

e-ISSN: 2979-9988

HAKKARİ İLAHİYAT DERGİSİ

Hakkari Journal of Theology



Aralık/December 2025

Sayı/Issue 7



Hakkari İlahiyat Dergisi

Hakkari Journal of Theology

Sayı 7 (Aralık 2025)

Issue 7 (December 2025)

e-ISSN: 2979-9988

KAPSAM: Dinî Araştırmalar, İslâm
Araştırmaları

PERİYOT: Yılda 2 Sayı
(Haziran & Aralık)

YAYIN DİLİ: Türkçe, İngilizce, Arapça,
Farsça, Kürtçe

SCOPE: Religious Studies, Islâmic
Studies

PERIOD: Biannually
(June & December)

L. PUBLICATION: Turkish, English,
Arabic, Persian, Kurdish

Hakkari İlahiyat Dergisi, uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.

Hakkari Journal of Theology is an international scientific peer-reviewed academic journal.

**Makaleler, İngilizce başlık, özet (en az 250 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram) ve
ISNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.**

Articles contain an English title, an abstract (at least 250 words), keywords (at least 5
concepts) and a bibliography prepared with [The ISNAD Citation Style](#).

**Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative
Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC) olarak lisanslıdır. Dergide yayınlanan
çalışmalarının hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.**

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC
BY-NC The legal responsibility of the studies published in the journal belongs to the authors.

E-posta: ilahiyatdergi@hakkari.edu.tr

Site: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/haid>

HAKKARİ İLAHİYAT DERGİSİ

e-ISSN: 2979-9988

Sayı/Issue 7 - Aralık/December 2025

Yayıncı/Publisher

Hakkari Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi/Hakkari University Faculty of
Theology

Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Adına İmtiyaz Sahibi/Owner

Prof. Dr. Musa Gençcelep
(Hakkari Üniversitesi)
<https://orcid.org/0000-0001-6661-7079>

Yazı İşleri Müdürü/ Responsible Manager

Doç. Dr. Saim Gündoğan
(Hakkari Üniversitesi)
<https://orcid.org/0000-0002-0150-7239>

Baş Editör/ Editor in Chief

Doç. Dr. Saim Gündoğan
(Hakkari Üniversitesi)
<https://orcid.org/0000-0002-0150-7239>

Editörler/Editors

Arş. Gör. Yakup Dalmızrak
(Hakkari Üniversitesi)
<https://orcid.org/0000-0001-9672-8431>

Doç. Dr. Nurettin Çiftçi
(Hakkari Üniversitesi)
<https://orcid.org/0000-0003-3950-9579>

Yayın ve Danışma Kurulu/Editorial and Advisory Board

Prof. Dr. İbrahim Bor
(Hakkari Üniversitesi)

Doç. Dr. Mehmet Usluer
(Çanakkale 18 Mart Üniversitesi)

Prof. Dr. Osman Caner Taslaman
(Yıldız Teknik Üniversitesi)

Doç. Dr. Şükrü Aydın
(Batman Üniversitesi)

Prof. Dr. Mehmet Demirtaş
(Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi)

Doç. Dr. Sait Yıldırım
(Iğdır Üniversitesi)

Prof. Dr. Hatice Toksöz
(Süleyman Demirel Üniversitesi)

Doç. Dr. Mustafa Akman
(Hakkari Üniversitesi)

Prof. Dr. Mustafa Kara
(Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Mesut Erzi
(Muş Alparslan Üniversitesi)

Prof. Dr. Zeki Tan
(Iğdır Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Latif Çevik
(Hakkari Üniversitesi)

Doç. Dr. Emre Dorman
(Acıbadem Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Halil Çetres
(Mardin Artuklu Üniversitesi)

Doç. Dr. Asım Duran
(Amasya Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Gülsüm Turhan
(Amasya Üniversitesi)

Doç. Dr. Bilgehan Bengü Tortuk Gökdemir
(Süleyman Demirel Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Zekerya Sarıbulak
(Hakkari Üniversitesi)

Doç. Dr. Mehmet Emin Şahin
(Bartın Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Bahattin Alphan
(Hakkari Üniversitesi)

Doç. Dr. Rıdvan Kalaç
(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

Alan Editörleri/Field Editors

Doç. Dr. Majed Haj Mohammad
(Hakkari Üniversitesi)
<https://orcid.org/0000-0003-3315-712X>

Dr. Öğr. Üyesi Mesut Akdoğan
(Hakkari Üniversitesi)
<https://orcid.org/0000-0001-6000-2065>

Doç. Dr. Yaşar Kaplan
(Hakkari Üniversitesi)
<https://orcid.org/0000-0002-3960-0201>

Dr. Öğr. Üyesi Nesim Aslantatar
(Uşak Üniversitesi)
<https://orcid.org/0000-0002-7817-8576>

Doç. Dr. Mustafa Akman
(Hakkari Üniversitesi)
<https://orcid.org/0000-0001-6675-1315>

Dr. Öğr. Üyesi Veysi Turun
(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
<https://orcid.org/0000-0002-0873-6771>

Doç. Dr. Mahsum Aslan
Hakkari Üniversitesi
<https://orcid.org/0000-0002-2715-4363>

Dr. Öğr. Üyesi Yusuf Tan
(Hakkari Üniversitesi)
<https://orcid.org/0000-0001-6968-9705>

Dr. Öğr. Üyesi Bilal Kartal
(Dicle Üniversitesi)
<https://orcid.org/0000-0001-9537-3835>

Dr. Öğr. Üyesi Fatih Bayram
(Manisa Celâl Bayar Üniversitesi)
<https://orcid.org/0000-0001-7745-0964>

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Aktaş
(Mardin Artuklu Üniversitesi)
<https://orcid.org/0000-0002-4058-9791>

Arş. Gör. Abdullah Revaha Akay
(Şırnak Üniversitesi)
<https://orcid.org/0000-0003-2837-770X>

Dil Editörleri/Linguistic Editors

Arapça Dil Editörü
Doç. Dr. Majed Haj Mohammad
(Hakkari Üniversitesi)
<https://orcid.org/0000-0003-3315-712X>

İngilizce Dil Editörü
Arş. Gör. Emrullah Kurt
(Hakkari Üniversitesi)
<https://orcid.org/0000-0002-1304-8770>

Yazım Editörleri/Writing Editors

Arş. Gör. Muhammed Cahit Yılmaz
(Hakkari Üniversitesi)
<https://orcid.org/0000-0002-7695-6434>

Arş. Gör. Yusuf Tekin
(Hakkari Üniversitesi)
<https://orcid.org/0000-0002-6687-825X>

Son Okuyucular/Revisors

Dr. Eyüp Akdoğan
(Hakkari Üniversitesi)
<https://orcid.org/0000-0002-2084-9154>

Arş. Gör. Ozan Aşkan
(Hakkari Üniversitesi)
<https://orcid.org/0000-0002-9508-9575>

Arş. Gör. Furkan Tümen
(Hakkari Üniversitesi)
<https://orcid.org/0000-0002-4277-937X>

Mizanpaj Editörü / Layout Editor

Arş. Gör. Yakup Dalmızrak
(Hakkari Üniversitesi)
<https://orcid.org/0000-0001-9672-8431>

Yazışma Adresi / Correspondence Address

Hakkari Üniversitesi-İlahiyat Fakültesi
Keklikpınar Mahallesi, Pınarlar Caddesi, Zeynelbey Yerleşkesi Kampüsü
30000 Merkez/Hakkari Yerleşkesi
E-posta: ilahiyatdergi@hakkari.edu.tr
Site: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/haid>

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ | RESEARCH ARTICLES

الكلاب الشاردة وكيفية التعامل معها في الفقه الإسلامي

Stray Dogs And How To Deal With Them In Islamic Jurisprudence Türkiye İs A Model

Başboş Köpekler ve İslam Hukukunda Onlarla Mücadele Yöntemi Türkiye Örneği

Abdulbari Aziz Othman.....7-19

Malikî Usûlcü İbnü'l-Kassâr'a Göre Haber ve Haberin Epistemolojik Değeri

The Notion of Report (Khabar) and Its Epistemological Value According to The Mâlikî Usûl

Scholar Ibn Al-Qassâr

Davut Tekin20-43

İbn Hacer el-Heytemî'nin Şefaât Anlayışı: İtikadî ve Mezhebî Bir İnceleme

Ibn Hajar al-Haytami's Understanding of Intercession: A Theological and Sectarian Analysis

Ömer Kahraman.....44-63

Şark Medrese Geleneğinde Fıkıh Öğretimi Mardin Nuhoğlu Medresesi Örneği

The Teaching of Fiqh in Eastern Madrasahs The Case of the Mardin Nuhoğlu Madrasahs

Ramazan Bilgin.....64-90

KİTAP İNCELEMELERİ | BOOK REVIEWS

İdris Yiğit, Temel Meseleleriyle Kıraat ve Tecvid İlminde Lahn Olgusu, İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 1. Baskı, ISBN 9786053519379 2024, 234 s.

Engin Olaş.....91-95

Hakkari İlahiyat Dergisi | Hakkari Journal of Theology

e-ISSN: 2979-9988

7 (Aralık/December 2025), 7-19.

الكلاب الشاردة وكيفية التعامل معها في الفقه الإسلامي

Stray Dogs And How To Deal With Them In Islamic Jurisprudence Türkiye İs A Model

Başıboş Köpekler ve İslam Hukukunda Onlarla Mücadele Yöntemi Türkiye Örneği

Abdulbari Aziz Othman

Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
Assist. Prof. Dr., Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology Department of Arabic Language and
Rhetoric

Van, Türkiye

azizosman2015@hotmail.com

www.orcid.org/0000-0003-1372-2961

Atıf/Citation: Aziz Othman, Abdulbari. "الكلاب الشاردة وكيفية التعامل معها في الفقه الإسلامي". *Hakkari İlahiyat Dergisi* 7 (Aralık 2025), 7-19. <https://doi.org/10.69801/haid.1731981>

Makale Bilgisi

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 01.07.2025

Kabul Tarihi | Accepted: 10.10.2025

Yayın Tarihi | Published: 31.12.2025

Yayıncı | Published by: Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Hakkari
University Faculty of Theology

İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. / This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. / Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.

Çıkar Çatışması | Conflicts of Interest

Yazar(lar) tarafından beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Abdulbari Aziz Othman)

Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem - Çift Taraflı Körleme
Double anonymized - Two External

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/haid>

E-posta: ilahiyatdergi@hakkari.edu.tr

الكلاب الشاردة وكيفية التعامل معها في الفقه الإسلامي

ملخص

خلق الله سبحانه وتعالى الحيوانات على هذه الأرض مُنذ أن وُجدَ الإنسانُ عليها، وجعلها أمماً متنوعة، فقسم منها أليف يعيش مع الإنسان، وقسم وحشي يعيش في الغابات والصحاري والبراري. والكلاب أمّة من هذه الأمم التي تعيش مع الإنسان أو قريباً منه لاحتياجه إليها في الصيد أو الحراسة أو غير ذلك من الفوائد التي تقدمها للإنسان. والكلاب في طبيعتها لا تحملُ الضرر للإنسان، بل فيها من الصفات الحميدة: كالوفاء والذكاء، فهي أول حيوان استأنسه البشر منذ آلاف السنين، غير أن بعض الكلاب قد يقع منها الضرر أو الأذى وذلك لعارض قد طرأ عليها، عندها أباح الشرع الحنيف قتل تلك الكلاب التي أصبحت ضارة: كالكلب العقور، أو الذي يحمل داء الكلب، أو الذي يلحق الضرر بالناس في حيواناتهم كالغنم والدجاج أو غير ذلك. وفي عصرنا الحالي أصبحت الكلاب بسبب تزايد أعدادها الكبير مشكلة عالمية تعاني منها الكثير من الدول، ففي تركيا أصبحت مشكلة الكلاب الشاردة والضالة تؤرق الحكومة والشعب معا بسبب ارتفاع عدد ضحاياها من الإصابات والوفيات، وهذه المشكلة لها جذور قديمة في تركيا، ففي سنة 1910 م كانت مشكلة الكلاب الضالة موجودة حيث أمر عمدة إسطنبول "صبيحي باي" آنذاك بجمع الكلاب الشاردة ونقلها بالسفن إلى جزيرة "هايرسيزادا" في بحر مرمرة حتى أكلت الكلاب بعضها البعض وفنيت جميعاً. واليوم تعود هذه المشكلة بشكل أكبر وبأعداد ضخمة تقدر بالملايين، مما دفع الحكومة إلى تقديم قرار إلى البرلمان لإقراره بغية التخلص منها بطرق ووسائل تضمنها القرار الجديد هذا. في بحثنا هذا سنتعرف على الحكم الشرعي في التعامل مع الكلاب حال كونها أليفة أو ضارة، والأساليب الناجعة في حل مثل هذه المعضلة.

الكلمات المفتاحية: الشريعة الإسلامية، حقوق الحيوان، الحيوانات الأليفة، الكلاب الضالة.

Başıboş Köpekler ve İslam Hukukunda Onlarla Mücadele Yöntemi

Özet

Allah, insanı yeryüzüne yerleştirdiğinden beri hayvanları da bu dünyada var etmiş ve onları çeşitli türlere ayırmıştır. Bir kısmı insanlar arasında yaşayan evcil hayvanlardır; bir kısmı ise ormanlarda, çöllerde ve bozkırlarda yaşayan yabani hayvanlardır. Köpekler de insanla birlikte veya onun yakınında yaşayan bu türlerden biridir. Zira insan, köpekleri avlanma, koruma ve başka faydalar elde etme amacıyla kullanmaktadır. Köpekler, doğaları gereği insana zarar vermezler; aksine, sadâkat ve zekâ gibi olumlu özelliklere sahiptirler. Ancak bazı köpekler, sonradan meydana gelen bazı etkenler nedeniyle insanlara zarar verebilir veya çeşitli rahatsızlıklara yol açabilmektedir. Bu gibi durumlarda İslâm hukuku, zararlı hâle gelen köpeklerin öldürülmesini meşru kabul etmiştir. Bu hüküm özellikle kuduz taşıyan, saldırganlaşan ya da insanların beslediği koyun ve tavuk gibi hayvanlara zarar veren köpekler için geçerlidir. Günümüzde sokak köpekleri, sayılarının hızla artması nedeniyle birçok ülkenin karşı karşıya kaldığı küresel bir sorun hâline gelmiştir. Türkiye’de ise başıboş ve sokak köpeklerinin saldırıları sonucunda artan yaralanma ve ölüm vakaları hem hükümeti hem de halkı ciddi şekilde endişelendirmektedir. Aslında bu sorunun Türkiye’de köklü bir geçmişi vardır. 1910 yılında İstanbul Belediye Başkanı Suphi Bey, sokak köpeklerinin toplanarak Marmara Denizi’ndeki Hayırsız Ada’ya sürgün edilmesi talimatını vermiştir. Bu sürgün sonrası köpekler, adada birbirlerini yiyerek yok olmuşlardır. Bugün ise bu sorun çok daha büyük bir şekilde geri dönmüş ve milyonlarla ifade edilen bir köpek nüfusuna ulaşılmıştır. Bu durum, hükümeti bu köpeklerden kurtulmayı amaçlayan yeni bir karar tasarısını parlamentoya sunmaya sevk etmiştir. Bu çalışmada, köpeklerin evcil/uysal ya da zararlı olmalarına göre İslâm hukukunun onlarla nasıl muamele edilmesi gerektiğine dair hükümleri ve bu sorunu çözmeye yönelik etkili yöntemleri ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam hukuku, hayvan hakları, evcil hayvanlar, sokak köpekleri.

Stray Dogs And How To Deal With Them In Islamic Jurisprudence

Abstract

Since God Almighty placed mankind on the earth, He has also created animals and classified them into various species. Some of them are domestic animals that live among humans; others are wild animals that live in forests, deserts, and steppes. Dogs are among the types that live with or near humans. Indeed, humans use dogs for hunting, protection, and obtaining other benefits. By nature, dogs do not harm humans; on the contrary, they possess positive qualities such as loyalty and intelligence. However, some dogs may later cause harm to humans or lead to various troubles due to certain factors. In such cases, Islamic law considers it legitimate to kill dogs that have become dangerous. This ruling applies especially to dogs that carry rabies, become aggressive, or harm animals such as sheep and chickens that humans keep.

Today, stray dogs have become a global issue in many countries due to their rapidly increasing numbers. In Turkey, incidents of injury and death resulting from attacks by stray and free-roaming dogs are causing serious concern to both the government and the public. This problem has deep roots in Turkey's history. In 1910, Istanbul's mayor, Suphi Bey, ordered the collection and deportation of stray dogs to "Hayırsız Ada" (Useless Island) in the Sea of Marmara. Following this exile, the dogs on the island devoured each other and perished. Today, the problem has resurfaced on an even larger scale, with the dog population reaching into the millions. This situation has led the government to propose a new legislative draft to Parliament, aiming to resolve the issue. This study examines the rulings of Islamic law regarding dogs—whether domesticated or dangerous—and explores effective solutions to address this complex problem.

Keywords: Islamic law, Animal rights, Pets, Stray dogs.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين ذي المنِّ والإحسان من كتب على نفسه الرحمة، والصلاة والسلام على نبي الرحمة محمدٍ وعلى آله وصحبه المتراحمين فيما بينهم ومن تبع نهجهم إلى يوم الدين. لقد جاءت الشريعة الإسلامية رحمةً مهداةً لكل المخلوقات، فشملت الرسالة المحمدية برحمتها ورأفتها الحيوان الذي جعله الله مسخرًا لخدمة الإنسان، وتعم هذه الرحمة كل الحيوانات سواءً منها الأليفة أو الوحشية، الطاهرة منها أو النجسة، فهي مخلوقات مثل البشر تُشعرُ بما يُشعرُ به كل آدمي حيٍّ. وتضمنت مصادر التشريع الإسلامي من القرآن والسنة وغيرها ما يوجب الرفق والرحمة بالحيوان. لقد طبق المسلمون التعاليم الإسلامية الربانية تطبيقاً عملياً، وكان قدوتهم في ذلك الرسول الرحيم صلى الله عليه وسلم. وقد بيّن فقهاء الإسلام الأحكام المتعلقة بالحيوانات فيما يخص تربيته والعناية بها أو ببيئتها أو اقتنائها وغير ذلك من الأحكام، فكان لهم بهذا قَصَبُ السَّبقِ بقرونٍ عديدة على تلك الأحكام المعاصرة التي تدعو إلى الرحمة والعناية بالحيوان.

والكلاب نوع من الحيوانات التي خلقها الله تعالى وجعلها أمة من الأمم، فهي تتمتع بالذكاء والوفاء، وهي أليفة تعيش مع الإنسان منذ القدم، حيث استأنسه البشر منذ آلاف السنين، واستفادوا منه في الصيد والحراسة، ويُقال بأن أول من اتخذهُ للحراسة هو نبي الله نوح عليه السلام¹. وقد تضمنت شريعة الإسلام العديد من الأحكام التي تتعلق بالحيوانات والنهي عن تعذيبها أو إرهابها وظلمها، ومنها الكلاب التي أمر الإسلام بالإحسان إليها، فقد ورد اسم الكلب ثلاث مرات في القرآن الكريم، منها في سورة الكهف مع الفتية الذين آمنوا، قال تعالى: ﴿وَكَلَبُهُمْ بِأَسْطَرَّ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ﴾². والكلاب في طبيعتها وخلقها أليفةٌ وودودةٌ لا تحمل الشر أو الأذى للإنسان، إلا إذا طرأ على بعضها طارئٌ فتتحول إلى مؤذية وضارة، عندها أباح الشرع الحنيف التخلص منها اتقاءً لشرها وضررها، كالكلب العقور أو الكلب الكلب أو ذلك الذي يُلحق الأذى بممتلكات الناس كالديكاج والحمائم والأرانب وغيرها. لقد نهى الإسلام المسلم عن اقتناء الكلب لما يترتب على ذلك من أذيةٍ للناس بإخافتهم وكثرة النباح، ولما يحمله من نجاسة، وورد النهي النبوي بالاحتراز منها، ويُستثنى من ذلك كلب الصيد والماشية والحراسة. لقد أمر الإسلام بالرحمة والرفق بالكلاب بشكل عام، إلا أنه استثنى من ذلك بعض الحالات التي تستوجب التعامل معها

¹ كمال الدمي، حياة الحيوان الكبرى، تحقيق إبراهيم صالح، (دمشق: دار البشائر، 2005)، 661/3.

² الكهف، 18/18.

بشكل مختلف إما بقتلها أو نفيها، لما يترتب عليها من أذية وضرر كالكلب العقور أو الأسود البهيم أو الكلب أو غيرها من الحالات الضارة.

تنحصر الدراسة في بحثنا هذا في أحكام الكلاب الضالة أو الشاردة وكيفية التعامل معها بناء على الأدلة الواردة في السنة النبوية وأقوال الفقهاء في الحالات التي استثنت من الرفق بالحيوان وهي الحالات الطارئة والمؤذية وغيرها. واتبعت في بحثي هذا المنهج الاستقرائي وذلك بعرض المسائل المتفق عليها مع أدلتها، وبيان آراء الفقهاء في المسائل الخلافية مع ذكر الأدلة عليها وبيان الراجح منها، مع تخريج الأحاديث النبوية من مصادرها. ويتكون البحث من: مقدمة، وأربعة مباحث، وخاتمة.

الدراسات السابقة: تناولت المصادر الفقهية القديمة موضوع الكلاب بشكل عام، وبيان متى يجوز التخلص من الكلاب إذا كانت مؤذية أو تلحق الضرر بالناس في أرواحهم وممتلكاتهم، ولم أقف على مؤلفات معاصرة تتناول موضوع الكلاب الشاردة سوى بعض المقالات المنشورة في الصحف³.

1. التعريف بالكلاب

الكلب في اللغة الكاف واللام والباء أصل واحدٌ صحيح يدل على تعلّق الشيء بالشيء في شدةٍ وشدةٍ جذبٍ، من ذلك الكلب، وهو معروف، والجمع كلاب وگلب، ومنه الكلبُ الكلبُ: الذي يَكَلُبُ بلحوم البشر، يأخذه شبه جنونٍ فإذا عقر إنسانا كلب⁴.

الكلب اصطلاحاً: هو كل سبع عقور، وغلب على هذا النابح⁵، وهو حيوان معروف شديد الرياضة، كثير الوفاء، وهو أهلي يملك القدرة على اقتفاء الآثار وشم الروائح، ويقبل التأديب والتعليم والتلقين⁶. إذا هو ذلك الحيوان النباح، والأنثى كلبة، وهو حيوان أليف يعيش مع الإنسان منذ آلاف السنين⁷.

نظرة الإسلام إلى الكلاب: الكلاب أمة من أمم الحيوانات التي خلقها الله سبحانه وتعالى وأوجدها على هذه الأرض، ولها ارتباط وثيق مع البشر من جهة أنها أليفة تأنس بالبشر، ومن جهة ثانية بسبب احتياج الإنسان إليها إما في الصيد أو الحراسة أو الزراعة أو الماشية أو غير ذلك من الفوائد والمنافع التي تقدمها للبشر كما في زماننا هذا، الكلاب البوليسية التي تستعملها الشرطة لأغراض عديدة، وتلك التي تستعمل في الزلازل للوصول إلى الضحايا تحت الأنقاض أو الكشف عن المتفجرات، ومطاردة اللصوص وغير ذلك. فالكلاب لها فوائد جمّة بعضها منصوص عليها وهي ثلاثة: الصيد والماشية والزرع، وهذه المنافع اتفق الفقهاء عليها بالسماح باقتناء الكلاب لأجلها، أما الفوائد الأخرى فتقاس عليها. وقد حرّمت الشريعة الإسلامية اقتناء الكلاب إلا لسبب كما مرّ، فقد ورد عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "من اتخذ كلباً إلا كلب ماشية أو صيد أو زرع انتقص من أجره كل يوم قيراطان"⁸. دل الحديث ظاهراً على أنه لا يجوز اقتناء الكلب إلا لماشية أو صيد أو حرث، وأن الاقتناء سبب لنقصان الأجر والثواب لمن اقتناه، وهو بحد ذاته عقوبة، ولا تكون العقوبة إلا على معصية. وهناك أدلة عديدة من السنة النبوية تؤكد عدم جواز اقتناء الكلب إلا لحاجة، مثال ذلك ما أخرجه مسلم في صحيحه عن ابن عمر: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر بقتل الكلاب إلا كلب صيد أو كلب ماشية"⁹، وفي حديث آخر أنه صلى الله عليه وسلم: "أمر أن تقتل الفأرة والجذأة والكلب العقور والغراب"¹⁰. أما بيع الكلب فقد ذهب جمهور

³ لم أقف- على حد علمي- على أي مقالة منشورة تناولت هذا الموضوع سوى بعض مقالات منشورة في مواقع الانترنت، وهي كما يلي: حمدي دبش، "كيف تخلصت تركيا من 80 ألف كلب؟ ظاهرة جديدة تعيد للأذهان مجزرة عمرها 114 سنة"، موقع المصري اليوم، (تاريخ الوصول: 2024/08/16)؛ مراسل، "تركيا تقر قانوناً لجمع الكلاب الضالة من الشوارع"، قناة الجزيرة الإخبارية، (تاريخ الوصول: 2024/08/16). Hayırsızada Toplu Sürün ve Katliamı 1910, Hayvan Hakları Tarihi, (Erişim 15.08.2024), T.C. Cumhurbaşkanlığı Mevzuat Bilgi Sistemi, Hayvanları Koruma Kanunu, (Erişim 15.08.2024).

⁴ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، (دمشق: دار الفكر، 1979)، 133/5.
⁵ الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تحقيق محمد نعيم العرقسوسي، (دمشق: دار الرسالة، 2005)، 169/1.
⁶ الدميري، حياة الحيوان الكبرى، 588/3-589.
⁷ محمد الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، (الرياض، مكتبة نزار مصطفى الباز، بدون تاريخ طبع)، 564/1.
⁸ النيسابوري مسلم، صحيح مسلم، (القاهرة: دار التأسيس، 2014)، 267/4.
⁹ مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث، 1955)، 1200/3.
¹⁰ مسلم، صحيح مسلم، 858/2.

الفقهاء من الشافعية والحنابلة وقول للإمام مالك وابن حزم: إلى تحريم بيع الكلب مطلقاً أي كان وصفه لمنفعة أو غير ذلك¹¹. واستدلوا بحديث ابن مسعود الأنصاري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم: " نهى عن ثمن الكلب ومهر البغي وحُلوان الكاهن"¹². وذهب الفقهاء من الحنفية وبعض المالكية والإمامية إلى جواز بيع الكلب الذي يُنتفع به دون غيره¹³، واستدلوا بحديث النبي صلى الله عليه وسلم: " من اتخذ كلباً إلا كلب ماشية أو صيد أو زرع انتقص من أجره كل يوم قيراطان"¹⁴. وهناك أحكام كثيرة تتعلق بالكلاب من حيث نجاستها وبيعها واقتنائها وغير ذلك مما لا يسع البحث ذكرها.

2. مشكلة الكلاب الضالة في تركيا

في عصرنا الحالي كُثرت أعداد الكلاب الضالة والشاردة بشكل كبير في العديد من دول العالم لتُشكل مشكلة بيئية وأمنية تعاني منها الحكومات والشعوب، ومن هذه الدول تركيا التي غدت مشكلة الكلاب الشاردة فيها تُشغلُ بال الحكومة والشعب معاً، لما تسببه من الأضرار وارتفاع عدد ضحاياها من الوفيات والإصابات وترويع النساء والأطفال. وهذه المشكلة لها جذور تاريخية في تركيا، ففي سنة " 1910م " كانت تركيا تعاني من كثرة الكلاب الضالة مما دفع بوالي إسطنبول آنذاك وهو (صبيحي بي Sophi Bey) بجمع قرابة 80 ألف كلب وشحنها بالسفن إلى جزيرة (هايرسيزادا) في بحر مرمرة لتلقى هناك حتفها¹⁵. هذه الحادثة أو المجزرة بحق الكلاب تركت أثراً عميقاً لدى الشعب التركي، الأمر الذي ولّد لدى الناس شعوراً واهتماماً بالحيوانات الأليفة، مع تأسيس عشرات الجمعيات التي تُعنى بالرفق بالحيوان ورعايته، مما جعل أعداد الكلاب تزداد بشكل كبير ومهوّل. ومن أجل الجمع بين الرفق بالحيوان والحيولة دون ازدياد أعداد الكلاب سنّت الحكومة التركية سنة 2004 م قانوناً يلزم البلديات في كافة أنحاء تركيا بلزوم الاهتمام بالكلاب الشاردة ورعايتها طبياً وفي مأكّلها ومشرّبها.¹⁶

في الوقت الحالي تركيا لديها قوانين واضحة ومحددة لحماية الحيوانات والكلاب الضالة، بعكس الفترة العثمانية التي لم تكن فيها قوانين وأنظمة محددة تتعلق بالتعامل مع الكلاب الضالة، بل الأمر كان متروكاً للعرف والتقاليد السائدة، وبما أن المجتمع كله مسلم والإسلام يدعو إلى الرفق بالحيوان، فالكلب العقور يُقتل أو يُبعد عن المناطق السكنية والأخرى كانت تحظى بالاهتمام والرعاية. ويمكن القول بأن أعدادها كانت قليلة جداً ولم تكن تُشكل مشكلة للناس في تلك الفترة مقارنة بالوقت الراهن حيث تبلغ أعدادها بالملايين في معظم تركيا مما تُشكل معضلة ومشكلة للدولة. وحديثاً أي: في سنة 2024 تقدم الحزب الحاكم في تركيا بمشروع قانون لمعالجة ظاهرة انتشار الكلاب الضالة والحدّ من أضرارها وأذيتها بطلب اجراء تعديلات على القانون رقم (5199) وإدخال تغييرات جذرية على المادة السابعة منه وهي التي تتعلق بالكلاب. ووافق البرلمان التركي على ذلك بتاريخ 2024/7/30¹⁷. وينص القانون الجديد على عدة قرارات منها على سبيل المثال:

. تحسين ظروف إسكان الكلاب الشاردة، بأن تلتزم البلديات بجمعها وإيداعها في ملاجئ خاصة، ومن ثم إعلان طلبات التبني لها عبر الشبكة الدولية " الإنترنت "، وبعد مرور شهر على الإعلان إذا لم يتقدم أحد بتبني تلك الكلاب يتم التخلص منها بطرق رحيمة.¹⁸

.فرض غرامة مالية تقدر بـ 50 ألف ليرة تركية أي قرابة 1500 دولار على أولئك الذين يتخلون عن كلابهم بعد تبنيها بدلاً من الغرامة السابقة التي كانت تقدر بخمسة آلاف ليرة تركية أي ما يعادل 150 دولاراً، بالإضافة إلى تفصيلات أخرى تهدف إلى تنظيم أمور الكلاب الضالة والتخلص منها بأساليب وطرق رحيمة تقوم بها الجهات المختصة، أو التقليل من

¹¹ شمس الدين الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ طبع)، 3/395. عبد الله بن قدامة، المعني، تحقيق محمد طه الزبيدي، (القاهرة، مكتبة القاهرة، 1969)، 4/189. سعيد ابن حزم الأندلسي، المحلى بالآثار، تحقيق عبد الغفار سليمان، (بيروت، دار الكتب العلمية، 2003)، 7/492.

¹² ابن حجر العسقلاني، شرح صحيح البخاري، (الرياض: دارطبية، 2005)، 5/719.

¹³ علاء الدين الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحقيق علي محمد عوض، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، 6/555. أحمد بن محمد الطحاوي، مختصر اختلاف العلماء، تحقيق عبد الله نذير، (بيروت: دار البشائر، 1995)، 3/94.

¹⁴ مسلم، صحيح مسلم، 3/1203.

¹⁵ Hayırsızada Toplu Sürgün ve Katliamı 1910, Hayvan Hakları Tarihi, (Erişim 15.08.2024).

¹⁶ حمدي دبش، "كيف تخلصت تركيا من 80 ألف كلب؟ ظاهرة جديدة تعيد للأذهان مجزرة عمرها 114 سنة"، موقع المصري اليوم، (تاريخ الوصول: 2024/08/16).

¹⁷ مراسل، "تركيا تقرر قانوناً لجمع الكلاب الضالة من الشوارع"

¹⁸ T.C. Cumhurbaşkanlığı Mevzuat Bilgi Sistemi, Hayvanları Koruma Kanunu, (Erişim 15.08.2024).

أعدادها الكبيرة المتزايدة¹⁹. علاوة على ذلك، سيتم زرع رقائق إلكترونية من قبل الجهات المسؤولة في الكلاب المتبناة وذلك لمراقبة مدى التزام الأشخاص المتبنين بمسؤولياتهم نحو الكلاب، مما يضمن لها الرعاية الجيدة عند المتبني. وتهدف هذه التعديلات بشكل عام إلى تحسين إدارة ورعاية الكلاب الضالة وضمان حقوقها في حياة كريمة حتى يتم تبنيها أو التخلص منها.

وبإجراء مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون التركي فيما يتعلق بالكلاب ورعايتها أو التخلص منها عند الضرورة نجد: الشريعة الإسلامية تدعو إلى الرفق بالحيوانات ورعايتها ومنها الكلاب، حيث سمحت الشريعة الإسلامية باقتناء الكلاب للصيد أو الحراسة أو الزرع، أما الكلب العقور أو الذي يحمل المرض أو ذاك الذي يلحق الضرر بالناس في ممتلكاتهم فقد أباحت الشريعة بقتله والتخلص منه²⁰. كذلك القانون التركي يهدف إلى حماية الصحة العامة، وذلك بجمع الكلاب الضالة والاهتمام بها ورعايتها والسماح بقتل الكلاب العدوانية أو المريضة منها بطرق رحيمة. فالنظام الإسلامي والقانون التركي كلاهما يسعيان إلى تحقيق المساواة بين حقوق الناس في المجتمع وحماية البيئة من جهة وحقوق الحيوان من جهة أخرى، مع اختلاف السياقات القانونية والثقافية والفكرية لدى كل طرف، فيما نرى أن المآلات بين الطرفين تكون متشابهة أو متماثلة. وهذه القوانين المعاصرة التي تدعو إلى الرفق بالحيوان ورعايته والاهتمام به، فإن الإسلام قد سبقها بأكثر من أربعة عشر قرناً من الزمان بنصوص من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة والتي تدعو إلى الرحمة بالحيوان والرفق به، وأن الرحمة بالحيوان سبب لدخول الجنة، كما أن ظلم الحيوان وإيذائه سبب لدخول النار، ولكن هناك استثناءات للأحوال الطارئة والتي فيها تسبب الكلاب الأذى والضرر كالكلب العقور أو الكلب الكلب أو غيرها من الحيوانات المؤذية.

3. الحكم الفقهي في التعامل مع الكلاب الضالة والمؤذية

كما قلنا بأن الكلاب الضالة والشاردة أصبحت من الظواهر التي تعاني منها العديد من المجتمعات المعاصرة بسبب ازدياد أعدادها بشكل كبير ومطرد، ولكل مجتمع وسائل وطرق يتبعها في التعامل مع تلك الكلاب. والفقهاء الإسلامي تعرض للحيوانات بشكل عام ومنها الكلاب وما يتعلق بها من أحكام فقهية عديدة كالإقتناء والبيع والنجاسة والحلال والحرام وغير ذلك. لقد نظم التشريع الإسلامي أحكام كل شيء يتعلق بحياة الإنسان وكذلك الحيوانات التي تعيش مع الإنسان ومنها الكلاب²¹.

ففي بداية دعوة الإسلام في المدينة المنورة أمر النبي صلى الله عليه وسلم بقتل الكلاب لأن الناس قد ألفوها بشكل كبير، فكانت تخالطهم في بيوتهم وأحيائهم وأوانهم، فأراد الرسول صلى الله عليه وسلم فطام الناس وإبعادهم عنها لذلك أمر بقتلها، وهذا ما جاء في صحيح مسلم باب: الأمر بقتل الكلاب وبيان نسخه وبيان تحريمه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر بقتل الكلاب²²، ثم نُسخ هذا الحكم مطلقاً معاً ذلك بأن الكلاب أمة من الأمم مثل البشر خلقهم الله تعالى لعلّة وغاية فلا يجوز إفناءهم، فقال عليه الصلاة والسلام: "لولا أن الكلاب أمة من الأمم لأمرت بقتلها، فاقتلوا منها كل أسود بهيم"²³. وفي رواية أخرى: "عليكم بالأسود البهيم ذي النقطتين فإنه شيطان"²⁴. أي أنه بعيد من الخير والمنافع قريب من الضرر والأذى، وهذا شأن الشيطان أن يتعدّى الخير²⁵. وقال عليه الصلاة والسلام في حديث آخر: "خمس فواسق يُقتلن

¹⁹ T.C. Cumhurbaşkanlığı Mevzuat Bilgi Sistemi, *Hayvanları Koruma Kanunu*, (Erişim 15.08.2024).

²⁰ مجموعة من العلماء، الموسوعة الفقهية الكويتية (الكويت: وزارة الأوقاف، 1992)، 132/35 - 135.

²¹ Enes Ersöz, "Başboş Sokak Köpekleri Sorununa Hukuki Bir Çözüm Önerisi: Yaşama Hakkı Zarar Gören İnsanlar Bakımından Devletin Pozitif Yükümlülüğü", *Adalet Dergisi*, 74 (17 Nisan 2025), s. 697-718; Faruk Taşçı, "Sosyal Sorun Halini Alan Başboş Köpekler İçin Çözüm Adımları", *Kriter Dergisi* 8/86 (01 Ocak 2024).

²² مسلم، صحيح مسلم، 1570.

²³ محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996)، 152/3.

²⁴ مسلم، صحيح مسلم، 1572.

²⁵ ابن العربي المالكي، المسالك في شرح الموطأ، (بيروت، دار الغرب العربي، 2001)، 528/7.

في الحل والحرم: الغراب، والجدأة، والفأرة، والعقرب، والكلب العقور²⁶. وقال الإمام مالك عن قتل الكلب العقور في الحرم: بأن كل ما عقر الناس وعدا عليهم وأخافهم مثل الأسد والنمر والفهد فهو الكلب العقور²⁷.

من خلال الأحاديث التي مرت معنا نجد بأن الرسول صلى الله عليه وسلم في بدايات الدعوة في المدينة المنورة أمر بقتل الكلاب كلها لما رأى من تعلق الناس الشديد بالكلاب فأراد إبعادهم عنها، ثم نُسخ الأمر إلا بقتل الكلب العقور أو الأسود أو الذي يضر الناس، وسمح للناس باقتناء بعض الكلاب التي فيها منفعة وفائدة ككلب الصيد والحرث والماشية. يقول ابن قتيبة: "ولو أمر النبي صلى الله عليه وسلم بقتل الكلاب على كل حال لأفنى أمة وقطع أثرها، وفي الكلاب منافع للناس في حراسة منازلهم وحفظ نعمهم وحرثهم" ويقول أيضا: "وأما قتله كلاب المدينة فليس فيه نقض لقوله: "لولا أن الكلاب لأمة من الأمم لأمرت بقتلها، لأن المدينة في وقته صلى الله عليه وسلم مهبط الوحي من الله تعالى وملأته، والملائكة لا تدخل بيتا فيه صورة أو كلب"²⁸. من خلال ما تقدم من الأحاديث النبوية الواردة في شأن الكلاب وما تشتمل عليه من أحكام فقهية، ومن خلال ما ورد في القانون التركي الجديد فيما يتعلق بكيفية التعامل مع الكلاب الضالة والشاردة، نقف عند أهم النقاط التي تهم بحثنا هذا وهي: 1. تبني الكلاب أي: اقتناؤها، 2. التخلص منها بالقتل الرحيم.

3.1. اقتناء الكلاب

تتعدد أسباب اقتناء الكلاب لدى الناس، فمنها للحاجة كالحراسة والصيد أو للهواية والزينة والمفاخرة، وبناء على ذلك اختلف الفقهاء في حكم الاقتناء: فالفقهاء متفقون على جواز اقتناء الكلب للأمور التي بينها الرسول صلى الله عليه وسلم وهي: الصيد والماشية والزرع، وبهذا قال الحنفية²⁹، والمالكية³⁰، والشافعية³¹، والحنابلة³². فهذه الفوائد منصوص عليها، ويُقاس عليها منافع أخرى: كحفظ البيوت والأموال، وفي زماننا في الكشف عن المتفجرات والمخدرات ومطاردة اللصوص والمجرمين، والبحث عن المفقودين تحت الأنقاض جراء الزلازل، فالفقهاء يقولون بجواز اقتناء الكلاب لما فيه حاجة وضرورة، بينما منع آخرون إلا في المنصوص عليها، والصحيح جواز ذلك للحاجة والنفع والفائدة. أما اقتناء الكلاب للهواية والزينة والتفاخر ففيه من المفساد والأضرار على الفرد والمجتمع، لأنها تحمل فيروسات تسبب العديد من الأمراض الخطيرة كداء الكلب والتيفوئيد وغيرها³³، وهناك بعض الآراء التي تجوز اقتنائها ولكن مع الكراهة. إذا لا يجوز اقتناء الكلب إلا لحاجة، وما عداها فلا يجوز للنهي والوعيد من الرسول صلى الله عليه وسلم بأن من يقتني كلبا دون سبب فإنه ينقص من أجره كل يوم قيراطان.

3.2. قتل الكلاب

اتفق الفقهاء على جواز قتل بعض الكلاب التي تشكل خطرا وضرا على الناس والمجتمع، وهي: الكلب العقور، والكلب الكلب، والكلب الأسود البهيم، وغيرها مما يلحق الضرر والأذى بالناس، أما سواها ممن لا ضرر فيه فهناك اختلاف بين الفقهاء في ذلك:

قال السادة المالكية: أنه يجب قتل كل كلب ضار، أما ما عداه فجائز قتله؛ لأنه لا فائدة فيه، ولا اختلاف في أنه لا يجوز قتل كلب الصيد والماشية والزرع. قال الحنابلة من المالكية: "ذهب كثير من علماء المالكية إلى أنه لا يقتل من الكلاب

²⁶ مسلم، صحيح مسلم، 282/8. Harun Reşit Demirel, Ayrıca bu hadis hakkında detaylı bir değerlendirme için bk. Köpek ve Diğer Bazı Hayvanların Öldürülmesine Cevaz Veren Hadislerin Değerlendirmesi, Mütefakkir, 2014, 67-102.

²⁷ مالك ابن أنس، الموطأ، (الدار البيضاء، منشورات المجلس العلمي الأعلى، 2013)، 402/1.

²⁸ عبد الله ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث والرد على من كريب في الأخبار المندى عليها التناقض، (الرياض: دار ابن القيم، 2009)، 269 ز

²⁹ عبد الرحمن الكلبوبي، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، 254/4.

³⁰ عبد الباقي الزرقاني، شرح الزرقاني على مختصر سيدي خليل، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002)، 31/5.

³¹ علي بن محمد الماوردي، الحاوي الكبير، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994)، 377/5.

³² شرف الدين المقدسي، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، (بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ طبع)، 326/4.

³³ العزاوي، السباعي، حكم اقتناء الكلاب في الفقه الإسلامي، (مجلة آداب الفراهيدي، 2019) العدد 39، 5.

أسود ولا غيره إلا أن يكون عقورا، مؤذيا، وقالوا بأن الأمر بقتل الكلاب منسوخ بقوله صلى الله عليه وسلم: "لا تتخذوا شيئا فيه روح غرضا"³⁴، فالخطاب في الحديث عام لم يخص كلبا من غيره من الحيوانات"³⁵.

أما الشافعية فقالوا: بأن الكلب الذي لا ضرر فيه ولا منفعة كالذي ليس بعقور فيكره قتله كراهة تنزيه، أما الكلب الذي فيه فائدة مباحة فلا يجوز قتله بلا شك، سواء في ذلك الكلب الأسود أو غيره، لأن الأمر بقتل الكلاب منسوخ³⁶.

أما الحنابلة فقالوا: يُحرم قتل الكلب المُعَلَّم وكذلك كل كلب مباح إمساكه ن لأنه محل منتفع به، يباح اقتناؤه، فحُرْمُ إتلافه. قال ابن قدامة المقدسي: "لا نعلم في هذا خلافاً ن ولا غرم على قاتله"³⁷. قال الرحيباني: "لا يُباح قتل شيء من الكلاب سوى الأسود والعقيم، للنهي عنه في حديث عبد الله بن مغفل قال: أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتل الكلاب ثم قال: "ما بالهم وبال الكلاب؟"³⁸، ويُباح قتل الكلب العقور، فكل ما أذى الناس وضرهم في أنفسهم وأموالهم يُباح قتله، وقال الرحيباني: يجب قتله³⁹. كذلك الأمر عند الحنفية الأمر بقتل الكلب العقور وما سواه لا يجوز⁴⁰.

نرى من خلال الآراء أن المالكية ذهبوا إلى مشروعية قتل الكلاب التي لا فائدة فيها، حتى ولو لم يحصل منها ضرر أو أذية، وهذا القول هو المشهور عندهم وفي وجه لدى الحنابلة⁴¹. وعملوا ما ذهبوا إليه بأن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بقتل الكلاب، وهذا الأمر فيه المشروعية على قتل الكلاب التي لا نفع فيها بخلاف كلب الصيد والحراسة والزرع، وبأن الكلاب من السباع التي لا نفع منها مع توقع ترويعها للناس في أي وقت، وأن من يقتنيها ينقص من أجره كل يوم قيراطان، فجاز قتله تحريزا من ذلك⁴². بهذا فالمالكية هم أكثر الفقهاء ممن توسعوا في أمر قتل الكلاب، لأن وجودها في مكان تجمع الناس وإزعاجها وترويعها لهم. وإن لم تكن مروعة. ولكن يتوقع منها ذلك فهذا سبب لقتلها والتخلص منها.

من خلال ما تقدم من آراء الفقهاء في مسألة قتل الكلاب أو الحفاظ عليها، أنه من الأولى المحافظة على الحيوانات التي ليس فيها أذية أو ضرر للإنسان وعدم قتلها لأقل سبب، لأن الأدلة في القرآن والسنة كثيرة تدعو إلى الإحسان إلى كل حيٍّ، وعدم قتل أو إيذاء كل ذي روح دون سبب، فالله تعالى لم يخلق الكلاب عبثاً، بل فيها منافع كثيرة للإنسان، وكل صنف من الحيوانات هو أمة مثل البشر يعيشون ويتكاثرون ويشعرون. بيد أنه إذا بدر منها أذية أو ضرر لإنسان فعندها حياة الإنسان مقدمة عليها فأباح الشرع قتلها عندئذ⁴³.

لعل الأمر في هذا الزمان يعود للحاكم والجهات المسؤولة باختيار ما هو مناسب في التعامل مع الكلاب، لا سيما وأن أعدادها صارت كبيرة جداً وتشكل ضرراً على البيئة والمجتمع وذلك إما بقتلها أو تقليصها وفي حال اختيار الجهات المسؤولة قتل الكلاب، فإن الأمر لا يُترك للناس بل تلك الجهات هي التي تقوم باختيار الوسائل المناسبة التي فيها رحمة ورأفة دون تعذيبٍ للتخلص من الكلاب وأن يشرف على ذلك الأطباء البيطريون ممن يملكون الخبرة في ذلك.

3.3 الحلول البديلة لقتل الكلاب

لم تلق القرارات الجديدة للحكومة التركية في التعامل مع الكلاب الضالة والتخلص منها بالقتل الرحيم أو التبرئ لها الإجماع الجماهيري، فالمعارضة التركية تعترف بوجود مشكلة أمنية وبيئية ناجمة عن الأعداد الكبيرة للكلاب الضالة، ولكنها

³⁴ مسلم، صحيح مسلم، 1549/3.

³⁵ الخطاب، مواهب الجليل، 236/3.

³⁶ يحيى بن شرف النووي، روضة الطالبين، (بيروت: المكتب الإسلامي، 1991)، 146/3.

³⁷ عبد الله بن قدامة، المغني، (القاهرة، مكتبة القاهرة، 1968)، 190، 4، 191.

³⁸ مسلم صحيح مسلم، 235/1.

³⁹ ابن قدامة، المغني، 281/4. مجموعة من العلماء، الموسوعة الفقهية الكويتية، 133/35.

⁴⁰ محمود العيني، البناية شرح الهداية، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، 393/4.

⁴¹ ابن رشد القرطبي، البيان والتحصيل، تحقيق أحمد الحبابي، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1985)، 354/9. شمس الدين الزركشي، شرح الزركشي

على مختصر الخرق، تحقيق عبد الله عبد الرحمن الجبرين، (الرياض: مكتبة العبيكان، 1993)، 674/3.

⁴² ابن رشد، البيان والتحصيل، 355/9.

⁴³ Bu konu hakkında detaylı bir değerlendirme için bk. Adnan Koşum, İslam Hukukunda Hayvanların Yaşama Hakları Bağlamında Köpeklerin Öldürülmeleri Sorunu, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2015, 299-309.

تعارض بشكل شديد سياسة القتل الرحيم للكلاب، وترى فيها مخالفة للقيم والأخلاق الإنسانية ومبادئ وأسس الشعب التركي الذي يحب الحيوانات ومنها الكلاب.

كذلك جاءت المعارضة من نقابة الأطباء البيطريين التي تعترض على وسيلة القتل الرحيم، وترى أنه يمكن تخفيض عدد الكلاب عن طريق وسائل أخرى مثل التعقيم الفعال، أو بإخلاء الحيوانات، فما هو الإخلاء والتعقيم؟ وما رأي الشرع في ذلك؟

3.3.1 خضاء الكلاب وتعقيمها

الإخلاء: هو قطع الخصيتين من الذكر للحيوان، يقال: خصبته أخصبته خضاءً، أي: سللت خصبته، فهو خصي⁴⁴. وفي عصرنا الحاضر تتم عملية الإخلاء للحيوانات عند الأطباء البيطريين، وهي عملية سهلة وبسيطة، وتكون بتخدير الحيوان حتى لا يشعر بالألم، وبهذه العملية يتوقف إفراز الهرمونات الخاصة بالجنس، هذا بالنسبة للذكر. أما بالنسبة للأنثى فيكون لها التعقيم وهو: نزح المبايض والرحم أيضا خلال عملية جراحية، وهي أصعب من الإخلاء للذكور، وبها تصبح الأنثى عقيمة لا تلد⁴⁵. وإخلاء الحيوان غير المأكول اللحم موضع خلاف بين الفقهاء على قولين:

الأول: وهو جواز الإخلاء، وهو مذهب الحنفية والمالكية والحنابلة⁴⁶، إلا أن الحنابلة أجازوا ذلك مع الكراهة إلا لحاجة. وعلل أصحاب هذا الرأي من الفقهاء بجواز الإخلاء بأن: الإخلاء هو منفعة مشروعة للحيوان ومنها الكلاب وذلك بإصلاح أحوالهم، وأيضا يتضمن الإخلاء منفعة للناس بدفع ضرر الحيوان عنهم، وكل ما كان على هذه الشاكلة فهو جائز شرعا⁴⁷.

الثاني: عدم جواز خضاء الحيوانات ومنها الكلاب، وهو مذهب الشافعي وبعض الحنابلة⁴⁸، واستدلوا بقول ابن عمر: أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن إخلاء الخيل والبهاائم⁴⁹. ورد العلماء على هذا الحديث بأنه ضعيف لا يحتج به. وأيضا استدلو: بنهي النبي صلى الله عليه وسلم عن تعذيب الحيوان، وأن ابن عمر رضي الله عنهما مرّ بفتيّة قد نصبوا دجاجة يرمونها، فلما رأوا ابن عمر تفرقوا، فقال ابن عمر: من فعل هذا؟ إن النبي صلى الله عليه وسلم لعن من فعل هذا. وفي رواية: قال ابن عمر: لعن النبي صلى الله عليه وسلم من مثل بالحيوان⁵⁰. فيقول أصحاب هذا الرأي بأن الإخلاء فيه تعذيب وإيلام للحيوان، فهو محرم للنهي عن ذلك. ويُناقش هذان الدليلان: بأن الإخلاء وإن كان فيه إيلام فهو مردود لما يقابله من مصلحة أكبر من الألم والإيلام الذي كان فيما مضى من الزمان، أما في زماننا هذا وبسبب تطور الطب أصبح الإيلام قليلا جدا وبسيطا، فالأمر يتم عن طريق الأطباء البيطريين المختصين ويتم بتخدير الحيوان ومن ثم متابعة علاجه فيما بعد، أي أن الأمر صار سهلا وبسيطا. والراجح. والله أعلم. أن عمليات الإخلاء أو التعقيم للكلاب الضالة فيها من المنفعة والفوائد

⁴⁴ الفيومي، أحمد، المصباح المنير (القاهرة: دار الحديث، 2003)، 105.

⁴⁵ الخشت، بيطرّة الحيوانات النجسة والمتوحشة، 663.

⁴⁶ ابن مازة، محمود البخاري، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004)، 284/5. البهوتي، منصور بن يونس، الإقناع (السعودية، وزارة العدل، 2008)، 13/183. ابن يونس، محمد عبد الله، الجامع لمسائل المدونة، (بيروت: دار الفكر، 2013)، 24/187.

⁴⁷ ابن مازة، المحيط البرهاني، 376/5؛ الخشت، بيطرّة الحيوانات النجسة والمتوحشة، 644.

⁴⁸ النووي، محي الدين، المجموع شرح المذهب، (جدة: مكتبة الإرشاد، بدون تاريخ طبع)، 6/154. البهوتي، منصور، شرح منتهى الإرادات، (بيروت: مكتبة عالم الكتب، 1993)، 3/248.

⁴⁹ ابن حنبل، أحمد، مسند الإمام أحمد، (بيروت: دار الرسالة، 1996)، 8/3871.

⁵⁰ البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، (الرياض، دار السلام، 2012)، 1/5478.

للحيوان والإنسان معاً، فتلك العمليات تجعل من الحيوان لطيفاً وأقل عنفاً وأذية، وهذه العمليات لها دور كبير في الحدّ من تزايد أعداد الكلاب⁵¹.

والإخصاء أو التعقيم هو بديل جيد عن القتل الرحيم، ولكن آثاره قد تكون على المدى البعيد نوعاً ما، أي سيتوقف عدد الكلاب عن التزايد ويبقى العدد على ما هو عليه دون زيادة إلى أن تموت موتاً طبيعياً، بعكس القتل الرحيم الذي سيُنقّص من أعدادها بشكل فوري وفي زمن قصير.

3.3.2. وضع الكلاب في محميات طبيعية

من الوسائل البديلة عن القتل هو: إنشاء محميات طبيعية خارج كل مدينة تكون مسوّرة، ويتم نقل جميع الكلاب إليها، ثم تشرف على تلك المحميات البلديات في كل مدينة وذلك برعايتها وإطعامها وبيطرتها. وفي الفقه الإسلامي يجوز حبس الحيوان بشرط عدم تعرضه للتعذيب أو التجويع أو العبث به، مع القيام بالرعاية التامة له⁵².

وخرجت بعض الأصوات في تركيا تطالب بتصدير الكلاب وبيعها إلى الدول التي يأكل شعبها لحم الكلاب مثل الصين، غير أن هذا الأمر غير جائز شرعاً، لأنه يدخل تحت البيوع المنهي عنها في الفقه الإسلامي، وتسهيل تقديمها للآكلين لها فيه إعانة على المعصية، لأن الكلاب لا تؤكل في الشريعة الإسلامية ولحمها حرام، والقاعدة الفقهية تقول: " ما أدى إلى الحرام فهو حرام"⁵³.

الخاتمة

من خلال ما تقدم من الحديث عن الكلاب الضالة أو الشاردة وكيفية التعامل معها، لا سيما أن أعدادها أصبحت كبيرة، وبدأت تشكل قلقاً لدى الناس وتسبب لهم الأذية والترويع، وبيان آراء الفقهاء في التعامل معها إذا شكلت خطراً وضراً، ومن خلال ما ورد في القانون التركي الجديد المتعلق بالكلاب من بنود نصل إلى النتائج التالية:

أمر الإسلام بالإحسان إلى كل ذي روح من الحيوانات ومنها الكلاب، والكلاب أمة من الحيوانات التي خلقها الله تعالى وجعل فيها منافع كثيرة للناس كالصيد والحراسة والزرع. وأباح الإسلام باقتناء الكلاب إذا كان لفائدة أو ضرورة كالصيد والحراسة وغيرها، أما إذا كان الاقتناء للهو والزينة ودون سبب فالجمهور على أنه حرام، مع بعض الآراء التي تجيز ولكن مع الكراهة. واتفق الفقهاء على جواز قتل بعض الكلاب مثل: الكلب العقور أو الكلب الكلب أو الأسود البهيم، لورود النصوص في ذلك من السنة النبوية، لأنها تُلحق الأذى والضرر بالناس. أما الكلاب غير المؤذية فأغلب الفقهاء على أنه لا يجوز قتلها ما دامت مسالمة لا تسبب للناس أذية أو ضرراً. إلا أن المالكية توسعوا في إباحة قتل الكلاب وإن لم تكن ضارة. وفي تركيا كانت هناك مشكلة للكلاب وتجددت الآن، والقانون الجديد في تركيا يهدف إلى الحدّ من تزايد أعدادها والتقليل من أخطارها على الناس والمجتمع والبيئة. أرى بأنه على الجهات المسؤولة التعامل مع مشكلة الكلاب الضالة بما يحقق التوازن بين مصلحة المجتمع وحياة الحيوانات، وأن تتخذ الإجراءات المناسبة لحل هذه المعضلة، إما بالقتل الرحيم أو الإخصاء أو بناء أماكن خاصة بعيدة عن المدن والعمارات تجمع فيها كل الكلاب الضالة. وعدم التهاون في معالجة هذه المشكلة المهمة التي باتت

⁵¹ الخُشْت، بيطرة الحيوانات النجسة والمتوحشة، 666.

⁵² الدميري، كمال الدين، النجم الوهاج في شرح المنهاج، (جدة، دار المنهاج، 2004)، 9/ 281.

⁵³ الزحيلي، محمد، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، (دمشق: دار الفكر، 2006)، 1/ 631.

ظاهرة في المجتمع حيث تقع الضحايا بين الحين والآخر، فلا بد من معالجة جدية لهذه الظاهرة الخطيرة لما لها من أخطار جملة على حياة الناس.

المصادر والمراجع:

- ابن الهمام، كمال الدين محمد. فتح القدير، المجلد الثالث، بيروت، دار الفكر، بدون تاريخ طبع.
- ابن أنس، مالك. الموطأ، المجلد الأول، الدار البيضاء، منشورات المجلس العلمي الأعلى، 2013.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد. فتح الباري بشرح صحيح البخاري، المجلد 9، الرياض، دار طيبة، الطبعة الأولى، 2005.
- ابن حزم، علي، المحلى بالآثار. المجلد 7، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.
- ابن فارس، أحمد. معجم مقاييس اللغة، المجلد 5، دمشق: دار الفكر، 1979.
- ابن قتيبة، عبد الله. تأويل مختلف الحديث والرد على من يريب في الأخبار المدعى عليها التناقض، الرياض، دار ابن القيم، الطبعة الثانية، 2009.
- ابن قدامة، عبد الله. المعنى، المجلد 4، القاهرة: مكتبة القاهرة، 1969.
- ابن مازة، محمود البخاري. المحيط البرهاني في الفقه النعماني، المجلد الخامس، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 2004.
- ابن يونس، محمد بن عبد الله. الجامع لمسائل المدونة، المجلد 24، بيروت، دار الفكر، الطبعة الأولى، 2013.
- الأصفهاني، حسين. المفردات في غريب القرآن، المجلد 1، الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز، بدون تاريخ طبع.
- البخاري، محمد ابن إسماعيل. صحيح البخاري، المجلد الأول، الرياض: دار السلام، 2012.
- البهوتي، منصور. شرح منتهى الإرادات، المجلد الثالث، بيروت، عالم الكتب، 1993.
- الترمذي، محمد. سنن الترمذي، المجلد الثالث، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1996.
- الخُشت، أمل أحمد. بيطرة الحيوانات النجسة والمتوحشة واقتنائها في الفقه الإسلامي، جامعة الأزهر، مجلة الجامعة، العدد 39، 2024.
- الدميري، كمال الدين. النجم الوهاج في شرح المنهاج، المجلد التاسع، جدة، دار المنهاج، 2004.
- الدميري، كمال الدين. حياة الحيوان الكبرى، المجلد 3، دمشق: دار البشائر، الطبعة الأولى، 2005.
- الرملي، شمس الدين. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، المجلد 3، بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ طبع.
- الزحيلي، محمد. القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، المجلد الأول، دمشق، دار الفكر، الطبعة الأولى، 2006.
- الزرقاني، عبد الباقي. شرح الزرقاني على مختصر سيدي خليل، المجلد الخامس، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 2002.
- الطحاوي، أحمد. مختصر اختلاف العلماء، المجلد 3، بيروت، دار البشائر، 1995.
- العزاوي، السباعي. زين إبراهيم، محمد حسين، حكم اقتناء الكلاب في الفقه الإسلامي، العدد 36، مجلة آداب الفراهيدي، 2019.
- العيني، محمود بن أحمد. البناءة شرح الهداية، المجلد الرابع، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 2000.
- الفيروز آبادي، محمد. القاموس المحيط، المجلد 1، دمشق: دار الرسالة، 2005.
- الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير، القاهرة، دار الحديث، 2003.
- القدوري، أحمد بن محمد. التجريد، المجلد الخامس، القاهرة، دار السلام، الطبعة الأولى، 2004.
- الكاساني، علاء الدين. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، المجلد 6، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 2003.
- الكلبي، عبد الرحمن. مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، المجلد الرابع، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1998.
- الماوردي، علي بن محمد. الحاوي الكبير، المجلد الخامس، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1994.
- مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث، 1955.
- مجموعة من العلماء. الموسوعة الكويتية، المجلد 35، الكويت: وزارة الأوقاف، الطبعة الأولى، 1995.
- المقدسي، شرف الدين، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، المجلد الرابع، بيروت، دار المعرفة، بدون تاريخ طبع.
- النووي، محي الدين. المجموع شرح المذهب، المجلد السادس، جدة، مكتبة الإرشاد، بدون تاريخ طبع.
- النووي، محي الدين. روضة الطالبين، المجلد الثالث، بيروت، المكتبة الإسلامية، الطبعة الثالثة، 1991.

مواقع الأنترنت:

حمدي دبش، "كيف تخلصت تركيا من 80 ألف كلب؟ ظاهرة جديدة تعيد للأذهان مجزرة عمرها 114 سنة"، موقع المصري اليوم، (تاريخ الوصول: 2024/08/16).

https://www.almasryalyoum.com/news/details/3183978?utm_source=chatgpt.com

مراسل، "تركيا تقرر قانونا لجمع الكلاب الضالة من الشوارع"، قناة الجزيرة الإخبارية، (تاريخ الوصول: 2024/08/16م).
<https://www.aljazeera.net/news/2024/7/30/تركيا-تقرر-قانونا-لجمع-الكلاب-الضالة-من>

Kaynakça

- Aynî, Mahmûd b. Ahmed. *el-Binayetu Şerhu'l-Hidaye*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, 2000.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buhârî*, Riyâd: Dâru's-Selam, 2012
- Buhûtî, Mansûr. *Şerhu Munteha'l-İrâdât*, 3 Cilt. Beyrût: Alemu'l-Kutub, 1993.
- Demirel, Harun Reşit. "Köpek ve Diğer Bazı Hayvanların Öldürülmesine Cevaz Veren Hadislerin Değerlendirmesi", *Mütefekkir*, 2014, 67-102.
- Demirel, Harun Reşit. Köpek ve Diğer Bazı Hayvanların Öldürülmesine Cevaz Veren Hadislerin Değerlendirmesi, *Mütefekkir*, 2014, 67-102.
- Demîrî, Ebû'l-Bekâ Kemâluddîn Muhammed b. Mûsâ b. İsmâ el-Kâhirî eş-Şâfiî. *en-Necmu'l-Vehhâc fî Şerhi'l-Minhâc*. 9 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2004.
- Dumeyrî, Kemaluddin. *Hayatu'l-Hayevan el-Kubra*. 3 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Beşâir, 2005.
- Enes b. Malik. *el-Muvatta'*. Dâru'l-Beydâ: Menşûrât el-Meclis el-İlmî el-A'lâ, 2013.
- Enes Ersöz, "Başboş Sokak Köpekleri Sorununa Hukuki Bir Çözüm Önerisi: Yaşama Hakkı Zarar Gören İnsanlar Bakımından Devletin Pozitif Yükümlülüğü", *Adalet Dergisi*, 74 (17 Nisan 2025), s. 697-718.
- Ezzâvî Zeyn İbrahim – Seb'avî, Muhammed Hüseyin. "Hükmü İktinâ'î'l-Kilâb fî'l-Fikhi'l-İslâmî". *Mecelletu Âdâbi'l-Ferâhîdî*, 36, (2019).
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed. *el-Misbâhu'l-Munîr*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2003.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. Dimaşk: Dâru'l-Risâle, 2005.
- Hayırsızada Toplu Sürgün ve Katliamı 1910, *Hayvan Hakları Tarihi*, (Erişim 15.08.2024),
<https://www.haytap.org.tr/goezylarınza-hakim-olamayacanz-gercek-bir-suerguen-18-maddede-hayrsz-ada-katliam>
- Huş, Emel Ahmed. "Beytaretu'l-Hayevanât en-Necise ve'l-Mutavahhişa ve İktinâuhâ fî'l-Fikhi'l-İslâmî". *Mecelletu'l-Câmia*, 39, (2024).
- İbn Faris, Ahmed, *Mu'cemu Makayîsi'l-Luga*, 5 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hacer el-Askalânî. Ahmed. *Fethu'l-Barî Şerhu Sahihi'l-Buhârî*. 9 Cilt. Riyâd: Dâr Tayba, 2005.
- İbn Hazm, Ali. *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, 2003.
- İbn Kudâme, Abdullah, *el-Muğnî*, 4 Cilt. Kâhire: Mektebetu'l-Kâhire, 1969.
- İbn Kuteybe, Abdullah, *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis ve'r-Raddu 'ala Men Yurîbu fî'l-Akbar el-Mudda'a aleyha el-Tanâkud*, Riyâd: Dâr İbnu'l-Kayyim, 2. Basım, 2009.
- İbn Mâza, Mahmûd el-Buhârî, *el-Muhît el-Burhânî fî'l-Fikhi'n-Nu'mânî*, 5 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, 2004.
- İbn Yunus, Muhammed b. Abdullah. *el-Cami' li Masa'ili'l-Medevvene*, 24 Cilt. Beyrût, Dâru'l-Fikr, 2013.
- İbnu'l-Humam, Kemaluddin Muhammed. *Fethü'l-Kadîr*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.
- Kasânî, Alaaddin. *Bedâ'iu's-Sana'i fî Tertîbi's-Şerâ'i'*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, 2. Basım, 2003.
- Kilyûbî, Abdurrahman, *Mucme'u'l-Enhur fî Şerhi Multaka'l-Ebhur*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, 1998.
- Komsiyon. el-Mavsû'a el-Fikhiyye el-Kuveytîyye. 35 Cilt. Kuveyt: Vizâretu'l-Evkâf, 1995.
- Koşum, Adnan. İslam Hukukunda Hayvanların Yaşama Hakları Bağlamında Köpeklerin Öldürülmeleri Sorunu, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2015, 299-309.
- Kudurî, Ahmed b. Muhammed. *et-Tecrîd*. 5 Cilt. Kâhire: Dâru's-Selâm, 2004.
- Makdisî, Şerafuddin. *el-İknâ' fî Fikhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Mâverdî, Ali b. Muhammed. *el-Hâvî el-Kebîr*. 5 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, 2. Basım, 1994.
- Muslim, Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Muslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Beyrut: Dâru İhyâit't-Turâs, 1955.
- Nevevî, Muhyuddin. *el-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb*. 6 Cilt. Cidde: Mektebetu'l-İrşâd, ts.
- Nevevî, Muhyuddin. *Ravdatu't-Tâlibîn*. 3 Cilt. Beyrût: el-Mektebu'l-İslâmî, 3. Basım, 1991.

- Râğib el-İsfahânî, Hüseyin. *el-Mufredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, Riyâd: Mektebetu Nizar Mustafa el-Baz, ts.
- Ramlî, Şemsuddin. *Nihâyetu'l-Muhtac ilâ Şerhi'l-Minhâc*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, ts.
- T.C. Cumhurbaşkanlığı Mevzuat Bilgi Sistemi, *Hayvanları Koruma Kanunu*, (Erişim 15.08.2024).
<https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=5199&MevzuatTur=1&MevzuatTerTip=5>
- Tahâvî, Ahmed. *Muhtasaru İhtilâfi'l-Ulema*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Beşâir, 1995.
- Taşçı, Faruk. "Sosyal Sorun Halini Alan Başıboş Köpekler İçin Çözüm Adımları", *Kriter Dergisi* 8/86 (01 Ocak 2024).
- Tirmizî, Muhammed. *Sunenu't-Tirmizî*, 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ğarb el-İslâmî, 1996
- Zerkânî, Abdalbaki. *Şerhu'z-Zerkânî 'ala Muhtasari Sîdî Halîl*. 5 Cilt. Beyrût, Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, 2002.
- Zuhaylî, Muhammed. *el-Kavâ'idu'l-Fikhîyye ve Tatbikatuhâ fî'l-Mezâhib el-Arba'a*. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2006.

Malikî Usûlcü İbnü'l-Kassâr'a Göre Haber ve Haberin Epistemolojik Değeri

The Notion of Report (Khabar) and Its Epistemological Value According to The Mâlikî Usûl Scholar Ibn Al-Qassâr

Davut Tekin

Doktora Öğrencisi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri

PhD Student, Van Yüzüncü Yıl University, Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic Sciences,

Van, Türkiye

davuttekin65@gmail.com

www.orcid.org/0000-0002-6818-7815

Atıf/Citation: Davut, Tekin. "Malikî Usûlcü İbnü'l-Kassâr'a Göre Haber ve Haberin Epistemolojik Değeri". *Hakkari İlahiyat Dergisi* 7 (Aralık 2025), 20-42. <https://doi.org/10.69801/haid.1767639>

Makale Bilgisi

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 18.08.2025

Kabul Tarihi | Accepted: 12.12.2025

Yayın Tarihi | Published: 31.12.2025

Yayıncı | Published by: Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Hakkari University Faculty of Theology

İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. / This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. / Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.

Çıkar Çatışması | Conflicts of Interest

Yazar(lar) tarafından beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Etik Beyan | Ethical Statement

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

Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem - Çift Taraflı Körleme
Double anonymized - Two External

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/haid>

E-posta: ilahiyatdergi@hakkari.edu.tr

Malikî Usûlcü İbnü'l-Kassâr'a Göre Haber ve Haberin Epistemolojik Değeri

Öz

Hiz. Peygamber, İslam dininde Allah ile kul arasındaki ilişkilerin yanı sıra, bireylerin toplumsal hayat içerisindeki hak ve yükümlülüklerini düzenleyen birçok hukukî kural ve uygulamayı beyan etmiştir. Bunun yanında, ilahî kitabın tefsirine ve hayatın yaşanılabilir kılınmasına yönelik açıklamalar ve yönlendirmelerde bulunmuştur. Bu beyanların (haber/hadis) epistemolojik değeri, hadis ve fıkıh usûlü literatüründe yoğun tartışmalara konu olmuştur. Bu çalışma, Mâlikî fakihî ve usûlcüsü İbnü'l-Kassâr'ın (ö. 397/1006) ilmî şahsiyetini, yaşadığı tarihî bağlamı ve usûl-i fıkıhtaki tartışmalı konulardan biri olan haber ve haberin bilgi değerine dair katkılarını ele almaktadır. Abbasîler döneminin ilmî açıdan canlı merkezlerinden biri olan Bağdat'ta yetişen İbnü'l-Kassâr, erken dönem Mâlikî usûlcüler arasında öne çıkan simalardan biridir. Onun ilmî çalışmaları, yalnızca Mâlikî mezhebinin kendi içinde gelişmesine katkı sağlamamış; İslâm hukuk usûlünün genel seyri içinde de mühim bir yer kazanmıştır. Çalışmada özellikle İbnü'l-Kassâr'ın haber anlayışı mercek altına alınmıştır. Bu bağlamda, onun mütevâtir ve âhâd haberin bilgi ve amel değeri konusundaki yaklaşımı ve haber-i vâhidin amel-i ehl-i Medîne ile kıyas karşısındaki yeri hakkındaki görüşleri ayrıntılı olarak analiz edilmiştir. Ayrıca, onun eserinin hilâf türünde kaleme alınmış olması, yalnızca bireysel görüşlerini değil, dönemin ilmî tartışmalarını da yansıtmaları bakımından önem arz etmektedir. Çalışma, aynı zamanda İbnü'l-Kassâr'ın usûlî yaklaşımlarının Kâdî Abdülvehhâb (ö. 422/1031), Bâcî (ö. 474/1081), İbn Rüşd (ö. 520/1126) ve Karâfî (ö. 684/1285) gibi önde gelen Mâlikî âlimleri üzerindeki etkilerini de incelemektedir. Onun metodolojik katkıları, Mâlikî mezhebinin sonraki dönemlerde sistematikleşmesine ve usûl tartışmalarının derinlik kazanmasına zemin hazırlamıştır. Sonuç itibarıyla İbnü'l-Kassâr'ın usûl anlayışı, rivâyet ile akıl arasındaki ilişkiyi yeniden konumlandıran ve deliller arası çatışmaları çözmeye yönelik usûlî önerileriyle, İslâm hukuk düşüncesinin gelişim seyrine kayda değer katkılar sunmuştur. Onun ilmî mirası, erken dönem Mâlikî usûlünden klasikleşmiş sistematik yapıya geçiş sürecinde önemli bir halka olarak değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Haber, Usûl, Mâlikî Mezhebi, İbnü'l-Kassâr.

The Notion Of Report (Khabar) And Its Epistemological Value According To The Mâlikî

Usûl Scholar Ibn Al-Qassâr

Abstract

The Prophet Muḥammad not only clarified the relationship between God and His servants in Islam, but also articulated numerous legal rules and practical directives that govern individuals' rights and responsibilities within society. In addition, he provided explanations and guidance concerning the interpretation of the Divine Book (the Qur'ân) and providing guidance aimed at making human life livable. The epistemic status of these prophetic statements (ḥadīth/akḥbār) has long been a subject of extensive debate within the disciplines of ḥadīth and uṣūl al-fiqh. This study examines the scholarly persona of the Mâlikî jurist and legal theorist Ibn al-Qassâr (d. 397/1006), the historical context in which he lived, and his contributions to the highly contested discussions on *khabar* and its epistemic value in Islamic legal theory. Raised in Baghdad-one of the intellectually vibrant centers of the Abbasid period-Ibn al-Qassâr stands out as a prominent figure among the early Mâlikî theorists. His scholarly work contributed not only to the internal development of the Mâlikî school but also secured an influential position within the broader trajectory of Islamic legal theory. The study focuses particularly on Ibn al-Qassâr's conception of *khabar*. In this regard, his positions on the epistemic and practical value of *mutawâtir* and *âḥād* reports, as well as his assessment of the place of *khabar al-wâḥid* vis-à-vis *amal ahl al-Madīna* and *qiyās*, are analyzed in detail. The fact that his work was composed in the genre of *khilāf* literature is noteworthy, for it reflects not only his individual views but also the broader scholarly debates of his time. The study further investigates the impact of Ibn al-Qassâr's methodological approach

on leading Mâlikî authorities such as Qādî 'Abd al-Wahhâb (d. 422/1031), al-Bâjî (d. 474/1081), Ibn Rushd (d. 520/1126), and al-Qarâfî (d. 684/1285). His methodological contributions helped pave the way for the later systematization of the Mâlikî school and enriched subsequent discussions in uşûl al-fiqh. In conclusion, Ibn al-Qassâr's approach to reconciling transmitted reports, rational inquiry, and evidentiary conflicts constitutes a notable contribution to Islamic legal theory. His intellectual legacy represents a crucial link in the transition from early Mâlikî legal theory to the more systematized classical tradition.

Keywords: Hâdîth, Report (Khabar), Uşûl, Mâlikî School, Ibn al-Qassâr.

Giriş

İslâm hukuk düşüncesinde bilgi kaynaklarının hiyerarşisi, özellikle haber türlerinin delil değeri üzerinden şekillenmiş; böylece her mezhep, kendi usûl geleneği içinde “haber” kavramını teorik ve metodolojik olarak yeniden tanımlama ihtiyacı duymuştur. Bu tartışmaların merkezinde yer alan temel mesele, haberin dînî-hukukî bilgi üretiminde ne ölçüde bağlayıcı olduğu, hangi şartlar altında hüccet sayılabileceği ve diğer delil türleriyle olan ilişkisel konumudur.

Usûl-i fıkıh literatüründe yer alan “haber” kavramı, esasen hadis ilmi terminolojisinde kullanılan “hadis” kavramıyla anlam bakımından örtüşmektedir. Usûlcülerin nazarında “haber”, doğrudan Hz. Peygamber’e nispet edilen söz, fiil ve takrirlerin nakledilmesi anlamında “hadis”i ifade eder.¹ Bu sebeple usûl-i fıkıh eserlerinde müstakil bir başlık hâlinde yer alan “bâbu'l-ahbâr” bölümleri, bir nakil disiplinin ibaret olmayıp hadis rivâyetinin ilmî kıymeti ve bilgi meydana getirmedeki vazifesine dair geliştirilen nazarî bir tartışma zemini.²

Bu bölümlerde “haber”in mahiyeti, değeri ve imkânı yalnızca nakil zincirinin sıhhati bakımından değil, *‘ilm* kavramı çerçevesinde de ele alınmıştır. Usûlcülere göre “haber”, hüküm istinbâtında delil olabilmesi için belirli şartlara bağlıdır; böylece tarihî bir aktarım hüviyetinden sıyrılarak ilim vasfı taşıyan bir bilgi nev’ine dönüşür. Bunun sonucunda “haber”, usûl geleneğinde sırf nakledilen bir metin olmayıp bilginin meşruiyetini ve doğruluğunu tesis eden bir delil çeşidi olarak görülmüştür.³

Bu noktada hadis ilmi ile usûl-i fıkıh arasındaki yakın ilişki dikkat çekicidir. Her iki disiplin de naklin sıhhati, râvînin güvenilirliği ve rivâyetin delil olma kudreti gibi ortak meselelerle ilgilenir; ancak metodolojik odakları farklıdır. Hadisçiler, haberi sened ve metin boyutlarıyla tahlil ederek rivâyetin sahlîliğini teknik ölçütlerle belirlemeye çalışırken; usûlcüler, aynı haberi delil olma niteliği ve bilgi doğurucu gücü bakımından ele alır. Bu fark, hadis ilminin tarihî-tenkitçi yönüyle usûl-i fıkıhın nazarî-istidlâlî yönünü birbirini tamamlayan iki boyut hâline getirir. Bu çerçevede usûlcülerin geliştirdiği “haber-i vâhid,” “mütevâtir,” “meşhûr,” “mürsel” gibi kategoriler, hadis ilminin teknik sınıflandırmalarının nazari düzeyde yeniden anlamlandırılmış biçimleridir. Usûlcüler bu tasnifleri, rivâyetlerin sıhhatini belirlemenin yanında, onların bilgi değeri ve delil olma kudreti üzerine hüküm kurmak için kullanmışlardır. Böylece “haber”, hadis ilminden fıkıh

¹ M. Yaşar Kandemir, “Hadis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/27.

² Furkan Çakır, *Fıkıh Usûlünde Haber Nazariyesi* (Ankara: TDV Yayınları, 2023), 54.

³ M. Hayri Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi* (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2002), 52.

usûlüne intikal ettiğinde, nakilden nazariyeye ve rivâyetten istidlâle uzanan bir dönüşüm geçirmiştir.⁴

Son yıllarda ülkemizde yapılan akademik çalışmalar, hadis ile usûl-i fıkıh arasındaki ilişkiyi daha derinlemesine inceleme eğilimindedir. Özellikle kelâm ve fıkıh usûlcülerinin haber anlayışlarını konu edinen bu araştırmalar, büyük ölçüde hadis anabilim dalında hazırlanmış lisansüstü tezler ve makalelerden oluşmaktadır. Söz konusu çalışmalar, ele aldıkları meseleler itibarıyla, hadis ilmi ile usûl-i fıkıh arasında tarihsel olarak var olan metodolojik yakınlaşmayı daha görünür kılmakta ve bu iki disiplinin ortak epistemolojik zemini üzerine yeni değerlendirmeler sunmaktadır. Bu incelemeler, hem mezhebî düzeyde (örneğin Mu'tezile,⁵ Zeydiyye,⁶ Hanefî,⁷ Şâfiî,⁸ Hanbelî⁹) hem de müellifler bazında (Cassâs,¹⁰ Ebu'l-Hüseyin el-Basrî,¹¹ Fahreddîn er-Râzî,¹² İbn Teymiyye¹³ gibi) "haber" in yalnızca rivâyet disiplini açısından değil, bilgi dereceleri ve delil değerleri bakımından da tartışıldığını göstermektedir. Bu bağlamda, hadis ile fıkıh usûlü arasındaki ilmî irtibat, İslâm düşüncesinde nakil ile akıl arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğunu anlamak açısından da temel bir öneme sahiptir. Zira 'haber', hem metnin doğruluğunu teminat altına alan bir nakil aracı, hem de hükmün istidlâline zemin hazırlayan bir bilgi kaynağıdır.

Bu çalışmanın temel amacı, yukarıda zikredilen araştırmaların bir devamı olarak, hadis ilmine ait 'haber' kavramını erken dönem Mâlikî usûlcülerinden İbnü'l-Kassâr'ın nazariyesi çerçevesinde incelemektir. Bu doğrultuda, şer'î delillerin ikinci kaynağı olan hadisin bir usûl âlimi tarafından nasıl yorumlandığını ortaya koymak; ayrıca hadis ile fıkıh usûlü arasındaki metodolojik irtibatı ve IV. (X.) yüzyıl İslâm düşüncesinde 'haber' in hangi teorik zeminde konumlandırıldığını tespit etmek hedeflenmektedir.

Bu teorik zeminde Mâlikî usûl düşüncesi, "haber" meselesine özgün bir yaklaşım geliştirmiştir. Mâlikî ekolü, özellikle amel-i ehl-i Medîne gibi tecrübî ve kolektif pratiklere dayalı bilgi formlarını, çoğu zaman âhâd haberden daha güçlü bir delil olarak değerlendirmiştir. Bu yaklaşım, mezhebin yalnızca hadise değil, amel, kıyas ve makâsıd gibi rasyonel ve toplumsal göstergelere de ilim ifade eden bir değer atfettiğini göstermektedir. Mâlikî usûlcüler, rivâyetlerin sadece isnad temelli incelenmesini yeterli

⁴ Bayram Kanarya, *Hadisin Fıkıh Usûlünde Kaynak Değeri -Fahreddîn er-Râzî Üzerine Bir İnceleme-* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 75.

⁵ Hüseyin Hansu, *Mu'tezile'nin Hadis Anlayışı* (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002).

⁶ Kadir Demirci, *Zeydiyye'nin Hadis Anlayışı* (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005).

⁷ İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010).

⁸ Hüseyin Güleç, *Şafii Fıkıh Usûlünde Hadis Metodolojisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002).

⁹ Ramazan Özmen, *Hanbelî Usûlcülerin Hadis Metodolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018).

¹⁰ Nejla Hacıoğlu, *el-Fusûl fi'l-Usûl' İsimli Eseri Bağlamında Cassâs'ın Hadis İlmindeki Yeri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010).

¹¹ Yasin Çağdaş, *el-Mû'temed Eseri Işığında Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin Hadis ve Sünnet Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

¹² Kanarya, *Hadisin Fıkıh Usûlünde Kaynak Değeri*.

¹³ Rıdvan Kalaç, *İbn Teymiyye'nin Usûl Düşüncesinde Hadis* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023).

görmemiş; onların amelî ve aklî bağlam içinde değerlendirilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Böylece haber, Mâlikî geleneğinde hem naklî otoriteyi hem de amelî tecrübenin bilgi üretici gücünü birleştiren bir konuma yerleşmiştir.¹⁴

Bu çerçevede, IV./X. yüzyılın başlarında yaşamış olan Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer el-Bağdâdî bilinen adıyla İbnü'l-Kassâr, Mâlikî usûlünün rasyonel yönünü temsil eden önemli isimlerden biridir. Onun *el-Mukaddime fî'l-usûl* adlı eseri, yalnızca Mâlikî mezhebi açısından değil, klasik usûl-i fıkıh literatürü içinde de “haber”in mahiyeti, tasnifi ve ilmî değeri bakımından kayda değer bir teorik katkı sunmaktadır.

İbnü'l-Kassâr'ın ilmî şahsiyetini doğru biçimde değerlendirebilmek için, onun yetiştiği Irak Mâlikî ekolünün tarihsel ve entelektüel arka planına bakmak gerekir. Bu ekol, Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) öğrencilerinin Medine'de edindikleri ilmî mirası farklı coğrafyalara taşımalarıyla teşekkül etmiş; özellikle Basra ve Bağdat, erken dönemden itibaren bu geleneğin önemli merkezleri hâline gelmiştir.¹⁵ Mâlikîliğin Irak'taki ilk güçlü temsili Basra'da ortaya çıkmış; Hammâd b. Zeyd (ö. 179/795), Abdurrahman b. Mehdi (ö. 198/813) ve Abdullah b. Mesleme el-Ka'nebî (ö. 221/836) gibi âlimler, Hanefî fıkıh anlayışına karşı Medine ekolünün amel ve rivâyeti önceleyen bütüncül yöntemini sistemli bir alternatif olarak sunmuşlardır. Basra'da temelleri atılan bu ilmî yöneliş, Ahmed b. el-Mu'azzel (ö. 240/854) ve Kâdî İsmail b. İshâk el-Cehdamî (ö. 282/896) tarafından devam ettirilmiş; ardından Bağdat'a taşınarak burada müstakil bir Mâlikî tedris geleneğinin oluşmasına zemin hazırlamıştır.¹⁶

Bağdat'ta ekolün ikinci dönüm noktası, “Irak Mâlikîlerinin reisi” olarak anılan Ebû Bekir el-Ebherî'nin (ö. 375/986) faaliyetleridir. el-Ebherî, ilmî bağımsızlığına özen gösteren, düzenli tedris halkaları kuran ve mezhebin usûlî çizgisini kurumsallaştıran bir isim olarak öne çıkmıştır. Onun talebeleri arasında İbnü'l-Kassâr, İbnü'l-Cellâb (ö. 378/988) ve Ebû Bekir el-Bâkılânî (ö. 403/1013) gibi isimler yer almış, böylece Irak Mâlikîliği hem fıkıh hem usûl alanında kökleşmiştir. V./XI. yüzyılda Bağdat'taki Mâlikî varlığı zayıflasa da Kâdî Abdülvehhâb el-Bağdâdî'nin (ö. 422/1031) Mısır'a hicreti, ekolün ilmî mirasının başka bir merkezde yaşamaya devam etmesini sağlamıştır.¹⁷

Bu tarihsel zemin, İbnü'l-Kassâr'ın ilmî kişiliğini anlamak bakımından önemli bir detaydır. Zira el-Ebherî'nin doğrudan öğrencisi olan İbnü'l-Kassâr, hocasından aldığı Mâlikî mirası, Irak ekolünün metodolojik titizliğiyle birleştirerek özgün bir usûlî yaklaşım geliştirmiştir. Böylece o, Mâlikî düşüncesinin Irak kolunu hem sistemleştiren hem de sonraki nesillere taşıyan önemli bir halka olmuştur.

¹⁴ Eyyüp Said Kaya, “Mâlikî Mezhebi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/524-525.

¹⁵ Ali Hakan Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü (III.-V./IX.-X.yy.)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 11.

¹⁶ Ebu'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz Kâdî İyâz, *Tertibu'l-medârik ve takribu'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik* (Mağrib: Vezarâtu'l Evkâf ve Şuuni'l-İslâmiyye, 1983), 7/70; Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü (III.-V./IX.-X.yy.)*, 133; Kaya, “Mâlikî Mezhebi”, 27/522.

¹⁷ Kaya, “Mâlikî Mezhebi”, 27/521; Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü (III.-V./IX.-X.yy.)*, 226.

1. İbnü'l-Kassâr'ın Hayatı ve İlmi Kişiliği

Hayatı hakkında sınırlı bilgiye sahip olduğumuz İbnü'l-Kassâr, Abbâsîler dönemine tekabül eden bir süreçte, muhtemelen hicrî 320-330 yılları arasında¹⁸ yahut IV. (X.) yüzyılın ilk çeyreğinde Bağdat'ta dünyaya gelmiştir.¹⁹ Klasik biyografi kaynaklarında tam adı Kâdî Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed el-Bağdâdî el-Mâlikî şeklinde kaydedilmektedir.²⁰ Nisbesindeki el-Bağdâdî, doğum yeri olan Bağdat'a; el-Mâlikî ise mezhebî aidiyetine işaret etmektedir.²¹ "İbnü'l-Kassâr" lakabının ise, muhtemelen babası veya dedelerinden birinin "kumaş ağartıcılığı" (*kassâr*) mesleğiyle iştigal etmesinden ötürü verilmiş olduğu ifade edilmektedir.²² İbnü'l-Kassâr, uzun yıllar ilmî faaliyetlerini sürdürdüğü Bağdat'ta hicrî 397 (1007) yılında vefat etmiştir.²³

İbnü'l-Kassâr, yalnızca döneminin önde gelen fakihlerinden biri değil, aynı zamanda usûl-i fıkıh alanında özgün katkılar sunmuş bir âlimdir. Irak Mâlikî ekolünün kurumsallaşmasında ve fikrî kimliğinin şekillenmesinde önemli bir rol üstlenmiştir. Çağdaşı Ebû Zer el-Herevî, (ö. 434/1043) onu "tanıdığı Mâlikîler içinde fıkıh bilgisi en yetkin âlim" olarak nitelendirmiştir.²⁴ Hanefî ve Şâfiî nüfuzunun yoğun olduğu Bağdat'ta, Mâlikî mezhebinin ilmî varlığını koruyan ve sürdüren az sayıdaki isimden biri olarak da anılmıştır.

İlmî tahsilini büyük ölçüde Bağdat'ta, özellikle Mansûr Camii çevresindeki Mâlikî tedris halkalarında gerçekleştiren İbnü'l-Kassâr, başta Ebû Bekir el-Ebherî olmak üzere devrin önde gelen hocalarından doğrudan istifade etmiştir. Bununla birlikte, yalnızca Mâlikî çevrelerle sınırlı kalmayıp farklı medreselerdeki ders halkalarına da katılarak dönemin çok yönlü ilmî atmosferinden faydalanmıştır. Ayrıca hadis ve diğer İslâmî ilimlerde derinleşmek amacıyla Basra başta olmak üzere çeşitli şehirlere ilmî seyahatlerde bulunmuştur.²⁵

Eğitimi tamamladıktan sonra Bağdat'ta müderrislik ve kadılık yapan İbnü'l-Kassâr, tedris faaliyetleriyle Irak Mâlikî geleneğinin devamlılığını sağlamış, en önemli öğrencisi olan Kâdî Abdülvehhâb aracılığıyla bu mirası sonraki kuşaklara aktarmıştır.

Günümüze ulaşan iki temel eseri bulunmaktadır: *Uyûnü'l-edille fî mesâilî'l-hilâf ve el-Mukaddime fî'l-usûl*.²⁶

- *Uyûnü'l-edille*, Mâlikî mezhebini merkeze alarak diğer mezheplerin görüşlerini karşılaştırmalı biçimde ele alan bir hilâf eseri olup, metodolojik titizliği ve delil

¹⁸ Mustafa Mahdûm, "Dirâse", *Mukaddime fî usûlî'l-fikh* (Riyâd: Dâru'l-Mu'allime li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1999), 23.

¹⁹ Abdülhâmid b. Sa'd b. Nâsır es-Suûdî, "Dirâse", *Uyûnu'l-edille fî mesâilî'l-hilâf beyne fukahâi'l-emsâr* (Riyâd: Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 2006), 1/20.

²⁰ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 17/107.

²¹ İslam Demirci, "Mâlikî Fakihî İbnü'l-Kassâr'ın Hayatı, Eserleri ve Usûl Görüşleri", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 36 (2020), 421.

²² Suûdî, "Dirâse", 1/19.

²³ Ahmed b. Alî Ebû Bekr el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002), 13/496; Şükrü Özen, "İbnü'l-Kassâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/104.

²⁴ Kâdî İyâz, *Tertibu'l-medârik*, 7/70;

²⁵ Zehebî, *Nubelâ*, 17/107.

²⁶ Suûdî, "Dirâse", 1/20.

temellendirme biçimiyle erken dönem mukayeseli fıkıh literatürünün seçkin örneklerindendir.

- *el-Mukaddime fî'l-usûl* ise aslında *Uyûnü'l-edille*'nin giriş kısmı olarak kaleme alınmışken zamanla müstakil bir usûl-i fıkıh eseri hâline gelmiştir. Hicrî IV. asırda telif edilmiş bu metin, Mâlikî usûl geleneğinin en eski örneklerinden biri olarak kabul edilir.

Eser, 51 “bâb” ve 12 “fasıl”dan oluşan bir düzene sahip olup, özellikle illet, delil ve istinbât konularında özgün tespitler içermektedir. Üslubu genellikle açık ve özlüdür; nakillerde şahıs isimlerinin ön plana çıkması, erken dönem ilmî aktarımın rivâyet merkezli karakterini yansıtmaktadır.

İbnü'l-Kassâr hem Mâlikî usûl geleneğinin erken dönem kodlarını temsil eden hem de mezhepler arası tartışma usulünü olgunlaştıran bir ilim adamıdır. Bu çalışma, onun habere dair anlayışını *el-Mukaddime fî'l-usûl* üzerinden merkeze alacak; kullanılan nüsha, Mustafa Mahdûm tahkikli baskısı (Riyâd: Dâru'l-Mu'allime, 1999) esas alınacaktır.

2. İbnü'l-Kassâr'a Göre Haber ve Haberin Epistemolojik Değeri

İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime*'de “haber” kavramına dair açık ve ayrıntılı bir tanım vermeksizin, konuyu doğrudan iki ana başlık altında ele almaktadır. Bununla birlikte, daha önce de ifade ettiğimiz gibi eserin hilâf üslubuyla kaleme alınmış olması, onu yalnızca teorik çerçeve sunan bir metin olmaktan çıkararak, dönemin yoğun tartışma konularını da ihtiva eden bir yapıya kavuşturmuştur. Bu bağlamda müellif, hicrî IV. asır usûl tartışmalarında özel bir yer işgal eden mürsel hadis meselesini de inceleme alanına dahil etmiş; böylece haber teorisini, dönemin aktüel ilmî ve metodolojik münazaralarıyla irtibatlandırmıştır.

2.1. Mütevâtir Haber

2.1.1. Mütevâtir Haberin Tanımı

“Mütevâtir” kelimesi, sözlükte “birbirini ardı ardına takip etmek; zaman aralıkları bulunsa dahi bu sürekliliğin kesintiye uğramaması” şeklinde tanımlanmaktadır. Terimin, “tek” anlamına gelen *vitr* kökünün zıddı olarak “art arda gelen” anlamını taşıyan bir yapıya sahip olduğu belirtilmektedir.²⁷

İstilahî bağlamda mütevâtir haber, epistemolojik olarak doğruluğu kendi yapısından bilinebilen, başka bir delile ihtiyaç duymaksızın kesin bilgi (*ilm-i yakîn*) ifade eden haberdir. Bu bağlayıcı bilgi değeri, haberin belirli şartlar altında ve kendine özgü bir rivâyet yöntemiyle aktarılmış olmasını gerektirir. Mütevâtirliğin özünü oluşturan bu nakil tarzında, haberi aktaran râvîlerin aynı anda değil, farklı zaman dilimlerinde ve birbirini takip eden silsileler hâlinde bilgiyi intikal ettirmeleri esastır. Bu süreklilik hem haberin

²⁷ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), “vtr” 5/273; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rîfât*, thk. Adil Enver Hıdır (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2007) “mütevâtir” 199; H. Yunus Apaydın, “Mütevâtir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/208-211; Hüseyin Hansu, *Mütevâtir Haber -Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki Yeri-* (Van: Bilge Adamlar Yayınları, 2008), 89.

güvenilirlik düzeyini hem de onu zannî bilgi kategorisinden çıkararak yakîn mertebesine yükselten temel kriteri teşkil etmektedir.²⁸

2.1.2. İbnü'l-Kassâr'a Göre Mütevâtir Haberin Bilgi ve Amel Değeri

İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime*'de mütevâtir haber konusunu ele alırken, esasen Mâlik b. Enes'in konuya ilişkin metodolojik tavrını takip etmekte ve bu çerçevede kendi değerlendirmelerini sunmaktadır. Ona göre, râvî sayılarının tek tek zikredilmesine gerek duyulmayan, nakil zincirinin çokluğu ve yaygınlığı sebebiyle şöhret kazanan haberler hüccet niteliği taşır. Bu bağlamda, namaz vakitlerinin belirlenmesi, haccın sıhhatini doğrudan etkileyen rükünler yahut kıblenin Beytü'l-Makdis'ten Kâbe'ye çevrilmesi gibi Hz. Peygamber'den tevâtür yoluyla intikal eden rivâyetler, bu tür haberlerin tipik örnekleridir.²⁹

İbnü'l-Kassâr, mütevâtir haberin bilgi değerini dört kurucu esas üzerinden temellendirmektedir:

Kesin bilgi ifade etmesi: Mütevâtir haber, aklî ve naklî deliller açısından inkârı mümkün olmayan bir bilgi düzeyi sunar.

Dinen ve hukuken kabul zorunluluğu: Mütevâtir haberin reddi, yalnızca ilmî bir hata değil, aynı zamanda itikadî sonuçlar doğuran bir tutum olarak değerlendirilir (inkârının küfrü gerektirmesi).

Haber verenlerin doğruluğunu garanti etmesi: Râvîlerin sıdkını bizzat nakil biçimi ortaya koyduğundan, sened analizine gerek duyulmaz; dolayısıyla bu tür haberlerle amel etmek vacip olur.

Zannı ortadan kaldırması: Yalan üzerinde birleşmeleri aklen mümkün olmayan sayıda râvî tarafından aktarılması, habere yönelik şüpheyi tamamen ortadan kaldırır.³⁰

İbnü'l-Kassâr'ın bu ifadeleri, onu Mâlikî usûl geleneğinin sadık bir mensubu kılmakla birlikte, haber nazariyesini sağlam bir ilmî zeminde tertip eden erken dönem usûlcüler arasına konumlandırmaktadır. Onun yöntemi, rivâyetin nakil yoğunluğu ile bilgi kesinliği arasında doğrudan bir irtibat kurmakta ve bu suretle mütevâtir haberin bağlayıcılığını yakîn esasına dayanan bir çerçeveye oturtmaktadır.

İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime*'de mütevâtir haberin bilgi değerini nazarî bir çerçevede açıklarken, bu tür haberlerin İslâm ümmeti nezdindeki kabulünü de icmâ seviyesinde bir mutabakata dayandırmaktadır.³¹ Ona göre, farklı şehirlerde teşekkül etmiş

²⁸ Osman b. Abdurrahman İbnu's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, thk. Nûruddîn İtr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998), 267; Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî, *Nûzhetü'n-nazar fî tavdîhi nuhbeti'l-fiker*, thk. Nûruddîn İtr (Dımaşk: Matba'atu's-Sabâh, 2000), 81; Ebu'l-Fadl Celaluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Tedribü'r-Râvî, -Hadis Usûlü-*, çev. M. Enes Topgöl - Faik Akçaoğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 2/1098; Apaydın, "Mütevâtir", 32/208; Hansu, *Mütevâtir Haber -Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki Yeri-*, 90.

²⁹ Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime fî usûli'l-fikh*, thk. Mustafa Mahdûm (Riyâd: Dâru'l-Mu'allime li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1999), 209-210.

³⁰ İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime*, 210-211.

³¹ Konunun diğer mezheplerin usûl eserlerindeki icmâ boyutuna dair bkz., Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cassâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (İstanbul: Mektebetu'l-İrşâd, 1994), 3/35-36; Muhammed b. Ali Ebu'l Hüseyin el-Basrî, *el-Mû'temed fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hamidullah (Dimeşk: el-Ma'hadu'l-İlmi el-Faransî, 1964), 2/551; Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ' Ebû Ya'lâ, *el-'Udde fî usûli'l-fikh*, thk. Ahmed b. Ali el-Mübârakî (Riyad, 1993), 3/841; Ebu'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh

mezhebî ekollere mensup, fetvâ ve kazâyâ esas teşkil eden, görüşleri hilâf literatüründe yer bulan seçkin fakihler ile bütün ümmet, mütevâtir haberin hüccet değeri üzerinde görüş birliği içerisinde. Dolayısıyla bu tür haberleri yalnızca Ehl-i Sünnet çizgisinden sapan, dinden çıkan veya ümmetin dinin temel meselelerindeki ittifakından uzaklaşan kimseler inkâr etmektedir.³²

İbnü'l-Kassâr, mütevâtir haberin kapsamını şer'î meselelere ek olarak peygamberler, ülkeler, devletler, geçmiş devirler ve o dönemlerde yaşamış şahsiyetlere dair tarihî bilgilerle; Çin ve Horasan gibi görsel tecrübenin dışında kalan bölgelere ilişkin malumatı da içine alacak şekilde genişletmekte ve bütün bu bilgilerin tevatür yoluyla sabit olduğunu vurgulamaktadır. Bu meyanda, mütevâtir haberi reddeden kimsenin, tutarlı olmak isterse, bu tür tarihî ve coğrafi bilgilerin tamamında da şüpheye düşmesi gerekir.³³

İbnü'l-Kassâr'a göre böylesi bir tereddüt, ilmî bir tenâkuzdan ibaret olmayıp, bilerek hakikatten yüz çevirme ve gerçeği gördüğü hâlde kabul etmeme tavrıdır. Böyle bir yaklaşım, akl-ı selîm ehlinin takip ettiği doğru yoldan sapma sayılır ve ilmî itibarı zedeleyen bir davranış olarak görülür. Bu çerçevede müellif, mütevâtir haberi inkâr etmenin hem nazarî ilim bakımından geçersiz hem de dinî ve tarihî vakıalar karşısında bâtıl bir tutum olduğunu ifade etmektedir.³⁴

İbnü'l-Kassâr'ın bu istidlâli, mütevâtir haberin hüccet oluşunu naklî esaslarla birlikte aklî gereklilikle de temellendirdiğini göstermektedir. Böylece mütevâtir haber, şer'î bağlayıcılığının yanında aklın hükmüne dayanan küllî bir bilgi mertebesine yükseltilmiş olmaktadır.³⁵

2.2. Âhâd Haber

2.2.1. Âhâd Haberin Tanımı

Arapça "vâhid" (واحد) kelimesi sözlükte "bir, tek" anlamına gelmekte olup, bu kelimenin haber lafzına izâfe terkiibiyle (*haberü'l-vâhid*) veya sıfat tamlaması şeklinde (*haberun vâhidun*) kullanılmasıyla oluşan *haber-i vâhid* terimi,³⁶ hadis ve haber epistemolojisinde teknik olarak "tek bir râvînin, bir başka kişiden naklettiği haber" anlamında kullanılmaktadır. Terimin çoğul şekli olan *âhâd* (أحاد) ile birlikte (*haberü'l-âhâd*, *ahbâru'l-âhâd*) zikredildiğinde ise, kelimenin literal anlamı "birden fazla kişinin naklettiği haberler" olmakla birlikte, hadis usûlü literatüründe terminolojik bir genişleme geçirerek, rivâyet sayısı bakımından tevâtür derecesine ulaşmayan bütün haber çeşitlerini kapsayan üst bir kategori hâline gelmiştir. Bu bağlamda *âhâd* kavramı, sadece tek râvî

el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Salâh b. Muhammed (Beyrut: Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 1/217; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Mustasfâ -İslam Hukukunun Kaynakları-*, çev. H. Yunus Apaydın (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 294-295; Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fî usûli'l-fikh*, thk. Tâhâ Câbir Feyyad el-Ulvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 4/324; Ali b. Muhammed Seyfuddîn el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abdurrezzâk Affî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1985), 2/27; Ebu'l-Abbâs Şihâbeddin Ahmed b. İdris b. Abdurrahim el-Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl fî 'ilmi'l-usûl*, thk. Nayif b. Abdurrahmân (Amman: Dâru'l-Feth, 2020), 676.

³² İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime*, 211.

³³ İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime*, 211.

³⁴ İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime*, 212.

³⁵ İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime*, 213.

³⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "vhd" 3/446-447; Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rîfât*, "hbr" 97.

zincirine dayanan rivâyetleri değil, aynı zamanda birkaç kişi tarafından nakledilmiş olsa bile tevâtür şartlarını taşımayan tüm rivâyet türlerini de içine alan bir şemsiye terim olarak işlev görmektedir.³⁷

2.2.2. İbnü'l-Kassâr'a Göre Âhad Haberinin Bilgi ve Amel Değeri

İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime*'de haber-i vâhidin belli bir tanımını yapmamaktadır. Onun gündem konusu ettiği şey haber-i vâhidin bilgi ve amel değeridir. Mütevâtir haber kısmında da olduğu gibi esasen Mâlik b. Enes'in yaklaşımını merkeze almakta ve bu görüşü hem naklî hem aklî delillerle temellendirmektedir. Ona göre, adil bir râvînin rivâyet ettiği haber, her ne kadar tevâtür derecesinde kesin bilgi (*ilm-i yakîn*) ifade etmeyip zannî bilgi düzeyinde kalsa da şer'an onunla amel etmek vaciptir.³⁸ İbnü'l-Kassâr bu yaklaşımıyla haber-i vâhidin bağlayıcılığını yakîn seviyesindeki bilgi kesinliğinden ziyade şer'î hüccet oluşuna dayandırmaktadır. Fakihlerin büyük çoğunluğu da bu görüşü paylaşarak, amelî bağlayıcılıkla yakînî bilgi arasını ayıran usûlî bir çizgi ortaya koymuşlardır.³⁹

İbnü'l-Kassâr, Mâlik b. Enes'in uygulamalarından örnekler vererek bu görüşün pratiğe yansımaları somutlaştırmaktadır. Nitekim alıcı ile satıcının meclis dağılmadan muhayyer oldukları (*hiyârü'l-meclis*)⁴⁰ meselesinde de olduğu gibi Mâlik b. Enes, haber-i vâhide dayanmıştır. Bu örnekler, Mâlikî usûl düşüncesinde haber-i vâhidin teorik bir

³⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fî tadvîhi nuhbeti'l-fiker*, 34; Talat Koçyiğit, *Hadis İstılahları* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980), 22; Ali Osman Koçkuzu, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikât ve Teşri Yönlerinden Değeri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988), 78-79; Mustafa Ertürk, "Haber-i Vâhid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/34.

³⁸ İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime*, 212-213.

³⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şafîi, *er-Risâle -İslam Hukukunun Kaynakları-*, çev. Abdulkadir Şener - İbrahim Çalışkan (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 221-222; Ebu'l Hüseyin el-Basrî, *el-Mû'temed fî usûli'l-fikh*, 2/573; Ebû Ya'lâ, *el-'Udde fî usûli'l-fikh*, 3/859; Ebu'l-Velîd Süleymân b. Halef el-Bâcî, *el-Muntekâ şerhu'l-Muvattâ'* (Mısır: Matba'atu's-Sa'ade, 1332/1914), 6/236; amlf, *İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmî'l-usûl*, thk. Abdullah Muhammed el-Cebburî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1989), 1/303-308; Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 2/51; Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 688; Ebû Muhammed Celâleddîn Ömer b. Muhammed el-Hucendî el-Habbâzî, *el-Muğnî fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Mazhar Bekâ (Mekke: Merkezu'l-Buhûsi'l-İlmi ve İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, 1403), 194.

⁴⁰ Meclis Muhayyerliği (Hiyârü'l-Meclis): Meclis muhayyerliği, akid meclisinde bulunan tarafların, bedenlen birbirlerinden ayrılmadıkları sürece, tek taraflı iradeleriyle akdi feshetme hakkına sahip olmaları şeklinde tanımlanmaktadır. Bu hak, "Alıcı ve satıcı ayrılmadıkları sürece muhayyerdirler." hadisinden istinbat edilmiştir. İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî, *el-Muvatta* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Büyû" 38; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîh*, thk. İzzuddîn Dali vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâsirûn, 2015), "Büyû" 45 (No: 2006); Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîh*, thk. Yâsir Hasen vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâsirûn, 2016), "Büyû" 43-44 Şâfiî ve Hanbelî ekolleri, hadiste geçen "ayırılma" (*teferruk*) ifadesini lafzî anlamıyla, yani fiziksel olarak meclisten bedenlen ayrılma biçiminde yorumlamış; bu nedenle, akid tamamlandıktan sonra taraflar bedenlen ayrılmadıkları sürece tek taraflı olarak akiddan dönebilme imkânı tanımışlardır. Buna karşılık Hanefî ve Mâlikî ekolleri, aynı ifadeyi sözle ayrılma (*teferruk bi'l-istirât*) şeklinde tevil etmiş; tarafların iradelerinin birbirine uygun biçimde beyan edilmesiyle akdin bağlayıcı hale geleceğini, ayrıca bu konuda özel bir şart koşulmamışsa tek taraflı olarak fesih hakkının bulunmayacağını kabul etmişlerdir. Meclis muhayyerliğini kabul edenler açısından bu hak, iki durumdan biriyle sona erer: (i) Tarafların akid meclisinden bedenlen ayrılması, (ii) tarafların akdin bağlayıcı olmasını açıkça tercih ettiklerini beyan etmeleri. H. Yunus Apaydın, "Muhayyerlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/25-30.

kabulle birlikte amelî-hukukî hüküm istinbatında da işlevsel bir delil olarak kullanıldığını göstermektedir.⁴¹

İbnü'l-Kassâr, haber-i vâhidin hüccet değerini temellendirmek üzere Hucurât sûresi 6. âyeti merkeze almaktadır.⁴² İbnü'l-Kassâr bu âyeti, râvînin adâletinin bizzat rivâyet ettiği haberden anlaşılmayacağını gösterecek şekilde tefsir eder. Ona göre fasık ile âdil kimse nakil bakımından aynı hükümde olsaydı, Kur'ân'ın özellikle "fasık"ı zikretmesi abes olurdu. Böylelikle âyet, zımnî âdil râvînin haberinin makbul olduğunu, fasığın haberinin ise tahkike muhtaç bulunduğunu beyan etmiş olur.⁴³

İbnü'l-Kassâr'ın bu yorumu, haber-i vâhidin kabul şartlarını "râvînin sübjektif güvenilirliğinden" ziyade "şer'î metinlerdeki ayırt edici vurgular" üzerinden temellendiren özgün bir yaklaşım sergilemektedir. Bu tavır, sonraki Mâlikî usûlcülerde de görülecek olan şu metodolojik ilkenin erken bir formunu yansıtmaktadır: Haber-i vâhidin bağlayıcılığı, katiyyete değil, şer'î delil olarak tanınmış bir güvenilirlik kriterine dayanmaktadır.⁴⁴

Bu meyanda İbnü'l-Kassâr, haber-i vâhidin hüccetliğini kabul etmeyen yaklaşımlara karşı hem usûl mantığı hem de Kur'ân'ın dilsel ve normatif yapısından çıkarımlar yaparak güçlü bir savunma inşa etmektedir. Böylelikle onun pozisyonu, Mâlikî usûl geleneği içinde zannî delillerin amelî bağlayıcılığı meselesinde önemli bir epistemolojik referans noktası hâline gelmiştir.⁴⁵

İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime*'de haber-i vâhidin ilmi mertebesini incelerken, onun kesin bilgi ifade etmediğini açık biçimde ortaya koymaktadır. Ona göre, haber-i vâhid ile kesin bilgi elde edilemeyeceğinin en önemli göstergesi, bu tür bir haberi işiten herkesin, mütevâtir haberde olduğu gibi aynı bilgi seviyesine ulaşmamasıdır. Mütevâtir haberin ilim ifade ettiğinde görüş birliği olmasına karşılık, haber-i vâhidin bu noktada mutabakat sağlayamaması, onun tabiatı gereği zannî bilgi düzeyinde kaldığını gösterir. Bu bağlamda İbnü'l-Kassâr, haber-i vâhidi, doğruluğundan kesin olarak emin olmasak da şahitliğini kabul etmek zorunda olduğumuz adil bir şahidin beyanına benzetmektedir.⁴⁶

Nitekim İbnü'l-Kassâr'ın belirttiğine göre bazı itiraz sahipleri, Hucurât suresinin 6. âyetindeki "*bilmeyerek bir topluluğa zarar verip yaptığınıza pişman olmamak için*" ifadesini, haber-i vâhidin zannî oluşu ve hata veya yalan ihtimali sebebiyle ondan sakınmayı gerektiren bir delil olarak ileri sürmüştür. İbnü'l-Kassâr ise bu yoruma karşı, burada "cehalet" kelimesinin salt "bilinmezlik" değil, "ahmaklık, ihmalkârlık ve kınamayı gerektiren biçimde câiz olmayan bir fiili işleme" anlamında kullanıldığını belirtmektedir. Ona göre, bazı durumlarda cehalet sebebiyle kınama mümkündür; fakat eğer cehalet yalnızca "bilinmezlik" yahut "hata" anlamına indirgenecek olsaydı, hatalı davranışın kınanması anlamsız ve ölçüsüz olurdu.⁴⁷

⁴¹ İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime*, 213.

⁴² "*Ey iman edenler! Size bir fasık bir haber getirirse, bilmeyerek bir topluluğa zarar verip yaptığınıza pişman olmamak için o haberin doğruluğunu araştırın.*"

⁴³ İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime*, 214.

⁴⁴ Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmî'l-usûl*, 1/303-308; Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 689.

⁴⁵ İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime*, 215.

⁴⁶ İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime*, 215-216.

⁴⁷ İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime*, 216.

İbnü'l-Kassâr, bu tevili iki delille pekiştirmektedir: Birincisi, aynı âyette geçen “*yaptığınıza pişman olmamak için*” ifadesidir. Pişmanlık, ancak yapılması yasaklanmış bir fiili işleme durumunda söz konusu olabilir. Bu da âyetteki cehaletin yalnızca “bilinmezlik” değil, normatif açıdan sakıncalı bir davranışa işaret ettiğini teyit eder. İkincisi ise, eğer haber-i vâhiddeki bu zannîlik ve olası bilinmezlik, onun delil kabul edilmemesinin illeti olsaydı, aynı illet sebebiyle iki adil şahidin şahitliğinin de kabul edilmemesi gerekirdi. Hâlbuki Kur’ân, iki şahidin beyanının kabulünü emretmekte ve bununla hüküm vermeyi meşru kılmaktadır. Bu durum, cehalet gerekçesiyle haber-i vâhidi reddedenlerin iddiasının geçersizliğini ortaya koymaktadır.⁴⁸

İbnü'l-Kassâr'ın bu değerlendirmesi, onun epistemoloji ile normatif bağlayıcılık arasındaki ayrımı net biçimde tesis ettiğini göstermektedir. Ona göre, haber-i vâhidin bağlayıcılığı, kesin bilgi üretme kapasitesinden değil, güvenilirliği şer'î delillerle teyit edilmiş nakil yollarına dayalı olmasından kaynaklanmaktadır. Bu yönüyle İbnü'l-Kassâr, zannî delillerin hukukî-hükmî bağlayıcılığını meşrulaştıran erken dönem usûlcülerin başında gelir ve bu bağlamda, haber teorisinin normatif boyutunu katıyyetin ötesinde temellendiren özgün bir yaklaşım ortaya koymaktadır.⁴⁹

2.2.3. İbnü'l-Kassâr'ın Mürsel Haber'e Yaklaşımı

Mürsel kelimesi, sözlükte “göndermek, salıvermek, bırakmak” anlamlarına gelen *irsâl* (الإرسال) masdarından türemiş olup, lugavî bağlamda “serbest bırakılmış, zincirsiz” anlamını taşımaktadır.⁵⁰ İstilahî açıdan mürsel hadisin tanımı hem usûlcüler ile muhaddisler arasında hem de her iki grubun kendi içindeki dönemsel temsilciler arasında farklılık arz etmektedir. Bu farklılığın temelinde, isnad zincirindeki kopukluğun (*inkitâ*) hangi noktada meydana geldiğine dair metodolojik yaklaşımlar yatmaktadır.⁵¹

Erken dönem muhaddisleri, mürseli senedinde tek bir râvînin atlandığı rivâyet olarak tanımlamış ve bu bağlamda onu teknik olarak *munkatı'* hadis ile eşdeğer görmüşlerdir.⁵² Usûlcüler ise adalet ve zabt vasfına sahip bir râvînin, kesintisiz isnada dayanmaksızın doğrudan Hz. Peygamber'e nispetle aktardığı rivâyeti mürsel kabul etmiş, burada esas ölçüt olarak senedin zahiren muttasıl olmamasını esas almışlardır.⁵³ Geç

⁴⁸ İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime*, 217.

⁴⁹ İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime*, 218.

⁵⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 'rsl' 11/821.

⁵¹ Salahattin Polat, “Mürsel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/52.

⁵² Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî el-Alâî Salâhuddîn el-Alâî, *Câmi'u't-tahsîl fî ahkâmî'l-merâsîl*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Sileffî (Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 1986), 30-34; Salahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 65; Konunun akademik bir düzeyde müzakeresi için bkz., Rıdvan Kalaç - Hayrullah Engin, “Mürsel ve Müdelles Rivâyetler -İbnü'l-Mibred el-Makdisî (ö. 909/1503) Özelinde”, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 55-56.

⁵³ Şafîi, *er-Risâle*, 249; Ebu'l Hüseyin el-Basrî, *el-Mû'temed fî usûli'l-fikh*, 2/143; Bâcî, *el-İşârât ilâ ma'rifeti'l-usûl ve'l-vicâze fî ma'ne'd-delîl*, thk. Muhammed Ali Ferkus (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1997), 239. Ebû Abdillâh Bedreddin Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîd fî usûli'l-fikh* (Beyrut: Dâru'l-Kutubî, 1994), 6/338; Râzî, *el-Mahsûl fî usûli'l-fikh*, 4/650; Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, 1/242; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Zemerli - Abdurrahman Zemerli, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2016), 3/131; Ebû Ya'lâ, *el-'Udde fî usûli'l-fikh*, 2/74; Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 723.

dönem muhaddisleri ise mürseli, senedin son halkasında sahâbî tabakasının atlandığı rivâyet türü olarak tanımlamış; tâbiîn râvînin doğrudan “Rasûlullah şöyle buyurdu” şeklindeki ifadeleri bu kapsamda değerlendirmiştir.⁵⁴

İbnü'l-Kassâr, mürsel rivâyetlerin delil değeri bağlamında özellikle âdil ve müteyakkız râvîlerin naklettiği mürselleri, isnadı muttasıl müsned hadislerle aynı bilgi değeri statüsünde değerlendirmektedir.⁵⁵ Bu görüş, Mâlik b. Enes'in bizzat kendi rivâyet ve fetvâ pratiğinde gözlemlenen yaklaşımın usûlî düzeyde formüle edilmiş hâlidir. Nitekim Mâlik b. Enes, Hz. Peygamber'in bir şahidin beyanı ve davalının yemini ile hüküm verdiğini bildiren mürsel rivâyeti⁵⁶ aktarmış ve bununla amel etmiştir. Aynı şekilde, müsterek

⁵⁴ İbnu's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, 51-52; Ahmed b. Alî Ebû Bekr el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, thk. Ebû İshâk İbrahim b. Mustafa (Mısır: Mektebetü İbni Abbâs, 2002), 384; Muhammed b. Abdillâh Hâkim en-Nisâbûrî, *Ma'rifetu 'ulumi'l-hadîs*, thk. Ma'zem Huseyn (Beyrut: Dâru İhyâi'l-'Ulûm, 1998), 32.

⁵⁵ İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime*, 220. Mürsel hadisin hüccet niteliğine sahip olup olmadığı meselesi, fıkıh usûlü ve hadis metodolojisi literatüründe önemli bir ihtilaf konusudur. Âlimlerin bu husustaki görüşleri üç ana yaklaşım altında toplanabilir:

1. Mutlak Hüccet Kabulü: Mürsel hadis, herhangi bir ilave şart aranmaksızın bağlayıcı delil olarak kabul edilir. Bu görüş, Mâlik b. Enes, Ebû Hanîfe ve Mu'tezile'nin çoğunluğu tarafından benimsenmiştir. Ebu'l Hüseyin el-Basrî, *el-Mû'temed fî usûli'l-fikh*, 2/150-151; Hüseyin b. Ali b. Muhammed es-Saymerî, *Mesâilü'l-hilaf fî usûli'l-fikh -Fıkıh Usûlünde İhtilâflı Konular*, çev. M. Rahmi Telkenaroğlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022), 182-183; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/360; Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 2/123; İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), 200.

2. Mutlak Red: Mürsel hadis, hiçbir şekilde bağlayıcı delil olarak görülmez. Bu görüş, muhaddislerin çoğunluğu, Zâhirîler, Ahmed b. Hanbel'den gelen bir rivâyet, ayrıca Mâlikî âlimlerinden İbn Abdilberr ve Bâkîllânî tarafından savunulmuştur. Râzî, *el-Mahsûl fî usûli'l-fikh*, 4/650; Ebû Ya'lâ, *el-'Udde fî usûli'l-fikh*, 3/906-3/917; Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 723.

3. Şartlı Kabul: Mürsel hadis, yalnızca büyük tâbiîlerin rivâyetleri söz konusu olduğunda ve bu rivâyet; başka bir mürsel, sahih bir müsned, sahâbî kavli veya âlimlerin çoğunluğunun görüşü ile desteklenmişse hüccet kabul edilir. Bu yaklaşım, Şâfiî'ye nispet edilen görüşler arasında en sahih olanı kabul edilmiştir. Nitekim Şâfiî, *er-Risâle*'sinde bu görüşü dile getirmiş; Nevevî, Beyhakî ve Hâtib el-Bağdâdî gibi önde gelen Şâfiî âlimleri de bu yaklaşımı teyit etmiştir. Şâfiî, *er-Risâle*, 249; Hâtib el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, 384; Suyûtî, *Tedribü'r-Râvî, -Hadis Usûlü-*, 1/408. Bâcî, rivâyeti mürsel olarak nakleden râvînin, sika olanlarla olmayanlar arasında ayırım yapmaksızın rivâyetinde bulunması hâlinde, bu tür mürsel rivâyetlerle amel edilmesinin caiz olmadığı hususunda görüş birliği bulunduğunu belirtmektedir. Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmî'l-usûl*, 1/272. İbn Abdilberr de aynı konuda icmâ bulunduğunu nakletmiştir. Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed İbn Abdilber, *et-Temhîd limâ fî'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-'Ulvî, Muhammed Abdulkadir el-Bekrî (Mağrib: Vizâretü 'Umûmî'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, 1387), 1/30. Bununla birlikte, İbn Hacer, söz konusu meselede ihtilafın mevcut olduğunu kaydederek bu icmâ iddiasını tartışmaya açmıştır. İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nûket 'alâ kitâbi İbni's-Salâh*, thk. Rebî b. Hâdî Umeyr (Medine: İmâdetu'l-Buhusî'l-İlmî, 1984), 2/541; Salâhuddîn el-Alâî, *Câmi'u't-tahsîl fî ahkâmî'l-merâsîl*, 42.

⁵⁶ Mâlik b. Enes, Ca'fer b. Muhammed ve babası isnadıyla rivâyet ettiği mürsel hadiste Hz. Peygamber'in “Bir şahit ve davalının yemini ile hüküm verdiğini” nakletmektedir. Mâlik b. Enes, “Akdiye” 5. Aynı rivâyet, Şâfiî tarafından da hem merfû hem de mürsel olarak aktarılmıştır. Şâfiî, *Musnedu'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Mâhir Yâsin el-Fahl (Kuveyt: Şirketü Gârâr, 1425/2004), merfû hali İbn Abbâs'tan 4/18 (No: 1709) mürsel hali ise Sa'îd b. Müseyyeb'den 4/19 (No: 1711) nakledilmiştir. Konuyla ilgili değerlendirmesinde Beyhakî, bu hadisin Ca'fer b. Muhammed'den bir grup tarafından yine mürsel olarak rivâyet edildiğini, ayrıca Sa'îd b. Müseyyeb'in mürselleri arasında da yer aldığını belirtmektedir. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 10/281 (No: 20634). Bununla birlikte hadis, sahih bir isnad ve merfû şekliyle de nakledilmiştir. Nitekim Müslim, İbn Abbâs'tan merfû olarak rivâyet ettiği hadisinde Hz. Peygamber'in “yemin ve şahid ile hüküm verdiğini” kaydetmiştir. Müslim, “Akdiye” 3. Aynı rivâyet, Câbir b. Abdillâh ve Ebû Hureyre'den de farklı senedlerle nakledilmiştir. Ebû İsa Muhammed İbn İsa et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.) “Ahkâm” 13 (No: 2368); Süleyman b. el-Eş'as Ebû

mallarda ortaklara tanınan şüf'a hakkına dair mürsel rivâyet ile,⁵⁷ hayvanların verdikleri zararın tazmin sorumluluğuna ilişkin Berâ b. Âzib rivâyeti de⁵⁸ onun tarafından mürsel olarak nakledilmiş ve fikhî hükme esas alınmıştır.⁵⁹

İbnü'l-Kassâr'ın aktarımına göre, Mâlik b. Enes mürsel hadisin hüccet oluşunu şu argümana dayandırmaktadır: Mürsel hadisi rivâyet eden râvî, kendisinden naklettiği kişiyi isim vermeksizin zikrettiğinde, fiilen o kişiyi ta'dîl etmiş olmaktadır. Zira adalet vasfına sahip olmayan birinden rivâyette bulunmayacağına dair güven, bu tavrın temelini oluşturur. Bu nedenle, sika ve zabt sahibi bir râvî, isnadını kasten kapatıyorsa, bu durum onun nezdinde rivâyet ettiği kişinin adalet ve güvenilirlik vasfının sabit olduğu anlamına gelir. Böylece, ismi belirtilmeyen râvî hakkında araştırma yapma yükümlülüğü düşer; zira bilgi tek taraflı olarak mürsil râvîde bulunmaktadır.⁶⁰

İbnü'l-Kassâr, bu yaklaşımı tarihsel bir pratikle de desteklemektedir. Sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn nesilleri, hadis rivâyetinde zaman zaman isim zikrederek, zaman zaman da isnadı kapalı biçimde aktarmışlardır. Bu rivâyet üslubu, özellikle erken dönem Mâlikî geleneğinde mürselin delil kabul edilmesinin örfî ve amelî zeminini teşkil etmektedir. Nitekim İbnü'l-Kassâr, Mâlikî fakihler arasında mürsel hadisin hüccet olduğu konusunda icmâ bulunduğunu, muhaddislerin de bu tür rivâyetlerle amel ettiklerini vurgulamaktadır.⁶¹

2.2.4. Âhâd Haberin Diğer Delillerle ile Teâruzu

İbnü'l-Kassâr âhâd haberin kendi usûlüne göre tanım ve bilgi değerini ifade ettikten sonra hadis ilmi ışığında âhâd haberin Mâlikî usûldeki amel-i ehl-i Medine ve kıyas karşısındaki konumunu tartışmaktadır. Bu başlık altında âhâd haberin her iki delil ile teâruzu sonucunda âhâd haberin bilgi değeri müzakere konusu edilecektir.

Dâvud, *Sünenü Ebî Dâvud* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Akdiye" 21 (No: 3610); Ebû Abdillâh Muhammed İbn Yezid İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Ahkâm" 31 (No: 2368); Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnaût - Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 5/120 (No: 2968).

⁵⁷ Hz. Peygamber, ortaklar arasında henüz taksim edilmemiş mallarda şüf'a hakkının bulunduğu hükmeden rivâyet, Mâlik b. Enes tarafından *el-Muvatta'*da Ebû Seleme b. Abdurrahman ve Saîd b. Müseyyeb kanalıyla mürsel olarak nakledilmiştir. Malik b. Enes, "Şüf'a" 1. Bununla birlikte hadis, Buhârî, Ebû Dâvud, Beyhakî ve Tahâvî'nin eserlerinde ise muttasıl bir isnadla rivâyet edilmiş olup, böylece hem mürsel hem de müsned tariklerden gelen çok yönlü bir rivâyet yapısına sahiptir. Buhârî, "Şüf'a" 1 (No: 2138); Ebu Dâvud, "Buyû" 75 (No: 3515); İbn Mâce, "Şüf'a" 3 (No: 2497); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 6/169 (No: 11554); Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zühri Neccâr-Muhammed Câdu'l-Hak (Beyrut: Alemlü'l Kutub, 1994), 4/121 (No: 5987).

⁵⁸ Mâlik b. Enes, "Akdiye" 37; İbn Mâce, "Ahkâm" 13 (No: 2332); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 39/97 (No: 23691); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 8/484 (No: 17289); Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 3/203 (No: 5059). İbn Abdilberr, *et-Temhîd* de söz konusu rivâyet hakkında şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Her ne kadar bu hadis mürsel olarak rivâyet edilmişse de meşhur bir hadis konumundadır. Onu önde gelen imamlar mürsel olarak nakletmiş, güvenilir râvîler rivâyet etmiş ve fakihler de bu hadisi delil olarak kullanmışlardır. Nitekim Medine'de fiilen bu hadis üzerine amel edilmiştir. Şâfiî de, Sa'îd b. Müseyyeb'e nispet edilen mürsel rivâyetleri incelediğinde bunların sahih olduğunu tespit etmiştir. Fakihlerin büyük çoğunluğu da bu tür mürselleri hüccet kabul etmiş ve onlarla istidlâlde bulunmuştur. Dolayısıyla, söz konusu hadisin hem Medine ehli hem de Hicaz fakihleri tarafından uygulanmış olması, onun delil değerini ortaya koymaya yeterli bir göstergedir." İbn Abdilber, *et-Temhîd*, 11/82.

⁵⁹ İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime*, 222-223.

⁶⁰ İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime*, 224.

⁶¹ İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime*, 225.

2.2.4.1. Amel-i Ehl-İ Medine ile Teâruz

Erken dönem İslâm hukuk düşüncesinde, Medine'de yaşayan sahâbîlerin vahyin nüzûl sürecine doğrudan tanıklık etmiş olmaları ve bu sayede ilahî hükümlerin gayelerine (*makâsıd*) ve illetlerine dair derin bir kavrayış kapasitesine sahip oldukları, müctehidlerin büyük çoğunluğu tarafından kabul edilen bir ilkedir.⁶² Bu doğrudan tanıklık, bilgi aktarımıyla birlikte hükümlerin anlam ve maksatlarını kavrama düzeyine de bir nitelik sağlamıştır. Hz. Peygamber'in sözleri, fiilleri ve takrirleri, sahâbe ve tâbiîn nesilleri aracılığıyla Medine toplumunda kurumsallaşmış, zamanla kuşaktan kuşağa intikal eden istikrarlı bir toplumsal pratik hâlini almıştır. Böylece nübüvvet pratiği, Medine toplumunun sosyal dokusu içinde normatif bir düzen ve fiilî gelenek olarak yaşamaya devam etmiştir.⁶³

Medine, nübüvvetin toplumsal karşılık bulduğu; yani vahyin ilk muhataplarının günlük yaşamlarında, siyasî düzenlerinde ve toplumsal ilişkilerinde ilahî hükümleri tatbik ettikleri merkezî bir şehir olmuştur. Bu bağlamda Medine, vahyin nüzûl mekânı olmakla birlikte teşrî faaliyetinin son halini aldığı ve fiilî uygulama biçimlerinin şekillendiği bir hukuk laboratuvarı işlevi görmüştür.⁶⁴

Bu tarihsel arka plan, Medine ehlinin amelini sadece yerel bir gelenek olarak değil, nübüvvet pratiğinin süreklilik arz eden bir tezahürü olarak değerlendiren yaklaşımın temelini oluşturmıştır. Fıkıh usûlü literatüründe “*amel-i ehl-i Medine*” olarak kavramlaştırılan bu pratik, özellikle Mâlikî geleneğinde normatif bir değer kazanmış ve Medine icmâi çerçevesinde teorileştirilmiştir.⁶⁵ Bu noktada “amel” (kurumsallaşmış fiilî gelenek) ile “icmâ” (müctehidlerin ittifakı yoluyla normatifleşme) kavramları, Medine toplumunun müşterek uygulamalarını iki farklı düzlemde ifade eden tamamlayıcı kategoriler hâline gelmiştir:

Tarihsel düzlemde: Sahâbe-tâbiîn zinciriyle aktarılan ve toplumsal hayata sirayet eden fiilî uygulamalar.

Normatif düzlemde: Bu uygulamaların müctehidlerce ittifakla onaylanarak bağlayıcı bir delil hâline getirilmesi.⁶⁶

İbnü'l-Kassâr, Mâlikî mezhebinin temel prensiplerinden biri olan amel-i ehl-i Medine'yi asıl delillerden biri olarak kabul eder. Ona göre, Medine halkının nakle dayalı olarak gerçekleştirdiği veya nakle dayalı olduğu zann-ı gâlip sabit olan icmâ, hüccet niteliği taşır ve onunla amel etmek vaciptir. Bu görüş, doğrudan Mâlik b. Enes'in metodolojisini yansıtmaktadır; zira Mâlik b. Enes de naklî dayanağa sahip olan veya böyle olduğu kuvvetle tahmin edilen Medine icmâını bağlayıcı kabul etmiştir.⁶⁷

⁶² Musa İsmail, *Amelu ehli'l-Medîne ve eseruhû fî'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2004), 187-190.

⁶³ İbrahim Kâfi Dönmez, “Amel-i Ehl-i Medine”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/21.

⁶⁴ Yasin Dutton, *Early Islam in Medina -Mâlik and His Muwatta'-* (London, United Kingdom: Bloomsbury Academic, 2021), 63-64.

⁶⁵ Dönmez, “Amel-i Ehl-i Medine”, 3/21.

⁶⁶ Halit Özkan, “Amel-i Ehl-i Medine'nin Klasik Usûl-i Fıkıh Literatüründeki Yeri”, *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları (Sempozyum)*, (2009), 97-98; Yasin Dutton, “Sünnet, Hadis ve Medine Ameli”, çev. Yavuz Köktaş, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/4 (2002), 195.

⁶⁷ İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime*, 226-227; Dutton, *Early Islam in Medina -Mâlik and His Muwatta'-*, 68.

İbnü'l-Kassâr, bu görüşü somut örneklerle desteklemektedir. Mesela, uzun süre saklanamayan yaş sebze ve meyvelerde⁶⁸ zekât mükellefiyetinin bulunmaması, Hz. Peygamber'den bu ürünler için zekât alındığına dair sahih bir rivâyetin gelmemesi ve Medine halkının uygulamasının da bu yönde olması ile açıklanmaktadır. Ona göre, başka bölgelerden muhalif uygulamalar nakledilmiş olsa dahi, Medine ehlinin istikrarlı tatbikatı bu konuda bağlayıcı delil teşkil eder.⁶⁹

İbnü'l-Kassâr, amel-i ehl-i Medîne'yi mütevâtir haber hükmünde değerlendirir. Gerekçesi şudur: Hz. Peygamber, Medine'ye hicret etmiş, orada yerleşmiş, vahyin önemli bir kısmı burada inmiş, fikhî hükümlerin çoğu orada teşrî kılınmış ve son hâlini almıştır. Dolayısıyla Medine halkı, bu teşrî sürecine doğrudan tanıklık etmiş, Hz. Peygamber'in emirlerini, fiillerini ve takrirlerini birebir gözlemlemiştir.

İbnü'l-Kassâr, bu tanıklığı üç boyutlu olarak tasnif etmektedir:

Emir: Hz. Peygamber'in sahâbeye doğrudan yaptığı talimatlar.

Fiil: Hz. Peygamber'in bizzat icra ettiği ve sahâbenin örnek aldığı davranışlar.

Takrir: Sahâbenin bir uygulamasına Hz. Peygamber'in şahit olup onu onaylaması.⁷⁰

Bu çerçevede Medine ehli, Hz. Peygamber'in hayatına dair bilgileri doğrudan ve topluca nakletmiştir. Medine'den ayrılan sahâbî ve tâbiîn sayısının sınırlı olması sebebiyle, diğer bölgelerden gelen rivâyetler çoğunlukla *âhâd* seviyesindedir. Buna karşılık Medine'de kuşaktan kuşağa intikal eden rivâyet ve uygulamalar, hiçbir halkasında haber-i vâhid seviyesine düşmeyen bir nakil silsilesine sahip olduğundan mütevâtir hükmünü korumaktadır.⁷¹

İbnü'l-Kassâr, muhtemel itirazları da karşılamaktadır: "Medineliler, Hz. Peygamber'in hayatına dair bazı bilgileri diğer bölgelerden gelen rivâyetlerle öğrenmiş olabilir" itirazına cevaben, bu tür rivâyetleri nakledenlerin de aslında Medine asıllı râvîler olduğunu, dolayısıyla bu nakillerin de Medine rivâyet geleneğinin bir parçası olduğunu vurgulamaktadır. "Veda haccı Mekke'de gerçekleşti; Medineliler bu olaylara tanık olamamıştır" itirazına cevaben ise, Medinelilerin de veda haccında Hz. Peygamber'in

⁶⁸ İbnü'l-Kassâr'ın eserinde yer verdiği rivâyet, asıl lafzı itibarıyla "لَيْسَ فِي الْخَضِرَاتِ صَدَقَةٌ" (Yeşil sebzelerden zekât yoktur) şeklindedir. Bu lafızla rivâyet, Bezzâr ve Dârekutnî'nin eserlerinde geçmektedir. Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdülhâlik el-Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr el-Bahrü'z-zehhâr*, thk. Mahfûzurrahman Zeynullah (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988), 3/156-157 (No: 940); Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *Sünenu'd-Dârekutnî*, thk. Şuayb el-Arnâvut vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 2/476-477 (No: 1907). Tirmizî'de ise rivâyet, "لَيْسَ فِيهَا شَيْءٌ" (Onlarda herhangi bir şey yoktur) şeklinde nakledilmektedir. Tirmizî, "Zekât" 13 (No: 638). Rivâyetin sıhhat durumu hakkında Bezzâr, hadisin **mürsel** olduğunu belirtirken; Tirmizî, senedinin **sağlam olmadığını** ve bu konuda Hz. Peygamber'den sahih bir rivâyetin bulunmadığını ifade etmiştir. İbn Hacer el-Askalânî, *Telhîsu'l-habîr fî tahrîci ehâdisi'r-râfi'yyi'l-kebîr*, thk. Muhammed es-Sânî b. Ömer b. Mûsâ (Riyâd: Dâru Edvâi's-Selef, 2007), 3/1334; Muhammed Nâsirüddin Elbânî, *İrvâu'l-ğalîl fî tahrîci ehâdisi menâri's-sebîl*, (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1985), 3/291. Mezhepler, yaş sebze ve meyvelerden zekât alınması meselesinde farklı görüşler serdetmişlerdir. İncelemelerimiz ışığında, Mâlik b. Enes'in, bu konuda **amel-i Ehl-i Medîne**'yi esas alarak yaş sebze ve meyvelerden zekât alınamayacağı görüşünü benimsediği görülmektedir. Buna karşılık, diğer bazı mezhepler ise söz konusu rivâyeti delil kabul ederek aynı sonuca ulaşmış; yani yaş sebze ve meyvelerden zekâtın vâcip olmadığı kanaatini dile getirmişlerdir. Vehbe Zuhaylî, *İslam Fikhi Ansiklopedisi*, çev. Ahmet Efe vd. (İstanbul: Risale Yayınları, 1994), 3/306-314.

⁶⁹ İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime*, 228.

⁷⁰ İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime*, 228-229.

⁷¹ İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime*, 229-230.

yanında bulunarak hem menâsike hem de hac dışı uygulamalara tanıklık ettiklerini ve bunları bizzat naklettiklerini belirtmektedir. “Mekke ehlinin icmâi da aynı şekilde hüccet olmaz mı?” sorusuna ise, teorik olarak benzer şartlar sağlanırsa Mekke ehlinin icmânın da naklî hüccet olabileceğini kabul eder. Ancak fiiliyatta Medine dışındaki bölgelerde böyle bir naklî icmân oluşmadığını, zira rivâyet zincirlerinin bir halkasında haber-i vâhid seviyesine düşüldüğünü ifade etmektedir.⁷²

İbnü'l-Kassâr'ın yaklaşımı, amel-i ehl-i Medîne'yi yalnızca fikhî bir örf veya yerel icmâ değil, mütevâtir derecesinde bağlayıcı bir naklî delil olarak konumlandırmaktadır. Ona göre bu delil, hem teorik (epistemolojik) hem de tarihî-tecrübi temellere dayanır ve haber-i vâhid seviyesindeki rivâyetlere kıyasla açık bir üstünlük taşımaktadır. Bu nedenle haber-i vâhid ile amel-i ehl-i Medine'nin teâruzunda baz alınacak öncelikli delil - örneklerde de olduğu gibi-⁷³ amel-i ehl-i Medine'dir.⁷⁴

2.2.4. Âhâd Haberin Kıyas ile Teâruzu

Mâlikî usûl düşüncesinde tartışmalı meselelerden biri, haber-i vâhid ile kıyas arasında bir teâruz gerçekleştiğinde hangisinin öncelikli delil kabul edileceği problemidir.⁷⁵ İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime*'de Mâlikî geleneğin iç tartışmalarını ve bu

⁷² İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime*, 230-232.

⁷³ Mâlik b. Enes'in *Muvatta'*'da üç yüz üç meselede değişik lafızlarla amel-i ehl-i Medine'yi delil olarak aldığına dair örnekler için bkz., Atıyye Muhammed Sâlim, *Amelu ehli'l-Medîne* (Medine: Dâru'l-Cevhere, 1426), 19-43.

⁷⁴ İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime*, 232.

⁷⁵ Fıkıh usûlünde haber-i vâhid ile kıyas arasında teâruz meydana geldiğinde hangisinin tercih edileceği konusunda farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Bu yaklaşımları şu şekilde özetlemek gerekirse:

1. Haber-i vâhidin kıyasa takdimi: Bu görüşe göre, çatışma durumunda haber-i vâhid kıyasa tercih edilir. Bu yaklaşım, çoğunluk ulemâ tarafından benimsenmiştir. Erken dönem Hanefî fakihlerinin ekserisi de bu görüştedir. Bâcî de aynı tercihi yaparak haberi kıyasa takdim etmiştir. Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmî'l-usûl*, 1/598; Şemsü'l-eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ Efgânî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2021), 1/338; Habbâzî, *el-Muğnî fî usûli'l-fikh*, 207.

2. Kıyasın haber-i vâhide takdimi: Bu görüş, Mâlik b. Enes'ten nakledilen rivâyetlere dayanmakta olup Mâlikîlerin çoğunluğu tarafından benimsenmiştir. Kâdî İyâz, *et-Tenbîhâtu'l-mustenbîta 'alâ'l-kutubi'l-Mudevvene ve'l-muhtelita*, thk. Muhammed el-Vesîk - Abdulmun'im Humeytî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1432/2011), 1/176; Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd İbn Rüşd, *el-Mukaddemâtü'l-mümehhedât*, thk. Muhammed Hacci (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1988), 3 /483; Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 736.

3. Râvinin vasıflarına bağlı şartlı tercih: Buna göre, eğer hadisi rivâyet eden râvî fıkıh ve içtihad ehliyetine sahip bir âlim olarak tanınıyorsa, onun rivâyeti kıyasa tercih edilir. Ancak râvî daha ziyade rivâyet ve zabt yönüyle temayüz etmiş fakat fikhî istinbat kudreti zayıf biri ise bu durumda kıyas öne alınır. Ancak zaruret hallerinde veya re'y imkânının tükendiği durumlarda haber-i vâhid tercih edilir. Bu görüş, İsa b. Ebân (ö. 221/836), Debûsî (ö. 430/1039), Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî (ö. 483/1090 [?]) tarafından benimsenmiş, birçok Hanefî müteahhir fakih de onları takip etmiştir. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/339; Habbâzî, *el-Muğnî fî usûli'l-fikh*, 207.

4. Tarih ve tercihe başvurma görüşü: Bu yaklaşıma göre, haber ile kıyas arasındaki çatışma, öncelik-sonralık ilişkisi (tarih) ya da dışarıdan gelen bir tercih (muraccih) vasıtasıyla çözümlenmelidir. Bu görüş, Bâkîllânî (ö. 403/1013) tarafından savunulmuştur. Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 736.

5. Kıyasın mukaddimelerine bağlı ayırım: Buna göre, kıyasın öncülleri kat'î delillere dayanıyorsa kıyas tercih edilir; ancak zannî nitelikteyse haber-i vâhid öne alınır. Ebu'l Hüseyin el-Basrî, *el-Mû'temed fî usûli'l-fikh*, 2/162; Râzî, *el-Mahsûl fî usûli'l-fikh*, 4/431; Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 2/118. Konunun akademik boyuttaki müzakeresi için bkz., Murat Nergis - Adnan Memduhoğlu, “Mâlikî Mezhebinde Haber-i Vâhid ve Kıyas Teâruzu”, *İlahiyat Akademi Dergisi* 16 (2022), 113-138.

konudaki ihtilaflardan bahsetmektedir. İbnü'l-Kassâr'ın ifade ettiğine göre, eğer haber-i vâhid ile kıyas arasında böyle bir teâruz söz konusu olursa ki, her ikisiyle aynı anda amel etmek imkânsız hâle gelirse, bu durumda kıyas haber-i vâhide tercih edilmelidir. İbnü'l-Kassâr, bu görüşün bazı Mâlikî fakihlerce benimsendiğini ve Mâlik b. Enes'in de bu görüşte⁷⁶ olduğunu belirtmektedir.⁷⁷

İbnü'l-Kassâr bu yaklaşımını şu gerekçeye dayandırmaktadır: Haber-i vâhidin bilgi değeri sınırlıdır; çünkü bu tür rivâyetlerde nesih, tahsis, râvînin adalet veya zabtındaki zaaf, hata, unutmama ve hatta kasıtlı rivâyet uydurma (kizb) ihtimalleri daima mevcuttur. Buna karşılık kıyasta, illetin tespitinde yanılma ihtimali hariç, benzer türden ihtimaller bulunmamaktadır. Dolayısıyla, kıyasta hatanın vuku bulma alanı daha sınırlıdır. Bu sebeple, kıyasın haber-i vâhiden daha kuvvetli bir delil olduğu kabul edilmekte ve çelişki durumunda kıyasın tercih edilmesi gerektiği sonucuna ulaşılmaktadır.⁷⁸

İbnü'l-Kassâr'ın yaklaşımı, Mâlikî geleneğin kendi içindeki farklılıkları da gözler önüne sermektedir. Zira bazı Mâlikî fakihler, haber-i vâhidin zann-ı gâlib ifade etmesi ve Hz. Peygamber'e nispetle doğrudan bilgi taşıması sebebiyle kıyasa takdim edilmesi gerektiğini savunurken; İbnü'l-Kassâr gibi diğer bazı fakihler ise, yukarıda zikredilen ihtimallerden ötürü kıyasın daha sağlam bir yöntem olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁷⁹

İbnü'l-Kassâr'ın kıyasın habere takdim edildiğine dair örnek olarak ele aldığı meselelerden biri, köpeğin yaladığı kabın yedi defa yıkanmasıyla ilgili rivâyettir.⁸⁰ Mâlikî usûlcülere göre bu hüküm, köpeğin necis olmasıyla değil, doğrudan nassın gerektirdiği taabbüdî bir emir niteliği taşımasıyla açıklanmaktadır. Ebû Hureyre kanalıyla aktarılan bu hadis, erken dönem Mâlikî âlimleri arasında da tartışma konusu olmuş; Mâlik b. Enes, hadisin mahiyetinin tam olarak kavranamadığını ifade ederek köpeğin ev halkından biri

⁷⁶ Mâlik b. Enes'ten nakledilen rivâyetlerde bu meseleye dair farklı görüşler bulunmaktadır. Nitekim Medineli âlimler, onun görüşünün haber-i vâhidi kıyasa takdim etmek yönünde olduğunu aktarırken, Irak kaynaklı rivâyetlerde Mâlik'in kıyasın habere tercih edilmesi gerektiği görüşünde olduğu nakledilmiştir. Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*'de kıyasın haber-i vâhide takdim edilmesinin Mâlikî fakihlerin çoğunluğunca benimsendiğini belirtmekle birlikte, aynı eserin devamında kendi tercihinin haberin kıyasa üstün tutulması yönünde olduğunu ifade etmektedir. Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmî'l-usûl*, 1/666-667. Karâfî'nin *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl* adlı eserini tahkik eden Abdurrahman Halûlû ise, Kâdî Abdülvehhâb'ın (ö. 422/1031) *el-Mulahhas*'ından nakille, haberin kıyasa takdim edilmesinin Mâlikîlerin mütekaddimûn döneminde benimsendiğini ifade etmektedir. Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdurrahmân el-Karavî Abdurrahman Halûlû, *et-Tavdîh fî şerhi't-Tenkîh*, thk. Belkâsım b. Zâkir b. Muhammed ez-Zebîdî - Gâzî b. Mürşid b. Halef el-Uteybî (Kuveyt: Mektebetü'l-İmâm ez-Zehebî li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2020), 333. Mâlik'e nispet edilen bu farklı rivâyetlerin kaynağı, muhtemelen "kıyas" teriminin kullanım farklılıklarından doğmaktadır. Zira kıyas, bir yandan teknik anlamıyla fikhî kıyası ifade ederken, diğer yandan şer'î kaidelerden birini kastedecek şekilde de kullanılabilir. Bu noktada İbnü'l-Arabî meseleyi şu şekilde açıklamaktadır: "Bu ihtilaf, usûl-i fikhın tartışmalı bir konusuna dayanır. İmam Mâlik'in görüşü de bu bağlamda farklı şekillerde nakledilmiştir. Mesele şudur: Haber-i vâhid, şer'î bir kaideye muhalif düştüğünde onunla amel edilmesi caiz midir, değil midir? Mâlik bu konuda tereddüt etmiştir. Bununla birlikte, onun meşhur ve asıl kabul edilen görüşü şudur: Eğer haber, başka bir şer'î kaide tarafından destekleniyorsa onunla amel edilir; fakat tek başına kalırsa terk edilir." Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Arabî, *el-Kabes fî şerhi Muvatta'î Mâlik b. Enes*, thk. Eymen Nasr El-Ezherî - İbrahim el-Ezherî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011), 2/812.

⁷⁷ İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime*, 265.

⁷⁸ İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime*, 266.

⁷⁹ İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime*, 267.

⁸⁰ "Sizden birinizin kabını köpek yalarsa, o kabın temizliği onu yedi defa yıkamaktır; ilk yıkama da toprakla yapılır." Müslim, "Tahâret" 91.

gibi değerlendirildiğini belirtmiştir. Bu yaklaşımın bir sonucu olarak, köpeğin yaladığı kaptan abdest almanın namazın sıhhatini etkilemeyeceği, yine köpeğin süt kabından içmesinden sonra geride kalan kısmın tüketilmesinde bir sakınca bulunmadığı kabul edilmiştir. Kapların yıkanmasının hükmü hususundaki mezhep içi görüş ayrılıkları ise hadisteki emrin vücûba mı yoksa nedbe mi delâlet ettiği konusundaki değerlendirme farklılıklarından kaynaklanmaktadır.⁸¹

Mâlikîlerin köpeğin zatının necis olmadığına ilişkin delilleri birkaç noktada yoğunlaşmaktadır: Kur'ân'da avcı köpeklerin yakaladıklarının yenilebilir olduğunun belirtilmesi;⁸² Hz. Peygamber'in eğitilmiş köpeğin tuttuğu avın helâl olduğunu bildiren beyanı;⁸³ av etinin yıkanmasının gerekmemesi hususunda sahâbe ve tâbiîn döneminde oluşan fiilî icmâ;⁸⁴ köpeklerin dönemin Arap toplumunda ev ve çöl hayatında yaygın biçimde insanların etrafında bulunması.⁸⁵ Bu deliller, köpeğin zatının necis olduğu yönündeki kanaati temellendirmeyeceği gibi, onun artığının da temiz sayılması gerektiğini göstermektedir.⁸⁶ Dolayısıyla Mâlikîler, köpeğin bizzat necis olmadığı, kapların yıkanmasının ise taabbüdî bir emir olduğu görüşünü benimsemişlerdir. İbnü'l-Kassâr'ın belirttiği bu mesele, Mâlikî usûlünde kıyasın, haberle sabit olmuş bir hükme tercih edildiği örneklerden biri olarak dikkat çekmektedir. Ayrıca kedinin artığının temiz kabul edilmesi, köpeğin de benzer şekilde insanların gündelik yaşamında sürekli temas halinde olması sebebiyle, umûmü'l-belvâ ilkesi gereğince istihsânen temiz sayılmasının gerekçesi olarak değerlendirilmiştir.⁸⁷

Sonuç itibarıyla, İbnü'l-Kassâr'ın bu meseledeki katkısı, haber-i vâhidin epistemolojik sınırlarını net biçimde ortaya koyması ve kıyasın daha güvenilir bir bilgi kaynağı olduğu yönündeki metodolojik vurgusudur. Böylece o, Mâlikî usûl geleneğinde rivâyet-delil ilişkisini yalnızca nakilci bir çerçevede değil, aynı zamanda aklî kıyasın güvenilirliğini önceleyen bir epistemoloji içerisinde konumlandırmıştır.⁸⁸

Sonuç

Bu çalışmada, İbnü'l-Kassâr'ın hayatı, ilmî kişiliği ve onun haber ve haberin epistemolojik değerine ilişkin katkılarını ele alarak Mâlikî geleneği içerisindeki konumu ortaya konulmuştur. Abbasîler döneminde Bağdat'ın zengin ilmî atmosferinde yetişen İbnü'l-Kassâr, özellikle Mâlikî usûlünde öne çıkmış ve bu yönüyle mezhep içi ve mezhepler arası tartışmalara kayda değer katkılar sunmuştur.

⁸¹ Ebû Saîd Sahnûn Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî es-Sahnûn, *el-Müdevvene fî fîrû'î'l-Mâlikiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 1/115.

⁸² Mâide, 5/4

⁸³ Müslim, "Sayd" 3.

⁸⁴ Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Kassâr, *Uyûnu'l-edille fî mesâilî'l-hilâf beyne fukahâi'l-emsâr*; thk. Abdülhamid b. Sa'îd b. Nâsır (Riyâd: Mektebetü Melik Fahd, 1426), 2/734-735.

⁸⁵ İbnü'l-Kassâr, *Uyûnu'l-edille*, 2/739.

⁸⁶ Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ruşd el-Kurtubî İbn Ruşd, *Bidâyetu'l-muctehid ve nihâyetu'l-muktesid* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004), 1/36.

⁸⁷ Abdulkadir Tekin - Osman Şahin, "Mâlikîlerin Necâsetler ve Kadınların Özel Halleriyle İlgili Cumhura Muhalefet Ettiği Bazı Fikhî Meseleler", *Marifetname/Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2024), 402-404.

⁸⁸ İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime*, 267.

İbnü'l-Kassâr'ın haber anlayışına dair yapılan bu tetkiklerde o, mütevâtir haberi kesin bilgi ifade eden bir kaynak olarak kabul etmektedir. Ona göre mütevâtir haber hüccettir ve bu husus Mâlikî mezhebinin yanı sıra diğer mezheplerin de ortak kanaatidir. İbnü'l-Kassâr'ın istidlâli, mütevâtir haberin hüccet oluşunu yalnız naklî delillere değil, aklın gerektirdiği zarurî kabullere de dayandırdığını ortaya koymaktadır. Bu sebeple mütevâtir haber, şer'î bağlayıcılığının ötesinde, aklın hükmüyle de teyit edilen küllî bir bilgi mertebesine yükselmektedir.

İbnü'l-Kassâr'ın dikkat çeken yönlerinden biri de rivâyet ile akıl arasında kurduğu dengeli ilişkidir. Özellikle haber-i vâhidin bilgi değeri üzerine yürüttüğü tartışmalar, onun metodolojik yaklaşımının temel özelliklerini göstermekte; rivâyetin hüccet değerini belirlerken hem naklî hem aklî unsurları birlikte değerlendiren bir çizgi izlediğini ortaya koymaktadır.

Haber-i vâhidin amel-i ehl-i Medine ve kıyasa karşı konumundaki görüşleri, hem Mâlikî geleneğinde süregelen farklı eğilimlerin hem de usûl-i fıkıh disiplininin genel problemlerinin bir yansımasıdır. Onun bu konudaki yaklaşımı, rivâyeti bütünüyle reddetmeyen; fakat onu şer'î kaideler ve aklî ilkelerle birlikte değerlendiren bir perspektife işaret etmektedir. Bunun yanı sıra mürsel rivâyetlerin kabulü ve deliller hiyerarşisi gibi alanlarda sergilediği yaklaşımlar, onun fıkıh usûlü içerisindeki özgün katkılarını ortaya koymaktadır. Özellikle râvînin adaletine duyduğu güveni esas alarak mürsel rivâyetlerin kabulüne yönelik değerlendirmeleri hem hadis tenkidi hem de usûl tartışmaları açısından dikkat çekicidir. Bu noktada, onun düşüncelerinin daha sonraki Mâlikî âlimler, özellikle Bâcî ve Kâdî Abdülvehhâb üzerinden Karâfî gibi büyük isimlere kadar uzanan bir etkiler zinciri oluşturduğu söylenebilir. Tarihî bağlam içinde değerlendirildiğinde İbnü'l-Kassâr, Mâlikî mezhebinin erken döneminden sonraki sistemleşme safhasına geçişte mühim bir köprü vazifesi görmüştür. Mezhep içinde yer alan farklı rivâyetleri bir araya getirip tahlil etmesi ve usûl meselelerini hem nazarî hem de amelî yönleriyle ele alması, onun ilmî ufkunun genişliğini ortaya koymaktadır. Bu sebeple İbnü'l-Kassâr, yalnızca kendi devrinin değil, Mâlikî usûl geleneğinin ilerleyen asırlarda kazandığı şekillenmenin de temel dayanaklarından biri sayılır.

Sonuç olarak, İbnü'l-Kassâr'ın usûl-i fıkıh alanındaki katkıları hem mezhep içi gelişmeler hem de İslâm hukuk düşüncesinin genel metodolojisi bakımından dikkate değer bir önem taşımaktadır. Onun rivâyet-akıl dengesi, deliller arasındaki çatışma problemleri ve haber-i vâhidin değeri üzerine yaptığı tartışmalar, günümüz araştırmaları için de ufuk açıcudur. Bu bağlamda İbnü'l-Kassâr, yalnızca bir tarihsel şahsiyet değil, aynı zamanda İslâm hukuk epistemolojisinin şekillenmesinde rol oynamış mühim bir düşünür olarak değerlendirilmelidir.

Kaynakça

- Abdurrahman Halûlû, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdurrahmân el-Karavî. *et-Tavdîh fî şerhi't-Tenkîh*. thk. Belkâsım b. Zâkir b. Muhammed ez-Zebîdî - Gâzî b. Mürşîd b. Halef el-Uteybî. 3 Cilt. Kuveyt: Mektebetu'l-İmâm ez-Zehabî li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2020.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsne'd*. thk. Şu'ayb el-Arnaût - Âdil Mürşîd. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

- Âmidî, Ali b. Muhammed Seyfuddîn. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Abdurrezzâk Afîfî. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1985.
- Apaydın, H. Yunus. "Muhayyerlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/25-30. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Apaydın, H. Yunus. "Mütevâtir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/208-211. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Atıyye Muhammed Sâlim. *Amelu ehli'l-Medîne*. Medine: Dâru'l-Cevhere, 1426.
- Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleymân b. Halef. *el-Muntekâ şerhu'l-Muvattâ'*. 7 Cilt. Mısır: Matba'atu's-Sa'âde, 1332/1914.
- Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleymân b. Halef. *el-İşârât ilâ ma'rifeti'l-usûl ve'l-vicâze fî ma'ne'd-delîl*. thk. Muhammed Ali Ferkus. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1997.
- Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleymân b. Halef. *İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl*. thk. Abdullah Muhammed el-Cebburî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1989.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdülhâlik. *Müsne'dü'l-Bezzâr el-Bahrü'z-zehhâr*. thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîh*. thk. 'Izzuddîn Dali vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2015.
- Cassâs, Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fî'l-usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 Cilt. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1994.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *Kitâbu't-ta'rîfât*. thk. Adil Enver Hıdır. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2007.
- Cüveynî, Ebu'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. thk. Salâh b. Muhammed. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Çağdaş, Yasin. *el-Mû'temed Eseri Işığında Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin Hadis ve Sünnet Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Çakır, Furkan. *Fıkıh Usûlünde Haber Nazariyesi*. Ankara: TDV Yayınları, 2023.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan. *Irak Mâlikî Ekolü (III.-V./IX.-X.yy.)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer. *Sünenü'd-Dârekutnî*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Demirci, İslam. "Mâlikî Fakihî İbnü'l-Kassâr'ın Hayatı, Eserleri ve Usûl Görüşleri". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 36 (2020), 417-442.
- Demirci, Kadir. *Zeydiyye'nin Hadis Anlayışı*. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Amel-i Ehl-i Medine". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/21-25. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Dutton, Yasin. *Early Islam in Medina -Mâlik and His Muwatta'-*. London, United Kingdom: Bloomsbury Academic, 2021.
- Dutton, Yasin. "Sünnet, Hadîs ve Medine Ameli". çev. Yavuz Köktaş. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/4 (2002), 195-213.
- Ebu Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvud*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 3. Basım, 1992.
- Ebû Ya'lâ, Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ'. *el-'Udde fî usûli'l-fikh*. thk. Ahmed b. Ali el-Mübârakî. 5 Cilt. Riyad, 1993.
- Ebu'l Hüseyin el-Basrî, Muhammed b. Ali. *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hamidullah. 2 Cilt. Dimeşk: el-Ma'hadu'l-İlmi el-Faransî, 1964.
- Elbânî, Muhammed Nâsırüddîn. *İrvâu'l-ğalil fî tahrîci ehâdisi menâri's-sebîl*. 9 Cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1985.
- Ertürk, Mustafa. "Haber-i Vâhid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/349-352. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Fahreddîn er-Râzî, Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl fî usûli'l-fikh*. thk. Tâhâ Câbir Feyyâd el-Ulvânî. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.

- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Mustasfâ -İslam Hukukunun Kaynakları-*. çev. H. Yunus Apaydın. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Güleç, Hüseyin. *Şafii Fıkıh Usûlünde Hadis Metodolojisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Habbâzî, Ebû Muhammed Celâleddîn Ömer b. Muhammed el-Hucendî. *el-Muğnî fî usûli'l-fıkh*. thk. Muhammed Mazhar Bekâ. Mekke: Merkezi'l-Buhûsi'l-İlmi ve İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, 1403.
- Hacioğlu, Nejla. *el-Fusûl fî'l-Usûl' İsimli Eseri Bağlamında Cassâs'ın Hadis İlmindeki Yeri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Muhammed b. Abdillâh. *Ma'rifetu 'ulumi'l-hadîs*. thk. Ma'zem Huseyn. Beyrut: Dâru İhyâi'l-'Ulûm, 1998.
- Hansu, Hüseyin. *Mu'tezile'nin Hadis Anlayışı*. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Hansu, Hüseyin. *Mütevâtir Haber -Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki Yeri-*. Van: Bilge Adamlar Yayınları, 2008.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Alî Ebû Bekr. *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*. thk. Ebû İshâk İbrahim b. Mustafa. Mısır: Mektebetü İbni Abbâs, 2002.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Alî Ebû Bekr. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed. *et-Temhîd limâ fî'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-'Ulvî, Muhammed Abdulkadir el-Bekrî. Mağrib: Vizâretü 'Umûmi'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1387.
- İbn Ferhûn, Ebu'l-Vefâ Burhaneddîn İbrâhim b. Ali b. Muhammed. *ed-Dîbâcû'l-müzheb fî ma'rifeti a'yânî 'ulemâ'i'l-mezheb*. thk. Muhammed Ahmedî Ebu'n-Nûr. 2 Cilt. Kahire: Dâru't-Turâs, 1972.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Alî. *Telhîsu'l-habîr fî tahrîci ehâdisi'r-râfi'yyi'l-kebîr*. thk. Muhammed es-Sânî b. Ömer b. Mûsâ. 7 Cilt. Riyâd: Dâru Edvâi's-Selef, 2007.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *en-Nüket 'alâ kitâbi İbni's-Salâh*. thk. Rebî' b. Hâdî Umeyr. 2 Cilt. Medine: İmâdetü'l-Buhusi'l-İlmî, 1984.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Nüzhetü'n-nazar fî tadvîhi nuhbeti'l-fiker*. thk. Nûruddîn 'İtr. Dîmaşk: Matba'atu's-Sabâh, 2000.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Zemerli - Abdurrahman Zemerli. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2016.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed İbn Yezid. *Sünenu İbn Mâce*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 3. Basım, 1992.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mûkerrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Baskı, 1414.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd. *el-Mukaddemâtü'l-mümehhedât*. thk. Muhammed Hacci. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1988.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd. *Bidâyetü'l-muctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004.
- İbnu's-Salâh, Osman b. Abdurrahmân. *'Ulûmu'l-hadîs*. thk. Nûruddîn 'İtr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh. *el-Kabes fî şerhi Muvatta'i Mâlik b. Enes*. thk. Eymen Nasr el-Ezherî - İbrahim el-Ezherî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011.
- İbnü'l-Kassâr, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Mukaddime fî usûli'l-fıkh*. thk. Mustafa Mahdûm. Riyâd: Dâru'l-Mu'allime li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1999.
- İbnü'l-Kassâr, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Muhammed el-Bağdâdî. *Uyûnu'l-edille fî mesâili'l-hilâf beyne fukahâi'l-emsâr*, thk. Abdülhamid b. Sa'îd b. Nâsır. Riyâd: Mektebetü Melik Fahd, 1426.
- Kâdî İyâz, Ebu'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz. *Tertibu'l-medârik ve takribu'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*. 8 Cilt. Mağrib: Vezarâtu'l Evkâf ve Şuuni'l-İslâmiyye, 1983.
- Kâdî İyâz, Ebu'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz. *et-Tenbîhâtü'l-mustenbîta 'alâ'l-kutubi'l-Mudevvene ve'l-muhtelita*. thk. Muhammed el-Vesîk - 'Abdulmun'im Humeytî. 3 Cilt. Beyrut: y.y., 1432/2011.
- Kalaç, Rıdvan. *Eyyûbî ve Memlûk Dîmaşk'ın Hadis -Kudâme Ailesi Bağlamında Bir İnceleme-*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.

- Kalaç, Rıdvan. *İbn Teymiyye'nin Usûl Düşüncesinde Hadis*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Kalaç, Rıdvan - Engin, Hayrullah. "Mürsel ve Müdelles Rivâyetler -İbnü'l-Mibred el-Makdisî (Ö. 909/1503) Özelinde". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 53-72.
- Kanarya, Bayram. *Hadisin Fıkıh Usûlünde Kaynak Değeri -Fahreddîn er-Râzî Üzerine Bir İnceleme-*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Kandemir, M. Yaşar. "Hadis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/27-64. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Karâfî, Ebu'l-Abbas Şihâbuddîn Ahmed b. İdris b. Abdurrahim. *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl fi 'ilmi'l-usûl*. thk. Nayif b. Abdurrahman. Amman: Dâru'l-Feth, 2020.
- Kaya, Eyyüp Said. "Mâlikî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/519-535. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *Alternatif Hadis Metodolojisi*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, , 2002.
- Koçkuzu, Ali Osman. *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikât ve Teşri Yönlerinden Değeri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Istılahları*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 3. Basım, 1992.
- Musa İsmail. *Amelu ehli'l-Medîne ve eseruhû fî'l-fikhi'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2004.
- Mustafa Mahdûm. "Dirâse". *Mukaddime fî usûli'l-fikh*. 11-72. Riyâd: Dâru'l-Mu'allime li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1999.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh*. thk. Yâsir Hasen vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2016.
- Nergis, Murat - Memduhoğlu, Adnan. "Mâlikî Mezhebinde Haber-i Vâhid ve Kıyas Teâruzu". *İlahiyat Akademi Dergisi* 16 (2022), 113-138. <https://doi.org/10.52886/ilak.1205962>.
- Özen, Şükrü. "İbnü'l-Kassâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/104-105. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Özkan, Halit. "Amel-i Ehl-i Medine'nin Klasik Usul-i Fıkıh Literatüründeki Yeri". *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları (Sempozyum)*, 97-110.
- Özmen, Ramazan. *Hanbelî Usûlcülerin Hadis Metodolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Polat, Salahattin. "Mürsel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/52-54. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Polat, Salahattin. *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Sahnûn, Ebû Saîd Sahnûn Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî, *el-Müdevvene fî fîrû'l-Mâlikiyye* Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- Salâhuddîn el-Alâî, Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî el-Alâî. *Câmi'û't-tahsîl fî ahkâmî'l-merâsîl*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Silefî. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1986.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefa Efgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2021.
- Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celaluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Tedribü'r-Râvî, -Hadis Usûlü-*. çev. M. Enes Topgöl - Faik Akçaoğlu. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Suûdî, Abdulhâmid b. Sa'd b. Nâsır "Dirâse". *Uyûnu'l-edille fî mesâilu'l-hilâf beyne fukahâi'l-emsâr*. 1-70. Riyâd: Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 2006.
- Şâfiî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. 'Abbâs. *Musnedu'l-İmâm eş-Şâfiî*. thk. Mâhir Yâsîn el-Fahl. 4 Cilt. Kuveyt: Şirketu Ğarrâs, 1425/2004.
- Şafiî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. 'Abbâs. *er-Risâle -İslam Hukukunun Kaynakları-*. çev. Abdulkadir Şener - İbrahim Çalışkan. Ankara: TDV Yayınları, 3. Basım, 2003.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Şerhu me'âni'l-âsâr*. thk. Muhammed Zühri Neccâr - Muhammed Câdu'l-Hak. 5 Cilt. Beyrut: Alemu'l Kutub, 1994.
- Tekin - Abdulkadir - Şahin, Osman "Mâlikîlerin Necâsetler ve Kadınların Özel Halleriyle İlgili Cumhura Muhalefet Ettiği Bazı Fikhî Meseleler", *Marifetname/Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2024), 391-419. <https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1548514>

- Tirmizî Ebû İsa Muhammed İbn İsa. *Sünenü't- Tirmizi*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 3. Baskı, 1992.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2010.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*. thk. Şu'ayb el-Arnaût. 23 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedreddin Muhammed b. Bahâdır. *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fıkh*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubî, 1994.
- Zuhaylî, Vehbe. *İslam Fıkhı Ansiklopedisi*. çev. Ahmet Efe vd. 10 Cilt. İstanbul: Risale Yayınları, 1994.

İbn Hacer el-Heytemî'nin Şefa'at Anlayışı: İtikadî ve Mezhebî Bir İnceleme*

Ibn Hajar al-Haytami's Understanding of Intercession: A Theological and Sectarian Analysis

Ömer Kahraman

Doktora Öğrencisi, Şırnak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri
Anabilim Dalı

PhD. Student, Şırnak University, Graduate School of Education, Basic Islamic Sciences
Şırnak, Türkiye

Kahraman_7373@hotmail.com

www.orcid.org/000-0001-5037-8317

Atıf/Citation: Ömer, Kahraman. "İbn Hacer el-Heytemî'nin Şefa'at Anlayışı: İtikadî ve Mezhebî Bir İnceleme". *Hakkari İlahiyat Dergisi* 7 (Aralık 2025), 44-63.
<https://doi.org/10.69801/haid.1687731>

Makale Bilgisi

Makale Türü Article Types:	Araştırma Makalesi Research Article
Geliş Tarihi Received:	30.04.2025
Kabul Tarihi Accepted:	05.08.2025
Yayın Tarihi Published:	31.12.2025
Yayıncı Published by:	Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Hakkari University Faculty of Theology

İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. / This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. / Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.

Çıkar Çatışması | Conflicts of Interest

Yazar(lar) tarafından beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Etik Beyan | Ethical Statement

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

Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem - Çift Taraflı Körleme
Double anonymized - Two External

* (Bu çalışma devam eden, "İbn Hacer el-Heytemî'nin Siyasi ve İtikadi Görüşleri" isimli doktora tezinden türetilmiştir. / This study is derived from an ongoing doctoral dissertation titled *The Political and Theological Views of Ibn Hajar al-Haytami*)

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/haid>

E-posta: ilahiyyatdergi@hakkari.edu.tr

İbn Hacer el-Heytemî'nin Şefaât Anlayışı: İtikadî ve Mezhebî Bir İnceleme*

Özet

Bu çalışma, İbn Hacer el-Heytemî'nin (ö. 974/1567) şefaât anlayışını İslam mezhepleri tarihi perspektifinde hem genel akaid çerçevesindeki itikadî temeller, hem de mezhep bağlamındaki yorum ve yaklaşımlar ışığında incelemeyi hedeflemektedir. İslam mezheplerinin şefaât konusuna yaklaşımı, genel inanç sistemleri doğrultusunda farklılık arz etmektedir. Ehl-i Sünnet alimleri, Hz. Peygamberin ve bazı salih kimselerin Allah'ın izniyle şefaât etme yetkisine sahip olabileceğini kabul etmektedir. Buna karşılık Mûtezile ve Hâricîler gibi bazı mezhepler, ilahî adalet ilkesini esas alarak şefaatin mahiyetini reddetmiş; özellikle büyük günah sahiplerinin affedilmesinin adaletsizlik olacağı gerekçesiyle şefaate imkân tanımamışlardır. Şîî gelenek ise, özellikle İmâmiyye, şefaati Hz. Peygamber, Ehl-i Beyt ve masum imamlara has bir hak olarak görürken; Zeydiyye bu konuda Mûtezilî görüşe yakın durmaktadır. Çalışma, Heytemî'nin şefaât konusundaki görüşlerini Kur'an ve hadis verileri ışığında değerlendirmeyi ve bu görüşleri dönemin diğer mezhebî yaklaşımlarıyla karşılaştırmayı kapsamaktadır. Araştırmada nitel bir yöntem benimsenmiş; klasik kaynaklar, özellikle Heytemî'nin kendi eserleri başta olmak üzere, literatür taraması ve karşılaştırmalı analiz yöntemleri kullanılmıştır. Heytemî'nin Şefaati reddeden mezheplere karşı geliştirdiği aklî ve naklî savunular, onun Ehl-i Sünnet anlayışını savunma çabasını açıkça ortaya koymaktadır. Sonuç olarak, Heytemî'nin şefaât anlayışı, yalnızca Ehl-i Sünnet çizgisinin korunmasına katkı sağlamakla kalmamış, aynı zamanda şefaatin Allah'ın rahmeti ve adaleti bağlamında nasıl anlaşılması gerektiğine dair tutarlı ve sistematik bir perspektif sunmaktadır. Dolayısıyla Şefaât konusunu Heytemî'nin yaklaşımı üzerinden ele alan bu çalışma, Ehl-i Sünnet ile diğer İslam mezhepleri arasındaki görüş ayrılıklarını daha iyi anlamaya katkı sağlamayı hedeflemektedir.

Anahtar kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Ehl-i Sünnet, Ahiret, Şefaât, İbn Hacer el-Heytemî.

Ibn Hajar al-Haytami's Understanding of Intercession: A Theological and Sectarian Analysis**

Abstract

This study aims to examine Ibn Hajar al-Haytami's (d. 974/1567) understanding of intercession (*shafā'a*) within the framework of Islamic sectarian history, focusing both on its theological foundations in general Islamic creed and on its interpretation within specific sectarian contexts. The approach to intercession varies among Islamic schools of thought, reflecting their broader theological systems. Sunni scholars generally accept that the Prophet Muhammad and certain pious individuals may intercede by God's permission. In contrast, sects such as the Mu'tazilites and Kharijites reject the concept of intercession, primarily on the basis of divine justice, arguing that forgiving major sinners would compromise God's justice. The Shi'i tradition, particularly the Imamiyya, regards intercession as a right exclusive to the Prophet, the Ahl al-Bayt, and the infallible Imams, while the Zaydiyya adopt a position closer to the Mu'tazilite view. The study evaluates al-Haytami's position on intercession in light of Qur'anic and hadith sources, comparing his views with those of contemporary theological schools. A qualitative research method has been adopted, incorporating classical sources—primarily al-Haytami's own works—alongside literature review and comparative analysis. Al-Haytami's rational and scriptural arguments against the sects that reject intercession clearly demonstrate his efforts to defend the Sunni orthodoxy. In conclusion, al-Haytami's perspective contributes not only to the preservation of Sunni doctrine but also offers a coherent and systematic understanding of intercession within the

* Bu çalışma devam eden, "İbn Hacer el-Heytemî'nin Siyasi ve İtikadi Görüşleri" isimli doktora tezinden türetilmiştir.

** This study is derived from an ongoing doctoral dissertation titled "The Political and Theological Views of Ibn Hajar al-Haytami."

context of divine mercy and justice. By exploring the subject through al-Haytami's approach, this study aims to enhance understanding of the doctrinal divergences between Sunni Islam and other Islamic sects regarding intercession.

Keywords: History of Islamic Sects, Ahl al-Sunnah, Hereafter, Intercession (*Shafā'a*), Ibn Hajar al-Haytami.

Giriş

İslam düşüncesinde “şefaât”, hem kelime hem de terim anlamı bakımından itikadî ve mezhebî tartışmaların merkezinde yer alan kavramlardan biridir. Sözlükte “çift olmak” veya “birine yardım etmek”¹ anlamına gelen bu kelime ıstılahta ise bir kimsenin Allah katında başka biri adına bağışlanma dilemesi anlamında kullanılmaktadır.² Şefaât, özellikle ahiret inancıyla bağlantılı olarak, bir müminin affedilmesi için aracı olunması şeklinde tanımlanmış; farklı mezhepler bu konuya dair çeşitli yaklaşımlar geliştirmiştir.

Kur'an-ı Kerîm'de farklı bağlamlarda şefaate değinilmiş; bazı ayetlerde şefaatin reddedildiği bazılarında ise Allah'ın izniyle mümkün olduğu ifade edilmiştir.³ Bu farklılıklar, İslam mezhepleri arasında şefaât ile ilgili çeşitli teolojik tutumların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Özellikle Mu'tezile mezhebi, Allah'ın adalet sıfatını öne çıkararak, günahkâr bir kimseye affın yalnızca kendi ameliyle mümkün olacağını savunmuş ve şefaati reddetmektedir.⁴ Buna karşılık Ehl-i Sünnet yaklaşımı, şefaati hem Kur'an'a hem de sahih hadis rivayetlerine dayanarak savunmuş, özellikle Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kıyamet gününde ümmetine şefaât edeceği inancı temel kabul edilmiştir.⁵

Heytemî'nin düşünce yapısı, geleneksel fıkıh temelli bir zemin üzerinde inşa edilmiş olup, akidevî meselelerdeki söylemleri ise bu birikimin izlerini taşımaktadır. Fıkıhçı kimliği, onu çoğunlukla metne dayalı ve ihtiyatlı bir söyleme yöneltmiş; özgünlüğünü ise daha çok yorumlarda denge kurma çabasında ve halkın dini pratiklerini koruyucu üslubunda göstermektedir. Bu yönüyle Heytemî, yerleşik Ehl-i Sünnet çizgisinden sapmadan, dönemin itikadî meselelerine cevap verirken hem açıklayıcı hem de bütüleştirici bir yaklaşım sergilemektedir. Heytemî'nin şefaât anlayışı, genel olarak Ehl-i Sünnet çizgisiyle uyumlu olsa da, özellikle Şâfiî-Eş'arî geleneğe mensup diğer âlimlere kıyasla bu inancı toplumsal ve manevî boyutlarıyla da değerlendirmesi açısından dikkat çekicidir. Örneğin, İmam Nevevî (ö. 676/1277), şefaati sahih hadisler ışığında kabul eder ancak onu daha çok akidevî bir mesele olarak işlemektedir.⁶ Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ise, şefaati daha ziyade kelâmî bir mesele olarak ele alır ve onun teolojik

¹ Ebu'l-Fadıl Cemaleddin ibn Muhammed ibn Mukerrem İbn Munzûr, *Lisanu'l-Arab* (Beyrut: Müessesetu'l-Âlemili'l-Matbûat, 2005), 8/186.

² Râğib el İsfahânî, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an* (Beyrut: Daru'l-Marife, 1961), 459.

³ el-Bakara 2/48; et-Tâhâ 20/109; el-Enbiyâ 21/28.

⁴ Ebu'l-Hasan Abdulcebbar b. Ahmed Kadî Abdulcabbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid (Tunus: Daru't-Tunusiyye, 1974), 207.

⁵ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed Heytemî, *es-Savâ'iku'l-Muhrika 'alâ Ehli'r-Rafd ve'z-Zandaka ve'l-ilhâd* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1997), 107.

⁶ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahîh-i Müslim b. Haccâc* (Beyrut: Dâr'ül-Ma'rife, 1987), 1/135.

yönü üzerinde durmaktadır.⁷ Bu bakımdan Heytemî'nin katkısı, şefaati sadece teorik bir inanç ilkesi olmaktan çıkararak, ümmetin manevî bütünlüğünü pekiştiren bir unsur olarak işlenmesindendir. Bu bağlamda, Heytemî, şefaatin hem Peygamber Efendimize hem de Allah'ın izniyle veli ve salih kullara verilebileceğini savunarak konuya Ehl-i Sünnet çizgisinde kapsamlı bir açıklık getirmektedir. Onun şefaati anlayışı, yalnızca ahiret inancı çerçevesinde değil, aynı zamanda ilahi rahmetin yeryüzündeki yansıması olarak da değerlendirilebilir.⁸ Bu çalışma, Heytemî'nin bu konuya dair görüşlerini klasik metinler ışığında inceleyerek hem mezhep içi hem de mezhepler arası tartışmalara katkısını değerlendirmeyi hedeflemektedir.

Bu çalışma, nitel araştırma yöntemine dayalı betimleyici-analitik bir yaklaşımla gerçekleştirilmiştir. Temel inceleme materyalini Heytemî'nin *Fetâvâ el-Hadîsiyye*, *eş-Şemâhîriyye* ve *el-İ'lâm bi-Kavâidi'l-İslâm* adlı eserleri oluşturmaktadır. Bu kaynaklarda yer alan şefaati ilgili pasajlar doğrudan metin tahliline tabi tutulmuş, Heytemî'nin yaklaşımı kendi ifadeleriyle ortaya konmuştur. Ayrıca İmam Gazâlî, Fahreddin er-Râzî ve Mu'tezile düşünürleriyle karşılaştırmalı analizler yapılmıştır. Kur'an ve hadis referansları bağlamın naklî yönünü öne çıkarırken, mezhepler arası tartışmalarda kelâmî perspektifler dikkate alınmıştır. Çalışma, klasik kaynakların yanı sıra çağdaş akademik literatürle de desteklenmiştir.

Heytemî'nin fikirleri üzerine yapılan çalışmalar genellikle onun fikhî⁹ ve tasavvufî yönü üzerinde yoğunlaşmış; kelâmî meselelerdeki görüşleri ise görece daha az incelenmiştir. Bununla birlikte, Heytemî'nin şefaati konusundaki görüşlerini doğrudan ele alan müstakil bir çalışmaya rastlanmamaktadır. Bu çalışmanın amacı, yalnızca bu boşluğu gidermek değil; aynı zamanda, yaşadığı dönemin dinî-sosyal meselelerine aktif şekilde müdahil olmuş, şefaati konusunda hem Ehl-i Sünnet geleneğini savunan hem de karşıt mezhebi görüşlere doğrudan cevaplar geliştiren bir âlim olarak Heytemî'nin bu alandaki katkılarını ortaya koymaktır. Bu yönüyle, Heytemî'nin tercih edilmesi yalnızca literatür açığına değil, aynı zamanda onun mezhepler arası tartışmalardaki belirleyici konumuna dayanmaktadır. Böylece bu çalışma literatürdeki bir boşluğu doldurmayı hedeflemektedir.

1. Şefaatin Tanımı ve Temel Kavramlar

Arapça kökenli bir kavram olan şefâat, “şe-fe-a” (شفع) kökünden türemiştir. Bu kök, sözlük anlamı itibarıyla 'tek olanı bir benzeriyle tamamlamak' ya da 'birinin işini kolaylaştırmak amacıyla onun önünde gitmek' şeklinde açıklanır. Bu bağlamda şefâat, bir kişinin affedilmesi ya da bir dileğin kabul edilmesi için, onun adına bir başkasının aracılık yapması anlamını taşır.¹⁰ Şefaati terimi, kıyamet gününde peygamberler başta olmak üzere Allah'ın izin verdiği sâlih kimselerin, müminlerin bağışlanmaları amacıyla

⁷ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsî'l-Arabî, 1999), 8/32.

⁸ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed Heytemî, *el-Fetâvâ'l-hadîsiyye* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâs el-Arabî, 1998), 234.

⁹ Mahsum Aslan, *İbn Hacer el-Heytemî ile Şemsüddîn er-Remlî ve İhtilaf Sebepleri* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018).

¹⁰ İsfahânî, *el-Müfredat*, şfa md.

Allah nezdinde aracılıkta bulunmaları şeklinde tanımlanır. Bu bağlamda “şâfi” ve “şefî” kavramları ise, şefaatte bulunan veya başkası adına ilahi huzurda aracılık eden kimse anlamına gelmektedir.¹¹

Şefaât, kurtuluş öğretisiyle ilişkilendirilerek farklı dinlerde yer almakla birlikte, her bir dinin kendi inanç sistemi doğrultusunda bu kavramın içeriği ve uygulama biçimi farklılık arz etmektedir. Aşkın ilâhî anlayışı, âhîret inancı, ruhban sınıfı ve kutsal şahsiyetlere (peygamberler, azizler) ve varlıklara (melekler) yapılan vurgu, özellikle bu öğretileri benimseyen dinî sistemlerde daha belirgin bir şekilde ön plana çıkmaktadır. Şefaât, genellikle ölmüş veya yaşayan kutsal şahsiyetler aracılığıyla, inananların adına veya günah ve sevap açısından eşit bir durumda bulunan bir ruhun lehine, Allah katında özel bir müdahale ve bağışlanma talebinde bulunulması biçiminde tezahür etmektedir.¹²

İslam düşüncesinde özellikle Ehl-i Sünnet geleneğinde, şefaât; bir kimsenin, Allah katında başka birinin bağışlanması ya da cezasının hafifletilmesi için aracılık etmesi olarak tanımlanır. Ancak şefaât anlayışı mezhepler arasında farklılık göstermektedir. Bazı mezhepler bu kavramı reddederken, bazıları sınırlı biçimde kabul eder. Şîîlikte masum imamlara özgülünen güçlü bir şefaât anlayışı hâkimken,¹³ Mu'tezile mezhebi şefaati, özellikle büyük günah işleyenler bağlamında, ilahî adalet gerekçesiyle reddetmiştir. Şefaatin meşruiyeti, İslâmî metinlerde özellikle Kur'an ve sahih hadislerde vurgulanmış ve bu kavram, çeşitli felsefi ve kelâmî tartışmalara da konu olmuştur.¹⁴ Şefaât, bir yönüyle ilahi rahmetin tecellisi, diğer yönüyle ise Peygamber Efendimiz (s.a.v.) ve salihlerin aracılığıyla bir ilahi lütuf olarak anlaşılmaktadır.¹⁵

Heytemî'ye göre Kur'an'da şefaatin ancak Allah'ın izniyle mümkün olacağı açık bir şekilde vurgulanmaktadır. *"Allah! O'ndan başka ilah yoktur. Diridir, kayyumdur (her şeyin varlığını devam ettirendir). O'nu ne uyuklama tutar ne de uyku. Göklerde ve yerde ne varsa O'nundur. İzni olmadan huzurunda kim şefaât edebilir? O, kullarının önünde olanı ve arkalarında olanı bilir. Onlar ise, O'nun ilminden, kendisinin dilediği kadarından başka hiçbir şeyi kavrayamazlar. O'nun kürsüsü gökleri ve yeri kaplamıştır. Onların korunması O'na ağır gelmez. O, yücedir, büyüktür."*¹⁶ Tefsir geleneğinde ayette geçen “izin” kavramına yönelik çeşitli yorumları beraberinde getirmiştir. Heytemî'nin bu ayeti doğrudan ele alıp almadığına dair spesifik bir kaynak bulunmamakla birlikte, onun şefaât ve tevhid anlayışı, bu ayetlerin öğretileriyle ve Ehl-i Sünnet alimlerinin genel görüşleri ile örtüşmektedir. Ehl-i Sünnet müfessirleri bu kavramı Allah'ın mutlak iradesine bağlı bir onay ve müsaade olarak değerlendirir; dolayısıyla şefaât haktır, ancak keyfî değil, ilahî denetime tabi bir rahmet türüdür.¹⁷ Mu'tezilî düşünürler, “izin” kavramını ilahî adalet ilkesi çerçevesinde ele almış; şefaatin ancak küçük günah sahiplerine yönelik

¹¹ Mustafa Alıcı, “Şefaât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/409-412.

¹² Yusuf Şevki Yavuz, “Şefaât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/412-415.

¹³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali et-Tûsî, *el-İktisâd fî mâ Yetealleku bi'l-İktisâd* (Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1985), 206.

¹⁴ Kadî Abdulcabbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtul-Mu'tezile*, 207.

¹⁵ Ebû'l-Kâsım Kuşeyrî, *el-Emâlî* (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1992), 121.

¹⁶ el-Bakara 2/255.

¹⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 8/120.

olabileceğini, bunun da cehennemden kurtuluş değil, cennetteki derecelerin yükseltilmesi şeklinde tezahür edeceğini savunmuşlardır.¹⁸ Şîî gelenekte ise izin, ilahî seçkinliğin bir yansıması olarak kabul edilir; başta masum imamlar olmak üzere bazı kimselere şefaati yetkisinin verilmesi bu anlamda özel bir ruhsat olarak görülür.¹⁹ Modern dönemde de bu kavram üzerinde yapılmış çalışmalar bulunmaktadır. Bunlardan biri de Yaşar Düzenli'nin "*Kur'an ve Şefaati Üslup ve Semantik Açısından*" adlı çalışmasıdır. Düzenli, "şefaatin yalnızca Allah'ın izniyle gerçekleşeceği" ifadesinin üslubunu temel alarak, "izin" kavramını anlam bilimsel açıdan derinlemesine incelemiştir; bu kavramın taşıdığı tüm anlam katmanlarını göz önünde bulundurmuş ve konuyu, insanların dünyada işledikleri fiillerin karşılığıyla ilişkilendirerek değerlendirmiştir.²⁰

Tâhâ Suresinde, "O gün, Rahmân'ın izin verdiği ve sözünden hoşnut olduğu kimselerden başkasının şefaati fayda vermez"²¹ buyrulurken, şefaatin Allah'ın iznine bağlı olduğu açıkça belirtilmiştir. Bu yorum, özellikle Ehl-i Sünnetin yaklaşımını yansıtmaktadır. Ancak bu ayet, kimi yorumlarda şefaatin bizzat varlığına değil, sınırlandırılmasına delil gösterilmektedir. Yine de bu tür yorumların yalnızca bir yaklaşımı yansıttığı unutulmamalıdır. Zira şefaati tümüyle reddeden ya da onu yalnızca sembolik anlamda değerlendiren yaklaşımlar da bulunmaktadır.²²

Şefaati, İslam dünyasında farklı mezheplerin farklı görüşler sunduğu bir konudur. Heytemî, Ehl-i Sünnet anlayışına paralel olarak şefaati konusu kabul edip ele almaktadır. Heytemî ile aynı mezhep düşüncesine sahip alimler arasında şefaati konusunda farklı görüşler ileri süren Devvânî²³ gibi alimler bulunmakla birlikte, bu çalışmada konunun sınırları gereği mezhep içi farklılıklardan ziyade, Heytemî'nin şefaati anlayışının genel çerçevesi ile diğer mezhepler arasındaki mukayeseye odaklanılmıştır. Dolayısıyla mezhep içindeki görüş ayrılıkları, ayrı bir akademik inceleme kapsamında ele alınabilir.

Ehl-i sünnete göre Peygamber Efendimiz (s.a.v.) ve salihler, Allah'ın izniyle günahkâr müminler için şefaatiçi olabilirler. Bu anlayış, Allah'ın rahmetinin genişliği ve kişinin amellerine göre affedilme gibi kavramlarla birlikte, insanın ahiretteki bağışlanma şansını arttıran bir araç olarak görülür.²⁴

Heytemî, şefaati şu şekilde tanımlamaktadır: "Şefaati, bir kişinin, diğer bir kişinin durumunu düzeltmek amacıyla, onun adına yapılan arabuluculuktur."²⁵ Heytemî, şefaati konusunda Ehl-i Sünnet çizgisini savunarak, şefaatin Peygamber Efendimiz ile sınırlı olmadığını, salihlerin de Allah'ın izniyle şefaati etme yetkisine sahip olduklarını ifade

¹⁸ Ebu'l-Kasım Carullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakaiki gavamizi't-tenzîl ve uyuni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998), 1/326.

¹⁹ Cemâlüddîn el-Hasen b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd fi şerhi Tecrîdi'l-i'tikâd* (Kum: Mektebetü'l-Mustafavi, 1948), 330.

²⁰ Yaşar Düzenli, *Üslup ve Semantik Açısından Kur'an ve Şefaati* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017), 128.

²¹ Tâhâ, 20/109.

²² Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. Ahmet Ertürk - Cahit Koytak (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 580.

²³ Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed ed-Devvânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye* (İstanbul: Matbaa-ı el-Hac Muharrem Efendi el-Bosnevî, 1874), 121-229.

²⁴ Ebû Ca'fer İbn Cerîr et-Taberî, *Et-Tefsîr fi Me'âlimi'd-Dîn*, thk. Ali b. Abdülazîz b. Ali eş-Şebel (Riyad: Mektebetü Rüşd, 2004), 178.

²⁵ Heytemî, *Savâ'iku'l-Muhrîka*, 115.

etmiştir. Ona göre, şefaatin kabul edilmesi, Allah'ın takdirine bağlıdır ve Peygamber Efendimizin şefaât hakkı, ilahi rahmetin bir yansımasıdır. Şefaât, yalnızca günahkâr müminlerin affı ile sınırlı kalmaz; aynı zamanda velilerin ve evliyanın da şefaât etme yetkisi vardır. Heytemî'ye göre şefaât, herhangi bir aracılık iddiası değil; yalnızca Allah'ın izin verdiği kimseler eliyle ve O'nun rahmet ve hikmetine dayalı olarak gerçekleşen bir ilahî tasarruftur.²⁶ Heytemî'nin şefaati ilahî izne ve rahmete bağlı bir tasarruf olarak görmesi, onu hem Ehl-i Sünnet çizgisi içinde tutmakta hem de konunun su istimale açık alanlarını sınırlı ve temkinli bir biçimde yorumlamasını sağlamaktadır. Bu tutumu, şefaati mutlak bir hak ya da garantili kurtuluş aracı olarak gören yaklaşımlardan farklılaştırmakta; sorumluluk ve umut arasındaki dengeyi koruma çabası olarak okunabilir. Ancak bu anlayışın, "aracılık" kavramını ne ölçüde çağrıştırdığı ya da halk dindarlığında nasıl anlaşıldığı da ayrıca tartışılmalıdır.

2. Şefaati Kabul Edenler

Şefaât meselesi, özellikle ahiret inancıyla bağlantılı olarak, birçok kelâm âliminin eserlerinde ele alınmış ve mezhepler arasında farklı yaklaşımlara konu olmuştur. Ehl-i Sünnet alimlerinin ekseriyeti şefaati kabul etmektedir.

Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*'de, şefaatin itikadî bir gerçeklik olduğunu vurgulayarak, başta Hz. Peygamber olmak üzere peygamberlerin büyük günah işleyen müminler lehine şefaatte bulunacağını ifade etmektedir.²⁷ Ebu Hanife'nin şefaati kabul ettiğine dair benzer görüşlerini *'el-Vasiyye'* adlı risalesinde de bulmak mümkündür. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber* adlı eserinde diğer peygamberlerin de şefaatinden bahsetmesine rağmen, *el-Vasiyye* risalesinde yalnızca Hz. Peygamber'in şefaatine yer vermektedir.²⁸

Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936), *el-İbâne* adlı eserinde, Müslümanların, Hz. Peygamber'in büyük günah işleyen müminler için şefaât edeceği konusunda ittifak ettiklerini belirtmektedir. Bu bağlamda, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin söz konusu ifadeleri, onun şefaât inancını benimsediğini ve bu hususta Ehl-i Sünnet çizgisiyle uyumlu bir tutum sergilediğini göstermektedir.²⁹

Mâtürîdî (ö. 333/944), *Kitâbü't-Tevhîd*'de şefaât inancının Kur'an ve sünnet temelli olduğunu vurgulamakta ve bu konunun sağlam delillere dayandığını beyan etmektedir. Mâtürîdî, şefaatin günahkâr kişinin işlediği günah sebebiyle değil; onun sahip olduğu bazı iyilikler ve Allah'a olan bağlılığı dolayısıyla hak edilebileceğini ifade eder. Ona göre, şefaât olunan kimse, tamamen liyakatsiz değil; terk ettiği günahlara karşılık sadakatini gösteren bir yönüyle bu ilahi lütfâ mazhar olur. Mâtürîdî, mümin bir kimse hakkında küçük günah işlediğinin mutlak olarak söylenemeyeceğini belirtmekte; buna karşılık, onun büyük günahlardan sakınmak ve gerektiğinde tövbe etmekle yükümlü olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, şefaât de benzer bir mahiyet arz eder; büyük günah

²⁶ Heytemî, *Savâ'iku'l-Muhrika*, 118.

²⁷ Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, thk. Mustafa Öz, çev. Mustafa Öz (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 63.

²⁸ Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh Ebû Hanîfe, *Tercüme-i Vasiyyetname-i İmam-ı A'zam* (İstanbul: Dârü't-tıbbâti'l-âmire, 1847), 98.

²⁹ Ebû'l-Hasen 'Alî b. İsmâ'il el-Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, thk. Fevkiyye Hüseyin (Kahire: Dârü'l-Ensâr, 1977), 74.

işleyen müminlerin bağışlanması, Allah'ın razı olduğu ve seçkin kıldığı kullarının şefaatiyle mümkün olabilmektedir.³⁰

Şefaati inancını savunanların delil olarak ileri sürdükleri bazı Kur'ân ayetleri ise şu şekildedir:

"Allah'ın şefaati etmesine izin verdiği kimseden başkasına hiçbir şefaatin faydası olmaz",³¹

"O gün esirgeyen Rabbinin izin verip sözünden hoşnut olduğu kimseden başkasına başkasının şefaati fayda vermez".³²

"Göklerde nice melek vardır ki onların şefaati; ancak Allah'ın izni ile dilediği ve razı olduğu kimselere yarar sağlar".³³

"Onlar, Allah'ın rıza gösterdiğinden başkasına şefaati etmezler".³⁴

Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan ilgili ifadelerden hareketle, şefaati yetkisi verilecek kimselerin bu yetkiyi mutlak ve sınırsız biçimde kullanamayacakları anlaşılmaktadır. Nitekim şefaati, yalnızca Allah'ın izni ve rızası dâhilinde gerçekleşebilecek bir ilahî tasarruf olarak sınırlandırılmıştır.

Heytemî'nin Şefaati Anlayışı ve Temelleri

Heytemî'nin şefaati anlayışı, klasik Ehl-i Sünnet çizgisini benimsemekle birlikte, dönemin itikadî tartışmaları karşısında sistemli bir savunma oluşturması bakımından dikkat çeker. Ona göre şefaati, yalnızca Allah'ın izniyle gerçekleşebilecek bir lütuftur ve bu hak, başta Hz. Peygamber (s.a.v.) olmak üzere, bazı sâlih kullara da verilmiştir. Heytemî bu görüşünü, hem naklî (Kur'an ve sahih hadisler) hem de aklî delillere dayandırarak temellendirir.³⁵

Heytemî, şefaatin yalnızca naklî delillere değil, aynı zamanda aklî gerekçelere de dayandığını özellikle vurgulamaktadır. Ona göre Allah Teâlâ, mutlak adalet sahibi olduğu kadar sonsuz merhamet sahibidir. Bundan dolayı, Allah'ın bazı kullarına (özellikle Peygamber Efendimiz ve salih zatlara) şefaati izni vermesi, ne adalete ne de hikmete aykırıdır. Aksine bu durum, Allah'ın kullarına olan merhametinin ve rahmetinin bir yansımasıdır. Heytemî bu konuda, insanın sosyal doğasına atıf yaparak, dünyada da bireylerin zaman zaman birini aracı kılarak affedilmek ya da bir iyilik görmek istediklerini hatırlatır. Bu tür aracılıklar insanlar arasında makul ve doğal görülüyorsa, Allah'ın izin verdiği kullar aracılığıyla yapılan şefaati talebi de fitratla uyumludur ve aklen makuldür. Bu yorumuyla Heytemî, şefaati inkâr edenlerin akıl yürütme biçimlerini eksik ve tek boyutlu bulmaktadır; zira ona göre şefaati, hem Allah'ın izniyle gerçekleşmektedir hem de insanın manevî yönelişlerine uygun bir düzene işaret etmektedir.³⁶

³⁰ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Ankara, 2003), 365.

³¹ Sebe', 34/23.

³² Tâhâ, 20/109.

³³ en-Necm, 53/26.

³⁴ el-Enbiyâ, 21/28.

³⁵ Heytemî, *Savâ'iku'l-Muhrîka*, 119.

³⁶ Heytemî, *Savâ'iku'l-Muhrîka*, 125.

Heytemî'nin yaklaşımında, şefaât bir hak değil, yalnızca Allah'ın dilediğine tanıdığı bir ikram olarak görülmektedir. Dolayısıyla Ona göre ne Peygamber Efendimizin ne de velilerin şefaati mutlak değildir; her biri Allah'ın takdiriyle sınırlandırılmıştır. O, bu konuda "Hiçbir kimse Allah'ın izni olmadan şefaât edemez"³⁷ ayetini merkeze alır ve bunun üzerinden, şefaatin kula değil, ilahi kudrete bağlı olduğunu vurgulamaktadır.

Heytemî'nin şefaât anlayışının bir diğer temeli de, ümmetin kurtuluş umuduna yönelik derin bir hassasiyettir.³⁸ Bu çerçevede Heytemî, Peygamber'in şefaati başta olmak üzere, salihlerin, şehitlerin ve bazı meleklerin de Allah'ın izniyle şefaât yetkisine sahip olabileceğini savunmaktadır.³⁹ Onun bu yaklaşımı, sadece fikhî sınırlarda kalan bir düşünceyle yetinmediğini, şefaati hem naslara dayalı hem de uhrevî anlam boyutlarıyla ele almaya çalıştığını göstermektedir. Bu durum, Heytemî'nin yalnızca bir fıkıh âlimi değil; aynı zamanda ilahî rahmet ve kurtuluş gibi konularda derin bir manevî perspektif geliştirmeye çabalayan çok yönlü bir âlim profili çizdiği şeklinde yorumlanabilir. Elbette bu çıkarım, doğrudan bir tasavvufî kimlik beyanına değil, şefaât eksenli düşüncesinde gözlemlenen yaklaşım bütünlüğüne dayanmaktadır.

Heytemî, şefaati reddeden görüşlere karşı ciddi reddiyeler kaleme almıştır. Bu grupların, şefaati "Allah'tan başkasına dua" şeklinde anlamalarından dolayı şirk saymalarına karşı, Heytemî net bir ayırım yapar: Ona göre şefaât bir ibadet değil, dua ve niyaz biçimidir, muhatabı da doğrudan Allah'tır. Peygamber veya veli burada sadece vesile konumundadır. Heytemî, şefaati bir ibadet değil; dua ve niyaz çerçevesinde Allah'a yönelmiş bir talep biçimi olarak değerlendirmektedir.⁴⁰ Ona göre burada asıl muhatap Allah'tır; şefaâtçi konumundaki peygamber veya veli ise sadece ilahî rahmete vesilelik eden birer aracı figür konumundadır. Ancak bu noktada "dua, niyaz ve ibadet" ilişkisi İslâm düşüncesinde karmaşık ve çok boyutlu tartışmalara konu olmuştur. Dolayısıyla Heytemî'nin bu ayırma nasıl dayanak ürettiği, ibadet tanımıyla nasıl bir çerçeve kurduğu daha geniş bir tartışmayı gerektirmektedir. Bu çalışmada, bu ayırımı mutlakaştırmak yerine, onun kendi bağlamı içinde nasıl temellendirdiği analiz edilmeye çalışılmıştır.

Heytemî'nin şefaatin tasavvufî boyutunu da içine alan yorumlar geliştirdiği görülmektedir. Ona göre velîlerin şefaati, sadece bireysel kurtuluş talebiyle sınırlı olmayıp, ümmet bilincini ve manevî dayanışmayı güçlendiren bir bağlılık zemini olarak da anlam kazanmaktadır. Bu yaklaşımda şefaât, akidevi bir mesele olmanın ötesine geçerek ahlakî ve toplumsal boyutlar da taşımaktadır.⁴¹ Bununla birlikte, şefaât inancının bazı çevrelerde sorumluluk duygusunu zayıflatan, amel hassasiyetini geri plana iten veya kurtuluşu iltimas gibi görme eğilimlerine zemin hazırlayabildiği de bir gerçektir. Bu noktada önemli olan, şefaatin ümit verici yönüyle birlikte, onun dinî ve ahlakî sorumluluğu gölgelemeyecek şekilde yorumlanmasıdır. Heytemî'nin yaklaşımı, bu dengeyi gözetmeye çalışan bir çizgi olarak değerlendirilebilir; ancak şefaatin halk

³⁷ el-Bakara, 2/255.

³⁸ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed Heytemî, *Minehu'l-Mekkiyye fî şerhi'l-Hemziyye* (Beyrut: Dâru'lMinhâc, 2005), 57.

³⁹ Heytemî, *el-Fetâva'l-hadîsiyye*, 169.

⁴⁰ Heytemî, *Minehu'l-Mekkiyye fî şerhi'l-Hemziyye*, 55.

⁴¹ Heytemî, *el-Fetâva'l-hadîsiyye*, 171.

dindarlığında zaman zaman su istimale sû-ı istimale açık bir zemine kayabildiği de göz ardı edilmemelidir.

Şefaatin Heytemî'nin Düşüncesindeki Yeri: Tasavvufî Boyutlar ve Uygulama Alanları

Heytemî'nin şefaât anlayışı, yalnızca kelâmî temellere değil, aynı zamanda tasavvufî bir perspektife de dayanmaktadır. Ona göre şefaât, Allah'ın kullarına olan merhametinin bir yansıması olup bu merhametin taşıyıcıları, başta Hz. Peygamber (s.a.v.) olmak üzere salihler, şehitler ve velilerdir. Bu yaklaşım, doğrudan ifade edilmese de, özellikle halk dindarlığında ve tarikat geleneğinde şeyhlerle kurulan manevî bağların ahirete dair beklentilerle ilişkilendirilmesine zemin hazırlayan bir anlayışla örtüşmektedir. Ancak bu tür çıkarımların, doğrudan Heytemî'nin beyanlarına değil, düşüncesinin ima ettiği çerçeveye dayandığı unutulmamalıdır.

Heytemî'nin şefaate yüklediği anlam, onu yalnızca ahiret merkezli bir kurtuluş umudu olarak değil, aynı zamanda dünyadaki Müslüman topluluklar arasında manevî bir bağ unsuru olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Bu yönüyle onun yaklaşımı, şefaât kavramına sadece kelâmî değil, sosyolojik bir işlev de yüklemektedir. Ancak burada dikkat çekilmesi gereken nokta, bu tür yorumların zamanla şefaati bireysel sorumluluk alanından çıkararak pasif bir kurtuluş beklentisine dönüştürme riskidir. Bu nedenle Heytemî'nin "rahmet köprüsü" metaforunu olumlu bir inanç zemini olarak anlamakla birlikte, bu anlayışın halk dindarlığına nasıl yansıdığı ve sınırlarının nasıl çizildiği de ayrıca tartışmaya açıktır.

Bununla beraber Ehl-i Sünnet çizgisi içinde, şefaate daha sınırlı bir yer veren âlimler de vardır. Örneğin İbn Teymiyye, şefaati kabul etmekle birlikte, bu kavramın istismar edilme ihtimaline sık sık dikkat çekmektedir. Ona göre şefaât, Allah'ın izniyle mümkün olsa da, insanların Allah'tan başkasına yönelerek şefaati talep etmesi tehlikeli bir eğilimdir. Bu iki yaklaşım arasında, şefaatin inanç sistemindeki konumu ve onun toplumsal işlevi bakımından ciddi bir gerilim alanı oluşmaktadır.⁴² İbn Teymiyye'nin vurguladığı "şirk riski" uyarısı, özellikle halk dindarlığında zaman zaman gözlenen ölçsüz şefaât beklentilerine karşı bir koruma refleksi taşısa da, bu tavır şefaatin rahmet boyutunu zayıflatma tehlikesini de barındırmaktadır. Buna karşılık Heytemî'nin yaklaşımı, şefaati ilahî rahmetin bir tezahürü olarak anlamaya çalışan daha kapsayıcı bir çerçeve sunar.⁴³ Ancak burada da, şefaatin uhrevî bir lütuf olmasıyla dünyevî beklentilere dönüşme riski arasındaki denge gözetilmelidir.

İmam Gazâlî gibi bazı âlimler, şefaât konusunu sadece kelâmî temellere değil, aynı zamanda ahlâkî sorumluluk bilinciyle birlikte ele almaktadır. Gazâlî, şefaati kabul etmekle birlikte, bu inancın bireyi kulluk sorumluluğundan uzaklaştırmaması gerektiğini özellikle vurgulamaktadır. Ona göre şefaât, amelsiz bir cennet vaadi değil, hak etmiş bir mümine Allah'ın rahmetiyle sunulan bir lütuftur.⁴⁴ Bu yönüyle Gazâlî, şefaati hem ümit hem de

⁴² Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *el-Akidetu'l-Vasitiyye* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1994), 89.

⁴³ Heytemî, *Minehu'l-Mekkiyye fî şerhi'l-Hemziyye*, 53.

⁴⁴ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd Dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınları, 1973), 4/456.

sorumluluk dengesinde değerlendirmektedir. Heytemî ise, bireysel sorumluluk vurgusunu ön planda tutmaktan ziyade, şefaati Allah'ın rahmetini kuşatıcı şekilde yansıtan bir sistem olarak ele almaktadır. Onun yaklaşımı, toplumsal düzeyde müminler arasında manevî bir bağ, ümmet bilinci ve ilahî merhametin vesileleri üzerinden bir dayanışma fikri geliştirmektedir. Gazâlî'nin bireysel kurtuluş merkezli uyarılarına kıyasla, Heytemî'nin perspektifi, şefaatin daha kuşatıcı, kolektif ve itikadî-psikolojik bir işlevi olduğunu ortaya koyduğu görülmektedir. Bu bağlamda, örneğin Fahreddin er-Râzî'nin şefaate ilişkin ihtiyatlı yorumları, yine Allah'ın izni şartını vurgulamakla birlikte, kurtuluşun sadece ilahî merhamete değil, kulun çabasına da bağlı olduğunu öne çıkarmaktadır.⁴⁵ Benzer şekilde İbnü'l-Cevzî, halk arasında şefaatin yanlış anlamlandırılabilirliği ve kolay bir dindarlığa kapı aralayabileceği konusunda uyarılarda bulunmaktadır.⁴⁶

Heytemî'nin anlayışında öne çıkan bir diğer boyut da, velayet ve keramet inancı ile şefaati arasında kurulan ilişkidir. Ona göre Allah dostları, dünyada ilahi rahmetin taşıyıcıları oldukları gibi, ahirette de ümmetin kurtuluşuna vesile olacak şefaati ehli şahsiyetlerdir. Bu bakış, özellikle tarikat kültürü ile iç içe geçen halk dindarlığını besleyen bir anlayış olduğunu söyleyebiliriz. Bu yönüyle Heytemî, hem selefi düşünceden hem de akılcı kelamcı yaklaşımlardan ayrılmaktadır. Bu ayrışma, İbn Hacer'in sadece teorik değil, aynı zamanda pratik ve halkla bütünleşen bir inanç zemini inşa etme kaygısının da göstergesi olarak değerlendirilebilir.

3. Şefaati Kabul Etmeyenler

Haricîler ve Mu'tezile mezhebi mensupları Şefaati, Ehl-i Sünnet'in kabul ettiği şekilde kabul etmemektedirler. Onlar, Kur'an'da şefaati ilgili geçen ifadeleri lafzi (zahiri) anlamda kabul etmekle birlikte, şefaatin ahirette bir kimsenin affedilmesine vesile olabileceği şeklindeki iddiayı reddetmektedirler.

Haricîlerde şefaati inancının reddedilmesinde, kebîre (büyük günah) işleyen kimsenin iman dairesinden çıkmış kabul edilmesi temel bir etkidir. Bu yaklaşıma göre, imanını yitirmiş bir kişiye ahirette hiçbir şekilde şefaati edilemez. *"Onlar, Allah'ın razı olduğu kimseden başkasına şefaati edemezler"*⁴⁷ ayeti delil olarak verilmektedir.

Haricî fırkalardan yalnızca İbâdiyye, şefaati konusuna diğer Haricî gruplardan farklı bir yaklaşım sergilemektedir. Onlar, büyük günah işleyen müminin durumu hakkında daha mutedil bir tutum benimseyerek, kişinin tamamen imandan çıkmayabileceğini ve şefaatin dolayısıyla bazı hallerde şefaatin mümkün olabileceğini kabul etmişlerdir. İbâdiyye'ye göre, cennet ehli olan kimseler cennete girmeden önce mahşer gününde şefaate mazhar olabilirler. Ancak bu şefaati, günahkârların bağışlanmasından ziyade, zaten cennetlik olanların hesaplarının kolaylaştırılması ve cennete girişlerinin hızlandırılması şeklinde olacaktır.⁴⁸

⁴⁵ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 5/414.

⁴⁶ Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Nakdu'l-İlm ve'l-Ulemâ ev Telbîsü İblîs* (Beyrut: Dâru'l Fikr, 2001), 156.

⁴⁷ el-Enbiyâ, 21/28.

⁴⁸ Sâbir Tuayme, *el-İbâdiyye akîdeten ve mezheben* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1986), 126.

Mu'tezile ekolünün beş temel ilkesi olan tevhid, adalet, el-menzile beyne'l-menzileteyn, el-va'd ve'l-va'id ile emr-i bi'l-ma'ruf ve'n-neh-y-i ani'l-münker, tüm düşünce sistemlerine derinlemesine yansımıştır. Şefaathat konusu da bu prensipler ışığında ele alınmış ve bu ilkeler doğrultusunda değerlendirilmiştir.

Haricîlerin şefaathat karşıtı görüşlerinin, Mu'tezile tarafından büyük ölçüde benimsendiğı görölmektedir. Mu'tezile, 'va'd ve va'id' (Allah'ın vaat ettiğı sevabı ve tehdit ettiğı azabı mutlaka yerine getireceğı) prensibini esas alarak, özellikle büyük günah işleyen kimselere şefaathat edilmesini ilahî adaletle bağdaştırmaz ve bu nedenle şefaathatı ret etmektedir.⁴⁹ Mu'tezile mensupları, Haricîler gibi ameli imanının bir parçası olarak görmüş ve bu nedenle büyük günah işleyen bir müminin imandan çıkacağını kabul etmişlerdir. Ancak Haricîlerden farklı olarak, böyle bir kişiyi mutlak anlamda kâfir saymak yerine, kelime-i şehâdet gibi bazı iman unsurlarını hâlâ taşıdığı gerekçesiyle ne mümin ne de kâfir sayılacağı, yani iki konum arasında yer alacağı (el-menzile beyne'l-menzileteyn) yönünde özgün bir görüş geliştirmiştir. Mu'tezile'ye göre, büyük günah işleyen kimseye hayatı boyunca Müslüman muamelesi yapılır. Şayet kişi, Allah'ın şartlarına uygun şekilde tövbe ederse imana döner; ancak tövbe etmeden vefat ederse, öldüğü andan itibaren kâfir olarak kabul edilmektedir.⁵⁰

Mu'tezile, şefaathatı Allah dışında bir tasarruf kabul etme manasında düşünerek uluhiyet düşüncesine aykırı bulduklarından dolayı Ehl-i Sünnetin anladığı tarzda yorumlamamışlar ve kabul etmemişlerdir. Mu'tezile'nin şefaathat konusundaki yaklaşımlarını dayandırdıkları bazı ayetler şöyledir:

“(Resûlüm) Hakkında azap hükmü kesinleşmiş kimseyi, sonuçta ateşini boylayacak olanı sen mi kurtaracaksın.”⁵¹

“(Melekler), Allah'ın razı olduklarından başkasına şefaathat etmezler.”⁵²

“Zalimlerin ne sıcak bir dostu, ne de sözü dinlenir bir şefaathatçisi vardır.”⁵³

Zümer Sûresinde geçen *'Hakkında azap sözü gerçekleşen kimse, hiç (iman eden) gibi olur mu? Cehennemlikleri sen mi kurtaracaksın?'*⁵⁴ ifadesine dayanarak, Mu'tezile âlimleri, Peygamber'in cehennemlik bir kimseye şefaathat etmesinin mümkün olmadığını savunmuşlardır.”

Mu'tezile, şefaathat ile ilgili hadislerin âhâd yolla rivayet edildiğini belirterek onları delil olarak kabul etmemektedir. Ancak büyük günah (kebîre) işleyen kimseler hakkındaki görüşlerini temellendirirken, tehdit içerikli (va'id) rivayetleri delil olarak öne sürdükleri görölmektedir. Kâdî Abdülcelbâr, şefaathatın büyük günah işleyeninin ebedî cehenneme girmesine engel olmayacağına dair görüşüne şu hadisleri delil olarak vermektedir:

⁴⁹ Ebu'l-Hasan Abdulcebâr b. Ahmed Kadî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, thk. Abdulkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 688.

⁵⁰ Kadî Abdulcabbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtul-Mu'tezile*, 207.

⁵¹ ez-Zümer, 39/19.

⁵² el-Enbiyâ, 21/28.

⁵³ el-Mü'min, 40/18.

⁵⁴ ez Zümer, 39/19.

“Koğuculuk eden Cennete giremez”⁵⁵

“Kendini demirle öldüren, zehir içerek öldüren, dağdan atarak öldüren Cehennemde ebedi kalacaktır.”⁵⁶

Mu'tezile'nin ortaya koyduğu deliller, şefaatin tümünden inkârından çok, büyük günahkârların bu kapsamın dışında tutulması gerektiği anlayışına yöneliktir. Bu çerçevede Mu'tezile, büyük günah işleyen kimselerin bağışlanamayacağı görüşünü temellendirmek amacıyla, şefaati tümünden ya da belirli gruplar açısından reddeden ayetleri ön plana çıkarmış ve yorumlarını bu ayetler ekseninde şekillendirmiştir.

4. Şefaatin Reddedilmesine Karşı Heytemî'nin Savunması

Heytemî, şefaât inancını inkâr eden bazı fırkaları, özellikle Mu'tezile ve Hâricîler gibi mezhepleri sert bir şekilde eleştirmiştir. Ona göre bu gruplar, şefaatin yalnızca Allah'a ait olduğunu ileri sürerek peygamberlerin ve salih kimselerin Allah'ın izniyle şefaât edebileceğini reddetmekte ve böylece naslarla sabit olan bir inancı inkâr etmektedirler. Heytemî, bu tavrın hem Kur'an'a hem de sahih hadislerle aykırı olduğunu vurgulayarak, bu tür anlayışların Ehl-i Sünnet akidesinden sapma anlamına geldiğini belirtmektedir. Dolayısıyla bu tür görüşlere karşı sert ve sistemli bir savunma ortaya koymuş, şefaatin Allah'ın izniyle gerçekleşen bir ilahi tasarruf olduğunu ısrarla vurgulamaktadır.

Heytemî'ye göre, şefaati inkâr edenler, metinlerin bağlamından kopuk yorumlar yaparak ilahi rahmeti daraltma hatasına düşmektedirler. Ona göre, şefaati reddetmek, ayet ve hadislerin zahirine karşı gelmek anlamına gelmektedir. Zira Kur'an'da şefaatin Allah'ın iznine bağlı olarak gerçekleşeceği açıkça ifade edilmektedir. Heytemî'nin bu açıklamasına ayette geçen “izin” meselesi bağlamında bir eleştiri gelebilir. Bu eleştiri, özellikle kelâm geleneğinde akidevi meselelerin yalnızca kesin (yakînî) delillere dayandırılması gerektiği yönündeki hassasiyetle örtüşmektedir.⁵⁷ Heytemî'nin yaklaşımı, sadece ahad rivayetlere değil, Kur'an'daki bazı ayetlerin açık ifadelerine de dayanmaktadır. Örneğin “Allah'ın izni olmadan şefaât edilemez”⁵⁸ gibi ayetler, doğrudan izin verileceğine dair bir beyanda bulunmasa da, “izin verileceği” ihtimalini imkân dışı bırakmamaktadır. Heytemî bu boşluğu, sahih hadis rivayetleriyle tamamlamakta ve bu ikili dayanakla şefaati temellendirmektedir. Elbette bu yaklaşım, şefaatin kapsamı ve temellendirilmesinde nasların nasıl yorumlandığına bağlı olarak farklı şekillerde değerlendirilebilir.

Mu'tezile kelimcileri, şefaati adalet ilkesine aykırı bulmuş ve Allah'ın affının, araya bir şahıs girmeden doğrudan tecelli etmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir.⁵⁹ Ancak Heytemî, bu düşünceye karşılık olarak, Allah'ın rahmetinin sadece doğrudan affetme yoluyla değil, şefaât gibi özel vesilelerle de tecelli edebileceğini belirtmektedir.⁶⁰

⁵⁵ Ebû'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî Müslim, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Zuheyr en-Nâsir (Cidde; Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1433), 1/101.

⁵⁶ Müslim, *Sahîhu Müslim*, 1/109.

⁵⁷ Heytemî, *Savâ'iku'l-Muhrika*, 125.

⁵⁸ el-Bakara 2/255.

⁵⁹ Ebu'l-Hasan Abdulcebbâr b. Ahmed Kadî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Tâhâ Hüseyin - İbrâhim Medkûr (Kahire: Ş-Şeriketü'l-Mısriyye, 1960), 75.

⁶⁰ Heytemî, *Minehu'l-Mekkiyye fî şerhi'l-Hemziyye*, 56.

İbn Hazm (ö. 458/1064), *el-Faşl*⁶¹ adlı eserinde, Mu'tezile ve Hâricîlerin şu ayetleri delil göstererek şefa'at inancını reddettiklerini belirtmektedir: "*Ey inananlar, ne alışverişin ne dostluğun ve ne de şefaatin olmadığı gün gelmezden ön ce, size geçim için verdiğimiz mallardan harcayın*"⁶² ; "*Öyle bir günden sakının ki kimse kimsenin cezasını çekmez. Hiçbir kimseden (azap tan) kurtuluş bedeli kabul edilmez, ona hiçbir şefa'at fayda vermez ve onlara hiçbir şekilde yardım da edilmez.*"⁶³ Heytemî, bu yaklaşımı kesin bir biçimde reddeder ve şefaatin Allah'ın izniyle gerçekleşeceğini göstermek amacıyla Nisa Suresi'nin şu ayetini delil olarak zikreder: "*Eğer onlar, kendilerine zulmettiklerinde sana gelir ve Allah'tan af dilerler, Peygamber de onlar için af dilerse, elbette Allah'ı tevbeleri kabul eden, merhametli bulurlar.*"⁶⁴

Heytemî, bu savunusunu sadece aklî ve naklî delillerle değil, aynı zamanda sahabe uygulamaları ile de desteklemektedir. Nitekim Peygamber Efendimiz (s.a.v.)'in vefatından sonra, Hz. Ömer'in kıtlık döneminde Peygamber'in amcası Abbas'ı vesile kılarak dua etmesi, onun nezdinde açık bir şefa'at uygulamasıdır.⁶⁵ Bu olay, Heytemî'nin eserlerinde "şefaatin canlı delili" olarak anılmaktadır. Burada "Hz. Ömer, Hz. Peygamber'i değil de Abbas'ı vesile kıldıysa bu, Peygamber hayatta olmadığına artık onunla tevessül edilmeyeceğini mi gösterir?" şeklinde bir soru ya da eleştiri akla gelebilir. Bu eleştiri, İslâm düşüncesinde tevessül ve şefa'at konusunun tarih boyunca nasıl farklı biçimlerde yorumlandığını ortaya koyması açısından anlamlıdır. Nitekim Hz. Ömer'in, kıtlık zamanında Hz. Abbas'ı vesile kılarak dua etmesi hadisesi, bazı çevrelerde "yalnızca yaşayan bir salih şahsiyetin aracılığıyla dua edilmesi gerektiği" şeklinde yorumlanmıştır. Heytemî, bu olayı tekil bir uygulama değil, ümmetin ihtiyaç anında salih kullar vesilesiyle Allah'a yönelmesinin meşru bir örneği olarak görmektedir. Onun nazarında burada asıl olan, Abbas'ın şahsında temsil edilen yakınlık (qurb) ve velâyetir; bu vasıflar, Peygamber vefat etmiş olsa dahi, onun makamı ve duasının kabul edileceği inancını ortadan kaldırmamaktadır. Dolayısıyla Heytemî için şefaatin temeli sadece "hayatta olmak" değil, "Allah nezdinde makbul olmaktır".⁶⁶ Bu bakımdan, Hz. Ömer'in Hz. Abbas'ı seçmesi, Peygamber'in makamının değersizleştiği anlamına gelmediği gibi, vefatından sonra da şefa'at ve tevessülün mümkün olduğuna dair ümmetin inancını değiştirmemiştir. Heytemî, bu rivayeti de, yaşayan ya da vefat etmiş olsun, salihlerin Allah katındaki değerinin bir vesile kılınabileceğini gösteren deliller arasında saymaktadır. Bu yorumun, daha çok tasavvufî gelenekte karşılık bulduğu da bir gerçektir.

Sonuç olarak Heytemî, dönemindeki inanç temelli meselelerde görüş bildirirken hem ayet ve hadisleri esas almış hem de İslam geleneğinde kökleşmiş alim yorumlarını dikkate almıştır. Tasavvufa mesafeli olmayan, hatta zaman zaman tasavvufi bir dil kullanan yaklaşımı, şefa'at konusundaki değerlendirmelerine de yansımaktadır. Ona göre

⁶¹ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Faşl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ'i ve'n-Nihal*, thk. M. İbrahim Nasr - Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dâru'l-cil, 1996), 4/85.

⁶² el-Bakara, 2/254.

⁶³ el-Bakara, 2/123.

⁶⁴ en-Nisâ, 4/64.

⁶⁵ Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Dımaşk: Dâru'l-Yemâme, 1993), 2/34.

⁶⁶ Heytemî, *Savâ'iku'l-Muhrika*, 127.

şefaât, sadece bir inanç ilkesi değil, aynı zamanda Allah'ın rahmetinin bir yansıması ve ümmetin manevî yapısını besleyen bir unsurdur. Burada Heytemî'nin "Şefaât" ve "Rahmet"i karıştırdığı ya da eşitlediği şeklinde bir eleştiri yapılabilir. Heytemî'nin burada yaptığı, şefaatin ontolojik bir rahmet kaynağı değil, rahmetin bir yansıması ve vesilesi olduğuna dair önemli bir kelâmî vurgudur. Nitekim Heytemî, doğrudan rahmeti ve şefaati eşitlemekten ziyade, Allah'ın rahmetinin kullar üzerindeki tezahür yollarından biri olarak şefaati değerlendirmektedir.⁶⁷ Dolayısıyla onun anlayışında şefaât, Allah'ın merhamet sıfatının, peygamberler ve salihler vasıtasıyla tezahür eden bir şeklidir. Bu çerçevede, rahmet ve şefaât kavramlarının özdeşleştirilmesinden ziyade, aralarındaki bağın altının çizildiği söylenebilir.

5. Heytemî'nin Şefaât Anlayışının Mezheplerle Mukayesesi

Heytemî, klasik Ehl-i Sünnet çizgisinin önemli temsilcilerinden biri olarak, şefaât konusunu hem naklî hem aklî delillerle temellendirmektedir. Ona göre şefaât, Allah'ın izin verdiği kimseler aracılığıyla kullarına yönelik rahmetinin bir tezahürüdür ve İslami geleneğin sahih hadis kaynaklarıyla sabittir.⁶⁸ Bu anlayış, özellikle Haricîlik ve Mu'tezile gibi mezheplerin katı ve sınırlayıcı yaklaşımlarından farklıdır. Aşağıda bu farklar sistematik olarak ortaya konulmuştur.

5.1. Haricîlerle Farklar

Hariciler, İslam'ın erken dönemlerinde ortaya çıkan ve dini, ahlaki ve siyasi konularda katı bir tutum sergileyen bir mezheptir. Hâricîler, Kur'an'da yer alan ifadeler çerçevesinde şefaati tamamen inkâr etmezler; ancak bu kavramı yalnızca Allah'ın mutlak iradesine bağlı bir bağışlama olarak yorumlayıp, peygamber veya sâlih kimseler aracılığıyla gerçekleşmesini reddederler. Onlar, şefaât meselesine özellikle mürtekeb-i kebîre anlayışı üzerinden yaklaşmaktadırlar.⁶⁹

Hâricî düşünceye göre, büyük günah işleyen bir kimse iman dairesinden çıkmış sayıldığından, bu kişiye yönelik herhangi bir şefaatin kabulü mümkün değildir. Onlar, imanın ahlaki bütünlükle doğrudan bağlantılı olduğunu savunarak, günahkâr bireyin ebedi kurtuluşa ermesini dışlarlar. Bu nedenle, Haricilerin şefaât anlayışı, özellikle Ehl-i Sünnet ve diğer mezheplerin şefaât anlayışlarından ayrılmaktadır.

Haricîler, şefaât ile ilgili görüşlerini Kur'an'a dayandırmaktadırlar. Onlara göre, şefaât yalnızca Allah'ın rızasını kazanmış kişiler lehine söz konusu olabilir; dolayısıyla bu ilahi ayrıcalığın günahkârlar için geçerli olması, Kur'an prensipleriyle çelişmektedir.⁷⁰

Haricilere göre, şefaatin gerçekleşmesi için kişinin önce tamamen Allah'a inanması ve İslam'a uygun bir hayat sürmesi gerekmektedir.⁷¹ Şefaât, sadece Allah'ın belirlediği kimselere verilecek bir lütuftur ve bu, kişinin imanına dayalıdır. Onlar, şefaatin yalnızca

⁶⁷ Heytemî, *Minehu'l-Mekkiyye fi şerhi'l-Hemziyye*, 58.

⁶⁸ Heytemî, *el-Fetâva'l-hadîsiyye*, 74.

⁶⁹ İrfan Abdülhamid, *İslam'da İtikadi Mezhebler ve Akaid Esasları*, çev. Mustafa Saim Yeprem (İstanbul: Marifet Yayınları, 1994), 89.

⁷⁰ Mehmet Kenan Şahin, *Kur'an ve Hadislerde Şefaât* (Samsun: 19 Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1998), 87.

⁷¹ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ila Kavâidi'l-Edille fi Usûli'l-İtikâd*, thk. Esad Temim (Beyrut: Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1992), 386.

Allah'ın iradesine ve hikmetine bağlı olduğuna inanırlar ve buna dayanarak, herhangi bir insanın, özellikle İmam ya da diğer dini liderlerin şefaati hakkına sahip olduğunu kabul etmezler.⁷² Bu anlayış, Haricilerin diğer İslam mezhepleriyle olan temel farklılıklarını da yansıtmaktadır. Çünkü diğer mezhepler, şefaatin bazı İmamlar ya da Peygamberin müdahalesiyle gerçekleşebileceğini savunurlar, oysa Hariciler, yalnızca Allah'ın tek başına bu hakkı verebileceğine inanmaktadır.⁷³

Hâricîliğin genel çizgisi, günahkâr bireyler lehine şefaati reddetme yönündedir. Şefaatin Allah'ın izniyle gerçekleşebileceğine dair Kur'ânî ifadelerle rağmen, Hâricîlik, bu izin kapsamını son derece daraltır ve şefaati, tevhid inancına zarar verecek bir aracı anlayış olarak görmektedir.⁷⁴

Heytemî, büyük günahın kişiyi dinden çıkarmayacağını, bu sebeple de şefaate layık olmanın imanla ilişkili olduğunu belirtmektedir. Bu yaklaşım, özellikle iman-amel ilişkisini kesin bir ayırım üzerinden kuran ve şefaati tümünden reddeden Haricî çizgiyle önemli bir zıtlık göstermektedir.⁷⁵ Her ne kadar Heytemî, eserlerinde Haricîlik gibi ekolleri şefaati konusunda doğrudan isimlendirerek eleştirmese de, onun metinlerinde yer alan şefaatin kapsayıcılığına dair vurgular, dolaylı olarak bu tür dışlayıcı yorumlarla bir karşıtlık ilişkisi içinde okunabilir. Bu karşılaştırma, doğrudan metinlerde yer alan bir polemik değil; daha çok klasik mezhep tartışmaları bağlamında Heytemî'nin düşüncesinin konumlandırılması açısından önemlidir.

5.2. Mu'tezile ile Farklar

Daha önce belirtildiği gibi Mu'tezile düşünce sistemi, şefaati kavramını Allah'ın mutlak adaletiyle uyumlu bir şekilde değerlendirmiştir. Mu'tezili âlimlere göre, ilahi adaletin gereği olarak, kişinin işlediği günahlardan yalnızca kendisi sorumludur. Dolayısıyla günahların affedilmesi, bir başkasının aracılığıyla gerçekleşemez. Onlara göre "şefaati", Allah'ın adaletine zarar verecek şekilde büyük günah işleyenlerin affedilmesi anlamına gelmemelidir. Mu'tezile, şefaati, Allah'ın izni ve takdiriyle, yalnızca tövbe eden kimseler için mümkün kılınan bir lütuf olarak kabul etmektedir. Bu anlayışa göre, günahkâr bir insan, tövbe ettikten sonra şefaate nail olabilmektedir.⁷⁶

Mu'tezile ile Heytemî'nin şefaati konusundaki görüşleri karşılaştırıldığında, önemli farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Mu'tezile'de büyük günah işleyen kimseye, tövbe olmaksızın şefaati mümkün değildir.⁷⁷ Buna karşılık Heytemî, Allah'ın dilemesi ve izniyle şefaatin tövbe etmiş veya etmemiş olsun günahkâr müminleri de kapsayabileceğini savunmaktadır.⁷⁸

⁷² Ebû'l-Hasen 'Alî b. İsmâ'îl el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, thk. Hellmut Ritter (Wiesbaden, 1963), 150.

⁷³ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ'i ve'n-Nihal*, 3/76.

⁷⁴ Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. M. Seyyid Kîlânî (Kahire, 1961), 70-72.

⁷⁵ Heytemî, *el-Fetâva'l-hadîsiyye*, 123.

⁷⁶ Kadî Abdülcabbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 689.

⁷⁷ Kadî Abdülcabbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 689.

⁷⁸ Heytemî, *el-Fetâva'l-hadîsiyye*, 124.

5.3. Şîâ ile Farklar

Şîâ, şefaati, Allah'ın izniyle bazı kişilerin, özellikle peygamberlerin ve İmamların, Allah'a aracılık yapabilmesi olarak kabul etmektedir. Şîâ şefaati, İmamların Allah katındaki yüksek derecelerine ve özel görevlerine dayandırmaktadır. Onlara göre İmamlar, sadece birer insan değil, aynı zamanda Allah'ın seçtiği ve özel olarak yetkilendirdiği kimselerdir. Bundan dolayı, İmamların şefaatte bulunmaya yetkili, Allah'ın yeryüzündeki halifeleri ve insanların manevi liderleri olarak kabul etmektedirler.⁷⁹

Ancak söz konusu şefaât şefâat yetkisi Allah'ın rahmetinin bir tecellisi olarak onun mutlak iradesine ve iznine bağlı olup İmamların kıyamet günü inananlara yardımcı olmaya vesile olma şeklinde vuku bulur. Bununla birlikte, tövbe etmeden ölen küçük ya da büyük günah sahiplerinin şefaate muhtaç olduklarını ve dolayısıyla şefaate nail olabileceklerini, tövbe eden kimselerin ise zaten Allah'ın affına erişmiş olmaları sebebiyle böyle bir aracıya ihtiyaç duymayacaklarını ifade etmişlerdir.⁸⁰

Şîâ'nın diğer kollarından Zeydiyye mezhebine göre ise, tövbe etmeden ölen büyük günah işleyenler ebedi olarak cehennemde kalıp şefaatten yararlanamayacaklardır. Bu görüşlerinde Zeydiyye Şîâ'nın genel anlayışından ayrılarak Mu'tezile'nin görüşüne yakın bir tutum içerisinde olduğu görülmektedir.⁸¹

Heytemî'nin eserlerinde, Şîî geleneğe yönelik doğrudan bir şefaât eleştirisine rastlanmamaktadır. Bu konuyu ele almamızdaki temel hedef, Heytemî'nin şefaât hakkındaki değerlendirmelerini, Şîî gelenekteki şefaât anlayışıyla karşılaştırmalı olarak ele almakta ve aralarındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koymayı amaçlamaktadır. Heytemî, ehl-i Sünnet geleneği içerisinde yer alan önemli bir âlim olmakla birlikte, eserlerinde Şîîlere yönelik doğrudan bir şefaât eleştirisine yer vermemektedir. Dolayısıyla bu çalışmanın temel hareket noktası, onun şefaatle ilgili değerlendirmelerini, doğrudan Şîîliğe bir reddiye olarak değil, Şîî gelenekteki şefaât anlayışıyla karşılaştırmalı bir biçimde ele almaktır.

Heytemî ile Şîî düşünce arasındaki temel fark, şefaatin yalnızca kapsamıyla değil, aynı zamanda kaynağı ve meşruiyet kriterleriyle ilgilidir. Şîîlikte şefaât hakkı, daha çok Ehl-i Beyt'e duyulan sadakatle koşullandırılmış ve bu bağlamda imamların ontolojik konumu üzerinden tanımlanmıştır. Bu anlayışta imamlar, sadece dini önderler değil, aynı zamanda şefaati gerçekleştirme yetkisine sahip velayet sahibi figürler olarak kabul edilmektedir. Şefaatin, yalnızca Allah'ın izniyle beraber, imamların ontolojik üstünlüğüne bağlı olarak da anlam kazandığı bu yaklaşım, Şîîliğin imamet doktriniyle ilişkilidir. Heytemî'nin şefaât anlayışı ise, Ehl-i Sünnetin geleneksel çizgisine uygun olarak, daha kuşatıcı ve ölçülü bir çerçevede olmaktadır. Şöyle ki şefaât Allah'ın mutlak iradesine bağlı bir ilahî rahmet biçimi olarak yalnızca peygamberlerle sınırlı olmayıp, sâlih kullar aracılığıyla da gerçekleşebilmektedir. Ona göre bu gerçekleştirme, hiçbir zaman Allah'ın adaletini gölgeleyecek bir "bağışlama yetkisi" olarak zuhur etmemektedir.⁸²

⁷⁹ Muhammed Hadi Esedî, *Şefaât Üzerine*, çev. Cafer Bendiderya (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 31.

⁸⁰ et-Tûsî, *el-İktisâd fî mâ Yetealleku bi'l-İktisâd*, 206.

⁸¹ İsa Doğan, *Zeydiyye Mezhebi'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 1987), 122.

⁸² Heytemî, *Minehu'l-Mekkiyye fî şerhi'l-Hemziyye*, 58.

Bu çerçevede Heytemî'nin şefa'at anlayışı yalnızca Ehl-i Beyt'e mensubiyet gibi bir ön şart aramaksızın tüm müminleri kapsayabilecek bir esneklikte oluşu bakımından daha kuşatıcı bir özelliğe sahip olduğunu söyleyebiliriz. Onun sâlih kullar için de şefa'at yetkisini kabul etmesi, ontolojik bir ayrıcalık iddiasından ziyade, Allah'ın izin verdiği kulları vesile kılması şeklindedir.

Sonuç

Bu çalışmada, İbn Hacer el-Heytemî'nin şefa'at anlayışı temel alınarak İslam mezhepleri arasında konuya dair gelişen teolojik yaklaşımlar karşılaştırmalı biçimde ele alınmıştır. Heytemî'nin yaklaşımı, Ehl-i Sünnet'in genel ilkeleriyle uyumlu şekilde şekillenmiş olup, hem naklî hem de aklî delillere dayalı bir tutum sergilemektedir. Ona göre şefa'at, yalnızca Hz. Peygamber'e özgü değildir; Allah'ın izniyle bazı sâlih kullara da bu hak tanınabilmektedir. Ancak bu hak, kişinin dini sorumluluğunu ortadan kaldırmaz; aksine, ilahi rahmet ile adalet arasında dengeli bir bağışlama zemini sunmaktadır.

Heytemî'nin anlayışı, Mu'tezile ile karşılaştırıldığında, onlardaki katı adalet anlayışına karşılık, şefa'atin ilahi izin çerçevesinde mümkün olabileceği bir yaklaşım sunmaktadır. Mu'tezile büyük günah işleyenin affedilemeyeceğini ve şefa'ate mazhar olamayacağını savunurken, Heytemî, iman etmiş günahkârların şefa'ate nail olabileceğini kabul etmektedir.

Hâricîler, büyük günah işleyen kimseleri İslam dairesinden çıkmış kabul ederek onları küfürle nitelendirmektedir. Bu nedenle söz konusu kişilerin ne bağışlanabileceklerini ne de şefa'ate mazhar olabileceklerini ileri sürmektedirler. Bu yaklaşımda, büyük günah affedilmez bir suç olarak görülmekte ve ebedi azapla cezalandırılacağı düşünülmektedir. Buna karşılık, Heytemî ise Hâricî görüşü kesin bir şekilde reddetmektedir. Ona göre, bir müminin büyük günah işlemiş olması, onun imanını tamamen yitirdiği anlamına gelmemektedir. İmanını koruyan bir kimse, işlediği günahların büyüklüğüne rağmen Allah'ın rahmetine ve özellikle şefa'at gibi ilahî lütuflara nail olabilmektedir. Heytemî'nin bu yaklaşımı, Allah'ın merhametini esas alan ve şefa'ati ümmetin kurtuluşu için bir vesile olarak gören geleneksel Ehl-i Sünnet anlayışıyla da paralellik arz etmektedir.

Heytemî'nin şefa'at anlayışı Şîî şefa'at anlayışıyla kıyaslandığında ise, önemli bir ayrım dikkat çekmektedir: Şîî gelenekte şefa'at, yalnızca Hz. Peygamber'e değil, aynı zamanda masum İmamlara da geniş ölçüde atfedilmektedir. Şîâ düşüncesinde Şefa'atin kapsamı Heytemî'nin şefa'at anlayışına göre çok daha geniş tutulmaktadır. Bu çerçevede masumiyet akidesi çerçevesinde İmamların ruhani otoritesi aracılığıyla bağışlanmanın gerçekleşebileceği kabul edilmektedir. Heytemî ise, şefa'atin sadece Allah'ın izniyle ve belirli sınırlar dahilinde gerçekleşebileceğini savunmaktadır. Bu anlamda Heytemî'nin şefa'at anlayışı, kişisel otoriteye dayalı ruhani aracılığın sınırlandığı, tevhid ilkesine daha sıkı bağlı kalan bir çizgide olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak Heytemî, mezheplerin şefa'at konusundaki uç yaklaşımları arasında, ne mutlak reddiyeci (Mu'tezile, Hâricîler) ne de aşırı kapsayıcı ve aracılığa dayalı (Şia) çizgilere yönelmektedir. Onun şefa'at anlayışı, sorumluluk bilinci ile ilahi rahmet arasındaki dengeyi

koruyan, ölçülü ama umut veren, nakil ve akli birlikte kullanan bir yorum olarak, Ehl-i Sünnet'in makul ve mutedil çizgisini temsil etmektedir.

Kaynakça

- Abdülhamid, İrfan. *İslam'da İtikadi Mezhebler ve Akaid Esasları*. çev. Mustafa Saim Yeprem. İstanbul: Marifet Yayınları, 1994.
- Alıcı, Mustafa. "Şefaât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/409-412. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Aslan, Mahsum. *İbn Hacer el-Heytemî ile Şemsuddîn er-Remlî ve İhtilaf Sebepleri*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. 13 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Yemâme, 1993.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik el-. *Kitâbu'l-İrşâd ila Kavâidi'l-Edille fi Usûli'l-İtikâd*. thk. Esad Temim. Beyrut: Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1992.
- Devvânî, Ebû Abdillâh Celâluddîn Muhammed ed-. *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye*. İstanbul: Matbaa-ı el-Hac Muharrem Efendi el-Bosnevî, 1874.
- Doğan, İsa. *Zeydiyye Mezhebi'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 1987.
- Düzenli, Yaşar. *Üslub ve Semantik Açından Kur'an ve Şefaât*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. *el-Fıkhu'l-ekber*. çev. Mustafa Öz. thk. Mustafa Öz. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. çev. Ahmet Ertürk - Cahit Koytak. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Esedî, Muhammed Hadi. *Şefaât Üzerine*. çev. Cafer Bendiderya. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. İsmâ'îl el-. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. thk. Fevkiyye Hüseyin. Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1977.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. İsmâ'îl el-. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*. thk. Hellmut Ritter. Wiesbaden, 1963.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *İhyâu Ulûmi'd Dîn*. çev. Ahmet Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınları, 1973.
- Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh Ebû. *Tercüme-i Vasiyyetname-i İmam-ı A'zam*. İstanbul: Dâru't-tubââtü'l-âmire, 1847.
- Heytemî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed. *el-Fetâva'l-hadîsiyye*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs el-Arabî, 1998.
- Heytemî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed. *es-Savâ'iku'l-Muhrika 'alâ Ehli'r-Rafd ve'z-Zandaka ve'l-ilhâd*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâtü'l-Ezheriyye, 1997.
- Heytemî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed. *Minehu'l-Mekkiyye fi şerhi'l-Hemziyye*. Beyrut: Dâru'lMinhâc, 2005.
- Hillî, Cemâluddîn el-Hasen b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar el-. *Keşfü'l-murâd fi şerhi Tecrîdi'l-İtikâd*. Kum: Mektebetü'l-Mustafavi, 1948.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ'i ve'n-Nihal*. thk. M. İbrahim Nasr - Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Dâru'l-cil, 1996.
- İbn Munzûr, Ebu'l-Fadıl Cemaleddin ibn Muhammed ibn Mukerrem. *Lisanu'l-Arab*. Beyrut: Muessesetu'l-Âlemili'l-Matbûat, 2005.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *el-Akidetu'l-Vasitiyye*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1994.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *Nakdu'l-İlm ve'l-Ulemâ ev Telbîsü İblîs*. Beyrut: Dâru'l Fikr, 2001.
- İsfahânî, Râğib el. *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*. Beyrut: Daru'l-Marife, 1961.
- Kadî Abdulcabbâr, Ebu'l-Hasan Abdulcebbâr b. Ahmed. *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*. thk. Fuad Seyyid. Tunus: Darü't-Tunusiyye, 1974.
- Kadî Abdulcabbâr, Ebu'l-Hasan Abdulcebbâr b. Ahmed. *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*. thk. Abdulkirim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.

- Kadî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasan Abdulcebbâr b. Ahmed. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. Tâhâ Hüseyin - İbrâhim Medkûr. Kahire: ş-Şeriketü'l-Mısriyye, 1960.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım. *el-Emâlî*. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1992.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed el-. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Ankara, 2003.
- Müslim, Ebû'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Zuheyr en-Nâsır. 12 Cilt. Cidde; Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1433.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc Şerhu Sahîh-i Müslim b. Haccâc*. Beyrut: Dâr'ül-Ma'rife, 1987.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru lhyai't-Turasi'l-Arabî, 3. Basım, 1999.
- Şahin, Mehmet Kenan. *Kur'an ve Hadislerde Şefaât*. Samsun: 19 Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm eş-. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. M. Seyyid Kîlânî. Kahire, 1961.
- Taberî, Ebû Ca'fer İbn Cerîr et-. *Et-Tebîr fî Me'âlimi'd-Dîn*. thk. Ali b. Abdülazîz b. Ali eş-Şebel. Riyâd: Mektebetu Rüşd, 2004.
- Tuayme, Sâbir. *el-İbâdiyye akîdeten ve mezheben*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1986.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali et-. *el-İktisâd fî mâ Yetealleku bi'l-İktisâd*. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1985.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Şefaât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/412-415. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an hakaikı gavamizi't-tenzîl ve uyuni'l-ekâvil fî vucûhi't-te'vil*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvaz. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998.

Hakkari İlahiyat Dergisi | Hakkari Journal of Theology

e-ISSN: 2979-9988

7 (Aralık/December 2025), 64-90.

Şark Medrese Geleneğinde Fıkıh Öğretimi Mardin Nuhoğlu Medresesi Örneği

The Teaching of Fiqh in Eastern Madrasahs The Case of the Mardin Nuhoğlu Madrasahs

Ramazan Bilgin

Yüksek Lisans Öğrencisi, Batman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslami Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı

Master's Student, Batman University, Institute of Social Sciences, Department of Fundamental Islamic Sciences, Department of Islamic Law

Batman, Türkiye

rbilgin47@hotmail.com

www.orcid.org/0009-0000-0271-8719

Atıf/Citation: Bilgin, Ramazan. "Şark Medrese Geleneğinde Fıkıh Öğretimi Mardin Nuhoğlu Medresesi Örneği". *Hakkari İlahiyat Dergisi* 7 (Aralık 2025), 64-90. <https://doi.org/10.69801/haid.1778321>

Makale Bilgisi

Makale Türü Article Types:	Araştırma Makalesi Research Article
Geliş Tarihi Received:	07.09.2025
Kabul Tarihi Accepted:	30.12.2025
Yayın Tarihi Published:	31.12.2025
Yayıncı Published by:	Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Hakkari University Faculty of Theology

İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. / This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. / Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.

Çıkar Çatışması | Conflicts of Interest

Yazar(lar) tarafından beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Etik Beyan | Ethical Statement

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

Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem - Çift Taraflı Körleme
Double anonymized - Two External

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/haid>

E-posta: ilahiyyatdergi@hakkari.edu.tr

Şark Medrese Geleneğinde Fıkıh Öğretimi Mardin Nuhoglu Medresesi Örneği

Özet

Medreseler, kökenleri Hz. Peygamber dönemine uzanan, Abbasiler devrinde kurumsal bir yapıya kavuşmuş önemli bir eğitim müessesesi olarak ortaya çıkmıştır. Bu süreçte, Nizamiye Medreseleri başta fıkıh eğitiminin sistemleşmesi olmak üzere İslamî ilimlerin tümünde öncü bir rol üstlenmiş ve sonraki dönemler için model teşkil etmiştir. Söz konusu medrese geleneğinin devamı olan Şark medreseleri, günümüzde hala modern eğitim sistemleri karşısında varlığını sürdürmeye çalışmaktadır. Şark medreselerinde fıkıh ilmi, eğitim müfredatının temelinde yer alan ve diğer İslamî ilimlere ışık tutan disiplinlerden biri olmuştur. Bu medreselerde fıkıh öğretiminin niteliği, sürekliliği, yöntemler ve karşılaştığı zorluklar akademik literatürde yeterince incelenmemiş veya sistematik bir şekilde ele alınmamıştır. Bu çalışmanın temel amacı, günümüzde Şark medreseleri geleneğinin canlı bir örneği olan Mardin Nuhoglu Medresesinin, fıkıh eğitim ve öğretimini nasıl icra ettiğini, müfredatını, uygulanan yöntemleri tespit ve analiz etmektir. Araştırmanın yöntemi kapsamda medresede belirli bir süre bulunarak, fıkıh derslerinin işleyişini ve eğitim ortamını müderris-talebe etkileşimleri doğrudan gözlenmiştir. Ayrıca medresede görev yapan hocalar ve müderrislerle ilgili görüşmeler gerçekleştirilmiş olup eğitim sürecinde okutulan fıkıh metinleri içerik analizine tabi tutulmuştur. Mardin Nuhoglu Medresesi'nde fıkıh eğitimi, Şâfiî mezhebi geleneğine dayalı hiyerarşik bir metin silsilesi üzerinden yürütülmekle birlikte Hanefî mezhebinden de bazı temel metinlere müfredatta yer verilmiştir. Fıkıh metni takip edilerek sözlü anlatım ve müzakere yöntemleriyle verilen eğitim, talebeler tarafından metin ezberlemekten ziyade, müderrislerin açıklamaları ve karşılıklı görüş alışverişi ile içselleştirilmektedir. Medrese, bir İslamî eğitim yeri olmasıyla birlikte İslam geleneğinin toplum nezdinde temsil edildiği, sosyal sorunlara dinî referanslarla çözüm üreten bir merkez konumundadır. Ancak son dönemde medreselerin resmi bir statüye sahip olmaması başarılı öğrencilerin başka eğitimlere yönelmesi ve talebe sayısındaki dalgalanma gibi bazı sorunlarla karşılaşmaktadır. Bununla birlikte, Mardin Nuhoglu Medresesi, Şark medreselerindeki fıkıh öğretimini, geleneksel bir tarzda teorik bilgiyi pratikle birleştiren bir eğitim anlayışıyla hala devam etmektedir. Modern eğitim kurumlarının gölgesinde varlığını sürdürürken, bir yandan geleneği muhafaza etmekte, diğer yandan fıkıh ilmi açısından çağın sosyal ve pratik ihtiyaçlarına cevap verme çabasını sürdürmektedir.

Anahtar kelimeler: Fıkıh, Medrese, Mardin, Kabala Nuhoglu Medresesi, Fıkıh Eğitimi.

The Teaching of Fiqh in Eastern Madrasahs The Case of the Mardin Nuhoglu Madrasahs

Abstract

Madrasahs, whose origins date back to the time of the Prophet Muhammad, emerged as an important educational institution that gained institutional structure during the Abbasid era. During this period, the Nizamiyya Madrasahs played a pioneering role in all Islamic sciences, particularly in the systematization of fiqh (jurisprudence) education, and served as a model for subsequent periods. The Eastern Madrasahs, a continuation of this tradition, are still striving to maintain their existence in the face of modern education systems. In these Eastern Madrasahs, fiqh has been one of the core disciplines of the curriculum and shedding light other Islamic sciences. The quality, continuity, methods, and challenges of fiqh teaching in these madrasahs have not been sufficiently examined or systematically addressed in academic literature. The main aim of this study is to identify and analyze how the Mardin Nuhoglu Madrasah, a living example of the Eastern Madrasah tradition today, conducts its fiqh education and teaching, its curriculum, and the methods applied. The research method involved spending a specific period of time at the madrasa to directly observe the functioning of fiqh lessons, the educational environment, and the interactions between teachers and students. Interviews were also conducted with the teachers and professors working at the madrasah, and the fiqh texts used in the educational process were subjected to content analysis. At the Mardin Nuhoglu Madrasah, fiqh education is conducted

through a hierarchical series of texts based on the Shafi'i school of thought, although some fundamental texts from the Hanafi school are also included in the curriculum. The education, delivered through oral instruction and discussion methods based on fiqh texts, is internalized by students not through memorization, but through the explanations of the professors and mutual exchange of views. The madrasah, as an Islamic educational institution, is a center where the Islamic tradition is represented in society and where solutions to social problems are offered through religious references. However, in recent times, madrasas have faced problems such as the lack of official status, the migration of successful students to other educational paths, and fluctuations in student numbers. However, the Nuhoğlu Madrasah in Mardin continues the teaching of Islamic fiqh in the Eastern madrasahs, employing a traditional approach that combines theoretical knowledge with practical application. While existing in the shadow of modern educational institutions, it simultaneously preserves tradition and strives to meet the contemporary social and practical needs from a fiqh-based perspective.

Keywords: Fiqh, Madrasah, Mardin, Kabala Nuhoğlu Madrasah, Fiqh Education.

Giriş

İlk emri “Oku”¹ olan İslam dini ilme büyük önem vermiş, insanın gelişimini teşvik etmiştir. Son birkaç yüzyıl içinde, İslam eğitimi denince ilk akla gelen müesseselerden biri de Anadolu’nun doğusunda halen aktif bir şekilde eğitim veren Şark medreseleridir. Şark Medreseleri, İslam ilim tarihinin önemli kilit taşlarından biri olmuştur. Bu medreseler, yalnızca dinî eğitim veren kurumlar olmanın ötesinde, aynı zamanda bölgenin sosyal, kültürel ve birtakım hukuki yapısını şekillendiren merkezler olarak öne çıkmıştır. Mardin de bu ilim merkezlerinden biri olup Artuklular’dan beri medreselere ev sahipliği yaptığı bilinmektedir.²

Bu çalışma, giriş ve iki bölümden oluşmakta olup, giriş bölümünde araştırmanın problem, amaç ve yöntemine değinildikten sonra ayrıca araştırma alanında yapılmış ilgili çalışmalara yer verilmiştir. Birinci bölümde Şark Medreselerinin tarihi serüveni, genel yapısı ve fıkıh eğitimindeki yeri tartışıldıktan sonra, ikinci bölümde Nuhoğlu Medresesi tarihine yer verilerek medrese bünyesinde okutulan fıkıh eserlerinin mahiyeti ve dinî eğitime olan katkıları ile bu kitapların fıkıh geleneğindeki önemi ve eğitim metotları incelenmiştir.

Şark Medreseleri arasında yer alan ve halk arasında saygın bir konumda olan Mardin Nuhoğlu Medresesi³, klasik fıkıh eserlerinin öğretildiği ve derinlemesine tartışıldığı bir ilim yuvası olarak, bölgenin dinî ve fıkhi anlayışını şekillendirmiştir. Özellikle *Gâyetü’l-iẖtisâr*, *Minhâcû’t-tâlibîn* ve *Fethu’l-mu’în* gibi Şâfiî fıkından; *Nuru’l-izah* gibi Hanefî fıkından temel eserler, medrese müfredatında önemli bir yer tutmuş; bu eserler aracılığıyla öğrenciler hem teorik bilgiye hem de pratik uygulamalara hâkim kılınmıştır. Bu tür eserler, sadece hukuki meselelerin çözümünde değil, aynı zamanda

¹ *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), Âlak 96/1.

² Bunlara örnek olarak, 1176-1184 yılları arasında Artuklular tarafından inşa edilen Hatuniye Medresesi, 1385 yıllarında Artuklular tarafından tamamlanan Zinciriye Medresesi ve yapımına Artuklular tarafından başlanıp 1469 tarihinde Akkoyunlular tarafından tamamlanan Kasımiye Medresesi gösterilebilir.

³ Mardin’in Kabala mahallesinde bulunan Nuhoğlu Medresesi, eğitim-öğretim faaliyetlerine başlamasından yıllar sonra resmi hüviyet kazanıp 2001 tarihinde “Nuhoğlu Kuran Kursu” ismiyle güncellenmiştir. Biz çalışmamızda, medresenin tüm dönemlerini kapsayacak şekilde Mardin Nuhoğlu Medresesi ismini kullanacağız.

medrese hocalarının ilmi otoritelerini pekiştiren metinler olarak da değerlendirilmiştir. Nuhoğlu Medresesi'nde eğitim gören öğrenciler, bu kaynaklarla donatılarak toplumsal ve dinî sorunların çözümünde etkin roller üstlenmişlerdir. Medrese, fıkıh ilminin temellerini öğretmekle kalmamış, aynı zamanda bölgedeki fikhî uygulamalara rehberlik etmişlerdir.

Asırlara dayanan mirasıyla medrese geleneğini günümüzde temsil eden Şark medreseleri, tarihsel süreçte karşılaştığı baskı ve değişimlere rağmen hangi düzen ve eğitim sistem ile varlığını korumayı başarmıştır? Bu soru, geleneksel dinî eğitimin modern dönemdeki yansımalarını anlamak açısından önem arz etmektedir. Bu bağlamda, Sabahattin Bala'nın "*Bir Eğitim Kurumu Olarak Şark Medreseleri (Mardin Yöresi Örneği)*"⁴ adlı yüksek lisans çalışması, *Yitik Bir Miras Şark Medreseleri*⁵ adlı kitap çalışması ile *Şark Medreselerinin Kurumsal Yapısı ve İşleyişi: Mardin Örneği*⁶ başlıklı makale çalışmasında geleneksel İslam eğitim kurumlarını ele almıştır. Bu çalışmalarında özellikle Mardin'de faaliyet gösteren 8 medreseye atıfta bulunarak bunların, fizikî olarak mütevazı ve toplumsal bağlamda köklü bir yapıya sahip olduğuna temas etmektedir. Çalışmalarında, medreselerin "Seyda (Baş müderris konumunda)" merkezli bir yönetim anlayışıyla işlemekte, çoğunlukla bölge insanı tarafından finanse edilmekte ve geleneksel İslamî ilimleri esas alan bir müfredatla eğitim vermekte olduğunu belirtmektedir. Ezbere dayalı öğretim yöntemlerini, ekonomik kırılganlıkları ve yasal bir çerçeveden yoksun oldukları belirtilmektedir. Söz konusu durumların medreselerin sürdürülebilirliğini tehdit etmekte olduğu ifade edilmektedir. Yapılan bir diğer çalışma ise, Abdullah Gökalp'in 2020 yılında tamamladığı "*Şark Medreseleri Ders Müfredatı*"⁷ başlıklı yüksek lisans tez çalışmasıdır. Şark medreselerinin, müfredat yapısını sistematik bir biçimde incelemiştir. Özellikle Arap dili gramerine odaklanan ve *Emsile, Binâ, Avâmil, Muğnî* ve *Elfiyye* gibi klasik metinleri içeren müfredatın, Şark medreselerinde nasıl işlediğini ortaya koymaktadır. Çalışmanın önemli bulguları arasında, medreselerdeki eğitimin ezber, müzakere ve mütalaa gibi geleneksel yöntemlere dayandığı; eğitim sürecinin seyda, müderris ve mücâz gibi bir kadro tarafından yürütüldüğü ve nihayetinde icâzet geleneği ile taçlandırıldığı yer almaktadır. Ayrıca, müfredat öncesi dönemde okutulan ve Kürtçe telif edilen *Nubâhârâ biçûkân* ve *Nehcü'l-enâm* gibi eserlerin kullanıldığı tespiti, bölgesel dil ve kültürün eğitimle bütünleşmesine dair önemli bir veri sunduğu ifade edilmektedir.

Bu çalışmada, sözü edilen tezlerden yararlanılmış olup yer yer dipnot olarak verilmiştir. Bununla birlikte çalışma, hem yazılı kaynaklar hem de medresede eğitim veren baş müderris konumundaki katılımcı hoca ile daha önce medresede eğitim almış ve şuan müderris olan diğer katılımcı hocalarla yapılan sözlü görüşmeler aracılığıyla zenginleştirilmiştir. Böylece, çalışma, hem şark medrese geleneğinde fıkıh öğretimine dair literatüre katkı sunmayı, hem de Mardin Nuhoğlu Medresesi özelinde İslâmî ilimlerin aktarımında özgün rolünü ve bu rolün günümüze yansımaları ile medreselerin tarihsel ve güncel işlevlerini görünür kılmayı amaçlamaktadır.

⁴ Sabahattin Bala, *Bir Eğitim Kurumu Olarak Şark Medreseleri (Mardin Yöresi Örneği)*, (Diyarbakır, SBE. Yüksek Lisans Tezi, 2012).

⁵ Sabahattin Bala, *Yitik Bir Miras Şark Medreseleri*, (İstanbul: Hiper Yayın, 2019).

⁶ Daha fazla bilgi için bk. Sabahattin Bala, "Şark Medreselerinin Kurumsal Yapısı ve İşleyişi: Mardin Örneği", *Artuklu Akademi*, 2015/2(2), 49-83.

⁷ Abdullah Gökalp, *Şark Medreseleri Ders Müfredatı* (Siirt: Siirt Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

Bu çalışmada durum çalışması deseni benimsenmiştir. Bir süre boyunca derslere, yemek ve günlük programa katılımcı-gözlemci konumunda katılım sağlanmıştır. Müderrisler ve mezun olmuş talebelerle fıkıh eğitimi, müderris-talebe ilişkisi ve güncel zorluklar konuları hakkında kişisel görüşme sağlanıp veriler kayda alınmıştır. Medrese müfredatında bulunan klasik ve modern dönem eserlerin incelenmesi yapılmıştır. Toplanan tüm veriler bilgisayar ortamına aktarılmıştır.

Bu çalışma, Osmanlı sonrası dönemde varlığını sürdüren ve “Şark Medreseleri” olarak anılan geleneksel eğitim kurumlarındaki fıkıh öğretiminin modern zamanlardaki durumunu, işleyişini ve karşılaştığı sorunları ele almaktadır. Özellikle, sözlü geleneğin ve belirli metinlerin hâkim olduğu bu eğitim sisteminin içeriği, pedagojik yöntemleri, toplumsal işlevi ve günümüz din eğitimi ekosistemi içindeki akademik olarak yeterince incelenmemiştir. Bu bağlamda araştırmanın temel problemi, “Mardin Nuhoğlu Medresesi özelinde, geleneksel Şark medreselerindeki fıkıh öğretiminin mahiyeti, başvuru kaynak eserleri, takip edilen yöntemleri ve müderris-talebe açısından günümüzdeki niteliği nedir ve bu yapı hangi dinamiklerle varlığını sürdürmektedir?” şeklinde ortaya konmuştur.

Şark medreselerinde fıkıh ilmi, eğitim müfredatının merkezinde yer alan ve diğer İslâmî ilimlere yön veren temel disiplinlerden biri olmuştur. Zira fıkıh, yalnızca bireysel ibadetleri düzenleyen bir ilim dalı değil, aynı zamanda toplumsal hayatı, hukukî ilişkileri ve ahlâkî düzeni şekillendiren yönüyle de medrese geleneğinde büyük önem arz etmiştir. Bu sebeple medreselerde fıkıh, talebelerin ilmî yeterliliklerini ortaya koymalarında, âlimlik vasfını kazanmalarında ve icazet almalarında belirleyici ilimlerden biri kabul edilmiştir. Ayrıca fıkıhın alt dalları, metodolojisi ve farklı mezheplerin usulleri üzerinden yürütülen tartışmalar, medrese ortamında öğrencilerin düşünme, istidlal ve problem çözme kabiliyetlerini geliştiren en önemli unsurlar olmuştur. Dolayısıyla fıkıh ilmi, şark medreselerinde hem ilmî geleneğin muhafazasında hem de yeni nesil âlimlerin yetiştirilmesinde başat rol üstlenmiştir.

Nuhoğlu Medresesi’nde verilen eğitim, yalnızca klasik ders kitaplarının okutulmasıyla sınırlı kalmamakta; aynı zamanda ilmin Hz. Peygamber’den günümüze kadar hiçbir kopukluk yaşanmadan aktarılmasının önemli teminatı olan icazet geleneği de sürdürülmektedir. Burada verilen icazetler, ilim halkalarının sahabe, tâbiîn ve onları takip eden âlimler vasıtasıyla kesintisiz bir şekilde günümüze intikal ettiğini belgeleyen bir silsile niteliğindedir. Bu icazetler sayesinde öğrenciler, yalnızca teorik bilgi edinmekle kalmamakta; aynı zamanda o bilginin köklü bir geleneğe bağlılığını, ilmî otoriteye dayandığını ve sahih bir şekilde nesilden nesile aktarıldığını da tecrübe etmektedir. Dolayısıyla Nuhoğlu Medresesi’nde verilen icazetler, hem medresedeki fıkıh öğretiminin sürekliliğini ve güvenilirliğini göstermekte, hem de İslâm ilim geleneğinin yaşayan bir miras olarak günümüzde de devam ettiğinin en somut göstergelerinden birini oluşturmaktadır.

Bu çalışmamızın temel amacı, Nuhoğlu Medresesi’nde fıkıh öğretiminde başvuru eserleri ve izlenen yöntemleri tespit etmek ve bunları sistematik bir biçimde ortaya koymaktır. Bunun yanı sıra, söz konusu kaynakların ve metotların Şâfiî mezhebinin fıkıh anlayışının aktarımı ve öğretimindeki rolünü ortaya çıkarmak hedeflenmektedir.

Şark Medreseleri geleneğinin özgün bir temsilcisi olan Mardin Nuhoglu Medresesi, bölgenin dini ve kültürel dokusuna katkı sağlayan bir eğitim kurumu olmanın ötesinde, İslam eğitiminin sürekliliği ve dönüşümü bağlamında özgün bir örnek teşkil etmektedir. Çalışmada,

Şâfiî fıkhnın öğretiminde başvuru olan temel kaynaklar ile Şâfiî mezhebi dışındaki fıkıh kitapları da incelenecektir. Nuhoglu Medresesi özelinde, Şâfiî fıkhnın öğretiminde kullanılan yöntemler, takip edilen metotlar ve bu süreçte öne çıkan fıkıh kavramları üzerinde durulacaktır. Son olarak, söz konusu medresede Şâfiî fıkhnın öğretiminde izlenen kaynak ve yöntemlerin, mezhebin eğitimindeki başarıya katkısı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. Ana Hatlarıyla Şark Medreseleri

Medrese, sözlükte “okumak, anlamak, bir metni öğrenmek ve ezberlemek için tekrarlamak” anlamına gelen ders (dirâse) kökünden oluşan bir ism-i mekândır.⁸ Hz. Peygamber döneminde Medine’de bu tür bir mekânın bulunduğu anlaşılmaktadır. Hadis rivayetleride “ders” ve “tedârüs” kelimeleri geçtiği halde ders yapılan mekânlara ilk devirde medrese denilmemiştir.⁹ İslam dünyasında eğitim ve öğretim faaliyetleri Hz. Muhammed’in peygamberliği ile başlar. Toplu tedrisatın yapıldığı ilk yer olarak Erkam b. Ebu’l-Erkam’ın evi söylenebilir. Bu dönemde sistemli bir eğitim ve öğretimden söz etmek zordur.¹⁰ İslam’ın ilk dönemdeki bu eğitim faaliyetlerinin, sorulu cevaplı sohbetler şeklinde yapıldığı bilinmektedir. Hz. Peygamber burada, İslam’ı kabul eden insanlara dini eğitim verip Kuran okuyor, o dönemde inen ayetlerin içeriğini oluşturan iman ve sabır üzerine Müslümanları eğitip örnek birer şahsiyet olarak yetiştiriyordu.¹¹

Hz. Peygamber’in Medine’ye hicretinden sonra burada Mescid-i Nebi üç ayrı bölüm tasarlanarak inşa edilmiş, bir bölümü ibadet, biri peygamberin ailesi ve bir diğeri de “Suffe” adı verilen, eğitim ve öğretim faaliyetlerine ayrılmıştır.¹² Suffe adı verilen bölüm, Medine’ye dışardan gelen misafirlerin ağırlandığı, fakir kimselerin barındığı ve gündelik ihtiyaçlarının karşılandığı mekân olarak da kullanılmıştır. Eğitim ve öğretimin daha sistematik olduğu Suffe mektebinde, okuma-yazma, fıkıh, Kur’an’ın ezberletilmesi, tecvit ve diğer İslami ilimlerden dersler veriliyordu.¹³ Burada Hz. Peygamber’in yanı sıra sahabeden ileri gelenler de ders verebilmekteydi. Mus’ab b. Ümeyr, Ubâde b. Sâmit ve Ebû Ubeyde b. Cerrâh bunlardan birkaçıdır.

Hz. Peygamber ve ashabı, doğal birer eğitici mesabesindeydi. Suffe’de öğrenim gören talebeler ise, Kur’an ayetlerini kendi aralarında müzakere eder ve ilim tahsili ile meşgul olurlardı. Öğrenciler, Suffe okulunda gündüzleri eğitim görürken, geceleri ise burada yatıyorlardı. Öğrencilerin sayısının, zamana göre değişiklik gösterse de, bazen

⁸ Mecdüddin Mübârek b. Esîrüddin Muhammed eş-Şeybânî ibnü’l-Esîr, *en-Nihâye fî ğarîbi’l-hadîs ve’l-eser*, thk. Tâhir Ahmed Zâvî - Mahmud Muhammed Tanâhi, (Beyrut: Mektebetü’l-İlmiyye, 1979), 2/113; Nebi Bozkurt, “Medrese”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/323-327.

⁹ Bozkurt, “Medrese”, 28/323-327.

¹⁰ Yaşar Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 12.

¹¹ Ziya Kazıcı, *Osmanlı’da Eğitim-Öğretim* (İstanbul: Bilge Yayıncılık, 2004), 20.

¹² Ziya Kazıcı, *Ana Hatlarıyla İslam Eğitim Tarihi* (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1983), 13.

¹³ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayıncılık, 2004), 54.

dört yüze ulaştığı ifade edilmektedir.¹⁴ Mescid-i Nebî ve mescide bağlı Suffe mektebi medreselerin ilk modeli olarak kabul edilmektedir.

Medreseler, daha önceleri eğitim ve öğretim sorumluluğunu alan iki kurumun tabii gelişimi olarak meydana çıkmıştır. Bunlar, mescit ile öğrencilere yurt imkânı sunan hanlardır. Dolayısıyla medreselerin kurumlaşma yolundaki ilk aşamalarını bunlar teşkil etmiştir. Müstakil olarak medrese yapısıyla kurulan ilk medrese, Basra Medresesi olduğu sonraki süreçte Kûfe Medresesi'nin bunu takip ettiği kabul edilir.¹⁵

Sistemli bir teşkilatlanma ile oluşan külliye şeklindeki ilk medreseler, Selçuklu hükümdarları Alparslan (ö. 465/1072) ve Melikşah (ö. 485/1092)'ın veziri Nizamülmülk (ö. 485/1092)'ün miladi 1066'lı yıllarda Bağdat'ta temelini atıp öncülük ettiği Nizamiye Medreseleri olarak bilinen medreselerdir. Başta Fatımîlerin ve Büveyhîlerin, Şîî propagandasını sona erdirmesi,¹⁶ Hânefî, Şâfiî, Hanbelî ve Mâlikî gibi dört Sünnî mezhebin müdafaasını ve neşrini üstlenmesi amacıyla kurulmuştur. Sonrasında ilmin gelişmesini sağlamak, halkın itibar ettiği ilim adamlarını devletin yanında bulundurmak maksatlı faaliyetler yürütmüştür. Zaman içerisinde medreselere ihtiyaçlara binaen yenilikler yapılmıştır. Bu yeniliklere en bariz örnek yine Nizamiye Medreseleri verilebilir. Medrese teşkilatında yapılan yenilikler daha çok eğitimin sürdürülebilir olması yönündeki ihtiyaçları sağlamak üzere olup medreseler üzerinde hukuki ve malî iyileştirmeler yapılmıştır. Bu sayede eğitim gören talebelerin tüm ihtiyaçlarının karşılanması ve güvenilir ilim adamları yetiştirilmesi sağlanmıştır.¹⁷

Medreselerin gelir kaynaklarını teşkil eden ve yeni bir hukuki zemine oturan vakıflar, medreselerin yürütülmesini sağlayan başlıca etkenlerdi. Zaten Nizamiye Medreselerinin fonksiyonelliği de buradan geliyordu. Bu nedenle olsa gerek Nizamiye Medreseleri birçok araştırmacı tarafından ilk medrese olarak benimsenmektedir. Nizamiye örneğinde olduğu gibi, sürekli bir gelir kaynağına haiz olan medreseler, yalnız ilmi uzmanlığa değil aynı zamanda mali yeterliliğe de sahip oluyorlardı. Böylece medreseler; yüksek eğitime hizmet veren müstakil yapıları, medreseye bağlı bir yardımcı birim olarak faaliyet gösteren kütüphaneleri, aldıkları ücretler sayesinde geçim kaygısından uzaklaşıp kendilerini ilmî çalışmalara verebilen eğitim elemanları ve sağlanan barınma ile diğer destekler sayesinde ilme yoğunlaşma imkânı bulan öğrencileriyle, dönemin en tanınmış eğitim kurumları haline gelmiştir. Nizamülmülk'ün bu uygulamaları sonrasında Nizamiye Medreseleri, Anadolu Selçuklu Devletine, oradan da Osmanlı Devletine eğitim-öğretimi konusunda simge olmuştur. Özellikle Anadolu Selçukluları devrinde, daha önceden devletin ileri gelenlerinin zengin vakıflar tahsis etmeleriyle sürekliliği garanti altına alınmış olan medreselerin bir bölümü belirli ilim alanlarına tahsis edilmiş, bundan dolayı medrese eğitim sisteminde Dâru'l-huffâz, Dâru'l-kurrâ, Dâru'l-hadîs, Dâru't-tıb ve Dâru's-şifâ gibi ihtisas müesseselerin teşekkülü

¹⁴ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 63.

¹⁵ Ebu Muhammed Abdullâh b. Müslim ed- Dîneverî ibn Kuteybe, *el- Ma'ârif*, thk. Servet Ukkâşe (Kahire: hey'etü'l-Mısıriyye, 1992), 52.

¹⁶ Kazıcı, *Ana Hatlarıyla İslam Eğitim Tarihi*, 47; Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi M.Ö. 1000 M.S. 2010* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2010), 43.

¹⁷ Bala, "Şark Medreselerinin Kurumsal Yapısı ve İşleyişi: Mardin Örneği", 50.

sağlanmıştır.¹⁸ Bu dönemde en bilinen medreseler, II. Kılıç Arslan (1156-1192) zamanında inşa edilen, Konya'da Sırçalı Medrese (640/1243), Karatay Medresesi (649/1252) ve İnce Minareli Medrese (674), İplikçi Medresesi, Sivas'ta Gök Medrese (670/1272), Tokat'ta Gök Medrese (674/1276), Kırşehir'de Cacabey Medresesi'dir. Buna binaen, Anadolu Beyliklerinden Germiyanogulları, Kütahya'da Demirkapı ve Yakup Bey Medreselerini kurmuştur. Kurdukları bir diğer medrese olan Germiyanoglu Medresesi (814/1412), Osmanlı döneminde de medrese olarak faaliyetine devam etmiş ve eğitim-öğretime önemli katkılar sunmuştur. Karamanogulları; Aksaray'da Zinciriyye Medresesi (1337), Danişmendiler; Niksar'da Yağlıbasan Medresesi (1157), Güneydoğuda hâkimiyet sürdüren Artuklular ise; Urfa Ulu Cami Medresesi (507/1114), Diyarbakır Mesudiye Medresesi, Mardin Sultan İsa Medresesi, Hatuniye, Muzafferiyeye, Zinciriyye, Hüsamîye, Kasım Paşa, Savur Kapı ve Şehidiye gibi medreselerle dönemin eğitim faaliyetlerine katkı sağlamışlardır.¹⁹

Osmanlı Devletinin, ilk medrese faaliyeti beylik döneminde 1331 yılında Orhan Gazi (ö. 763\1362) ile başlamıştır. Orhan Gazi, İznik fethinde iki kiliseden birini camiye öbürünü ise medreseye dönüştürmüş ve medreseye İznik Orhaniyesi ismini vermiştir. Bu medresede büyük âlimler müderrislik yapmışlardır.²⁰ Bu medresede, mantık üzerine yazdığı eseriyle asırlarca medreselerde okutulan Fenari (ö. 834/1432) gibi tanınmış âlimler yetişmiştir. Orhan Gazi, Bursa'nın fethinin hemen ardından burada Manastır Medresesi adıyla bilinen bir medrese kuracaktır.²¹ Medrese inşaa faaliyeti sonraki padişahlar tarafından da sürdürülmüş olup böylece Bursa, medreselerin merkezi haline gelmiştir. I. Murat (ö. 791/1389)'ın Çekirge'de, Yıldırım Bayezid (ö. 805/1403)'in Yıldırım Bayezid Camii yanındaki medrese ve Dâru's-şifası, Çelebi Mehmet (ö. 824/1421)'in Yeşil Medrese ve II. Murat (ö. 855/1451)'in Muradiye Medresesi gibi medreseler, Bursa'da inşa edilen eğitim ve öğretim müesseselerine örnek verilebilir.²² Edirne'nin fethedilip başkent olmasından sonra II. Murat döneminde Üç Şerefeli Cami'nin hemen yanına bir medrese ve hadis öğretimini sağlayan bir de Dâru'l-hadis Medresesi kurulmuştur.²³

Osmanlı ilim hayatı ile medrese teşkilatının şekillenmesinde kayda değer adımların atıldığı dönem, Fatih Sultan Mehmed (ö. 886/1481)'in İstanbul'un fethinden sonraki süreçtir. Fetihden hemen sonra, eğitim çalışmalarının hızlı bir süreç kazandığı ve bu aşamada sekiz adet kilise ve manastırın medreseye dönüştürüldüğü görülmektedir.²⁴ Bunlardan ikisi ön plana çıkmıştır. İlki, müderrisliğine devrin önde gelen âlimlerinden

¹⁸ Kazıcı, *Ana Hatlarıyla İslam Eğitim Tarihi*, 67-68; Cahit Baltacı, *15. ve 16. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: İfav Yayıncılık, 2005), 68-70; Kenan Yakuboğlu, *Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi* (İstanbul: Lord Matbaası, 2006), 28.

¹⁹ Baltacı, *15. ve 16. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, 66-67.

²⁰ Mehmet İpşirli, "Medrese", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/328; Baltacı, *15. ve 16. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, 78; İbrahim Sizgen - Nasi Aslan, "Tillo Medreselerinde Fıkıh Eğitimi- Memdûhiyye Medresesi Örneği", *Marife Dergisi* 20/2 (2020), 572.

²¹ Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme*, 24.

²² Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi M.Ö. 1000 M.S. 2010*, 62.

²³ Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme*, 25; Kazıcı, *Osmanlı'da Eğitim-Öğretim*, 86; Yakuboğlu, *Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi*, 79; Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi M.Ö. 1000 M.S. 2010*, 62.

²⁴ Baltacı, *15. ve 16. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, 131; Yakuboğlu, *Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi*, 88; Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi M.Ö. 1000 M.S. 2010*, 65.

Molla Hüsrev (ö. 885/1480)'in tayin edildiği Ayasofya Medresesidir. Diğer medrese ise müderrisliğini önce Molla Zeyrek Mehmet (ö. 903/1498)'in ve sonradan Mevlana Alaeddin Tusi (ö. 887/1482)'nin yaptığı, içerisinde öğrencilerin kaldığı kırk hücrenin bulunduğu ve her bir öğrenciye bir odanın ayrıldığı Zeyrek Medresesidir.²⁵ Bu medrese, Pantokrator Manastırı'nın yerine kurulmuştur.

Bu dönemin bir diğer seçkin medreselerinden biri, padişah tarafından inşa edilen zamanla İslam coğrafyasının en önemli ilim merkezleri arasında yerini alan Fatih Külliyesidir. Bu külliye fetihten 18 yıl sonra eğitim ve öğretim faaliyetlerine başlamıştır.²⁶ Fatih Külliyesi, içinde büyük bir cami, bir Dâru's-şifa, bir tımarhane, yolcuların konaklamaları için bir han, bir ilkokul, bir kütüphane ve son olarak Sahn-ı Semân ve Tetimme Medreseleri adında sekiz medrese bulunmaktadır.²⁷ Ortasında caminin bulunduğu külliye, caminin her iki yanında kurulan Sahn-ı Semân (sekizli) medreselerinin her iki kısmında on dokuz adet oda bulunmakta ve bu odaların on beşi öğrencilere, ikisi müderrisler(yardımcılar), diğer ikisi de hizmetlilere tahsis edilmiştir. Bu medreseler, Molla Hüsrev ve Ali Kuşçu (ö. 879/1474) gibi âlimlerin oluşturduğu müfredat programıyla bir ihtisas ve araştırma müessesesi özelliği kazandı.²⁸ Sözü geçen müfredat, adeta bir kanunname formatındadır. Bu da Sahn-ı Semân medreselerindeki müfredatın ne kadar çok kapsamlı olduğunu göstermektedir.²⁹

Fatih Sultan Mehmed'ten sonraki devirde dahi medrese inşa geleneği sürmüştür. Örneğin Yıldırım Bayezid, Amasya ve Edirne'de birer medrese daha bina etmiştir. Bursa'da Muradiye Medresesi'ni inşa etmiş ve müderrisliğine Tokatlı Molla Lutfi Efendiyi (ö. 900\1495) getirtmiştir.³⁰ İstanbul'da ise cami, han, hastane ve medreseden oluşan Bayezid Külliyesini kurmuştur. Bu külliye daha çok fıkıh öğretimine ağırlık vermektedir.³¹ Edirne'de ırmak kıyısına yaptırdığı, akıl ve ruh hastalıklarının tedavisi için yararlanılan tıp merkezi de dünyaya ün salan bir yenilik olma özelliğine sahipti.³²

Sultan Süleyman (ö. 974/1566) devrinde ise, İstanbul'da Süleymaniye Külliyesi inşa edilmiştir. Bu külliyenin mimarı, Mimar Sinan'dır. Kısım kısım inşa edilen külliye, 1557 senesinde Dâru'l-hadis Medresesi'nin bitmesiyle faaliyete geçmiştir.³³ Süleymaniye Külliyesi'ni farklı kılan bir diğer özellik ise, ihtisas medreselerini bünyesine dâhil ederek Osmanlı medrese geleneğinin gelişimine önemli katkı sağlamış olmasıdır. Külliye; Dâru't-tıb, hadis öğretimi için teşkil edilen Dâru'l-hadis ve dördü umumi medrese olmak üzere toplam altı medreseden oluşmaktaydı. Bu dört medrese de evvel, sâni, sâlis ve râbî' adlarında olup, buralarda geleneksel İslami ilimler ders olarak okutuluyordu. Ayrıca

²⁵ Yakuboğlu, *Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi*, 88; Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi M.Ö. 1000 M.S. 2010*, 65.

²⁶ Yakuboğlu, *Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi*, 89; Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi M.Ö. 1000 M.S. 2010*, 65.

²⁷ Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme*, 26; Yakuboğlu, *Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi*, 90.

²⁸ Kazıcı, *Osmanlı'da Eğitim-Öğretim*, 91; Baltacı, *15. ve 16. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, 132.

²⁹ İpşirli, "Medrese", 28/328; Sizgen - Aslan, "Tillo Medreselerinde Fıkıh Eğitimi- Memdûhiyye Medresesi Örneği", 572.

³⁰ Baltacı, *15. ve 16. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, 132.

³¹ Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme*, 28.

³² Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme*, 28.

³³ Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme*, 29; Yakuboğlu, *Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi*, 103; Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi M.Ö. 1000 M.S. 2010*, 67.

külliyede ilkokul seviyesinde bir okul, bir Daru's-şifa, bir imaret ve Kuran eğitimi için bir Dâru'l-kurra da bulunmaktaydı.³⁴

II. Selim (ö. 982/1574), Edirne'de Selimiye Medresesi'ni inşa etmiş, III. Murad (ö. 1003\1595), Manisa'da Muradiye Medresesi'ni, III. Mehmed (ö. 1012/1603) ise Medine'de yeni bir medreseyi hayata geçirmiştir.³⁵ Böylece her bir sultan kendi devrinde iâşe temin etme ve yeni tedris yerleri tahsis etme ile ilmi faaliyetlere katkı sağlamışlardır. Bununla birlikte medrese inşa etme işi ile sadece sultanlar değil, paşalar ve diğer kesim hayırseverler de meşgul olmuş ve medreseler kurmuşlardır. Osmanlı Devleti, en başından yıkılışına kadar medreselere ve ilme verdiği önem ile toplum içinden devlet adamları, müftüler ve âlimler yetiştirilmesine vesile olmuştur.

Sultan Abdülmecid (ö. 1277/1861) döneminde ilan edilen Tanzimat Fermanı, diğer alanlarda olduğu gibi, eğitim-öğretim açısından da önemli bir dönüm noktası teşkil etmiştir. Bu dönemde, geleneksel medrese tarzı eğitim geri planda bırakılarak yeni bir eğitim sistemi tesis edilmiştir. Tanzimat sonrasında modern eğitim kurumları ve yapıları hızla yaygınlaşırken, medreselerin ne bu yeni teşkilat içerisine dâhil edilmeleri ne de kendi bünyelerinde düzenlenerek yeni sisteme uyum sağlamalarına yönelik herhangi bir çalışma yapılmıştır.³⁶

Cumhuriyet'in ilanı ve Batılılaşma doğrultusunda modern eğitim sistemine yönelen eğitim kurumları, 1924 yılında yürürlüğe konulan Tevhîd-i Tedrisât Kanunu çerçevesinde Maarif Vekâleti bünyesine dâhil edilmiştir. Bu süreçte, modernleşme paradigmalarına uyum sağlayamayan ve asırlar boyunca devlet adamı ile âlim yetiştiren medreseler de aynı kanuna dayanılarak kapatılmıştır.³⁷ Medreselerin kapatılmasının ardından bu kurumlar kanun dışı sayılmış; aynı dönemde din hizmetlerini ifa edecek personelin yetiştirilmesi amacıyla imam-hatip mektepleri açılmışsa da, son dönem medreselerinin uğradığı haksız akıbetle benzer şekilde, bu okullar da kendilerine yeterince rağbet olmadığı ve beklenen faydayı sağlamadıkları gerekçesiyle 1930 yılında kapatılmıştır.

Bu yıllarda birçok medresenin faaliyetlerine son verilmiş olmakla birlikte, Karadeniz, Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde bulunan medreseler tamamen kapatılamamıştır.³⁸ Bunun başlıca sebepleri; toplumun bu kurumları sahiplenmesi ve dönemin devlet politikalarının söz konusu bölgelerde tam anlamıyla uygulanamaması şeklinde özetlenebilir. Bu şartlar, bugün "Şark Medreseleri" olarak bilinen yapıların varlığını bir ölçüde devam ettirilmesine imkân tanımıştır. Ancak ilerleyen dönemlerde sekülerleşme sürecinin ülke geneline hızla yayılması ve devletin benimsediği katı uygulamalar neticesinde ortaya çıkan ağır siyasî, ekonomik ve psikolojik şartlar, medreselerin faaliyet gösterebildiği alanları giderek daraltmıştır.

Bir diğer neden ise, söz konusu bölgelerin, Kürt toplumunun yoğun olarak yaşadığı yerler olmasıdır. Bu durumun ortaya çıkardığı fonksiyon şu şekilde ifade edilebilir.

³⁴ Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme*, 29; Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi M.Ö. 1000 M.S. 2010*, 67.

³⁵ Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme*, 30; Baltacı, *15. ve 16. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, 135.

³⁶ Zeki Salih Zengin, *2. Meşrutiyet'te Medreseler ve Din Eğitimi* (Ankara: Akçağ Yayıncılık, 2002), 90.

³⁷ Tevhid-i Tedrisat Kanunu (TTK), *Resmî Gazete* 63 (6 Mart 1924), Kanun No. 430, md. 3.

³⁸ M. Halil Çiçek, *Şark Medreselerinin Serencamı* (İstanbul, 2009), 29.

Kürtler İslamiyet'i kabul ettikleri dönemden itibaren ağırlıklı olarak ilimle iştigal etmiş, siyasî faaliyetlere ise tarih boyunca sınırlı ölçüde yönelmişlerdir. Bu husus, onların dine ile ilime bakışını açıkça ortaya koymakta; ilme verdikleri değer derecesini göstermektedir. Dine ve ilme atfettikleri bu önem sayesinde, tarih boyunca ilimden mahrum kalmamışlardır. Bu sebeple ilmi sahiplenmiş, medrese eğitimini çoğu zaman kendi imkânlarıyla sürdürmüşlerdir; medreselerin resmî olarak kapatıldığı dönemlerde dahi "Şark Medreseleri" adıyla bölgede eğitim faaliyetlerini devam ettirmişlerdir.

Şark Medreseleri adıyla tanınan Doğu/Güneydoğu Anadolu bölgelerindeki medreseler, Osmanlı Devleti döneminde çoğu zaman devlet idaresi ve yönlendirmesi dışında olan, hatta Osmanlı Devleti'nin üzerinde yerleşmiş bir etkisi bulunmayan ve yalnızca bölge halkının imkânlarıyla ayakta kalabilen gayri resmi medreselerdir.³⁹

Osmanlı Medreseleri ile Şark Medreseleri arasında hukuki ve idari temele dayanan bir ayırım yapılmaktadır. Buna göre, buralardaki medreseler, tarih boyunca Osmanlı'nın klasik medreseleriyle bir tutulmamış ve aynı imkânları görmemiştir. Mesela Osmanlı medreselerinin devlet desteğini alan, kayıt altına alınan ve hukuki bir zemini olan vakıf sistemi, Doğu Medreselerinde yoktur. Devletin ya da yerel yönetimlerin bu medreselerin işleyişini yönetmek ve disiplinini oluşturmak üzere tahsis ettiği belli bir kurum da söz konusu değildir. Osmanlı döneminde Doğudaki yerel yönetimlerin medrese yönetimine kısmi bir katkısı olmuş ise de; bu katkı, genellikle yöre insanının zımni bir anlaşması sonucunda kendi istekleriyle medresenin işleyişinin devamını sağlamak şeklinde olmuştur.⁴⁰

Bir başka hukuki fark, Osmanlı Medreselerinden icazet alanlar, hem resmi diploma alır, hem de kendilerine verilen "Ruus" sayesinde devlet merhalelerinde çalışmak için ruhsat sahibi olmalarıdır. Şark medreselerinden mezun olanların ise resmi alanda hukuki bir değeri olmayan icazet belgeleri vardır.⁴¹

Şark Medreselerinin, Osmanlı Medreseleri kapsamında değerlendirildiği kısımlar da vardır. Örneğin, Şark Medreseleri, kelime terkinin ilk kısmı olan "Şark" kelimesi, bir "yön" ü ifade etmektedir. Olasıdır ki bu "yön", Osmanlı Devleti'nin sınırları içerisinde kalan coğrafi konum dikkate alınarak yapılmıştır. Diğer bir ifadeyle, "Şark" ile tanımlanan yerler, merkezi İstanbul olan Osmanlı'nın sınırları dâhilinde ve başkente göre doğuda olan yerleri ifade etmektedir. Nitekim tarih boyunca; Anadolu'nun bu doğu coğrafyası için hem Osmanlılar, hem de Batılı devletler bu kavramı kullanmışlardır.⁴²

2. Mardin Nuhoglu Medresesi

2002 yılında Mardin/Artuklu İlçesi Kabala mahallesinde inşa edilmiş olan medrese, 2004 yılında eğitim faaliyetlerine başlamıştır. Söz konusu mahallede bulunması itibarıyla bölgede Kabala Medresesi olarak da anılmaktadır.⁴³ Adını, medreseyi yaptıran Nuhoglu ailesinden alan yapı, İslam ilimlerinin öğretilmesi amacıyla kurulmuştur.

³⁹ Çiçek, *Şark Medreselerinin Serencamı*, 28.

⁴⁰ Çiçek, *Şark Medreselerinin Serencamı*, 28.

⁴¹ Çiçek, *Şark Medreselerinin Serencamı*, 29.

⁴² Halil İnalcık, *Doğu Batı Makaleler 1* (Doğubatı Yayıncılık, 2009), 218.

⁴³ Vezir Aslan, Kişisel Görüşme, 28 Mayıs 2025; Mehmet Sıraç Öztimur, Kişisel Görüşme, 31 Mayıs 2025.

Medrese, geleneksel mimari yapısı ve eğitim sistemiyle dönemin diğer medreselerine benzerlik gösterse de, müfredatında yer alan fıkıh dersleri ve bölge halkının ihtiyaçlarına uygun eğitim anlayışıyla öne çıkmıştır.

2.1. Medresenin Müderrisi Vezir Aslan ve Eğitim Metoduna Bakışı

Günümüz itibariyle Nuhoğlu Medresesi Baş Müderrisliğini Vezir Aslan yapmaktadır. Vezir Aslan, 1958 yılında Diyarbakır'ın Kulp ilçesine bağlı Mâlê Hâfê (Temran) köyünde dünyaya gelmiştir. Küçük yaşlarda medrese tahsiline başlayan Vezir Aslan, Diyarbakır, Mardin, Muş ve Batman bölgelerinde bulunan birçok medresede eğitim görmüştür. Medrese hayatının beşinci yılında, büyük âlim Abdullah el-Koğî'nin⁴⁴ mücâzı Hıdır el-Hêşerî'nin medresesine intisap etmiş ve burada aldığı üç yıllık eğitimin ardından Hıdır el-Hêşerî'den⁴⁵ ilmî icazet almıştır.⁴⁶

Vezir Aslan, 1978 yılında Diyarbakır'ın Kulp ilçesine bağlı Goman köyünde fahri imam-hatip olarak göreve başladı. Uzun yıllar çeşitli bölgelerde imam-hatiplik görevi yaptıktan sonra, 1992 yılında Mardin'in Savur ilçesine bağlı Kavsan/İşgören köyüne gitti ve orada Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı olarak uzun yıllar kadrolu imam-hatiplik yaptı. 2002 yılında Diyarbakır/Bismil İhsaniye Camisi'ne, 2013 yılında da Mardin/Artuklu'ya bağlı Kabala mahallesindeki Nuhoğlu Medresesi Camiine naklen atandı.⁴⁷

Görev yaptığı bütün cami ve medreselerde ara vermeden talebe okutan Vezir Aslan, 2025 yılı itibariyle müderrislik hayatının kırk altıncı yılında halen ders vermeye devam etmektedir. Nitekim şimdilerde başında bulunduğu Nuhoğlu Medresesi'nde yaklaşık 40 talebesi bulunmaktadır. İlme olan sevgisiyle dikkat çekmiş, ömrünü tedris faaliyetlerine ve ilmî araştırmalara adanmış ve ilim yolunda hiçbir fedakârlıktan kaçınmamıştır. Özgün bir vizyona sahip olup çağın ruhunu yakalayan Vezir Aslan, çok geniş okumalar yapmış, bölge âlimlerinden belki de çok az kişiye nasip olan geniş bir kişisel kütüphaneye sahip olmuştur. Kendi kütüphanesinde henüz mahtut olan 100'den fazla eser mevcuttur. Vezir Aslan, dil ve âlet ilimlerinin yanı sıra talebelerine Temel İslam Bilimleri derslerini de okutmaya özen göstermiştir. Müderrislik hayatı boyunca çok sayıda talebe yetiştiren Vezir Aslan, bunların bir kısmına ilmî icazet vermiştir. İcazet verdiği bazı talebeler akademisyen olarak görev yapmakta, diğerleri ise Diyanet İşleri Başkanlığı'nın farklı kademelerinde hizmet etmektedirler.⁴⁸

⁴⁴ Seyda Abdullah Koğî, 1896 yılında eskiden Van'ın Gevaş ilçesine bağlı günümüzde ise Bitlis'in Tatvan ilçesine bağlanmış Yediveren (Kınasor) köyünde dünyaya geldi. Diyarbakır'ın Bismil ilçesine bağlı Koğî (Koğuk) köyünde uzun süre kaldığı için Koğî nisbesiyle şöhret bulmuştur. Hayatı hakkında daha fazla bilgi için bk. Mahsum Aslan, Şark Uleması, "Seyda Abdullah Koğî, (ed. İbrahim Baz), (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023), 1/241-249.

⁴⁵ Melle Hıdır Akkoyun b. Hacı İbrahim Hêşerî, Mardin'in Kızıltepe ilçesine bağlı Dikmen (Hêşerî) köyünde dünyaya geldi. Babası Hacı İbrahim Efendi, annesi Fıncı Hanım'dır. Babası bölgede tanınan bir hekimdi. Melle Hıdır cömertlik ve takvayla bilinen bir aileye mensuptur. Kendi köyüne nispetle Seyda Melle Hıdır Hêşerî olarak şöhret bulmuştur. Molla Hıdır Hêşerî hakkında bilgi için bk. Mahsum Aslan, Şark Uleması, "Hıdır Akkoyun Hêşerî, (ed. İbrahim Baz), (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023), 3/393-399.

⁴⁶ Şahin Şimşek, *Şark Ulemâsı*, "Vezir Aslan", (ed. İbrahim Baz), (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023), 6/325.

⁴⁷ Şimşek, *Şark Ulemâsı*, 6/326.

⁴⁸ Aslan, Kişisel Görüşme, 28 Mayıs 2025.

Vezir Aslan'ın eserleri arasında; *istiare* ilmine dair *Risâle fi'l-istiâre, el-Belâgatü'l-vâdiha* adlı eserin sadeleştirilmiş hali olan *Kavâidu'l-belâgatî'l-vâdiha*, medreselerde okutulup ezberletilen çeşitli ilimlerin yaygın ve temel metinlerini derli toplu halde sunan *Mecmû'âtu'l-mutûn min ummehâtî'l-ulûm* ile tebliğ çalışması niteliğindeki *ed-Da'vetu ilellâhi teâlâ bi'l-hâli ve'l-amel* adlı eserleri bulunmaktadır. Bunun yanında, telif çalışmalarını sürdürdüğü ve henüz yayınlanmamış eserleri de mevcuttur.⁴⁹

Vezir Aslan, Mardin Nuhoglu Medresesi'nin ders halkalarında benimsediği eğitim sistemi ve medrese müfredatındaki düzenlemeleri, öğrenci merkezli bir yaklaşımla şekillenmiştir. Müfredatta temel İslami ilimlerin yanı sıra *sarf, nahiv, mantık ve belagat* derslerinin yer alması, medresenin modern eğitim standartlarına uyum gösterme yönünü yansıtmaktadır. Medrese de Şâfiî fıkıh geleneği, asırların süzgecinden geçmiş köklü bir ilim mirasını da yansıtır. Şâfiî mezhebinin usul ve furu'una dair eserler, öğrencilere hem teorik hem de pratik fıkıh bilgisi kazandırmayı ve mezhebin usul mantığının kavratılmasını hedeflemektedir. Bu bağlamda, başlangıç seviyesinden ileri düzeye kadar tedrici bir müfredat takip edilir. Tedrisat, imam Şâfiî (ö. 204/820)'nin "*el-Ümm*" gibi kurucu metinler başta olmak üzere, sonraki dönemlerde mezhebin sistemleşmesine katkı sunan eserlerden de yararlanıp kendine özgü bir perspektifle şekillenir.⁵⁰

Medresede, talebelerin kendi mezheplerine uygun fıkhi okumaları da mevcut olup diğer talebelerden de yeteri ilmi seviyede olanlar bu derslerin dinlemelerine katılabilmektedir. Belli ilmi birikime sahip talebelerin bu nevi derslere katılım sağlamalarıyla Şâfiî fıkının yanı sıra diğer mezheplerle mukayeseli fıkıh perspektiflerini genişletmeleri hedeflenmektedir.⁵¹

2.2. Şâfiî Fıkına Dair Okutulan Kitaplar

Talebeler, medreselerde ilk aşamada Şâfiî fıkının temel kavramlarını *Gâyetü'l-ihtisâr* gibi özlü metinlerle öğrenirken, orta-ileri seviyede *'Umdetü's-sâlik ve 'Uddetü'n-nâsik* ve *Minhâcû't-tâlibîn* gibi metinlerle derinleşir. İleri düzeyde ise *Fethu'l-mu'în* ve şerhleri gibi eserlerle ictihadî perspektif kazanırlar. Bir sonraki aşamada *fıkıh usulü* alanında *el-Veciz, İslam Hukuk İlminin Esasları ve Cem'u'l-cevâmi'* gibi eserlerin okumalarını yaparlar. Bu eserler, sadece hükümleri nakletmekle kalmaz, aynı zamanda Şâfiî metodolojisinin dayandığı delilleri ve fakihlerin yorum farklılıklarını da ele alarak öğrencinin mezhebi bir bütün olarak kavramasını sağlar. Bu eserlerin müfredatta yer almasının ortak yönlerinden biri müelliflerin takva ve züht anlayışlarından ötürü daha çok istifade edileceği umulmaktadır. Bu duruma imam Nevevî (ö. 676/1277), örnek verilebilir. İmam Nevevî'nin hem ilmi seviyesinin yüksek olması hem de takva ve züht sahibi olduğundan ötürü birçok eserinden istifade edilmektedir.⁵² *'Umdetü's-sâlik* adlı eserin, farklı örnekler barındırarak temel fıkıh bilgisi ile Şafii usul anlayışını harmanlamış yapıda olması, tercih edilme nedenleri arasında sayılabilir. *Minhâcû't-tâlibîn* adlı eserin, müfredatta yer almasının nedenleri arasında, Şafii fıkının temeli sayılacak İmam Şafii'nin

⁴⁹ Aslan, Kişisel Görüşme, 28 Mayıs 2025.

⁵⁰ Aslan, Kişisel Görüşme, 28 Mayıs 2025.

⁵¹ Vezir Aslan, Kişisel Görüşme, 28 Mayıs 2025.

⁵² Vezir Aslan, Kişisel Görüşme, 28 Mayıs 2025.

el-Ümm adlı eserinin muhtasarı sayılmasıdır. *Fethu'l-mu'în* adlı eserin müfredatta yer almasının nedeni ise günümüz fıkıh ihtiyaçlarına cevap veren ve anlaşılması kolay bir üslupta olmasından ötürü tercih edilmiştir.⁵³ *Fıkıh Usulü* alanında ise talebelerin usul anlayışı kazanımlarını iletirmek için modern ve klasik eserlerden okumalar yapılmaktadır. Daha önce olup şuan müfredatta yer almayan eserler arasında ise İbn Kâsım el-Gazzî (ö. 918/1512)'nin telif ettiği, Ebû Şücâ (ö. 500/1107)'ın *Gâyetü'l-iẖtisâr*'ının şerhi olan, *el-Kavlü'l-muhtâr fî şerhi Gâyeti'l-iẖtisâr* ile Yûsuf b. İbrâhim el-Erdebîlî (ö. 779/1377)'nin fıkha dair kaleme aldığı *el-Envâr li-a'mâlî'l-ebrâr* isimli eserler zikredilebilir.⁵⁴

2.2.1. Gâyetü'l-iẖtisâr

Müellifin tam adı, Ebû Şücâ' Ahmed b Hüseyin (Hasen) b. Ahmed el-Abbâdânî el-İsfahânî'dir. Aslen İsfahanlı olup 1042 yıllarında Basra'da doğdu. Tahsil hayatıyla ilgili herhangi bir bilgi yoktur. Basra'da kırk yılı aşkın bir süre Şâfiî fıkıhı okuttu. Bazı kaynaklarda kendisine atfedilen "el-Kādî" unvanına bakılırsa bir süre kadılık yaptığı anlaşılmaktadır. Bir rivayete göre 1107 yılında hayatta olan Ebû Şücâ'nın ne zaman vefat ettiği kesin olarak bilinmemektedir.⁵⁵

Bu eser, *el-Muhtasar*, *et-Takrîb* isimleriyle de bilinen ve Şâfiî fikhını özetleyen küçük bir risâledir. Şâfiî fıkıh literatürünün muteber temel kaynaklarından biri olan esere pek çok şerh ve hâşiye yazılmıştır. Takıyyüddin İbn Dakikul'îd (ö. 702/1302), Takıyyüddin el-Hısnî (ö. 829/1426), İbn Kasım el-Gazzî, Hatîb eş-Şirbînî (ö. 977/1570), İbn Kasım el-Abbâdî (ö. 994/1586) gibi meşhur âlimlerin şerhleriyle İbn Kasım el-Gazzî'nin şerhine Bâcûrî (ö. 1277/1860)'nin, Hatîb eş-Şirbînî'nin şerhine de Büceyrimî (ö. 1221/1806)'nin yazdığı hâşiyeler en önemlileridir. Ayrıca gerek metni gerekse bazı şerh ve hâşiyeleri çeşitli Batı dillerine de tercüme edilen eser defalarca basılmıştır.⁵⁶

Müellif mukaddimede bazı arkadaşlarının kendisinden Şâfiî mezhebinin furûuna dair ilim talebelerinin kolayca anlayıp ezberleyebileceği bir eser yazmasını istediklerini ifade etmiştir. Ayrıca imam Şâfiî'nin mezhebine göre belli başlı meselelerin taksimatına ve hükümlerine yer veren özlü bir metin olması yönünde arzularının olduğunu belirtir. Müellif de bu isteklerini sadece Allah'tan sevabını umarak ve Allah'tan kendisini bu eserin telifinde muvaffak kılmasını dileyerek kabul ettiğini belirtmiştir.⁵⁷

El-Muhtasar kitab ve fasıl tertibine göre düzenlenmiş olup ilki "Tahâret", sonuncusu "İtk" olmak üzere on altı kitap ve yüz on dokuz fasıldan oluşturulmuştur. Ebû Şücâ'nın metni, fıkıh eğitiminin mübtediler için kaleme alındığından Mâverdî (ö. 450/1058) 'nin *el-İknâ'î* ve Gazzâlî (ö. 505/1111) 'nin *el-Vecîz'i* gibi aynı dönemde telif edilmiş Şâfiî muhtasarlarına nisbetle kitapta bilhassa vaz'î hükümler kapsamındaki

⁵³ Bahaddin Aslan, Kişisel Görüşme, 28 Mayıs 2025.

⁵⁴ Vezir Aslan, Kişisel Görüşme, 28 Mayıs 2025.

⁵⁵ Muhsin Koçak, "Ebû Şücâ' el-İsfahânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/235.

⁵⁶ Koçak, "Ebû Şücâ' el-İsfahânî", 10/236.

⁵⁷ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Kâsım b. Muhammed el-Gazzî el-Kahirî ibn Kasım, "Mukaddime", Şerhi gayeti'l-iẖtisâr (İstanbul, Bayazıt: Salâh Bilici Kitabevi, ts.), 1; Sadullah Şenkaya, Ebû Şücâ' el-İsfahânî ve Gâyetü'l-iẖtisâr Adlı Eserindeki Fıkıhî Tercihleri (Gaziantep: Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 22.

terimlerin çok az kullanıldığı görülmektedir.⁵⁸ Bu özelliğiyle eser, Abdullah b. Abdurrahman el-Hadramî (ö. 687/1288) 'nin *el-Mukaddimetü'l-hadramiyye*'si ve Zekeriyyâ el-Ensârî (ö. 926/1520) 'nin *Tahrîrû tenkihi'l-lübâb*'ından daha kısa ve basit bir metindir.⁵⁹

Mardin Nuhoğlu Medresesi'nde fıkıh ilmine giriş eseri olarak okutulan *Gâyetü'l-ihtisâr*, medrese eğitiminde temel kaynaklardan biri olarak öne çıkmaktadır. Bu eser, öğrencilerin klasik fıkıh literatürüne adım attıkları ilk kitap olması açısından oldukça önemlidir. Medrese eğitimi kapsamında dersin işlenişine bakıldığında, bu kitap sadece yüzeysel bir okuma ya da ezber yoluyla aktarılmamakta, bilakis anlamaya dayalı derinlikli bir öğretim süreci izlenmektedir.

Talebeler, ilk olarak dersi ders hocasından alırlar. Ancak bu aşama, öğrenmenin tek yönlü olmadığı bir süreci başlatır. Ders sonrası öğrenciler, genellikle kendilerinden daha ileri düzeydeki birkaç öğrenci ile bir araya gelerek hocadan alınan dersi tekrar (müzakere) eder, anlamaya ve içselleştirmeye çalışırlar. Bu tekrar süreci, hem bireysel anlamayı hem de müzakere yoluyla bilgiyi pekiştirmeyi hedefler.

Ertesi gün, tekrarlarını yapan öğrenci derse gitmeden önce, bir önceki derste işlenen konuyu anlamış olduğunu göstermek üzere dersin özetini ve kavradığı esasları ders hocasına sözlü olarak aktarır. Hoca, öğrencinin derse yeterince vakıf olduğunu görürse, ancak o zaman yeni bir derse geçer. Bununla beraber eserde "Yağmur Duası" gibi ezberlenmesi zorunlu metinlerin de bulunması öğrencinin derse, ezberden metni okutulup anlamı sorularak derse hazır olduğu tespit edilir. Eser muhtevasında bu gibi metinlerin sınırlı sayıda olması ile beraber isteyen öğrencilerin, eser metninin tümünü ezber yapmalarına müsaade edilir. Böylece, Şafii Mezhebinin temel kaidelerini de içinde barındıran bu eser, hıfz yoluyla öğrenilip hayatın ileriki aşamalarına da taşınmış olacaktır.

Bu sistematik yöntem, öğrencinin yalnızca bilgiyi almasını değil, onu özümsemesini ve uygulamaya aktarabilecek düzeye gelmesini amaçlayan klasik medrese metodunun önemli bir parçasıdır.

Medrese de okutulan bu eser, derslerde şerhli baskıları ile ders okutulup şerhlerinden istifade edilmektedir. En çok karşılaştığımız baskı ise İbn Kasım el-Gazzî'nin eser üzerine yazdığı şerhidir.

2.2.2. 'Umdetü's-sâlik ve 'uddetü'n-nâsik

Müellifin tam adı, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Lü'lü' b. Abdillâh er-Rûmî el-Mısrî'dir. 1302 yılında Kahire'de dünyaya geldi. Aslen Antakyalıdır. Babası Lü'lü' buranın fethi sırasında genç yaşta esir alınıp köle edilmiş, Kahire'de sahibi olan bir emîrin himayesinde yetişerek Müslüman olmuş, bürokrasi eğitimi görmüş ve âzat edilmiştir. Bu emîrin idarî işlerini (nakiblik) yürüttüğü için Nakîb lakabıyla anılmaktadır. İbnü'n-Nakîb, devrin ilmî geleneğine uygun şekilde hıfzını ve temel dinî tahsilini tamamladı. Döneminde Kahire'de zengin bir ilmî birikim elde eden İbnü'n-Nakîb, kırâat-i seb'ayı öğrendi; hadis, Arap dili ve edebiyatı, özellikle de fıkıh alanında derinleşti. Yetişkinlik döneminde

⁵⁸ M. Kâmil Yaşaroğlu, "el-Muhtasar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/66.

⁵⁹ Yaşaroğlu, "el-Muhtasar", 31/66.

Kahire’de Büzgariyye Zâviyesi imamlığına tayin edildi ve hayatının sonuna kadar bu göreviyle birlikte tedris ve telif faaliyetini sürdürdü. Kendisiyle sık sık görüşen İsnævî, İbnü’n-Nakib’in 3 Mayıs 1368 tarihinde vefat ettiğini kaydeder.⁶⁰

Bu eser, dönemine kadar oluşan Şâfiî fıkhnın derli toplu bir özeti niteliğinde olup Ebû İshak eş-Şîrâzî (ö. 476/1083)’nin *el-Mühezzebadlı* eserinin sistematığını takip etmiş, mezhepte mevcut görüşler arasında tercihte bulunurken Nevevî’nin *el-Minhâc* ile *el-Mecmû*’daki ve hocası Takıyyüddin es-Sübkî (ö. 756/1355)’nin *et-Tekmilê*’deki görüşlerini esas almıştır. Kendisi de eserin girişinde, Şâfiî fıkhnı ihtisar ederken mezhebin Râfiî (ö. 623/1226) ve Nevevî tarafından sahih kabul edilen görüşlerini aldığını, ihtilâf halinde ise Nevevî’nin görüşünü tercih ettiğini belirtir.⁶¹ Bu yönüyle *el-Mecmû*’un bir nevi indeksi sayılan eser birkaç defa neşredilmiş ve Nuh Ha Mim Keller tarafından İngilizce’ye çevrilmiştir. ‘*Umdetü’s-sâlik*’e Seyyid Ömer Berekât b. Muhammed el-Bikâî (ö. 694/1295) tarafından *Feyzu’llahî’l-mâlik fî halli elfâzi ‘Umdeti’s-sâlik ve ‘uddeti’n-nâsik* adıyla iki ciltlik bir şerh yazılmıştır. Bu şerhin girişinde, ‘*Umdetü’s-sâlik*’e daha önce Cevherî’nin güzel bir şerh yazdığı ve Melîbar’da yayımlanan bu eserin fahiş baskı hatalarıyla dolu olduğu kaydedilerek yeni bir şerhe duyulan ihtiyaç dile getirilir. ‘*Umdetü’s sâlik*’e Muhammed ez-Zührî el-Gamrâvî de *Envârü’l-mesâlik* adıyla bir şerh yazmıştır.⁶²

Medresede orta seviyedeki öğrenciler için ikinci sırada okutulan bu eser, ileri düzey okumaların ilki görüldüğünden müfredattaki yeri önem arz etmektedir. Eserin çeşitli meselelere değinen muhtevası ile talebeler, bu eseri tamamlayınca bir hoca vasfını kazandıkları yeterli ilmi birikimi elde ederler. Ders okumaları ise diğer tüm eserler gibi müzakere yapılarak pekiştirilir. Bu müzakerelerden sonra, bazen ders konusundan sorular sorularak, bazen de talebelerden dersin bir kısmını hocasına ders işleyiş usulüne göre anlatarak, derse hazır olduğu tespit edilir. Eserin şerhlerinden yararlanan talebeler, aklına takılan soruları veya ders konusunda kavrayamadıkları mevzuları ders esnasında hocalarına sorarak öğrenmeye çalışırlar.⁶³

Medresede bu eserin en çok *Feyzu’llahî’l-mâlik* ile *Envârü’l-mesâlik* adlı şerhli baskıları okutulmaktadır. Derslerde metin okunup şerh bölümünden mütalaa edilerek faydalanılmaktadır. Eserin kitap ve bab nizamı ise yine diğer eserlerde olduğu gibi “Taharet” başlığıyla giriş yapılmış olup sıralamada diğer kitaplardan farklı bir yol izlememiş ve “Şehadet” konusuyla da kitabı noktalamıştır.

2.2.3. Minhâcû’t-tâlibîn

Müellifin tam adı, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî’dir. 1234’te Suriye’nin güneyindeki Havran bölgesinde Nevâ köyünde doğdu. Hiç evlenmediği için adı Yahyâ olanların genellikle yaptığı gibi Ebû Zekerıyyâ künyesini almıştır. Nevevî ergenlik çağında ticareti sevmeyişi halde babasının dükkânında çalıştı ve bu arada çevresindeki

⁶⁰ Saffet Köse, “İbnü’n-Nakib el-Mısırî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000).

⁶¹ Ebû’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Lü’lû’ b. Abdillâh er-Rûmî el-Mısırî İbn Nakib, “Mukaddime”, *‘Umdetü’s-Sâlik ve ‘Uddetü’n-Nâsik* (Kahire, 1926), 1.

⁶² Köse, “İbnü’n-Nakib el-Mısırî”.

⁶³ Bahaddin Aslan, Kişisel Görüşme, 28 Mayıs 2025.

âlimlerin derslerine devam etti. On sekiz yaşına girince babası onu Dimaşk'a götürüp Revâhiyye Medresesi'ne yerleştirdi. Orada Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin Şâfiî fıkına dair *et-Tenbîh* ve *el-Mühezzebe* adlı eserlerini ezberledi. Daha sonra Medine'ye gidip oradaki âlimlerin derslerine katıldı. Hadis ilmindeki eserleri çeşitli hocalara okuyarak icâzet aldı. Nevevî kendini yetiştirdikten sonra talebe okutmaya ve 1262 yılından itibaren eser vermeye başladı. Kendisi de pek çok âlim yetiştirdi. Çeşitli medreselerde hocalık yapan Nevevî, 1267 yılında Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1267)'nin vefatıyla boşalan Eşrefiyye Dârülhadisi şeyhliğine getirildi ve ölümüne kadar bu görevini sürdürdü. Nevevî, kendisine "sefer izni" çıktığını söyleyerek hocalarının kabirlerini ve tanıdıklarını ziyaret etti, kitaplarını medreseye vakfetti, Kudüs'ü de ziyaret edip köyüne döndü ve 21 Aralık 1277 Nevâ'da vefat etti.⁶⁴

Nevevî, 1 Mayıs 1271 tarihinde tamamladığı *Minhâcü't-tâlibîn* adlı eserinin önsözünde *el-Muharrer* geniş hacmi sebebiyle ezberlenmeye müsait olmadığından bu muhtasarı yazdığını belirtir; ayrıca metinde yaptığı tasarrufları açıklarken fikhî hükümlerin ve farklı görüşlerin hiçbirini çıkarmadığını, aslında bu kitabının *el-Muharrer*'in bir şerhi niteliğinde olacağını söyler. Yine önsözde Nevevî, *Minhâcü't-tâlibîn*'i kaleme alırken esas metinde bazı düzeltmeler yaptığını, ona birtakım ilâvelerde bulunduğunu, ifadelerini daha anlaşılır hale getirdiğini, özellikle *el-Muharrer*'de yer yer kapalılıklar taşıyan tercihe şayan görüş ve rivayetler konusuna açıklık kazandırdığını kaydeder.⁶⁵

İmam Şâfiî'ye ait görüşleri (kavl, akvâl) delilinin kuvvetine göre "azhar" ve "meşhur", mezhep fakihlerinin imamın kaidelerine veya kendi ictihadlarına göre elde ettikleri sonuçları (vech, evcüh) "esah" ve "sahih", gerek İmam Şâfiî'nin görüşlerinden gerekse sonraki fakihlerin çıkarımlarından aktarılanların (tarîk, turuk) içinden tercihe şayan (râcih) olanı "mezhep" şeklinde ifade ettiğini; "nas" kelimesiyle (mezhebin diğer fakihlerine ait zayıf bir görüşe veya tahrîc yoluyla çıkarılmış hükme ters düşen) bizzat İmam Şâfiî'ye ait sözü kastettiğini; "cedîd" dediğinde İmam Şâfiî'nin yeni (Mısır'a geldikten sonraki) görüşünün, "kadim" dediğinde ise eski görüşünün (Irak'takine) düşünülmesi gerektiğini; "kîle kezâ" ifadesiyle sahih ve esah olana "ve fî kavlin kezâ" ifadesiyle de râcih görüşe aykırı bir veçhe atıfta bulunduğunu belirtir.⁶⁶ Nevevî, eserin kelimelerini açıklamak üzere, küçük hacimli *Deka'iku'l-minhâc* adlı eserini kaleme almıştır. Şâfiî âlimleri eser üzerinde kırk kadar şerh ve muhtasar yazmıştır.⁶⁷ Bunlar arasında özellikle İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567)'nin *Tuhfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc*'ı, Hatîb eş-Şîrbînî (ö. 977/1570)'nin *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzî'l-Minhâc*'i ve Şemseddin er-Remlî (ö. 1004/1596)'nin *Nihâyetü'l-muhtâc* eserleri Şâfiî ulemâsı tarafından büyük rağbet görmüştür.⁶⁸

Medresede fıkıh alanında okutulan bu eser ile meselelere göre barındırdığı farklı görüş ve içtihatları öğrenen talebeler, ileri düzey bir fıkhi birikime sahip olurlar.

⁶⁴ M. Yaşar Kandemir, "Nevevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007).

⁶⁵ Vezir Aslan, Kişisel Görüşme, 28 Mayıs 2025.

⁶⁶ M. Kâmil Yaşaroğlu, "Minhâcü't-Tâlibîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005).

⁶⁷ Kandemir, "Nevevî".

⁶⁸ Yaşaroğlu, "Minhâcü't-Tâlibîn".

Derslerini aldıktan ve müzakere ile dersi kavramaya çalıştıktan sonra mütalaa ile de ayrıntı ve incelikleri öğrenir. Dersin mütalaası ise şerh bölümünün okunup öğrenmesiyle yapılır. Bu sayede talebeler, edindikleri ilmi özümseyip uygulamaya kolay bir şekilde geçirebilmektedirler. Medresede bu eserin en çok şerhli baskısı olan Hatîb eş-Şîrbînî'nin *Muğni'l-muhtâc*'ı okutulmaktadır. Metin kısmından ders okumaları, şerh bölümünden mütalaa edilmektedir.⁶⁹

2.2.4. Fethu'l-mu'în

Müellifin tam adı, Zeynüddîn b. Abdilazîz b. Zeyniddîn b. Alî el-Ma'berî el-Melîbârî'dir. Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan Melîbârî'nin, Güney Hindistan'da Dekken bölgesinin güney batısındaki sahil kesimi Malabar'da Ponnani şehrinde Âdilşâhîler Hükümdarı I. Ali Âdilşâh zamanında (1558-1579) yaşadığı bilinmektedir. Diğer nisbesi Ma'berî, Dekken'in doğu sahillerine Ortaçağ'da Araplar'ın verdiği Ma'ber ismiyle ilgili olup ailesi buradan Malabar'a göç etmiştir. Mekke'de İbn Hacer el-Heytemî'den ders aldığı belirtilen Melîbârî'nin, doğum ve ölüm tarihleri 1498-1581 olarak kaydedilmektedir.⁷⁰

Müellifin bu eseri, *Kurretü'l ayn bi mühimmatî'd-din* adlı bir diğer eserine yazdığı şerhidir. Müellifin yazdığı bu şerhli eserin üzerine İslam ulemasının yapmış olduğu şerh ve haşiyeler de mevcuttur.⁷¹ Müellif eserin mukaddimesinde, Vecihuddin Zebidi, Zekeriyya el-Ensari ve Ahmed Mezced ez-Zebidi'nin eserlerinden faydalandığını belirtmiş, bunlar dışında Nevevî, Rafîi ve İbn Ziyad (ö. 975/1568)'tan da faydalandığını ifade etmiştir.⁷² Eser normal konu sıralanışına biraz farklılık katarak "Taharet" bahsini "Salat" konu başlığı içinde ele almış ve "Şehadet" konusundan sonra "Yemin" konusuna değinerek kitabı sonlandırmıştır.

Bu eseri okuma seviyesine gelen talebeler, müzakere ihtiyacı duymaksızın okudukları dersleri yalnızca mütalaa ederek derse hazırlık yaparlar. Çünkü eriştikleri bu seviyede anlama ve kelime tahlilleri konusunda zorluk yaşamadıkları için kolay kavrırlar. Daha kapsamlı ayrıntı içeren ve modern ihtiyaçlara cevap verebilen haşiye ve şerhleri ile bu eserin mütalaasını yapan talebeler, bu seviyeye kadarki edindiği ilmi pekiştirirler. Medresede bu eserin, Ebû Bekir Osman b. Muhammed Şattâ ed-Dimyâtî el-Bekrî'nin, *İ'ânetü't-tâlibîn 'alâ halli elfâzı Fethi'l-mu'în* isimli yazdığı haşiyesi ile beraber okutulmaktadır. Metin kısmı derslerde okutulup haşiye kısmından da mütalaa edilmektedir.⁷³

2.2.5. el-Vecîz

Son asrın önde gelen İslam hukukçularından Vehbe b. Mustafa ez-Zühaylî, Şam'a bağlı Deyratiyye'de 1932 yılında doğmuştur. Vehbe Zühaylî'yi derinden etkileyen ilk kişi babası Hafız Mustafa Zühaylî'dir. Tedrisat hayatına Kur'an eğitimi ile başlayan Zühaylî,

⁶⁹ Vezir Aslan, Kişisel Görüşme, 28 Mayıs 2025.

⁷⁰ Ahmet Özel, "Melîbârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004).

⁷¹ Özel, "Melîbârî".

⁷² Ebû Bekir Osman b. Muhammed Şattâ el-Bekrî ed-Dimyâtî, "Mukaddime", *İ'ânetü't-tâlibîn 'alâ halli elfâzı Fethi'l-mu'în*, thk. Sıddıkî Cemil Âttar (Beyrut; Lübnan: Dâru'l-Fikr, 2002), 30-34.

⁷³ Vezir Aslan, Kişisel Görüşme, 28 Mayıs 2025.

ilkokul ve ortaokul eğitimini tamamladıktan sonra Şam'da bulunan Şeriat Fakültesi'ni kazanmış olup 1952 yılında fakülteden yüksek başarı ile mezun olmuştur. Daha sonra Kahire Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde İslam Şeriatı Bölümü'nde Yüksek Lisans çalışmasını tamamlamıştır. 1963 yılında doktor unvanını aldıktan sonra 1975 yılında profesör olmuştur. İlmi hayatı süresince birçok eser kaleme alıp, birçok seminer ve konferans vermiştir. 2015 yılında ise vefat etmiştir.⁷⁴

Zühaylî'nin *el-Vecîz* adlı eseri, üniversite öğrencilerinin istifadesini kolaylaştırmak amacıyla kaleme aldığı *fıkıh usulü* eseridir. Müellif eserin mukaddimesinde, fakültelerde öğrencilerin durumunu ve öğretim süresini göz önünde bulundurulduğunda bu ilmi tüm incelikleriyle tedris edilemeyeceğini ifade etmektedir. Bu sebeple meseleleri basitleştirmek, konuyu genel çerçeveleriyle ele almak ve usul kavramlarının tanımları ile bunların ameli ve nazari tatbikini değerlendirmek için bununla beraber meslektaşlarının bu eseri yazma yönündeki arzularının yerine getirmek maksadıyla bu eseri oluşturduğunu ifade etmektedir.⁷⁵

Medresede modern dönem fıkıh eserleri arasında okutulan ilk eser olup, sırasıyla adı geçen fıkıh kitaplarından sonra okutulmaktadır. *Fıkıh usulü* konularını içeren tek ciltlik metin şeklindedir. Dili kolay ve genel çerçevede gerekli konulara değindiğinden ötürü bu eserin okunması tercih edilmiştir. Fıkıh eserlerinden sonra okutuluyor olması talebeler açısından meselelerin kolay anlaşılmasına fayda sağlamaktadır. Ders işleyişi Arapça metin okunup açıklamaları örneklerle talebelere aktarılmaktadır. Şerh veya haşiye barındırmayan bu eser, talebeler tarafından önce müzakere edilir daha sonra ders metnini mütalaa edilerek sonraki günün dersine önceden hazırlık yapılmış olur.⁷⁶

2.2.6. İslam Hukuk İlminin Esasları

Müellif bu eserde, *fıkıh usulü* ilmini sade, kolay ve anlaşılır bir üslûp kullanarak, ana hatlarıyla ve birçok farklı örnekle ele almış, herkesin kolayca anlayabileceği bir eser ortaya koymayı hedeflemiştir. Klasik eserlerde var olan zorluğu dikkate alarak hazırlanan kitap, birçok üniversitede ders kitabı olarak okutulmuştur. Eser giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Müellif bölümleri ve konuları oluştururken Gazzâlî'nin dört ana bölüm halinde düzenlediği usul konuları tasnifini esas almış ve bu tasnife göre bir sıralama tercih etmiştir. Bu sıralamada usul faaliyetinin sonucu olarak elde edilen şer'î hükmün yani "semerenin" etrafında bir tasnif oluşturmuştur. Buna göre eserde, semerenin ulaşılacağı kaynaklar Şer'i Hükümlerin Delilleri adıyla, elde edilen semere Şer'i Delillerden Çıkarılan Hükümler adıyla, semere elde etme keyfiyeti Kaynaklardan Hüküm Çıkarma Metotları adıyla, son olarak semereyi elde edecek kişi İctihad ve Taklit adıyla başlık oluşturulmuştur.⁷⁷

Medresede okutulan bir diğer modern dönem eserlerinden biri olan bu kitap, tek cilt şeklinde Arapça metin okunup örneklerle açıklanarak talebeye aktarılmaktadır. Eser konuları daha geniş çaplı ele aldığı ve açıklayıcı olduğundan ötürü müfredatta yerini

⁷⁴ Ayhan Ak. "Vehbe ez-Zühaylî", *İslam Düşünce Atlası* (Erişim 04 Haziran 2025).

⁷⁵ Vehbe b. Mustafa ez-Zühaylî, "Mukaddime", çev. Ahmet Efe, *el-Veciz fi usûli'l-Fıkıh* (İstanbul, 1996), 9.

⁷⁶ Mehmet Sıraç Öztimur, Kişisel Görüşme, 31 Mayıs 2025.

⁷⁷ Zekiyüddin Şaban, "Mukaddime", çev. İbrahim Kâfi Dönmez, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)* (Ankara: TDV Yayınları, 2023), 26.

almıştır. Yine talebeler, müzakere yoluyla konuları kavramaya çalışırlar, bir sonraki ders öncesi okunan bölümün mütalaası yapıp hazırlanılır.⁷⁸

2.2.7. Cem‘u‘l-cevâmi‘ fî usûli‘l-fıkh

Müellifin tam adı, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî‘dir. 1327 yılında Kahire‘de dünyaya geldi. İbnü‘l-Sübkî diye de tanınır. İlk eğitimini babası Takıyyüddin es-Sübkî (ö. 756/1355)‘den aldı, küçük yaşta Kur‘an‘ı ezberledi. Şam kadılıkudâtlığı görevine tayin edilen babasıyla birlikte 1338‘de Dımaşk‘a gitti, orada birçok âlimden ders aldı. Yeteneği ve çalışması sayesinde daha on sekiz yaşında iken fetva icâzeti aldı. *Fıkıh, hadis, tabakât, usûl-i fıkıh* ve *Arap dili* alanlarında temayüz etti. Babasının kadı nâibi olan ağabeyi Cemâleddin Hüseyin‘in vefatı üzerine babasına bir süre niyâbet etti ve babasının isteği üzerine bu göreve asaleten getirildi. Vefatına kadar bu görevi sürdürdü. Sübkî, Dımaşk‘ta vebadan vefat etti.⁷⁹

Müellif bu eserinde, fıkıh usulü alanında devrinin ilmî geleneğinin de tesiriyle, önce Beyzâvî (ö. 685/1286)‘nin *Minhâcü‘l-vüsûl*ü üzerine babasının başladığı *el-İbhâc* adlı şerhi tamamlamış, ardından İbnü‘l-Hâcib (ö. 646/1249)‘in *Muhtasarü‘l-müntehâ* adlı eserine *Ref‘u‘l-hâcib* adıyla bir şerh yazmış, daha sonra da bu iki şerhin özeti mahiyetindeki, tam adı *Cem‘u‘l-cevâmi‘ fî usûli‘l-fıkh* olan bu eseri kaleme almıştır. Ancak eser plan ve muhteva bakımından Beyzâvî‘nin *Minhâcü‘l-vüsûl*üne daha yakındır. Eser bir mukaddime ile yedi ana bölümden oluşur. Müellif mukaddimede, kendi zamanına kadar yazılan 100 civarında usul kitabından çeşitli konuları derlediğini belirtmektedir.⁸⁰

Cem‘u‘l-cevâmi‘, daha önce telif edilen klasik usul kitaplarını muhtasar da olsa derlediği için hem çağdaşları hem de sonraki âlimler tarafından itibar görmüş, medreselerde yüzyıllar boyunca okutulmuş, zamanla fıkıh usulünün klasik eserleri arasına girmiştir. Üzerinde birçok şerh, hâşiyeye ve ihtisar çalışması yapılmış olan eser ayrıca nazma çekilmiş ve bu çalışmalarla birlikte defalarca basılmıştır.⁸¹

Medresede bu eserin en çok Abdurrahman b. Câdullah el-Bennânî ile Hasan b. Muhammed el-Attâr (ö. 1250/1834)‘in hâşiyeleri ile beraber okutulmaktadır. Eser metin kısmı ders okutulup hâşiyelerden de mütalaa edilerek faydalanılmaktadır.⁸²

2.3. Hanefi Fıkıhına Dair Okutulan Kitaplar

Mardin Nuhoğlu Medresesi‘nde Hanefi fıkıhı eğitimi, bu mezhebin köklü geleneğine uygun olarak sistematik bir yapı sunar. Hanefi mezhebinin metodolojisi ve *furû-i fıkıh* konuları, temel metinler üzerinden öğretilir. Tedrisat sürecinde, başlangıç seviyesindeki öğrenciler *Nûrû‘l-îzah* gibi metinlerle temel ibadet ve muamelat hükümlerini öğrenirken, daha ileri düzeyde *el-Muhtâr* gibi klasik metinlerle mezhebin temel görüşlerini mukayeseli olarak görme imkânı bulup Hanefi fıkının karmaşık meselelerini

⁷⁸ Vezir Aslan, Kişisel Görüşme, 28 Mayıs 2025.

⁷⁹ Bilal Aybakan, “Sübkî, Tâceddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010).

⁸⁰ Ali Bardakoğlu, “Cem‘u‘l-Cevâmi‘”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993).

⁸¹ Bardakoğlu, “Cem‘u‘l-Cevâmi‘”.

⁸² Vezir Aslan, Kişisel Görüşme, 28 Mayıs 2025.

çözümlemedeki incelikleri ortaya koyarlar. Bu sistem sayesinde medrese, Hanefi geleneğinin sadece nakilci değil, aynı zamanda fer'i konular üzerine bina edilmiş yönünü de öne çıkaran bir eğitim anlayışını benimsemiştir. Bu kitaplar, Hanefi fıkının usul ve uygulamasını dikkatli bir şekilde işleyerek öğrencilerin fetva yetkinliği kazanmalarına katkı sağlar.

2.3.1. Nûrû'l-îzâh ve necâtü'l-ervâh

Müellifin tam adı, Ebü'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî eş-Şürünbülâlî el-Vefâî el-Mısırî'dir. 1586 yılında Mısır'ın Menûfiye bölgesinde Şubrâbilûle beldesinde doğdu. Bu yer halk arasında Şürünbilâle/Şürünbülâle şeklinde telaffuz edildiğinden nisbesi Şürünbülâlî diye okuna gelmiştir. Henüz küçük yaşlarda tahsil hayatına başlamış ve bölgenin büyük âlimlerinden ders almıştır. Tahsil hayatından sonra Ezher'e müderris tayin edildi. Gerek verdiği dersler ve eserleriyle gerekse örnek şahsiyetiyle devrinin en gözde âlimlerinden biri oldu. Müteahhirîn Hanefî fakihleri içinde seçkin bir yere sahip olmuş ve birçok öğrenci yetiştirmiştir. 12 Haziran 1659 tarihinde Kahire'de vefat etti.⁸³

Müellifin bu eseri, Tahâret, namaz ve oruç ibadetlerine dair olup müellifin önsözde kaydettiği üzere eserde mezhepte ehl-i tercih sayılan âlimlerin sahihliğini kesin bir şekilde belirttiği görüşler esas alınmıştır. Fıkha yeni başlayanların kolayca anlayabilecekleri bir üslûpla kaleme alınan bu özlü eserde hükümlerin dayandığı delillere ve diğer mezheplerin görüşlerine yer verilmemiştir. Eserde zekât ve hac yer almadığından bazı çağdaş müellifler de Nûrû'l-îzâh'a yazdıkları şerhlere bu kısımları kapsayan ilâveler yapmışlardır.⁸⁴

Eser, medresede Hanefi fıkından okutulan ilk eser olması hasebiyle önemli bir konumdadır. Hanefi fıkına yeni başlayan öğrenciler için temel fıkıh eğitiminin ilk aşamasını oluşturan bir eserdir. Medresede bu eserin, müstakil metin baskısı ile ders okutulmaktadır. Eserde ara ara dipnotlara da yer verilmiştir. Eserin ders işleyişi, metin okunup açıklamalı örneklerle talebelere aktarılmaktadır. Eser şerh veya haşiye barındırmadığından ötürü yeni başlayan talebeler, daha önce eseri okumuş veya daha önce okumayıp ibareleri çözümleyebilen ileri düzeydeki talebelerle müzakere yaparak konuyu anlamaya çalışırlar. İki ihtimalinde bulunmadığı durumlarda eserin tercümeli baskılarından da faydalanılmaktadır. Müzakerelerini yapıp konuyu daha da kavrayan talebeler, ders metnini mütalaa ederek sonraki derse hazır olmuş olurlar.⁸⁵

2.3.2. el-Muhtâr li'l-fetvâ

Müellifin tam adı, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsîlî'dir. 11 Temmuz 1203 tarihinde Musul'da (Mevsîl) dünyaya geldi. Temel eğitimini babasından aldı. Daha sonrasında birçok âlimden ders okudu. Bir müddet Kûfe kadılığında bulunan Mevsîlî azlinden sonra Bağdat'a yerleşerek ölünceye kadar Meşhedü

⁸³ Şevket Topal, "Şürünbülâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010).

⁸⁴ Topal, "Şürünbülâlî".

⁸⁵ Bahaddin Aslan, Kişisel Görüşme, 28 Mayıs 2025.

Ebû Hanîfe (ö. 150/767)'de tedris, telif ve fetva işleriyle meşgul oldu. 7 Nisan 1284 tarihinde Bağdat'ta vefat etti.⁸⁶

Bu eser ise Hanefî fikhının “mütûn-i erbaa” olarak bilinen dört temel metninden biridir. Ebû Yûsuf (ö. 182/798), İmam Muhammed (ö. 189/805) ve İmam Şâfiî'nin muhalefetlerinin rumuzlarla gösterildiği kitap Ebû Hanîfe'nin görüşleri esas alınarak kaleme alınmıştır. Bizzat müellifi tarafından şerhi bulunmakla birlikte birçok âlim tarafından şerh yapılmıştır.⁸⁷ Eserin kitap ve bab sıralanışı, “Taharet” ile başlayıp “Faraiz” ile sonlanmaktadır.

Eser, Hanefî fikhının sistematik bir özeti olması ve fetvada esas alınan görüşleri derlemesi bakımından büyük önem taşımaktadır. Günümüzde dahi Şark medreselerinde ders kitabı olarak okutulması, eserin metodolojik sağlamlığını ve pratik faydasını göstermektedir. Medresede bu eserin, yine müellif tarafından yazılmış olan, *el-İhtiyâr li-ta'îli'l-Muhtâr* adlı şerhli baskısıyla beraber okutulmaktadır. Derslerde, metin kısmı okutularak talebelere örneklerle aktarılmaktadır. Derslerini alan talebeler ise, müzakerelerini yaptıktan sonra şerh kısmından mütalaa ederek sonraki derse hazır olurlar.⁸⁸

2.4. Nuhoglu Medresesi'nin Etkisi ve Mezunların Rolü

Nuhoglu Medresesi, Osmanlı-İslâm ilim geleneğinin günümüze taşınmasında ve medrese kültürünün sürekliliğinde önemli bir merkez olarak öne çıkmaktadır. Bu medreseden icazet alan mezunlar hem resmî görevlerinde hem de medrese ve ilmî hayatın devamlılığında merkezi bir rol üstlenmişlerdir. Bu itibarla Nuhoglu Medresesi'nden icazet alan ve sonrasında çeşitli eğitim kurumlarının kuruluşunda katkıda bulunan, halen farklı medreselerde müderris olarak eğitim faaliyetlerine devam eden şahsiyetlere de değinmek yerinde olacaktır:

- 2013 yılında icâzet alan Mehmet Şirin Akkurt ve Muhammet Altun gibi mezunlar, Diyanet İşleri Başkanlığı'nda imam-hatip olarak başladıkları görevlerinin ardından, kurdukları medreseler aracılığıyla ilmi geleneğin yeni nesillere aktarılmasında öncü bir misyon üstlenmişlerdir.
- Hamza Elaldı, Bahaddin Aslan, Mehmet Sıraç Öztimur ve Eyüp Araz mezunlar ise, Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde görev yapan ilim ehli olmanın yanı sıra, bulundukları camilerdeki medreselerde müderris olarak köklü tedris geleneğinin içinde bütünleşmiş ve bu geleneğin sürekliliğine katkı sağlamışlardır.
- Din İşleri Yüksek Kurulunda Uzman olan Mehmet Zahir Doğan, İlçe Müftüsü olan Osman Fidan, Bilal Ekinci, Yusuf Çiçekliyüz, Cesur Akman, Resul Alpar, Selman Gündüz ve Bilal Kaçmaz gibi mezunlar, resmi görevlerinin ötesinde sahip oldukları derin ilmî birikimle bulundukları çevrede doğal birer dinî

⁸⁶ Davut Yaylalı, “Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004).

⁸⁷ Yaylalı, “Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd”.

⁸⁸ Mehmet Sıraç Öztimur, Kişisel Görüşme, 31 Mayıs 2025.

rehber ve herhangi bir konuda kendilerine müracaat edilen kanaat önderleri rolünü üstlenmektedirler.

- Nuhoğlu Medresesi'nde resmî olarak eğitim almamış olmalarına rağmen, Vezir Aslan hocanın rahle-i tedrisinde yetişen akademisyenler arasında Doç. Dr. Bedri Aslan, Doç. Dr. Şahin Şimşek, Doç. Dr. Haşim Özdaş, Doç. Dr. Mahsum Aslan, Dr. Öğr. Üyesi Abdulgalip Aslan, Araş. Gör. Muhammed Aslan ve Araş. Gör. Ömer Aslan yer almakta olup, bunlar Vezir Aslan hocanın yetiştirdiği akademisyenlerden sadece birkaçıdır.

2.5. Diğer Fıkıh Faaliyetleri

Nuhoğlu Medresesi'ndeki fıkıh eğitimi, müfredatı oluşturan klasik ve modern metinlerin yanı sıra uygulama, örnekleme ve ahlaki olarak çok boyutlu faaliyetler bütünüdür. Bu faaliyetler fıkıhı sadece bir "hukuk bilgisi" olmaktan çıkarıp, onu bir "davranış bilimi" ve "yaşam ahlakı" haline getirmeyi hedeflemiştir.

"Medresede fıkıhın öğretilmesinde en etkili araç, müderrislerin bizzat kendi yaşantılarıdır. Müderris, sadece bilgi aktaran bir hoca değil, aynı zamanda o bilginin beden bulmuş halidir; canlı bir fıkıh metnidir. Talebeler, hocaların abdest alışındaki titizlikte taharetin, namazdaki huşusuna ihlasın, yemek yerken gösterdiği edeple helal lokmanın, bir anlaşmazlığı çözümleyişindeki adaletle yargı ilminin somut örneklerini görürler. Bu örneklik, fıkıh kurallarının soyut birer kavram olarak kalmayıp, gündelik hayatın doğal bir parçası haline gelmesini sağlar. Müderrisin "hal dili" ile yaptığı bu zımni öğretim, en az derslerdeki açık anlatım kadar etkilidir."⁸⁹

"Medresedeki eğitimin nihai amacı, sadece fetva verebilmek bireyler yetiştirmek değil, aynı zamanda takva ve vera sahibi bir şuur inşa etmektir. Talebelere, her bir fiilin dini hükmünün yanı sıra, o fiilin ahlaki ve manevi sonuçları da öğretilir. Örneğin, gıybetin sadece haram olduğu değil, toplumsal güveni nasıl zedelediği ve maneviyatı kirlettiği üzerine sohbetler yapılır. Mutat olarak yapılan bu sohbetler bir ders niteliği taşımaktadır. Bu sohbetlerde, helal-haram sınırlarına riayet etmek, bir korkudan ziyade, Allah ile olan bir kulluk ilişkisinin ve topluma karşı bir sorumluluğun gereği olarak benimsetilir. Bu bireyin sadece ameli yaklaşımı değil, vicdani değerlendirmeye de açık olmasını sağlayan bir fıkıh ahlakıdır."⁹⁰

Vezir Aslan medresedeki fıkıh eğitimiyle ilgili açıklamalarına şöyle devam etmektedir: "Medresedeki bir başka eğitim faaliyeti de, pratik fıkıh eğitimidir. Pratik fıkıh eğitiminde talebeler, ibadetlerle sınırlı kalmayan, muamelat gibi diğer fıkhi konuları da içine alan uygulamalı eğitim görmektedirler. Örneğin, taharetin uygulamalı öğretiminde, hoca, sadece abdestin alınıp sırasını anlatmakla kalmaz, talebelerle birlikte abdest alır, suyun vücuda nasıl temas etmesi gerektiğini, organların nasıl yıkanacağını, özellikle mest ve sargı üzerine meshin nasıl yapılacağını bizzat gösterilir. Gusül abdesti sadece temizlik titizliğiyle değil, her bir aşamasının hikmeti ve fıkıhı anlatılarak öğretilir. Namaz eğitiminde ise sadece sure ve duaların okunması ile değil, kible tayini için doğal işaretlerle yön bulma yönteminden setri avret için örtünmenin ölçüleri ile erkek ve kadınlara göre

⁸⁹ Vezir Aslan, Kişisel Görüşme, 28 Mayıs 2025.

⁹⁰ Vezir Aslan, Kişisel Görüşme, 28 Mayıs 2025.

farklılıkları hem anlatılır hem de örneklerle tasvir edilir. Cemaatle namaz kılmaktan, cenaze namazına kadar her bir aşaması tasvirlerle öğretilir. Yemek yerken de sofrada uyulması gereken edepler, besmele, şükür ve israfın haramlığı gibi konular, günlük yemekhane yaşantısının doğal bir parçası olarak uygulamalı bir eğitim halini almıştır.”⁹¹

“Netice itibariyle, medresedeki fıkıh öğretimi, ilim, amel ve ahlakı ayrılmaz bir bütün haline getiren çok katmanlı bir süreçtir. Müderrisin örnekliği, bu sürecin canlı bir mayası; inşa edilen fıkıh şuuru, onun ruhu ve gündelik hayata yayılan pratikler ise bedenidir. Bu bütüncül yaklaşım medreseyi, İslami ilimlerin sadece nakledildiği durağan bir kurum olmaktan çıkarıp, onların yeniden üretildiği, yaşatıldığı ve geleceğe aktarıldığı canlı bir irfan ocağına dönüştürmüştür.”⁹²

Sonuç

Mardin Nuhoglu Medresesi, Şark Medreselerindeki fıkıh eğitiminin canlı bir örneğini teşkil etmektedir. Medresede Vezir Aslan baş müderrislik konumunda vazife yapmakta olup ilmî birikim ve anlayışını medrese eğitimine de yansıtmıştır. Özellikle talebelerin ilmi kapasite ve ihtiyaçlarına odaklanarak, daha akıcı ve akılda kalıcı metinler tercih etmiştir.

Medresede Şâfiî fıkıh merkezli müfredatta, diğer mezhep fıkıhlarına da yer verildiği görülmüştür. Müfredatta dâhil edilen kitapların seçiminde, genellikle müelliflerin ilmi ehliyetleriyle birlikte züht ve takva yönünden de öne çıkan âlimler olmalarına özen gösterdiği görülmektedir. Bununla beraber Şâfiî fıkıhından okutulan; *Gâyetü'l-iẖtisâr*, mübtediler için anlaşılır, basit bir üslupla yazılıp temel konulara değindiğinden; *‘Umdetü's-sâlik*, anlaşılır, farklı meselelere değinen ve açıklayıcı üslubundan dolayı tercih edilmişlerdir. *Minhâcü't-tâlibîn* ve *Fethu'l-mu'în* gibi eserler ise anlaşılır bir dil ve şerh ile haşiyeli kullanımlarıyla modern döneme hitap eden fıkıh hacimlerinin bulunmasından ötürü tercih edilmektedirler. *Fıkıh usulü* alanında, basit ve anlaşılır olmalarından ötürü modern dönemden, *el-Veciz* ile *İslam hukuk ilminin esasları* gibi eserler de okutulmaktadır. *Cem'ü'l-cevâmi'* ise dili ağır ve ibaresi çetin olmasına karşın klasik eserlerin muhtasarı olarak derlemeler bulundurduğu ve sıra kitapları geleneğinin sonuncusu olduğu için tercih edilmektedir. Hanefi fıkıhından; *Nûrü'l-îzâh*, mübtediler için sade, anlaşılır ve yalnız temel konulara değinen, *el-Muhtâr* ise anlaşılır, açıklayıcı ve orta hacimli bir şerhli eser olmasından ötürü tercih edilmiştir.

Sonuç olarak, medresede oluşturulan eğitim sistemi ve yöntemleri, talebelerin verimli bir şekilde istifade etmelerine yönelik tasarlanmıştır. Medrese eğitiminin en belirgin özelliği, her öğrencinin hızına ve kapasitesine göre ilerlemesidir. Müderris, talebesini yakından tanır ve ona özel bir yol haritası çizmektedir. Medresede uygulanan bu yöntem, modern eğitim yöntemleriyle benzerlik göstermektedir. Yine aynı şekilde medreselerdeki soru-cevap şeklindeki eğitim yöntemi modern eğitimdeki aktif öğrenme yöntemine benzetilmektedir.

Medresede uygulanan bir diğer eğitim modeli ise, “halka” adı verilen müderrisin etrafında küçük gruplar halinde toplanılarak yapılan derslerden oluşmaktadır. Modern

⁹¹ Vezir Aslan, Kişisel Görüşme, 28 Mayıs 2025.

⁹² Vezir Aslan, Kişisel Görüşme, 28 Mayıs 2025.

eğitimde sınıflar kalabalık ve kurallar bulunmaktadır. Sınıf düzeni için disiplin önemlidir. Medresede ise, küçük gruplar halinde daha samimi bir ortamda eğitim yapılır. Disiplin, daha çok saygı ve edep üzerine kuruludur. Bu yönüyle “halka” adı verilen eğitim modeli, toplu eğitim sistemlerine karşı bireysel ve derinlikli bir alternatif olarak ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte ders işleyiş yöntemi, müderris tarafından Arapça metnin okunup Kürtçe ve Türkçe yorumlanıp açıklanmasıyla yürütülmektedir. Medresede, modern eğitimde uygulananın aksine not sistemi yoktur. Değerlendirme, müderrisin talebeyi gözlemlemesine ve sözlü sorular sormasına dayanmaktadır.

Medresede hocalara yöneltilen, güncel soru ve konulara ilişkin eski kitaplardan çıkarım yaparak cevap bulmaya çalışılmaktadır. Müracaat edilen metinler asırlardır aynı ancak yapılan yorumlar değişmektedir. Bu da geleneğinin katı değil esnek olduğunu göstermektedir.

Talebelerin bir kısmı medrese eğitimi ile birlikte resmi bir liseye veya üniversiteye devam etmektedir. Talebelerin dinî eğitime yaklaşımı temelde üç ana konu etrafında toplanmaktadır. Bunlar, Dini Arapça kaynağından öğrenmek, hocanın örnekliğinde dini öğrenip yaşamak ve toplumda dini bilgisiyle tanınan saygın bir kişi olmak şeklinde sıralanabilir.

Ders işleyiş haricinde uygulanan yöntemlerden tekrar (müzakere) yöntemi, bilgi aktarımında önem arz etmektedir. Dersini alan talebenin, müsait olan daha ileri seviyedeki bir talebe arkadaşıyla müzakere yöntemiyle dersini tekrar eder. Bu işlem gün içerisinde birkaç defa farklı kişilerle konu tam anlamıyla kavranana kadar tekrarlanır. Bu yöntem ile talebe, aldığı dersi bir gün içerisinde üç-beş defa okumakta ve metnini ezberlemesi kolaylaşmaktadır. Diğer taraftan müzakere sayesinde, aldığı ders konusunda, anlamadığı yerleri sorabilmekte, kendisinin fark etmediği birtakım ayrıntıları da arkadaşından öğrenebilmektedir. Bu yönüyle müzakere, modern eğitim sisteminde daha çok sosyal ilişkilerde işe koşulan “akran danışmanlığı” uygulamasına benzemektedir.

Müzakere yönteminin önemli bir yönü de dersi alan kişiye tekrarı sağladığı gibi, kendisiyle müzakerenin yapıldığı talebe (danışılan) açısından da bir tekrarı sağlamasıdır. Bu yönü itibarıyla müzakere, medresedeki bir öğrenciye, aldığı bir dersi, üzerinden ne kadar süre geçerse geçsin, alt seviyedeki öğrencilerle sık sık müzakere etmesinden dolayı sürekli tekrar etmesine ve unutmamasına imkân sağlaması bakımından gayet faydalı ve pedagojik bir uygulamadır.

Sonuç olarak, medrese öğrencilerinin bu programı uyguladıklarında fikhî bilgiyi öğrenme ve teorik düzeyde anlamlandırma konusunda önemli bir seviyeye ulaşmaları beklenmektedir. Ancak bu teorik bilginin sahil bir şekilde pratiğe aktarılması, fikhî meseleleri gerçek hayat bağlamında uygulama becerisine dönüştürülmesi ayrı bir önem arz etmektedir. Bu bağlamda medrese müfredatında talebelerin kazandıkları ilmî bilgileri uygulama sahasına taşıyabilecekleri, içtihat ve fetva melekelerini geliştirebilecekleri pratik eğitim yöntemlerinin ve uygulamalı programların geliştirilmesi mümkün ve faydalı olacaktır. Böylece talebeler, sadece fikhî nasları öğrenmekle kalmayıp, bunları çeşitli güncel ve klasik meseleler üzerinde uygulama imkânı bulacaklardır. Bu tür planlamalar, hem fıkıh eğitiminde dengeyi sağlayacak hem de mezunların ilmî ehliyet ve uygulama yeterliliğini artıracaktır.

Bir diğer önerimiz ise medreselerde okuyan öğrencilerin dil ve din ilimleri alanlarındaki yeterlikleri dikkate alınarak, medreselerden aldıkları icazetler, en azından İmam-Hatip Lisesi diplomasına eşdeğer tutulmalı veya medreselerden mezun olan öğrenciler alana ilişkin bir sınava tabi tutulduktan sonra istihdamlarına imkân tanınmalıdır.

İleride yapılacak çalışmalarda ise bölgedeki medrese hocalarının telif ettiği eserlerin incelenmesi, geleneksel medrese eğitiminde “edep” kavramının inşası araştırılarak akademik literatüre önemli bir katkı sağlayacağı kanaatini taşımaktayız.

Kaynakça

- Ak, Ayhan. "Vehbe ez-Zuhaylî". *İslam Düşünce Atlası* Erişim 04 Haziran 2025. <https://islamdusunceatlası.org/vehbe-ez-zuhayli/5840>
- Akyüz, Yahya. Türk Eğitim Tarihi M.Ö. 1000 M.S. 2010. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 16. Baskı., 2010.
- Aslan, Mahsum. Şark Uleması, "Hıdır Akkoyun el-Hêşerî. ed. İbrahim Baz. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023, 3. Cilt, 393-399
- Aslan, Mahsum. Şark Uleması. "Seyda Abdullah Koğî". ed. İbrahim Baz. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023. 1. Cilt, 241-249.
- Aybakan, Bilal. "Sübkî, Tâceddin". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 38/11-13. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Bala, Sabahattin. "Şark Medreselerinin Kurumsal Yapısı ve İşleyişi: Mardin Örneği". Artuklu Akademi 2 (Şubat 2015), 49-83.
- Bala, Sabahattin. *Bir Eğitim Kurumu Olarak Şark Medreseleri (Mardin Yöresi Örneği)*, (Diyarbakır, SBE. Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Bala, Sabahattin. *Yitik Bir Miras Şark Medreseleri*. İstanbul: Hiper Yayın, 2019.
- Baltacı, Cahit. 15. ve 16. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri. İstanbul: İfav Yayıncılık, 2. Baskı., 2005.
- Bardakoğlu, Ali. "Cem'u'l-Cevâmî". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 7/343-344. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Bozkurt, Nebi. "Medrese". TDV İslâm Ansiklopedisi. 28/323-327. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Çiçek, M. Halil. Şark Medreselerinin Serencamı. İstanbul, 2009.
- Dimyâtî, Ebû Bekir Osman b. Muhammed Şattâ el-Bekrî ed-. "Mukaddime". İ'ânetü't-tâlibîn 'alâ halli elfâzı Fethi'l-mu'in. thk. Sıddikî Cemil Âttar. Beyrut; Lübnan: Dâru'l-Fikr, 2002.
- Esîr, Mecdüddin Mübârek b. Esîrüddin Muhammed eş-Şeybânî ibnü'l-. en-Nihâye fî ğarîbi'l-hadîs ve'l-eser. thk. Tâhir Ahmed Zâvî - Mahmud Muhammed Tanâhi,. 5 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, 1979.
- Gökalp, Abdullah. *Şark Medreseleri Ders Müfredatı*. Siirt: Siirt Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Hamidullah, Muhammed. İslam Peygamberi. çev. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan Yayıncılık, 2004.
- İbn Nakîb, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Lü'lü' b. Abdillâh er-Rûmî el-Mısırî. "Mukaddime". 'Umdetü's-Sâlik ve 'Uddetü'n-Nâsik. Kahire, 1926.
- İnalcık, Halil. Doğu Batı Makaleler 1. Doğubatu Yayıncılık, 4. Baskı., 2009.
- İpşirli, Mehmet. "Medrese". TDV İslâm Ansiklopedisi. 28/372-333. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kandemir, M. Yaşar. "Nevevî". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 33/45-49. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Kasım, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Kâsım b. Muhammed el-Gazzî el-Kahirî ibn. "Mukaddime". Şerhi ğayeti'l-ihisâr. İstanbul, Bayazıt: Salâh Bilici Kitabevi, ts.
- Kazıcı, Ziya. Ana Hatlarıyla İslam Eğitim Tarihi. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1983.
- Kazıcı, Ziya. Osmanlı'da Eğitim-Öğretim. İstanbul: Bilge Yayıncılık, 2004.
- Koçak, Muhsin. "Ebû Şücâ' el-İsfahânî". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 10/235-236. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

- Köse, Saffet. "İbnü'n-Nakīb el-Mısırī". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 21/166-167. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullâh b. Müslim ed- Dîneverî ibn. el- Ma'ârif. thk. Servet Ukkâşe. Kahire: hey'etü'l-Mısriyye, 2., Baskı Basım, 1992.
- Özel, Ahmet. "Melîbârî". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 29/48-49. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Sarıkaya, Yaşar. Medreseler ve Modernleşme. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Sizgen, İbrahim - Aslan, Nasi. "Tillo Medreselerinde Fıkıh Eğitimi- Memdûhiyye Medresesi Örneği". Marife Dergisi 20/2 (2020), 569-592.
- Şenkaya, Sadullah. Ebû Şücâ' el-İsfahânî ve Gâyetü'l-ihtsâr Adlı Eserindeki Fıkıhî Tercihleri. Gaziantep: Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Şimşek, Şahin. Şark Ulemâsı. "Vezir Aslan". ed. İbrahim Baz. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023. 6. Cilt. 325.
- Topal, Şevket. "Şürûnbülâfî". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 39/274-276. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- TTK, Tevhid-i Tedrisat Kanunu, (Kanun No. 430). Resmî Gazete, 63 (6 Mart 1924). Erişim 6 Aralık 2025.
<https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=430&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=3>.
- Yakuboğlu, Kenan. Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi. İstanbul: Lord Matbaası, 2006.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. "el-Muhtasar". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 31/66-67. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Minhâcû't-Tâlibîn". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 30/111-112. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Yaylalı, Davut. "Mevsîlî, Abdullah b. Mahmûd". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 29/487-488. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Zekiyüddin Şaban. "Mukaddime". çev. İbrahim Kâfi Dönmez. İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh). 600. Ankara: TDV Yayınları, 40. Baskı., 2023.
- Zengin, Zeki Salih. 2. Meşrutiyet'te Medreseler ve Din Eğitimi. Ankara: Akçağ Yayıncılık, 2002.
- Zühaylî, Vehbe b. Mustafa ez-. "Mukaddime". çev. Ahmet Efe. el-Veciz fi usûli'l-Fıkıh. 192. İstanbul, Risale Basın., 1996.

Hakkari İlahiyat Dergisi | Hakkari Journal of Theology

e-ISSN: 2979-9988

7 (Aralık/December 2025), 91-95.

**İdris Yiğit, Temel Meseleleriyle Kıraat ve Tecvid İlminde Lahn Olgusu, İstanbul:
Kitap Dünyası Yayınları, 1. Baskı, ISBN 9786053519379 2024, 351 s.**

Engin Olaş

Öğr. Gör., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kur'an'ı Kerim
Okuma ve Kıraat İlmi Bilim Dalı

*Lecturer, Şırnak University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Division of
Qur'an Recitation and Qira'at Studies*

Şırnak, Türkiye

enginolas7327@gmail.com

www.orcid.org/0000-0001-6985-3528

Atıf/Citation: Olaş, Engin. "İdris Yiğit, Temel Meseleleriyle Kıraat ve Tecvid İlminde Lahn Olgusu, İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 1. Baskı, ISBN 9786053519379 2024, 234 s." *Hakkari İlahiyat Dergisi* 7 (Aralık 2025), 91-95.
<https://doi.org/10.69801/haid.1739672>

Makale Bilgisi

Makale Türü Article Types:	Kitap İncelemesi Book Review
Geliş Tarihi Received:	10.07.2025
Kabul Tarihi Accepted:	26.09.2025
Yayın Tarihi Published:	31.12.2025
Yayıncı Published by:	Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Hakkari University Faculty of Theology

İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. / This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. / Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.

Çıkar Çatışması | Conflicts of Interest

Yazar(lar) tarafından beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Etik Beyan | Ethical Statement

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

Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem- Çift Taraflı Körleme
Double anonymized - Two External

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/haid>

E-posta: ilahiyatdergi@hakkari.edu.tr

İdris Yiğit. Temel Meseleleriyle Kıraat ve Tecvid İlminde Lahn Olgusu. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 1. Baskı, ISBN 978-605-351-937-9, 2024, 351 s.

Kıraat ve tecvid ilmi, Kur'an'ın doğru okunması, anlamın korunması ve vahyin sahih aktarımı açısından önemli bir yere sahiptir. Bu çerçevede, kıraat ilminin temel sorunlarından biri olan lahn, fonetik bir mesele olmakla birlikte anlam, irab, yazım gibi alanlara da etki eden bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda söz konusu kitap, kıraat farklılıkları, dilsel çözümlemeler ve tarihsel değerlendirmeler ışığında lahn olgusunun hem tecvid hem de kıraat ilmindeki karşılığını geniş bir perspektiften incelemiştir. Türkiye'de kıraat ilmi üzerine yapılan çalışmalarda, lahn gibi hem fonetik hem morfolojik hem de semantik boyutları içeren önemli bir mesele, bu çalışmadan önce yeterince ele alınmamıştı. Kitap, mezkûr boşluğu doldurmaya katkı sunarak Arap dil bilimi ve kıraat ilmi arasında güçlü bir bağ kurmaya namzettir. Lahn kavramının doğru anlaşılabilmesi hem mushaf tarihi hem de kıraat imamlarının rivayet zincirlerinin güvenilirliği tartışmalarında kavramsal karmaşalara yol açabilmektedir. Yazar, bu karmaşaya dikkat çekerek lahn kavramının tarihsel gelişimini, terimsel çerçevesini, pratikteki yansımalarını ve farklı dil okulları bağlamında aldığı biçimleri bir arada değerlendirmiştir. Bu çalışmada, inceleme konusu edilen kitabın bilimsel içeriği, yöntemi ve alana katkısı değerlendirilmiştir.

Kitabın giriş kısmında yazar, çalışmanın gerekçesini amacını ve kapsamını açık bir şekilde ortaya koymuştur. Bu çerçevede Türkiye ve Arap dünyasında lahn olgusu üzerine kapsamlı araştırmaların bulunmadığını belirtmiş; mevcut çalışmalarda lahnin sebepleri, etkileri ve tarihsel arka planının yeterince incelenmediğini ifade etmiştir. Kendi çalışmasında ise lahn olgusunun kıraat ve tecvid ilimleri açısından tarihi bağlamda ve teorik açıdan çok yönlü biçimde ele alındığını vurgulayarak kitabın özgünlüğünü ifade etmiştir. Bu yönüyle araştırma, konuyu alandaki önceki çalışmalardan farklı bir perspektifle incelemiştir.

İncelenen kitapta kaynak kullanımı dikkate değerdir. Sîbeveyh (ö. 180/796), Kisâî (ö. 189/805), Ferrâ (ö. 207/822), Ahfeş (ö. 215/830), Taberî (ö. 310/923), Zeccâc (ö. 311/923), İbn Mücâhid (ö. 324/936) gibi dil ve kıraat otoritelerinin eserlerine sık sık atıf yapılması, metnin klasik literatüre dayalı olduğunu kanıtlar niteliktedir. Aynı zamanda modern akademik yayınlara yapılan atıflar, yazarın yalnızca klasik kaynaklarla yetinmeyip konuyu çağdaş bir bakış açısıyla harmanladığını göstermektedir. Özellikle lahn kavramının tanımındaki farklı görüşlerin çağdaş dilbilim literatürüyle karşılaştırılması, araştırmaya güncel bir boyut kazandırmaktadır. Bu durum, kitabın metodolojik olarak güçlü yönlerinden biri olarak önem atfetmektedir. Araştırma, sahih kıraatlerin dışında kalan şâz, müdrec gibi kıraat farklılıklarını kapsam dışı bırakarak sınırlandırılmıştır.

Kitabın birinci bölümünde lahn kavramının etimolojik ve kavramsal değerlendirilmesi yapılmıştır. Yazar, lahnin lügat anlamını, Arapça'daki kullanım biçimlerini ve kavramsal çerçevesini titizlikle ele alarak okuyucuyu konuya hazırlamıştır. Bu bölüm, lahnin sadece telaffuz hatasından ibaret olmadığını; anlam kayması, irab bozukluğu, lehçe farklılığı ve yazım

sorunları gibi geniş bir yelpazede ele alınması gerektiğini vurgulamıştır. Yazar, lahnin Cahiliye dönemi Arap toplumundaki kullanımına dair ipuçları verirken o dönemde dilin henüz kurallı bir yapıya kavuşmadığını ve farklı lehçelerin Arap Yarımadası'nda yaygın bir şekilde kullanıldığını belirtmiştir. Bu kısım, nahiv ilminin ve gramer çalışmalarının neden gerekli görüldüğünü anlamak açısından yerinde bir tespittir. Bu tespitlerden sonra, lahnin tarihsel seyri Cahiliye döneminden Abbâsîlere kadar işlenmekte; İslam'ın ilk asırlarında farklı coğrafyalarda ortaya çıkan lehçelerin ve dilsel bozulmaların lahnin yaygınlaşması üzerindeki etkisi vurgulanmıştır. Yazar, bu noktada Basra ve Kûfe dil okulları örneği üzerinden Arap dilini koruma çabalarının nasıl kurumsal bir boyut kazandığını somutlaştırmıştır. Bu çerçevede lahnin çeşitleri ve Arap dili üzerindeki yansımaları tarihsel metodolojik düzen içerisinde ele alınmıştır. Ayrıca yazar, İslam fetihleri sonucunda ana dili Arapça olmayan toplulukların İslamiyet'i kabul edip Kur'an'ı okuma, anlama ve yazma çabaları sırasında karşılaştıkları zorlukların, lahnin yaygınlaşmasında belirleyici diğer bir sebep olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte yazar, lahnin sadece Arap olmayan milletlerin hatası olmadığını da vurgulamıştır. Ana dili Arapça olan bazı kabilelerde de lehçe farklılıkları, kabile aidiyeti gibi faktörler lahnin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda yazar, lahn olgusunun yalnızca bir telaffuz bozukluğu değil, aynı zamanda sosyo-kültürel bir olgu olarak da değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamıştır.

İkinci bölüm, lahn kavramının kıraat ilmindeki yerini ve sahih kıraat ile ilişkisini ele almıştır. Kronolojik bir düzen içerisinde sunulan bu bölümde yazar, lahnin salt bir dil hatası meselesi olmadığını; Kur'an'ın doğru okunması, rivayet zincirlerinin sıhhati ve ümmet arasında birlik sağlanması gibi daha geniş bir bağlamda ele alınması gerektiğini vurgulamıştır. Önce Hz. Peygamber döneminde kıraatlerin teşekkül sürecini, ardından dört halife devrinde mushafın istinsahı ve standartlaştırılması süreci, akabinde Emevîler ve Abbâsîler dönemindeki tartışmalar detaylıca ele alınmıştır. Bu yaklaşım, lahn olgusunun tarihsel süreç içinde nasıl önem kazandığını anlamak açısından oldukça önemlidir. Bölümün en dikkat çekici yönlerinden biri, Hz. Osman döneminde yapılan mushaf istinsahının ümmet için bir dönüm noktası olarak sunulmasıdır. Kitapta Hz. Osman'ın farklı bölgelerde Kur'an'ın farklı lehçelerle ve rivayetlerle okunması sebebiyle çıkabilecek ihtilafları engellemek amacıyla mushafı çoğaltması ve tek örnek etrafında okuma birliği sağlaması, lahnin toplumsal etkisinin bir göstergesi olarak sunulmuştur. Yazar bu süreci aktarırken istinsah sırasında ortaya çıkan mushaf hatalarını, lehçe farklılıklarını ve ravîlerin zabt yeterliliğine dair tartışmaları detaylandırarak işlemiştir. Yazar, mushafın standartlaştırılma çabasının ümmet arasında birliği sağlamaya yönelik bir eylem olduğunu vurgulamıştır. Dolayısıyla bu eylem, lahn riskini azaltmayı amaçlamıştır. Ancak yazar, söz konusu çabaya rağmen lahn olgusunun tamamen ortadan kaldırılmadığı sonucuna varmıştır. Ayrıca yazar, kıraat tarihinin ilk dört asrını lahn olgusu özelinde kronolojik olarak ele almış ve Kûfe, Basra gibi dil okullarının kıraat farklılıklarına yönelik yaklaşımlarını analiz etmiştir. Lahn ile ilgili kullanılan eleştiri lafızlarını açıklamış ve sahih kıraatlere lahn isnadı yapan âlimlerin eleştiri sebeplerini ortaya koymuştur.

Üçüncü bölüm, lahn kavramının tecvid ilmindeki karşılığını ele alması bakımından kitabın en teknik ve uygulamaya yönelik kısmıdır. Bu bölümde yazar, lahn olgusunu sadece

tarihsel ve kavramsal düzeyde bırakmamış; Kur'an'ın doğru telaffuz edilmesi bağlamında lahnin nasıl sınıflandırıldığını, hangi durumlarda bir okuma hatasının lahn sayıldığını ayrıntılı biçimde açıklamıştır. Böylece teorik tartışmalar, somut örneklerle desteklenmiştir. Bu bölümde yazar, öncelikle lahn-ı celî ve lahn-ı hafî ayrımını merkeze almıştır. Bu iki kavram, tecvid ilminde kıraat hatalarının en temel tasnifidir ve klasik kıraat metinlerinde sıkça geçmektedir. Lahn-ı celî, genellikle anlamı bozacak ölçüde açık ve bariz okuma hatalarını ifade eder. Örneğin harflerin mahreçlerinin değiştirilmesi, harf eklenmesi ya da düşürülmesi gibi hatalar bu gruba girer. Lahn-ı hafî ise daha çok arızı sıfatlarla ilgili, mana düzeyinde bozulma yaratmayacak ama tilavetin sıhhatini zedeleyecek gizli hataları kapsar. Yazar, burada yalnızca kavramsal bir tasnif yapmakla kalmayarak klasik kaynaklardan örnekler sunmuş ve her bir lahn türüne dair açıklamalara yer vermiştir. Mesela hemze, idğâm, izhâr, iklâb gibi temel tecvid konularının her birinde yanlış telaffuzların hangi lahn kategorisine girdiğini açıkça ortaya koymuştur. Bu yönüyle kitap, yalnızca araştırmacılara değil, Kur'an eğitimcileri ve talebeleri için de somut bir başvuru kaynağı niteliğindedir. Burada göze çarpan bir diğer önemli husus, lahnin vakıf ve ibtidâ kurallarıyla ilişkilendirilmesidir. Doğru yerde durmamak veya kelimeyi yanlış yerde başlatmak, kıraat ilminde hem anlam kaymasına hem de okuma hatasına sebep olabilmektedir. Bu nedenle yazar, lahn olgusunu yalnızca harf düzeyinde bırakmayarak kıraat mantığının bütün unsurlarıyla ilişkilendirmiştir. Bu yönüyle kitap, tecvid ilmindeki lahn tartışmalarını, sahih kıraatin korunmasında önemli bir etken olarak sunmuştur.

Yazarın üçüncü bölümde öne çıkardığı bir diğer konu, lahn olgusunun eleştirisi ve savunma aracı olarak kullanılmasıdır. Klasik metinlerde bazı kıraat imamlarının lahn isnadıyla eleştirildiği; buna karşılık bu eleştirilere nasıl cevap verildiği örneklerle ele alınmıştır. Bazı imamların lehçe farkları veya nahiv ekollerine dayalı farklı kıraatleri, bazen çeşitli dil okulları tarafından lahn isnadıyla eleştirilmiştir. Bu yönüyle kitap, lahnin yalnızca bir teknik hata değil, ilmî otorite tartışmalarında bir araç olarak da kullanıldığını göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Genel olarak üçüncü bölüm, lahnin tecvid ilmindeki yerini kavramsal bütünlüğü bozmadan, somut örneklerle ve klasik metinlere dayanarak ele almasıyla kitabın en işlevsel kısımlarından biridir. Kıraat ve tecvid eğitimi alan talebeler için bu bölüm, hatalı okuma biçimlerinin hangi düzeyde kabul edilemez olduğu, nasıl düzeltilmesi gerektiği ve hangi kıraat farklılıklarının lahn olarak görülmeyeceği gibi konularda net bir çerçeve sunmaktadır.

Sonuç ve Genel Değerlendirme

İncelenen kitap, kıraat ve tecvid alanında önemli bir boşluğu dolduran hem klasik hem de modern akademik yaklaşımları bir araya getiren başarılı bir çalışmanın ürünüdür. Yazar, çalışmasında lahn kavramını bir telaffuz hatası olarak ele almakla birlikte, Kur'an'ın doğru okunması, anlam bütünlüğünün korunması, rivayet zincirlerinin sahihliği ve dil ilimlerinin gelişimi gibi temel meselelerle ilişkisini titizlikle ortaya koymuştur. Bu yönüyle kitap, yalnızca bir kıraat veya tecvid meselesini ele almakla sınırlı kalmayıp Arap dilinin filolojik boyutuna dair de güçlü bir tartışma zemini oluşturmuştur. Araştırmanın bir diğer özelliği, İslamî ilimlerin disiplinlerarası doğasına uygun bir biçimde hazırlanmış olmasıdır. Lahn kavramı; Arap dil bilimi,

nahiv, mushaf tarihi, lehçe farklılıkları gibi birçok alt alanla ilişkili biçimde ele alınmıştır. Bu sayede kitap, kıraat ilminde lahnin yalnızca bir ses bilimi konusu olmadığını, aynı zamanda İslam toplumlarının sosyal ve kültürel etkileşiminden doğan karmaşık bir olgu olduğunu da göstermektedir. Kitabın güçlü yönlerinden biri de sade bir dil kullanımıdır. Ancak bazı alt başlıklarda teknik terimlerin yoğunluğu, okuyucular için zaman zaman zorlayıcı olabilmektedir. Lahn türleri ve teknik örneklerin yer aldığı bölümlerde konunun daha fazla açıklama, şema veya tabloyla desteklenmesi metni daha işlevsel kılabilir. Ayrıca teknik bazı terimlerin açıklamalarında daha fazla örneğe yer verilmemesi, okuyucunun kavramsal yoğunlukla baş başa kalmasına neden olabilmektedir. Sonuç olarak, çalışmanın amacı göz önünde bulundurulduğunda yazarın hedefine büyük ölçüde ulaştığı söylenebilir. Nitekim araştırma, ilmî tutarlılığı, bütünlüğü ve sistematik yapısıyla, yazarın konuyu başarılı biçimde ele aldığını ortaya koymaktadır. Bu çerçevede çalışma, lahn olgusunu kıraat ve tecvid ilimleri açısından bütüncül bir yaklaşımla ele alarak, kıraat alanındaki önemli bir boşluğu doldurmuştur. Bu bağlamda kitap; Kur'an, kıraat, tecvid, Arap dili, mushaf ve İslam tarihi gibi alanlarla ilgilenen araştırmacılar, İlahiyat Fakültesi öğrencileri ve Kur'an ilimleriyle ilgilenen okuyucular için tavsiye edilmeye değer bir başvuru kaynağıdır.