

T.C.

GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

İMÂM-I RABBÂNÎ'NİN FİKİH ANLAYIŞI

DOKTORA

İskender KARAYİĞİT

HAZİRAN-2025

GÜMÜŞHANE



**T.C.**

**GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**İMÂM-I RABBÂNÎ'NİN FIKİH ANLAYIŞI**

**IMAM RABBANI'S FIQH UNDERSTANDING**

**DOKTORA**

**İskender KARAYİĞİT**

**HAZİRAN-2025**

**GÜMÜŞHANE**



**T.C.  
GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**İMÂM-I RABBÂNÎ'NİN FİKİH ANLAYIŞI**

**IMAM RABBANI'S FIQH UNDERSTANDING**

**DOKTORA**

**İskender KARAYİĞİT**

**Danışman: Doç. Dr. Fetullah YILMAZ**

**HAZİRAN-2025**

**GÜMÜŞHANE**



## BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI

**Doktora Tezi** olarak hazırlamış olduğum “**İmâm-ı Rabbânî’nin Fıkıh Anlayışı**” isimli bu tezimin, tamamen kendi çalışmam olduğunu, her alıntıya kaynak gösterdiğimi, alıntı yaptığım tüm çalışmaları kaynakçada belirttiğimi ve Gümüşhane Üniversitesi’nin lisanslı kullanıcısı olduğum intihal yazılım programı ile Lisansüstü Eğitim Enstitüsü’nün belirlediği kıstaslara uygun olarak raporladığımı taahhüt ederim. Tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının Gümüşhane Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü arşivinde saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliği’nin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

10/06/2025

İskender KARAYİĞİT

## TEŞEKKÜR

Çalıőmamızın her alanında hiçbir fedakârlıktan çekinmeyen; başta kıymetli danışman hocam Doç. Dr. Fetullah YILMAZ ile Prof. Dr. Selami ŐİMŐEK, Prof. Dr. Sertaç Timur DEMİR, Prof. Dr. Abdurrahman ALTUNTAŞ ve Dr. Öğr. Üyesi Yavuz GÖNAN hocalarıma, yine süreç boyunca bilgi alışverişi yaptığımız Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ERDEM, Dr. Öğr. Üyesi Seyfullah KARA, Dr. Öğr. Üyesi Süleyman CAN, Aslan GÜLAY, Yasin ÜÇÜNCÜ, Mustafa ARSLAN hocalarıma ve emeği geçen herkese Őükranlarımı sunuyorum.

**İskender KARAYİĞİT**  
**GÜMÜŞHANE-2025**

## ÖZET

Yaklaşık dört asır önce yaşamış olan, 60 yıllık ömründe rabbânîlik, müceddidlik, fârûkîlik ve sılalık gibi birden çok nisbeti kendisinde barındıran İmâm-ı Rabbânî, daha çok tasavvuf, kelâm ve keşfi kabiliyetiyle ön plana çıkmış, onun fikhî yönüne pek temas edilmemiştir. Hâlbuki o, müceddidlik nisbetine layık görülmesini bid'atlerle mücadele hususunda göstermiş olduğu gayretine borçludur. Bid'at; dinde olmayan şeyi dine katmak olunca, bid'atle mücadele de hâliyle fikhî ilmiyle olacaktır. Bundan dolayı İmâm-ı Rabbânî'nin hicrî ikinci binyılın müceddidi sayılmasında fikhî düşüncesinin rolü oldukça büyüktür. Zira İmâm-ı Rabbânî'nin, talebelerle beraber fikhî eserlerini mütalaa etmeyi temennisi, dergâhlarda tasavvuf eserlerinin yerine fikhî eserlerinin okutulmasını ısrarla tavsiye etmesi, onun fikhî ilmine ne denli önem verdiğini ortaya koymaktadır.

Çalışma giriş, üç bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Girişte çalışmanın konusu, önemi, amaç, yöntem ve planına yer verilmiştir. Birinci bölümde İmâm-ı Rabbânî'yi daha iyi tanıtmak amacıyla *rabbânîlik*, *müceddidlik*, *fârûkîlik* ve *sılalık* gibi unvanların kendisine hangi sebeplerle verildiği, hayatı, eserleri, ilmî kişiliği, ilme ve özellikle fikha verdiği değer ve mezhep tasavvuru gibi hususlara temas edilmiştir. İkinci bölümde onun usul anlayışına yer verilirken, üçüncü bölüm fûrû' ile ilgili düşüncelerine ayrılmıştır. Onun fikhî analizleri, dayandığı delillerle birlikte ele alınmış ve gerektiğinde diğer mezhepler ve günümüzle karşılaştırılarak incelenmiştir.

İmâm-ı Rabbânî'nin mutasavvıf bir kimliğe sahip olması, fikhî meselelere keşfi yorumlar getirmesinin önünü açmıştır. Bu doğrultuda çalışmada, onun fikhî meselelere dair tasavvufî yorumlarına da yer verilmiştir. Ayrıca, fikhî konulara eğilmesinin dinî, siyasî ve sosyo-kültürel sebepleri, imkânlar ölçüsünde tespit edilerek ortaya konulmuştur.

Bu çalışmada İmâm-ı Rabbânî'nin gözlerden kaçan fikhî yönü açığa çıkarılıp onun bilinenin aksine kelâm ve tasavvufun dışında fikhî alanında da söz sahibi bir âlim olduğunun tespiti hedeflenmektedir.

**Anahtar Sözcükler:** Fıkıh, Tasavvuf, İmâm-ı Rabbânî, Müceddid, Mektûbât.

## SUMMARY

Imām Rabbānī, who lived nearly four centuries ago, and who had multiple attributes such as Rabbanism, being a Mudjaddid, a Faruqi, and a Şila in his 60 years of life, mostly came to prominence with his Sufism, theology, and discernment skills, and his fiqh dimension was hardly touched upon. However, he owes his being considered worthy of the title of mudjaddid to his efforts in the fight against bid'ah. Since bid'ah is the introduction of something that is not part of Islam into the religion, the fight against it will naturally be fought with the science of fiqh. Therefore, the role of Imām Rabbānī's ideas of fiqh in his being regarded as the mudjaddid of the second millennium is of great importance. Imām Rabbānī's wish to study the works of jurisprudence together with the students of knowledge, and his insistence that the works of fiqh be taught in the dervish lodges instead of the works of Sufism reveal how much importance he attached to the science of jurisprudence.

The study consists of an introduction, three chapters, and a conclusion. The introduction addresses the study's subject, significance, purpose, method, and plan. The first chapter aims to better introduce Imām Rabbānī, exploring the reasons behind his being given titles such as Rabbānī, Mujaddid, Faruqi, and Şila, his life, works, scholarly personality, the value he placed on knowledge, especially jurisprudence, and his vision of the school of thought. The second chapter explores his understanding of *usul al-fiqh*, while the third chapter is devoted to his thoughts on the *furu'*. His fiqh analyses have been examined along with the evidences on which they are based and, when necessary, compared with the views of other schools of thought and contemporary perspectives.

Imām Rabbānī's identity as a Sufi paved the way for his *kashf*-based interpretations of fiqh matters. Accordingly, this study also addresses his sufi interpretations of jurisprudential issues. In addition, the religious, political, and socio-cultural factors underlying his engagement with legal discourse have been identified and analyzed to the extent possible.

With this study, it is aimed to reveal the overlooked fiqh aspect of Imām Rabbānī and to show that contrary to popular belief, he was a scholar who had a voice outside of theology and Sufism.

**Keywords:** Fiqh, Sufism, Imām Rabbānī, Mudjaddid, Maktūbāt.

## İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY.....	III
BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI.....	IV
TEŞEKKÜR.....	V
ÖZET.....	VI
SUMMARY .....	VII
İÇİNDEKİLER .....	VIII
SİMGELER VE KISALTMALAR.....	XII
GİRİŞ .....	1
I. Araştırmanın Konusu ve Önemi .....	1
II. Araştırmanın Amacı ve Yöntemi.....	3
III. Araştırmanın Planı .....	5
BİRİNCİ BÖLÜM .....	6
İMÂM-I RABBÂNÎ'NİN HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ .....	6
1.1. İsmi ve Kendisine İsnad Edilen Nisbetleri.....	6
1.1.1. İsmi.....	6
1.1.2. İmâm Nisbeti.....	7
1.1.3. Rabbânî Nisbeti.....	8
1.1.4. Müceddid Nisbeti .....	10
1.1.5. Fârûkîlik Nisbeti .....	17
1.1.6. Sirhindî Nisbeti: .....	18
1.1.7. Sıla Nisbeti:.....	18
1.2. İmâm-ı Rabbânî'nin Hayatı .....	20
1.2.1. Doğumu.....	21
1.2.2. Hocaları ve Tahsili .....	21
1.2.3. Sirhind'e Dönüşü .....	22
1.2.4. Ekber Şâh Dönemi .....	24
1.2.5. Selim Cihangir Dönemi .....	30
1.3. İmâm-ı Rabbânî'nin Ailesi.....	34
1.4. İmâm-ı Rabbânî'nin Eserleri.....	35
1.4.1. İsbatü'n-Nübüvve.....	35
1.4.2. Reddü'r-Revâfız/Te'yîd-i Ehli's- Sünne.....	36
1.4.3. Risâle-i Tehlîliyye.....	36

1.4.4. Ta'likât ber Şerh-i Rubâ' iyyât-ı Hâce Billâh .....	36
1.4.5. Maârif-i Ledünniyye .....	36
1.4.6. Mebde ve Me'âd .....	37
1.4.7. Mukâşefât-ı Gaybiyye/Ayniyye .....	37
1.4.8. Mektûbât .....	38
1.5. İmâm-ı Rabbânî'nin İlim ve Âlim Tasavvuru .....	39
1.5.1. İlim Hiyerarşisi .....	40
1.5.1.1. Dinî İlimler .....	40
1.5.1.2. Aklî İlimler .....	43
1.5.2. Âlimler Hiyerarşisi .....	44
1.6. İmâm-ı Rabbânî ve Şer'î İlimler .....	47
1.6.1. Kelâm .....	47
1.6.2. Tasavvuf .....	50
1.6.3. Tefsir .....	50
1.6.4. Hadis .....	53
1.6.5. Fıkıh .....	55
1.6.5.1. Fıkıh Eğitimi .....	56
1.6.5.2. Fıkıhtaki Yeri .....	59
1.6.5.3. Fıkıh Düşüncesinin Önemi .....	65
1.6.5.4. Mezhep Düşüncesi .....	70
İKİNCİ BÖLÜM .....	80
İMÂM-I RABBÂNÎ'NİN USÛL-İ FIKIH ANLAYIŞI .....	80
2.1. Edille-i Şer' iyye .....	80
2.1.1. Asli Deliller .....	80
2.1.1.1. Kitap .....	82
2.1.1.2. Sünnet .....	83
2.1.1.3. İcmâ .....	85
2.1.1.4. Kıyas .....	85
2.1.1.5. İlham .....	88
2.1.2. Fer'î Deliller .....	90
2.1.2.1. İstihsân Örf ve Âdet .....	91
2.1.2.2. Sedd-i Zerâi' .....	94
2.1.2.3. Sahâbi Kavli .....	96
2.2. Ahkâm-ı Şer' iyye .....	97
2.2.1. Teklîfi Hükümün Kısımları .....	98

2.2.1.1. Efâl-i Mükellefin.....	98
2.2.1.1.1. Vâcip .....	99
2.2.1.1.2. Tahrîmen Mekruh.....	100
2.2.1.1.3. Mübah .....	100
2.2.1.1.3.1. Zarûrî Mübah .....	100
2.2.1.1.3.2. Fuzûlî Mübah .....	101
2.2.1.2. Azîmet ve Ruhsat .....	102
2.2.2. Mahkûmün Fîh-Bih.....	106
2.3. İstinbâtü'l-Ahkâm.....	110
2.3.1. Elfâz Bahisleri.....	110
2.3.1.1. Lafzın Delâletinin Açıklık ve Kapalılığı.....	110
2.3.1.2. Lafzın İstimâli .....	113
2.3.1.3. Lafzın Delâletinin Keyfiyeti .....	114
2.3.2. Nesih .....	115
2.3.2.1. Neshin Mahalli .....	116
2.3.2.2. Neshin Şartı.....	116
2.4. İctihad ve Taklid .....	119
2.4.1. İctihadın Alanı.....	120
2.4.2. İctihadın Kat'îlik ve Zannîliği.....	121
2.4.3. Müctehidin Başkasını Taklidi .....	123
2.4.4. İctihadda Muhattie ve Musavvibe.....	125
2.4.5. Kırtas Olayı'nın İctihadî Boyutu.....	131
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM .....	137
İMÂM-I RABBÂNÎ'NİN FÜRÛ-İ FIKIH ANLAYIŞI .....	137
3.1. İbâdât.....	137
3.1.1. Farz Namazlar .....	139
3.1.1.1. Namazın Farzları.....	140
3.1.1.1.1. Hadesten Taharet.....	140
3.1.1.1.2. İstikbâl-i Kible .....	145
3.1.1.1.3. Niyet.....	149
3.1.1.1.4. Kırâat.....	150
3.1.1.1.4.1. Cemaatin Fâtiha'yı Kırâati.....	151
3.1.1.1.4.2. Felak ve Nâs'ın Farz Namazda Kırâati .....	156
3.1.1.2. Namazın Vâcipleri .....	158
3.1.1.3. Namazın Sünnetleri.....	161

3.1.1.3.1. Namaz Tesbihatı.....	162
3.1.1.3.2. Teşehhüdde İşaretin Sünnet Olup Olmaması.....	163
3.1.1.3.3. Ezan Cümlelerinin Anlamı.....	176
3.1.1.4. Namazın Âdâpları .....	177
3.1.1.5. Namazın Mekruhları .....	182
3.1.2. Nâfile Namazlar .....	184
3.1.2.1. Teheccüd Namazı.....	185
3.1.2.2. İstihâre Namazı .....	195
3.1.3. Cenaze Bahsi .....	196
3.1.3.1. Techiz ve Tekfin .....	197
3.1.3.2. Ölü İçin Kur'ân İstiğfar ve Sadaka .....	200
3.1.4. Zekât.....	204
3.1.4.1. Zekâtın Manası.....	204
3.1.4.2. Zekâtın Yükümlülük/Vücûb Şartları.....	205
3.1.4.3. Zekât Verilecek Sınıflar .....	206
3.1.4.4. Zekâtı Vermenin Vakti.....	210
3.1.5. Oruç.....	212
3.1.5.1. Ramazan ve Orucun Önemi .....	212
3.1.5.2. Ramazan Ayı ve Orucun Sünnetleri.....	213
3.1.5.3. Bayram Günü İftar Etmek.....	215
3.1.6. Hac .....	216
3.2. Muâmelât.....	219
3.2.1. Faizdeki Haramlığın Kapsamı.....	220
3.2.2. İhtiyaç Hâlinde Faizli Borç .....	222
3.2.2.1. Yemek İkramı İçin Faizli Borç Almak.....	223
3.2.2.2. Keffâret İçin Fâizli Borç Almak .....	225
3.3. Haramlar ve Helaller .....	226
3.3.1. Musiki .....	226
3.3.2. Küfür Ehline Benzemek.....	231
3.3.3. Kocadan İzinsiz Harcama Yapmak .....	233
3.3.4. Kadının Kadına Mahremiyeti.....	234
3.3.5. Fal Uğursuzluk ve Bulaşıcı Hastalığa İnanmak.....	235
SONUÇ .....	238
KAYNAKÇA .....	244
ÖZGEÇMİŞ .....	275

## SİMGELER VE KISALTMALAR

as	: Aleyhisselâm
Bk. / bk.	: Bakınız
b.y.	: Basım yeri yok
Çev. / çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
H. / h.	: Hicri
Haz. / haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
md.	: Madde
Mek.	: Mektup
Nşr. / nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
ra	: Radıyallahü anh /anha
S.a.v.	: Sallallâhü aleyhi ve sellem
TDK	: Türk Dil Kurumu
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Thk. / thk.	: Tahkik eden
Trc. / trc.	: Tercüme eden
ts. / t.y.	: Tarihsiz
TÜİK	: Türkiye İstatistik Kurumu
v.d.	: Ve diğerleri
Vr.	: Varak
vs.	: Vesaire

## GİRİŞ

### I. Araştırmanın Konusu ve Önemi

Bu araştırmanın konusu “*İmâm-ı Rabbânî'nin Fıkıh Anlayışı*” olarak belirlenmiştir.

Çalışmada, İmâm-ı Rabbânî'nin fıkıhın usul ve fîrû'una dair değerlendirmeleri kendinden önceki fukahânın görüşleriyle mukayeseli olarak sunulmaya çalışılmıştır. Aynı zamanda bir mutasavvıf olarak fikhî meselelere getirdiği tasavvufi yorumlar da ele alınmış; fikhî meselelere temas etmesinin dinî, siyasî ve sosyo-kültürel sebepleri tespit edilebildiği kadar ortaya konulmuştur.

İmâm-ı Rabbânî'nin fıkıh anlayışına dair geniş çaplı, derli toplu ve sentezleyici bir akademik çalışma bugüne kadar yapılmamıştır.<sup>1</sup> Bu nedenle hem alanında ilk olması hem de bir mutasavvıfın fikhî meselelere yaklaşımının tespiti konunun önemini ortaya koymaktadır.

Hız. Peygamber döneminden günümüze İslâm tarihine bakıldığında Müslümanlar içerisinde bazı kimselerin ilmi, zekâsı veya verdiği mücadelesiyle ön plana çıktığı görülür. Sayıları yüz yirmi dört bin civarında olan<sup>2</sup> sahâbe arasında “*Fukahâ-i seb‘a*” diye meşhur olan yedi kişi fıkıh ilminde öne çıkarken, kimilerinin de hadis rivayetinde adından söz ettirdiği müşahede edilmektedir. Bu durum sahâbeye mahsus olmayıp her dönemde söz konusudur. Kendi döneminde ismi ön plana çıkmış ve tesirini günümüze kadar devam ettirmiş şahsiyetlerden biri de hicri 10. asrın sonu ile 11. asrın ilk otuz yılı arasında yaşamış olan İmâm-ı Rabbânî'dir. Hindistan gibi çok dinli ve çok kültürlü bir coğrafyada, Ekber Şah (ö. 1014/1605) gibi güçlü bir siyasi figürle aynı asrı paylaşmak, mücadelesi uğruna zindana atılmak doğal olarak onu çağdaşlarından farklı bir yere koymuştur. İslâmî şiar ve ahkâmın yok edilmesi için resmi teşebbüslere girişilen sıkıntılı bir dönemde şer‘î ahkâmı ihyâ, sünneti müdafaa ve bid‘atlere karşı sergilemiş olduğu tavır kendisine “müceddid-i elf-i sâni/ikinci binyılın yenileyicisi” lakabının verilmesine<sup>3</sup> vesile olmuştur.

<sup>1</sup> İmâm-ı Rabbânî'nin fikhî yorumlarına kısmen temas eden çalışmalar için bk. Mustafa Özgen, *İmâm-ı Rabbânî'de Ehl-i Sünnet Kimliği*, (Konya: Palet Yayınları, 2013), 48-54; Hasan Gümüşoğlu, *Fikhî Mezhepler Tarihi*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 57, 62, 112, 113.

<sup>2</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi‘ li-ahlâkı'r-râvî ve âdâbi's-sâmi‘*, thk. Mahmut Tahhân (Riyâd: Mektebetü'l-Maârif, ts.), 2/293.

<sup>3</sup> Muhammed Hâşim Kîşmî, *Berekât*, (Kanpur: (1307), 176.

İmâm-ı Rabbânî'nin düşünce sisteminde pergelin sabit ayağı daima şeriat üzerindedir. Bundan dolayı dinin veya Müslümanların faydasına olmayan her çaba ona göre vakti zayi etmektir. Eserlerinde bu prensibe riayet eden İmâm-ı Rabbânî daha çok tasavvuf ve kelâm sahasında adından söz ettirmiştir. Bu, diğer alanlarla ilgilenmediği anlamına gelmemektedir. Zira tefsir, hadis ve fıkıh alanında da önemli tespitlerde bulunduğu görülmektedir.<sup>4</sup>

İmâm-ı Rabbânî'ye göre kulluk makamının üstünde bir makam yoktur.<sup>5</sup> Hâliyle Müslüman her fert kulluk makamını elde etmek için gayret göstermek durumundadır. Bu mücadele ise ancak şu üç şeyi yerine getirmekle mümkündür: Ehl-i Sünnet'e uygun bir itikat, şeriata uygun amel -ki, fıkıhın bunda rolü büyüktür-, son olarak da ihlâsı elde etmek için nefsi arındırma yani seyr-i sülûk.<sup>6</sup> İmâm-ı Rabbânî'nin bu üç hususu irşâd hayatında kendisine misyon edindiği söylenebilir. Nitekim kaleme aldığı eserlerin muhtevası bu üç husus etrafında şekillenmiştir.

İmâm-ı Rabbânî'nin çalışmaya da konu olan fıkıh düşüncesine göz atıldığında; o fıkıh alanında müstakil bir eser yazmamıştır. Muhtemelen o zamana kadar usul ve fîrû'un zirveye ulaşması ve bu alanda birçok eserin kaleme alınmış olması bunda etkili olmuştur. Onun fıkıh alanında eser yazmaması bu alanda yetkin olmadığını düşündürülebilir. Ancak araştırma boyunca görüleceği üzere kendisi bu alanda da söz sahibi olarak pek çok meseleye değinmiş, görüş beyan etmiştir. İmâm-ı Rabbânî'nin müstakil bir usul ve fıkıh eseri yazmaması ve fikha dair görüşlerinin *Mektûbât* ile farklı eserlerinde dağınık hâlde bulunması, onun fıkıhının bir araya getirilerek değerlendirilmesini ve diğer ulemânın görüşleriyle sentezlenmesini önemli kılmaktadır.

İmâm-ı Rabbânî'nin fikhî meselelere temas etmesi farklı sebeplerden kaynaklanmaktadır. Bunlar; tasavvufî bir öğretinin izahı, mezhebine bağlılığını ifade, fikha dair keşfî yorum, ortaya çıkan bir olay, bölgenin yaşam tarzı, ehem mühim dengesi ve sünnet zannedilen bid'atlere müdahale gibi sebeplerdir. O, zaman zaman mezhepler arası mukayese yapmakta, çeşitli fıkıh eserleri ve usul kurallarından bahsetmektedir. Ayrıca onun manevi dünyasında keşfin önemi oldukça büyüktür. Öyle ki o sadece tasavvuf gibi manevi sahada değil, tefsir,<sup>7</sup> hadis<sup>8</sup> ve fıkıh<sup>9</sup> gibi diğer şer'î ilimlerde de keşf yoluna başvurmuş, âyet, hadis ve fikhî meselelere tasavvufî bir boyut eklemiştir.

<sup>4</sup> Bahsedilen tespitler için çalışmanın "İmâm-ı Rabbânî ve Şer'î İlimler" bahsine bakınız.

<sup>5</sup> Ahmed b. Abdilehad b. Zeynilâbidîn el-Fârûkî es-Sirhindî İmâm Rabbânî, *Mektûbât* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2018), 1/89. (Mek. 30).

<sup>6</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/198. (Mek. 71); 1/406. (Mek. 177).

<sup>7</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/144-145. (Mek. 46).

<sup>8</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/285. (Mek. 109).

<sup>9</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mebde' ve Meâd*, 47-48. (28. Bölüm).

Bu nedenle İmâm-ı Rabbânî'nin fikhî meselelere yaptığı tasavvufi yorumların tespitinin, çalışmanın önemini artırdığı söylenebilir.

## II. Araştırmanın Amacı ve Yöntemi

İmâm-ı Rabbânî'nin tasavvuf, kelâm, hadis ve fıkha dair keşif temelli yorumları onu diğer âlimlerden ayıran özelliğidir. Onun bu özelliği, eleştirileri de beraberinde getirmiş, bazen o bu tür keşfi yaklaşımlarından dolayı ağır tenkitlere maruz kalmıştır. Öyle ki kimi dönem meşhur eseri *Mektûbât*'in okunması yasaklanmış, okuyanların da şer'an cezalandırılması istenmiştir.<sup>10</sup> Dahası İmâm-ı Rabbânî'nin görüşlerinin sapkınlık ve küfür olduğu ifade edilmiş, onun kâfir olup olmadığı tartışılmış, neticede sözlerinin zahirinin küfür olduğu kanaati kabul görmüş ve fetvaya bu şekilde kaydedilmiştir.<sup>11</sup> İmâm-ı Rabbânî'nin aleyhine verilen bu fetvaların sebepleri incelendiğinde; mektuplarının tahrif edilmiş nüshalarının âlimlere ulaştırılması, onun aleyhine kendilerinden fetva istenen kimselere maddi destek sağlanması ve mektuplarının sağlıklı Arapça tercümesinin bulunmamasına ek olarak, fetva verenlerin Farsça bilmemesi gibi hususlar zikredilebilir.<sup>12</sup>

Bu ağır tenkitlere uğrayan İmâm-ı Rabbânî'nin tasavvuf, kelâm ve hadis alanındaki katkıları üzerine çeşitli akademik çalışmalar yapılmış;<sup>13</sup> ancak fikhî yönü sistematik olarak incelenmemiştir. Zikredilen tenkitlere bakıldığında, kâfir olup olmadığı tartışma konusu olmuş bir kimsenin fikhî yaklaşımlarının elbette bir değere haiz olmadığı tezi ortaya atılabilir. Ancak ona karşı yapılan tenkitlerin sınırlı bir çevrede kaldığı, çoğunluğun kendisini hüsnükabulle karşıladığı, kendisine ve görüşlerine değer verdiği dikkatlerden kaçmamaktadır.

Geçmişten günümüze bazı çevreler mutasavvıfların şer'î ilimlere gerekli önemi vermediklerini ve bu hususlarda müsamahakâr davrandıklarını dile getirerek onların içerisinde fıkıh ve diğer ilimlerle ilgilenen çok sayıda kişinin bulunduğunu dikkatlerden kaçırmış görünmektedirler. Bunlara göre mutasavvıflar şeriatı ikinci plana atmaktadırlar.<sup>14</sup> Çalışmada bu görüşte olan âlimlerin sözleri ile İmâm-ı Rabbânî'nin fikhî yaklaşımları karşılaştırmalı olarak ele alınmış; onun fıkıh ilmine verdiği değer ile

<sup>10</sup> Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2022), 170.

<sup>11</sup> Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 172-173.

<sup>12</sup> Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 167-173.

<sup>13</sup> İlgili çalışmalar için bk. Meryem Apaydın Cesur, *İmâm-ı Rabbânî'nin Kur'an Ayetlerini Te'vili*, (Yüksek Lisans Tezi) (İstanbul, 2019); Muhammed Saîd, *Teşyidü'l-mebânî fî tahrîci ehâdisi Mektûbâtı el-İmâm er-Rabbânî* (Haydarâbâd: Matbaa Feyzû'l-Kerîm, 1311); Abdullah Orhan, *İmâm-ı Rabbânî'nin Mektûbât'ındaki Hadislerin Tahriç ve Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi) (İstanbul, 2018); Mustafa Özgen, *İmâm-ı Rabbânî'nin Kelâmî Görüşleri* (Doktora Tezi) (Konya, 2001).

<sup>14</sup> Bk. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Telbîs-ü İblîs* (Lübnan: Dâru'l-Fikir, 2001), 147.

fikhî yaklaşımları belli bir disiplin içinde ve müdellel olarak ortaya konmaya çalışılmıştır. İmâm-ı Rabbânî'nin ilim talebelerini sûfilerin önüne geçirmesi,<sup>15</sup> onlarla ilmî müzakereler yapmayı temenni etmesi,<sup>16</sup> dergâhlarda tasavvuf eserlerinin yerine fikhî eserlerinin okutulmasını ısrarla tavsiye etmesi<sup>17</sup> ve tasavvufun fikhîsiz olamayacağını<sup>18</sup> vurgulamasına temas edilmiştir. Bu çerçevede, İmâm-ı Rabbânî'nin sadece tasavvuf ve kelâmında değil, fikhî ilminde de yetkin bir âlim olduğu; dolayısıyla sûfilerin tümünün şeriatı ihmal ettiği yönündeki algının genellenemeyeceği hipotezi savunulmuştur.

İmâm-ı Rabbânî'ye göre tasavvuf, fikhî hizmetindedir. Nitekim o, tasavvufun bir faydasının da fikhî ahkâmın edâsında kolaylığı elde etmek ve ibadetlerde nefse ağır gelen zorluğu gidermek olduğunu ifade etmiştir.<sup>19</sup> Ayrıca o tasavvufla zahiri ilmi birleştirmesi<sup>20</sup> sebebiyle “sıla”<sup>21</sup> nisbetine layık görülmüştür.<sup>22</sup> Bu yönleriyle değerlendirildiğinde, onun tasavvufta ifrata kaçan sûfilerden farklı olarak şeriat merkezli, dengeli bir yaklaşım benimsediği anlaşılmakta ve fikhî alanındaki değerlendirmelerinin hem ilmî hem de uygulamaya yönelik boyutlarıyla dikkate değer bir içeriğe sahip olduğu görülmektedir. Dolayısıyla çalışmada, İmâm-ı Rabbânî'nin şeriat merkezli, zâhir-bâtın dengesi kurulmuş bir tasavvuf anlayışında olduğu hipotezi savunulmuştur.

İmâm-ı Rabbânî fikhî tüm konuları hakkında değil, yaşadığı dönemde gündeme gelen ve önem kazanan belli başlı meseleler hakkında konuşmuştur. Zira o hemen her konuda olduğu gibi burada da pratik ihtiyaçlara öncelik vererek gördüğü aksaklıkları giderme yoluna gitmiştir. Araştırmada onun değindiği meseleler üzerinden fikhî anlayışı tespit edilmeye çalışılmıştır. Bunun için de İmâm-ı Rabbânî'nin temas ettiği meseleler hakkında önce kadim ulemânın görüşleri genel hatlarıyla ele alınıp daha sonra İmâm-ı Rabbânî'nin değerlendirmelerine yer verilmiş ve yorum farkının tespit edilebilen sebepleri ortaya konulmuştur. Ancak onun fikhî bir meseleye değinmesi, bazen itikadi bazen de tasavvufî bir husustan kaynaklanabilmektedir. Bu nedenle ilgili yerlerde gerekli görüldüğü ölçüde kısaca itikadi veya tasavvufî konu hakkında bilgi verilmeye çalışılmıştır. Çalışmada onun keşfi yorumlarının doğruluğu-yanlışlığı tartışılmamış,

<sup>15</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/149. (Mek. 48).

<sup>16</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/26. (Mek. 8).

<sup>17</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/774. (Mek. 278).

<sup>18</sup> İmâm-ı Rabbânî'nin fikhîsiz tasavvufun düşünlülemeyeceğine dair sözleri için “İlim Hiyerarşisi” bahsine bakınız.

<sup>19</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/480. (Mek. 210).

<sup>20</sup> “Hakikat ve tarikat, şeriatın hakikatinin aynıdır. Yoksa şeriat farklı bir şey, hakikat ve tarikat farklı şeyler değildir. Bunların farklı şeyler olduğuna inanmak ilhâd ve zındıklıktır.” Bk. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/165. (Mek. 57).

<sup>21</sup> İmâm-ı Rabbânî'nin nisbetlerinden “Sıla” başlığına bakınız.

<sup>22</sup> Kîşmî, *Berekât*, 181.

sadece bağlamı içinde değerlendirilmiştir. Bu bakış açısı, çalışmanın İmâm-ı Rabbânî’yi savunma amacı taşımadığı, objektif bir analiz hedeflediğini göstermektedir.

### III. Araştırmanın Planı

Bu çalışma, giriş, üç ana bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Giriş bölümünde çalışmanın konusu, önemi, amacı, yöntemi ve genel planına yer verilmiştir. Birinci bölümde, İmâm-ı Rabbânî’yi daha yakından tanıtmak amacıyla kendisine nispet edilen “rabbânîlik”, “müceddidlik”, “fârûkîlik” ve “sılalık” gibi unvanların arka planı açıklanmış; hayatı, eserleri, ilmî şahsiyeti, ilme -özellikle fikha- verdiği önem ve mezhep anlayışı ele alınmıştır. İkinci bölümde, onun usul anlayışı incelenmiş; üçüncü bölüm ise fûrû-i fikh konularına dair görüşlerine tahsis edilmiştir. İmâm-ı Rabbânî’nin fikhî analizleri, dayandığı delillerle birlikte değerlendirilmiş; gerekli görülen yerlerde diğer mezheplerin görüşleri ve günümüz yaklaşımlarıyla mukayeseye tâbi tutulmuştur.

Eserlerini Farsça ve Arapça olarak kaleme alan İmâm-ı Rabbânî’nin usul ve fûrû’a ait görüşlerine ulaşmada kendisine ait eserler temel kaynak olarak kullanılmıştır. Bu nedenle onun -bazıları dışında- Farsça mektuplarından oluşan en meşhur ve çalışma boyunca en çok istifade edilen “*Mektûbât*” adlı eserinin Arif Nevşâhi tarafından basıma hazırlanan Farsça modern baskısı esas alınmıştır. Ülkemizde bu eserin Arapça tercümesi daha yaygın ve meşhur olmakla birlikte mektup numaralarında bir değişme olmadığından ayrıca Arapça tercüme atıf yapılmamıştır. Çalışma, elde edilen bilgilerin sonuç kısmında değerlendirilmeye tabi tutulmasıyla sona ermektedir.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### İMÂM-I RABBÂNÎ'NİN HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

#### 1.1. İsmi ve Kendisine İsnad Edilen Nisbetleri

##### 1.1.1. İsmi

Tam adı: “Ebü'l-Berekât Ahmed b. Abdilehad b. Zeynilâbidîn el-Fârûkî es-Sirhindî”dir.<sup>23</sup> İmâm-ı Rabbânî, “*İsbâtü'n-nübüvve*” eserinde künyesini “Ahmed b. Abdilahad b. Zeyne'l-âbidîn” diye,<sup>24</sup> “*Ma'ârif-i ledünniyye*” eserinde ise “Ahmed b. Abdilahad el-Fârûkî en-Nakşibendî”<sup>25</sup> diye zikreder. Daha çok eserlerinde kendisinden “fakir”<sup>26</sup> diye bahsetmekle birlikte yer yer tevazusuna işareten: “Ben aynı Ahmed'im.”<sup>27</sup> diye özel ismini belirttiği de olur.

İmâm-ı Rabbânî'ye imâm, müceddid ve sıla gibi unvanların verilmesinde fıkha olan vukufiyetinin rolü büyüktür. Zira o, tasavvufun yanı sıra fikhî yaklaşımlarıyla da azımsanmayacak bir kitleyi etkilemiş ve imâm kabul edilmiştir. Bu etkileme sonucunda başkalarını tasavvuf, kelâm ve özellikle fıkıh alanında eğitme konusunda rabbânî bir görev üstlendiğinden “rabbânî” diye lakaplanmış, fikhî ahkâmın ihyâsına ve icrasına dair mücadelesi “müceddid” olarak anılmasına vesile olmuştur. Ayrıca şeriatla tasavvufu birleştirmesi ve hem tekkelilerin hem medreselilerin -dolayısıyla fakihlerin- temsilcisi kabul edilmesinden ötürü kendisine “sıla” denmiştir. Bu nedenle onun hayatına başlamadan önce kendisine nisbet edilen rabbânîlik, müceddidlik, fârûkîlik ve sılalık gibi unvanların nasıl çıktığını ortaya koymanın konuya katkısının olduğu düşünülmektedir. Ona nisbet edilen imâm, rabbânî, müceddid, fârûkî, Sirhindî ve sıla gibi unvanlar birer birer ele alınıp her biri hakkındaki delilleri, varsa İmâm-ı Rabbânî'nin kendi beyanları zikredilecektir.

<sup>23</sup> Hayruddîn Ziriklî, *A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, 2002), 1/142.

<sup>24</sup> İmâm-ı Rabbânî, *İsbâtü'n-nübüvve* (İstanbul: Hakikat Kitapevi, 2010), 1.

<sup>25</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Ma'ârif-i ledünniyye* (Karaçi, 1968), 9; Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Risaleleri* (İstanbul: Sufi Kitap, 2020), 158.

<sup>26</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/958. (Mek. 313); *Mektûbât*, 1/116. (Mek. 37): İmâm-ı Rabbânî, *Mebde' ve Meâd*, 48. (28. Bölüm).

<sup>27</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/35. (Mek. 11).

### 1.1.2. İmâm Nisbeti

İmam-ı Rabbânî'nin ilk unvanı "imâm"dır. Arapça'da "e-m-m" kökünden iştikak eden "imâm" sözlükte; kendine uyulan önder,<sup>28</sup> müsâfirîn/turistler için kılavuz, ordu komutanı,<sup>29</sup> yol,<sup>30</sup> mimarların binayı üzerine yükselttikleri kereste<sup>31</sup> gibi anlamlara gelir. Dinî bir terim olarak "imâm", söz ve hareketlerinde kendisine uyulan insan ya da bir kitap<sup>32</sup> manasına gelebileceği gibi din ve dünya işlerinin tamamında genel riyaseti olan<sup>33</sup> anlamına da gelir.

Gerek sözlük gerek terim anlamından anlaşılan, ister iyi ister kötü olsun bir kitleyi etkileyip onları istediği yere veya fikre yönlendiren kişiye imâm denir.<sup>34</sup> "Bütün insanları kendi önderleriyle birlikte çağıracağımız günü hatırla."<sup>35</sup> âyeti de bu manayı desteklemektedir. Zira müfessirler âyette geçen "imâm" kelimesinin sadece iyiye değil kötüye de önder olanları kapsamakta olduğunu ve "Ey filancanın tabileri! Ey hayır kitabının sahipleri! Ey şer kitabının sahipleri!" şeklinde insanlara nidâ olunacağını<sup>36</sup> hatta o gün akrabalık bağları kaybolsa da amel bağlarının kaybolmayacağını ifade etmişlerdir.<sup>37</sup>

"İmâm" kelimesinin bu kısa tahlilinden sonra akla iki soru gelebilir; bunlardan biri, "imâm" unvanına sahip olan İmâm-ı Rabbânî bir kitleyi etkilemiş midir? Diğeri ise, eğer etkilemişse bu etkileme hangi alanlarda olmuştur? Onun bir tarikat şeyhi olması ve insanları irşâd maksadıyla yazdığı mektuplarının farklı dillere çevrilerek geniş kitlelere ulaşmasına bakılırsa bir kitleyi etkilemiş olduğu söylenebilir. Mektupların içeriği ise ikinci sorunun cevabını içermektedir; yani o hangi alanlardaki görüşleriyle insanları etkilemiş veya insanlar hangi hususlarda ona sorular yöneltilmişlerdir?

İmâm-ı Rabbânî'nin başta *Mektubât* olmak üzere diğer eserleri incelendiğinde ısrarla üzerinde durduğu birinci konunun Ehl-i Sünnet'e uygun bir itikattan sonra şeriata riayet etmek, dolayısıyla fikhî ahkâmın ihyâsı ve icrası olduğu görülmektedir.<sup>38</sup> Ancak onun özen gösterdiği bu husus irşâd makamındaki her kişiden beklenen tabii bir

<sup>28</sup> Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1993), 12/24; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd Cevherî, *Sihâh* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, 1987), 5/1865. (m) md.

<sup>29</sup> Cübürân Mesûd, *er-Râid* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, 1992), 123. (m) md.

<sup>30</sup> Ebü Abdîrrahmân Halîl bin Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1/88. (m) md.

<sup>31</sup> Cevherî, *Sihâh*, 5/1865. (m) md.

<sup>32</sup> Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1991), 87. (m) md.

<sup>33</sup> Seyyid eş-Şerîf Cürcânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 35.

<sup>34</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 12/24. (m) md.

<sup>35</sup> el-İsrâ, 17/71. (يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِيمَانِهِمْ).

<sup>36</sup> Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *Keşşâf*; thk. Muhammed Abdüsselan Şâhin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 2/655; Ebü'l-Berekât Neseî, *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*, thk. Yûsuf Alî Bedevî (Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 2013), 2/270.

<sup>37</sup> Nâsîrüddîn Ebü Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil* (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-'Arabî, 1997), 3/262.

<sup>38</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektubât*, 1/198. (Mek. 71); *Mektubât*, 1/406. (Mek. 177).

durumdur. Yani “imâm” unvanını almak için sadece irşâd makamında bulunmak yeterli değildir. Zira ondan önce ve sonra irşâd makamında bulunun niceleri “imâm” unvanıyla anılmamıştır. Demek ki İmâm-ı Rabbânî’nin “imâm” unvanı, bulunmuş olduğu irşâd makamından kaynaklanmamaktadır. O zaman onun bu unvanı almasında üç ilmin rolünün büyük olduğunu söylemek mümkündür; kelâm, fıkıh ve tasavvuf. İmâm-ı Rabbânî’nin eserleri incelendiğinde muhtevasının kelâm, fıkıh ve tasavvuf olduğu ifade edilebilir. Onun tasavvufta kendisine uyulan bir imâm olduğu herkesçe kabul edilen bir durumdur. Kelâm alanında da yine onun birçok itikadî konuya temas ettiği görülmektedir. İmâm-ı Rabbânî’nin üzerinde en çok titizlikte durduğu alan ise fıkıhtır. Zira bulunduğu dönemin şartları dinî ahkâmın icrasına fırsat vermemiş, İslâmî hükümleri rahatça uygulamak imkânsız hâle gelmiştir.<sup>39</sup> Bundan dolayı o, mektuplarında fıkıh eserlerinin okutulmasına teşvik etmiş, fikhî ahkâma aykırı uygulamaların düzeltilmesi için ikazlarda bulunmuştur. Nitekim bu hususa onun fûrû‘ anlayışından bahsedilirken değinilecektir.

### 1.1.3. Rabbânî Nisbeti

Ahmed Sirhindî’ye nisbet edilen diğer ve en meşhur unvan “rabbânî”dir. Gerçekte bu unvan ona mahsus olmayıp irşâd makamında bulunan her mürşide şamildir. Ancak bu unvan, Ahmed Sirhindî ile özdeşleşmiş olup, onun ismiyle o denli bütünleşmiştir ki, “İmâm-ı Rabbânî” denildiğinde, genellikle yalnızca kendisi anlaşılmaktadır.

“Rabbânî” kelimesi “r-b-b” kökünden türemiştir. Rab, sözlükte; mâlik, efendi, terbiye eden, işleri idare eden, yönetici, lütufta bulunan gibi anlamlara gelmektedir.<sup>40</sup> İzafetsiz olarak tek başına (rab) kullanıldığında Allah’tan başkasına nisbeti câiz görülmemiştir.<sup>41</sup> Konumuzla ilgili olduğundan Kur’an-ı Kerim’de “rab” kelimesinden türeyen iki kelimeyi irdelemek yerinde olacaktır. Bunlardan biri “ribbiyyûn”<sup>42</sup> diğeri “rabbâniyyûn”<sup>43</sup> / “rabbâniyyîn”<sup>44</sup> kelimeleridir. “Ribbiyyûn” kelimesinin müfredi “ribbiyyü”, “rabbâniyyûn” kelimesinin müfredi ise “rabbiiyyü”dür. Her ikisinin de “rabbe mensup” manasına geldiğini<sup>45</sup> söyleyenler olduğu gibi, ikisine ayrı manalar verenler de olmuştur. Bu durumda “ribbiyyûn” Ferrâ’nın (ö. 207/822) zikrettiği ve İbn

<sup>39</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/231. (Mek. 81).

<sup>40</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘arab*, 1/399. (ب) md.

<sup>41</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘arab*, 1/399. (ب) md.

<sup>42</sup> Âli İmrân, 3/146.

<sup>43</sup> el-Mâide, 5/44-63.

<sup>44</sup> Âli İmrân, 3/79.

<sup>45</sup> Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili* (İstanbul: Merve Yayınları, 2001), 2/425.

Mesûd'dan da (ö. 32/652-53) rivayet olunan; binlerce kişi,<sup>46</sup> kalabalık cemaat,<sup>47</sup> Rabbe kulluk edenler,<sup>48</sup> peygamberlerle beraber sabredenler<sup>49</sup> manalarına gelir ki, “*Nice peygamber vardır ki onunla birlikte birçok Allah erleri savaştılar. Allah yolunda başlarına gelenlerden ötürü gevşemediler, yılmadılar, boyun eğmediler. Allah, sabredenleri sever.*”<sup>50</sup> âyeti son manaya daha uygundur. Zira âyetin sonunda Allah'ın sabrenleri sevdiği beyan olunmuştur.

“Rabbâniyyûn” kelimesi ise; ilim ve dinde derinleşmiş/rüsûh, ilmi ile Allah'ın rızası istenen kişi, âlim, âmil ve muallim, ilimde yüksek derecesi olan, helali haramı, emir ve nehyi bilen anlamlarına gelir.<sup>51</sup> Sîbeveyhi (ö. 180/796), bu kalıptaki kelimelere gelen elif ve nûn'un, o kelimenin ifade ettiği mananın sadece o kimseye mahsus olup başkasında bulunamayacağını ifade etmek için ziyade olunduklarını ifade etmiştir.<sup>52</sup> O hâlde, “rabbânî” kelimesindeki elif ve nûn, Rabbin bilgisi kendisine mahsus olan ve bu bilgi başkasında bulunmayan kişi manasını ifade etmektedir. Müberred de (ö. 286/900) aynı bilgiyi teyit etmiştir.<sup>53</sup> İbn Abbas (ö. 68/687-88), *Allah'ın kendisine kitap, hüküm ve peygamberlik vermesinden sonra hiçbir insanın kalkıp insanlara 'Allah'ı bırakıp bana kul olun` demesi düşünülemez. Aksine 'Öğretmekte olduğunuz kitap ve yapmakta olduğunuz incelemeler gereğince rabbin halis kulları olun!` der.*<sup>54</sup> âyetinde geçen “rabbânî” kelimesini muallim fakihler<sup>55</sup> diye tefsir etmiştir.

Zikredilen bu manaların hepsi “rabbânî” kelimesine zenginlik katmakla birlikte konumuza en uygun olan mana başta Taberî (ö. 310/923) olmak üzere birçok müfessirin İbn Zeyd'den (ö. 182/798) rivayet etmiş oldukları “rabbânî: vâliler, ribbî ise halktır.”<sup>56</sup> O hâlde “ribbî”, talim ve terbiye görmüş cemaat, rabbânî ise onları talim ve terbiye edenler. Diğer bir ifadeyle, “rabbânî” olanlar kendi talim ve terbiyelerini tamamlamış, artık diğerlerini talim ve terbiye edecek yüksek bir dereceye ulaşmış olanlardır. Elmalılı

<sup>46</sup> Yahyâ b. Ziyâd Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an* (Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.), 1/237; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed Beğavî, *Meâlimü't-tenzil*, thk. Muhammed Abdulla en-Nemm v.d. (Beyrut: Dâru Tibe, 1997), 2/117. (رب) md.

<sup>47</sup> Ma'mer b. Müsennâ Ebû Ubeyde, *Mecâzî'l-Kur'an*, thk. Fuat Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1961), 1/104; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 1/476.

<sup>48</sup> Ebû'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşî Ahfeş, *Meâni'l-Kur'an* (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1990), 1/235.

<sup>49</sup> Halîl bin Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 2/86. (رب) md.

<sup>50</sup> Âli İmrân, 3/146. (وَكَايَ مِنْ نَبِيِّ قَاتَلَ مَعَهُ رَبِّيُونَ كَثِيرٌ).

<sup>51</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/404. (رب) md.

<sup>52</sup> Ebû Bişr Sîbeveyhî, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1988), 3/380; Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed Vâhidî, *Tefsîru'l-basît* ('İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 2009), 5/381.

<sup>53</sup> Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred, *el-Muktazab* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 3/144; Vâhidî, *Tefsîru'l-basît*, 5/381.

<sup>54</sup> Âli İmrân, 3/79. (كُونُوا رَبَّانِيِّينَ).

<sup>55</sup> İbn Ebû Hâtîm, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Esad Muhammed Tîb (Riyâd: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Baz, 1997), 2/691.

<sup>56</sup> İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an* (Mekke: Dâru't-Terbiyeti ve't-Türâs, ts.), 7/269; Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, thk. Alî Abdülbârî Atiyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmîyye, 1994), 2/s.296; Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili*, 2/425.

da (ö. 1942) “rabbânî” kelimesi hakkında en uygun mananın bu olduğunu ifade etmiştir.<sup>57</sup>

İmâm-ı Rabbânî, irşâd makamında bulunan biri olması hasebiyle insanların talim ve terbiyesini üstlenmiş ve kendisine sorulan itikadî, tasavvufî ve fikhî sorulara cevaplar vererek onların sorunlarını gidermeye çalışmıştır. İşte tam da bu noktada rabbânî bir görev üstlenmiş ve bu unvanı almıştır. Özellikle onun fikhî bazı meselelerde yönlendirici uyarılarda bulunması “rabbânî” nisbetiyle uyumluluk göstermektedir. Örneğin fûrû’ bahsinde değinileceği üzere teşehhüdde parmağın kaldırılmamasına, dil ile niyetten sakındırmasına yine teheccüd namazının cemaatle kılınmaması gerektiğine<sup>58</sup> dair yaptığı ikazlar onun Müslümanları fikhî konularda eğitmesi anlamı taşımakta ve “rabbânî” unvanıyla yakından ilgisi bulunmaktadır.

“İmâm-ı Rabbânî” denince akıllara her ne kadar Ahmed Sirhindî gelse de aslında bu ifade irşâd makamında bulunan her zatın unvanıdır. Bunun en güzel örneği yine İmâm-ı Rabbânî’nin beyanında görülmektedir. Zira o, Yâr Muhammed Kadîm Bedahşî’ye (ö. ?) yazmış olduğu mektupta Yusuf Hemedânî’den (ö. 535/1140) bahsederken “İmâm-ı Rabbânî” diye söz etmiştir.<sup>59</sup> Bu da “İmâm-ı Rabbânî” unvanının aslında irşâd makamında bulunan her zat için kullanılabileceğini göstermektedir. Lakin mutasavvıflar arasında İmâm-ı Rabbânî’nin ayrı bir yeri olduğundan bu unvan neredeyse onun özel ismi gibi kabul edilmiştir.

#### 1.1.4. Müceddid Nisbeti

“C-d-d” kökünden müştak olan “müceddid” kelimesi sözlükte yenileyen anlamına gelmektedir.<sup>60</sup> İstılahta ise: Silinen ahkâm-ı şer’iyyeyi, terk edilen sünnetin nişanlarını, gizli kalmış dinî ilimleri tekrar ihyâ eden demektir.<sup>61</sup> Başka bir deyişle; Kitap ve sünnet ile sabit olduktan sonra terk edilmiş olan emir ve ameli tekrar ihyâ eden ve dinde ortaya çıkan bid’atleri yok eden,<sup>62</sup> ilmi çoğaltıp ilim ehline yardım eden, bid’at ehlini zabt eden ve caydırandır.<sup>63</sup>

<sup>57</sup> Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, 2/425.

<sup>58</sup> Bu üç konu fûrû’ bahsinde ele alınacaktır.

<sup>59</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/283. (Mek. 221).

<sup>60</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 3/111. (↔) md.

<sup>61</sup> Muhammed Abdürraûf Münâvî, *Fethu’l-kadîr* (Mısır: Mektebetü’t-Ticariyyeti’l-Kübrâ, 1937), 1/9.

<sup>62</sup> Ebü’t-Tayyib Muhammed Şemsü’l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî Azîmâbâdî, *‘Avnü’l-ma’bûd* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994), 11/263; Adnân Muhammed Emâme, *et-Teccidü’fî fikri’l-İslâmi* (Riyâd: Dâru İbni’l-Cevzî, 2003), 18.

<sup>63</sup> Halîl Ahmed Şehârenfûrî, *Bezlü’l-mechûd*, thk. Takiyyüddîn en-Nedvî (Hindistan: Merkezü’ş-Şeyh Ebi’l-Hasen en-Nedvî Li’l-Buhûs ve’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye, 2006), 12/336.

İmâm-ı Rabbânî'nin "müceddid-i elf-i sâni" unvanına istinaden müridleri ile devam eden koluna "müceddidiyye" ismi verilmiştir.<sup>64</sup> Lakin müceddid lakabı İmâm-ı Rabbânî ile ortaya çıkmamıştır. Aksine o son müceddidlerden sayılmıştır. Zira her yüzyılda bir müceddidin ortaya çıkacağını bildiren hadisi<sup>65</sup> esas alıp İmâm-ı Rabbânî'nin de 400 yıl önce yaşadığı göz önünde bulundurulduğunda mantıklı olarak son dört müceddiden biri olduğu sonucu ortaya çıkacaktır. Bu bağlamda konunun daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle şu iki soruya yanıt aranmalıdır:

1. Müceddidlik/dinî yenileme olgusu nasıl ortaya çıkmıştır?
2. Allah, insanları irşad için peygamberler göndermesine rağmen neden diğer insanlara müceddid gibi unvanlar isnad edilmiştir?

"Müceddid"lik olgusuna İmâm-ı Rabbânî'nin perspektifinden bakıldığında iki sorunun da cevabını bulmak mümkündür. Zira onun konuya bakışı şöyledir.

Binlerce peygamber silsilesi içerisinde azim, aksiyon, karar, irade ve sabır sahipleri anlamına gelen<sup>66</sup> "ülü'l-azm" beş peygamber vardır. Kur'ân-ı Kerîm'de "Ülü'l-azm peygamberlerin sabrettikleri gibi sen de sabret!"<sup>67</sup> şeklinde "ülü'l-azm" tabiri geçmekte ancak bu peygamberlerin kimler olduğu detayına değinilmemektedir. Farklı görüşler olmakla birlikte<sup>68</sup> müfessirlerin çoğu bu zatların; Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed (aleyhimüsselâm) olduklarını beyan etmişlerdir.<sup>69</sup> Buna delil olarak da Allah'ın bu peygamberlerden sağlam bir söz aldığını ifade ettiği<sup>70</sup> ve bu peygamberlere gönderilen dinin Hz. Peygamber'in ümmetine de din kılındığını belirttiği<sup>71</sup> âyetleri göstermişlerdir.<sup>72</sup> İmâm-ı Rabbânî'ye göre;

Ülü'l-azm peygamberlerden biri risâlet vazifesini tamamlayıp vefat ettikten sonra getirmiş olduğu şeriat zayıfladığında onun şeriatını kuvvetlendirmek ve yenilemek için Allah, ülü'l-azm olmayan yeni bir (müceddid) peygamber göndermiştir. Ülü'l-azm peygamberin şeriatını yenilemek için gönderilen peygamberler silsilesi o ülü'l-azm peygamberin şeriatı nihayete erene kadar devam etmiş, onun şeriatı nihayete erdiğinde ise Allah yeni bir ülü'l-azm peygamber göndermiştir. Aynı durum ikinci ülü'l-azm peygamberin şeriatı için de geçerlidir. Yani onun şeriatı da zayıflamaya başladığında Allah, ülü'l-azm olmayan müceddid bir peygamberi onun şeriatını kuvvetlendirmek için gönderir. Bu silsile de o ülü'l-azm peygamberin şeriatı nihayete erene kadar devam eder. Şeriatı nihayete erince

<sup>64</sup> Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Risaleleri*, 11.

<sup>65</sup> Ebû Dâvud, Melâhim, 1. (إِنَّ اللَّهَ يُبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا).

<sup>66</sup> DİB, *Dinî Kavramlar Sözlüğü* (DİB Yayınları, 2015), 668.

<sup>67</sup> el-Ahkâf, 46/35. (فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَرْشِ مِنَ الرُّسُلِ).

<sup>68</sup> İbnü'l-Cevzi (ö. 597/1201), ülü'l-azm peygamberlerin kimler olduğuna dair on farklı görüşten bahsetmiştir. Bk. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422), 4/114.

<sup>69</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Mekke: Dâru't-Terbiyeti ve't-Türâs, ts.), 22/145; Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berduni ve İbrahim Atfîş (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964), 16/220; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî, 4/114.

<sup>70</sup> el-Ahzâb, 33/7. (وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَأَخَذْنَا مِنْهُم مِّيثَاقًا غَلِيظًا).

<sup>71</sup> eş-Şûrâ, 42/13. (شَرَعْنَا لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّيْنَا بِهِ نُوْحًا ...).

<sup>72</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Hadislerle İslam* (Ankara: Özgün Matbaacılık, 2014), 6/16.

Allah, üçüncü ülü'l-azm peygamberi gönderir. İşte bu durum son ülü'l-azm peygamber olan Hz. Muhammed'e (as) kadar devam eder. O, son peygamber olup şeriatı da nesih ve tebdilden korunmuş olduğundan ve onun şeriatını yenileyecek yeni bir peygamber gelmeyeceğinden bu yenileme görevi onun ümmetine verilmiş ve ümmeti İsrâiloğullarının peygamberleri hükmünü almıştır.<sup>73</sup> Bununla birlikte Allah, onun şeriatını (kıyamete yakın) ülü'l-azm peygamberlerden biri (Hz. Âsâ) ile de kuvvetlendirecektir.<sup>74</sup>

Bu paragraf, hem müceddidlik olgusunun nasıl ortaya çıktığına hem neden peygamberlerin dışında diğer insanlara da müceddid unvanı verildiği sorusuna cevap vermektedir. Şöyle ki, zaman zaman bazı insanlar müceddidlik görevini üstlenmişlerdir. Bu müceddid, Hz. Peygamber'e kadar yine peygamberlerden olurken, Hz. Peygamber'den sonra doğal olarak peygamber olmayan insanlara geçmiştir.

Hz. Peygamber'in “*Şüphesiz Allah, her yüzyılın başında bu ümmetin dinini yenileyen bir müceddid gönderir.*”<sup>75</sup> hadisi, İmâm-ı Rabbânî'nin konuya bakışını teyit etmektedir. Lakin ilgili hadis başka soruları akla getirmektedir. Şöyle ki;

1. Hadiste geçen yüzyılın başlangıcı neye göre hesap edilecektir?
2. Müceddid sayılmada kriter nedir?
3. Tecdidin muhtevası, yani tecdid işi hangi alanda olmalıdır?

Bu sorulara cevap aramadan önce bilinmelidir ki; tecdid ve müceddidlik tartışmaları yeni olmayıp evveliyatı Emevî halifesi Ömer b. Abdilazîz'e (ö. 101/720) kadar uzanmaktadır.<sup>76</sup> O günden bugüne değişik müceddid listeleri ortaya çıkmış, tecdidin hangi alanlarda olması gerektiği tartışmaları süregelmiş ve bu alanda müstakil eserler kaleme alınmıştır. Günümüzde de hâlâ tecdid tartışmaları devam etmektedir.

Yukarıdaki sorulara yeniden dönecek olursak, hadiste geçen “re'si külli mieti sene/her yüzyılın başı” ifadesiyle ilgili olarak, o yüzyılın hangi tarihten itibaren başlayacağına dair dört farklı görüş bulunsa da, muteber ve genel kabul gören yaklaşım, başlangıç olarak Hz. Peygamber'in hicret tarihini esas almaktır. Diğer üç görüş ise Hz. Peygamber'in doğumu, bi'seti ve vefatıdır.<sup>77</sup> Başta İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) olmak üzere mütekaddimîn ve müteahhirîn imamları Ömer b. Abdilazîz ile İmâm Şâfî'nin (ö. 204/820) müceddid olduğunda ittifak

<sup>73</sup> İmâm-ı Rabbânî, “Onun ümmeti, İsrâiloğullarının peygamberleri hükmünü almıştır.” sözü ile “*Ümmetimin âlimleri, İsrâiloğullarının peygamberleri gibidir.*” hadisine işaret etmiştir. Biz konuya İmâm-ı Rabbânî'nin perspektifinden baktığımızdan hadisin sıhhati ile ilgili tartışmalara girmiyoruz. Lakin şu kadarını söyleyelim ki, hadis diye bilinen bu sözün aslının olmadığı görüşü çoğunluktadır. Bk. Şemsüddîn Sehavî, *el-Makâsîdül-hasene*, thk. Muhammed Osman el-Haşî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1985), 1/459; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî Süyûtî, *ed-Dürarü'l-müntesira fi'l-ehâdisi'l-müştehirâ*, thk. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ (Riyâd: İmâdetü Şuûni'l-Mektebât, ts.), 148; İsmâil b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ* (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1932), 2/64.

<sup>74</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/473. (Mek. 209).

<sup>75</sup> Ebû Dâvud, *Melâhim*, 1.

<sup>76</sup> Azîmâbâdî, *'Avnü'l-ma'bûd*, 11/260.

<sup>77</sup> Münâvî, *Fezû'l-kadîr*, 1/9; Azîmâbâdî, *'Avnü'l-ma'bûd*, 11/260.

etmişlerdir.<sup>78</sup> Eğer bu iki zatın müceddid olduğu kabul edilirse hadiste geçen “re’s” kelimesinin yüzyılın başı değil, yüzyılın sonu anlamına gelmesi gerekir. Çünkü 40 yıl yaşayan Ömer b. Abdülazîz hicri 101, 54 yıl yaşayan İmam Şâfiî ise hicri 204’te vefat ettiğine göre bu zatlar yüzyılın başında değil, sonunda ortaya çıkmışlardır.<sup>79</sup> Zaten müceddidin ortaya çıkması için yüzyılın dolmasını şart koşanlar da olmuştur.<sup>80</sup> Bu bilgilerden yola çıkıldığında muteber görüşe göre hadiste geçen yüzyılın başının hicret ile başladığı, “yüzyılın başı” ifadesi ile maksadın da “yüzyılın sonu” olduğu ifade edilebilir.

Müceddid sayılmadaki kriter için de bazı şartlar öne sürülmüştür. Bu şartlar şu şekilde sıralanabilir.

1. Müceddidin sahih bir itikada sahip olması gerekir.<sup>81</sup>

Bundan dolayı ulemâ, Şîî imamlardan bazılarını müceddid sayan<sup>82</sup> İbnü'l-Esîr'in (ö. 630/1233) hata ettiğini söylemişlerdir. Bu konuda Azîmâbâdî (1857-1911), İbnü'l-Esîr'e reddiye sadedinde şu ifadeleri kullanmıştır: “Çok tuhaftır ki, *Câmiu'l-usûl* sahibinin (İbnü'l-Esîr) şîa imamlarından bazısını müceddid sayması çok açık hatadır. Çünkü onlar ictihad derecesine ulaşırsalar da müceddid olmaya ehil değillerdir. Dini tahrip eden onu nasıl yenileyebilir. Sünneti öldüren onu nasıl ihyâ eder. Bid'atı terviç eden onu nasıl yok edebilir?”<sup>83</sup>

2. Müceddidin âlim olması gerekir.<sup>84</sup>

Müceddidin din ilimlerini bilen âlim, gece gündüz bütün gayretini sünneti ihyâ, bid'atleri yok etmeye harcayan biri olması gerekir.<sup>85</sup> Örneğin İmâm-ı Rabbânî, bid'atlere karşı sert ve tavizsiz bir kişiliğe sahiptir. Nitekim o, bid'at sahibi biriyle sohbet etmeyi kâfirle sohbet etmekten daha tehlikeli bulmuş,<sup>86</sup> bid'at-i hasene (güzel bid'at) gibi tabirleri çok sert eleştirmiş ve “Sonradan olan bid'atın güzel olduğuna hükmetmek dinin tamam olmadığını iddia etmektir.”<sup>87</sup> demiştir.

3. Yürüttüğü tecdid faaliyeti, yalnızca zihni bir dönüşümü değil, aynı zamanda amelî bir dönüşümü de hedeflemeli; bu yönüyle, yaşadığı dönemdeki bireylerin hem

<sup>78</sup> Azîmâbâdî, *'Avnü'l-ma'bûd*, 11/260.

<sup>79</sup> Azîmâbâdî, *'Avnü'l-ma'bûd*, 11/260.

<sup>80</sup> Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed Tibî, *el-Kâşif 'an hakâiki's-sünen*, thk. Abdülhamîd Hindüvânî (Riyâd: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Baz, 1997), 2/700; Süyûtî, *et-Tenbi'e bi-men yeb'asühullâhü 'alâ re'si külli mi'e*, thk. Abdülhamîd Şanuha (Mekke: Dâru's-Sıka, 1990), 9; Cemâlüddîn Muhammed Tâhir b. Alî Fettenî, *Mecma'u bihâri'l-envâr* (Haydarâbâd: Meclisü Dâirati'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1967), 1/329; Azîmâbâdî, *'Avnü'l-ma'bûd*, 11/260.

<sup>81</sup> Adnân Muhammed Emâme, *et-Tecdidü fi fikri'l-İslâmî*, 45.

<sup>82</sup> Meeddüddîn İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-usûl*, thk. Abdülkâdir Arnaûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 11/319.

<sup>83</sup> Azîmâbâdî, *'Avnü'l-ma'bûd*, 11/264; Adnân Muhammed Emâme, *et-Tecdidü fi fikri'l-İslâmî*, 45.

<sup>84</sup> Süyûtî, *et-Tenbi'e bi-men yeb'asühullâhü 'alâ re'si külli mi'e*, thk. Abdülhamîd Şanuha, 62.

<sup>85</sup> Azîmâbâdî, *'Avnü'l-ma'bûd*, 11/263; Adnân Muhammed Emâme, *et-Tecdidü fi fikri'l-İslâmî*, 47.

<sup>86</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/160. (Mek. 54).

<sup>87</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/71. (Mek. 19).

düşünsel hem de pratik yaşamlarında ondan istifade etmeleri gerekir. Bu da ders okutarak, kitap telif etmek, İslâm'ı doğru anlatıp insanların şüphelerini gidermekle mümkündür.<sup>88</sup>

Müceddid sayılmanın belli başlı şartları bunlar olmakla birlikte bazen uç noktada şartlar ileri sürenler de olmuştur. Örneğin Şâh Velîyullah Dihlevî (ö. 1176/1762) fakih ve sûfilerin müceddid olamayacağını ileri sürmüştür.<sup>89</sup>

Demek ki bir kimsenin müceddid sayılabilmesi için yaptığı tecdid faaliyetinin hadisten de anlaşıldığı üzere dinî alanda gerçekleşmesi gerekmektedir. Bu da doğal olarak müceddidin âlim bir zat olmasını zorunlu kılmaktadır. Bununla birlikte tarihi süreç içerisinde bazı devlet adamlarının da müceddid sayıldığı görülmüştür. Nitekim Seyyid Şerîf Cürcânî (ö. 816/1413), Timur'a (ö. 807/1405) Ömer b. Abdülazîz'le başlayan uzunca bir müceddid listesi gönderip son müceddidin de Timur olduğunu yazmıştır.<sup>90</sup> Bu konu üzerinde araştırma yapan pek çok müellif de müceddid listesi vermekten geri durmamışlardır.<sup>91</sup> Süyûtî'nin (ö. 911/1505) kendisini kastederek: "Bu fakir, kendisinin bu asrın müceddidi olabilmesi konusunda Allah'ın inayetini dilemektedir."<sup>92</sup> deyip "Bu Allah'a hiç de güç gelmez."<sup>93</sup> meâlindeki âyeti zikretmesi kayda değerdir. Süyûtî'nin yazmış olduğu eserler listesinin en kapsamlısında onun 1194 adet eser kaleme aldığı bildirilmiştir.<sup>94</sup> Buradan hareketle onun yukarıdaki müceddidlik isteğine kitap telif ederek ulaşma arzusunda olabileceği ifade edilebilir.

Müceddid konusunda buraya kadar verilen bilgilerden müceddidlik olgusunun izafi bir durum olduğu söylenebilir. Yani biri tarafından müceddid kabul edilen bir zat, bir başkası tarafından müceddid kabul edilmeyebilir. Yine İbnü'l-Esîr'in de beyan ettiği gibi aynı yüzyılda farklı alanlarda birden fazla müceddid de bulunabilir.<sup>95</sup> Müceddid belirleme konusunda insanlar, kişinin yapmış olduğu faaliyetlere bakıp, eğer o alanda bir boşluğu doldurmuş, dinin veya dinî ilimlerin zayıf kalan yönünü revaç ettirmiş ise onu o alanda müceddid saymışlardır. Günümüzde de Müslümanların farklı kişileri asrın müceddidi kabul ettiği görülmektedir.

<sup>88</sup> Adnân Muhammed Emâme, *et-Tecdidü fi fikri'l-İslâmî*, 47-48.

<sup>89</sup> Tahsin Görgün, "Tecdîd", DİA (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/237.

<sup>90</sup> "Şimdi sekizinci yüzyılın başında çıkan din yenileyicisi Emir Sâhip Kırân'dır ki, âlemdeki memleket ve şehirlerde dîn-i şeriata revaç verdi. Seyyidlere hürmet edip ulemâyı şerefliendirirdi. Peygamber hanedanı zürriyetinin izni ve önerileriyle onun mülkündeki işleri yerine getirdi." Bk. Kutluhan Şakirov ve Adnan Aslan, *Tüzükât-ı Timur* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 77-80.

<sup>91</sup> Müceddid listesi veren bazı müellifler için Bk. İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-usûl*, thk. Abdülkâdir Arnaûd, 11/319; Süyûtî, *et-Tenbi'e bi-men yeb'asühullâhü 'alâ re'si külli mi'e*, thk. Abdülhamid Şanuha, 55; Azimâbâdî, *'Avnü'l-ma'bûd*, 11/266.

<sup>92</sup> *Süyûtî, e t-Tehaddüs bi ni'meti'lleh*, thk. Elizabeth Mary Sartain (Kahire: El-Matba'tü'l-'Arabiyyetü'l-Hadîse, 1975), 227.

<sup>93</sup> İbrâhîm, 14/20; el-Fâtır, 35/17. (وما ذلك على الله بعزيز).

<sup>94</sup> Halit Özkan, "Süyûtî", DİA (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/191.

<sup>95</sup> İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-usûl*, thk. Abdülkâdir Arnaûd, 11/319.

Tecdidle ilgili eserlerde isimleri zikredilen bu zatlar nasıl ki dinî gayretlerinden dolayı asrın müceddidi sayılmışlarsa, İmam-ı Rabbânî de aynı sebebe binaen müceddid sayılmıştır. İmâm-ı Rabbânî'nin müceddid olarak kabul edilmesinde en önemli etkenlerden biri, fıkıh alanında ortaya koyduğu ilmî gayretlerdir. Zira Ekber Şah, fikhî ahkâmda sayısız değişiklikler yapmış<sup>96</sup> İmâm-ı Rabbânî ise değiştirilen bu ahkâmın tecdidi için mücadele vermiştir. Örneğin bid'at-ı hasene ifadesine karşı çıkması,<sup>97</sup> ölünün başına sarık sarmanın sünnet olan kefende olmadığını ifade edip bunu yapanlara ikazda bulunması,<sup>98</sup> sünnetle sabit olanların dışında nâfile namazı cemaatle kılmanın doğru olmadığını söyleyip bundan menetmesi,<sup>99</sup> yine namaza başlarken sözlü niyetin sünnette olmadığını ifade edip kalp ile niyete yönlendirmesi<sup>100</sup> onun fikhî alandaki müceddidliğiyle ilgilidir.

Müceddidlik konusunda İmam-ı Rabbânî'nin diğerlerinden farkı da bulunmaktadır; yukarıda ismi zikredilen zatlar asrın müceddidi sayılırken İmam-ı Rabbânî binyılın müceddidi sayılmıştır. O, bir mektubunda, “Ülü'l-azm diye nitelendirilen peygamberlerden önceki ümmetlerde binyılın geçmesi, herhangi bir peygamberin değil ülü'l-azm olan peygamberin gönderilmesini gerektirir. Resûl-i Ekrem'den günümüze kadar ülü'l-azm peygamberin yerini tutacak olan zat, kendisine ihtiyaç duyulan, marifeti tam bir âlim ve ârifdir.”<sup>101</sup> diyerek, ülü'l-azm peygamber ile binyılın müceddidi arasında bir benzerlik kurmuştur. Başka bir mektubunda ise: “Yüzyılın müceddidi ile binyılın müceddidi arasındaki fark, yüz ile bin arasındaki fark gibi, hatta daha fazladır.”<sup>102</sup> demiştir. İmâm-ı Rabbânî'nin bu ifadelerinden zımnem asrın müceddidi sayılanların ülü'l-azm olmayan peygamberlerin misyonunu üstlendikleri, Hz. Peygamber'in vefatından binyıl sonra dünyaya gelen müceddidin ise binyılda bir zuhur eden ülü'l-azm peygamberlerin misyonunu üstlendiği sonucuna ulaşılabilir.

İmam-ı Rabbânî'nin binyılın müceddidi sayılması Ekber Şâh'la da ilişkilidir. Zira o, Hz. Peygamber'den sonra binyılın tamamlanmasıyla onun getirdiği dinin tabii olarak son bulunduğu düşüncesine kapılmış ve dinlerin karmasından meydana gelen Dîn-i İlâhî düşüncesini ortaya atmıştır.<sup>103</sup> İmâm-ı Rabbânî, Ekber Şâh başta olmak üzere “yeni binyıl” düşüncesinde olanlara karşı çıkmış ve İslâm'ı bu gibi akımlardan korumaya çalışmıştır. Bu nedenle olacak ki binyılın müceddidi kabul edilmiştir. Zira o, Ekber

<sup>96</sup> Ekber Şah'ın fikhî ahkâmda yapmış olduğu değişiklikler çalışmanın “Ekber Şah Dönemi”nde ele alınmıştır.

<sup>97</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/71. (Mek. 19); *Mektûbât*, 1/660-661. (Mek. 260).

<sup>98</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/65. (Mek. 16).

<sup>99</sup> Çalışmanın “Teheccüd Namazı” bahsine bakınız.

<sup>100</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/421. (Mek. 186).

<sup>101</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/544. (Mek. 234).

<sup>102</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/28. (Mek. 4).

<sup>103</sup> Ebü'l-Hasan en-Nedvî, *Ricâlü'l-fikir ve'd-da'vâ* (Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1994), 3/100-101.

Şâh'tan sonra tahta çıkan oğlu Selim Cihangir'i (ö. 1037/1627) etkilemeyi başarmış ve onunla iyi ilişkiler kurmuştur.

Bir kimsenin müceddid kabul edilip edilmemesinin göreceli olduğu ifade edilmişti. Aynı durum İmam-ı Rabbânî için de geçerlidir. O, kendisinin müceddid olduğuna dair suskun kalmayı tercih etmiştir. Diğer ifadeyle bu iddiasını eserlerinde açık olarak değil de üstü kapalı olarak ortaya koymuştur. Nitekim onun, risâlelerinde bazı keşfi bilgilerden bahsettikten sonra: “Bu binyıl içinde bu yüksek bilgi konusunda dudak açan kimse olmuş mu, bilinmez.”<sup>104</sup> sözüyle “binyıl” vurgusu yapması dikkat çekmektedir. Ancak onun müceddidlik konusundaki bu suskunluğunu sevenleri telafi etmiştir. Nitekim İmam-ı Rabbânî'ye “müceddid-i elf-i sâni” diyen ilk kişinin ilmî otorite sahibi ve aynı zamanda İmam-ı Rabbânî'nin muasırı olan Abdülhakîm Siyâlkûtî (ö. 1065/1657) olduğu nakledilmiştir.<sup>105</sup> İmam-ı Rabbânî'nin önde gelen halifelerinden Muhammed Hâşim Kışmî (ö. 1054/1645), bu bilgiyi şu şekilde aktarmıştır:

Kalbimden geçti ki, Allah Teâlâ bu zamanın âlimlerinin en büyüklerinden birine Hz. İmâm'ın (Rabbânî) müceddidi elf-i sâni olduğunu bildirirse, bu mana (müceddidi elf-i sâni olduğu) tamamen kuvvet bulsa. Bir gün bu düşünce ile Hz. İmâm'ın huzuruna vardığımda bana hitaben buyurdular ki: “Birçok kıymetli kitaplar yazan, akli ve nakli ilimlerde Hindistan'da bir benzeri daha bulunmayan Abdülhakîm Siyâlkûtî'den mektup aldım.” bunu söyleyip gülümsediler ve buyurdular ki: “Mektuplarının birinde bu fakiri methedip, müceddidi elf-i sâni yazıyor.”<sup>106</sup>

İmam-ı Rabbânî de bir mektubunda “ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn” mertebelerinden bahsettikten sonra: “Bu ilimler nübüvvet nurlarının kandillerinden alınmıştır... bu ulûm ve maarifin sahibi bu binyılın müceddididir.”<sup>107</sup> diyerek ikinci binyılın müceddidi olduğunu dolaylı olarak ifade etmiştir.

İzafi olan müceddidlik konusunda bazıları kendisini, birçokları da başkalarını müceddid kabul etmişlerdir. Ama hiçbirinin müceddidliği İmam-ı Rabbânî'nin müceddidliği kadar kabul görmemiştir. Ömer b. Abdülazîz'in hadis alanındaki, İmam Şâfiî'nin usûl-i fıkıh alanındaki hizmetleri kendilerinin haklı olarak müceddid kabul edilmelerini sağlamıştır.<sup>108</sup> Ama durum İmam-ı Rabbânî'de farklıdır. Zira onun yaşamış olduğu dönemde din, devlet eliyle yok edilmeye çalışılmıştır. Onun mücadelesi salt

<sup>104</sup> Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Risaleleri (Mikâşefetü'l-Gaybiyye)* (İstanbul: Sufi Kitap, 2020), 334.

<sup>105</sup> Abdülhakîm Siyâlkûtî, Lahor'a bağlı Siyâlkût halkındandır. Bâbü'r hükümdarı Şâh Cihan'ın (ö. 1076/1666) ihsanına mazhar olmuş ve birçok alanda kıymetli eserler vermiştir. Bk. Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris Ziriklî, *A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, 2002), 3/283; Âzâd-ı Bilgrâmî, *Sübhâtü'l-mercân fi âsâri Hindistân* (Beyrut: Dâru'r-Râfidîn, 2015), 131-132.

<sup>106</sup> Kışmî, *Berekât*, 176.

<sup>107</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/28. (Mek. 4).

<sup>108</sup> Azîmâbâdî, *'Avnü'l-ma'bûd*, 11/260.

dinin herhangi bir hükmünü ihyâ ile sınırlı kalmayıp bizzat dinin varoluş mücadelesidir. Onun hayatının ele alınacağı bölümde bunun üzerinde daha ayrıntılı durulacaktır.

Muhammed Hamdi Yazır da tercüme eserinin “Dibâce” bölümünde müceddid hadisiyle ilgili yorumlarda bulunmuş ve bu hadisin nasıl değerlendirilmesi gerektiğine dair şu açıklamaları yapmıştır.

*Cenab-ı Allah şüphesiz her yüz sene başında, yani her asırda bu ümmete dinini yenileyecek adam veya adamlar gönderecektir.* diye bir vaadi ifade eden bu hadis-i şerif aşağıdaki noktaları ihtiva etmektedir:

1. Bu hadis ibare olarak müceddid göndermeyi vad ediyor.
  2. İşaret olarak yenilenmenin gerekli olduğu uyarısında bulunuyor ve bunu asırla sınırlandırıyor.
  3. İmâ olarak ümmetin her asrın başında bir yeniliğe yönelmesi, bunu elde edip kabul etmesini teşvik ediyor.
  4. “Hâzihi'l-ümme” ibaresi, bu yenilikler yapılırken ümmetin asli kimliğinin korunacağına, yeniliklerin bir başkalaşım değil, bu kimliği teyit ve devam ettirmesi lüzumuna dair kesin bir hüküm olduğuna delâlet ediyor.
  5. Ayrıca yeniliği yapacak olanın bir şahıs olduğuna da işaret ediyor.
- İşte Hz. Peygamber (s.a.v.) bu suretle bize zamanın uzaması, zamanın geçip gitmesinin sonuçlarından sakınmak ve kurtulmak yolunu ve bunun nasıl yapılacağını göstermiştir. Demek oluyor ki her asrın başında dinimizin yenilenmesini beklemek hakkımız ve bu yeniliği yapacak olan müceddide nail olmak için çalışmak vazifemizdir. Biz vazifemizi idrak edersek, Cenab-ı Allah da vaadini yerine getirecektir. Bu suretle zamanın geçip gitmesi sıkıntısından kurtulmaya çalışacağız ve nübüvvet nuru uzaklaştıkça biz ona yaklaşacağız ve bu sayede hassasiyetimizi muhafaza ederek sevinçten sevince koşacağız.<sup>109</sup>

### 1.1.5. Fârûkîlik Nisbeti

İmâm-ı Rabbânî'nin bu nisbetinin fıkıhla yakından ilgisi bulunmamaktadır. Lakin konu bütünlüğünü sağlamak adına kısaca izah yapmak yerinde olacaktır. Hak ile bâtili ayıran manasına gelen “fârûk”,<sup>110</sup> Hz. Peygamber'in, Ömer b. Hattâb'a (ö. 23/644) vermiş olduğu bir lakaptır.<sup>111</sup> “Fârûkîlik” ise Hz. Ömer'e mensubiyeti ifade eder; bu nisbet, onun soyundan gelen kimseleri tanımlamak için kullanılmıştır. İmâm-ı Rabbânî'nin de Hz. Ömer'in soyundan geldiği rivayet edildiğinden kendisine “fârûkî”

<sup>109</sup> Muhammed Hamdi Yazır, *Metâlib ve Mezâhib*, haz. Abdulkadir Coşkun (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022), 41. (Dibâce).

<sup>110</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 10/303. (فرق) md.

<sup>111</sup> Müslümanlar arasında meşhur olan bu hadisin tam metni: “Allah Teâlâ, hakkı Ömer'in diline ve kalbine koymuştur. O fârûktur, Allah, hak ile bâtili onunla ayırır.” şeklindedir. Ancak hadis külliyyatında bu rivayetin “Allah Teâlâ, hakkı Ömer'in diline ve kalbine koymuştur.” kısmı mevcut olmakla birlikte (Ebû Dâvûd, Harâc, 18; Tirmizî, Menâkıb, 18.) “O fârûktur, Allah hak ile bâtili onunla ayırır.” kısmı mevcut değildir. Bu kısım, daha çok tabakat kitaplarında yer almaktadır. Ayrıca bu eserlerde Hz. Ömer'e “fârûk” lakabını ehl-i kitabın verdiği rivayetleri de mevcuttur. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1968), 3/270; Ebû Zeyd Ömer İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, thk. Fehîm Muhammed Şeltût (Cidde, 1979), 2/662; Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî Ebû Nuaym, *Delâilü'n-nübüvve*, thk. Muhammed Ravas Kalaci (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1986), 241; İbn Âsâkir, *Târîhu Dimaşk*, thk. Muhibbuddin Ebû Saîd Ömer b. Garama (Dimaşk: Dâru'l-Fikir, 1995), 44/51; İzzüddîn İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, thk. Ali Muhammed Muavvaz v.d. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 4/137; Abdüsselâm bin Mühsin Âli İsâ, *Dirâsetü'n-nakdiyye fi'l-merviyâtü'l-vâride fi Şahsiyyeti Ömer İbn Hattâb* (Medine: 'İmâdetü'l-Bahsi'l-İlm'i, 2002), 1/79.

denmiştir. Ayrıca İmâm-ı Rabbânî de fârûkî olduğunu sık sık dile getirmiştir. Nitekim o, kendi künyesini “Ahmet b. Abdülhad el-Fârûkî en-Nakşibendî” diye zikretmiştir.<sup>112</sup> Yine o, kendisine gönderilen bir mektupta, Şeyh Abdülkerîm Yemenî’nin (ö. ?): “Hak Sübhanehû gaybı bilmez.” sözünün tefsiri istendiğinde çok öfkelenmiş ve “Bu gibi sözleri duyduğumda fârûkî damarım kabarıyor.”<sup>113</sup> ifadesini kullanmıştır. Keza bir hatîbin, Kurban Bayramı hutbesinde Hulefâ-yi râşidîn’in isimlerini anmadığı haberini duyunca da: “Bu gibi haberleri duymak fârûkî damarımın kabarmasına sebep oluyor.”<sup>114</sup> demiştir. İşte onun bu gibi ifadelerinden fârûkî nisbetini kendisinin de kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Kaynaklarda onun Hz. Ömer’e kadar ulaşan bir soyağacı da mevcuttur. Müceddid soyunun kollarından ve müceddid halkasının şeyhlerinden biri olan Ebû’l-Hasan Zeyd Fârûkî (ö. 1414/1993), *Makâmât-ı hayr* isimli eserinde bu soyağacını zikretmiştir.<sup>115</sup> İmâm-ı Rabbânî’nin hayatını kaleme alan bir diğer Hintli âlim Nedvî de (ö. 1420/1999) vermiş olduğu soyağacı listesinde Ebû’l-Hasan Zeyd Fârûkî’nin çalışmasına itimat etmiş ve aynı listeyi vermiştir.<sup>116</sup> Bununla birlikte onun soyağacına yer veren başkaca eserler de mevcuttur.<sup>117</sup> Tüm bu eserlerin zikretmiş olduğu soyağaçlarında küçük farklılıklar olabilmektedir.

#### 1.1.6. Sirhindî Nisbeti:

Sirhind, “aslan ormanı” anlamına gelen ve bugün Pakistan hudutları içerisinde, Lahor ile Hindistan’ın başkenti Yeni Delhi yolu üzerinde bulunan bir şehirdir.<sup>118</sup>

İmâm-ı Rabbânî’nin hayatını kaleme alan müellifler Sirhind’in onun doğup vefat ettiği yer olduğu hususunda ittifak hâlinde dirler. Bundan dolayı o, Sirhindî nisbetiyle de anılmıştır.

#### 1.1.7. Sıla Nisbeti:

“V-s-l” kökünden türeyen “sıla”, fasıl ve hicranın zıddı olup bir şeyi başka bir şeye ulaştırmak, bitişirmek anlamlarına gelir.<sup>119</sup> Şeriatla tarikatın farklı şeyler olduğu düşüncesine karşılık İmâm-ı Rabbânî’nin şeriat ve tarikat arasında kıl ucu kadar dahi

<sup>112</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Ma‘ârif-i ledünniyye*, 9.

<sup>113</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/265. (Mek. 100).

<sup>114</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/64. (Mek. 15).

<sup>115</sup> Şâh Ebû’l-Hasan Zeyd, *Makâmât-ı hayr* (Urduca) (Delhi: Shah Abul Khair Academy, 1989), 35-40.

<sup>116</sup> Nedvî, *Ricâlü’l-fikir ve’l-d-da’vâ*, 3/113.

<sup>117</sup> Bk. Muhammed Fazlullah Fârûkî, *Umdetü’l-makâmât* (İstanbul: Hakikat Kitapevi, 1417), 102; Abdülmecid Hânî, *Hadâikü’l-verdiyye* (Erbil: Dâru Ârâs, 2002), 247.

<sup>118</sup> Ziriklî, *A’lâm*, 1/143; Âzâd-ı Bilgrâmî, *Sübhâtü’l-mercân fî âsâri Hindistân*, 106.

<sup>119</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘arab*, 1993), 11/726. (وصل) md.

muhalefet olmadığını,<sup>120</sup> dolayısıyla ikisinin aynı şey olduğunu beyan etmiş,<sup>121</sup> bir nevi şeriatla tarikatı birleştirmiş olmasından dolayı “sıla” diye anılır olmuştur. Bir diğer konu ise eskiden beri gelen medreseliler ile tekkeliler arasındaki çekişmedir. İmâm-ı Rabbânî, hem medreseli hem de bir sûfî olması hasebiyle iki fırka arasında sıla vazifesi görmüştür. Bu nedenle onun bu nisbetinin dolaylı olarak fıkıhla ilgisinin olduğu söylenebilir. Zira medreseli demek bir yönüyle fakih de demektir. İmâm-ı Rabbânî’nin medreselerde eğitim aldığı ve fıkıhla yakından ilgilendiği bilinmektedir. Böyle olunca o hem fakih hem sûfidir. Onun bu iki alanı kendinde toplaması iki grup arasında köprü vazifesi görmüştür. İmâm-ı Rabbânî’nin yakın müridlerinden olan ve *Mektûbât*’ın üçüncü cildini bir araya toplayan Muhammed Hâşim Kîşmî, “*mukaddime*” bölümünde İmâm-ı Rabbânî için “*İki fırkanın arasını düzelten.*”<sup>122</sup> tabirini kullanmakla medreseliler ile tekkelileri kastetmiş olmalıdır.

İmâm-ı Rabbânî’nin “sıla” lakabı diğer nisbetleri kadar yaygın değildir. Zaten künyesinde de bu nisbet zikredilmemiştir. “Sıla” lakabını ona isnad edenler daha çok müridleri olmakla birlikte kendisinin de sıla olduğuna dair beyanları vardır. Anlaşılan evvela İmâm-ı Rabbânî sıla olduğunu: “Beni iki deniz arasında sıla kılan Allah’a hamdolsun.”<sup>123</sup> sözü ile beyan ediyor, daha sonra müridleri tarafından sıla olarak anılmaya başlıyor.

Bu nisbetin ortaya çıkması, senesinde Abdullah İbn Mübarek’in de (ö. 181/797) bulunduğu “*Ümmetimden Sıla isminde biri gelir. Onun şefaati ile çok kimseler cennete girer.*”<sup>124</sup> hadisi<sup>125</sup> gibi görünse de Muhammed Hâşim Kîşmî’nin anlattığı şu hadise İmâm-ı Rabbânî ve müridlerinin ilgili hadisten daha sonra haberdar olduklarını göstermektedir. Zira Kîşmî’nin naklettiğine göre; “İmâm-ı Rabbânî, Hz. Peygamber’den sıla olduğuna dair müjdeyi alınca bunun şükrünü edâ etmek için bir ziyafet verir. Ziyafet esnasında Muhammed Hâşim Kîşmî, İmâm-ı Rabbânî’ye şöyle der:

<sup>120</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/134. (Mek. 43).

<sup>121</sup> “Hakikat ve tarikat, şeriatın hakikatının aynıdır. Yoksa şeriat farklı bir şey, hakikat ve tarikat farklı şeyler değildir. Bunların farklı şeyler olduğuna inanmak ilhâd ve zındıklıktır.” Bk. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/165. (Mek. 57).

<sup>122</sup> (المصلح بين الفئتين) Bk. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/6. (Mukaddime).

<sup>123</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/32. (Mek. 6); Kîşmî, *Berekât*, 181.

<sup>124</sup> İbn Sa‘d, *Tabakâtü’l-kübrâ* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1990), 7/96; Ebû Yûsuf Ya‘kûb b. Süfyân b. Cüvvân Fesevî, *el-Ma‘rife ve’t-târih* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1981), 2/77; Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ* (Mısır: Matbaatü’s-Saâde, 1974), 2/241; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed Zehebî, *Siyeru ‘alâmi’n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnaud v.d. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1985), 3/497; Süyûtî, *Cemu’l-cevâmi‘*, thk. Muhtâr İbrâhîm el-Hâic v.d. (Kahire: Ezher-i Şerîf, 2005), 13/331; Müttakî el-Hîndî, *Kenzü’l-‘ummâl*, thk. Bekrî Hayyanî ve Safvet es-Sikâ (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1981), 12/185. (يَكُونُ فِي أُمَّتِي رَجُلٌ يُقَالُ لَهُ صَلَاةٌ. (بِتَخَلُّ بِشَفَاعَتِهِ الْجَنَّةَ كَذَا وَكَذَا).

<sup>125</sup> Hadis münekkitleri rivayeti mu‘dal sınıfında değerlendirmişlerdir. Bk. Nâsirüddin Elbânî, *Silsiletü’l-ehâdisi’z-za‘ife* (Riyâd: Dâru’l-Marife, 1992), 11/857; Ebû Abdurrahmân Mukbil b. Hâdi Vâdî‘î, *Kitâbü’ş-Şefâ‘a* (Yemen: Dâru’-Âsâr, 1999), 223.

-Sizin sıla kılınmanız hususunda azizlerden biriyle münakaşada bulduk. O aziz dedi ki:  
-Allah aşkına! Hz. Peygamber'den Mehdi hakkında hadis rivayet olduğu gibi sıla hakkında da bir müjde zâhir olmuş mudur? Ben dedim ki:  
-Hadislerde buna dair işaret olmadığını nereden bileyim? Zira biz bütün hadisleri bilmiyoruz. O aziz dedi ki:  
-Bende Şeyh Süyûtî'nin *Cemu'l-cevâmi'* kitabı var. Onda bulunmayan çok az hadis vardır. Gel, ümmetin faziletleri babında arayalım.  
Bu arama esnasında bir hadise rastladık ki, tam aradığımıza uygundu. O hadis şuydu: *'Ümmetimden Sıla isminde biri gelir. Onun şefaati ile çok kimseler cennete girer'*. Ben o azize dedim ki:  
-Neden bu hadis İmâm'ın hâline işaret olmasın? O da:  
-Olma ihtimali var dedi ve sustu.  
Onların kalemi ile açık yazılan 'sıla' kelimesini duyunca gözümü hadisin sonundaki şefaât kelimesine diktim. Elhamdülillah aradığım müjdeye kavuştum. Bunu duyunca Hazret (İmâm-ı Rabbânî) tebessüm ettiler ve bunun şükürünü dile getirdiler. Bu fakire de iltifatta bulundular.<sup>126</sup>

Bu anekdotan anlaşılan ilk önce İmâm-ı Rabbânî, Hz. Peygamber'den sıla olduğunun müjdesini alıyor. İkinci olarak müridleri hadislerde buna dair müjde arıyorlar. Son olarak bu müjdeyi bulduklarında İmâm-ı Rabbânî'ye sıla ile ilgili hadisin olduğu haberini veriyorlar. İmâm-ı Rabbânî, bu bilgiyi yeni duyuyor olacak ki, Allah'a şükredip bu haberi kendisine veren Muhammed Haşim Kışmî'ye iltifatta bulunuyor.

İmâm-ı Rabbânî'nin fıkıhla da ilişkili olan sıla nisbetinin dışındaki diğer nisbetleri hemen hemen herkes tarafından kabul olunurken sıla nisbeti daha dar bir çerçevede kabul görmüştür denilebilir.

## 1.2. İmâm-ı Rabbânî'nin Hayatı

İmâm-ı Rabbânî'nin hayatını konu alan birçok kitap, tez ve makale kaleme alınmıştır.<sup>127</sup> Bununla birlikte, onun fıkıh anlayışını daha sağlıklı bir şekilde değerlendirebilmek için hayatı ve yaşadığı dönemin toplumsal, siyasi ve ilmî şartları dikkate alınmalıdır. Zira herhangi bir gerekçe olmaksızın fikhî meselelere temas ettiği görülmemektedir. Ele aldığı her meselede, o alanda bir eksiklik veya problem tespit ettiği ve bu duruma müdahale amacıyla konuyu gündeme getirdiği anlaşılmaktadır.

<sup>126</sup> Kışmî, *Berekât*, 181.

<sup>127</sup> İmâm-ı Rabbânî'nin hayatını konu alan birçok eser yazılmıştır. Bunlardan Prof. Dr. Necdet Tosun'un kaleme aldığı "*İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*" adlı çalışma hem sadelik hem de kaynak zenginliği açısından önemlidir.

### 1.2.1. Doğumu

İmâm-ı Rabbânî, hicri 14 Şevval 971, miladi 1563 senesinde Hindistan'ın Sirhind kasabasında doğmuştur.<sup>128</sup> “Hâşî” (Allah'ın huzurunda saygıyla baş eğen) kelimesinden ebced hesabıyla doğum tarihi çıkmaktadır.<sup>129</sup> Onun doğumu Kanunî Sultan Süleyman'ın (ö. 974/1566) vefatından üç yıl önceye denk gelmektedir.<sup>130</sup> Fârûkî nisbeti bahsinde de ele alındığı üzere Hz. Ömer'in soyundan geldiği rivayetinden dolayı “Fârûkî”, atalarının Sirhind'e Kabil'den göç etmiş olmalarından dolayı “Kâbilî” diye anılmıştır. Zira İmâm-ı Rabbânî'nin 6. kuşak dedesi olan İmam Rafiuddîn, bu ailenin Kabil'den Hindistan'a gelen ilk ferdidir.<sup>131</sup>

Sirhindî'nin babası hem Kâdirî<sup>132</sup> hem Çiştîye<sup>133</sup> tarikatlerinden icazetli olan Şeyh Abdülahad'dır (ö. 1007/1598). Abdülahad, Sirhind'de doğmuş ve orada yetişmiştir. İlim tahsilini tamamlamadan Gengûh'a gitmiş tasavvufa girme isteği Çiştî şeyhi Abdüllkuddûs Gengûhî (ö. 944/1537) tarafından kabul olunmayıp ilim tahsilini tamamlaması tembih edilmiştir. Bunun üzerine tekrar Sirhind'e dönmüş ve fetva makamına ehil olacak derecede uzmanlaşmıştır. Akli ve naklî ilimlerin tamamını okumuş başta usul, fıkıh ve tasavvuf olmak üzere bütün fenlerde maharet sahibi olmuştur. İmâm-ı Rabbânî de babasından bahsederken onun zâhirî ve bâtinî ilimde âlim olduğunu ifade etmiştir.<sup>134</sup> Şeyh Abdülahad kendinden sonra postnişin olarak makamına oğlu Ahmed Sirhindî'yi bırakmış ve hicri 17 Receb 1007 de vefat etmiştir.<sup>135</sup>

### 1.2.2. Hocaları ve Tahsili

İmâm-ı Rabbânî'nin tahsil hayatı hafızlık eğitimi ile başlamış ve kısa zamanda hıfzını tamamlamıştır. Temel derslerini babasından aldıktan sonra eğitimini geliştirmek için dönemin ilim merkezi olan Siyâlkût'a (Sialkot)<sup>136</sup> gitmiş, oranın önde gelen âlimlerinden olan ve mantık, felsefe, kelâm, usûl-i fıkıh alanında yed-i tûlâ<sup>137</sup> sahibi

<sup>128</sup> Ziriklî, *A'lâm*, 2002, 3/142; Nedvî, *Ricâlü'l-fikir ve'd-da'vâ*, 3/121; Âzâd-ı Bilgrâmî, *Sübhatü'l-mercân fi âsâri Hindistân*, 106; Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtur ve behcetü'l-mesâmi' ve'n-nevâzir* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999), 5/479.

<sup>129</sup> Muhammed Murad Kazânî, *Tezyîl-i Reşehât (Reşehât'ın içinde)* (İstanbul: Mektebetü'l-Mahmûdiyye, ts.), 345. (خاشع).

<sup>130</sup> Nedvî, *Ricâlü'l-fikir ve'd-da'vâ*, 3/19.

<sup>131</sup> Nedvî, *Ricâlü'l-fikir ve'd-da'vâ*, 3/116.

<sup>132</sup> Abdülkâdir Geylânî (ö.562/1166) tarafından kurulan, bey'at tarzında şeyh ile müridin el ele tutuşarak şeyhin müride tevbe ve istiğfar yaptırması şeklinde gerçekleşen, silsile itibari ile Hz. Ali'ye ulaşan tarikattir. Bk. H. Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 240-242.

<sup>133</sup> Muinüddin Hasan Çiştî (ö. 633/1236) tarafından kurulan, cehri ve hafi zikir, murâkabe, çile ve semâ gibi esaslara sahip olan tarikattir. Bk. Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatler*, 247.

<sup>134</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/119. (Mek. 36).

<sup>135</sup> Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtur*, 5/550.

<sup>136</sup> Günümüzde Pakistan'ın Pencap eyaletine bağlı bir şehirdir.

<sup>137</sup> Yed-i tûlâ; ziyade uzun el demektir ki, kişinin sanatında zirveye ulaşmasından kinaye edilmiştir. Bk. Muallim Nâcî, *Lügat-ı Nâcî*, Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi, Kayıt no: 383, Yer no: A/241. (1899), 954.

Mevlânâ Kemaleddin Keşmîrî'den (ö. 1017/1608) akli ilimleri, Mevlânâ Yakup Sarfî Keşmîrî'den (ö. 1003/1595) hadis, Kâdî Behlûl Bedahşânî'den (ö. ?) tefsir ve hadis okutma icazeti almıştır. Böylece o, 17 yaşındayken tahsil hayatını tamamlayıp<sup>138</sup> Arapça ve Farsça teliflere başlamıştır. Bu telifler arasında *İsbâtü'n-nübüvve*, *Risâle-i tehlîliyye* ve *Risâle-i redd-i mezhebi Şîa* gibi eserleri bulunmaktadır.<sup>139</sup>

İmâm-ı Rabbânî 18-20 yaşlarında muhtemelen hocası Şeyh Yakup'un vesilesiyle Hindistan'da Bâbürlülerin başkenti olan ve "Ekberâbâd" diye maruf Agra'ya gitmiş ve Ekber Şâh'ın sarayına girmiştir.<sup>140</sup>

Agra'da Ekber Şâh'ın önemli bürokratlarından olan Ebû'l-Fazl Allâmî<sup>141</sup> (ö. 1011/1602) fazilet sahiplerine yakınlığı ile bilindiğinden pek çok faziletli kimse yanına gelir giderdi. İmâm-ı Rabbânî de onun yanına gelip gidenlerdendi. Ancak Ebû'l-Fazl'ın peygamberlik müessesesi hakkındaki şüpheli ve edep dışı konuşmaları, ayrıca filozofları çok övmesi, sünni âlimlere hakaret etmesi gibi sebeplerden dolayı onunla sohbeti kesti. İmâm-ı Rabbânî bu olayın ardından peygamberlik müessesesinin önemini anlatmak için *İsbâtü'n-nübüvve* adlı eserini yazdı.<sup>142</sup> Daha sonra Ebu'l-Fazl adamlarını gönderip çağırılmış ve ondan özür dilemiştir. Yine o günlerde *Sevâtu'l-ilhâm* adlı tefsirini yazmakla meşgul olan Ebu'l-Fazl'ın kardeşi Feyzî-i Hindî (ö. 1004/1595) noktasız harflerden oluşan bir kelimeyi yerine koymakta ve mana vermekte zorlanınca İmâm-ı Rabbânî'den yardım almış, o da meseleyi halledince Feyzî-i Hindî, İmâm-ı Rabbânî'nin derin ilmini ve üstün yeteneğini itiraf etmek zorunda kalmıştır.<sup>143</sup> Onun bu genç yaşında kendi jenerasyonunun üstünde âlimlerle ilmî münakaşalarda bulunup Arapça ve Farsça eserler kaleme almasına bakılırsa ne denli köklü bir eğitim aldığı aşikârdır.

### 1.2.3. Sirhind'e Dönüşü

İmâm-ı Rabbânî'nin Agra'da kalışı biraz uzayınca babası Şeyh Abdülahad yaşının ilerlemiş olmasına aldırış etmeden Agra'ya oğlunu ziyarete gelmiştir. Bu ziyaretin ardından İmâm-ı Rabbânî babasıyla birlikte memleketi Sirhind'e dönmek için yola çıkmışlardır. Yolculuk esnasında Delhi ve Sirhind arasında bulunan Taniser (Thânîser) şehrine uğradıklarında oranın eşrafından olan ve hükümdara yakınlığı ile bilinen

<sup>138</sup> Hamid Algar, "*İmâm-ı Rabbânî*", DİA (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/194-199.

<sup>139</sup> Nedvî, *Ricâlü'l-fikir ve'd-da'vâ*, 3/121-122; Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtur*, 5/480.

<sup>140</sup> Algar, "*İmâm-ı Rabbânî*", DİA 22/194-199.

<sup>141</sup> Ekber Şâh'ın önemli bürokratlarından. Ekber Şâh'ın dine olan bağlılığını sarsmakla itham edilmiş ve "Dünyayı ateşe veren adam." diye nitelenmiştir. Bk. Enver Konukçu, "*Ebû'l-Fazl Allâmî*", DİA (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/313-314.

<sup>142</sup> Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Risaleleri*, 8.

<sup>143</sup> Nedvî, *Ricâlü'l-fikir ve'd-da'vâ*, 3/122-123.

dönemin önemli âlim ve fâzıllarından Taniser valisi Şeyh Sultan (ö. ?) onları hürmetle karşılayıp misafir etmiştir. Bu misafirlik esnasında İmâm-ı Rabbânî'nin ahlakını beğenen Şeyh Sultan, kızını onunla nikahlamak istemiş ve konuyu Şeyh Abdülahad'a açmıştır. O da oğluna yapılan bu teklifi olumlu karşılamış ve böylece Şeyh Sultan ile akrabalık bağı kurulmuştur. Ardından Şeyh Abdülahad, oğlu ve gelinini de alarak Sirhind'e dönmüştür.<sup>144</sup>

İmâm-ı Rabbânî Sirhind'e dönünce Çiştî ve Kâdirî şeyhi olan babasına intisap ederek Çiştîye ve Kâdiriyye tarikatına girmiştir. Babasından Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) *et-Taarruf*'unu, Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) *Avârifü'l-maârif*'ini, İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) *Fusûsü'l-hikem*'ini okumuş,<sup>145</sup> bu arada zâhir ilimlerini öğrenme gayreti kesilmeden devam etmiştir. O günlerde kalbinde Kâbe'yi ziyaret ederek hac yapma ve Medine'de Hz. Peygamber'i ziyaret etme arzusu zuhur etmiş ancak babasının ahir ömrüne ulaşmış bir ihtiyar olması onun hacca gidişine engel olmuştur. Abdülahad, 1008/1599 senesinde irşâd makamını oğluna bırakıp aynı yıl vefat etmiştir. Babasının vefat etmesiyle Mekke ve Medine ziyareti için bir engeli kalmayan Sirhindî 1008 senesinin Rabûlâhir ayında (Ekim 1599) hac için Sirhind'den yola çıkmıştır. Bu dönemde o, 37 yaşındadır. Delhi'ye ulaştığında dostu Mevlâna Hasan Keşmîrî'nin (ö. ?) tavsiyesiyle Delhi'nin Fîrûzâbâd mahallesinde insanları irşâd ile meşgul olan Nakşibendî şeyhi Muhammed Bâkî-Billah'ı (ö. 1012/1603) ziyaret etmiştir. İmâm-ı Rabbânî daha önce babasından Nakşibendî tarikatını dinlemiş olduğundan Bâkî-Billah'ı o da görmek istiyordu. Üstelik Bâkî-Billah'ı ziyareti onun Mekke ve Medine ziyaretine manen hazırlanmasına vesile olacaktı.<sup>146</sup> Bâkî-Billah, ondaki yüksek kabiliyeti görünce âdeti olmadığı üzere ondan kendisine intisap edip bir müddet (bir ay veya bir hafta bile olsa)<sup>147</sup> dergâhında kalmasını istedi. İmâm-ı Rabbânî de teklifi kabul edince Nakşibendî tarikatına intisap etmiş oldu.<sup>148</sup> Kimi kaynaklarda İmâm-ı Rabbânî'nin, Bâkî-Billah'den kendisini müridliğe kabul etmesini istediği, onun da hiç düşünmeden kabul ettiği kaydedilmektedir.<sup>149</sup> Muhammed Bâkî-Billah, İmâm-ı Rabbânî'nin intisabından çok mutlu olacak ki bir dostuna yazmış olduğu mektubunda: “Sirhind'den Şeyh Ahmet adında ilmi çok, ameli kuvvetli bir yiğit gelip birkaç gün bizimle oturup kalktı. Onda çok ilginç haller müşâhede edildi. İhtimaldir ki, âlemin kendisiyle aydınlanacağı bir

<sup>144</sup> Nedvî, *Ricâlü'l-fikir ve 'd-da 'vâ*, 3/123.

<sup>145</sup> Algar, “*İmâm-ı Rabbânî*”, DİA 22/194-199.

<sup>146</sup> Nedvî, *Ricâlü'l-fikir ve 'd-da 'vâ*, 3/125, 126; Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Risaleleri*, 8.

<sup>147</sup> Nedvî, *Ricâlü'l-fikir ve 'd-da 'vâ*, 3/130.

<sup>148</sup> Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Risaleleri*, 8.

<sup>149</sup> Kazânî, *Tezyil-i Reşehât*, 346; Nedvî, *Ricâlü'l-fikir ve 'd-da 'vâ*, 3/131.

güneş olacak.”<sup>150</sup> ifadelerini kullanmıştır. Bununla birlikte Bâkî-Billah, daha İmâm-ı Rabbânî ile tanışmadan yıllar önce Buhara’da iken üstadı Mevlânâ Muhammed Hâcegî Emkengî (ö. 1010/1602) kendisine derhâl Hindistan’a gitmesini, orada birinin zuhur edip onun eliyle yetişeceğini ve Hindistan’da büyük fütihat olacağını bildirdiğinden böyle bir zatı zaten bekliyordu.<sup>151</sup>

İmâm-ı Rabbânî, Bâkî-Billah’ın yanında iki buçuk ay kadar kalmış ve bu sürede manevi olarak büyük mesafe katetmiştir. Yaşadığı bu manevi değişimi bazı mektuplarında anlatmaktadır.<sup>152</sup> Bu arada hac zamanı da geçtiğinden memleketi Sirhind’e dönmüş, bu dönemde de hocası ile mektuplaşmaya devam edip yaşadığı manevi hâlleri ona anlatmıştır. Bir müddet sonra tekrar (ikinci defa) Delhi’ye gelen Sirhindî hocasından irşâd icazeti almıştır. Aynı zamanda Bâkî-Billah doğrudan kendine bağlı müridlerini de ona havale etmiştir. Bu ziyaret takriben 1009 senesinin Ramazan ve Zilkade aylarının arasında iki ay sürmüştür.<sup>153</sup> İmâm-ı Rabbânî’nin 1012/1603 yılında,<sup>154</sup> üçüncü ve son ziyaretinde Bâkî-Billah onu sohbet halkasının en başına oturtmuş ve müridlerine: “O varken hiç kimseye yönelmeyin.” demiş ve henüz süt emme çağında olan iki oğlu Hâce Ubeydullah ile Hâce Abdullah’a kendi huzurunda teveccüh ettirmiştir.<sup>155</sup> Bâkî-Billah, bu ziyaretten kısa bir müddet sonra 1012/1603 yılında henüz kırk yaşındayken vefat etmiştir. İmâm-ı Rabbânî, Bâkî-Billah’ın vefat haberini aldığı anda Lahor ziyaretinde idi. Bu haberi alınca derin üzüntü duydu ve hemen Lahor ziyaretine son verip Delhi’ye doğru yola koyuldu. Kendi memleketi olan Sirhind, yolunun üzerinde olmasına rağmen oraya uğramadan Delhi’ye geçti ve hocasının kabrini ziyaret etti.<sup>156</sup>

#### 1.2.4. Ekber Şâh Dönemi

İmâm-ı Rabbânî mücadeleci bir kişiliğe sahiptir. Kendi çağında nice büyük âlimler bulunmasına rağmen özellikle “Ahmed Sirhindî” isminin öne çıkması bu direnişçi kişiliğinden kaynaklanmaktadır. Onu tarih sahnesine çıkaran en büyük etkenlerden biri de Ekber Şâh gibi biriyle aynı asırda yaşamasıdır. Bundan dolayı İmâm-ı Rabbânî ve mücadelesini, ona neden ikinci binyılın müceddidi denildiğini daha iyi anlayabilmek için Ekber Şâh dönemine vâkıf olmak gerekmektedir. Zira görüleceği

<sup>150</sup> Âzâd-ı Bilgrâmî, *Sübhâtü'l-mercân fi âsâri Hindistân*, 108.

<sup>151</sup> Kişmî, *Berekât*, 140; Hânî, *Hadâikü'l-verdiyye*, 248; Kazânî, *Tezyîl-i Reşehât*, 346.

<sup>152</sup> Kazânî, *Tezyîl-i Reşehât*, 346-347; Nedvî, *Ricâlü'l-fikir ve 'd-da 'vâ*, 3/131; Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Risaleleri*, 9.

<sup>153</sup> Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Risaleleri*, 9.

<sup>154</sup> Algar, “*İmâm-ı Rabbânî*”, *DİA* 22/194-199.

<sup>155</sup> Nedvî, *Ricâlü'l-fikir ve 'd-da 'vâ*, 3/132.

<sup>156</sup> Nedvî, *Ricâlü'l-fikir ve 'd-da 'vâ*, 3/136.

üzere Ekber Şâh döneminde fikhî ahkâmın çoğu değiştirilmekle kalmamış aynı zamanda uygulanmasına da izin verilmemiştir. Buna karşılık İmâm-ı Rabbânî fikhî ahkâmın tecdîdi için çeşitli mektuplar yazmış, medreselerde fıkıh ilminin okutulmasını tembihlemiş ve fikhî ahkâmı mahkemelerde uygulayacak kadılar istemiştir.<sup>157</sup>

Ekber Şâh'ın hayatı iki dönemden oluşur. Birinci dönemi; dine ve din adamlarına karşı son derece saygılı olduğu dönem. İkincisi ise etrafındaki kötü âlimlerin (ulemâ-i sû) etkisiyle dine karşı olduğu dönem. Çalışmayla ilgili olan onun ikinci dönemidir. Bu nedenle onun birinci dönemine temas edilmeyecektir.

Ekber Şâh, 4 Receb 949 (14 Ekim 1542) Sind'<sup>158</sup>deki Ömerkût kalesinde doğmuştur.<sup>159</sup> Hicri 963 (1556) de henüz 14 yaşındayken<sup>160</sup> tahta çıkmış ve tam yarım asır büyük bir ihtişamla saltanat sürmüştür.<sup>161</sup> Onun saltanat dönemi sona erdiğinde İmâm-ı Rabbânî 43 yaşındaydı.<sup>162</sup> Ekber Şâh, zeki olmasının yanı sıra zamanının önemli hocalarından da ders almasına rağmen okuma yazmaya ilgi duymamış hatta hiç okuma yazma bilmediği de rivayet edilmiştir.<sup>163</sup> Onun okuma yazma bilmemesi dinî meseleleri din adamlarına bırakmasına, dolayısıyla onlardan kolay etkilenmesine sebep olmuştur denilebilir.

Ekber Şâh'ın dindarlığı Kitap ve sünnetin iyi bilinmesine dayanmayan, ilim ve inceleme olmadan tamamen geleneği taklit ile oluşmuş yüzeysel ve halk türü bir dindarlıktır. Buna delil olarak onun mezarları ziyaret etmeye meraklı olması, evliya kabirlerini ziyarete giderken saygıdan binek kullanmayıp kilometrelerce yolu yaya yürümesi, tekkelerde postnişin olan çoğu bilgisiz ve maneviyattan uzak kimselerden özel dualar istemesi ve bizzat tekkeleri süpürmesi gibi davranışları sıralanabilir.<sup>164</sup>

Abdullah İbn Mübarek'e nisbet edilen bir beyitte:

“*Dini, hükümdarlar, kötü âlim ve ruhbanlardan başka kim bozmuştur*”<sup>165</sup> denilmiştir.

Ekber Şâh'ı din adına yönlendirecek kişilerin genellikle makam mevki ihtirasına kapılmış insanlardan oluşması onun adına büyük bir şanssızlık olmuştur. Zira onun din ve din adamlarına göstermiş olduğu hürmet din adamları tarafından suistimale yol

<sup>157</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/441. (Mek. 195).

<sup>158</sup> Günümüzde Pakistan'ın dört eyaletinden biridir.

<sup>159</sup> Enver Konukçu, “*Ekber Şâh*”, DİA (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/542-544.

<sup>160</sup> Konukçu, “*Ekber Şâh*”, DİA 10/542-544.

<sup>161</sup> Abdülkâdir Bedâyûnî, *Müntehabü 'l-tevârih* (Tahran: Encümen-i Âsâr ü Mefahir-i Ferhengî, 1380), 2/7; Nedvî, *Ricâlü 'l-fikir ve 'd-da 'vâ*, 3/22.

<sup>162</sup> Nedvî, *Ricâlü 'l-fikir ve 'd-da 'vâ*, 3/23.

<sup>163</sup> Nedvî, *Ricâlü 'l-fikir ve 'd-da 'vâ*, 3/70.

<sup>164</sup> Nedvî, *Ricâlü 'l-fikir ve 'd-da 'vâ*, 3/69.

<sup>165</sup> (وهل أفسد الدين إلا الملوك وأخبار سوء ورهبانها) İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü 'l-muvakkîn*, thk. Ebû Ubeyd (Riyâd: Memleketü 'l-Arabiyye e's-Suûdiyye, 1423), 2/16; Muhammed Murtazâ Zebîdî, *Kitâbü tahrîci ehâdisi İhyâ-i Ulûmiddîn* (Riyâd: Dâru 'l-Âsime, 1987), 1/36.

açmıştır. Örneğin Ekber'in yaş gününde giydiği elbise âlimler arasında tartışma konusu olmuş, bir ara tartışma o kadar hararetlenmiştir ki, Şeyh Abdünnabi'nin (ö. 991/1583) elindeki asa hükümdara değince Ekber bundan çok rahatsız olmuş lakin şeriata saygısından ses çıkarmamıştır. Hareme geçip Şeyhi annesine şikâyet edince, soylu bir aileden gelen annesi ona: “Bugün yaptığın bu hareket seni şeriata saygılı biri olarak tarihe geçirecektir.”<sup>166</sup> demiştir.

Ekber'in saf bir Müslümanken İslâm'ı ifsad eden birine dönüşmesinin sebeplerini sadece bir cihetten bakarak görmek mümkün değildir. Nitekim onu bu yola sevk eden birden çok sâikin olduğu görülmektedir. Ekber'in İslâm karşıtlığı olan ikinci döneminde onun tamamen farklı biri olmasının sebepleri, onun din adına aldığı kararlar ve yapmış olduğu değişiklikler şu şekilde sıralanabilir.

1. Onun meraklı bir yapıya sahip olup ilmî tartışmaları izlemeyi sevmesi ki, daha sonra bu tartışmalar onu din hakkında şüpheye düşürmüştür.

2. Sarayda çeşitli din ve mezhep bilginlerinin toplanıp hararetli tartışmalar yapması.

3. Tevrat, İncil ve Zebûr'un tercümelerinin yapıp padişaha ulaştırılması.

4. Papazların saraya gelip Ekber'in huzurunda kendi dinlerinin hükümlerini ve teslîs inancını savunmaları, ayrıca Hristiyanlığın hak din olduğunu ispata çalışmaları.

5. Diğer din mensuplarının bu delillendirmelerine Ekber'in sarayındaki âlimlerin tatminkâr cevaplar verememesi.

6. Saraydaki âlimlerin Allah'ın görülmesi, konuşması, kıyamet ve ahvali gibi itikadî konularda yapmış oldukları tartışmaların alay boyutuna ulaşması.

7. Saraydaki İslâm tarihi okumalarında sahâbeye olan saygının yok olması ve İslam'ın diğer dinlerin taklidi olduğunun konuşulmaya başlanması.<sup>167</sup>

Sıralanan bu maddelerde Ekber Şâh'ın dinî hayatını tahrip eden genel konular zikredildi. Bunları çoğaltmak mümkündür. Bir de Ekber'i huzursuz eden özel konular vardır ki, bunlar her türlü değer kendilerine verilmelerine rağmen makam mevki hırsına kapılmış saray âlimleri ve danışmanlarının kendi içlerindeki çekişmeleridir. Bu kimseler kendi nüfuzlarını artırmak için Ekber'in her türlü isteğini yapmaya hazır kimselerdi. Ekber'in sarayında birçok danışman ve âlim olmakla birlikte en gözde isimler; Mahdum el-Mülk (ö. 990/1582), Şeyh Abdünnabi, Molla Mübârek (ö. 1001/1593) ile iki oğlu Feyzî ve Ebü'l-Fazl'dır. Bunlar kendi aralarında devamlı çekişme hâlinde olan kimselerdi. Bu isimler arasında da Ekber'i din adına en çok etkileyenler Molla Mübârek

<sup>166</sup> Nedvî, *Ricâlü'l-fikir ve'd-da'vâ*, 3/81.

<sup>167</sup> Nedvî, *Ricâlü'l-fikir ve'd-da'vâ*, 3/72-76.

ile iki oğluydu. Ebü'l-Fazl, saray âlimlerinin yaptığı tartışmalara iştirak eder ve her daim Ekber Şâh'ın görüşlerini desteklerdi. Ekber Şâh da bu münazaraları dinlemekten son derece haz duyardı. Âlimler Ekber Şâh'a: "Senin gibi imâm-ı âdil olan birinin müctehidleri taklid etmesi doğru olmaz, senin merteben müctehidlerden daha üstündür." dediler. Nihayet Ekber'in kafasına onun görüşlerinin din âlimlerinin görüşlerinden daha değerli olduğu fikrini sokmayı başardılar. Miladi 1579 yılında Molla Mübarek, Ekber Şâh'ı "Sultânü'l-İslâm, Kehfü'l-enâm (mahlûkâtın sığınağı), Emîrû'l-mü'minîn, Zillullâh ale'l-âlemîn" olarak tanıtan ve onu din ve dünya işlerinde tartışılmaz otorite sayan bir belge hazırladı. Önde gelen âlimler de bu belgeyi imzaladılar. Çok sürmeden 1582 yılında Ekber Şâh, bütün eyalet valilerini de çağırarak onların huzurunda Dîn-i İllâhî'yi kurduğunu resmen ilan etti.<sup>168</sup>

O dönemin en büyük olaylarından bir diğeri de "ikinci binyıl" fitnesidir. Şöyle ki, her binyılda ülü'l-azm bir peygamberin gelmesi gerekir. Hz. Muhammed son peygamber olup ondan sonra peygamber gelmeyeceğine göre bu görev ümmetin âlimlerine verilmiştir. Bununla birlikte binyılın geçmesiyle gelen müceddid yüzyılda bir gelen müceddid gibi de olmayacaktır. Zira İmâm-ı Rabbânî'nin ifadesiyle binyılda bir gelen müceddid ile yüzyılda bir gelen müceddid arasındaki fark bin ile yüz arasındaki fark gibi, hatta daha fazlaydı.<sup>169</sup> Bu önemli asrın başlamasıyla birlikte binyılın müceddidi olma hayaliyle dolu bazı zeki insanlar ortaya çıktı. Bunlardan biri de Ekber Şâh'tı. Neticede devlet otoritesini de elinde tutan Ekber'in Dîn-i İllâhîsi şu itikadî ve amelî tahribatlara yol açtı.

1. Hindulara göre kutsal sayılan sığırın kesimi yasaklandı.
2. Ekber, Hinduların âdetlerinden olan alnın ortasına kırmızı nokta koydurdu ve Hindu dinine ait bütün merasimlere katıldı.
3. Hz. Peygamber'e hakaret eden bir brahman, Müslüman âlimlerce idam cezasına çarptırıldığında Ekber, brahmanı affetti.
4. Ekber, Hz. Peygamber'in vefatından binyıl geçtikten sonra onun şeriatının bittiğini iddia etti ve bunu insanların zihnine kazımak için paraların üzerine bin tarihi koydurdu.
5. Tevhid inancı yerine güneşe ve yıldız tapma gibi şirki barındıran ibadetler getirildi.
6. Öldükten sonra tekrar dirilme yerine, ruhların bir bedenden başka bir bedene geçmesi olan tenâsüha inanıldı.

<sup>168</sup> Nedvî, *Ricâlü'l-fikir ve'd-da'vâ*, 3/90-91; Konukçu, "Ekber Şah", DİA 10/543.

<sup>169</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/28. (Mek. 4).

7. Ekber, Dîn-i İlâhî'sine giren kimselere kelime-i şehâdeti söyletirken “Lâ ilâhe illallâh Ekber halîfetullâh” ibaresini ekletti.

8. Faiz, kumar, içki ve domuz eti helal sayıldı. Evlenme kanunlarında değişiklikler yapıldı. Hatta Ekber, domuz etinin haram olma sebebi kıskançlıktan dolayı ise neden aslan gibi hayvanların eti helal değil düşüncesini ortaya attı.

9. Örtünme ve sünnet olma gibi İslâmî alametler yasaklandı.

10. Fuhuş kanunlaştı ve bu çirkin fiil için özel mekanlar tahsis edildi.

11. Ölülere gömme usulünde değişiklikler yapıldı.

12. Ekber, Ganj Nehri'nin suyunu kutsal kabul edip içmeye başladı.

13. İbadet vakitleri sabah, öğle ve akşam olmak üzere üç olarak düzenlendi.

14. Dîn-i İlâhî'ye bağlı olanlar Ekber'e saygı secdesi yapmaya başladı.

15. Sultanla görüşme sırasında bir kişi Allah Ekber (Allah Ekber'dir, yani en büyüktür) der, diğeri de Celle Celâlû (şanı yücedir, çok üstündür) derdi. Lakin, onların bu sözden maksatları Allah Teâla'nın yüce olduğunu ifade değil, “Allah Ekber” derken hâşâ Ekber Allah'tır demek istiyorlardı.

16. İslâm'ın farz kıldığı bazı ürünler zekâtta muaf tutuldu.

17. Ekber, kasap, balıkçı ve mesleği can telef etmek olan insanlarla muhatap olanlardan vergi alınması fikrini öne sördü.

18. İçki meclisleri kuruldu. Sultan, vezir, müftü ve diğer devlet erkânı bu meclislere katıldılar ve içkiden tattılar.

19. Ekber, birinin ölümüne o kadar üzüldü ki, matem için saçlarını ve bıyıklarını kazıttı. Hâlbuki bu Hinduların âdetiydi.

20. “Dîn-i İlâhî Takvimi” diye bir takvim uyduruldu ve Ekber Şâh'ın tahta çıkış tarihi bu takvimin başlangıcı kabul edildi.

21. Ekber, amca ve dayı kızlarıyla evlilik gibi İslam'ın meşru saydığı uygulamaları ve birden fazla kadınla evlenmeyi çirkin ve utanılacak bir şey saydı.

22. İslâm ümmetinin bütün birikiminin uydurma ve saçma şeylerden oluştuğu, bunu uyduranların da sefih birkaç Arap bedevisi olduğu kabul edildi.

23. Akılla izah edilemediğinden dolayı mirac hadisesi meclislerde alay konusu oldu. Hatta Ekber, bir defasında ayağını havaya kaldırıp oradakilere: “İki ayağımı yere koymadan ayakta durmam mümkün değilken bu mirac nasıl bir hurafedir.” dedi.

24. Ekber, Hz. Peygamber'in birden çok evliliği, hicretin ilk yıllarında Kureys kafilesine saldırması gibi olayları öne sürerek Hz. Peygamber'i ayıpladı ve onun nübüvvetine karşı çıktı.

25. Ekber, Müslümanlığı çağrıştıran Ahmed, Muhammed, Mustafa gibi isimlere sahip devlet adamlarının isimlerini değiştirdi. Mesela: Yâr Muhammed ve Muhammed Hân'ı "Rahmet" ismiyle çağırды ve yazışmalarda bu ismi kullandı.<sup>170</sup>

Görüldüğü üzere Ekber Şâh'ın değişiklik yaptığı hususların çoğu fikhî ahkâmla ilgilidir. İmâm-ı Rabbânî'nin asıl mücadelesi de bu alanda olmuştur. Yine Ekber Şâh'ın bu değişikliklerinde kötü âlimlerin mutlaka payının olduğu gerçeği unutulmamalıdır. İmâm-ı Rabbânî'nin: "Din hırsızları, mahlukatın en şerlileri"<sup>171</sup> diye nitelediği âlimler işte bunlardır. Yine onun "geçmiş dönem" ifadesini kullandığı Ekber Şâh dönemi hakkında: "Âlimlerin ihtilafı âlemi fitneye attı. Bu âlimlerin Sultan ile sohbeti devam ettiği müddetçe şeriatın tervici nasıl düşünülebilir."<sup>172</sup> diye serzenişte bulunduğu âlimler de bunlardır. İmâm-ı Rabbânî, Ekber Şah yönetimindeki sıkıntılı dönemi şöyle anlatmıştır.

Geçen asırda (Ekber dönemi) Müslümanların başına neler geldiği biliniyor. Geçmiş asırlarda (İslâm'ın ilk yıllarında) bile Müslümanların güçsüzlüğü ve zayıflığı zirvede olmasına rağmen kâfirler Müslümanların dinlerinden hiçbir şey değiştirememiş, "*Sizin dininiz size, benim dinim bana.*"<sup>173</sup> âyeti hükmünce herkes kendi dinini yaşamıştır. Geçen asırda ise küffar güç kullanarak, küfür ahkâmını Müslümanlar üzerine öyle icra etmişlerdir ki, Müslümanlar İslâmî hükümleri açığa çıkarmaktan aciz kalmışlar, eğer izhar etmişlerse de ölüm ile cezalandırılmışlardır. Vay başımıza gelen musibet bela ve hüznümüze! Âlemlerin sevgilisi Hz. Muhammed'e (s.a.v.) tabi olanlar zelil ve hor iken, o Resulü inkâr edenler izzet ve itibar sahibi. Müslümanlar yaralı gönüllerle İslâm'ın taziyesindeyken küffar alay ederek onların yaralarına tuz basmakta. Hidayet güneşi dalalet perdesiyle örtülmüş, hak nuru bâtil örtüsüyle yok olmuş. Geçen asırda ortaya çıkan her bela bu kötü âlimlerin uğursuzluğundandır. Sultanı yoldan çıkararak da bunlardır. Hatta dalaleti tercih etmiş olan yetmiş iki fırkanın önderleri de mutlaka kötü âlimlerdir.<sup>174</sup>

Yine İmâm-ı Rabbânî'nin: "O dönemde İslâm alametleri o kadar silindi ki, müslamanlar en başta gelen ibadetlerinden biri olan kurbanı kesebilseler İslâm'ın en büyük nişanlarından birini yerine getirmiş sayacaklardı. Çünkü Hindistan'da küffar, cizye vermeye razı oluyorlar ama kurban kesilmesine razı olmuyorlardı."<sup>175</sup> ifadeleri o dönemin Müslümanlar için ne kadar zorlu geçtiğini göstermektedir.

Bizzat o asırda yaşayan İmâm-ı Rabbânî'nin bu ifadelerinden ona neden "müceddid-i elf-i sâni" denildiği daha iyi anlaşılmaktadır. Çoğu saray âliminin makam mevki veya can korkusundan sultana söz söyleyemediği bir dönemde o, çizgisini hiç bozmamış hatta Selim Cihangir döneminde çeşitli bahanelerle hapse atılmıştır. İmâm-ı

<sup>170</sup> Nedvî, *Ricâlü'l-fikir ve'd-da'vâ*, 3/94-109.

<sup>171</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/106. (Mek. 33).

<sup>172</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/158. (Mek. 53).

<sup>173</sup> el-Kâfirûn, 109/6. (لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ).

<sup>174</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/146-147. (Mek. 47).

<sup>175</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/231. (Mek. 81).

Rabbânî, kendi döneminde “âhîret âlimi”<sup>176</sup> diye tabir ettiği insanların azlığından ve onlara değer verilmemesinden muzdariptir. Bundan dolayı ilim talebesine ve özellikle fıkıh gibi şer‘î ilimlerin talimine çok önem vermiştir.

Ekber Şâh’ın oğlu ve veliahtı olan Selim Cihangir babasını yoldan çıkararak kişiler arasında en büyük rolün Ebü’l-Fazl’a ait olduğunu görünce onu öldürtmeye karar verdi. Nihayet Ebü’l-Fazl, H. 1011’de (22 Ağustos 1602) Selim Cihangir’in işaretiyle suikast sonucu öldürüldü.<sup>177</sup> Ekber Şâh, Ebü’l-Fazl’ın ölümüne çok üzümlü göz yaşları döktü. Ebü’l-Fazl’ın ölümüyle zayıflayan Dîn-i İlahî, 1605’te Ekber Şâh’ın ölümüyle tamamen yok oldu. Zayıf olmakla birlikte Ekber Şâh’ın ölmeden önce tekrar Allah’a iman edip kelime-i şehâdet getirdiği ve İslâmî usullere göre defnedildiği rivayeti de mevcuttur.<sup>178</sup> Ekber’in Dîn-i İlahî’sinin tabanda fazla taraftar bulamadığı, hatta mensuplarının 19 kişiyi geçmediği de ifade edilmiştir.<sup>179</sup>

### 1.2.5. Selim Cihangir Dönemi

İmâm-ı Rabbânî, Ekber Şâh’ın ölümünün ardından Selim Cihangir’in tahta çıkışını (H. 1014) “müjde” kelimesiyle ifade eder.<sup>180</sup> Ayrıca Selim Cihangir’in devlet görevlisi olan Seyyid Nakîb Şeyh Ferîd’ten (ö. ?) şer‘î hususları danışacağı müteaddiyin dört tane âlim istemesi İmâm-ı Rabbânî’yi ziyadesiyle memnun etmiştir. Selim Cihangir’in bu hareketini onun fitratındaki güzel Müslümanlığa bağlayan İmâm-ı Rabbânî: “Elhamdülillah, bundan daha güzel müjde olabilir mi?”<sup>181</sup> diyerek memnuniyetini dile getirmiştir.

Selim Cihangir, her ne kadar babası Ekber Şâh gibi din karşıtı bir karaktere sahip olmasa da tam anlamıyla muhafazakâr bir Müslüman da değildir. Bundan dolayı İmâm-ı Rabbânî ıslahat faaliyetlerine Selim tahta çıkar çıkmaz hemen başlamamış, ilk olarak saraydaki bazı tanıdıkları vasıtasıyla padişaha nasihat yollu haberler göndermiştir. Fakat sarayda İmâm-ı Rabbânî’nin Şîilere karşı mücadeleci konumundan memnun olmayan özellikle İran’dan gelip Hindistan’a yerleşen ve Ehl-i Sünnet’e karşı Şîî propaganda yapan<sup>182</sup> bazı kimseler onun tasavvufun ince meselelerini konu alan ve herkesin

<sup>176</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/106. (Mek. 33); 1/159. (Mek. 53).

<sup>177</sup> *Tüzük-i Cihangiri*, haz. Muhammed Haşim (Tahrân: İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferhengî, 1980), 15; Nedvî, *Ricâlü’l-fikir ve’l-d-da’vâ*, 3/90.

<sup>178</sup> Konukçu, “*Ekber Şâh*”, DİA 10/543.

<sup>179</sup> Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 15.

<sup>180</sup> “Bugünlerde İslâm’ın zuhuruna mâni olan gücün yok olup, İslâm padişahının tahta cülûs müjdesi avam-havas herkesin kulağına ulaşmıştır. Şimdi Müslümanlara düşen din hususunda padişaha yardım edip şeriatı terviç etmeleridir...” Bk. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/147. (Mek. 47).

<sup>181</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/158. (Mek. 53). Başka bir mektubunda ise yine şeriatı terviç tavsiye ettikten sonra Sirhind gibi büyük bir İslâm şehrinin yıllarca kâdisiz kaldığından muzdarip olduğunu ve acilen Sirhind’e kâdî tayin edilmesi gerektiğini ifade eder. Bk. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/441. (Mek. 195).

<sup>182</sup> Nedvî, *Ricâlü’l-fikir ve’l-d-da’vâ*, 3/141.

anlaması mümkün olmayan mektuplarını Selim Cihangir'e ulaştırıp padişahın aklını bulandırmışlardır. Bu tasavvufî konulardan bihaber olan Selim Cihangir İmâm-ı Rabbânî hakkında ağır ifadeler kullanmıştır. Onun nasıl dolduruluşa getirildiğini daha iyi kavrayabilmek amacıyla, doğrudan kendi kaleme aldığı “*Tüzük*”ündeki ifadeleri olduğu gibi aktarıyoruz.

Bugünlerde bana ulaştı ki, Şeyh Ahmed isimli bir çılgın Sirhind şehrinde hile ve oyun tuzağını yaymış, akılsız zâhire tapanların birçoğunu avlamış, her bir şehir ve bölgeye dükkanı süsleme, bilgiyi satma ve insanları kandırma geleneğini uygulamak için müridlerinden diğerlerine nisbetle daha yetenekli olanlara halife ismini vererek o bölgelere göndermiştir. Müridleri ve bağlılarına yazmış olduğu bazı saçma bilgilerden derlenmiş bir kitap oluşturmuş ve bu kitaba “*Mektûbât*” ismini vermiştir. O kitapta sonu gelmeyen faydasız, insanları küfre ve zındıklığa götüren birtakım şeyler yazmıştır. O mektuplardan birinde seyr-i sülûk esnasında Hz. Osman'ın makamına ulaştığını, sonra orayı geçip Hz. Ömer'in makamına ulaştığını, sonra orayı da geçip Hz. Ebû Bekir'in makamına ulaştığını<sup>183</sup> yazmış...<sup>184</sup>

Selim Cihangir'in bu ifadelerinden İmâm-ı Rabbânî'yi yakinen tanımadığı ve tasavvufun ince meselelerine yabancı olduğu anlaşılmaktadır. Zira seyr-i sülûk esnasında şahsî tecrübelerden kaynaklanan bu gibi sözler başka mutasavvıflardan da çokça sâdır olmuştur.<sup>185</sup> İmâm-ı Rabbânî'nin bu meselelerden dolayı Selim Cihangir'e şikâyet edilmesi mümkün olmakla birlikte onun tutuklanmasına sebep olan asıl konunun gittikçe artan itibarının olması daha muhtemeldir. Çünkü İmâm-ı Rabbânî devlet adamları ve komutanlarla iletişime geçiyor, onlara nasihatlerde bulunuyordu. Selim Cihangir de onun artan bu nüfuzundan rahatsız oluyordu. Muhtemeldir ki Sultan, İmâm-ı Rabbânî ile devlet adamları arasındaki irtibatı koparmak için onu bir müddet göz altında tutmak istiyordu. Selim Cihangir'in, onu hapisten çıkardıktan sonra Sirhind'e göndermeyip bir müddet daha yanında tutması bu görüşü kuvvetlendirmektedir.<sup>186</sup>

Nihayetinde sebebi ne olursa olsun Selim Cihangir, İmâm-ı Rabbânî'yi kontrol altına almayı kafasına koymuş, dönemin Sirhind valisinden hangi şekilde olursa olsun ısrarla İmâm-ı Rabbânî'yi kendisine göndermesini istemiştir. Beş müridiyle beraber yola çıkan İmâm-ı Rabbânî'nin saraya yaklaştığı haberi gelince saray civarında onu karşılamaları için otağ kurulmuştur. İmâm-ı Rabbânî, sultanın huzuruna çıkarken dönemin saray adabından olan sultana saygı secdesini yapmamıştır. Lakin bu ilk başta Selim Cihangir'in dikkatini çekmemiştir. Selim ona:

<sup>183</sup> Bahsedilen konu hakkında detaylı bilgi için Bk. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/35. (Mek. 11).

<sup>184</sup> *Tüzük-i Cihângiri*, 309.

<sup>185</sup> Örneğin Hüseyin b. Mansur el-Hallâc'ın (ö. 309/922) “Ene'l-hak” sözü, Bâyezîd-i Bistâmî'nin (ö. 234/848) “sühbânî” sözü, seyr-i sülûk esnasında söylenmiş sözlerdir. Bunların te'vil edilmeleri gerekmektedir. Bk. *Mektûbât*, 1/132. (Mek. 43).

<sup>186</sup> Nedvî, *Ricâlü'l-fikir ve'd-da'vâ*, 3/144.

-Duydum ki sen bir mektubunda kendi mertebenin Hz. Ebû Bekir'in mertebesinin üstünde olduğunu<sup>187</sup> yazmışsın? İmâm-ı Rabbânî, şöyle cevap verdi:

-Siz, en düşük hizmetçilerinizin birinden bir şey isterseniz, o sizin huzurunuzda çıkarken birçok devlet adamını geçip size yaklaşır ve sonra kendi mahalline döner. Onun ümerayı geçip size yaklaşması onlardan daha üstün olduğu anlamına gelmez. Bu cevap karşısında Sultan söyleyecek bir şey bulamadı.<sup>188</sup> Tam o esnada huzurdaki biri İmâm-ı Rabbânî'nin saygı secdesi yapmadığını Sultana hatırlattı. Bunun sebebi kendisine sorulunca "Ben Allah'tan başkasına secde etmem." dedi. Bu duruma ziyadesiyle hiddetlenen Selim Cihangir, onu tutuklatarak (H. 1028 Rabûlevvel) Govalyar kalesine hapse gönderdi.<sup>189</sup> İmâm-ı Rabbânî'ye gönülden bağlı olan Selim Cihangir'in oğlu Şehzade Şâh Cihan (ö. 1628/1658), büyük âlim Efdal Han (ö. 1022/1613) ve müftü Hâce Abdurrahman'ı (ö. ?) bazı fıkıh kitaplarıyla beraber İmâm-ı Rabbânî'ye gönderip bu (saygı) secde(sinin) yapılmasının câiz olduğunu, eğer secde ederse bizzat kendisine kefil olacağını bildirdi. İmâm-ı Rabbânî ise secdenin ruhsat olduğunu,<sup>190</sup> secde etmemenin azîmet olduğunu söyleyip teklifi reddetti.<sup>191</sup> Zira İmâm-ı Rabbânî, mektuplarında Nakşilerin azîmetle amel etmesi gerektiğini, Nakşî büyüklerinin ruhsatla amele cevaz vermediğini ifade eder.<sup>192</sup>

İmâm-ı Rabbânî, mahpus hayatında da boş durmayıp irşâda devam etti. Onun vesilesiyle müslaman olanlar oldu. Sultan ya yaptığınan pişman ya da bu tutukluluk süresini yeterli görerek onu askerlerine refakat etmesi şartıyla hapisten çıkardı. Hapiste kaldığı süre bir yıldır. Buna göre H. 1029 Cemaziyelâhir'de serbest kalmıştır.<sup>193</sup> Mamafih hapiste üç yıl kaldı diyenler de olmuştur.<sup>194</sup> Serbest kalınca üç gün Sirhind'de ikamet etmiş sonra tekrar geri dönüp orduya katılmıştır.<sup>195</sup>

Selim Cihangir *Tüzük*'ünde İmâm-ı Rabbânî'yi serbest bırakırken bir kaftan ile 1000 ruype para verdiğini ve onu evine dönmekle Sultan'ın yanında (ordugâhta) kalmak

<sup>187</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/35. (Mek. 11).

<sup>188</sup> İmâm-ı Rabbânî, başka bir mektubunda bu hususu şöyle izah eder: "Alt makamda olanların üsttekilerin makamına ulaşmaları muhtaç fakirlerin ihtiyaçlarını karşılamak için zenginlerin kapılarına varmaları gibidir. Bu işi anlamaktan uzak olanlar her ikisinin (zengin-fakir) o makamda ortak olduğunu zannederler. Bu ulaşma o yüksek makamda bir gezinti ve o makama bir bakış kabîlindedir ki, sâlik ibret nazarıyla baksın ve o yüce makamlara râğbet etsin diyerdir." Bk. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/387-388. (Mek. 99).

<sup>189</sup> Âzâd-ı Bilgrâmî, *Sübhâtü'l-mercân fi âsâri Hindistân*, 109.

<sup>190</sup> İmâm-ı Rabbânî bir mektubunda, fukahânın saygı secdesine cevaz verdiğini ifade eder. Bk. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/354. Mek. 92. Müfessirler ise, saygı secdesinin önceden câiz olduğunu, Hz. Selman'ın (ö. 36/656) Hz. Peygamber'e secde etmek istediğinde onun: "Hiçbir mahlukun Allah'ın dışında başkasına secde etmesi uygun olmaz." sözüyle nesh olduğunu ifade etmişlerdir. Bk. Ebû'l-Berekât Neseî, *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vil* (Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 2013), 1/80.

<sup>191</sup> Âzâd-ı Bilgrâmî, *Sübhâtü'l-mercân fi âsâri Hindistân*, 109; Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtur*, 5/480; Nedvî, *Ricâlü'l-fikir ve'd-da'vâ*, 3/145.

<sup>192</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/317. (Mek. 131).

<sup>193</sup> Nedvî, *Ricâlü'l-fikir ve'd-da'vâ*, 3/148; Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Risaleleri*, 10.

<sup>194</sup> Âzâd-ı Bilgrâmî, *Sübhâtü'l-mercân fi âsâri Hindistân*, 114; Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtur*, 5/480.

<sup>195</sup> Nedvî, *Ricâlü'l-fikir ve'd-da'vâ*, 3/149.

arasında serbest bıraktığını, onun da ordugâhta kalmayı tercih ettiğini söyler.<sup>196</sup> Eğer ordugâhta kalma isteği doğruysa bunu muhtemelen Selim Cihangir'i sohbetleriyle irşâd etme niyetiyle yapmış olmalıdır. Çünkü bazı mektuplarında askerinin içinde kalmaktan memnun olmasa da irşâd namına bunun kendisi için bir fırsat olduğunu, burada geçirilen bir saatin diğer yerlerde geçirilen birçok saatten daha üstün sayılacağını beyan etmektedir.<sup>197</sup> Nitekim zaman zaman Sultan'la dinî sohbetler yaptığı mektuplarında görülmektedir.<sup>198</sup>

İmâm-ı Rabbânî'nin serbest kalmasını onun kerametine bağlayanlar da olmuştur. Şöyle ki; o, hapiste de olsa cuma namazını ihmal etmiyor, kerametle namaz için hapisten çıkıyordu. Onun bu kerametine şahit olanlar ondan özür dileyip müridi olmuşlardı.<sup>199</sup> Selim Cihangir'in ona mürid olduğuna dair bazı bilgiler bulunmakla birlikte bunu teyit eden tarihi bir belge yoktur. Ayrıca Selim Cihangir'in *Tüzük*'ünde ondan bahsederken kullandığı üslup, mürid şeyh ilişkisini yansıtmamaktadır. Ancak Kangra kalesinin fethinde İmâm-ı Rabbânî'nin Selim Cihangir'e refakat ettiği ve bu refakatten sonra onda İslâmî duyguların geliştiği söylenmiştir.<sup>200</sup>

İmâm-ı Rabbânî, her ne kadar ordunun arasında bulunmayı ganimet kabul etse de bu durumdan pek memnun olduğu da söylenemez. Çünkü ona ordudan ayrılma izni verildiğinde "Allah'ın yardımıyla orduya refakatten kurtuluş müyesser oldu."<sup>201</sup> demiştir. Onun bu sözü karargâhta zorla tutulduğu iddialarını kuvvetlendirmektedir. Nitekim İmâm-ı Rabbânî'nin müridi olan Muhammed Hâşim Kışmî de onun bir iki sene Sultan'ın baskısıyla askerinin arasında bulunduğunu kaydeder.<sup>202</sup>

1032/1623 yılında Ecmir'de (Ajmer) bulunan İmâm-ı Rabbânî, vefatının yakın olduğunu Sirhind'deki oğullarına mektupla bildirdi. Oğulları derhâl Sirhind'den Ecmir'e geldiler. Onlara artık dünyadan hiç tat almadığını ve vefatının yakın olduğunu söyledi.<sup>203</sup> Oğullarıyla beraber Ecmir'den Sirhind'e dönünce inzivaya çekildi. Vaktinin tamamını zikir, istiğfar ve murakabe ile geçirir cuma ve vakit namazlarını edânın dışında dışarı çıkmazdı. Zilhicce ayının ortalarında astımı şiddetlendi. 22 Safer günü akraba ve hizmetçilerine "Bugün kırk gün tamam oldu. Bakalım önümüzdeki yedi sekiz günde ne olacak." dedi. 23. Safer günü elbiselerini hizmetçilerine taksim etti. Üzerinde pamuklu elbise kalmadığından ateşi tekrar yükseldi. Hz. Peygamber'in de vefatından önce

<sup>196</sup> *Tüzük-i Cihângiri*, 350.

<sup>197</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/264. (Mek. 78).

<sup>198</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/390. (Mek. 106).

<sup>199</sup> Kazânî, *Tezvil-i Reşehât*, 350.

<sup>200</sup> Nedvî, *Ricâlü'l-fikir ve'd-da'vâ*, 3/150-151.

<sup>201</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/389. (Mek. 105).

<sup>202</sup> Kışmî, *Berekât*, 159.

<sup>203</sup> Kışmî, *Berekât*, 282.

hastalığı hafiflemiş sonra tekrar şiddetlenmiş olduğundan<sup>204</sup> İmâm-ı Rabbânî'nin hastalığı da bir nevi sünnete muvafık düştü.<sup>205</sup>

İmâm-ı Rabbânî'nin dini ihyâ, bid'atle mücadele uğrunda harcadığı ömrü 28 Safer 1034 (10 Aralık 1624) da son buldu. Vefat ettiğinde yaşı kameri takvim hesabına göre 63,<sup>206</sup> şemsi takvime göre 60'tı.<sup>207</sup> Cenazesi sünnet üzere üç bezle (îzâr kamîs lifâfe) kefenlendi. Zamanın âdeti olan cenazeye sarık sarma bid'at sayıldığı için terk edildi. Cenaze namazını ikinci oğlu Hâce Muhammed Saîd (ö. 1070/1660) kıldırdı. Yine sünnete riayeten cenaze namazından sonra dua için durulmadı. İmâm-ı Rabbânî, sağlığı döneminde vefat eden büyük oğlu Hâce Muhammed Sâdık'ın (ö. 1025/1616) yanına defnedilmeyi vasiyet etmiş, lakin son günlerinde mezarının belli olmayan bir yere defnedilmesini istemiştir. Oğulları önceki vasiyetini hatırlatmışlarsa da “Bugün böyle uygun gördüm.” demiştir. Oğullarının bunu kabul hususunda duraksadıklarını görünce “O zaman beni babamın yanına veya şehrin dışında bir yere defnedin ve süsleme yapmayın ki, kısa zamanda mezarımdan eser kalmayın.” demiş, lakin oğulları buna da razı olmayınca onları serbest bırakmıştır. Sonuç olarak cenazesi ilk vasiyeti üzere H. 1025 vefat eden en büyük oğlu Hâce Muhammed Sâdık'ın yanına defnedilmiştir.<sup>208</sup>

### 1.3. İmâm-ı Rabbânî'nin Ailesi

İmâm-ı Rabbânî'nin çocuklarının sayısı konusunda farklı kaynaklar farklı rakamlar vermişlerdir.<sup>209</sup> Bu farklılık çocuklarından bazılarının diğerlerine nisbeten daha ön plana çıkması, bazılarının da küçük yaşta vefat etmesinden kaynaklanmış olabilir. Zira İmâm-ı Rabbânî'nin çocuklarının yarısından fazlası küçük yaşta vefat etmişlerdir. Muhammed Hâşim Kîşmî'nin verdiği bilgilere göre İmâm-ı Rabbânî'nin yedi oğlu, üç kızı vardır.<sup>210</sup>

İmâm-ı Rabbânî'nin oğulları: Muhammed Sâdık, Muhammed Saîd, Muhammed Masûm (ö. 1079/1668), Muhammed Ferruh (ö. ?), Muhammed Îsâ (ö. ?), Muhammed Eşref (ö. ?), Muhammed Yahya'dır (ö. 1098/1687).

<sup>204</sup> *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 7/613 (No. 1667).

<sup>205</sup> Nedvî, *Ricâlü'l-fikir ve 'd-da'vâ*, 3/151-152.

<sup>206</sup> Âzâd-ı Bilgrâmî, *Sübhatü'l-mercân fî âsâri Hindistân*, 114; Ebû't-Tayyib Muhammed Sıddîk Bahâdır Hân b. Hasen b. Ali el-Kannevcî Sıddîk Hasan Han, *Ebcedü'l-'ulûm* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002), 699; Hânî, *Hadâikü'l-verdiyye*, 260; Nedvî, *Ricâlü'l-fikir ve 'd-da'vâ*, 3/154.

<sup>207</sup> Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Risaleleri*, 11.

<sup>208</sup> Kîşmî, *Berekât*, 294-296.

<sup>209</sup> Örneğin Sıddîk Hasan Han (ö. 1890), İmâm-ı Rabbânî'nin üç oğlunun olduğunu kaydederken, Kazânî dört oğlu vardır demiştir. Bk. Sıddîk Hasan Han, *Ebcedü'l-'ulûm*, 699; Kazânî, *Tezyil-i Reşehât*, 351.

<sup>210</sup> Kîşmî, *Berekât*, 337-339.

İmâm-ı Rabbânî'nin üç kızından biri daha süt emme çağlarında vefat etmiştir ki, bunun ismi bilinmemektedir. Bir diğeri on beş yaşında vefat eden<sup>211</sup> Ümmügülsüm'dür. İmâm-ı Rabbânî bu kızından bahsedip sevenlerinden ruhuna Kelime-i tevhîd okumalarını istemiştir.<sup>212</sup> Muhammed Haşim Kişmî, eserini yazarken ismini bilmediğimiz üçüncü kızının hâlâ hayatta ve keşif sahibi saliha bir hanım olduğunu kaydetmiştir.<sup>213</sup> İmâm-ı Rabbânî'nin Hatice Hanım adında bir kızının olduğu ve Abdülkâdir Mahdûmî ile evlendiği zikredilmiştir.<sup>214</sup> Anlaşılan Kişmî'nin: "Hâlâ hayatta ve keşif sahibi saliha bir hanım." dediği kızı bu olmalıdır.<sup>215</sup>

#### 1.4. İmâm-ı Rabbânî'nin Eserleri

İmâm-ı Rabbânî'nin eser yazmadaki metodu zamanın gereksimine göre şekil almıştır. Ona göre üzerine emek harcanmış ama bir boşluğu doldurmamış her eser vakti zayi etmektir. Nitekim o, "imâmet" konusunda risâle yazan bir dostunu, fuzuliyatla meşgul olmaması hususunda uyarmış,<sup>216</sup> kendi de eserlerini mutlaka pratik bir gayeye binaen kaleme almıştır. İmâm-ı Rabbânî yazmış olduğu eserlerinin bir kısmını görmemiştir. Zira onun bazı eserleri vefatından sonra notlarının bir araya getirilmesinden oluşmuştur. Söz gelimi onun *Mükâşefât-ı Gaybiyye* eseri 1051/1641 yılında derlenmiştir.<sup>217</sup> İmâm-ı Rabbânî 1034/1624 de vefat ettiğine göre, eser onun vefatından 17 yıl sonra telif edilmiş olmaktadır. Bundan dolayı eserlerinin sayısı konusunda kesin bir şey söylemek mümkün görünmemektedir. Ancak onun en meşhur eserleri şu şekilde sıralanabilir.

##### 1.4.1. İsbâtü'n-Nübüvve

Arapça olarak yazılmıştır. İmâm-ı Rabbânî, Ekber Şâh döneminde sinkretizm (farklı dinî inanç ve düşüncelerin karması) anlayışının tesiriyle insanların peygamberlik müessesesine olan inançlarında bir gevşeme gördüğünü ve bunun şüphecilige yol açtığını, bundan dolayı bu eseri kaleme aldığını ifade etmiştir.<sup>218</sup> Eser, Gulâm Mustafa Han'ın (ö. 25 Eylül 2005) yazmış olduğu Urduca tercümesiyle birlikte (1383/1963)

<sup>211</sup> Kişmî, *Berekât*, 339.

<sup>212</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/59. (Mek. 14).

<sup>213</sup> Kişmî, *Berekât*, 339.

<sup>214</sup> Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 56.

<sup>215</sup> İmâm-ı Rabbânî'nin çocuklarıyla ilgili detaylı malumatı onun hayatını konu alan çalışmalara bırakıyoruz. Bk. Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2022).

<sup>216</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/255. (Mek. 60).

<sup>217</sup> Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Risaleleri*, 259.

<sup>218</sup> İmâm-ı Rabbânî, *İsbâtü'n-nübüvve*, 3-6.

Karaçi’de yayımlanmıştır.<sup>219</sup> Türkiye’de ise 2010 yılında Hakikat Kitâbevi tarafından tahkikli neşri yapılmıştır.<sup>220</sup>

#### 1.4.2. Reddü’r-Revâfız/Te’yîd-i Ehli’s- Sünne

Aslı Farsça’dır. İmâm-ı Rabbânî eseri yazma sebebini Şîî âlimlerin, Mâverâünnehir Sünnî âlimlerine cevap niteliğinde yazmış oldukları bir risâleyi görmesi ve bu risâledeki asılsız iftiralara karşı reddiye yazmak zorunda kalmasına bağlar.<sup>221</sup> Eser, Gulâm Mustafa Han’ın Farsça metin ve Urduca tercümesiyle birlikte (1384/1964) Karaçi’de yayımlanmıştır.<sup>222</sup> Türkiye’de Hakikat Kitâbevi tarafından hem Arapça hem Türkçe olarak basımı yapılmıştır.<sup>223</sup>

#### 1.4.3. Risâle-i Tehlîliyye

Eserin dili Arapça’dır. 1403/1983 Karaçi’de basılmıştır.<sup>224</sup> Mevlânâ Hâfız Reşîd Ahmed Erşed’in yapmış olduğu Urduca tercümesi Arapça metinle birlikte Zevvar Akademi Yayınları tarafından 2011 yılında basılmıştır. İmâm-ı Rabbânî eserinin başında “Bu, kelime-i şerîfenin (kelime-i tevhîd) tahkiki hususunda bir risâledir.”<sup>225</sup> diyerek içerik hakkında bilgi vermiştir.

#### 1.4.4. Ta’lîkât ber Şerh-i Rubâ’iyyât-ı Hâce Billâh

Bu eser, Hâce Bâkî-Billâh’in kendi rubâileri üzerine yazdığı<sup>226</sup> şerhe İmâm-ı Rabbânî’nin yaptığı ta’lîkâttır. Eserde âlimlerle sûfilerin birbirine aykırı gibi görünen sözleri uzlaştırılmaya çalışılmıştır.<sup>227</sup> Eser 1386/1966 yılında Karaçi’de basılmıştır.<sup>228</sup>

#### 1.4.5. Maârif-i Ledünniyye

Hicri 1015-1016 yılları arasında Farsça olarak yazıldığı söylenen eser seyr-i sülûk, tasavvufta manevi mertebeler ve Allah’ın zât ve sıfatları ile ilgili konuları ele alır. İmâm-ı Rabbânî bu eseri genellikle kendisine gelen ilhamlardan oluşturduğu için “*Ma’ârif-i*

<sup>219</sup> Algar, “*İmâm-ı Rabbânî*”, DİA 22/198.

<sup>220</sup> Bk. İmâm-ı Rabbânî, *İsbâtü’-n-nübüvve* (İstanbul: Hakikat Kitapevi, 2010).

<sup>221</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Redd-i revâfız* (İstanbul: Hakikat Kitapevi, 2020), 1.

<sup>222</sup> Algar, “*İmâm-ı Rabbânî*”, DİA, 22/198.

<sup>223</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Redd-i revâfız* (İstanbul: Hakikat Kitapevi, 2020).

<sup>224</sup> Algar, “*İmâm-ı Rabbânî*”, DİA, 22/199.

<sup>225</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Risâle-i tehlîliyye (Urduca trc. ile beraber)* (Zevvar Akademi Yayınları, 2011), 1.

<sup>226</sup> Rubâî: İki beyitten oluşan dört mısralı nazım şekline denir. Bk. Muallim Nâci, *İstîlâhât-ı edebîyye* (İstanbul: Artin Âsâduryân Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1307), 181; Tâhirülmevlevî, *Edebiyat Lüğatı* (İstanbul: Âsâr-ı İlmiye Kütüphanesi Neşriyatı, 1936), 181.

<sup>227</sup> Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 40.

<sup>228</sup> Algar, “*İmâm-ı Rabbânî*” DİA, 22/188.

*Ledünniyye*” (Allah katından gelen bilgiler) adını vermiştir.<sup>229</sup> Eser 41 bölümden oluşup her bölüm “Marife” başlığı altında ele alınır.

Eserin Farsça metni ilk defa 1898 yılında (Râmpûr, Matba-ı Ahmedî) Hâfız Muhammed Ali Hân tarafından yayınlanmıştır. 1968 yılında Farsça metin Karaçi’de Zevvar Hüseyin Şâh’ın (ö. 1981) Urduca tercümesi ile birlikte neşredilmiştir.<sup>230</sup> Türkçe’ye ilk defa Prof. Dr. Necdet Tosun tarafından “*Âriflerin Halleri*” adıyla çevrilmiştir.

#### 1.4.6. Mebde ve Me‘âd

Farsça kaleme alınan eser İmâm-ı Rabbânî’nin farklı zamanlarda yazdığı 61 parça yazısının müridlerinden Muhammed Sıddîk Bedahşî Kîşmî (ö.1050/1640) tarafından 1019/1610 yılında derlenmesiyle oluşmuştur.<sup>231</sup> Eser *Mektûbât*’ın özeti niteliğinde olmakla birlikte *Mektûbât*’ta bulunmayan konuları da içermektedir. İmâm-ı Rabbânî eserinde manevi yolculuğun başlangıç (mebde’) ve sonunu (me‘âd) anlattığı için *Mebde’ ve Me‘âd* ismini vermiştir.

Farsça aslı Delhi, Lahor ve Karaçi’de neşredilen *Mebde’ ve Me‘âd*’ın, İstanbul’da Karaçi neşrinin tıpkı basımı yapılmış (2011), Gulam Mustafa Hân (ö. 2005) tarafından Urducaya çevrilmiş, Osmanlı döneminde Harputlu Beyzâde Ali Efendi (ö. 1322/1904) tarafından Türkçe’ye, Muhammed Murâd Minzelevî (ö. 1353/1934) tarafından Arapça’ya tercüme edilmiştir.<sup>232</sup>

#### 1.4.7. Mukâşefât-ı Gaybiyye/Ayniyye

Farsça yazılan eser İmâm-ı Rabbânî’nin farklı zamanlarda kaleme aldığı 30 parça yazısının 1051/1641 senesinde oğlu Muhammed Masûm tarafından derlenmesiyle meydana gelmiştir. Eser Allah’ın zât ve sıfatları, Kur’ân, seyr-i sülûk, ruhlar alemi, tecelliler ve vahdet-i vücûd gibi önemli konuları içerir.

Eserin Farsça metni Ebü’l-Feth Sagiruddîn’in Urduca tercümesi ile birlikte Gulâm Mustafa Hân tarafından *Mükâşefât-ı Ayniyye* adıyla Pakistan’da (1965) basılmıştır.<sup>233</sup> Türkçe’ye ilk defa Prof. Dr. Necdet Tosun tarafından “*Manevi Yolculuk*” adıyla 2006 yılında çevrilmiştir.

<sup>229</sup> Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Risaleleri*, 147.

<sup>230</sup> Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Risaleleri*, 148.

<sup>231</sup> Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Risaleleri*, 15.

<sup>232</sup> Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Risaleleri*, 16.

<sup>233</sup> Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Risaleleri*, 260.

#### 1.4.8. Mektûbât

*Mektûbât*, İmâm-ı Rabbânî'nin en meşhur ve en çok okunan eseridir. Bu eser, değişik zamanlarda değişik kimselere gönderdiği mektuplarının kendisi daha hayattayken müridleri tarafından bir araya toplanmasıyla meydana gelmiştir.

İmâm-ı Rabbânî, mektuplarını Farsça olarak yazmıştır. Yalnız bazı mektuplarını ya tamamen (1. cildin 21, 22, 23, 24, 25, 26, 289 ve 297 gibi) ya da kısmen Arapça olarak kaleme almıştır. *Mektûbât* üç cilt (defter) olup, 536 mektuptan oluşmaktadır. Birinci cildi 1025/1616 senesinde müridlerinin meşhurlarından Yâr Muhammed Cedîd-i Bedahşî Talkânî tarafından 1025/1616 derlenmiştir. Birinci ciltte 313 mektup bulunmaktadır. *Mektûbât*'ın ikinci cildini İmâm-ı Rabbânî'nin işaretini ile 1028/1619 tarihinde müridlerinden Abdülhay bin Hâce Çâkerhisârî toplamıştır. İkinci ciltte 99 mektup bulunmaktadır. Üçüncü cilt, İmâm-ı Rabbânî'nin müridlerinden Hâce Muhammed Hâşim Kişmî tarafından 1031/1622 tarihinde 114 mektup olarak derlenmiş ve bundan sonra dördüncü bir cilt düşünülmüştür. Ancak kalan mektuplar ayrı bir cilt oluşturacak sayıya ulaşamadığından kalanlar da üçüncü cilde ilave edilmiş böylece üçüncü cildin mektup sayısı 124 olmuştur.<sup>234</sup>

*Mektûbât*, Müstakimzâde Süleyman Sadeddin Efendi (ö. 1202/1788) tarafından 1745'te Farsça'dan ağıdalı bir dille Osmanlı Türkçesi'ne tercüme edilmiş ve 1853-1860 tarihlerinde basılmıştır. Muhammed Murad Kazânî tarafından da “*ed-Dürerü'l-meknûnât*” ismiyle Arapça'ya tercüme edilmiş ve 1899'da Mekke-i Mükerrreme'de baskısı yapılmıştır.

*Mektûbât*'ın Arapça tercümesinin birinci cildin kenarında İmâm-ı Rabbânî'nin biyografisi, ikinci cildin kenarında İmâm-ı Rabbânî'nin *Mebde'* ve *Me'âd* risâlesi, üçüncü cildin kenarında Muhammed Bek el-Özbekî'nin *Mektûbât*'a yönelik itirazlara cevap olarak yazdığı '*Atıyyetü'l-Vehhâb el-fâsılatü beyne'l-hatâ'* ve '*s-savâb* adlı eseri bulunmaktadır. Ayrıca Arapça tercümesinden seçilen 194 mektup *Müntehabât* adıyla neşredilmiştir.<sup>235</sup>

Farsça aslı iki cilt halinde Leknev 1889; Amritsar 1352/1933; Karaçi 1393/1973; İstanbul 1977 Karaçi baskısından ofset; Lahor'da birçok defa basılmıştır.<sup>236</sup> Son olarak Arif Nevşâhî'nin neşre hazırlamış olduğu modern 5 cilt Farsça aslı Erkam Yayınları tarafından 2018 yılında basılmıştır.

<sup>234</sup> Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Hayatı Eserleri Tasavvufî Görüşleri*, 42-43.

<sup>235</sup> Ahmet Özel, “*Muhammed Murad Remzî*”, DİA (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/568.

<sup>236</sup> Algar, “*İmâm-ı Rabbânî*”, DİA, 22/199.

*Mektûbât* birçok defa Türkçeye de çevrilmiştir. Son zamanlarda *Mektûbât* üzerine yapılan kırık mana şeklindeki çalışmalar eseri anlama konusunda her kesime yardımcı olmakta ve *Mektûbât*'ın tüm İslâm ülkelerinde olduğu gibi Türkiye'de de bir hayli okuyucusun olduğuna işaret etmektedir.

Sayılan bu eserlerin dışında *Cezbe ve Sülûk*, *Âdâbü'l-mürîdîn*, Sühreverdî'nin *Avârifü'l-ma'arif*'i üzerine yarım kalmış Arapça bir ta'likât ve *Risâle der Beyân-ı Tarîkat-ı Hazarât-ı Hâcegân* gibi eserler de İmâm-ı Rabbânî'ye nisbet olunmuştur.<sup>237</sup>

### 1.5. İmâm-ı Rabbânî'nin İlim ve Âlim Tasavvuru

İmâm-ı Rabbânî'nin hayatı bölümünde, okuduğu dersler ve ders aldığı hocalarından kısaca bahsedildi. Bu ve bundan sonraki başlıklar altında onun fıkıh düşüncesine özel bir yer ayırmanın yanı sıra kendine has görüşleriyle İslâmî ilimler alanındaki yeterliliği ortaya konulmaya çalışılacaktır. İmâm-ı Rabbânî'nin ilim ve âlime yönelik bakışı Müslümanların faydasını esas alan uhrevi bir niteliğe sahiptir. Yani pergelin sabit ayağı daima şeriat üzerindedir. Ayrıca o, İslâm âleminin içinde bulunduğu duruma göre farklı pozisyonlar almış, zamanın şartları hangi ilmin ön plana çıkmasını gerektiriyorsa o ilimle meşgul olmuş ve sevenlerinden de aynı şeyi istemiştir. Nitekim “imâmet” konusunda risâle yazan bir dostunu, fuzuliyatla meşgul olmaması konusunda uyardığı daha önce ifade edilmişti.<sup>238</sup> İmâm-ı Rabbânî gerekçe olarak imâmet bahsinin usûl-i dinden değil fûrû-i dinden olduğunu ileri sürmüş, bu gibi konularla meşgul olmayı malayani saymıştır.<sup>239</sup> Hâlbuki o dönemde Müslümanlar ölüm korkusundan kurban gibi en başta gelen ibadetlerini dahi yerine getirmezken<sup>240</sup> dinin aslına taalluk etmeyen şeylerle meşgul olmayı İmâm-ı Rabbânî hoş karşılamamıştır. Yine onun kelâm ve fıkıh konuları dururken dergâhlarda *Gülîstan* ve *Bostan*<sup>241</sup> gibi eserlerin okunmasını malayaniye dahil etmesi de<sup>242</sup> aynı gerekçeye binaendir. Tüm bunlardan İmâm-ı Rabbânî'nin dinî ilimlerin her birini aynı seviyede tutmadığı anlaşılmaktadır. O başta fıkıh ve kelâm olmak üzere dinî ilimlerin öğrenilmesine öncelik vererek ehem-mühim sıralamasına riayet edilmesini istemiştir. Bundan dolayı onun ilim ve âlim tasavvurunun nasıl olduğuna temas etmek yerinde olacaktır.

<sup>237</sup> Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Hayatı Eserleri Tasavvufî Görüşleri*, 48.

<sup>238</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/255. (Mek. 60).

<sup>239</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/255. (Mek. 60).

<sup>240</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/231. (Mek. 81).

<sup>241</sup> Aslı Farsça olan her iki eser de Sa'dî Şîrâzî'ye (ö. 691/1292) ait olup *Bostan* onun mesnevisi, *Gülîstan* ise ahlak konularını içeren eseridir. Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn* (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-'Arabî, 1941), 2/1508.

<sup>242</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/774. (Mek. 278).

### 1.5.1. İlim Hiyerarşisi

Cibrîl hadisinde Hz. Peygamber, İslâm dininin iman, amel ve ihsandan ibaret olduğunu ifade etmiştir.<sup>243</sup> Başlangıçta fıkıh kavramı iman, amel ve ihsanın ortak adı iken daha sonra dinin sadece ameli boyutuyla sınırlanmış,<sup>244</sup> hadisteki imanın akâid, ihsanın da tasavvuf olduğu belirtilmiştir.<sup>245</sup>

Fıkıhın daha sonra kendine özel bir alan edinmesi fıkıh kavramıyla ilgili fikh-ı zâhir ve fikh-ı bâtın tasnifini beraberinde getirmiştir. Buna göre fikh-ı zâhir; namaz, zekât, oruç ve hac gibi ibadetler başta olmak üzere dinin muamelat ve ukûbat gibi konularını ihtiva ederken, fikh-ı bâtın; fikh-ı'l-viddânî diye de isimlenerek tasavvufî terbiyeyi içermiştir.<sup>246</sup>

Fıkıh kavramına dair zâhir ve bâtın yaklaşımı ilimlerin de zâhir ve bâtın diye taksim olunmasına yol açmıştır. Nitekim İmâm-ı Rabbânî de ilimleri zâhir ve bâtın perspektifinden değerlendirmeye tabi tutmuş ve hangi ilmin daha üstün olduğuna dair görüş beyan etmiştir.

#### 1.5.1.1. Dinî İlimler

İmâm-ı Rabbânî'ye göre bir ilmin şeref ve değeri konusunun şeref ve değeri nisbetindedir. Konusu yüce olan ilmin kendisi de yüce, konusu değersiz olan ilmin kendisi de değersizdir. Buna göre sûfiyyeye mahsus olan bâtın ilmi, zâhir âlimin nasibi olan zâhir ilminden öndedir. Zâhir ilmi de dokumacılık ve haccamlık gibi ilimlerden üstündür.<sup>247</sup> Bu sıralama aynı zamanda Gazâlî'nin (ö. 505/1111) ilimleri taksimine de benzemektedir. Zira o da kendisiyle âhirete yönelilen ilimleri; ilm-i mükâşefe ve ilm-i muâmele diye iki kısma ayırmış<sup>248</sup> sonuç olarak da mükâşefe nin muâmele ilminden ötede (önde) olduğunu savunmuştur.<sup>249</sup>

İmâm-ı Rabbânî'ye göre zâhir ilimlerinin de kendi aralarında hiyerarşisi söz konusudur. Kelâm ve fıkıh hocası, sarf ve nahiv hocasından, sarf ve nahiv hocası da felsefe hocasından daha öndedir. Felsefe ise muteber olmayan ilimlerdenidir.<sup>250</sup> İmâm-ı

<sup>243</sup> Buhârî, İman, 37.

<sup>244</sup> Ebû Hanîfe (ö. 150/767) fikhı, “İnsanın lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesidir.” diye tarif etmiştir. Bu tarife göre fıkıh kavramı itikad ve ahlakı da içine almaktadır. Daha sonra her alandaki meseleler çoğalmış ve fıkıhın tarifine “min cihet'il-amel” kaydının eklenmesi zarureti doğmuştur. Bk. Ömer Nasûhî Bilmen, *Hukûku İslâmîyye ve Istulâhâtü Fikhiyye Kâmûsu* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2013), 1/14.

<sup>245</sup> Orhan Çeker, *Fıkıh Dersleri* (Konya: Tekin Kitabevi, 2016), 13.

<sup>246</sup> Şeyda Öztürk, Mervenur Sohtaoglu, “Fikh-ı Zâhir Ve Fikh-ı Bâtın Bağlamında Temizlik (Fütühât-ı Mekkiyye Örneği)”. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 32 (Eylül 2023), 135; Yusuf Şen, “Zâhirî ve Bâtınî Fıkıh: Gümüşhânevi Örneği”, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3/6 (Mart 2014), 51-52.

<sup>247</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mebde' ve Meâd*, 58. (38. Bölüm).

<sup>248</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 1/3-4.

<sup>249</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 1/54.

<sup>250</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mebde' ve Meâd*, 58. (38. Bölüm).

Rabbânî'nin yaptığı sıralamadan tasavvufu öne aldığı görülüyor. Lakin bu hiyerarşiden onun tasavvufu, kelâm ve fıkıhtan üstün tuttuğu anlaşılmalıdır. Zira bâtın ilminin değeri "Allah'a ulaşma ilmi" olmasından ileri gelmektedir. Allah'a vasıl olan kişi ve meşgul olduğu ilim elbette işin sırf zâhiri ile meşgul olandan önde olmalıdır. Ayrıca İmâm-ı Rabbânî'ye göre bâtın ilmiyle meşgul olan kişinin itikadını Ehl-i Sünnet'e uygun bir şekilde düzelttikten sonra da amel için fıkıh ilmini öğrenmiş, son olarak tasfiye ve tezkiye için bâtın ilmine dalmış olmalıdır.<sup>251</sup> İşte böyle bir âlim, sadece kelâm ve fikhî öğrenmiş fakat bâtın ilmine dalmamış âlimden öndedir. İmâm-ı Rabbânî hem bâtın hem zâhir ilimle donanmış sûfinin ise kibrî-i ahmer<sup>252</sup> olduğunu beyan etmiştir.<sup>253</sup> Ancak kastedilen bâtın ilmi kitaplardan okumak değil onu bizzat yaşamaktır. Zira tasavvuf kâl ilmi değil hâl ilmidir.<sup>254</sup> Tasavvufun en önemli fonksiyonu Cibrîl hadisinde<sup>255</sup> zikredilen "ihsan" makamını elde etmektir.<sup>256</sup>

Demek ki İmâm-ı Rabbânî'ye göre bâtın ilmi, konusu Allah'ı tanıma olmasından dolayı zâhir ilminden üstündür. Ancak söz konusu eğitim olunca İmâm-ı Rabbânî'nin sıralaması kelâm, fıkıh ve tasavvuf şeklindedir.<sup>257</sup> Onun mutasavvıf olması kelâm ve fıkıhtan soyutlanmış bâtın ilmini şer'î ilimlerden, dolayısıyla fıkıhtan üstün tutacağı anlamına gelmez. Nitekim o, şeriatsız bir tasavvufun mümkün olmadığını şu şekilde dile getirmiştir.

1. Şeriatın emrettiği salih amelleri işlemeden kalbin selameti davası bâtıldır. Bu dünyada bedensiz ruh nasıl muhalsa, bedenî ibadetler olmaksızın kalbî hâllerin hasıl olması da aynı şekilde muhaldir.<sup>258</sup>

2. Seyr-i sülûkten maksat ihlâsı elde etmektir.<sup>259</sup>

3. Şeriata muhalif olan her tarikat reddolunmuş, şeriatın reddettiği her hakikat zındıklıktır.<sup>260</sup>

4. İlim talebesini sûfinin önüne geçirmek şeriatı terviçdir.<sup>261</sup>

5. İnsanlar yarın kıyamette tasavvuftan değil şeriaten sual olunacaklardır.<sup>262</sup>

<sup>251</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/198. (Mek. 71); 1/406. (Mek. 177).

<sup>252</sup> Kibrî: Ateş gibi yanan malum taşın ismidir ki, yakut ve altın diye de isimlendirilir. Bk. Hüseyin Remzî, *Lugat-ı Remzî* (İstanbul: Matbaatü Hüseyin Remzî, 1305), 2/183. Eski kimyada madenleri altına dönüştüren maddedir. Bk. Mehmet Korkut Çeçen, "Eski Kimyada Kibrî-i Ahmer Teriminin Klasik Türk Şiirine Yansımaları", *Turkish Studies* 7/3, (2012), 764.

<sup>253</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/240. (Mek. 57).

<sup>254</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/85. (Mek. 29).

<sup>255</sup> İhsan: Allah'ı görüyormuş gibi ibadet etmektir. Bk. Buhârî, *İmân*, 37. (أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ).

<sup>256</sup> Reşat Öngören, *DİA, "Tasavvuf"* (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2011), 40/120.

<sup>257</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/287. (Mek. 84).

<sup>258</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/122. (Mek. 39).

<sup>259</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/123. (Mek. 40).

<sup>260</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/134. (Mek. 43).

<sup>261</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/149. (Mek. 48).

<sup>262</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/149. (Mek. 48).

6. Şeriata muhalif olarak zuhur eden hâller ve vecdler istidracı dahildir.<sup>263</sup>

7. Şeriata uymadan riyâzet yapan kişi çöpçüye benzer; şöyle ki çöpçü, herkesten çok çalışır ama herkesten az kazanır. Şeriata uyan kimse sarrafa benzer; zira o, herkesten az çalışır. Lakin herkesten çok kazanır.<sup>264</sup>

8. Tasavvuftan maksat fikhî ahkâmın edâsında kolaylığı elde etmek ve (ibadetlerde) nefse ağır gelen zorluğu gidermektir.<sup>265</sup>

9. Sûfiler ile ulemânın ihtilaf ettiği bir meselede iyi düşünülürse hakkın ulemâ tarafında olduğu anlaşılacaktır.<sup>266</sup>

Buradaki sözleri çağrıştıracak bir ifade de İmam Muhammed eş-Şeybânî'ye (ö. 189/805) aittir. Nitekim o, kendisine “Zühd hakkında bir eser yazsanız.” denildiğinde “Büyü’ (alışveriş) hakkında kitap yazdım ya!”<sup>267</sup> şeklinde cevap vermiştir. Yine “Tasavvufa girmeyen fakih fâsık, fikhî bilmeyen mutasavvıf zındıktır. Tasavvufla fikhî birleştiren hakikate ulaşmıştır.”<sup>268</sup> sözü de tasavvuf ve şeriatın birbirinden ayrı düşünülmemeyeceğini göstermektedir.

İmâm-ı Rabbânî'nin kelâm ilmini fıkihtan önce zikretmesi ise birini diğerine üstün tutmak değil, aksine kelâm olmadan fikhin yeterli olmadığına bir işarettir. Nitekim İslâm'ın beş esasına bakıldığında birinci şartın itikat (kelime-i şehâdet), diğerlerinin amelle ilgili olduğu görülür. Kur'ân'da da iman olmadan işlenen bir amelin boşa gittiği belirtilmiştir.<sup>269</sup>

İmâm-ı Rabbânî'nin ilim hiyerarşisi itikad, amel ve ihlâsı elde etme (tasavvuf) şeklindedir.<sup>270</sup> Bu durumda ona göre kelâmın fıkihtan önce gelmesi inanç konularındaki hatanın telafisinin zor olmasından kaynaklanmaktadır. İmâm-ı Rabbânî bunu izah ederken şöyle der: “Eğer –iyâzenbillâh- zaruri olan itikadî meselelerden birinde bir aksaklık meydana gelirse âhiret kurtuluşundan mahrum olunur. Ama ameli bir konuda gösterilen gevşeklikte tevbeyle de olsa telafî mümkündür. Her ne kadar amelde gösterilen bu gevşeklikten dolayı hesaba çekilirse de işin sonu kurtuluştur.”<sup>271</sup>

<sup>263</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/221. (Mek. 78).

<sup>264</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/294. (Mek. 114).

<sup>265</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/480. (Mek. 210).

<sup>266</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/702. (Mek. 266).

<sup>267</sup> Burhâneddin ez-Zernûcî, *Ta'îmü'l-müteallim* (İstanbul: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye, ts.), 3-4.

<sup>268</sup> Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Zerrûk, *Kavâidü't-tasavvuf* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 22; Molla Alî el-Kârî, *Şerhü'ayni'l-ilm ve zeyni'l-hilm* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Diniyye, ts.), 1/33. (من تصوف ولم يتفقه) فقد تزندق ومن تفقه ولم يتصوف فقد تفسق ومن جمع بينهما فقد تحقق

<sup>269</sup> “Sizden kim dininden döner de kâfir olarak ölürse, öylelerin bütün yapıp ettikleri dünyada da, âhirette de boşa gitmiştir. Bunlar cehennemliklerdir, orada sürekli kalacaklardır.” el-Bakara, 2/217; “Verdiklerinin kabul olunmasına engel olan, Allah'ı ve Peygamberini inkâr etmeleri, namaza tembel tembel gelmeleri, istemeye vermeleridir.” et-Tevbe, 9/54.

<sup>270</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/406. (Mek. 177).

<sup>271</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/434. (Mek. 193); *Mektûbât*, 3/48. (Mek. 17).

Aynı şekilde amelsiz bir itikadın da maksada tam olarak ulaştırması mümkün değildir. Kur'ân-ı Kerîm'de “Her kim şan ve şeref istiyorsa bilsin ki, şan ve şeref bütünüyle Allah'a aittir. Güzel sözler ancak O'na yükselir. Salih ameli de güzel sözler yükseltir.”<sup>272</sup> buyrulmaktadır. Âyetteki “güzel söz”ün her türlü zikir ve senâ<sup>273</sup> anlamına gelmesi mümkün olduğu gibi kelime-i tevhîd anlamına geldiğini söyleyenler de olmuştur.<sup>274</sup> Âyete “Salih ameli güzel sözler (kelime-i tevhîd) yükseltir.” anlamını vermemiz, öznenin güzel sözler olduğu kanaatini taşıyanlar içindir. Bir de öznenin iyi işler (salih amel), tümlecin güzel sözler olduğunu söyleyenler vardır ki, o zaman âyetin manası: “Güzel sözleri (kelime-i tevhîd) yükselten iyi işlerdir.” olacaktır.<sup>275</sup> Diğer bir ifadeyle, tek başına iman geçerlidir. Ama onu yükselten kişinin amelidir. Bu konuda Kurtubî'nin (ö. 671/1273) zikretmiş olduğu şu rivayet dikkat çekicidir. “Kul inarak “Lâ ilâhe illallâh” dediğinde melekler onun ameline bakarlar. Eğer ameli sözüne muvafıkça beraberce yükselirler. Eğer ameli sözüne muhalifse, amelinden dolayı tevbe edene kadar sözü bekletilir.”<sup>276</sup>

Bütün bu deliller göz önünde bulundurulduğunda İmâm-ı Rabbânî'ye göre kelâm ile fıkıh her ne kadar teoride birbirinden farklı olsalar da pratikte birbirini tamamlayan iki şer'î ilim dalıdır. Zaten İmâm-ı Rabbânî'nin itikat ve amel için “iki kanat”<sup>277</sup> ifadesini kullanması da bunu göstermektedir. Zira tek kanatla uçmak, (sadece kelâm veya sadece fıkıh ile) mümkün olmadığından maksûda ulaşabilmek için her ikisinin elde edilmesi lazımdır. Ayrıca Fârâbî'nin (ö. 339/950) beşli ilim tasnifinde kelâm ile fıkıh aynı kategoride zikretmesi konu açısından önemlidir.<sup>278</sup>

### 1.5.1.2. Aklî İlimler

İmâm-ı Rabbânî'nin ilme verdiği değer âhirete dönük olduğu için onun, ilm-i nücûm, hendese ve felsefe gibi dünyaya ait olan ilimlere bakışının (eğer bu ilimler din için kullanılmazsa) pek olumlu sayıldığı söylenemez. O, bu konuda: “Ey oğul, bilir

<sup>272</sup> el-Fâtır, 35/10. (الْيَهُ يَصْنَعُ الْكَلِمَ الطَّيِّبَ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ).

<sup>273</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22/445; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (Beyrut: Dâru'l Kütübî'l-Mısriyye, 1419), 6/476; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdurrahim (Beyrut: Dâru'l Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 4/464; Beğavî, *Medâlimü'l-tenzîl* (Beyrut: Dâru Tîbe, 1997), 6/415; Fahreddîn Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-'Arabî, 1420), 26/226; Ebü Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Dımaşk: Dâru İbni Kesîr, 1993), 4/391; Sıddîk Hasan Han, *Fethu'l-beyân fî makâsidi'l-Kur'an* (Beyrut: El-Mektebetü'l-Mısriyye, 1992), 11/227.

<sup>274</sup> Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 4/464; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an* (Kahire: Dâru'l Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 14/329; Fahreddîn Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 1420, 26/226; Sıddîk Hasan Han, *Fethu'l-beyân fî makâsidi'l-Kur'an*, 11/227.

<sup>275</sup> DİB, *Kur'an Yolu Tefsiri*, ts., 4/453-454.

<sup>276</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 1964, 14/330.

<sup>277</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/716. (Mek. 266). (... بعد از تحصیل دو جناح اعتقادی و عملی)

<sup>278</sup> Fârâbî, *İhsâu'l-'ulûm*, nşr. Osman Emîn (Kahire: Mektebetü'l-Enclö'l-Mısriyye, 1968), 130-131.

misin dünya nedir? Dünya seni Allah'tan uzaklaştıran şeylerdir. Kadın, oğul, mal, makam, oyun eğlence ve malayani gibi şeylerin tamamı dünyadır. Yine âhirete etkisi olmayan ilimler de dünyadırlar. Eğer nücûm, mantık, hendese, hesap ve benzerleri gibi âhirete tesiri olmayan ilimler kişiye menfaat sağlasaydı felsefeciler kurtulanlardan olurdu.”<sup>279</sup> ifadelerini kullanmıştır. İmâm-ı Rabbânî, “İlm-i nücûm, namaz vakitlerini bilmek için gereklidir.” diyenlere de şu cevabı vermiştir: “İlm-i nücûm, namaz vakitlerini belirlemenin yollarından sadece bir tanesidir. Yoksa ilm-i nücûm olmadan namaz vakitlerini belirlemek mümkün olmaz sözü doğru değildir. Nitekim ilm-i nücûmden haberi olmayan niceleri namaz vakitlerini ilm-i nücûmu bilenlerden daha iyi kavrarlar.”<sup>280</sup>

İmâm-ı Rabbânî'nin bu ifadeleri kullanmasında gözetmiş olduğu bir prensibi vardır. O da, “Mübah, vâcibi terke sebep oluyorsa mübah haddinden çıkar.”<sup>281</sup> Eğer bu ilimler kişiyi öğrenilmesi zaruri olan şer'î ilimlerden alıkoyuyorsa artık bu ilimleri tahsil mübahdır denilemez. Zira mübah olan bu ilim bir vâcibi terke sebep olmuş ve mübahlık haddinden çıkmıştır. İmâm-ı Rabbânî'nin bu prensibi ibadetler konusunda da uyguladığı görülür. Nitekim onun: “Eğer bir nâfilenin edâsı başka bir farzdan yüz çevirmeye sebep olarsa o nâfile isterse hac/umre olsun malayaniye dahildir.”<sup>282</sup> sözü aynı prensip üzerine kurulmuştur. İmâm-ı Rabbânî'nin geometri hakkında: “Bir üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açığa eşit olmasının ne faydası vardır?”<sup>283</sup> sözünden de yine onun değer yargısının âhirete dönük olduğu anlaşılmaktadır. Lakin İmâm-ı Rabbânî'nin geometri ile ilgili bu gibi teknik ifadeleri kullanmasından bu ilimlerden tamamen bihaber olmadığı anlaşılmaktadır.

### 1.5.2. Âlimler Hiyerarşisi

İrşâd hayatında itikat, amel ve seyr-i sülûk üçlemesini kendisine düstur edinen İmâm-ı Rabbânî, “İnsanlar yarın kıyamette tasavvuftan değil şeriaten sual olunacaklar.”<sup>284</sup> diyerek işin aslının tasavvuf değil şeriat olduğuna dikkat çekmiştir. Ancak onun şeriatı öne alıp tasavvufu geri plana itme tavsiyelerinin daha çok Müslümanların avamı için geçerli bir husus olduğunu söylemek daha isabetli olacaktır. Zira konu âlimler olunca İmâm-ı Rabbânî'nin seyr-i sülûk yapmayan âlimleri açıkça tenkit ettiği görülmektedir. Burada onun âlimlerle ilgili temas ettiği üç konu

<sup>279</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/203. (Mek. 73).

<sup>280</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/203. (Mek. 73).

<sup>281</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/204. (Mek. 73).

<sup>282</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/304. (Mek. 123).

<sup>283</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/987. (Mek. 266).

<sup>284</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/149. (Mek. 48).

değerlendirilip hem onun âlimlere bakışı hem de âlimler hiyerarşisi ortaya konulmaya çalışılacaktır.

İmâm-ı Rabbânî'nin âlimler hakkında temas ettiği üç konu şunlardır.

1. Seyr-i sülûk yapmayan zâhir âlimlerle, seyr-i sülûk yapan bâtın âlimlerin Hz. Peygamber'e tabi olma dereceleri.

2. Kur'an'da<sup>285</sup> ve hadiste<sup>286</sup> zikredilen "ulemâ-i râsihûn"un kimler olduğu meselesi.

3. Hadiste peygamberlerin vârisleri olarak zikredilen<sup>287</sup> âlimlerin kimler olduğu konusu.

İmâm-ı Rabbânî'nin âlimlere bakışını ortaya koyan bu üç konuda tasavvufi öğretinin ön plana çıktığı görülmektedir. Örneğin o, hangi âlimin daha çok Hz. Peygamber'e tabi olduğunu tespit için "Hz. Peygamber'e ittiba dereceleri" şeklinde yedili bir sıralama yapmış ve seyr-i sülûk yapmayan âlimi en alt derecede zikretmiştir. İmâm-ı Rabbânî, ilmî seviyesi ne olursa olsun her âlimin seyr-i sülûk yapması gerektiğini savunmaktadır. Hatta zâhiri ilimde derinleştiği hâlde seyr-i sülûk yapmayan âlimleri şu sözleriyle tenkit etmektedir.

Zahir âlimler birinci (en alt) derecede olmakla mutludurlar. Keşke o dereceyi sona erdireselerdi. Onlar, Hz. Peygamber'e tabi olmayı şeriatın sûretine hasrettiler (sınırladılar). Şeriatın sûretinin dışındakileri (seyr-i sülûk gibi şeyleri şeriatın dışında) başka şey zannettiler. Hz. Peygamber'e tabi olmaya vesile olan sûfilerin yollarını ise işi gücü olmayanların uğraştığı (boş) şey olarak tasavvur ettiler. Bu zâhir âlimlerin çoğu kendileri için *Hidaye* kitabı ve Pezdevî'den başka pîr/şeyh bilmediler.<sup>288</sup>

İmâm-ı Rabbânî'nin Kur'an ve hadiste zikredilen Râsihûn âlimlerin kimler olduğuna dair yorumlarında da tasavvufun etkisi görülmektedir. Sözlükte "rusûh" kökünden türeyen "râsih" kelimesi bulunduğu yerde yerleşip kalmak, sabit olmak anlamlarına gelir.<sup>289</sup> Bu kimselerin kimler olduğu hakkında Mâtürîdî, (ö.333/944) mütedârisûn (karşılıklı müzakere edenler), mütesâbitûn (sağlam bilgi sahipleri), nâtihûn (zayıf olanları bertaraf edip sağlam-güçlü bilgi edinenler) diye açıklarken,<sup>290</sup> İsfahânî (ö. 502/1109) râsih âlimleri, "İman edenler ancak, Allah'a ve Peygamber'ine inanan, sonra şüpheye düşmeyenlerdir..."<sup>291</sup> âyetindeki özelliklere sahip olanlar diye

<sup>285</sup> Âl-i İmrân, 3/7; en-Nisâ, 4/162. (الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ).

<sup>286</sup> Hadiste bu tabir Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665) için kullanılmıştır. Bk. Dârimî, Ferâiz, 8.

<sup>287</sup> Ebû Dâvûd, İlim, 1; İbni Mâce, Mükaddime, 20. (الْعُلَمَاءُ وَرِثَةُ الْأَنْبِيَاءِ).

<sup>288</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/224. (Mek. 54).

<sup>289</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 3/18. (رسخ) md.

<sup>290</sup> Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kurân*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 2/313.

<sup>291</sup> el-Hucurât, 49/15. (الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا).

açıklamıştır.<sup>292</sup> Zemahşerî (ö. 538/1144) ise ilimde sağlam olanlar, kararlaşanlar ve azı dişleriyle ona yapışanlar yorumunu yapmış, Neseî de (ö. 710/1310) aynı yorumu nakletmiştir.<sup>293</sup>

Müfessirlerin hemen hemen hepsi “râsihûn âlimleri” genel olarak ilimde derinleşenler diye tefsir etmişler, derin bilgi sahibi olmayı bu unvanın tek şartı olarak belirlemişlerdir. İmâm-ı Rabbânî ise: “Ulemâ-i râsihûnu beyan edeyim ki, her zâhir âlim kendinin râsih âlim olduğu iddiasında bulunmasın ve nefsi emmâresinin mutmain olduğunu zannetmesin”<sup>294</sup> diyerek konuyu tasavvufla ilişkilendirmiştir.

İmâm-ı Rabbânî’ye göre ulemâ-i râsihûndan olabilmek için şu özelliklere sahip olmak gerekmektedir.

1. Kitap ve sünnetin müteşâbihatını te’vil etmek kendisine nasip olmuş olacak. Ancak ona göre buradaki müteşâbihat “yed”i “kudret”, “vech”i “zât” ile te’vil etmek gibi zâhir ilimden kaynaklanan müteşâbihat zannedilmemeli. Zira bu tür te’villerin sırlarla ilgisi yoktur.

2. Sûre başlarındaki hurûf-ı mukattaaların sırlarından nasibi olacak.

3. Hz. Peygamber’e şeklen değil hakikaten tabi olacak ki, bu da nefsin mutmain olmasına bağlıdır. Lakin bazen seyr-i sülûksüz de bu makama ulaşmak mümkündür.

4. Hz. Peygamber’in sünnetine tabi olup, bid‘at-ı seyyieden kaçındığı gibi bid‘at-ı haseneden de kaçınacak. Eğer bid‘at-ı haseneden, bid‘at-ı seyyie gibi kaçınmazsa bu devletin (makamın) kokusu bile burnuna ulaşmaz. Eğer selef âlimlerinden birine “rusûh” devleti/makamı seyr-i sülûksüz verilmişse bunun sebebi sünneti seniyyeye tabi olması ve bid‘atten kaçınması vasıtası ile dir.<sup>295</sup>

İmâm-ı Rabbânî “*Âlimler nebîlerin vârisleridirler.*”<sup>296</sup> hadisini de tasavvufî yorumuna tabi tutmuş ve vâris âlimlerin kimler olduğuna dair yorumda bulunmuştur.<sup>297</sup>

Mutasavvıflar, Ebû Hüreyre’den (ö. 58/678) rivayet olunan “*Ben Allah Resulü’nden iki kap ilim aldım; birini insanlara yaydım. Diğerini eğer yaysaydım şu boğazım kesilirdi.*”<sup>298</sup> hadisindeki açıklanmayan ilmin sırlar ilmi olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>299</sup> İmâm-ı Rabbânî, bu iki ilimden sadece birini elde etmenin yeterli

<sup>292</sup> Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 352.

<sup>293</sup> Zemahşerî, *Keşşâf* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2009), 1/333; Ebû’l-Bekât Neseî, *Medârikü’l-tenzil*, 2013, 1/237.

<sup>294</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/220. (Mek. 54).

<sup>295</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/220-222. (Mek. 54).

<sup>296</sup> (إن العلماء ورثة الأنبياء) Bk. Tirmizî, İlim, 19; Ebû Dâvud, İlim, 1; İbn Mâce, Mukaddime, 17; İbn Hanbel, 36/46 (No. 21714).

<sup>297</sup> Hadisin sıhhati ile ilgili sahih, hasen ve zayıf gibi farklı yorumlar yapılmıştır. Bk. Sehavî, *el-Makâsidü’l-hasene*, 1/459.

<sup>298</sup> Buhârî, “İlim”, 42. (حَفِظْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَاءَيْنِ، فَأَمَّا أَحَدُهُمَا فَبَيَّنْتُهُ، وَأَمَّا الْآخَرُ فَلَوْ بَيَّنْتُهُ قُطِعَ هَذَا الْبَلْعُومُ).

<sup>299</sup> *Mektûbât*’ı Arapça’ya çeviren Murâd Kazânî, birinci cildin *mukaddime*’sinde bu hadise yer vermiştir. Bk. Murâd Kazânî, *ed-Dürerü’l-meknûnât* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, ts.), 1/4. (Mukaddime).

olmadığını, Hz. Peygamber'in vârisi sayılabilmek için hem ahkâm hem sırlar ilminden pay sahibi olmak gerektiğini ifade ederek konuyu fikhî bir misalle açıklamıştır. Ona göre bu iki ilimden yalnızca birini elde etmek verâsete aykırıdır. Çünkü vâris, mûrisin (ölünün) bütün terekesine vâris olur. Eğer terekenin sadece bir kısmına sahip olacaksa bu kişi vâris değil alacaklı konumunda olacaktır. Öyleyse Hz. Peygamber'e vâris olabilmek için ondan gelen ahkâm ve sırlar ilmine sahip olmak lazımdır.<sup>300</sup>

## 1.6. İmâm-ı Rabbânî ve Şer'î İlimler

İmâm-ı Rabbânî, klasik İslâm medresesi eğitimi almış; kelâm, tefsir, hadis ve tasavvuf gibi "Temel İslâm Bilimleri" alanlarında derûnî bir vukufa sahip köklü bir âlimdir. Aynı zamanda, fıkıh alanında da derinleşmiştir. Bu nedenle çalışmada asıl ilgi odağı olan fıkıh ve fıkıhçılara yönelik yaklaşımı ön plana çıkarılacaktır.

### 1.6.1. Kelâm

İmâm-ı Rabbânî, kelâm alanındaki yetkinliğini Hz. Peygamber'in müjdesine bağlar ve bunu iftihar vesilesi sayar. O, bu müjdeyi anlatırken: "Bu fakir manevi hâllerin ortasında iken Hz. Peygamber rüyada/veya kendinden geçme halinde: '*Sen kelâm ilminde müctehidlerdensin*' buyurdu."<sup>301</sup> ifadelerini kullanmıştır. Yine onun: "Kelâmî meseleler hakkında oluşan kesin bilgimi Güneş'in varlığına olan kesin bilgimle kıyaslarsam, Kelâmî konulardaki bilgiye nisbetle Güneş'in varlığına olan bilgime "yakîn" yani kesin bilgi demek yazık olur."<sup>302</sup> sözü, dikkat çekicidir. İmâm-ı Rabbânî, kelâm'a olan bu vukufiyetini büyük bir nimet addeder ve "*Rabbinin nimetini anlat da anlat*."<sup>303</sup> âyeti hükmünce bu hakikati dile getirdiğini söyler.<sup>304</sup>

İmâm-ı Rabbânî'ye göre itikat sağlam olmadan amel ve tezkiye bir anlam ifade etmemektedir. Bundan dolayı o, eserlerinde ilk önceliği akaide vermiştir. Prensip olarak ilk önce tüm Müslümanları ilgilendiren konulara değinen Rabbânî, zaman zaman asırlarca tartışılmalı konulara temas etmekten de geri durmamıştır. Örneğin günümüzde de tartışılmaya devam eden gayr-i müslimlerin küçük yaşta vefat eden çocuklarının akıbeti hususunda meşhur dört görüş belirtilmiştir;<sup>305</sup> Mu'tezile, onlara

<sup>300</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/722-723. (Mek. 268). (عالم وارث کسی است کہ او را از ہر دو نوع علم سہم بود، او را از ہر دو نوع نصیب بود، نہ از نوع دیگر کہ ان منافی وراثت است...)

<sup>301</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mebde' ve Meâd*, 48. (28. Bölüm); *Kişmî, Berekât*, 238. (این فقیر را در توسط احوال حضرت پیغمبر علیہ و علی آلہ الصلوٰت والتسلیمات در واقعہ فرمودہ بود ند کہ "تو از مجتہدان علم کلام")

<sup>302</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mebde' ve Meâd*, 68. (43. Bölüm).

<sup>303</sup> ed-Duhâ, 93/11. (وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ).

<sup>304</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mebde' ve Meâd*, 68. (43. Bölüm).

<sup>305</sup> Ahmet Şükrî, *Kitâbü ehli'l-fetretî ve men fi hükmihim* (Dımaşk: Dâru İbni Kesir, 1409), 89.

azap etmenin câiz olmadığını<sup>306</sup> onların da cennete gireceğini söylerken,<sup>307</sup> Hâricîler (Ezârîka) cehennemlik olduklarını,<sup>308</sup> İbni Teymiyye onların Arasât meydanında imtihana tabi tutulup kendilerine resul gönderileceğini ve bunun neticesinde durumlarının belli olacağını ifade etmiştir.<sup>309</sup> İçlerinde Ebû Hanîfe'nin de bulunduğu bir grup ise konu hakkında tevakkufu tercih etmişlerdir.<sup>310</sup> Tarihi süreç içinde şekillenen bu dört görüşe İmâm-ı Rabbânî farklı bir yorum daha eklemiştir. O'na göre hem bu çocuklar hem de tebliğ kendisine ulaşmamış diğer insanlar dirilecekler, mahşer'de toplanacaklar, hesaba çekilecekler hakları îfâ edecekler, ardından hayvanlar gibi toprak olacaklardır. Zira iman olmadığı için cennete girmeleri, şirk olmadığı için de cehenneme girmeleri düşünülmez.<sup>311</sup> İmâm-ı Rabbânî bu konuda çok murakabe yaptığını ve sonunda Allah'ın yardımıyla bu muammanın çözüldüğünü beyan etmiştir.<sup>312</sup> Ayrıca onun, bu görüşünü peygamberlerin manevi huzurunda dile getirdiğini, onların da tasdik ve kabul ettiklerini söylemesi dikkat çekicidir.<sup>313</sup>

İtikadî konularda İmâm-ı Rabbânî'nin bazen öncü İslâm âlimlerini eleştirdiği de olmuştur. Söz gelimi Teftâzânî (ö. 792/1390) ilk üç halifenin Hz. Ali'den (ö. 40/661) faziletli olması hususunda şu sözleri sarfetmiştir: “İnsaf etmek gerekir ki, eğer bu üstünlük ile sevapların çokluğu kastediliyorsa tevakkufa (tereddüde) mecal vardır. Eğer akıl sahiplerinin (ilim, cihat ve kahramanlık gibi) fazilet saydığı şeyler kastediliyorsa bunda tevakkufa mecal yoktur.”<sup>314</sup> Çünkü bu konuda Hz. Ali'nin diğerlerinden üstün olduğu kesindir.<sup>315</sup> İmâm-ı Rabbânî, Teftâzânî'nin bu görüşüne katılmayıp onun yukarıda kullanmış olduğu “İnsaf etmek lazımdır.” sözüne cevaben: “Teftâzânî'nin “insaf” sözü insaftan uzaktır, tereddüdü yersizdir. Çünkü âlimlere göre bu üstünlüğün sevapların çokluğundan olduğu kesinlik kazanmıştır.”<sup>316</sup> ifadelerini kullanarak ilk üç halifenin sevap bakımından Hz. Ali'den üstün olduğunu savunmuştur.

İmâm-ı Rabbânî'nin bu eleştirilerinden sadece zâhir ilminde söz sahibi olanlar değil, zâhir ilimle birlikte bâtın ilminde derinleşmiş olanlar da nasibini almıştır. İslâm

<sup>306</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerîm Osman (Mısır: Mektebetü'l-Vehbe, 1996), 477.

<sup>307</sup> Ebû'l-Hüseyn Malatî, *et-Tenbîh* (Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, ts.), 41; Arif Aytekin, “İslâm'da Müşrik Çocukları Meselesi”, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 30 (2008), 126.

<sup>308</sup> Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-mîlel ve'l-ehvâi ve'n-nihâl* (Kahire: Mektebetü'l-Selâm el-Âlemiyye, ts.), 4/60.

<sup>309</sup> Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed Ba'î, *Muhtasarü'l-fetâva'l-Mısriyye li İbni Teymiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 187.

<sup>310</sup> Ahmet Şükrî, *Kitâbü ehli'l-fetretî ve men fi hükmihim*, 98.

<sup>311</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/627-628. (Mek. 259).

<sup>312</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/627. (Mek. 259).

<sup>313</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/628. (Mek. 259) (این معرفت غریبه را چون در محضر انبای کرام علیهم الصلوات والتسلیمات (عرضه نموده شد، همه تصدیق آن فرموده و مقبول داشتند).

<sup>314</sup> Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh Teftâzânî, *Şerhu Akâidi'n-Nesefî* (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-'Arabî, 2014), 138.

<sup>315</sup> Ahmed el-Ferhârî, *en-Nibrâs* (Üsküdar: Âsitâne, ts.), 302.

<sup>316</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/711. (Mek. 266).

tarihinde Hz. Ali ile Hz. Muâviye (ö. 60/680) arasında cerayan eden olaylar hakkında genelde Ehl-i Sünnet ulemâsı bunun bir ictihad neticesinde vuku bulduğunu ifade etmekle birlikte ictihadında musîb olanın Hz. Ali, hata edenin ise Hz. Muâviye olduğunu söylemişlerdir. Mamafih "Hata eden müctehid bir sevap alır." kuralınca<sup>317</sup> Hz. Muâviye'nin de bir sevap aldığına kail olmuşlardır.<sup>318</sup> Daha sonra bu konu hakkında usul kuralı misali bir prensip ortaya çıkmış ve "Hata kelimesine ekleme yapmak hatadır." denilmiştir. Bunun manası: Evet, Hz. Muâviye hata etmiştir, lakin başkaları "hata etmiştir" sözüne ekleme yapıp eleştiride ileri gitmemelidir demektir. Şu kadar var ki, İslâm âleminde Molla Câmî diye nam salmış olan Abdurrahman Câmî (ö. 898/1492) bu prensibi delmiş ve "hata" kelimesine "münker" kelimesini eklemiştir. Yani: "Muâviye münker/çirkin bir hata yaptı." demiştir. Ayrıca Hz. Muâviye için "Eğer lanete müstahak ise..." ifadesini kullanmış ve bundan dolayı da İmâm-ı Rabbânî'nin tenkidine maruz kalmıştır. Bu konuda o, "Mevlâna Abdurrahman Câmî "hata" kelimesinin yanına "münker" ifadesini de ilave etmiştir. Yani cumhurun gürüşüne bir ilave yapmıştır. "hataydı" ifadesine yapılan her ilave hatadır. Devamında söylediği "Eğer lanete müstahak ise..." sözleri de hiç uygun düşmemiştir. Şüpheye veya karışıklığa yer vermeye ne gerek var..."<sup>319</sup> sözleriyle Molla Câmî'yi tenkit etmiştir.

İmâm-ı Rabbânî'nin mezhepler arası ihtilafı bir konuda nasıl cem yaptığına dair bir misal verip onun kelâmî görüşleri hakkındaki detayı bu alandaki müstakil çalışmalara havale ediyoruz.<sup>320</sup> Bilindiği üzere imanda istisna kelâm ilminin konularından biridir. İmâm-ı Rabbânî bu meselede Ebû Hanîfe'nin "Ben gerçekten müminim.", İmam Şâfiî'nin ise "Ben İnşallah müminim." dediğini ifade ettikten sonra iki hükmü cem yoluna gitmiştir. Şöyle ki o, buraki farklılığın lafzî olduğunu, Ebû Hanîfe'nin sözünün şimdiki hâl itibari ile yani şu an müminim, İmam Şâfiî'nin sözünün ise akıbet itibari ile yani inşallah mümin olarak öleceğim anlamına geldiğini ifade etmiş, ancak ihtiyatlı olanın istisnadan kaçınmak olduğunu da eklemiştir.<sup>321</sup> Buna göre ne Hanefiler İmam Şâfiî'nin sözünün, ne de Şâfiîler Ebû Hanîfe'nin sözünün hatalı olduğunu iddia edemezler. İki söz de doğrudur, ancak birinin istimali şimdiki hâlde, diğerininki akıbetle ilgilidir.

<sup>317</sup> Bu kural Hz. Peygamberin "Hakim hükmünde isabet ederse iki sevap, hata ederse bir sevap vardır." hadisinden alınmıştır. Bk. Buhârî, İ'tisâm. 21. (إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَنَّبَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَنَّبَ ثُمَّ أخطأَ فَلَهُ أَجْرٌ).

<sup>318</sup> İbn Hacer el-Heytemî, *es-Savâiku'l-muhrîka*, thk. Abdurrahman b. Abdullah et-Türkî ve Kâmil Muhammed el-Harrât (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 2/626.

<sup>319</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/605. (Mek. 251).

<sup>320</sup> Geniş bilgi için Bk. Özgen, *İmâm-ı Rabbânî'nin Kelâmî Görüşleri* (Doktora Tezi).

<sup>321</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/709. (Mek. 266).

### 1.6.2. Tasavvuf

İmâm-ı Rabbânî'nin en yetkin olduğu alan tasavvuftur. Onun tasavvufa dair nakilden çok, kendi şahsi tecrübelerinden bahsetmesi, onu diğer birçok sûfiden ayırmış ve tarihi süreç içerisinde eserlerine rağbet edilmesini sağlamıştır. İmâm-ı Rabbânî'nin tasavvuf dünyasına tam anlamıyla vâkıf olabilmek için eserlerini okumanın yanı sıra bu alandaki müstakil çalışmalara müracaat ihtiyacı vardır. İmâm-ı Rabbânî'nin seyr-i sülûkü sadece bir mürşidin terbiyesi altında gerçekleşmemiştir. Kendisi esasen Nakşî yolunda Bâkî-Billâh'a bağlı olup bu yolun usulünü ondan almıştır. Nitekim onun: "Her ne kadar Nakşibendî tarikatında benim şeyhim Abdülbâkî (Bâkî-Billâh) ise de terbiyemi yüklenen Allah el-Bâkî'dir."<sup>322</sup> sözü de buna işaret etmektedir. Ancak onun daha sonraki manevi yükselmelerini başka zatlar vasıtasıyla elde ettiği belirtilmektedir.<sup>323</sup>

İmâm-ı Rabbânî'nin tasavvufî yetkinliği ve görüşleri hakkında yapılmış çalışmalar bulunduğu için burada ayrıntıya girilmeyecektir.<sup>324</sup>

### 1.6.3. Tefsir

İmâm-ı Rabbânî'nin hayatı bölümünde Kâdî Behlûl Bedahşânî'den tefsir okutma icazeti aldığı ifade edilmişti. Onun tefsirciliği üzerine yapılan bir çalışmada, eserlerinde yaklaşık dörtüyzelli âyete yer verdiği kaydedilmiştir.<sup>325</sup> İmâm-ı Rabbânî'nin tefsirinin özelliği her alanda olduğu gibi âyet yorumlarının işârî tarzda ele alınmasıdır. O, bu hususta kendisinden sonra gelen kimi müfessirler üzerinde etkili olmuştur. Büyük müfessir Âlûsî de (ö. 1270/1854) bunlardandır. Zira o, tefsirinde İmâm-ı Rabbânî'den çokça ictibas yapmıştır. Ayrıca onun, zaman zaman İmâm-ı Rabbânî'nin isminden önce "Mevlânâ" ifadesini kullanması dikkat çekicidir.<sup>326</sup>

İmâm-ı Rabbânî, Kur'ân ayetlerini yalnızca zahirî anlamlarıyla sınırlı kalmadan, tasavvufî derinlikler çerçevesinde tevil etmiş ve bâtinî yorumlara da yer vermiştir. Bu bağlamda âyetlerin zahirî hükümlerine bağlı kalmakla birlikte, sûfî gelenek doğrultusunda onların bâtinî/manevî boyutlarını da ihmal etmemiştir. Böylece hem şeriâtın sınırlarını korumuş hem de hakikat yolcuları için derinlikli anlamlar üretmiştir. İmâm-ı Rabbânî'nin âyetleri işârî yorumlarına dair aşağıda birkaç örnek zikredilecektir.

<sup>322</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/294. (Mek. 87).

<sup>323</sup> İmâm-ı Rabbânî'nin tasavvuf yolunda istifade ettiği zatlar için bk. İmâm-ı Rabbânî, *Mebde' ve Meâd*, 4-7. (1. Bölüm).

<sup>324</sup> Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2022).

<sup>325</sup> Bk. Meryem Apaydın Cesur, *İmâm-ı Rabbânî'nin Kur'ân Âyetlerini Te'vili*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2019. 17.

<sup>326</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 6/166. Âlûsî'nin bu yaklaşımı onun tasavvuf ehlinden olmasını akıllara getirmektedir. Zira onun hocaları arasında Hâlidîyye tarikatının kurucusu Hâlid el-Bağdâdî de (ö. 1242/1827) yer almaktadır. Bk. Muhammed Eroğlu, "*Âlûsî*", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/550.

### **Birinci âyet:**

“Bilesiniz ki, Allah’ın dostlarına hiçbir korku yoktur. Onlar üzülmeyeceklerdir de.”<sup>327</sup>

Ehl-i Sünnet itikadına göre peygamberlerin dışında hiçbir insan masum değildir. Büyük-küçük günahattan, küfre düşmekten ve son nefesinde imanlarını kaybetmekten mahfuz da değildirler. Bu masum ve mahfuz olma durumu risâletten önce ve sonra sadece peygamberlere mahsustur.<sup>328</sup> Seyr-i sülûkten maksat nefsi tezkiye, kalbi tasfiye ve manevi hastalıklardan temizlemektir ki, hakiki imana ulaşılsın. Çünkü manevi hastalıklarla beraber kişide bulunan iman, şekli imandır. Bu hastalığı izale edip nefis mutmain olunca kişideki iman, gerçek imana dönüşür. İşte İmâm-ı Rabbânî’ye göre nefsi mutmain olan kişi de son nefesinde imanını kaybetmekten mahfuzdur. Zira ona göre “Bilesiniz ki, Allah’ın dostlarına hiçbir korku yoktur. Onlar üzülmeyeceklerdir de.” âyeti işârî olarak nefsi mutmain olan velilerin son nefeslerinde imanlarını kaybetme korkusu ve hüznü içinde olmadıklarını bildirmektedir.<sup>329</sup>

### **İkinci âyet:**

“Ancak iman edip salih amel işleyenler başka. Allah işte onların kötülüklerini iyiliklere çevirir. Allah, çok bağışlayandır. Çok merhamet edendir.”<sup>330</sup>

Klasik tefsir külliyyatımız bu âyette zikolunan kötülüklerin güzelliklere değişmesi hususunda farklı yorumlar ileri sürse de genelde iki yorum göze çarpmaktadır; birinci yorum: Kişinin kötü alışkanlıklarını terk edip yerine güzel alışkanlıkları getirmesidir. Bu durumda kötülüklerin iyiliklerle değişmesi dünyada gerçekleşecek bir hadisedir. İkinci yorum: Allah’ın kulun günahını silip yerine sildiği kadar sevap yazmasıdır. Bu durumda kötülüklerin iyiliklerle değişmesi âhirette gerçekleşecektir.<sup>331</sup> İmâm-ı Rabbânî ise âyete cumhurun yorumuna katılmakla beraber başka bir pencereden bakmıştır. Şöyle ki, dinimizde riya<sup>332</sup> ve şöhret<sup>333</sup> gibi hasletler yerilmiştir. Lakin bu durum nefsin terbiye etmemiş olanlar için geçerlidir. Ariflerde durum aksinedir. Bu konuda başkaları için kötü olan riya ve şöhret gibi kötü özellikler arifler hakkında güzel huya dönüşmüştür. Netice olarak yukarıdaki “Allah işte onların kötülüklerini iyiliklere

<sup>327</sup> Yûnus, 10/62. (أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ).

<sup>328</sup> Nu‘mân b. Sâbit Ebû Hanife, *Fıkhu’l-ekber* (el-İ‘mâratü’l-Arabiyye: Mektebetü’l-Furkân, 1999), 37; Alî el-Kârî, *Dav’ü’l-me’âlî şerhu bed’i’l-emâlî*, thk. Mâhir Edib (b.y.: Dâru’l-Lübâb, ts.), 52.

<sup>329</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/144-145. (Mek. 46).

<sup>330</sup> el-Furkân, 25/70. (أَلَا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا).

<sup>331</sup> Fahreddîn Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi’l-‘Arabî, 1420), 24/485.

<sup>332</sup> Riyanın yerildiği âyetler için bk. el-Bakara, 2/264; en-Nisâ, 4/38; el-Mâün, 107/6.

<sup>333</sup> Hz. Peygamber şöhretin afetiyle ilgili bir hadislerinde şöyle buyurmuştur: “Kişinin din veya dünya işlerinde parmakla gösterilmesi ona şer olarak yeter.” Bk. Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ* (Mısır: Matbaatü’s-Saâde, 1974), 4/232. (كَفَى بِالْمَرْءِ شَرًّا أَنْ يُشَارَ إِلَيْهِ بِأَصَابِعِ فِي دِينٍ أَوْ دُنْيَا).

çevirir.” âyeti ariflerin hâllerini anlatmaktadır. Çünkü onların riya ve şöhreti övünmek, büyüklük taslamak için değil, bilakis tahdîs-i nimet<sup>334</sup> (nimeti dile getirme) kabîlinden olması hasebiyle hamd ve şükrün bizzat aynıdır.<sup>335</sup> Aslında bu anlayış tasavvufta “Ariflerin riyası müridlerin ihlâsından hayırlıdır.”<sup>336</sup> şeklinde sıkça dile getirilmiştir. İmâm-ı Rabbânî de bir başka mektubunda bu ifadeye yer vermiştir.<sup>337</sup>

### Üçüncü âyet:

“Ona, ancak tertemiz olanlar dokunur”.<sup>338</sup>

Ahkâm tefsirlerinde bu âyet, farklı yorumlar olmakla birlikte Kur’ân-ı Kerim’e abdestsiz dokunulamayacağına dair delil olarak kullanılmıştır.<sup>339</sup> İmâm-ı Rabbânî ise âyeti iki şekilde yorumlamıştır; ilki, “Kur’ân’da saklı bulunan ilahî sırlara ancak beşeri alakaların kirlerinden temizlenmiş olanlar dokunabilir.” Diğeri ise; “Kur’ân’ı okumaya ancak nefislerini heva ve heveslerinden temizlemiş olan ve gizli-açık bütün şirk çeşitlerinden, dış ve iç alemdeki bütün sahte ilahlardan arındırmış bulunan kimseler layıktır.”<sup>340</sup>

İmâm-ı Rabbânî’nin tefsir alanıyla ilgili değinilmesi uygun olan diğeri bir konu da hurûf-i mukattaa meselesidir. Daha önce beyan edildiği üzere İmâm-ı Rabbânî’ye göre ulemâ-i râsihûndan olmanın şartlarından biri de sûre başlarındaki hurûf-i mukattaa sırlarından nasibinin olmasıdır. Onun bu şartı ileri sürmesi, kendisinin hurûf-i mukattaa ile ilgili yorumunu merak ettirmektedir. Eserlerinde bizzat kendisine ait bir açıklamaya araştırmalarımız süresince rastlamış değiliz. Fakat oğlu Muhammed Masûm, babasının kendisine “Kâf” harfinin sırrını açıkladığını ifade etmiştir.<sup>341</sup> Ayrıca İmâm-ı Rabbânî’nin dualarında: “Nûn ve Sâd hürmetine”<sup>342</sup> ifadesini kullanması bu harflerin

<sup>334</sup> “Rabbînin nimetine gelince; işte onu anlat.” ed-Duhâ, 93/11.

<sup>335</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/236-237. (Mek. 56).

<sup>336</sup> (رياء العارفين أفضل (خير) من إخلاص المردين) şeklinde mutasavvıflar arasında meşhur olan bu söz Ebû Saîd el-Harrâz’a (ö. 277/890) nisbet edilmiştir. Bk. Abdülkerim b. Hevâzin Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalîm Mahmûd ve Mahmûd b. eş-Şerîf (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 2/361.

<sup>337</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/537. (Mek. 227)

<sup>338</sup> el-Vâkıa, 56/79. (لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ).

<sup>339</sup> Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, thk. Sadettin Önal (İstanbul: Merkezü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1995), 1/118; Ebü'l-Fazl Bekir b. Muhammed İbnü'l-Alâ, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, thk. Selmân Samedî (Abu Dabî: Câizetü Dubâi ed-Devliyye li'l-Kur’âni'l-Kerîm, 2016), 2/460; Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şâhin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 3/555; Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 4/174; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur’ân* (Kahire: Dâru'l Kütübi'l-Mısriyye, 1964), 17/225.

<sup>340</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/22. (Mek. 4); İmâm-ı Rabbânî, *Ma’ârif-i ledünniyye*, 38. (24. Marifet).

<sup>341</sup> Muhammed Hâşim Kışmî’nin beyanına göre birgün o, Muhammed Masûm’a İmâm-ı Rabbânî’den müteşâbihat veya hurûf-i mukattaa ile ilgili bir yorum duyup duymadığını, eğer duyduysa o sırdan kendisini de nasiplendirmesini rica eder. Muhammed Masûm da aynı soruyu babasına sorduğunu ve ısrarları neticesinde kendisine “Kâf” harfinin sırrını açıkladığını ve bu sırrı kimseye paylaşmaması gerektiğini tembihlediğini söyler. Bk. Kışmî, *Berekât*, 185-186.

<sup>342</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/386. (Mek. 168).

sırlarına vâkıf olduğunu akıllara getirmektedir. İmâm-ı Rabbânî bir başka mektubunda da mukattaa harflerinin manasının açıklanmasını efendinin sırlarının hizmetçileri tarafından ifşa edilmesine benzetmiş, bunu hainlik olarak nitelemiş ve Ebû Hüreyre'nin “bu boğaz kesilirdi”<sup>343</sup> hadisine atıf yaparak bu ifşanın cezasının ölüm olduğunu belirtmiştir.<sup>344</sup>

Tefsir ilminin bir başka konusu olan “Kur’ân’ın i‘câzı” hakkında ise İmâm-ı Rabbânî: “Kur’ân’ın anlaşılmasından dolayı hasıl olan iman, anlaşılmasından hasıl olmaz. Çünkü âyetin anlaşılmasında Kur’ân’daki i‘câzı ortaya çıkarır. Anlaşılmasında ise bu özellik yoktur.”<sup>345</sup> ifadelerini kullanmıştır.

#### 1.6.4. Hadis

Bu başlık altında üç hususa değinilecektir;

1. İmâm-ı Rabbânî'nin hadis tahsili.
2. Hadislerin sıhhatine bakışı.
3. Hadisleri yorumlama usulü.

İmâm-ı Rabbânî, Mevlânâ Yakup Sarfi Keşmîrî'den hadis okumuştur. Kâdî Behlûl Bedahşânî'den *Sahîh-i Buhârî*, *Sülâsiyyâtü'l-Buhârî*, *el-Edebü'l-müfred*, *Mişkâtü'l-Mesâbih*, *Şemâil-i Tirmizî*, *Câmiu's-sağîr* gibi hadis eserlerini okumuş ve okutma icazeti almıştır.<sup>346</sup> Ayrıca o, “Allah, merhametli olanlara rahmetiyle muamele eder. Öyleyse, sizler yeryüzündekilere karşı merhametli olun ki, semada bulunanlar da size rahmet etsinler”<sup>347</sup> hadisini Behlûl Bedahşânî'den müselsel<sup>348</sup> olarak almış ve

<sup>343</sup> “Ben Allah'ın Resulü'nden iki kap ilim aldım; birini insanlara yaydım, diğerini eğer yaysaydım şu boğazım kesilirdi.” Bk. Buhârî, “İlim”, 42.

<sup>344</sup> “Kur’ân’da geçen mukattaa harflerinin hepsi, hâllerin hakikatlerine ve seven ile sevilen arasındaki sırların inceliklerine birer işaret ve imâdır. Lakin onları kim idrak edebilecek! Allah'ın habîbinin hizmetkârları ve uşakları konumunda olan râsih âlimlerin bunlara ilişkin malumatı olabilir. Zira hizmetkârlar efendilerinin bazı sırlarını bilebilirler. Hatta efendi ile hizmetkârlar arasında özel bir ilişki bulunabilir. Ancak onlar efendilerinin bu sırlarından bir nebze ifşa edecek olsalar hain sayılırlar ve kendilerini helak etmiş olurlar.” Bk. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/379. (Mek. 100).

<sup>345</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/110. (Mek. 29).

<sup>346</sup> Kişmî, *Berekât*, 128; Nedvî, *Ricâlü'l-fikir ve'd-da'vâ*, 3/122.

<sup>347</sup> Ebû Dâvud, “Edeb”, 58; Tirmizî, “Birr”, 16. (أَرْضُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يَرْحَمُكَ مَنْ فِي السَّمَاءِ).

<sup>348</sup> Müselsel: Hadiste isnad zincirini oluşturan râvilerin, birbiri ardınca (bazen râvilerinin bazen de rivayetinin belirli hâl ve sıfatları(nı) takip etmeleridir. Bk. Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddin Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, thk. Nureddin Itr (Beyrut: Dâru'l-Fikir el Muâsir, 1986), 275; Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr*, thk. Muhammed Osmân (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, 1985), 87; Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *İhtisâru 'ulûmi'l-hadîs*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 168; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, thk. Ebû Kuteybe ve Nazar Muhammed el-Feryâbî (Riyâd: Dâru Tîbe, ts.), 2/640; Cemâleddin Kâsımî, *Kavâidü't-tahdîs* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 126; Mahmûd Tahhân, *Teysîru mustalahi'l-hadîs* (Riyâd: Mektebetü'l-Maârif, 2011), 229. Askalânî'ye (ö. 852/1449) göre, “Râvilerin edâ sığasında, (Ben filandan işittim o da filancadan işitmiş.) veya bir hâlde (Ben filanı şöyle derken işittim.) ittifak etmeleridir.” Bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Nuhbetü'l-fiker*, thk. 'Isam es-Sabâbtî ve 'İmâd es-Seyyid (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1997), 724.

kendisine rivayet icazeti verilmiştir.<sup>349</sup> İmâm-ı Rabbânî bu icazeti alınca: “Anlaşılan beni muhaddisler tabakasına dahil ettiler.”<sup>350</sup> deyip sevincini dile getirmiştir.

İmâm-ı Rabbânî'nin, hadislerin sahlilik ya da zayıflığına dair çok ayrıntıya girdiğı görölmez. Bu durum o dönemdeki hadislere yaklaşım farklılığından kaynanlanabilir. Zira klasik dönem âlimlerine göre ümmetin kabul ettiğı rivayet, aksi sabit olana kadar sahlil kabul edilirdi.<sup>351</sup> Günümüzde ise aksi ispat edilene kadar sakıncalı kabul edilmektedir.<sup>352</sup> İmâm-ı Rabbânî'nin sadece *Mektûbât* adlı eserinde tekrarlarıyla birlikte 481 hadis bulunduğı göz önünde tutulursa, elbette bunların içerisinde hadis usulü kriteri açısından kudsi,<sup>353</sup> sahlil,<sup>354</sup> zayıf,<sup>355</sup> hatta mevzû<sup>356</sup> rivayetlerin bulunabileceğı aşikârdır. Bundan, İmâm-ı Rabbânî'nin hadisleri kullanma konusunun geniş bir yelpazede ele alınması gerektiğı anlaşılmaktadır.<sup>357</sup>

İmâm-ı Rabbânî'nin hadisleri yorumlama konusuna gelirsek; İbn Ömer'den (ö.73/693) rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber, utangaç kardeşine bu huyunun kendisine zarar verdiğini, bundan dolayı bu huydan vazgeçmesini<sup>358</sup> tembihleyen Medine'li bir Müslümanın yanından geçerken: “*Onu kendi hâline bırak; Zira haya imandandır.*”<sup>359</sup> buyurmuştur. Hadisin başka bir versiyonu ise: “*Haya imandan bir şubedir.*”<sup>360</sup> şeklindedir. İmâm-ı Rabbânî, hadisi yorumlarken kalbin selametinin

<sup>349</sup> Kışmî, *Berekât*, 128.

<sup>350</sup> Kışmî, *Berekât*, 130.

<sup>351</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, thk. Ebû Abdîrrahmân Adil b. Yusuf el-Gırâzî (Suûdiyye: Dâru İbni'l-Cevzî, 1421), 1/278; Ebû İshak Şîrâzî, *el-Lüma' fi usûli'l-fikh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 72; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî (Haydarâbâd: Dâru'l-Me'ârif en-Nu'mâniyye, 1395), 1/341; Ebû'l-Muzaffar Sem'anî, *Kavâtü 'u'l-edille fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 1/333; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselâm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 293; Takiyyüddîn İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 243.

<sup>352</sup> Soner Duman, *Usul Yazıları* (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2018), 213.

<sup>353</sup> “*Nefsine düşman ol. Çünkü o, bana düşmanlıkla dikildi.*” Bk. Seyfüddîn Âmidî, *el-İhkâm*, thk. Abdurrezzak el-Afîfî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1402), 1/149-150; İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/156. (Mek. 52). (عَدَا (نَفْسَكَ فَإِنَّهَا اتَّصَبَتْ لِمُعَادَاتِي).

<sup>354</sup> “*Şüphesiz Allah, bu dini günahkâr bir adamla da destekleyebilir.*” Bk. Buhârî, Cihâd, 180; Müslim, İmân, 111; İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/105. (Mek. 33). (أَنَّ اللَّهَ لَيُؤَيِّدُ هَذَا الدِّينَ بِالرَّجُلِ الْفَاجِرِ).

<sup>355</sup> “*Küçük cihattan büyük cihada döndük.*” Bk. Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ* (Kahire: Mektebetü'l-Kudsi, 1932), 1/425; İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/127. (Mek. 41). (رَجَعْنَا مِنَ الْجِهَادِ الْأَصْغَرِ إِلَى الْجِهَادِ الْأَكْبَرِ).

<sup>356</sup> “*Kalpler, kendisine iyilik yapanları sevmeye meyilli yaratılmıştır.*” Bk. Beyhakî, *Şuabü'l-imân*, thk. Abdulâlî Abdülhamîd (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 2/38. *Mektûbât*, 1/440. (Mek. 195). Hadise mevzû/bâtıl diyenler için bk. Sehavî, *el-Makâsîdü'l-hasene*, 1/280; Sehavî, *el-Ecvîbetü'l-merziyye*, thk. Muhammed İshâk (Riyâd: Dâru'r-Râye, 1418), 1/370; Mer'î b. Yûsuf el-Kermî, *el-Fevâidü'l-mevzûa fi ehâdisi'l-mevzûa*, thk. Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ (Riyâd: Dâru'l-Varrâk, 1998), 131-132; İbn Kudâme, *el-Müntehab mine'l-ilel li'l-hallâl*, thk. Ebû Muâz Târîk b. Avazallah (Riyâd: Dâru'r-Râye, ts.), 1/83; Molla Alî el-Kârî, *Esrâru'l-merfûa fi'l-ahbârî'l-mevzûa* (Beyrut: Dâru'l-Emâne, ts.), 171. (حُبِلَتْ الْقُلُوبُ عَلَى حُبِّ مَنْ أَحْسَنَ إِلَيْهَا).

<sup>357</sup> Hem dünya çapında hem ülkemizde konuyla ilgili akademik çalışmalar yapılmıştır. Detay için bk. Muhammed Saîd, *Teşvîdü'l-mebânî fi tahrîci ehâdisi Mektûbâtî el-İmâm er-Rabbânî*; Babur Baig Mitaly, *Maktûbât-i Mujaidd-i Alf-i Sani Takhrij-i Ahadis (Doktora tezi)* (Lahore: Pencap Üniversitesi, 1994); Orhan, *İmâm-ı Rabbânî'nin Mektûbât'ındaki Hadislerin Tahriç ve Değerlendirilmesi (Yüksek Lisans Tezi)*.

<sup>358</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî* (Mısır: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1380), 1/74.

<sup>359</sup> Buhârî, İmân 16; Müslim, İmân 57; Tirmizî, İmân 7. (دَعَاهُ فَإِنَّ الْحَيَاءَ مِنَ الْإِيمَانِ).

<sup>360</sup> “*İman yetmiş (veya altmış) küsur şubedir. En yükseğı, 'Allah'tan başka ilâh yoktur' demek; en aşağısı ise yoldan eziyet veren şeyleri kaldırmaktır. Hayâ da imandan bir bölümüdür.*” Buhârî, “İman”, 3; Müslim, “İman”, 58. (الْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيمَانِ).

mâsivâyı (Allah'ın dışındaki her şeyi) unutmakla mümkün olduğunu beyan ettikten sonra bir kimsenin kalbinde mâsivâ sevgisinin gâlib, Allah sevgisinin ise madum ve mağlub olması hayasızlığın zirvesidir demiş ve buradaki hayadan maksat “*Haya imandan bir şubedir.*” hadisindeki hayadır diye eklemiştir.<sup>361</sup> İmâm-ı Rabbânî'nin bu yorumundan anlaşılır; bir kimse kalbinde mâsivâ sevgisini barındırıyorsa bundan utanç duyması gerekmektedir. Hissettiği bu utanç da onun imanından kaynaklanmaktadır.

Yine “*Allah Âdem'i kendi sûreti üzere yarattı.*”<sup>362</sup> hadisindeki zamirin Allah'a veya Âdem'e râci olabileceği hususunda iki görüş mevcut olmakla birlikte<sup>363</sup> İmâm-ı Rabbânî zamirin Allah'a râci olmasını tercih etmiştir. O zaman mana: Allah, Âdem'i kendi zat ve sıfatlarının sûreti üzere yarattı demektir.<sup>364</sup> İmâm-ı Rabbânî, aynı konuyu başka bir yerde anlatırken: “Şüphesiz insan mademki Allah'ın halifesidir. O zaman, o şeyin sûreti elbette halifenin sûreti üzere olacaktır. Bir şeyin sûreti üzere yaratılmayan, onun halifeliğine de layık değildir. Halifeliğe layık olmayan emaneti<sup>365</sup> taşıyamaz. Zira *sultanın hediyelerini sultanın binekleri taşır.*”<sup>366</sup> demiştir.<sup>367</sup>

İmâm-ı Rabbânî'nin eserlerinde kullanmış olduğu hadisleri, ilgili konular bağlamında tekrar ele almak yeni araştırmalara kapı aralayacaktır. Onun, âyetlerde olduğu gibi hadislerdeki tasavvufî yorumlarının da okuyucuyla buluşması yeni çalışmalara ihtiyaç duymaktadır.

### 1.6.5. Fıkıh

Çalışmanın bu başlığından itibaren İmâm-ı Rabbânî'nin fıkıh anlayışı bütün yönleriyle tanıtılmaya çalışılacaktır. Daha önce belirtildiği üzere onun usul ve fûrû' anlayışına çalışmanın ikinci ve üçüncü bölümlerinde yer verilecektir. Burada ise asıl konuya giriş mahiyetinde onun fıkıh eğitimi, fıkıhtaki yeri, fıkha verdiği önem, fikhî mezheplere ve mezhep imamlarına bakışı ele alınacaktır.

<sup>361</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/285. (Mek. 109).

<sup>362</sup> Buhârî, “İstizân”, 1. (خَلَقَ اللهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ).

<sup>363</sup> Zamirin Âdem'e râci olması durumunda “Allah, Âdem'i olduğu hâl üzere yarattı.” demektir ki, cennette hangi şekildeyse dünyada da aynı şekildeydi veya Âdem, zürriyeti gibi bir hâlden başka bir hâle (çocukluk gençlik) intikal etmemiştir, şeklinde yorumlar yapılmıştır. Bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî* (Mısır: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1380), 11/3.

<sup>364</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Ma'ârif-i ledünniyye*, 35.

<sup>365</sup> “Biz emaneti göklere, yerküreye ve dağlara teklif ettik, ama onlar bunu yüklenmek istemediler, ondan korktular ve onu insan yükledi.” âyetine işaret etmiştir. el-Ahzâb, 33/72. (إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ...).

<sup>366</sup> (لا يحمل عطايا الملك إلا مطاياها)

<sup>367</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/828. (Mek. 287).

### 1.6.5.1. Fıkıh Eğitimi

Tarihi süreç içerisinde ismi ön plana çıkmış kimselerin meşhur olmadan önceki hayatları hakkında genelde fazla malumat mevcut değildir. Örneğin Hz. Peygamber'in risâletten önceki hayatı hakkındaki bilgiler risâletten sonraki bilgilerle mukayese edildiğinde çok az bir yekun tuttuğu görülecektir. Hemen hemen meşhur olmuş her zat için geçerli olan bu durum İmâm-ı Rabbânî için de söz konusudur. Nitekim Muhammed Hâşim Kışmî dahi onun çocukluk dönemi ile ilgili bilgileri verirken: “İmâm-ı Rabbânî'nin uzun ömür yaşamış akrabalarından duydum.” veya “denildi ki,” tarzında rivayet vâri ifadeler kullanmıştır.<sup>368</sup>

İmâm-ı Rabbânî'nin tahsil hayatıyla ilgili yazılanlara bakılınca, temel eğitimini babasından aldığı görülmektedir.<sup>369</sup> Lakin ondan ne derecede fıkıh eğitimi aldığı bilinmemektedir. Yine temel eğitiminden sonra kendini geliştirmek için zamanın ilim merkezi olan Siyâlkût'a gittiği ve oranın en meşhur âlimlerinden sayılan, aynı zamanda Abdülhakîm Siyâlkûtî gibi büyük bir âlimin hocası olan, mantık, felsefe, kelâm, usûl-i fıkıh alanında derinleşmiş Mevlânâ Kemaleddin Keşmîrî'den aklî ilimleri okuduğu da bilinmektedir.<sup>370</sup> Ancak ondan usûl-i fıkıh veya fûrû-i fikha dair hangi eserleri okuduğu bilinmemektedir. Onun 17 yaşında tamamladığı eğitim hayatının hemen sonrasında Arapça ve Farsça olarak kaleme aldığı *İsbâtü'n-nübevve*,<sup>371</sup> *Risâle-i tehlîliyye* ve *Risâle-i redd-i mezhebi şîa*<sup>372</sup> gibi eserleri göz önünde bulundurulduğunda daha genç yaşlarında köklü bir eğitim aldığı ve bu eğitim müfredatında mutlaka usûl-i fıkıh ve fûrû-i fıkıh eserlerinin de bulunduğunu tahmin etmek zor olmasa gerek. Zira mektupları incelendiğinde tavsiye ettiği, bazen de atıflar yaptığı fıkıh eserlerinden zengin bir fıkıh kültürüne sahip olduğu anlaşılmaktadır. Onun eserlerinde yer verdiği bazı fıkıh kitapları şunlardır:

---

<sup>368</sup> Kışmî, *Berekât*, 127.

<sup>369</sup> Kışmî, *Berekât*, 128.

<sup>370</sup> Nedvî, *Ricâlü'l-fikir ve'd-da'vâ*, 3/121-122.

<sup>371</sup> Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtur*, 5/480.

<sup>372</sup> Nedvî, *Ricâlü'l-fikir ve'd-da'vâ*, 3/122.

*Câmi' u'r-rumûz*<sup>373</sup> ve *İbrâhîm Şâhî*:<sup>374</sup> İmâm-ı Rabbânî, Molla Muzaffer'e gönderdiği bir mektupta faizle ilgili bir konuyu izah etmiş, anlaşılabilir delil olması kabûlünden bu iki eseri de mektupla birlikte göndermiştir.<sup>375</sup>

*Kınye (Kunye)*:<sup>376</sup> İmâm-ı Rabbânî, faizli muamele meselesinde bu eserin rivayetlerinin kat'î nasları neshedecek mertebede olmadığını beyan etmiş, dolayısıyla eseri tenkit etmiştir.<sup>377</sup>

*Umdetü'l-İslâm*,<sup>378</sup> *Mecmûa-i Hânî*,<sup>379</sup> *Kenz-i Fârisî*,<sup>380</sup> *Terğîbü's-salâh ve teysîru'l-ahkâm*:<sup>381</sup> İmâm-ı Rabbânî, farsça yazılan bu dört fıkıh eserinin dergâhlarda okutulmasını tavsiye etmiştir.<sup>382</sup>

<sup>373</sup> Hanefî mezhebinde "*Mütûn-i erbaa*" diye bilinen muteber dört kitaptan biri olan Burhânüşşerîa'nın (ö. 709/1309) *Vikâyetü'r-rivâye*'sine torunu Sadrüşşerîa'nın (ö. 747/1346) yazdığı *en-Nukâye* adlı muhtasarına Kuhîstânî'nin (ö. 962/1555) kaleme aldığı şerhdır. Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1941, 2/972; Ziriklî, *A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, 2002), 7/11; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.), 9/179.

<sup>374</sup> Bu eser, İmâm-ı Rabbânî'den yaklaşık 1,5 asır önce Hindistan'da yaşamış olan Kâdî Nizamuddin Ahmed b. Muhammed el-Hanefî el-Keykânî'nin (ö. 1469), dönemin sultanı ve aynı zamanda arkadaşı olan Sultan İbrahim Şâh Şarkî (ö. 1440) adına yazmış olduğu "*Fetâvâ-i İbrâhîm Şâhî*" kitabıdır. Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1941, 1/3; İsmâîl Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn* (Kahire: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-'Arabî, ts.), 1/142; Zafarül İslâm, "Hindistan'da Sultanlıklar Döneminde Fıkıh İlminin Gelişmesi, çev. Halil Altuntaş", *Diyanet İlmî Dergi* 32/1 (1996), 64.

<sup>375</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/269. (Mek. 102).

<sup>376</sup> "*Künyetü'l-Münye li-tetmîmi'l-Ğunye*" olarak bilinen eser Ebü'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed ez-Zâhidî el-Gazmîni'nin (ö. 658/1260), hocası Bedî b. Ebî Mansûn'un eseri "*Münyetü'l-fukahâ*"dan seçmeler yaparak kaleme aldığı eserdir. Müellif, Hanefî olmakla birlikte itikatta mu'tezile mezhebini benimsediği için eserindeki görüşler pek rağbet görmemiş ve zayıf kabul edilmiştir. Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1941, 2/1357; Ziriklî, *A'lâm*, 2002, 7/193; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri* (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 107-108.

<sup>377</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/269. (Mek. 102).

<sup>378</sup> Abdülazîz el-Fârisî'nin ilmihal tarzında Farsça olarak kaleme aldığı eserin tam adı "*Umdetü'l-İslâm fi'l-erkânî'il-hams*"tır. Eser, Abdurrahman b. Yûsuf Aksarâyî tarafından eklemeler yapılarak "*İmâdü'l-İslâm*" adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir. Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1941, 2/165.

<sup>379</sup> El yazma halinde olan eserin tam adı "*Mecmûa-i Hânî fi İzzî'l-meânî*"dir. Müellifi: Kemâlüddîn b. Kerîm en-Nâğûrî'dir. Eserin yazma nüshası Pakistan Gençbahş Kütüphanesi belge no: PAK-001-0040 da mevcuttur.

<sup>380</sup> "*Kenz-i Fârisî*" olarak bilinen bu eser Hanefî mezhebinde "*Mütûn-i erbaa*" diye meşhur olmuş dört kitaptan biri olan Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin yazmış olduğu "*Kenzü'd-dekâik*"e Nasrullah b. Muhammed b. Cemâl el-Kirmânî tarafından yazılan Farsça tercümedir. Eserin yazma nüshası, İran İslâm Şûra Meclisi Kütüphanesi raf no: IR10-31630 da mevcuttur.

<sup>381</sup> Eserin müellifi Muhammed b. Ahmed Zâhid'dir. (ö. 632/1234) Müellif mukaddime bölümünde ismini zikretmiştir. Farsça kaleme alınan eserin tıpkı basımı 2010 yılında İstanbul'da yapılmıştır. Bk. Muhammed b. Ahmed Zâhid, *Terğîbü's-salâh ve teysîru'l-ahkâm* (İstanbul: Hakikat Kitapevi, 2010), 3.

<sup>382</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/85. (Mek. 29); *Mektûbât*, 3/62. (Mek. 17).

*el-Asl*<sup>383</sup> *el-Fetâvâ 'l-Gıyâsiyye*<sup>384</sup> *el-Fetâvâ's-Sirâciyye*<sup>385</sup> “*el-Fetâvâ 'l-garâib*”<sup>386</sup> *el-Muhît*,<sup>387</sup> *ez-Zâhidî*,<sup>388</sup> *Mudmerât*,<sup>389</sup> *Hülâsa*,<sup>390</sup> *Kübrâ*,<sup>391</sup> *Velvâliciyye*,<sup>392</sup> *Hizânetü'r-rivâyât*,<sup>393</sup> *Tatarhâniyye*,<sup>394</sup> “*Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Vikâye*”<sup>395</sup> İmâm-ı Rabbânî, çeşitli meselelerde bu eserlerden ıktibaslar yapmıştır.<sup>396</sup> Bir kısmı zikredilen bu eserlerden İmâm-ı Rabbânî'nin fıkhıla ne derece hemhâl olduğu aşıkârdır.

Tespit edildiği kadarıyla ona nisbet edilen bazı risâlelerinin yanı sıra sekiz eseri bulunan Sirhindî, fıkhı alanında müstakil bir eser yazmamıştır. Lakin şunun göz ardı edilmemesi gerekir ki, 536 mektuptan oluşan “*Mektûbât*” adlı eserinin içerisindeki bazı mektuplar müstakil fıkhı risâlesi niteliğindedir. Bu açıdan bakılınca aslında onun fıkhı alanında risâlesinin olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim onun teşehhüde işaret parmağının kaldırılıp kaldırılmaması meselesi üzerine kaleme aldığı mektubu eserin yeni baskısında altı sahifeyi bulmakta ve böylece risâle özelliği taşımaktadır.<sup>397</sup> Yine onun, usûl-i fıkh'ın ıctihad, kıyas, işâratü'n-nas, delâletü'n-nas, ıktizâu'n-nas, nesih,

<sup>383</sup> Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin “*zâhirü'r-rivâye*” eserlerinden “*el-Mebsûr*” diye de bilinen kitabı. Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfû'z-zunûn*, 1941, 1/81; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, ts., 9/207. Bununla beraber “*zâhirü'r-rivâye*” eserlerinin tamamına “Asl” rivayetler de denir.

<sup>384</sup> Gerek klasik gerek modern dönem biyografi eserlerinde müellifin hayatı hakkında bilgi yoktur. Ancak müellif mukaddime bölümünde adını zikretmiş ve eseri dönemin Delhi Türk Sultanı Ebü'l-Muzaffer Gıyâseddin'e takdim ettiğini söylemiştir. Bk. Dâvûd b. Yûsuf el-Hatîb, *el-Fetâvâ 'l-Gıyâsiyye* (Kahire: el-Matâbiu'l-Emîriyye, 1321), 2-4; Adem Çiftci, “Hanefî Fetvâ Geleneğinin Önemli Bir Halkası: El-Fetâvâ 'l-Gıyâsiyye”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35 (2020), 535-536.

<sup>385</sup> Mâtürîdî kelimcisi ve Hanefî fakihî olan Alî b. Osman el-Üşî'nin (ö. 575/1179) eseridir. Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfû'z-zunûn*, 1941, 2/1224.

<sup>386</sup> Bu eserle ilgili herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

<sup>387</sup> Burhâneddin el-Buhârî'nin (ö. 616/1219), İmâm Muhammed'in “*zâhirü'r-rivâye*” diye bilinen altı kitabındaki meseleleri bir araya toplamak amacıyla kaleme aldığı tam adı: “*el-Muhîtü'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*” olan eseridir. Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfû'z-zunûn*, 1941, 2/1619; Ziriklî, *A'lâm*, 2002, 7/161.

<sup>388</sup> Bu eser yukarıda bilgisini verdiğimiz “*Künyetü'l-Münye li-tetmîmi'l-Ğunye*” dir. Eser *Zâhidî* şeklinde müellifinin ismiyle de anılmıştır.

<sup>389</sup> Yusuf b. Ömer b. Yusuf el-Kâdürî'nin (ö. 832), Kudürî'nin (ö. 428/1037) *Muhtasar*'ına yazdığı, tam adı: “*Câmiu'l-mudmerât ve'l-müşkilât*” olan şerhtir. Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfû'z-zunûn*, 1941, 2/1713.

<sup>390</sup> Hanefîler'in önde gelen fakihlerinden Tâhir b. Ahmed b. Abdürreşîd b. Hüseyin el-Buhârî'nin (ö. 542/1147) tam adı: “*Hülâsatü'l-fetâvâ*” olan eseridir. Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfû'z-zunûn*, 1941, 1/718; Ziriklî, *A'lâm*, 2002, 3/220.

<sup>391</sup> Sadrüşşehîd Ömer b. Abdilazîz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî'nin (ö. 536/1141) bazı fetva kitaplarını bir araya getirerek telif ettiği tam adı: “*el-Fetâvâ 'l-kübrâ*” olan eseridir. Bk. Ziriklî, *A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, 2002), 5/51.

<sup>392</sup> Ebü'l-Feth Zahîruddîn Abdürreşîd b. Ebü Hanîfe el-Velvâlici'nin (ö. 540/1145 den sonra) Hanefî fıkhına dair tam adı: “*el-Fetâvâ 'l-Velvâliciyye*” olan eseridir. Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfû'z-Zunûn*, 2/1230; Ziriklî, *A'lâm*, 2002, 3/353.

<sup>393</sup> Hanefî fıkhı âlimi olan Kâdî Cuken (ö. 920/1514) tarafından kaleme alınmıştır. Eser garîb mesele ve rivayetleri ihtiva etmektedir. Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfû'z-Zunûn*, 1/702.

<sup>394</sup> Kaynaklarda “*Zâdü's-sefer*” veya “*Zâdü'l-müsâfir*” olarak kaydedilmekle birlikte, “*el-Fetâvâ 't-Tatarhâniyye*” diye meşhur olmuş, Hindistanlı Hanefî fakihlerinden Âlim b. Alâ'nın (ö. 786/1384) fıkhıa dair eseridir. Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfû'z-zunûn*, 1941, 2/947; İsmâil Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/435; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.), 5/52.

<sup>395</sup> Burhânüşşerîa'nın “*Vikâyetü'r-rivâye*” eseri üzerine Sadrüşşerîa'nın yapmış olduğu “*Şerhu'l-Vikâye*” eserine İsamüddîn el-İsferâyîni'nin (ö. 945/1538) yazdığı hâşiyedir. Bk. İsmail Durmuş, “*İsamüddîn İsferâyîni*”, DİA (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/517.

<sup>396</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/831-832. (Mek. 288); *Mektûbât*, 1/943. (Mek. 312).

<sup>397</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/942-947. (Mek. 312).

ictihad gibi ana konularını teşkil eden ve on bir sahifeyi bulan mektubu da bir fıkıh risâlesi niteliğindedir.<sup>398</sup>

Burada bahsedilen sadece fıkha ayırdığı mektuplarıdır. Bir de farklı konular arasına serpiştirdiği başkaca fikhî meseleler vardır ki, bunlar toplandığında bir kitap oluşturacak hacimdedir. İmâm-ı Rabbânî'nin yaşamış olduğu dönem (10. asır) göz önünde bulundurulduğunda onun fıkıh alanında neden müstakil bir eser yazmadığı daha iyi anlaşılabilir. Zira o asra kadar fikhın hem usul hem furû' alanında temel kabul edilen eserler bir yana, bu eserlere çok sayıda şerh ve hâşiyeler yazılmış bulunmaktadır. Kendisinden sonra da başka fıkıh eserleri, şerh ve hâşiyeler vs. yazılmaya devam edilmiştir. Fakat İmâm-ı Rabbânî'nin ilim ve irşâd usulüne bakıldığında onun mevcut ve acil ihtiyaçlara öncelik verdiği görülmektedir. Buna binaen denebilir ki o, fıkıh alanında çok sayıda eserler mevcut olduğu için bu alanda bütün konuları içeren bir eser telifine gerek duymamıştır. Bununla birlikte izah gerektiren yahut yeni zuhur eden konularda risâle tarzındaki mektuplar kaleme almayı da ihmal etmemiştir. Onun bu özelliği sadece fıkha mahsus olmayıp diğer alanlarda da kendini göstermektedir. Gerek *Mektûbât* gerek diğer eserlerinde en çok değindiği konuların kelâm ve tasavvuf olması aynı sebebe binaendir. Zira o, hem tasavvufta hem kelâmda yeni şeyler söylemiştir.

### 1.6.5.2. Fıkıhtaki Yeri

Bazı biyografi eserlerinde İmâm-ı Rabbânî tanıtılırken fıkıhla meşgul olma, fıkıh tahsil etme,<sup>399</sup> şeriatın usul ve ahkâmında âlim olma<sup>400</sup> gibi anlamlara gelen “tefakkahe” (تفقه) ifadesi kullanılmıştır.<sup>401</sup> Yani İmâm-ı Rabbânî'nin fıkıhla meşgul olup onda derinleştiği kaydedilmiştir.<sup>402</sup> Bu nedenle onun fukahâ tabakasındaki yerinin belirlenmeye çalışılması uygun olacaktır.

Fıkıh tarihimizde fakihlerin ilmî seviyelerine göre bir tabakaya mensup olduğu kabul edilmiş ve bununla ilgili “*Tabakâtü'l-fukahâ*” ismiyle risâleler kaleme alınmıştır.

<sup>398</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/225-235. (Mek. 55).

<sup>399</sup> Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 557.

<sup>400</sup> Ahmed Muhtar Ömer, *Mu'cemü'l-lugati'l-Arabiyye el-Muâsıra* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2008), 3/733. (تفه) md.

<sup>401</sup> Ziriklî, *A'lâm*, 1/143.

<sup>402</sup> İmâm-ı Rabbânî'nin kelâm ve tasavvuf alanında isminin öne çıkıp fikhî yönünün gizli kalmasının bir sebebinin de eserlerini Farsça kaleme almasına bağlıyoruz. Çünkü İbn Âbidîn, İbn Kemal'den şu sözü rivâyet eder: “Kitaplarımızda bulunan Farsça ibarelere itimat edilmez ve onlara dayanarak fetva verilmez. Zira Farsça'yı bilmeyen kâtibin yanlış yazma, Farsça bilmeyen okuyucunun da yanlış anlama ihtimali vardır.” Bk. Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *el-Ukûdü'd-dürriyye fi tenkîhi'l-fetâva'l-Hâmidîyye* (Beyrut, ts.), 2/333; Ahmet Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı* (İstanbul: İFAV, 2017), 134. *Mektûbât*'ın Farsça'dan Arapça'ya yapılan tercümesinde bir hatanın vuku bulduğunu ileri sürenleri göz önünde bulundurduğumuzda, Farsça eserlere ihtiyatlı bakışı daha iyi anlayabiliriz. Bk. Mehmet Atalay, “*Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî'nin Arapça Nüshasında Bir Tercüme Hatası ve Önemi*”, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 6/11 (Şubat 2019), 769-794.

Bu alanda en meşhur çalışma İbn Kemal Paşa'ya (ö.940/1534) aittir.<sup>403</sup> O, “*Risâle fi duhûli veledi'l-bint fi'l-mevkûfi alâ evlâdi'l-evlâd*” isimli altı sahifelik kısa risâlesinin sonunda fakihlerin derecelerinden bahsetmiş<sup>404</sup> ve yapmış olduğu tabakasını yedili bir sistem üzerine kurmuştur.<sup>405</sup> İbn Kemal bu eserinde ilk üç tabakayı müctehidlere ayırırken, sonraki üç tabakayı mukallidlere ayırmıştır. Son tabakayı ise hâtibü'l-leyl (gece odun toplayanlar) diye nitelemiştir. İbn Kemal'in yapmış olduğu tabaka özetle şöyledir:

**1. Müctehid fi's-şer'**: Mutlak müctehid, diğer ifadeyle dinde müctehid olanlar. Bunlar, usul ve fûrû'da kimseyi taklid etmeyip kendi oluşturdukları usul ile edille-i erbaadan hüküm istinbât etmeye muktedir olan dört mezhep imamıdır.<sup>406</sup>

**2. Müctehid fi'l-mezheb**: Ebû Yûsuf, Muhammed eş-Şeybânî ve diğer talebe arkadaşları gibi hocaları Ebû Hanîfe'nin koymuş olduğu usul kurallarına dayanarak edille-i erbaadan hüküm istinbât etmeye muktedir olanlardır. Bu zatlar bazı fûrû' meselelerinde Ebû Hanîfe'ye muhalefet etmiş olabilirler.<sup>407</sup>

**3. Müctehid fi'l-mesele**: Mezhep sahibinden hakkında rivayet olmayan meselelerde müctehid olanlar. Bunlar usul ve fûrû'da mezhep imamlarına muhalefet etmezler. Hassâf (ö. 261/875), Tahâvî (ö. 321/933), Kerhî (ö. 340/952), Halvânî, (ö. 452/1060-?), Serahsî (ö. 483/1090), Pezdevî (ö. 482/1089) ve Kâdîhân (ö. 592/1196) gibi âlimler bu sınıftan sayılmışlardır.<sup>408</sup>

<sup>403</sup> Fukaha tabakaları yapan diğer âlimler de İbn Kemal Paşa'yı takip etmişlerdir. Bk. Alâuddîn Alî Hanâî, *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, thk. Mühyî Hilâl Es Serhân (Bağdat: Dîvânü'l-Vakfî's-Sünnî, 2005), 146; Molla Alî el-Kârî, *Şemmü'l-'avâriz fi zemmi'r-Ravâfîz*, thk. Mecîd Halef (Kahire: Merkezü'l-Furkân, 2004), 111; Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî Leknevî, *'Umdetü'r-riâye 'âlâ Şerhi'l-Vikâye*, thk: Salâh Muhammed Ebû'l-Hâc (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 1/32; Muhammed b. Süleymân Kefevî, *A'lâmü'l-ahyâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2018), 14; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr* (Mısır: Mektebetü Mustafa el-Babî el-Halebî, 1966), 1/77; İbn Âbidîn, *Şerhu 'ukûdi resmî'l-müftî* (Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 2009), 10-11; Takıyyüddin b. Abdülkâdir Temîmî, *Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hilv (Riyâd: Dâru'r-Rifâî, ts.), 1/32; Bilmen, *Hukûku İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kâmûsu*, 1/313.

<sup>404</sup> Bu eser üç varaktan (altı sahife) oluşup Kayseri Raşit Efendi Yazma Eserler Kütüphanesinde No: 141 ve 674'te mevcuttur. Bk. İbn Kemal Paşa, *Risâle fi duhûli veledi'l-bint fi'l-mevkûfi alâ evlâdi'l-evlâd* (Kayseri: Raşit Efendi Yazma Eserler Kütüphanesi, ts.). Risale, İbn Kemal'in diğer yazma eserlerinin de bulunduğu bir Yüksek Lisans Tezine konu olmuş ve tahkiki yapılmıştır. Bk. Sâlim Özer, *İbn Kemal'in İslâm Hukuku Alanındaki Arapça Yazma Risaleleri* (Yüksek Lisans Tezi) (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 1991), 187. Daha sonra ise risâlenin son bir buçuk sahifesi yani fukaha tabakasının anlatıldığı kısım araştırmacıların fazlaca ilgisine mazhar olduğundan tekrar Salah Muhammed Ebû'l-Hâc tarafından “*Tabakâtü'l-fukahâ*” adıyla hem fukaha tabakası hem de bu tabakaya yapılan itirazlar hakkında tahkikli bir neşri yapılmıştır. Bk. İbn Kemal Paşa, *Tabakâtü'l-fukahâ*, thk. Salah Muhammed Ebû'l-Hâc (Ürdün: Merkezü Envârî'l-Ulemâ li'd-Dirâsât, 1441).

<sup>405</sup> Kefevî gibi, fukaha tabakasını beşli sistem üzerine kuranlar da olmuştur. Bk. Kefevî, *A'lâmü'l-ahyâr*, 14.

<sup>406</sup> İbn Kemal Paşa, *Risâle fi duhûli veledi'l-bint*, 5; İbn Kemal Paşa, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 54.

<sup>407</sup> İbn Kemal Paşa, *Risâle fi duhûli veledi'l-bint*, 4; İbn Kemal Paşa, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 55.

<sup>408</sup> İbn Kemal Paşa, *Risâle fi duhûli veledi'l-bint*, 5; İbn Kemal Paşa, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 59-63.

**4. Mukallidîn'den ashâbü't-tahrîc:** Bunlar ictihada güç yetirememekle birlikte mezhebin usul ve me'hazını kavradıklarından müctehidlerden gelen ve iki ihtimalli olan hükümleri tafsile güç yetirenlerdir. Cessâs (ö. 370/981) bu sınıftan sayılmıştır.<sup>409</sup>

**5. Mukallidîn'den ashâbü't-tercîh:** Bunlar, rivayetler arasında "Bu daha evlâ, bu daha sahih, bu daha açık, bu kıyasa daha uygun, bu insanlar için daha münasiptir." gibi sözlerle tercih yapabilenlerdir. Kudûrî (ö. 428/1037) ve Merginânî (ö. 593/1197) bu sınıftan sayılmışlardır.<sup>410</sup>

**6. Mukallidîn'den temyîz gücünde olanlar:** Bunlar, kuvvetli ve zayıf iki kavil ile zahirü'r-rivâye ve nâdirü'r-rivâye<sup>411</sup> arasını ayırma gücünde olanlardır. Mütûn-i erbaa yazarları; *Kenz* sahibi Nesefî, *Muhtâr* sahibi Mevsîlî (ö. 683/1284), *Vikâye* sahibi Tâcü's-Şerîa' (ö. 747/1346), *Mecmeu'l-bahrayn* sahibi İbnü's-Sââtî (ö. 694/1295) bu tabakadan sayılmışlardır.<sup>412</sup>

**7. Hâtibü'l-leyl:** Bunlar zikredilen hususlara güç yetiremeyip, zayıf ile sağlamı, sağ ile solu birbirinden ayıramayan ve gece odun toplayanlar gibi bulduğu her şeyi alanlardır.<sup>413</sup>

İbn Kemal Paşa'nın sistemleştirdiği fukahâ tabakası Leknevî (ö. 1285/1868), Mercânî (ö. 1889), Kevserî<sup>414</sup> (ö. 1879/1952) ve başkaca âlimler tarafından tenkide tabi tutulmuştur. Ancak bu tenkitler tabakanın ilmiye sınıfı arasında şöret bulmasına engel olamamıştır. Örneğin Leknevî, bu tabakatta Halvânî, Serahsî, Pezdevî, Kâdîhân gibi âlimlerin müctehidler tabakasından sayılıp onlardan hem zaman olarak önce hem de ilim cihetinden daha önde olan Cessâs'ın mukallidler tabakasından sayılmasını tenkit etmekte, yine Kâdîhân'ın Kudûrî'den üstün tutulmasını da yadırgamaktadır.<sup>415</sup> Mercânî

<sup>409</sup> İbn Kemal Paşa, *Risâle fî duhûli veledi'l-bint*, 5; İbn Kemal Paşa, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 63-65.

<sup>410</sup> İbn Kemal Paşa, *Risâle fî duhûli veledi'l-bint*, 5; İbn Kemal Paşa, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 65-67.

<sup>411</sup> Hanefîler fikhî meselelerini üç tabakada kategorize etmişlerdir. Birincisi: "zahirü'r-rivâye" diye isimlenen usul meseleleridir. Bunlar yaygın anlayışa göre üç imamdan (Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Muhammed eş-Şeybânî) rivayet olunan kavillerdir. Bu üç imama Züfer (ö. 158/775), Hasan bin Ziyâd (ö. 204/819) ve Ebû Hanîfe'den ders alan başkaları da eklenmiş olsa da meşhur görüş üç imamın kavillerinin olmasıdır. Bu meselelerin bulunduğu eserler Muhammed eş-Şeybânî'nin altı kitabıdır. Bunlar: *el-Asl/Mebûd*, *Ziyâdât*, *Câmiu's-sağîr*, *Câmiu'l-kebîr*, *Siyeru's-sağîr*, [*Siyeru'l-kebîr*] dir. Bunlara "zahirü'r-rivâye" denilmesi, bu rivayetlerin Muhammed eş-Şeybânî'den mütevâtir veya meşhûr olarak sika râviler tarafından rivayet edilmesinden dolayıdır. İkincisi: "nâdirü'r-rivâye" diye isimlenen ve yukarıda zikrettiğimiz altı kitapta bulunmayan meselelerdir. Bu meseleler Muhammed eş-Şeybânî'nin [*el-Kesb*, *Kitâbü'l-âsâr*, *el-Hücce*] *Keysâniyyât*, *Hârûniyyât*, *Cürcâniyyât*, *Rakkîyyât* gibi diğer eserleri ile Hasan b. Ziyâd'ın *el-Muharrar*'ı ve Ebû Yûsuf'un *Emâlî*'sinde bulunan meselelerdir. Bunlara "nâdirü'r-rivâye" denilmesi ise bu meselelerin Muhammed eş-Şeybânî'den sahih bir rivayetle sabit olmamasıdır. Üçüncüsü: Vâkiât veya Nevâzil diye isimlenen ve zahirü'r-rivâye ve nâdirü'r-rivâye eserlerde bulunmadığı için müteahhirün âlimlerinin istanbât ettiği sonradan ortaya çıkmış meselelerdir. Bu alanda yazılan ilk eser Ebû'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö. 373/983) *Kitâbü'n-nevâzil*'dir. Daha sonra başka çalışmalar da kaleme alınmıştır. Bk. İbn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, 1966, 1/69; Orhan Ençakar, "Bir Mezhebin Yitik Kültürü: Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü", İslam Araştırmaları Dergisi 44 (2020), 31-76.

<sup>412</sup> İbn Kemal Paşa, *Risâle fî duhûli veledi'l-bint*, 5; İbn Kemal Paşa, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 67.

<sup>413</sup> İbn Kemal Paşa, *Risâle fî duhûli veledi'l-bint*, 6; İbn Kemal Paşa, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 70.

<sup>414</sup> Zâhid el-Kevserî, *Hüsnü't-tekâdî fî sîreti'l-İmâm Ebî Yûsuf el-Kâdî* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2002), 25.

<sup>415</sup> Leknevî, 'Umdetü'r-riâye, 1/36-37.

ise Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in birinci derece olan mutlak müctehid tabakasından değil de ikinci tabaka olan mezhepte müctehid tabakasından sayılmasını eleştirerek demiştir ki: "Üç imam (Ebû Yûsuf, Muhammed eş-Şeybânî, Züfer) fıkhıta İmam Şâfiî ve İmam Malik'ten üstün değillerse de onlardan aşağı da değillerdir."<sup>416</sup> Yine o, İbni Kemal Paşa'nın Cessâs'ı mukallidlerden saymasını "Cessâs'a yapılan büyük zulüm"<sup>417</sup> diye nitelemiştir.

İbn Kemal Paşa'dan yaklaşık yarım asır sonra dünyaya gelen İmâm-ı Rabbânî'nin, meşhur fukahâ tabakasından haberinin olup olmadığını tespit edebilmiş değiliz. Fakat onun da bu sisteme bazı eleştirilerinin olabileceği tahmin edilmektedir. Zira İmâm-ı Rabbânî, Ebû Yûsuf'u mutlak müctehid olarak görmekte ve "Ebû Yûsuf'un icihad mertebesine çıktıktan sonra Ebû Hanîfe'yi taklid etmesi hatadır. Doğru olan kendi görüşüne tabi olmasıdır." demektedir, yine Ebû Yûsuf'un: "Ben, halku'l-Kur'ân meselesinde Ebû Hanîfe'yle altı ay tartıştım." dediğini nakletmektedir.<sup>418</sup> Yani İmâm-Rabbânî'ye göre Ebû Yûsuf'un mezhepte müctehid sayılan ikinci tabakada değil şeriatta müctehid sayılan birinci tabakada olması gerekmektedir. Aynı şey İmam Muhammed için de geçerlidir. Gazâlî de Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in, mezhebin üçte ikisinde Ebû Hanîfe'ye muhalefet ettiklerini zikretmiştir.<sup>419</sup> İbn Kemal Paşa'nın tabakatına yapılan eleştirilerin daha çok Ebû Yûsuf etrafında dönmesi haklı bir gerekçeye bağlanabilir. Zira her ne kadar ilk usul yazarının İmam Şâfiî olduğu söylene de<sup>420</sup> Ebû Yûsuf'un da bir usul eserinin varlığından söz edenler olmuştur.<sup>421</sup>

İmâm-ı Rabbânî, eserlerinde yer verdiği fikhî konularda Hanefî imamlarına bağlılığını göstererek bir nevi kendisinin mukallid olduğunu ikrar etmiştir. O bu konuda: "Ebû Bekir Şiblî, (ö. 334/946) ve Ebû'l-Hüseyin en-Nûrî (ö. 295/908) gibi sûfilerin ameli, haram ve helali belirlemede sened değildir. Haram ve helali belirlemede İmam Ebû Hanîfe, İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in sözleri muteberdir."<sup>422</sup> demiştir. Böyle olunca biz İmâm-ı Rabbânî'yi müctehidlerin bulunduğu ilk üç tabakadan saymıyoruz. Zaten o, kendini fıkhıta müctehid kabul etseydi bunu en azından tahdîs-i nimet kabîlinden dile getirirdi. Nitekim kelâm ilminde bunu beyan etmiştir.<sup>423</sup> Keza

<sup>416</sup> Şihâbüddîn Mercânî, *Nâzûretü'l-hak*, thk. Orhan b. İdrîs ve Abdülkâdir b. Selcuk (İstanbul: Dâru'l-Hikme, 2012), 193.

<sup>417</sup> Mercânî, *Nâzûratü'l-hak*, 204.

<sup>418</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/875. (Mek. 292).

<sup>419</sup> Gazâlî, *el-Menhül*, thk. Muhammed Hasan Heytû (Dimaşk: Dâru'l-Fikir, 1998), 608.

<sup>420</sup> Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime* (Dimaşk: Dâru'l-Fikir, 1981), 576.

<sup>421</sup> Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrâhîm Ramazân (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1997), 253; Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Daru Sâdır, 1900), 6/382.

<sup>422</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/718. (Mek. 266).

<sup>423</sup> Hz. Peygamber'in İmâm-ı Rabbânî'ye: "*Sen Kelam İlminde müctehidlerdensin.*" sözü için bk. İmâm-ı Rabbânî, *Mebde' ve Meâd*, 48. (28. Bölüm); Kişmî, *Berekât*, 238.

müselsel hadis icazeti alınca da aynı şeyi yapmıştır.<sup>424</sup> Ayrıca onun, bazı nâfile ibadetlerinde İmâm-ı Şâfiî'yi taklid ettiğini söylemesi kendini mukallid kabul ettiğinin bir göstergesidir.<sup>425</sup>

İmâm-ı Rabbânî'yi müctehidler tabakasından saymadığımızı göre geriye kalan ve mukallidler tabakasından sayılan tahrîc, tercih ve temyiz ashabından hangisine dahil edebiliriz diye düşündüğümüzde de kesin bir yargıya varmak zor görünmektedir. Çünkü her üç tabakanın da kendine has kriterleri bulunmakta ve her ne kadar tabakatta isimleri zikredilen âlimler kadar olmasa da İmâm-ı Rabbânî'den de bu kriterlere uygun sözler sâdır olmaktadır. Örneğin İbn Kemal Paşa'nın fukahâ tabakasından tahrîc erbabının özelliği; mezhebin usul ve me'hazını kavramak ve müctehidlerden naklolunan iki ihtimalli hükümleri tafsile güç yetirmek diye açıklanmıştı. İmâm-ı Rabbânî, fikhî bir düşüncesini ortaya koyduğunda bazen küllî kaide bazen de mezhebin usulündeki başka delillerle bu düşüncesini desteklediği olmuştur. Söz gelimi İmâm-ı Rabbânî, faizli işlemde haramlık sadece fazlalıkta mı yoksa alışverişin tamamında mı? sorusuna cevaben haramlığın alışverişin tamamında olduğunu söylemiş ve "Harama götüren herşey haramdır." diyerek sedd-i zerâi<sup>426</sup> kuralını işletmiştir.<sup>427</sup> Yine "Dinî bir konuda umûmü'l-belvâ varsa orada en kolayı ile fetva vermek daha evlâdır. Bu fetvayı veren hangi müctehid olursa olsun ve bu fetva isterse kendi mezhebine muhalif olsun." sözüyle umûmü'l-belvâdan bahsetmiş,<sup>428</sup> "Ürünün tayyib olmasına engel olan abdestsiz tarım Hindistan'da kaçınılması imkânsız birşeydir. Allah kimseye gücünün yetmediği şeyi yüklemez" diyerek de yine umûmü'l-belvâ<sup>429</sup> kuralını işletmiştir.<sup>430</sup> İhtiyaçtan hasıl olan ribâ için de "İhtiyaç zarûret menzilesine indirilir."<sup>431</sup> ile "Zarûretler kendi miktarlarınca takdir olunur."<sup>432</sup> küllî kaidelerini kullanmıştır.<sup>433</sup> Yine namazın hakikatine nail olamayanların namazın sûretine devam etmeleri gerektiğini bildirdikten sonra

<sup>424</sup> İmâm-ı Rabbânî'nin: "Anlaşılan beni muhaddisler tabakasına dahil ettiler." sözü için bk. Kişmî, *Berekât*, 398.

<sup>425</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/232. (Mek. 55).

<sup>426</sup> Harama götürmesi kuvvetle muhtemel olduğu durumlarda mübah fiillerin yasaklanması, harama götüren vesilelerin koparılması. Bk. Şihâbüddin Karâfi, *el-Furûk* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 2/32; İbrâhim b. Mûsâ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyd Meşhûr b. Hasen Âli Selmân (Mısır: Dâru İbn 'Affân, 1997), 5/181-182; Zeydân, *el-Vecîz fî usûl'il-fikh* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1436), 231. Câiz olmayan şeye yol açacağından câiz olan şeyin de yasaklanmasıdır. Bk. Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *el-Makâsîd's-şerîati'l-İslâmiyye*, thk. Muhammed el-Habîb İbnü'l-Höca (Katar: Vizâratü'l-Evkâfi ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2004), 3/335.

<sup>427</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/269. (Mek. 102).

<sup>428</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/76-77. (Mek. 22).

<sup>429</sup> Hükümün hafiflemesine tesir eden vasıf. Bk. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Haydarâbâd: Dârü'l-Me'ârif en-Nu'mâniyye, 1395), 2/130. İnsanların çoğuna şamil olduğundan kaçınılması imkânsız olan şey. Bk. Küveyt Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı, *el-Mevsûâtü'l-fikhiyyetü'l-Kuveytiyye* (Mısır: Dâru's-Safve, ts.), 31/6.

<sup>430</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/271. (Mek. 102).

<sup>431</sup> *Mecelle*, md. 32. (Matbaa-i Osmâniyye, 1308), 26.

<sup>432</sup> *Mecelle*, md. 22. (Matbaa-i Osmâniyye, 1308), 25.

<sup>433</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/269-270. (Mek. 102).

“Tamamı elde edilemeyen şeyin tamamı terk de olunmaz.”<sup>434</sup> kuralını zikretmiştir.<sup>435</sup> Aynı kuralı günahların tamamından tevbeye muvaffak olamayanların en azından bazı günahlarına tevbe etmelerinin gerektiğini bildirdikten sonra da kullanmıştır.<sup>436</sup> İmâm-ı Rabbânî'nin değındiğı fikhî meseleleri kurallarla desteklemesi onun usul kurallarına vukufiyetini ortaya koymakta ve tahrîc yöntemini akıllara getirmektedir.

Beşinci tabaka olan mukallidlerden tercih erbabının özelliğı ise; rivayetler arasında “Bu daha evla, bu daha sahih, bu daha açık, bu kıyasa daha uygun, bu insanlar için daha münasiptir.” gibi sözlerle tercih yapabilmektir. İmâm-ı Rabbânî'nin değındiğı fikhî konular mütalaa edildiğinde onun hükümler arasında tercihlerde bulunduğu görölmektedir. Örneğın yukarıda zikredilen “Dini bir konuda umûmü'l-belvâ varsa orada en kolayı ile fetva vermek daha evladır.”<sup>437</sup> ifadesiyle tercihte bulunduğu işaret eden “daha evlâ” kalıbı kullanmıştır. Yine onun nâfile namazı cemaatle kılmanın hem kerahatine hem mübahlığına delil bulunduğu durumda: “Ben derim ki, kerahet ve ibâhanın delilleri teâruz ettiğinde kerahet delili tercih olunur. Zira bunda ihtiyat vardır.”<sup>438</sup> Keza, başka bir yerde: “Ben derim ki, cevaz ile ademi cevaz, haram ile helal arasında teâruz vaki olduğunda ademi cevaz ve hurmet tarafı tercih olunur.”<sup>439</sup> Yine, önü göğse kadar açık olan entarinin mi yoksa yakası yuvarlak olan entarinin mi giyilmesi sünnettir? sorusuna cevaben: “Bu fakire göre doğru olan bölgeye göre hareket etmektir, şöyle ki, erkeklerin kadına benzemesi yasak olduğundan bir bölgede kadınlar önü açık entari giyiyorsa erkeklerin bundan kaçınması lazımdır. Eğer bir yerde kadınlar yuvarlak yaka entari giyiyorsa bu defa erkeklerin bundan kaçınması gerekir.”<sup>440</sup> gibi sözlerinden iki hüküm arasındaki tercihlerini görmekteyiz.

Altıncı tabaka olan ve mukallidlerden temyiz yeteneğine sahip olanların özelliğı ise; kuvvetli ve zayıf iki kavil ile zâhirü'r-rivâye ve nâdirü'r-rivâye arasını ayırma gücünde olmaktır. Buna da şu örnek verilebilir; Tahiyatta parmakla işaret meselesinde parmağın kaldırılmamasını savunan İmâm-ı Rabbânî, İmâm Muhammed eş-Şeybânî'nin: “Hz. Peygamber tahiyatta parmağıyla işaret ederdi. Biz de onun yaptığını yaparız. Bu benim ve Ebû Hanîfe'nin kavlidir.” dediğini naklettikten sonra der ki:

<sup>434</sup> “ما لا يدرك كله لا يترك كله” şeklinde İslâm âlimleri arasında meşhur olan bu kuralın aynı lafızla hadis olduğu doğru değildir. Bu kural *فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ* “O hâlde gücünüz yettiğı kadar Allah'tan korkun...” (et-Teğâbün, 64/16) âyeti ile *وَمَا أَمَرْنَاكُمْ بِهِ فَاَفْعَلُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ* “Size bir şeyi emrettiğimde gücünüz yettiğı ölçüde onu yerine getirin.” (Buhârî, İ'tisâm, 2.) hadisinden iktibas edilmiştir. Bk. Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 1932, 2/305.

<sup>435</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/237. (Mek. 85).

<sup>436</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/269. (Mek. 66).

<sup>437</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/76-77. (Mek. 22).

<sup>438</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/833. (Mek. 288).

<sup>439</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/946. (Mek. 312).

<sup>440</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/958. (Mek. 313).

“İmam Muhammed’in bu sözü nâdir rivâyetlerden olup usul rivâyetlerden değildir.”<sup>441</sup> Görüldüğü gibi İmâm-ı Rabbânî rivâyetleri “zâhir ve nâdir” diye ayrıma tabi tutmuş olduğundan altıncı tabakadan sayılması da mümkündür. İmâm-ı Rabbânî’nin fikhî meselelerdeki istidlal usulüne bakarak dört, beş veya altıncı tabakadan olabileceğini söylemek mümkündür.

### 1.6.5.3. Fıkıh Düşüncesinin Önemi

Günümüz İslâm ülkelerinin çoğunda hem devlet eliyle hem de özel medreseler ve vakıflar vasıtasıyla usûl-i fıkıh dersleri verilmekte, yetişen yeni neslin mezheplerin usul ve delillerinden haberdar olması sağlanmaktadır. Müslümanlar aldıkları bu eğitimlerle her ne kadar ictihad yapabilecek kabiliyete sahip olamasalar da bu dersler vesilesiyle müctehidlerin vermiş oldukları hükümlerin delil ve inceliklerini kavrarlar ve onların kendi keyfi görüşleriyle değil bilakis şer‘î bir kaynağa dayanarak hüküm verdiklerini anlarlar. Böylece müctehidlerin fetvalarıyla edâ ettikleri ibadetlerini gönül huzuruyla yerine getirirler. Yine günümüzde olduğu gibi müctehidlerin görüş beyan etmediği veya yeni ortaya çıkan bir meseleyi, öğrenmiş oldukları usulü kullanarak tahrîc metoduyla çözüme kavuşturabilme gücüne sahip olurlar.<sup>442</sup>

Bu ön bilgiden usul okuyan birinin ictihad melekesini elde edemese de usulün sağlayacağı pratik faydadan tamamen uzak da kalmayacağı anlaşılmaktadır. Demek ki fikhin usul veya fûrû‘una yönelik her çaba mutlaka bir boşluğu doldurmakta ve araştırmacılara yeni perspektifler kazandırmaktadır.

Mutasavvıf kimliğe sahip İmâm-ı Rabbânî’nin fikhin usul veya fûrû‘una dair değerlendirmelerinin de literatüre katkısının olacağı göz ardı edilmemelidir. O hâlde,

İmâm-ı Rabbânî’nin fıkıh düşüncesini öğrenmenin fayda ve önemi nedir?

İmâm-ı Rabbânî’nin fıkıh düşüncesini öğrenmenin faydası; onun fikhî yönünü açığa çıkarıp kimi mutasavvıfların sadece bâtın ilmiyle ilgilenmeyip aynı zamanda şer‘î ilimlerin en önemlilerinden olan fıkıhla da meşgul olduklarını hatta bu ilimde derinleştiklerini ortaya koymaktır. Tarihi süreç içerisinde mutasavvıfların sadece bâtın ilmine daldıkları şer‘î emirleri ikinci plana attıkları, hatta kemale erdikten sonra ibadetleri terk ettiklerine<sup>443</sup> dair yorumlar yapılmıştır. İmâm-ı Rabbânî ise bir mutasavvıf olarak bu görüşe katılmadığı gibi fıkıh eserleri dururken dergâhlarda

<sup>441</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/943. (Mek. 312). Teşehhüdde işaret meselesi namaz bahsinde detaylı olarak ele alınacaktır.

<sup>442</sup> Zekiyyüddin Şa‘bân, *Usûlü’l-fikhi’l-İslâmî* (İstanbul: el-Mektebetü’l-Hanefiyye, ts.), 14-15.

<sup>443</sup> Bk. İbn Teymiyye, *Mecmûu’l-fetâvâ* (Medine, 2004), 11/417.

tasavvuf eserlerinin okutulmasının malayani olduğunu ifade etmiştir.<sup>444</sup> Ayrıca o, kemale erildikten sonra ibadetlerin terk edilebileceğine dair yorumlara katılmamış aksine kemale erenlerin müridlerden on kat daha fazla ibadete muhtaç olduklarını ifade etmiştir.<sup>445</sup>

Geçmişten günümüze bazı kesimlerce mutasavvıf olmanın fakih olmaya engel olamayacağı gerçeği göz ardı edilmiş ve bu nedenle mutasavvıflara ön yargıyla bakıldığı olmuştur.<sup>446</sup> Örneğin İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1250) önceden sûfi olduğu, daha sonra İbn Teymiyye vesilesiyle tasavvuftan dönerek hidâyet bulduğu iddia edilmiş<sup>447</sup> ve tasavvuftan dönmek hidâyet bulmakla eş değer kabul edilmiştir. Tasavvufa yönelik bu ön yargı bazen ilmî çalışmalarda da kendini göstermiş hem ilmiyye hem mutasavvıf kimliğine sahip olan bir fakihin eserinin içindeki tasavvufi bölümler çikartılmıştır.<sup>448</sup>

Bize göre tasavvuf ve mutasavvıfa yönelik bu ön yargıların ana sebeplerinden biri mutasavvıfların fikhî yönlerinin yeterince incelenememiş olması ve onların şeriatı ikinci plana attığı düşüncesidir.<sup>449</sup> Bundan dolayı bu bölümde İmâm-ı Rabbânî'nin fıkha verdiği değere temas edilip mutasavvıflar arasında sadece bâtın ilmiyle meşgul olmayıp

<sup>444</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/774. (Mek. 278).

<sup>445</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/763, 764. (Mek. 276).

<sup>446</sup> İslâm dünyasında "tasavvuf tenkidi" denince akla ilk gelen kişilerden biri İbn Teymiyye olmuştur. Bununla birlikte İbn Teymiyye'nin Cüneyd el-Bağdâdî'den (ö. 297/909) nakiller yapmasından (*Mecmûu'l-Fetâvâ*, 11/245), yine eserlerinde "*esihhâu's-süfiyye/gerçek süfiler*" gibi ifadelerle yer vermesinden yola çıkarak ona göre de meşrû bir tasavvufun olduğunu söylemek mümkündür. Bk. İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-fetâvâ*, 10/341. İbn Teymiyye'nin öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye ise "*Medâricü's-sâlikîn*" isimli eserinde mutasavvıflardan nakiller yaptığından onun sûfi olduğu görüşleri ortaya atılmıştır. Bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, thk. Muhammed Mutasım (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1996), 2/347. Lakin ona sûfilîği yakıştıramayanlardan bazıları İbn Kayyim'in sûfilik ve sûfilikten tevbe (dönüş) diye iki döneminin olduğunu ve "*Medâricü's-sâlikîn*" adlı eserini birinci döneminde yazdığını söylerken, (bk. *Mültekâ Ehli'l-Hadis I*. <https://al-maktaba.org/book/31621/16613>. (Erişim 9 Haziran 2025). kimileri de önceden sûfi olduğunu, daha sonra İbn Teymiyye vesilesiyle tasavvuftan dönerek hidâyet bulduğunu ifade etmiştir. Bk. Muhammed Bin Salih el-'Useymîn, *Mecmûu' fetâvâ ve resâil'l-Useymîn*, thk. Fehd b. Nâsir b. İbrahim es-Süleymân (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1413), 9/377. Ayrıca Türkiye'de tasavvufu tenkit amaçlı yazılan eserler için bk. Mahmud Esad Erkaya, "*Günümüz Türkiye'sinde Tasavvufu Tenkit Amaçlı Yazılan Bazı Kitaplar Üzerine Bir Değerlendirme*", *Tasavvuf Dergisi* 23/45 (2020), 1-37.

<sup>447</sup> Muhammed Bin Salih el-'Useymîn, *Mecmûu' fetâvâ ve resâil'l-Useymîn*, 9/377.

<sup>448</sup> ÇEKER, eserinde bahsettiğine göre İbn Âbidîn'in ikisi tasavvufla ilgili olmak üzere otuziki risâlesinden oluşan "*Mecmûatü'r-resâil*" isimli eseri baskıya hazırlanırken tasavvufla ilgili iki risâlesi fihristte olmasına rağmen kitabın içine alınmamıştır. Daha da ilginç olanı ÇEKER, bu olayı tasavvufa antipati duyan birine anlattığında ondan: "Birşey batılsa onu yaymak câiz değildir." cevabını almıştır. Bk. Orhan Çeker, *Tasavvufî Meselelere Fikhî Bakış* (Konya: Damla Ofset, 1439), 101-102.

<sup>449</sup> Örneğin İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) tasavvufa dair "Nefsi eğitmek, karakteri kötü ahlaktan zühd, sabır, yumuşak huy gibi güzel ahlaka çevirmektir." diye bir tarif nakleder ve bu tarifi ilk süfiler için geçerli olduğunu, daha sonra her dönemde İblis'in onlara bir elbise giydirdiğini, nihayet şeriate zâhir, tasavvufa bâtın dediklerini eleştirel tarzda ifade eder ve Hâris el-Muhâsibî'ye de (ö. 243/857) gönderme yapar. Bk. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Telbîs-ü İblîs* (Lübnan: Dâru'l-Fikir, 2001), 147. İbn Teymiyye ise bazı mutasavvıfların "Şeriatın emir ve nehilere imtisal etmek hakikate erişemeyenler içindir. Hakikate eriştikten sonra şeriate imtisal vâcip değildir." dediklerini, delil olarak da "*Yakîn sana gelinceye kadar Rabbine ibadet et.*" (Nahl, 16/99.) âyetine dayandıklarını nakleder. Bk. İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-fetâvâ*, 11/417. İmâm-ı Rabbânî de aynı âyeti delil göstererek ibadetlerden maksadın hakiki iman olan yakîni elde etmek olduğunu beyan eder. Lakin yakîn elde edildikten sonra ibadetlerin sâkit olduğuna dair bir şey söylemez. Bk. *Mektûbât*, 1/256. (Mek. 97).

aynı zamanda şer‘î ilimlerle, özellikle fıkıhla da haşır neşir olanlarının var olduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

İmâm-ı Rabbânî’ye göre en kıymetli ilmin fıkıh olduğu çok rahat ifade edilebilir. Öyle ki, İmâm-ı Rabbânî’ye göre tasavvuf bile fıkha hizmet etmektedir. O, bazen kendisinin dile getirdiği bazen de Şâh Nakşibend’e nisbet ettiği: “Seyr-i sülûkten maksat icmâlî olan şer‘î ilimlerin tafsîlî, istidlâlî olan ilimlerin keşfi ve zarûrî, mücmel olan ilmin müfassal olmasıdır.”<sup>450</sup> sözüyle tasavvufun fıkha hizmet ettiğini ortaya koymak istemiştir. Zira başka bir yerde: “Âlimler ile bu büyükler (meşâyih) arasındaki fark şudur; âlimlerin delil ile ulaştığı şeye meşâyih keşif ile ulaşır.”<sup>451</sup> demektedir. İşte bundan dolayı İmâm-ı Rabbânî, ibadetlere birtakım tasavvufi yorumlar getirmiştir. Yine İmâm-ı Rabbânî, “Tasavvuftan maksat fikhî ahkâmın edâsında kolaylığı elde etmek ve ibadetlerde nefse ağır gelen zorluğu gidermektir.”<sup>452</sup> diyerek tasavvufun diğer ilimlerden bağımsız bir doktrin değil aksine diğer ilimlere, özellikle fıkha hizmet eden bir öğreti olduğunu vurgulamak istemiştir.

İmâm-ı Rabbânî’nin üzerinde titizlikte durduğu konulardan biri de fıkıh tahsilidir. Nitekim o, sevenlerine gönderdiği birçok mektubunda fıkıh öğrenmelerini ısrarla tavsiye etmiştir. Örneğin İslâm’a yeni giren birine kelâm ve fikhın talim edilmesini, bu sayede farz, vâcip, sünnet, mendup, helal, haram, mekruh ve müstebeh olan şeyleri öğrenmesini ve gereğince amel etmesini tavsiye etmiş, bunlar dururken *Gülistân* ve *Bostân* gibi eserlerle meşgul olmayı boş iş olarak nitelemiştir.<sup>453</sup> Keza başka bir sevenine: “Fikhî ahkâmı anlatan *Terğîbü’s-salâh ve teysîru’l-ahkâm* ve benzeri Farsça yazılan kitapları daima yanında bulundurmak ve şer‘î meseleleri bu eserlerden öğrenip amel etmek gerekir. *Gülistân* ve benzeri eserler, Farsça fıkıh eserleri yanında fuzuliyata dahildir. Belki zarûrî fıkıh meselelerine nisbetle *Gülistân* gibi eserleri okumak malayanidir.”<sup>454</sup> tembihinde bulunmuştur.

İmâm-ı Rabbânî’nin tavsiye ettiği fıkıh eserlerinin Farsça olmasının özel bir nedeni yoktur. Muhtemelen kullandıkları dil olması hasebiyle Farsça’ya olan vukufiyetlerinin Arapça’ya olandan daha fazla olması sebebiyledir. Çünkü başka mektuplarında da Farsça fıkıh eserlerinin çokluğundan bahsedip belki de “bulamıyoruz” kapısını kapatmak istemiştir. Nitekim onun şu sözleri dikkat çekicidir:

<sup>450</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/10. (Mek. 2); *Mektûbât*, 1/57. (Mek. 18); *Mektûbât*, 1/90. (Mek. 30); *Mektûbât*, 1/235. (Mek. 84).

<sup>451</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/43. (Mek. 13).

<sup>452</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/480. (Mek. 210).

<sup>453</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/774. (Mek. 278).

<sup>454</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/62. (Mek. 17).

Namaz, oruç ve diğer farzlar ile nikah, talak, alışveriş, hasılı Cenab-ı hakkın kuluna vâcip kıldığı ve onu davet ettiği her şeyin ilmini öğrenmek iktisâbîdir ve onu öğrenmekten hiç kimseye kurtuluş/kaçış yoktur. O hâlde meclislerinizde tasavvuf kitapları nasıl müzakere ediliyorsa aynı şekilde fıkıh kitaplarının da müzakere edilmesi gerekir. *Umdetü'l-İslâm*, *Mecmûa-i Hânî*, *Kenz-i Fârisî* gibi Farsça yazılan eserler çoktur. Hatta meclislerde tasavvuf eserlerinin okunmamasından bir zarar gelmez. Zira tasavvuf hâl ilmi olduğundan kâl'in ona etkisi yoktur. Ancak fıkıh eserlerinin okunmamasında zarar ihtimali vardır.<sup>455</sup>

Mutasavvıf kimliği ile öne çıkan İmâm-ı Rabbânî, maneviyattaki yükselişi de fıkıha bağlamaktadır. Nitekim kendisine: “Ben Allah indinde makbul bir kul muyum?” diye sual eden Ahmet Berkî'ye (ö. 1026/1617) makbul olduğunun müjdesini vermiş ve sebebini: “Sizin bu devlete ulaşmanızın temeli cehaletin çok olduğu ve bid'atların yaygınlaştığı bir bölgede şer'î ilimleri ve fikhî ahkâmı öğretmenizdir. Gücünüz yettiği kadar şer'î ilimleri öğretin ve fikhî ahkâmı yayın; çünkü işin temeli, manevi yükselmenin sebebi ve kurtuluşun medârı budur.”<sup>456</sup> diyerek fikhin rolünün kişinin manevi yükselişinde ne kadar önemli olduğunu göstermiştir. Yine tarikatın adabından bahsederken: “...Bu yolun yolcusu, itikadı tashih ve fikhî ahkâmı öğrenip mûcibince amel ettikten sonra tüm vaktini zikri ilâhî ile geçirir. Farzlar ve sünnet-i müekkedeler hariç zikirden başka bir şeyle meşgul olmaz.”<sup>457</sup> ifadelerini kullanırken, oğulları Muhammed Saîd ve Muhammed Masûm'a hitaben: “Aile efradınızı namaz, iyilik ve şer'î ahkâmı yerine getirmeleri hususlarına rağbet ettiriniz.”<sup>458</sup> diyerek fikhî hükümlerin tarikatta müridlere talim edilen evrâddan önde geldiğini belirtmiştir.

İmâm-ı Rabbânî'den fıkıh öğreniminin zarûretine dair sâdır olan sözler elbette bu kadarla sınırlı değildir. Zira onun, başka mektup ve eserlerinde de fikhin önemini dile getirdiği olmuştur.<sup>459</sup> Bir de onun ilim talebesine verdiği değer vardır ki, bir mektubunda bu değeri şöyle ortaya koymuştur; Muhammed Kılıç Muvaffak (ö. ?) adlı bir zat dergâha bir miktar para gönderip üzerine: “İlim talebesi ve sûfiler için bir miktar para gönderildi.” notu düştüğünde İmâm-ı Rabbânî bu notta ilim talebesinin sûfilerden önce zikredilmesinden bir hayli memnun olmuş, bu hareketi dahi İslâm'ı terviç olarak yorumlamıştır. Çünkü ona göre İslâm alametlerinin yıkıldığı bir zamanda Allah yolunda defalarca infakta bulunmak şeriatın hükümlerinden birini ihyâ etmeye denk olmaz. Şeriatın hükümlerini ihyâ etme görevi ilim talebesine verildiğine göre elbette ona verilen değer şeriata verilmiş sayılacaktır. İmâm-ı Rabbânî bu açıklamayı yaptıktan

<sup>455</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/85. (Mek. 29).

<sup>456</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/759. (Mek. 275).

<sup>457</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/287. (Mek. 84). Her ne kadar İmâm-ı Rabbânî burada zikri ibadet cinsinden olan şeylere indirgese de başka bir mektubunda “Alışveriş dahî olsa şeriata uygun olarak yerine getirilen her amel zikre dahildir.” diyerek zikrin alanını genişletmiştir. Bk. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/94. (Mek. 25).

<sup>458</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/290. (Mek. 85).

<sup>459</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/255. (Mek. 60); *Mektûbât*, 3/129. (Mek. 34); İmâm-ı Rabbânî, *Mebde' ve Meâd*, 15. (10. Bölüm).

sonra akıllara gelebilecek nefis ve dünyaya kapılmış olan ilim talebesi bunlardan kurtulmuş olan sūfiden nasıl önde olabilir? sorusuna cevaben: “İlim talebesi her ne kadar dünyaya kapılmış olsa da insanların kurtuluşuna vesiledir. Çünkü şer‘î ahkâmı tebliğ etmek kendisi faydalanmasa da ona nasip olmuştur. Sūfî ise kendini nefsin esaretinden kurtarsa da insanlarla işi yoktur.”<sup>460</sup> diyerek ilim talebesine verdiği değeri ortaya koymuştur.

Bazen de İmâm-ı Rabbânî ilim talebesine olan hayranlığını şöyle dile getirmiştir: “Bende ulemâ ve ilim talebesine karşı çok büyük bir muhabbet hasıl oldu. Onların gidişatı bana hoş geliyor. Öyle ki, onların zümresinden olmayı, mukaddimât-ı erba‘a’dan<sup>461</sup> olan (*Tavzîh*<sup>462</sup> ve) “*Telvîh*”<sup>463</sup> kitabını onlarla müzakere etmeyi, fıkıh kitabı “*Hidâye*”yi onlarla okumayı arzu ediyorum.”<sup>464</sup>

İmâm-ı Rabbânî’nin fıkıh düşüncesini araştırmanın diğer bir faydası onun fıkha kattığı tasavvufi yorumlardır. Esasen bu konu hakkındaki detaylı bilgi onun fūrû-i fıkıh tasavvuru bölümünde işleneceğinden burada sadece hangi konularda tasavvufi yorumlar yaptığına temas edilecektir. Bilindiği üzere bu gibi tasavvufi yorumlar fakihin çalışma alanı olmadığı gibi görevi de değildir. Bu nedenle fakihlerin bu gibi yorumlar yapmaması asla onlarda bir eksiklik olarak değerlendirilmemelidir. Nitekim Endülüs’lü Mâlikî fakihi Şâtıbî (ö. 790/1388): “Bazı konular vardır ki, bunlar hakkında fetva vermek sūfî şeyhlere mahsustur. Çünkü onlar bu özel konularla doğrudan alakadardılar. Fıkıhçılar ise sadece Şâri’in kendileri için zâhiren ispat ettiği hususlarda söz sahibidirler.”<sup>465</sup> diyerek fıkha dair tasavvufi yorumların müctehidin görev ve alanı olmadığına vurgu yapmıştır. İmâm-ı Rabbânî de konu hakkında: “İlhamda olan asıllık

<sup>460</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/149-150. (Mek. 48).

<sup>461</sup> Sadruşşerîa’nın Tanrı, insan ve tabiat bağlamında cebrî yaklaşımını savunan bazı Eş‘arî âlimlere karşı insanın fiillerinde özgür olduğunu temellendirmeye çalıştığı dört önermeden (mukaddimât-ı erba‘a) oluşan metinlerdir. Mukaddimât-ı erba‘a metinleri müstakil bir eser olmayıp Sadruşşerîa’nın “*Tenkîhu’l-usûl*” adlı eseri üzerine yine kendisinin yazmış olduğu “*et-Tavzîh*” adlı şerhinde yer alan bir bölümdür. Bk. Sadruşşerîa, *et-Tavdîh (Telvîh’le birlikte)* (Mısır: Matbaatü Muhammed Ali Sabîh, 1957), 1/336. Ayrıca mukaddimât-ı erba‘a metinleri hakkında geniş bilgi için bk. Asım Cüneyd Köksal, “*İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi – Mukaddimât-ı Erbaa’ya Giriş*”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 28 (2012), 1-43; Asım Cüneyd Köksal, “Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016), 101-132.

<sup>462</sup> “*Tavzîh*” ibaresi *Mektûbât*’ın orijinal Farsça metninde bulunmamaktadır. Bu ibare Kazânî’nin yaptığı Arapça tercümede bulunmaktadır. Konunun anlaşılmasına katkı sağlaması bakımından doğru olan da budur. Bk. Murâd Kazânî, *ed-Dürerü’l-meknûnât*, 1/20. (Mek. 8). Zira “mukaddimât-ı erba‘a” metinleri “*Tenkîhu’l-usûl*”un şerhi olması hasebiyle “*Tavzîh*” in içinde bulunmaktadır. Teftâzânî’nin “*Telvîh*”i ise yine “*Tenkîhu’l-usûl*” ve şerhi olan “*Tavzîh*”in hâşiyesi olduğundan doğal olarak konuya değinmektedir. İmâm-ı Rabbânî de bu sebebe binaen sadece “*Telvîh*”i zikretmiş olabilir. Bk. Sadruşşerîa, *Tavzîh*, 1/336; Teftâzânî, *Telvîh* (Mısır: Matbaatü Muhammed Ali Sabîh, 1957), 1/337.

<sup>463</sup> Sadruşşerîa’nın Hanefî fıkıh usulüne dair kaleme aldığı *Tenkîhu’l-Usûl* (ve onun da şerhi olan “*Tavzîh*”) adlı eser(ler)ine Teftâzânî tarafından yazılan hâşiyeye. Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, 1941, 1/498.

<sup>464</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/26. (Mek. 8).

<sup>465</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 5/245-246.

ictihadda yoktur. İlham peygamberin bildirmesine benzer. Aradaki fark; peygamberin bildirmesi kat'î, ilham ise zannidir.”<sup>466</sup> ifadelerini kullanmıştır.

Görüldüğü üzere Şâtîbî gibi bir fakih dahi fikhın tasavvufi bir alanının olduğunu kabul etmekte ve bu alanda söz sahibinin sûfi şeyhler olduğunu ifade etmektedir. İmâm-ı Rabbânî de bir sûfi olması hasebiyle fikhın bazı konularında tasavvufi yorumlarda bulunmuştur. Söz gelimi o, ezan kelimelerinin manaları,<sup>467</sup> namazın hakikati ve sûreti,<sup>468</sup> namaz içindeki ve sonundaki tesbihlerin manaları ve hikmetleri üzerinde durmuştur.<sup>469</sup> Yine İmâm-ı Rabbânî, iftarı acele sahuru geç yapmanın sırrı, gündüz aç kalmanın hikmeti, hurma ile iftar etmenin manevi boyutu<sup>470</sup> ve hurmadaki esrardan bahsetmiştir.<sup>471</sup>

İmâm-ı Rabbânî'ye göre başta namaz, zekât, oruç ve hac olmak üzere ibadetlerin tamamında biri şekil, diğeri de huzur (huşû) iki boyut söz konusudur. Nitekim naslarda ibadetlerin sadece şeklî boyutuna değil, şeklin yanında huşû boyutuna da dikkat çekilmiştir. Örneğin âyette müminlerin vasıflarından bahsedilirken “namaz kırarlar” şeklinde değil de “*Namazlarında huşû içindedirler.*”<sup>472</sup> buyrulmaktadır. Yine oruç hususunda Hz. Peygamber: “*Her kim yalan söylemeyi ve yalanla amel etmeyi bırakmazsa, o kimsenin yemesini içmesini bırakmasına Allah'ın hiçbir ihtiyacı yoktur.*”<sup>473</sup> buyurarak ibadetlerin şekilden ibaret olmadığına vurgu yapmıştır.

#### 1.6.5.4. Mezhep Düşüncesi

Hanefî mezhebine mensup olan İmâm-ı Rabbânî *Mektûbât*'ta Ebû Hanîfe ve Hanefîliğe dair yorumlar da yapmış, Hanefîliğin diğer mezheplerden farkına ve Ebû Hanîfe'ye yöneltilen tenkitlere cevaplar vermiştir.

İmâm-ı Rabbânî Ebû Hanîfe'yi tanıtırken: “Ebû Hanîfe, dinin başı, ehl-i İslâm'ın reisi, fikhın bânîsidir. Fikhın dörtte üç hissesi ona teslim olunmuştur ve geri kalan diğer dörtte birinde de ortaktır. O fıkıhta ev sahibi, diğerleri onun ailesidir.”<sup>474</sup> ifadelerini

<sup>466</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/235. (Mek. 55).

<sup>467</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/919. (Mek. 303).

<sup>468</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/237-238. (Mek. 85).

<sup>469</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/921-922. (Mek. 304).

<sup>470</sup> Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Risaleleri (Mükâşefât-ı Gaybiyye)*, 314-315.

<sup>471</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/370-371. (Mek. 162).

<sup>472</sup> el-Mü'minûn, 23/2. (الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَائِعُونَ).

<sup>473</sup> Buhârî, “Savm”, 8. (مَنْ لَمْ يَدَعْ قَوْلَ الزُّورِ وَالْعَمَلَ بِهِ فَلَيْسَ بِه حَاجَةً فِي أَنْ يَدَعَ طَعَامَهُ وَشَرَابَهُ).

<sup>474</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/231. (Mek. 55).

kullanır “İnsanlar fıkhıta Ebû Hanîfe’nin ailesidir”<sup>475</sup> sözünün değişik versiyonlarıyla<sup>476</sup> İmam Şâfi’ye nisbeti meşhurdur. İmâm-ı Rabbânî bu sözün eserinde “insanlar” yerine “Fakihler fıkhıta Ebû Hanîfe’nin ailesidir.” şeklinde nakleder.<sup>477</sup>

Hicri ikinci asrın başından itibaren itikadî ve amelî farklı yaklaşımları ifade etmek için “ehl-i hadîs” ve “ehl-i re’y”<sup>478</sup> isimleri kullanılmıştır. Ebû Hanîfe’nin önderliğini yaptığı Kûfe merkezli (Irak ekolü) olan ehl-i re’y’i Hanefiler temsil etmiştir. Diğer tarafta ise İmam Mâlik’in önderliğini yaptığı ehl-i hadîs (Medine ekolü) teşekkül etmiştir.<sup>479</sup>

Hicri üçüncü asrın ilk yarısında Mu‘tezile ve Abbâsî ortaklığından doğan “halku’l-Kur’ân” meselesi ehl-i re’y’e kuşkuyla bakılmasına sebep olmuş, böylece ehl-i re’y ve ehl-i hadîs arasında şiddetli tartışmalar zuhur etmiştir. Bu tartışmalarda özellikle

<sup>475</sup> (الناس كلهم عيال في الفقه لأبي حنيفة) Bk. Hatîb Timurtâşî, *Bezlü’l-mechûd fî esilet-i tağayyiri’n-nükûd*, thk. Hüsameddin b. Mûsâ Afâne (Filistin: Câmîatü’l-Kudüs, 2001), 91; Beyhakî, *Menâkibü’ş-Şâfi’*, thk. Seyyid Ahmed Sakar (Kahire: Mektebetü Dâri’t-Türâs, 1390), 1/171; Hüsâmüddîn Hüseyin Sîgnâkî, *el-Kâfi şerhi Usûli’l-Pezdevî*, thk. Fahreddin Seyyid Muhammed Kânet (Medine: Mektebetü’r-Rüşd, 2001), 1/180; Ömer b. İshâk b. Ahmed el-Hindî Gaznevî, *el-Gurretü’l-münîfe fî tahkik-i ba’zı mesâ’ili’l-İmâm Ebî Hanîfe* (Beyrut: Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekâfiyye, 1986), 194; Ali el-Kârî, *Şerhu Nuhbeti’l-Fiker*, thk. Muhammed Nizâr Temîm ve Heysem Nizâr Temîm (Beyrut: Dâru’l-Erkam, ts.), 141; Şâh Veliyyullâh Dihlevî, *İkdü’l-cid fî ahkâmi’l-ictihâd ve’t-taklid*, thk. Mühibbüddîn el-Hatîb (Kahire: Matbaatü’s-Selefiyye, ts.), 28; Ahmed b. Muhammed Hamevî, *Gamzü’uyûni’l-besâir ‘alâ mehâsini’l-Eşbâh ve’n-nezâir* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1985), 2/132; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2003), 13/424.

<sup>476</sup> Örneğin: “İnsanlar fıkhıta Irak ehlinin ailesi, Irak ehli Kûfe ehlinin ailesi, Kûfe ehli Ebû Hanîfe’nin ailesidir.” Bk. Ebû Abdillâh el-Hüseyin b. Ali b. Muhammed Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe* (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1985), 128. Yine: “İnsanlar, tefsirde Mükâtil b. Süleyman’ın, şiirde Zühre b. Ebî Sülmâ’nın, (mağâzi’de Muhammed b. İshâk’ın, nahivde Kisâi’nin) fıkhıta-keâmada Ebû Hanîfe’nin ailesidir. Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1417), 13/346; Yûsuf b. Abdurrahman Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl fî esmâi’r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’ruf (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1992), 28/436; Zehebî, *Kitâbü’l-Arş*, thk. Muhammed b. Halîfe Temîmî (Medine: İmâdetü’l-Bahsi’l-İlmî, 2003), 1/144; İbn Manzûr, *Muhtasarü târihi Dimaşk*, thk. Ruhîyye Nehhas v.d. (Dimaşk: Dâru’n-Neşr, 1984), 25/199.

<sup>477</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/230. (Mek. 55).

<sup>478</sup> Re’y, hakkında nas olmayan konularda delil elde etmek için şeriatın gösterdiği yoldan giderek akıl yürütmektir. Bk. Andülvehhâb Hallâf, *Mesâdirü’t-teşrî’l-İslâmî* (Dimaşk: Dâru’l-Kalem, 1414), 7-8. “Ehl-i re’y” ilk iki asırda ileri görüşlüler ve kendileriyle istişare edilenler şeklinde olumlu anlamda kullanılmıştır. Bk. Ebû Muhammed Abdullâh İbn Vehb, *el-Câmi’ fî’l-hadîs*, thk. Mustafa Hasan Hüseyin ve Muhammed Ebû’l-Hayr (Riyâd: Dâru İbni’l-Cevzî, 1995), 395. Re’y daha sonra Gazâlî tarafından sahih ve fâsîd diye, bk. Gazâlî, *İhyâü ulûmi’d-dîn*, 1/291. İbni Teymiyye tarafından da Kitap ve sünnet gibi asıllara muvafık olan re’y (makbul) ve kitap ve sünnet gibi asıllara muhalif olan re’y (mezmûm) diye ikiye ayrılmıştır. Bk. İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ’l-kübrâ* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1987), 6/145. Re’y’in olumlu ve olumsuz iki anlamda tarifi yapılmışsa da nedense İslâm tarihi kültüründe (özellikle mihne olayıyla beraber) ikinci anlamıyla şöhret bulmuştur. Bk. İsmail Hakkı Ünal, *İmâm Ebû Hanîfe’nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: DİB Yayınları, 2012), 29. İbn Kuteybe’nin ehl-i re’y listesi için bk. Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *el-Ma’ârif*, thk. Servet Ukkâşe (Kahire: el-Heyetü’l-Misriyye, 1992), 1/494-500.

<sup>479</sup> Ulemânın ehl-i hadîs tanımında farklılıklar görülmektedir. Örneğin Eş‘arî ehl-i hadîsi, Ehl-i Sünnet’le aynı anlamda kullanırken, bk. Ebû’l-Hasen Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, nşr. Helmut Ritter (Wiesbaden/Almanya: Franz Steiz House, 1400), 290. Hatîb el-Bağdâdî, eshâb-ı hadîsi öven müstakil eser yazmış, onların Allah Resulü’nün halifeleri ve ona en layık insanlar olduğuna dair rivayetleri zikretmiştir. Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefü eshâbi’l-hadîs*, thk. Muhammed Said Hatipoğlu (Ankara: Dâru İhyâi Sünneti’n-Nebeviyye, ts.), 30-34. İbn Kuteybe’nin ehl-i hadîs listesi için bk. İbn Kuteybe, *el-Ma’ârif*, 1/501-527.

Ebû Hanîfe ve ashabına yönelik ağır tenkitler yapılmış, bu tenkitlere de karşı taraftan cevaplar verilmiştir. Sonuçta ortaya Ebû Hanîfe'yi cerh<sup>480</sup> ve ta'dîl<sup>481</sup> edenler çıkmıştır.

Ehl-i hadîs Ebû Hanîfe'nin rivayetlere karşı ihtiyatlı ve titiz davranışından dolayı onun hadislere itibar etmediğini ileri sürmüşlerdir. İmâm-ı Rabbânî ise Ebû Hanîfe hakkındaki bu tenkitleri ilginç bir kıyasla ele almıştır. O, Ebû Hanîfe'nin ehl-i hadîs tarafından yanlış anlaşılmasını Hz. İsa'nın durumuna benzetmiştir.<sup>482</sup> Şöyle ki, Hz. İsa kıyamete yakın yeryüzüne indiğinde bazı icthadlarda bulunacak, lakin o dönemdeki zâhir âlimler onun icthadlarındaki ince manalar ile delillerindeki kapalılığı kavrayamadıklarından icthadlarının Kitap ve sünnete aykırı olduğunu iddia edip neredeyse inkâra kalkışacaklardır. İmâm-ı Rabbânî'ye göre Ebû Hanîfe de aynı durumla karşılaşmıştır.<sup>483</sup>

İmâm-ı Rabbânî, Hz. İsa ile Ebû Hanîfe'nin icthadlarının başkaları tarafından tam olarak anlaşılmasını kendilerindeki üstün ferasete bağlamakta ve bu konuda her ikisini birbirine benzetmektedir. İmâm-ı Rabbânî, sırf icthadlarındaki derinliğin anlaşılmasından dolayı bir nevi mağdur edilen Ebû Hanîfe'nin muhaliflerini tenkit sadedinde: "O kısa görüşlülerin cüretlerine yazıklar olsun ki, onlar kendilerindeki kusurları başkalarına nisbet ederler."<sup>484</sup> ifadesini kullanmaktadır. İmâm-ı Rabbânî'ye göre problem Ebû Hanîfe'nin icthadlarında değil, bu icthadları anlama yetkinliği kendilerinde olmayan muhaliflerdedir.

<sup>480</sup> Aralarında Buhârî (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/875), İmam Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Cüveynî (ö. 478/1085) ve Gazâlî gibi İslâm büyüklerinin de bulunduğu birçok zatın Ebû Hanîfe'yi cerhettiği rivayet olunmuştur. Bk. Ünal, *İmâm Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 272-302. Örneğin Buhârî, Ebû Hanîfe'nin mürcie'den olup re'y ve hadisin terk edildiğini söylerken bk. Buhârî, *Târîh-i kebîr* (Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, ts.), 8/81. Cüveynî, Ebû Hanîfe ile İmam Şâfiî arasında yaptığı kıyaslamada İmam Şâfiî'yi Ebû Hanîfe'nin karşısında devleştirmiştir. Hatta Ebû Hanîfe'yi Arap olmadığından dolayı ittibaya layık görmemiştir. Bk. İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, *Müğîsü'l-halk fî tercihi'l-kavli'l-hak* (Mısır: El-Matba'tü'l-Mısriyye, 1934), 25. Gazâlî ise, Ebû Hanîfe'nin Arapça bilmediğini, dolayısıyla müctehid olmadığını söylemiştir. Bk. Gazâlî, *el-Menhûl*, 581.

<sup>481</sup> Ebû Hanîfe'yi ta'dîl edenlerin listesi için bk. İbn Abdülber, *el-İntikâ fî fezâil's-selâseti'l-eimmeti'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 124-137.

<sup>482</sup> Onun bu benzetmesinin altında "nüzü'l-i İsa" meselesi yatmaktadır. Biz nüzü'l-i İsa'nın sübûtu hakkındaki tartışmalara girmeyeceğiz. Ancak şu kadarını söyleyelim ki, "nüzü'l-i İsa"ya delâlet eden âyetlerin yanı sıra (en-Nisâ, 4/159; Âl-i İmrân, 3/46; ez-Zuhruf, 43/61.) bu konuda yetmişten fazla hadisin de vârid olduğu ifade edilmiştir. Bk. Yaşar Kandemir, *Hadis Karşıtları Ne Yapmak İstiyor* (İstanbul: Tahlil Yayınları, 1442), 361. Ayrıca İslâm âlimleri de Hz. İsa'nın nüzü'lünü savunan açıklamalar yapmışlardır. "Nüzü'l-i İsa" meselesi hakkında müdafaa yapan bazı âlimler şunlardır: Kâdî İyâz, bk. Nevevî, *el-Minhâc* (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-'Arabî, 1392), 18/75. Şevkânî, bk. Azîmâbâdî, *'Avnü'l-ma'bûd*, 11/308. Keşmîrî, bk. Muhammed Enver Şâh Hüseyin Keşmîrî, *et-Tasrih bi mâ tevâterâ fî nüzüli'l-Mesih*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1981), 91. Kevserî, bk. Zâhid el-Kevserî, *Nazra âbire fî mezâ'imî men yünkuru nüzüle İsa aleyhi's-selâm kable'l-âhire* (Kahire: y.y., 1987), 13. Gumârî, bk. Ebû'l-Fazl İbnü's-Siddîk Gumârî, *İkâmetü'l-burhân 'alâ nüzüli İsa fî ahiri'z-zamân*, thk. Muhammed Zâhid Kevserî (Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2006), 26. Et-Tüveycirî, bk. Hammûd b. Abdullah b. Hammûd Tüveycirî, *İkâmetü'l-burhân* (Riyâd: Mektebetü'l-Maârif, 1985), 7. Elbânî, bk. Elbânî, *Temâmü'l-minne fi'ta'lik-i 'alâ fikhi's-Sünne* (Dâru'r-Râye, ts.), 79.

<sup>483</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/229-230. (Mek. 55).

<sup>484</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/230. (Mek. 55).

İmâm-ı Rabbânî Ebû Hanîfe'ye re'yci diyenlere de cevaplar vermiştir. Ona göre Ebû Hanîfe salt re'yci değil aksine hadislere değer vermekte muhaliflerden öndedir. Zira o, mürsel hadisleri<sup>485</sup> de müsned hadisler<sup>486</sup> gibi mütâbaata şayan kabul edip hadisleri kendi görüşünün önünde tutmuştur.<sup>487</sup> Muhalifler ise mürsel hadisleri kabulde Ebû Hanîfe'den daha ihtiyatlıdırlar. Buna rağmen muhalifler ona “sâhib-i re'y” demektedirler.<sup>488</sup> İmâm-ı Rabbânî'nin mürsel hadisin kabulüne dair vurgulamak istediği; ehl-i hadîsin mürsel hadisleri kabul etmemesi değil, kabul konusunda Hanefîlerden daha ihtiyatlı davranmasıdır. Zira onların Hanefîler için kullandıkları “sâhib-i re'y” tabirine bakılırsa bunun tam aksi bir durum söz konusu olup Hanefîlerin “ehl-i hadis” sayılması gerekir.

İmâm-ı Rabbânî: “Muhaliflerin Ebû Hanîfe'deki ilim, vera' ve takvayı itiraf edip onun hakkında birtakım yakışsız lafızlar kullanmaları<sup>489</sup> onlardaki kötü edebi haber vermektedir. Allah din ve ehl-i İslâm'ın reisi olan Ebû Hanîfe'yi incitmeme ve ona eza vermeme hususunda bunlara yardım etsin.”<sup>490</sup> diyerek tenkidini sürdürmüştür. Ebû Hanîfe ve ashabının Kitap ve sünnete uymaksızın kendi re'yleriyle hüküm verdikleri iddialarının gerçeğe örtüşmediğini dile getiren İmâm-ı Rabbânî farklı bir hususu daha dile getirir. Ona göre bu iddialar doğruysa Müslümanların kahir ekseriyetinin bid'atçı ve sapkın olmaları, hatta İslâm zümresinden çıkmış olmaları gerekecektir.<sup>491</sup> Zira tarihin her döneminde ehl-i İslâm'ın büyük çoğunluğunu Hanefîler oluşturmuştur.<sup>492</sup> Bu

<sup>485</sup> Mürsel, tâbiün neslinden birinin sahâbeyi zikretmeden Hz. Peygamber'den naklettiği hadis. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim Nisâbüri, *Marifetü 'ulûmi'l-hadîs*, thk. Seyyid Muazzam Hüseyin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1977), 25; İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 51; İbn Hacer el-Askalânî, *Nuhbetü'l-fiker*, thk. 'Isam es-Sabâbtî ve 'Imâd es-Seyyid, 722; İbn Hacer el-Askalânî, *Nizhetü'n-nazar*, thk. Nûrettin İtr (Dimaşk: Matbaatü's-Sabah, 2000), 82; Mahmûd Tahhân, *Teyşîru mustalahi'l-hadîs*, 87.

<sup>486</sup> Senedi kesintisiz olarak Hz. Peygamber'e ulaşan hadis. Bk. Nisâbüri, *Marifetü 'ulûmi'l-hadîs*, 17; İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 43; İbn Hacer el-Askalânî, *Nuhbetü'l-fiker*, 724.

<sup>487</sup> Bu tür hadisler; bir hadisin kabulü için gerekli olan senedin muttasıl olması şartını taşımadığından ve senette mahzuf olan râvinin sahâbî olmaması ihtimalinden dolayı (Mahmûd Tahhân, *Teyşîru mustalahi'l-hadîs*, 59.) hadis usulü ilminde zayıf hadis kategorisinde değerlendirilmiştir. Bk. İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 53.

<sup>488</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/231. (Mek. 55).

<sup>489</sup> Mesela bir Şâfiî fakîhi olan Kiyâ el-Herrâsî (ö. 504/1110) “(Yahûdiler) Allah'ı bırakıp bilginlerini, (Hristiyanlar da) rahiplerini ve Meryem oğlu Mesîhi rableri edindiler.” (et-Tevbe, 9/34) âyetini izah sadedinde: “Yahûdi ve Hristiyanlar, Allah'ın haram ve helal kılmadığı şeyleri haram ve helal kılma konusunda kendi din bilginlerini rableri yerine koydular. İşte bu şer'î bir delile dayanmayan istihsânın bâtil olduğunu ortaya koyar. Nitekim Ebû Hanîfe'nin bir delile dayanmaksızın miktarlarla alakalı istihsânları da böyledir.” diyerek Yahûdi ve Hristiyanların şirke düştüğünü haber veren âyeti bağlamından kopararak Hanefîler'e ve Ebû Hanîfe'ye uyarlaması bu kabildendir. Bk. Ebû'l-Hasen Şemsü'lislâm İmâdüddîn Alî b. Muhammed b. Alî Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kurân*, thk. Musa Muhammed Ali ve İzzet Abdu 'Atiyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405), 2/288.

<sup>490</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/231. (Mek. 55).

<sup>491</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/231. (Mek. 55).

<sup>492</sup> Irak'ta doğan Hanefî mezhebi Abbâsiler devrinde Ebû Yûsuf'un “kâdîlkudât/başkadi” olmasıyla devletin resmî fıkıh mezhebi hâline gelmiş, bilhassa doğuya doğru yayılarak Horasan ve Mâverâünnehir'de büyük gelişme kaydetmiştir. Abbâsilerin yıkılmasıyla mezhep duraklama devrine girse de Osmanlı Devletinin kurulmasıyla tekrar revaç bulmuştur. Bugün Türkistan, Afganistan, Türkiye ve Balkanlarda çok yaygın olan Hanefî mezhebi, Hindistan ve Pakistan'da neredeyse tek mezhep hâline gelmiştir. Bk. DİB, *İlmihal* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 1/45. Türkiye'de 2014 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı ve TÜİK ortaklığıyla yapılan “Türkiye'de Dinî Hayat” araştırmasına göre İslâm dinine mensup olanların oranı % 99,2 iken Hanefî mezhebine mensup olanların oranı % 77,1 (yani dörtte üçünden fazlası) olarak belirtilmiştir. Bk. DİB &

büyük çoğunluğun Kitap ve sünnete uymaksızın kendi görüşüyle hüküm veren imamlara tabi olması aklen de uygun değildir. Bundan dolayı İmâm-ı Rabbânî: “Böyle bir inanca sahip olan biri ya cehlinden haberi olmayan bir cahil ya da dinin yarısını iptal etmek isteyen bir zındıktır. Yanında birkaç hadis toplayarak dini bundan ibaret zannetmek ve yanında olmayan şeyleri yok saymak ne büyük cahillik ve eksikliklerdir.”<sup>493</sup> ifadelerini kullanmıştır.

Konuya Hanefiler cephesinden bakıldığında ise diğer mezheplerin hadisi kabulü ile Ebû Hanîfe'nin hadisi kabulü arasında hiçbir farkın bulunmadığı anlaşılmakta, diğerlerinin farklı yorumları Ebû Hanîfe'nin hadislere yaklaşma tarzından kaynaklandığını göstermektedir. Zira Ebû Hanîfe: “Biz işitelim veya işitmeyelim Allah Resulü'nün söylediği her söz başımız ve gözümüzün üstündedir.”<sup>494</sup> sözü ile Osman el-Bettî'ye (ö. 143/760) yazmış olduğu risâlesinde: “Bilmiş ol ki, öğrendiğiniz ve insanlara öğrettiğiniz şeylerin en üstünü sünnettir.”<sup>495</sup> sözünde hadisleri kabulde bir probleminin olmadığını ortaya koymuştur. Ayrıca ona nisbet edilen: “Hadis sahihse mezhebim odur.”<sup>496</sup> sözü onun hadislere bağlılığını ortaya koyarken: “Görüşümüzü nereden aldığımızı bilmeyenin kavlimizle amel etmesi helal değildir.”<sup>497</sup> “Delilimi bilmeyenin sözümle fetva vermesi haramdır.”<sup>498</sup> “Biz de beşeriz; bugün bir söz söyleriz, yarın ondan döneriz.”<sup>499</sup> “Yazık sana ey Yakub! Benden her duyduğunu yazma! Çünkü ben bugün bir görüş belirtir yarın ondan döner, yarın bir görüş belirtir ertesi gün ondan dönerim.”<sup>500</sup> sözlerinin bir kısmı onun hadislere verdiği önemi, bir kısmı ise delilin kuvvet derecesine göre şahsi re'yinden dönebileceğini ortaya koymakta olup aynı zamanda ona salt re'yci demenin doğru olmadığını göstermektedir.

Ebû Hanîfe'nin az hadis rivayet etmesi hususunda ise Serahsî, İbn Abbas'ın “Biz Resulüllah'tan hadisi işitip ezberliyorduk. Siz ise, iyi kötü her şeyi aldığınız zaman

---

TÜİK, *Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması* (Ankara, 2014), 4-7. Günümüzde dünyadaki Müslüman nüfusu içinde Hanefî mezhebine mensup olanların sayısının 650-700 milyon civarında olduğu tahmin edilmektedir. Bk. Orhan Çeker, *İlmihal'im* (Konya: Tekin Kitabevi, 2021), 33.

<sup>493</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/231. (Mek. 55).

<sup>494</sup> Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, thk. (كل شيء تكلم به نبي الله عليه الصلاة والسلام سمعنا أو لم نسمعه فعلى الرأس والعينين) Zâhid el-Kevserî (Kahire: Matbaatü'l-Envâr, 1368), 25.

<sup>495</sup> Ebû Hanîfe, *Risâle-i Ebî Hanîfe ilâ 'Usmân el-Bettî*, thk. Zâhid el-Kevserî (Kahire: Matbaatü'l-Envâr, 1368), 37.

<sup>496</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1966, 1/68; İbn Âbidîn, *Şerhu 'ukûdi resmî'l-müftî*, 34; Sâlih b. Muhammed b. Nûh b. Abdillâh b. Ömer el-Ömerî Füllânî, *Îkâzu himemi uli'l-ebşâr* (Beyrut: Dâr'ul-Marife, ts.), 62. Bu sözü dört mezhep imamından her birine nisbet edenler de olmuştur. Bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1966, 1/68, 385.

<sup>497</sup> İbn Abdülber, *el-İntikâ fi fezâil's-selâseti'l-eimmeti'l-fukahâ*, 145; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Î'lâmü'l-muvakkûn* (Riyâd: Memleketü'l-Arabiyye e's-Suûdiyye, 1423), 3/488.

<sup>498</sup> Abdülvehhâb Şa'rânî, *el-Mizân*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1409), 1/207.

<sup>499</sup> Elbânî, *Sıfatü's-salâti 'ala'n-Nebî* (Riyâd: Mektebetü'l-Mearif, 2006), 1/25.

<sup>500</sup> Elbânî, (ويحك يا يعقوب! - وهو أبو يوسف - لا تكتب كل ماتسمع مني؛ فإني قد أرى الرأي اليوم، وأتركه غداً، وأرى الرأي غداً، وأتركه بعد غد) *Sıfatü's-salâti 'ala'n-Nebî*, 1/25.

yazıklar olsun.” sözünü naklettikten sonra sahâbeden gelen bu gibi haberlerin çok olduğunu, bundan dolayı Ebû Hanîfe’nin hadis rivayetini azaltığını, ehl-i ta’nın da bu durumdan onun hadis bilmediği zannına kapıldıklarını beyan etmiş ve Ebû Hanîfe’nin asrının en iyi hadis bileni olduğunu, fakat hadiste kamil bir zabt şartına riayetinden dolayı hadis rivayetini az tuttuğunu bildirmiştir.<sup>501</sup> İbn Haldûn da (ö. 808/1406) Ebû Hanîfe’nin hadis rivayetinin az olmasını şartları sıkı tutmasına bağlamıştır.<sup>502</sup> Onun: “Râvi, sadece ezberindeki hadisi rivayet edebilir.” şartı da bu konudaki hassasiyetini göstermektedir.<sup>503</sup> İmâm-ı Rabbânî, Ebû Hanîfe’nin: “Benim kavlime muhalif bir hadis bulursanız, kavlimi terk edip o hadisle amel edin.”<sup>504</sup> sözünü naklettikten sonra: “Buradaki hadisten maksat İmâm-ı Azam’a ulaşmadığından dolayı ona muhalif hüküm verdiği hadistir.”<sup>505</sup> diyerek, bir hadis ona ulaşmış ve onunla hüküm vermemişse mutlaka kendi kriterlerine uymadığından dolayıdır îmâsını yapmıştır.<sup>506</sup>

İmâm-ı Rabbânî’ye göre Hanefiliğin diğer ameli mezheplerden şu farkları vardır.

1. Hanefilik tatbikatta kolay bir mezheptir.
2. Ehl-i İslâm’ın büyük çoğunluğu Hanefî mezhebine mensuptur.<sup>507</sup>
3. Hz. İsa nüzûl ettiğinde Hanefî mezhebine uygun amel edecektir.
4. Hanefiler kendilerine has yöntemlere sahiptirler.

İmâm-ı Rabbânî’ye göre Hanefilik kolay bir mezheptir. Hanefiliğin kolay olması Müslümanlar için bir nimettir. İmâm-ı Rabbânî’nin böyle bir açıklamada bulunmasının sebebi Ekber Şah’ın oğlu Selim Cihangir’in sözleridir. Ekber Şah’ın ölümünden sonra Selim Cihangir tahta çıkmış ve kendisinin Hanefî mezhebini benimsediğini söylemiştir. İmâm-ı Rabbânî, hükümdarın kendini Hanefî saymasından dolayı: “Zamanın sultanı kendini Hanefî ve Ehl-i Sünnet mezhebine mensup sayıyor, bundan dolayı Allah’a hamdolsun. Yoksa Müslümanların işi çok sıkıntılı olurdu”<sup>508</sup> ifadelerini kullanmıştır.

<sup>501</sup> Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1395, 1/350.

<sup>502</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, 562.

<sup>503</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi’r-rivâye*, thk. Ebû Abdullah Surkî (Haydarâbâd: Cemiyeti Dâirati’l-Meârifî’l-Usmâniyye, 1357), 231.

<sup>504</sup> Füllânî, *İkâzu himemi uli’l-epsâr*, 62. (إذا قلت قولا يخالف كتاب الله وخبر الرسول صلى الله عليه وسلم فاتركوا قولي).

<sup>505</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/946. (Mek. 312).

<sup>506</sup> Ebû Hanîfe hakkında ileri sürülen iddialardan şu sonuca varılabilir; demek ki bir mezhebin imamını ya da o mezhebin herhangi bir görüşünü en sağlam yine o mezhebin kendi kaynaklarından öğrenmek en doğru yol olacaktır. Aksi durumda o mezhepte ileri sürülmemiş bir görüş başka bir mezhep tarafından ileri sürülmüş gibi lanse edilebilir. Burada mağdur olan taraf her zaman Hanefiler de olmayabilir. Örneğin Merginânî, meşhur fûrû’ eseri *el-Hidâye*’de İmâm Mâlik’in mut’a nikahına cevaz verdiğini belirtir. Bk. Ebû’l-Hasen Burhânüddin Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî Merginânî, *el-Hidâye*, thk. Talâl Yûsuf (Beirut: Dâru İhyâi Tûrâsi’l-‘Arabî, ts.), 1/190. Hâlbuki İmâm Mâlik’in böyle bir görüşü yoktur. O hâlde Mâlikîler’in görüşlerini Hanefiler’in eserlerinde değil, Mâlikîler’in kaynaklarında aramak daha doğru olacaktır. Mâlikî kaynaklarda ise mut’a nikahının câiz olmadığına dair görüşler beyan edilmiştir. Ebû’l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Derdîr, *eş-Şerhü’l-kebir* (Dımaşk: Dâru’l-Fikir, ts.), 2/239; Muhammed b. Ahmed Desûkî, *Hâşiyetü’d-Desûkî ‘alâ Şerhi’l-Kebîr* (Dımaşk: Dâru’l-Fikir, ts.), 2/239.

<sup>507</sup> Bu maddeye geride temas edildi.

<sup>508</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/608. (Mek. 251).

Görüldüğü gibi İmâm-ı Rabbânî, Selim Cihangir'in Hanefî olmasını memnuniyetle karşılamıştır. Zira hükümdar Hanefî olunca alacağı kararlar da hâliyle bu mezhebe göre şekillenecek; Müslümanlar için bir kolaylık ve rahatlığa vesile olacaktır. Yine ona göre, fikhî meselelerde kolaylık yolunu tutan Hanefî imamlar Müslümanları harama düşmekten kurtararak onların üzerlerinden büyük bir yükü kaldırmışlardır. Bu nedenle Hanefî imamları tenkit etmek bir yana, bu çabaları için onlara teşekkür etmek ve bu iyiliklerini memnuniyetle kabul etmek gerekir.<sup>509</sup>

İmâm-ı Rabbânî'nin Hanefî mezhebi hakkında göze çarpan en ilginç değerlendirmelerinden biri de Hz. İsa'nın dünyaya nüzûlünden sonra bu mezhebe göre icihad ve amel edeceği meselesidir. İmâm-ı Rabbânî konuyla ilgili hem mektuplarında hem başkaca eserlerinde Muhammed Pârsâ'nın (ö. 822/1420) "*Fusûlü's-sitte*"<sup>510</sup> eserinde Hz. İsa'nın kıyamete yakın dünyaya nüzûlünden sonra Ebû Hanîfe'nin mezhebine göre amel edeceğini, Ebû Hanîfe'nin haram hükmü verdiği haram, helal hükmü verdiği helal diyeceği iddiasını nakleder.<sup>511</sup> İmâm-ı Rabbânî'ye göre burada Hz. İsa'nın Ebû Hanîfe'nin icihadlarına tabi olacağı gibi yanlış bir anlaşılma ortaya çıkmaktadır ki bu doğru değildir. Bu nedenle İmâm-ı Rabbânî bu hususu izah etme gereği duymuş ve "Yani Hz. Rûhullâh'ın icihadları İmâm-ı Azam'ın icihadlarına muvafık düşecektir. Yoksa Hz. İsa, İmâm-ı Azam'ın mezhebini taklid edecek demek değildir. Çünkü bir peygamberin şanı ümmetin âlimlerini taklid etmekten daha üstündür."<sup>512</sup> demiştir.

İmâm-ı Rabbânî, yaşadığı manevi bir olaydan yola çıkarak ilgili meselenin doğruluğunu kendince teyit etmiştir. O, Hz. Hızır ve Hz. İlyâs ile buluştuğunu ve aralarında şöyle bir diyalogun geçtiğini ifade etmiştir: İmâm-ı Rabbânî onlara: "Namazlarınızı Şâfiî mezhebine göre mi kılıyorsunuz?" diye sorunca Hz. Hızır: "Biz şeriatla mükellef değiliz, kutb-i medâr'ın<sup>513</sup> önemli işleri bize bağlıdır. Kutb-i medâr ise

<sup>509</sup> İmâm-ı Rabbânî bu ifadeleri "*Müşrikler ancak necistirler.*" (et-Tevbe, 9/28) âyetinin izahı sadedinde dile getirmiştir. Şöyle ki, âyeteki necâsetten maksat Şâfiîler'e göre maddî, Hanefîler'e göre manevîdir. Müslümanlar Şâfiîler'in görüşleriyle amel etseydiler müşriklere dokunma veya onların eşyalarını kullanma gibi durumlarda necâsete dokunmuş hükmünde olacaklar ve bu onları zor duruma sokacaktı. Hanefîler âyeteki necâsetten maksatın manevî olduğu görüşünü beyan ettiklerinden Müslümanları böyle zor bir durumdan kurtarmış oldular. Bu konu "Nesih" bahsinde ele alınacaktır. Bk. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/76. (Mek. 22).

<sup>510</sup> Muhammed Pârsâ, *Fusûlü's-sitte*, vr. 99. Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi Koleksiyonu, no: 1003. Altı bölümden oluşan bu eserin dördüncü bölümü Ebû Hanîfe'nin faziletlerine ayrılmıştır.

<sup>511</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/781. (Mek. 282); *Mektûbât*, 2/230. (Mek. 55); *Mektûbât*, 3/56. (Mek. 17); İmâm-ı Rabbânî, *Mebe' ve Meâd*, 49. (28. Bölüm).

<sup>512</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/230. (Mek. 55). Mektubun Farsça orijinalinde İmâm-ı Rabbânî'nin bu açıklamayı yaptıktan sonra "فرماید" (buyurdu) demesi, bu açıklamanın Muhammed Pârsâ'ya ait olduğu izlenimini verse de, doğru olanın İmâm-ı Rabbânî'ye ait olmasıdır diye düşünüyoruz. Zira "*Fusûlü's-Sitte*" de zaten açıklama kısmı bulunmamaktadır. Bk. *Fusûlü's-Sitte*, vr. 99. O zaman İmâm-ı Rabbânî, açıklamayı parantez kabul etmiş ve parantezi kapatıp "buyurdu" demiş olmalıdır.

<sup>513</sup> Kutub: Velilerin reisi, dünya ve âlemin manevi yöneticisi olan en büyük velî demektir. Kutub mertebesine ulaşan en büyük veliye kendisine iltica edilip manevi yardım talep (istiğâse) edildiğinden "gavs" da denir. Bk.

Şâfiî mezhebindedir. Biz de onun arkasında Şâfiî mezhebine göre namaz kılarız.” diye cevap vermiştir. Bunun üzerine İmâm-ı Rabbânî: “İşte o an velâyet kemâlâtının Şâfiî mezhebine, nübüvvet kemâlâtının ise Hanefî mezhebine muvafık olduğu anlaşıldı. Eğer faraza bu ümmet içinde bir peygamber gönderilseydi o, Hanefî fikhına muvafık amel ederdi. Yine bu durumdan Muhammed Pârsâ'nın *Fusûlü's-sitte* eserinde nakletmiş olduğu ‘Hz. İsa nüzûl edince Ebû Hanîfe'nin mezhebine göre amel edecek.’ sözü de açıklığa kavuşmuş oldu.”<sup>514</sup> demiştir.

İmâm-ı Rabbânî'nin övgü ötesi bu yaklaşımının taassup kaynaklı olabileceği akla gelebilirse de kendisi böyle bir şeyin söz konusu olmadığını belirtmektedir. Nitekim o, Hanefî mezhebi ile diğerlerini mukayese ettiği bir yerde: “Tekellûf (zorlama) ve taassup şaibesi olmaksızın denilebilir ki, keşfi bakışla bakıldığında Hanefî mezhebinin nuru okyanus, diğer mezheplerin nuru havuz ve kanal gibi görülmektedir.”<sup>515</sup> diyerek diğer mezhepleri yok saymadığını, kendi mezhebini daha üstün görmekle beraber onların da hak üzere olduğunu ifade etmiştir. İmâm-ı Rabbânî'nin kendi keşfine dayanarak, tabi olduğu mezhebin üstünlüğüne dair söylediği bu sözler başkası için delil olmayabilir. Ancak onun “Kişinin mümkün olduğu kadar tüm müctehidlerin görüşlerini bir araya getirmeye gayret sarfetmesi lazımdır ki, bu şekilde bütün müctehidlerin ittifak ettiği bir görüşle amel etmiş olsun.”<sup>516</sup> diyerek diğer mezheplerin görüşlerine de değer atfetmesi, kendi mezhebine duyduğu muhabbetin taassup seviyesinde olmadığını delili sayılmalıdır.

İmâm-ı Rabbânî, Ebû Hanîfe'nin dışındaki diğer mezhep imamlarını da saygı ve hürmetle yad eder. Mamafih onun Ebû Hanîfe'nin dışındaki diğer imamlar içinde İmâm Şâfiî'ye ayrı bir ilgisinin olduğu görülür. Nitekim o bu ilgiyi: “Ben, Hanefî mezhebine müntesip olmamla birlikte İmam Şâfiî'ye karşı bir muhabbet duyuyorum ve onun

---

Süleyman Ateş, “*Kutup*”, DİA (Ankara, 2002), 26/498-499; Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed Kâşânî, *Istılâhât-ı sūfiyye*, thk. Abdülâlî Şâhîn (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1992), 185. İbnü'l-Arabî'ye göre gavs ile kutb-i medâr aynı kişidir. Bk. Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Osmân Yahyâ ve İbrâhîm Medkûr (Kahire: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1987), 11/274-275. İmâm-ı Rabbânî ise gavs ile kutb-i medârın farklı olduğunu, kutb-i medârın bazı işlerde gavsdan yardım aldığını söyler. Bk. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/618. (Mek. 256). Değirmen taşının milin etrafında döndüğü gibi âlem de Kutbun etrafında döndüğünden “Kutb-i medâr” denmiştir. Bk. İsmâil Hakkî Bursevî, *Kitâbü'l-Hitâb* (İstanbul, 1292), 302.

<sup>514</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/780-781. (Mek. 282). İmâm-ı Rabbânî'nin son cümlesinde “Eğer faraza bu ümmet içinde bir peygamber gönderilseydi Hanefî fikhına muvafık amel ederdi.” kısmını Murâd Kazânî atlamış ve Arapça'ya tercüme etmemiştir. Bk. Kazânî, *ed-Dürerü'l-meknûnât*, 1/454. (Mek. 282). Kazânî'nin bu kısmı neden tercüme etmediğini bilmiyoruz. Muhtemelen “Peygamberimiz'den sonra bu ümmet içinde başka bir peygamberin görderilmesi” ifadesinin yanlış anlaşılması endişesindedir. Ancak burada endişeye mahal olmayacağı kanaatindeyiz. Zira İmâm-ı Rabbânî cümleden önce zaten “faraza” ifadesini kullanmıştır. Bu gibi ifadeler Peygamberimiz'den sâdır olmuştur. Nitekim, O “*Benden sonra nebî gelseydi Ömer b. Hattâb olurdu.*” Bk. İbn Hanbel, *Müsmed*, 28/624 (No. 21587); Tirmizî, Menakıb, 52. buyurmuştur. (لَوْ كَانَ مِنْ بَعْدِي) Bununla birlikte *Mektûbât*'ı Osmanlıca'ya çeviren Müstakîmzâde ilgili cümlelerin çevirisini yapmıştır. Bk. Müstakîmzâde, *Mektûbât Tercümesi*, 1/223.

<sup>515</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/230. (Mek. 55).

<sup>516</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/800. (Mek. 286).

büyükliğini kabul ediyorum. Bundan dolayı bazı nâfile ibadetlerimde onun mezhebini taklid ediyorum.”<sup>517</sup> şeklinde ifade eder. Yine onun: “Taklîde değer olan dinî ilimlerdir. Ebedi kurtuluş, Hanefî ve Şâfiî’yi taklid etmektir.”<sup>518</sup> ifadesi de Şâfiîliğe verdiği değeri göstermektedir.

İmâm-ı Rabbânî, Ebû Hanîfe ve İmâm Şâfiî’nin dışındaki müctehid imamlar hakkında ise: “Ama ne yapayım ki diğerleri, ilimlerinin çokluğu ve takvalarının mükemmeliğine rağmen bana Ebû Hanîfe’nin yanında çocuklar gibi geliyorlar.”<sup>519</sup> ifadelerini kullanmıştır. İmâm-ı Rabbânî’nin “diğerleri” ifadesiyle kastı İmam Mâlik, Ahmet b. Hanbel ve diğer müctehid imamlar olmalıdır.

İmâm-ı Rabbânî, Hanefî mezhebini müdafaa ederken bu mezhebe ait bazı hususiyetlere de dikkat çekmiştir. Bu bağlamda o, “Bu mezhebin, müntesiplerinin çokluğunun yanı sıra usul ve fûrû’da diğer mezheplerden ayrıcalığı vardır; hüküm istinbâtında başlı başına yöntemlere sahiptirler. Bu özellik onların hak olduğunu haber vermektedir.”<sup>520</sup> ifadelerini kullanmıştır. Onun, “Başlı başına yöntemlere sahiptirler.” sözünden kastının daha çok Hanefî mezhebine özgü olan yöntem ve kavramlar olduğu söylenebilir. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîlerin usullerinde daha az kategorilendirme yapması metodolojik açıdan eksik oldukları anlamına gelmemelidir. Zira İmâm-ı Rabbânî bu hususlara dikkat çekerken bunu kastetmemiştir. O bununla kendine has yöntemlere sahip olan bir mezhebin hak olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Hanefilere has yöntem ve kavramlara; farzın altına “vâcip”<sup>521</sup> haramın altına “tahrîmen mekruh”<sup>522</sup> kavramlarını getirmeleri, edâ ve kazâyı makûl-gayrı makûl, mislî-gayrı mislî şeklinde taksim etmeleri,<sup>523</sup> emir ve nehyi “hasen li aynihî-hasen li gayrihî”, “kabîh li aynihî-kabîh li gayrihî” şeklinde ayırma tabi tutmaları,<sup>524</sup> muâmelât konularında butlân ve fesad ayırımı yapmaları,<sup>525</sup> mütevâtir ve âhâd arasına “meşhur” kategorisini

<sup>517</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/232. (Mek. 55).

<sup>518</sup> İmâm Rabbânî, *Me’ârif-i Ledüniyye*, 44, (29. Marifet); Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Risâleleri* (Me’ârif-i Ledüniyye), 223.

<sup>519</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/232. (Mek. 55).

<sup>520</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/230. (Mek. 55).

<sup>521</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl* (Kuveyt: Vizâratü’l-Evkâfi’l-Kuveytiyye, 1993), 3/236; Ebü’l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed Ebü’l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed Kudûrî, *Muhtasar*, thk. Kâmil Muhammed, Muhammed *Uveyda* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1418), 34; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, thk. Mahmûd Ebû Dakîka (Kahire: Matbaatü’l-Halebî, 1937), 1/54.

<sup>522</sup> Hallâf, *Usûlü’l-fikh* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle Nâşirûn, 1433), 102; Ebü’l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Ali Şürûnbülâlî, *Nûru’l-izâh*, thk. Muhammed Enîs Mihrât (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2005), 19.

<sup>523</sup> Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001), 87; Ebü’l-Berekât Nesefî, *Menâr* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, ts.), 2; Molla Hüsrev, *Mirâtü’l-usûl* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, ts.), 1/110, 111; Ebû Saîd Hâdimî, *Mecâmiu’l-hakâik*, thk. İlyas Kaplan (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2016), 91.

<sup>524</sup> Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1395, 1/60; Ebü Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed Semerkandî, *Mizânü’l-usûl*, thk. Muhammed Zeki Abdulber (Katar: Metâbiu’d-Devhati’l-Hadise, 1984), 1/178, 226; Molla Fenârî, *Fusûlü’l-bedâyi’*, thk. Muhammed Hüseyin Muhammed Hasan İsmâil (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2006), 1/235-236.

<sup>525</sup> Hallâf, *Usûlü’l-fikh*, 111; Zekiyyüddîn Şa’bân, *Usûlü’l-fikhi’l-İslâmî*, 257.

koymaları,<sup>526</sup> hadisteki kopukluğu zâhirî (maddi) ve manevi (bâtın) şeklinde ele almaları,<sup>527</sup> ehliyetleri “vücûb-edâ”, arızalarını ise “semâvî-müktesebe” diye kısımlara ayırmaları<sup>528</sup> örnek olarak verilebilir.<sup>529</sup>



---

<sup>526</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 207; Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, (İstanbul: Şirketi Sahâfiye-i Osmaniye Matbaası, 1890), 2/368; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* (İstanbul: Şirketi Sahâfiye-i Osmaniye Matbaası, 1890), 2/368; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1395, 1/366.

<sup>527</sup> Zâhirî inkitâ': Hadisin senedindeki maddi kopukluktur ki mürsel hadisler bu kısma dahildir. Manevi inkitâ': Hadisin senedinde maddi bir kopukluk olmamakla birlikte hadis ya kendinden daha kuvvetli bir delile muarız olmuştur ki bu da dört kısımdır. Ya da râvideki bir kusurdan dolayı manevi kopukluk meydana gelmiştir. Bk. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1395, 1/359, 364, 370; Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 1890, 2/394; Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâik*, 108.

<sup>528</sup> Ebü'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Ali b. Tağlib el-Ba'lebekkî el-Bağdâdî İbnü's-Sââtî, *Bedü'n-nizâm*, thk. Sa'd b. Garîr b. Mehdî es-Sülemî (Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1405), 1/202, 221; Ebü'l-Berekât Nesefî, *Menâr*, 13; Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâik*, 149-151; M. Ebü Zehrâ, *Usûl-i fıkıh* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 329, 342.

<sup>529</sup> İmâm-ı Rabbânî'nin mezhep düşüncesine dair detay için bk. Hasan Gümüšoğlu, *Fıkıhî Mezhepler Tarihi*, 57, 62, 112, 113; İskender Karayığit, Fetullah Yılmaz, “İmâm-ı Rabbânî'de Hanefîlik Düşüncesi Ve Ebü Hanîfe Savunusu”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 63 (Nisan 2025), 84-97.

## İKİNCİ BÖLÜM

### İMÂM-I RABBÂNÎ'NİN USÛL-İ FIKİH ANLAYIŞI

İmâm-ı Rabbânî'nin usul veya fûrû'a dair müstakil bir eserinin olmadığı daha önce ifade edilmişti. Ancak onun başta “*Mektûbât*” olmak üzere diğer bazı eserlerinde usul ve fûrû'a dair görüşlerine rastlanılmaktadır. O, fıkıh ve usule dair verdiği bilgilerde klasik Hanefî geleneğini devam ettirirken bazen de kendine has yorum ve taksimatlarda bulunmuştur.

“İmâm-ı Rabbânî'nin usul anlayışı” ifadesinden usûl-i fikhın bütün konuları kastedilmemektedir. Zira onun usûlî konuların tamamını değerlendirme gayesi yoktur. Lakin diğerlerinden farklı ve kendine has değer ölçüleri vardır. Bu bölümde bazı geleneksel usûlî meseleler, İmâm-ı Rabbânî'nin yorumlarıyla yeniden değerlendirilecektir. Onun eserlerindeki usûlî tespitler, klasik usul kitaplarında yer alan yapısal sıralamaya paralel işlenecektir. Her konu, önce geleneksel bilgi çerçevesinde tanımlanacak; ardından Rabbânî'nin bu konularda yaptığı özgün vurgular analitik bir şekilde aktarılarak kritik edilecektir.

#### 2.1. Edille-i Şer'iyeye

##### 2.1.1. Asli Deliller

Usul eserlerinde “şeriatın asılları” olarak zikredilen şer'î deliller dört tane olup Kitap, sünnet, icmâ ve kıyastır.<sup>530</sup> Şer'î delilleri Kitap, sünnet ve icmâ diye üç kabul edip bu üçünün bir hükmü ispat (müsbit) etmekte tek başına yeterli olduğunu, kıyasın ise yeni bir hüküm ortaya koymayıp bu üç delilden biri ile sabit olan mevcut hükmü istinbât yoluyla ortaya çıkardığını (muzhir) ya da üç delilin kat'î, kıyasın zannî olmasından dolayı tâlî olarak dördüncü delil kabul edildiğini söyleyenler de olmuştur.<sup>531</sup> Zira âlimlerin: “Kıyas, hükmü ortaya çıkarıcıdır ispat edici değildir.”<sup>532</sup> sözü yaygındır.

<sup>530</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 19; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 1/76; İbnü's-Sââtî, *Bedü'n-nizâm*, 1/235; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Menâr*, 1; Molla Hüsrev, *Mirâtü'l-usûl*, 1/29; Emin Efendizâde Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (İstanbul: DİB Yayınları, 2017), 1/29.

<sup>531</sup> Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Ali b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerim Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, (İstanbul: Şirketi Sahâfiye-i Osmaniye Matbaası, 1890), 1/19-20; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1395, 1/279; Ebü İshâk Şirâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, nşr. Abdülmecid Türkî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408), 1/155-163; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselâm, 5-6.

<sup>532</sup> (القيااس مظهر للحكم لا مثبت) Bk. Teftâzânî, *et-Telvîh* (Mısır: Matbaatü Muhammed Ali Sabîh, 1957), 1/25; Bedrüddîn Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh* (b.y.: Dâru'l-Kütübî, 1994), 7/17; Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 181;

Büyük Ali Haydar Efendi (1837/1903) bu konuda: “Kıyas muzhirdir, müsbet değildir. Yani bir aslın hükmünü fer‘de ispat etmeyeceğiz, belki izhar edeceğiz. Gerçekte bu hüküm yine nistan çıkıyor, kıyas onu ispat etmiyor. Güya hüküm üzerinde bir nikap (peçe) bulunurdu, hüküm o nikap altında mestur (gizli) idi ve kıyas o nikabı kaldırdı.”<sup>533</sup> ifadelerini kullanmıştır.

Sonra akıllara gelebilecek olan: “Mademki kıyasın müstakil bir kaynak olamamasının sebebi diğer üç delile muhtaç olmasından ileri geliyor, o zaman icmân da müstakil bir delil olamaması gerekir, zira icmâ edenlerin icmâlarını Kitap, sünnet veya kıyastan bir senede dayandırmaları gereklidir.”<sup>534</sup> şeklindeki sorulara: “İcmân sadece oluşum sürecinde senede muhtaç olduğu, kendisiyle ihticâc edilirken senede ihtiyaç duymadığı, zira icmâ ile istidlal eden: “Hükmün delili icmâdır.” dese ve icmâ sabitse, senedi söylememiş bile olsa hükmün ispatı için kâfidir. Kıyasta ise hem oluşum hem de ihticâc safhasında Kitap, sünnet ve icmâdan biri ile beraber hükmün konuş gerekçesi olan illetin bilinmesine ihtiyaç vardır. Bir kimse: “Bu hükmün delili kıyastır.” dese yeterli olmaz, ayrıca makîsün aleyh olan aslı ve illeti belirtmesi gerekir.”<sup>535</sup> şeklinde cevaplar verilmiştir. Mu‘tezile’den Nazzam (ö.231/845) gibilerinin icmân hücciyetini kabul etmemesi<sup>536</sup> göz önünde bulundurulduğunda hakkında ihtilaf edilmeyen iki aslın Kitap ve sünnet olduğu söylenebilir. Bundan dolayı olacak ki, Kitap ve sünnete asılların aslı (Aslü’l-asıl) denilirken, icmâ ve kıyasa mutlak delil (edille-i mutlaka) denilmiştir.<sup>537</sup>

Edille-i Şer‘iyye hakkında genel bir çerçeve çizdikten sonra İmâm-ı Rabbânî’nin konuya ilişkin yorumlarına geçecek olursak; onun şeriatın asılları olan dört delile birbirine zıt gibi görünen farklı pencerelerden baktığı görülür. Şöyle ki o, şer‘î delillerin hücciyetinden bahsederken önce Kur’ân için yegâne asıldır der, ardından sünnet ve kıyas için muzhir ifadesini kullanır, daha sonra sünnet, icmâ ve kıyasın müsbet olduğunu söyler. Ardından dört delilin muteber olduğunu, bunlar dışında kalan ilham gibi şeylerin

---

Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd İbnü’l-Hümâm, *et-Tahrîr* (Mısır: Mustafa el-Bâbî, 1351), 417; Ali Cuma, *Mustalahu’l-usûli* (Kahire: el-Ma‘hedü’l-İslâmî, 1996), 47.

<sup>533</sup> Büyük Ali Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkh Dersleri* (İstanbul: el-Mektebetü’l-Mahmûdiyye, ts.), 360.

<sup>534</sup> Nineler ve torunlarla nikanın haram olduğuna dair oluşan icmâ (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ...) “Anneleriniz ve kızlarınız... size haram kılındı. (en-Nisâ, 4/23) âyetine, sahâbenin nineye altıda bir miras takdir etmesine dair icmâ Hz. Peygamber’in (اعطاهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُدُسًا) “Resulü Allah (s.a.v) nineye altıda bir miras verdi.” (Ebû Dâvûd, Ferâiz, 5; Tirmizî, Ferâiz, 10) hadisine, Hınzır yağının haram olmasına dair icmâ, etinin haram olmasına kıyasa dayanmaktadır. Bk. Zeydân, *el-Vecîz fî usûl’il-fıkh*, 178-179. Ayrıca Hz. Ebû Bekir’in hilafetine dair icmâ Hz. Peygamber’in sağlığında onu imam tayin etmesine kıyasa dayanmaktadır. Bk. Âmidî, *el-İhkâm*, 1402, 1/264.

<sup>535</sup> Zekiyüddîn Şa‘bân, *Usûlü’l-fıkhî’l-İslâmî*, 31-32.

<sup>536</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselâm, 137.

<sup>537</sup> Sava Paşa, *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, çev. Baha Arıkan (Ankara: Yeni Matbaa, 1955), 2/50.

müsbet olmadığını savunur. Lakin daha sonra tasavvufî yönünün de etkisiyle ilhamı beşince asıl, hatta sünnetten sonra üçüncü asıl olarak kabul etmekten geri durmaz.<sup>538</sup>

İmâm-ı Rabbânî'nin bu ifadelerinden ilk bakışta birbirine zıt gibi görünen cümleler kurduğu düşünülebilir. Lakin bu çelişkiye onun her delile farklı açılardan bakması sebep olmaktadır. Nitekim ileride bu husus üzerinde durulacaktır.

### 2.1.1.1. Kitap

İmâm-ı Rabbânî, Kur'ân'ın geçmiş şeriatler de dahil olmak üzere şer'î hükümlerin tamamını kendisinde topladığını söyler ve bu hükümleri üç kısma ayırır.

Birinci kısım, Kur'ân'daki şer'î ahkâmın ibâratü'n-nas,<sup>539</sup> işâratü'n-nas,<sup>540</sup> delâletü'n-nas<sup>541</sup> ve iktizâü'n-nas<sup>542</sup> yoluyla bilindiği alandır. Bu kısım hükümleri anlamakta lügat ilmine vâkıf olan avam-havas bütün insanlar eşittirler.<sup>543</sup> Yani Arapça bilenler bu hükümleri eşit şekilde anlayabilirler.

İkinci kısım, Kur'ân'daki hükümlerin ancak ictihad ve istinbât vasıtasıyla anlaşılabilceği alandır. Bu kısım hükümlerde söz söyleme yetkisi müctehid imamlarıdır. Bu müctehidin –cumhurun görüşüne göre- Hz. Peygamber, onun ashabı ve ümmetinin diğer fertleri olması durumu değiştirmez. Lakin Hz. Peygamber zamanındaki ictihadî hükümler vahiy döneminde bulunmalarından dolayı hata ve doğru arasında iki ihtimalli değildir. Aksine vahyin kat'îliği ile hakkın doğruluğu hata edenin hatasından hemen ayrılmış ve hakkın bâtıla karışma durumu ortadan kalkmıştır. Zira Nebî'nin hata üzerine bırakılması câiz değildir. Vahiy döneminin bitmesinden sonraki ictihadlarda ise durum böyle olmayıp hükümlerin hata ve doğruya ihtimali vardır. İşte bundan dolayı vahiy döneminde kesinleşmiş olan ictihadlar itikat ve amel mecburiyeti doğuran kesin bilgi sağlarken vahiy döneminden sonraki ictihadlar itikadı değil, ameli zorunlu kılan zannî bilgiyi sağlamıştır.<sup>544</sup>

Üçüncü kısım, Kur'ân'ın birtakım hükümleridir ki, Allah bildirene kadar herhangi bir beşerin bu hükümleri anlaması düşünülemez. Allah'ın bildirmesi de Peygamber'e

<sup>538</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/226-235. (Mek. 55).

<sup>539</sup> Kalam kendisi için sevk olunan ve teemmüle (düşünmeye) ihtiyaç duyulmaksızın nassın zâhirinin kendisini kapsadığı şeydir. Yani kastedilen mana lafzın zâhirinden açıkça anlaşılabilir. Bk. Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 2/210; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/236.

<sup>540</sup> Kalam kendisi için sevk olunmayan, lakin lafızda ziyade ve noksanlık yapılmaksızın teemmülle (düşünme) kastolunan mana kendisi ile bilinendir. Bk. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/236; İbn Kutluboğa, *Hülâsatü'l-efkâr*, thk. Hâfiz Senâullah ez-Zâhidî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003), 107.

<sup>541</sup> İstinbât yoluyla değil, nazmın lügat manası ile sabit olandır. Bk. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/241.

<sup>542</sup> Mansûsun aleyh (hakkında nas bulunan) üzerine yapılan bir ziyadedir ki, nazmın müfid veya bir hüküm icab edebilmesi için bu ziyadenin daha önce geçmiş olması gerekir ve bu ziyade olmaksızın nazmı amel ettirmek mümkün olmaz. Bk. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/248.

<sup>543</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/225. (Mek. 55).

<sup>544</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/226. (Mek. 55).

mahsus olduğundan diğerlerinin bu konuda bir nasıpları yoktur.<sup>545</sup> İmâm-ı Rabbânî'nin bu kısımdan kastı; âmmı tahsîs,<sup>546</sup> mücmeli beyan<sup>547</sup> ve müşkili tavzîh<sup>548</sup> gibi Kur'ân âyetlerini açıklama görevini üstlenen sünnetler olmalıdır. Zira bu hükümler Kur'ân'da mevcut olmakla birlikte izaha muhtaçtırlar. Bu izahı yapacak kişi de Peygamber'den başkası değildir.

İmâm-ı Rabbânî'nin bu üçlü taksimatından, Kur'ân'ın dışındaki diğer üç delili de Kur'ân'a katıp, müsbet olan yegâne aslın Kitap olduğu, diğer üç delili de muzhir kabul ettiği görülmektedir. Zira birinci kısımda Kur'ân'ın delâletleri demekle Kitab'ı, ikinci kısımda icthadî hükümler demekle kıyası, üçüncü kısımda ise Allah'ın Peygamber'e bildirdiği hükümler demekle sünneti kastetmiştir. İcmâin gerçekleşmesi için bu üç delilden birine istinat etmesi şart olduğundan o da dolaylı ve tabii olarak Kitab'a eklenmiş olmaktadır.

İmâm-ı Rabbânî'nin savunduğu görüşleri destekleme hususunda Kitap'la delillendirme yoluna sıkça başvurduğu görülür. Örneğin kabir azabının varlığına “Onlar, sabah akşam o ateşe arz edilirler.”<sup>549</sup> âyetini delil getirmiştir.<sup>550</sup> Ayrıca onun tefsir alanına dair yapılan akademik çalışmalar, eserlerinde takriben 450 âyete yer verdiğini kaydetmektedir.<sup>551</sup>

### 2.1.1.2. Sünnet

İmâm-ı Rabbânî'ye göre şer'î delillerin ikincisi olan sünnet muzhir olmakla birlikte Allah'ın bildirmesiyle teyit edildiğinden hata ihtimaline kapalıdır. Ona göre sünnet bu özelliği ile kıyastan ayrılmıştır. Zira kıyas da muzhirdir, ancak re'ye dayandığından hata ihtimali vardır. Sünnet muzhir olmakla birlikte asl'a (Kur'ân) tam

<sup>545</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/225, 226. (Mek. 55).

<sup>546</sup> Örneğin (يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ) “Allah size evlatlarınızın miras taksimini şöyle emrediyor...” (en-Nisâ, 4/11) âyetini Hz. Peygamber'in: (لَا يَتَّوَرِثُ أَهْلُ مَلَكَيْنِ شَيْئًا) “Farklı din mensupları birbirlerine mirasçı olamazlar.” (Ebû Dâvûd, Ferâiz, 16) hadisi tahsis etmiştir. Bk. Ebû'l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Hüseyin Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, thk. Muhammed Zekî Abdülber (Kahire: Mektebetü't-Türâs, 1992), 227.

<sup>547</sup> Örneğin lügatte dua manasına gelen “صلوة” kelimesini Hz. Peygamber'in (صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي) “Namazı benden gördüğünüz gibi kılınız.” (Buhârî, Ezân, 18.) hadisi (mücmeli) beyan etmiştir. Bk. İbn Kutluboğa, *Hülâsatü'l-efkâr*, 96.

<sup>548</sup> Örneğin Necrân Hristiyanları Muğire b. Şube'ye (ö. 50/670): “Siz Kur'ân'da Hz. Meryem hakkında (يَا أُخْتُ هَرُونَ) “Ey Hârûn'un kız kardeşi” (Meryem, 19/28.) diye okuyorsunuz. Hâlbuki Hz. Mûsâ, Hz. İsâ'dan şu kadar sene önce yaşamıştır, bu nasıl oluyor?” diye sual ettiklerinde Hz. Peygamber Muğire b. Şube'ye: (أَلَا أُخْبِرْتُمْ) “Onlara İsrâil oğullarının çocuklarına geçmiş peygamberlerin ve iyi kimselerin isimlerini vermeyi âdet edindiklerini haber verseydin ya!” buyurmuş, (İbn Hanbel, Müsned, 30/141 (No. 18201). dolayısıyla Hz. Meryem'in Hârûn diye öz kardeşinin olduğunu, buradaki Hârûn'dan maksadın Hz. Mûsâ'nın kardeşi olan Hârûn olmadığını beyan etmiştir. Hz. Peygamber'in bu hadisi, usul eserlerinde müşkili izah olarak değerlendirilmiştir. Bk. Mûsâid b. Süleyman b. Nâsir et-Tayyâr, *et-Tahrîr fî usûli't-tefsîr* (Cidde: Ma'hedü İmâm Şâtübî, 2014), 69. Ayrıca âyet ile ilgili farklı yorumlar için bk. Fahreddîn Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-'Arabî, 1420), 21/530.

<sup>549</sup> el-Mü'min, 40/46. (النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا)

<sup>550</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/698. (Mek. 266).

<sup>551</sup> Bk. Meryem Apaydın Cesur, *İmâm-ı Rabbânî'nin Kur'ân Âyetlerini Te'vîli*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2019, 17.

benzerliğinden dolayı güya müsbet sayılmaktadır. Burada İmâm-ı Rabbânî'nin “güya” ifadesinden<sup>552</sup> sünneti tam anlamıyla müsbet kabul etmediği anlaşılmaktadır. Nitekim onun: “Gerçekte bütün hükümlerin müsbeti yalnızca Kitâb-ı azîz'dir, o kadar!”<sup>553</sup> ifadesi bunu doğrulamaktadır. Lakin o, her ne kadar tek aslı Kur'ân kabul edip diğerlerini muzhir sınıfında saysa da sünneti icmâ ve kıyastan ayrı tutmuştur. Bu hususta o: “Şu kesin olan bir gerçektir ki, kendisine itimat edilmeye şayan olan deliller Kitap ve sünnettir. Çünkü bunlar kat'î vahiyle sabit olmuş ve meleğin inmesiyle karar kılmışlardır. İcmâ ve kıyas ise bu iki asla racidir.”<sup>554</sup> ifadelerini kullanmıştır.

Usulcülerin genel kabulüne göre Allah'ın Peygamber vasıtasıyla Kitap'ta olan hükümlerin detayını bildirmesi ya da Peygamber vasıtasıyla Kitap'ta olmayan yeni hükümler getirmesi sünnetin vahy-i gayri metlûv kabul edilmesiyle ilgilidir.<sup>555</sup> Yukarıda sünnetin Kitap'ta olan hükümlerin detayını bildirmesiyle ilgili örnekler verilmişti. Ninenin mirastan altıda bir hisse alması,<sup>556</sup> bir kadının nikahı üzerine onun halasını veya teyzesini nikahlamanın yasaklanması,<sup>557</sup> tırnaklı ve pençeli kuşlar ile köpek dişli yırtıcı hayvanların etinin haram kılınması,<sup>558</sup> mestler üzerine meshin câiz olması,<sup>559</sup> şuf'a hakkı,<sup>560</sup> hayızdan temizlenen kadının kılamadığı namazları kaza etmemesi,<sup>561</sup> oruç keffâreti,<sup>562</sup> Müslümanın kâfire, kâfirin Müslümana mirasçı olamayacağı<sup>563</sup> gibi hükümler de Kur'ân'da bulunmayıp sünnetin getirdiği ahkâma misal verilebilir.<sup>564</sup>

İmâm-ı Rabbânî'nin ikinci asl olan sünneti delillendirme açısından Kur'ân'dan daha çok kullandığı görülmüştür. Zira *Mektûbât* eserinde zikrettiği hadisler üzerine yapılan bir çalışmada sadece mükerrer rivayetlerle birlikte 481 hadise yer verildiği kaydedilmiştir.<sup>565</sup>

<sup>552</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/226. (Mek. 55).

<sup>553</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/226. (Mek. 55).

<sup>554</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/501. (Mek. 217).

<sup>555</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 244.; Serahsî, *Usûlü's-Şerahsî*, 1395, 2/72.

<sup>556</sup> Ebû Dâvûd, Ferâiz, 5; Tirmizî, Ferâiz, 10) (أَعْطَاهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُدْسًا)

<sup>557</sup> Buhârî, “Nikâh”, 27; Müslim, “Nikâh”, 33. (لَا يُجْمَعُ بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَعَمَّتِهَا، وَلَا بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَخَالَتِهَا)

<sup>558</sup> Müslim, “Sayd”, 16. (نَهَى رَسُولُ اللَّهِ عَنْ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبَاعِ، وَعَنْ كُلِّ ذِي مَخْلَبٍ مِنَ الطَّيْرِ)

<sup>559</sup> Buhârî, “Vudû”, 50; Müslim, “Tahâret”, 72. (بَالَ رَسُولِ اللَّهِ ثُمَّ تَوَضَّأَ وَمَسَّحَ عَلَى خَفَيْهِ)

<sup>560</sup> Ebû Dâvûd, “Şuf'a”, 73. (“الشُّفْعَةُ فِي كُلِّ شَيْءٍ رُبْعَةٌ أَوْ حَانِطٌ، لَا يَصْلُحُ أَنْ يَبِيعَ حَتَّى يُؤَدَّنَ شَرِيكَهُ، فَإِنْ بَاعَ فَهُوَ أَحَقُّ بِهِ حَتَّى يُؤَدَّنَهُ)

<sup>561</sup> Buhârî, “Hayz”, 20; Müslim, “Hayz”, 67. (إِنَّ امْرَأَةً قَالَتْ لِعَائِشَةَ أَتَجْزِي إِحْدَانًا صَلَاتِهَا إِذَا طَهَّرَتْ فَقَالَتْ أَحْزُورِيَّةُ أَنْتَ كُنَّا نَجِيضُ مَعَهُ (النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَلَا يَأْمُرُنَا بِهِ

<sup>562</sup> Müslim, “Siyâm”, 81. (أَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَرَ رَجُلًا أَفْطَرَ فِي رَمَضَانَ، أَنْ يُعْتِقَ رَقَبَةً، أَوْ يَصُومَ شَهْرَيْنِ، أَوْ يُطْعِمَ سِتِّينَ مَسْكِينًا)

<sup>563</sup> Buhârî, “Ferâiz”, 26; Müslim, “Ferâiz”, 1. (لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ وَلَا الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ)

<sup>564</sup> Hz. Peygamber'in tek başına teşri'i (hüküm koyması) hususunda âlimler üç gruba ayrılmışlardır. İlk grup bunun yalnızca vahiyle, ikinci grup vahiy ve ilhamla, üçüncü grup ise vahiy ve re'yle birlikte olabileceğini savunmuşlardır. Bk. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 249.

<sup>565</sup> Orhan, *İmâm-ı Rabbânî'nin Mektûbât'ındaki Hadislerin Tahric ve Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi), 206. Ayrıca İmâm-ı Rabbânî'nin sünneti fıkıh ilmi açısından değerlendirmesine dair bk. Mustafa Özgen, *İmâm-ı Rabbânî'de Ehl-i Sünnet Kimliği*, 48-54.

### 2.1.1.3. İcmâ

İmâm-ı Rabbânî icmân<sup>566</sup> müsbit olduğunu söyler.<sup>567</sup> Tabii ki onun “müsbit”ten kastı aslen değil sünnette olduğu gibi ikinci derecede müsbitliktir. Ona göre asıl ve yegâne müsbit Kur’ân’dır.<sup>568</sup> Onun icmâ için hem müsbit hem muzhir ifadesini kullanması konuya farklı açılardan bakmasından kaynakladığı söylenebilir. Nitekim Gazâlî de icmâ hakkında: “Müctehid, bir meselede önce icmâa bakar, eğer aradığını bulursa artık Kitap ve sünnete bakmayı terk eder. Çünkü bu ikisi neshi kabul ederler, ama icmâ neshi kabul etmez. Kitap ve sünnetin hilâfına, oluşan icmâ kat’î delil sayılır. Zira ümmet hatada görüş birliği yapmazlar.”<sup>569</sup> diyerek, bir nevi icmâi Kitap ve sünnetin önüne geçirmesi konuya farklı açıdan bakışıyla ilgilidir. O hâlde icma, Kur’an ve sünnete göre muzhirdir. İmâm-ı Rabbânî’nin icmâ için “müsbit” ifadesini kullanması, icmân ümmet arasında neshi kabul etmeyen kat’î delil olması yanında, Kitap ve sünnet haricindeki delillere nispetle sahip olduğu konumla ilgili olmalıdır.

İmâm-ı Rabbânî, Hz. Ebû Bekir’in sahâbenin en faziletlisi olduğuna dair ilk dönemdekilerin,<sup>570</sup> mâsivânın sonradan yaratıldığına dair tüm dinlerin, semâvât ve yeryüzünün bir gün yok olacağına dair de İslâm fırkalarının tamamının icmâlarının olduğunu söyleyerek<sup>571</sup> icmâi hüccet olarak kullanmıştır.

### 2.1.1.4. Kıyas

İmâm-ı Rabbânî: “Kıyas<sup>572</sup> ve ictihad dinin asıllarındandır, bunları taklidle emrolunduk.”<sup>573</sup> demektedir, kıyas için hem muzhir hem de müsbit<sup>574</sup> ifadesini kullanmaktadır. O, kıyasa muzhir derken sünnet ile kıyas arasında bir mukayese yapmaktadır. Şöyle ki sünnet, Kur’ân’ın hükümlerini, kıyas ise ictihadî hükümleri açığa çıkardığından muzhir sayılmışlardır. Ancak sünnet, Allah’ın bildirmesine dayandığı için hataya ihtimali yok, kıyas re’ye dayandığından hataya ihtimali vardır.<sup>575</sup>

Kıyasın muzhir olması, onun bid’at sayılıp sayılmama tartışmalarını beraberinde getirmiş ve kimi mezheplerce kıyasın meşru olmadığına hükmedilmiştir.<sup>576</sup> İmâm-ı

<sup>566</sup> İcmâ, ümmet-i Muhammed’in müctehidlerinin bir asırda şer’î bir hüküm üzerinde ittifak etmeleridir. Bk. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 3/226; Hâdimî, *Mecâmiu’l-hakâik*, 115.

<sup>567</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/232. (Mek. 55).

<sup>568</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/226. (Mek. 55).

<sup>569</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselâm, 374-375.

<sup>570</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/169. (Mek. 59).

<sup>571</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/195. (Mek. 57).

<sup>572</sup> Kıyas, hükmün illetinde birleştiklerinden aslın hükmünü fer’de ispat etmektir. Bk. Ebû’l-Hüseyn el-Basrî, *Mu’temed* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1403), 2/443.

<sup>573</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/742. (Mek. 272).

<sup>574</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/232. (Mek. 55).

<sup>575</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/226. (Mek. 55).

<sup>576</sup> Örneğin Zâhirîler, özellikle İbn Hazm (ö. 456/1064) kıyası sert ifadelerle reddetmişlerdir. Bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, thk. Abdülgaffâr Süleymân el-Bendârî (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), 1/78; İbn Hazm, *Mûlahhasu*

Rabbânî buna cevap olarak bid'atlerin sünnete bir ekleme olduğunu, kıyas ve icthadda ise eklemenin söz konusu olmadığını ifade etmiştir. Zira kıyas ve icthad nasların manasını açığa çıkarır, yoksa yeni bir hüküm ortaya koymazlar. Dolayısıyla kıyas ve icthadın bid'at sayılması mümkün değildir ifadelerini kullanmıştır. Ayrıca bu cevabından sonra kıyasın meşruiyyetine delil sayılan “*Ey akıl sahipleri! İbret alın.*”<sup>577</sup> âyetini zikretmiştir.<sup>578</sup> Başka bir mektubunda ise: “Müctehid âlimler, dinin hükümlerini açığa çıkarırlar, yoksa yeni bir şey ihdas etmezler. O zaman icthadî hükümler sonradan ortaya çıkan şeyler değil, aksine dinin aslından olan şeylerdir. Zira dördüncü asıl kıyastır.”<sup>579</sup> demektedir. O hâlde onun kıyas için “müsbit” ifadesini kullanması kimilerinin kabul ettiği gibi kıyasın bid'at değil, aksine şer'î bir hükmü ispat eden delil olmasını kuvvetlendirmek amacını gütmektedir denilebilir.

Yine İmâm-ı Rabbânî'nin eserlerinde kıyas ma'a'l-fârik<sup>580</sup> ve kıyas-ı sahîh gibi kıyasla ilgili terimler kullandığı da görülür. O, meleklerin ibadeti ile insanların ibadeti arasında yaptığı bir mukayesede şu ifadeleri kullanmıştır:

Ameller ikiye ayrılır; emirlere sarılmak, yasaklardan kaçınmak. Emirlere sarılma hususunda melek gibi kutsî varlıklar insanlarla müşterektirler. Eğer sadece emirlere uymak kişinin manevî ilerlemesine vesile olsaydı o zaman melekler de manen terakki ederdi. Yasaklardan kaçınma ise insana mahsustur, zira melekler masumdurlar. Manevi terakki yasaklardan kaçınmaya bağlıdır. Çünkü şeriat nefsin arzularını kırmak için gelmiştir. Nefsin arzusu ise ya haramı ya da harama götüren fuzûliyatı işletmektedir.<sup>581</sup>

*ibtâli'l-kıyâs*, thk. Saîd Afgânî (Dımaşk: Matbaatü Câmîati Dımaşk, 1960), 73; İbn Hazm, *en-Nübze*, thk. Muhammed Ahmed Abdülâzîz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 62; Muhammed b. el-Hasen b. el-Arabî es-Seâlibî Hacvî, *el-Fikru's-sâmî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 2/31. Yine onlar Kitap, sünnet ve icmâm dışında delil kabul etmediklerini, Allah'tan dileklerinin bu inanç üzere sabit kalmak ve ruhlarını da bu inanç üzere teslim etmek olduğunu ifade etmişlerdir. Bk. İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.), 7/56.

<sup>577</sup> el-Hasr, 59/2. (فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ).

<sup>578</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/241. (Mek. 186).

<sup>579</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/661. (Mek. 260).

<sup>580</sup> Esasen "kıyas ma'a'l-fârik" usul eserlerinde "illete itirâz yolları" (kavâdihu'l-kıyas) ismiyle yer alan ve mütekellimîn usulcülerinin daha çok "fark", (Menhûl, s.522) Hanefî usulcülerinin ise "müfâraka" (Takvîmü'l-Edille, 327) diye tesmiye ettikleri, yine mütekellimîn usulcülerine göre yirmi beşe kadar, (Âmidî, *el-İhkâm* (Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, 1402), 4/69-111.) Hanefî usulcülerine göre ise yediye kadar çıkabilen yollardan bir tanesidir. Bk. Bilmen, *Hukûku İslâmiyye ve Istilâhâtü Fıkhiyye Kâmusu*, 1/186-192. "Kıyas ma'a'l-fârik" ifadesi ise müteahhirûn usulcülerine aittir. Bk. Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik* (Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, ts.), 2/148; Şihâbüddîn Ahmed Şilbî, *Hâşiyetü's-Şilbî (Tebyinü'l-Hakâik ile beraber)* (Kahire: Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1314), 1/314; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kâdir* (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1970), 2/306; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 1966, 1/515; Ahmed b. Muhammed b. İsmâil ed-Dükâtî Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî 'alâ Merâkiye'l-Felâh*, thk. Muhammed Abdülâzîz el-Hâlidî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 450; Süleyman b. Muhammed b. Ömer Büceyremî, *Tuhfetü'l-habîb* (Dımaşk: Dâru'l-Fikir, 1995), 188; İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâvâ'l-kübrâ* (b.y.: Mektebetü'l-İslâmî, ts.), 2/100. Kıyas ma'a'l-fârik için farklı tanımlar yapılmıştır. Bunlardan bazıları şu şekildedir; "Asılda bulunan illetin fer'de bulunmamasıdır." Bk. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 327; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1395, 2/234. "İtirazcının, fer'in asla ilhâkını engelleyecek tarzda asıl ile fer' arasında bir mana-illet ortaya çıkarmasıdır." Bk. Ali b. Süleyman Merdâvî, *et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr*, thk. Abdurrahmân Cibrîn v.d. (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2000), 7/3647. "Fark, asla veya fer'e ya da her ikisine yönelik itirazdır." Bk. Safiyüddîn el-Hindî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, thk. Sâlih b. Süleymân el-Yûsuf ve Sad b. Sâlim es-Süveyh (Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1996), 8/3606. Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Hüseyin Okur, "Kıyâs İşleminde İlet Birliğinin Sağlanamaması Hali: Kıyâs ma'a'l-fârik", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 36 (2020), 17-48.

<sup>581</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/802-803. (Mek. 286).

İmâm-ı Rabbânî bu ifadelerle meleklerin manen ilerleyemeyeceğini ileri sürmüştür. Zira başka bir mektubunda da meleklerin “*Bizden her birimizin belli bir makamı vardır.*”<sup>582</sup> sözünün hikaye edildiği âyeti getirerek: “Onlar bu âyetin kafesinde mahpusturlar.”<sup>583</sup> demiş ve bu âyeti meleklerin manevi ilerlemelerinin olmadığına delil getirmiştir. Burada konumuzla ilgili olan kısım ise İmâm-ı Rabbânî’nin yapmış olduğu melek-insan mukayesesinin kıyas ma‘a‘l-fârik olabileceği ihtimalidir. Zira İmâm-ı Rabbânî konuyla ilgili şu ifadeleri kullanmıştır:

Eğer bize, siz manevi ilerlemeyi nefse muhalefete bağladınız ve meleklerde nefse muhalefet olmadığı için manevi terakkilerinin olmayacağını söylediniz. Hâlbuki melekler de ibadet etmekte ve nefis ibadeti sevmemekte, dolayısıyla ibadet etmek de nefse muhalif bir davranıştır. O zaman meleklerin ibadeti de terakkilerine sebeptir ve sizin kıyasınız kıyas ma‘a‘l-fârikdir diye bir sual gelirse, biz de cevap olarak deriz ki: Nefsin ibadete razı olmaması, ondan kurtulmayı arzulaması ve hiçbir şeyle meşgul olmamak istemesinden dolayıdır. Nefsin ibadetten kurtulma ve hiçbir şeyle meşgul olmama isteği dahi harama ve fuzûlî mübahalara dahildir. Böyle olunca emirleri yerine getirme hususunda nefse muhalefet, (insanlarda olduğu gibi) haramdan ve fuzûlî şeylerden kaçınma yoluyla olmaktadır. Yoksa (meleklerin yaptığı gibi) sadece emirleri uygulamakla değil, dolayısıyla kıyasımız sahihtir.<sup>584</sup>

İmâm-ı Rabbânî’nin verdiği bu örnek her ne kadar fıkıhla ilgili olmasa da usulün en önemli konularından biri olan kıyasla ilgili bir terimi -kıyas ma‘a‘l-fârik- kullandığını tespit bakımından önemli görülmektedir. Bu örneğin çalışmada yer almasının sebebi de budur. Dolayısıyla usulle ilgili olmayan melek-insan karşılaştırmasının değerlendirilmesi yapılmayacaktır.

Başka bir mektubunda da İmâm-ı Rabbânî, gâib olanın şâhid olana kıyas edilmesinin doğru olmadığını, zira aralarında *fârik*’ın bulunduğunu beyan etmiştir.<sup>585</sup>

İmâm-ı Rabbânî, dört olduğuna dair ümmetin ittifak ettiği<sup>586</sup> şeriatın asıllarında usulcülerin izini takip etmeyi sürdürmekle birlikte, bir yönüyle kıyası da<sup>587</sup> müsbet sayması konuya farklı bir perspektif kazandırmıştır. Zira kıyasın müsbet sayılması fıkıh usulü kaynaklarında çok rastlanan bir durum değildir. Bununla birlikte kıyas müstakil bir delil sayılmış, her ne kadar onun meşruiyeti Kitap, sünnet ve icmaâ dayansa da kıyas ile sabit olan hükümlerin, yine kıyasa isnad edilmesi onun sadece nasların kapsamını genişleten bir araç değil, kendi başına hüküm ortaya koyabilen müstakil bir şer‘î delil

<sup>582</sup> es-Sâffât, 37/164. (وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ).

<sup>583</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/261. (Mek. 99).

<sup>584</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/803. (Mek. 286).

<sup>585</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/431. (Mek. 118).

<sup>586</sup> Kitap ve sünnetin hücciyetinde imamların tamamı, icmâ ve kıyasta ise Müslümanların cumhuru ittifak etmişlerdir. Bk. Zeydân, *el-Vecîz fî usûl’il-fıkh*, 137-138.

<sup>587</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/232. (Mek. 55).

olduğunu göstermektedir.<sup>588</sup> İmâm-ı Rabbânî'nin kıyası müsbit sayması da bu manada olmalıdır.

### 2.1.1.5. İlham

Esasen ilham<sup>589</sup> şer'î delillerden değildir. Burada ilham başlığının açılmasının sebebi İmâm-ı Rabbânî'nin ilhamla ilgili düşünceleridir. İslâm âlimlerinin çoğunluğu ilham ile amelin câiz olmadığını söylerken<sup>590</sup> bazıları kendisi için delil ise de başkası için delil sayılmaz demişlerdir.<sup>591</sup> İlhamı vahyin kısımlarından sayıp hüccet kabul edilen ilhamın peygambere mahsus olduğunu ifade edenler de vardır.<sup>592</sup>

İmâm-ı Rabbânî de ilk başta ilhamın başkası için delil kabul edilmemesiyle ilgili genel görüşe katılır. Nitekim o mektuplarında bu hususu şu şekilde açıkça ortaya koymuştur.

İlham ve keşfi taklitle emrolunmadık, ilham başkası için hüccet değildir. Ümmetin müctehidlerini taklid etmek gerekir. Sûfilerin, müctehid imamların görüşlerine aykırı olarak söylediklerine uymak gerekmez. Ne tuhaftır ki, sûfilerden birçoğu avam insanları kendi keşf ve ilhamlarına iman etmeye çağırıyorlar. İnanmayanları da tehdit ediyorlar. Keşke böyle yapacaklarına ilhamı inkâr etmemeyi öğretselerdi ve inkâr edenleri tehdit etselerdi. Çünkü iman başka şey, inkâr etmeme başka şeydir. Bu (keşf ve ilham) gibi şeylere iman gerekmez. Ancak bunları inkârdan da kaçınmak lazımdır. Çünkü bu inkâr kişiyi Allah dostlarına buğza götürür. Kişiyi yakışan Ehl-i Sünnet âlimlerinin görüşleriyle amel etmek, sûfilerin keşfleri hususunda da hüsn-i zan gösterip susmaktır.<sup>593</sup> “Şu kesin olan bir gerçektir ki, kendisine itimat edilmeye şayan olan deliller Kitap ve sünnettir. Çünkü bunlar kat'î vahiyle sabit olmuş ve meleğin inmesiyle karar kılımlardır. İcmâ ve kıyas ise bu iki asla racidir. Bu dört delilin dışında kalan her ne olursa olsun bu delillere uygun olursa kabul edilir, değilse kabul edilmez, isterse bunlar sûfilerin ilim, marifet, keşf ve ilhamları olsun.”<sup>594</sup> “Keşifteki hatada ictihaddaki hata hükmü geçerlidir. Bu hatadan dolayı keşif sahibi kınanmaz, aksine bir derece sevap elde eder. Aradaki fark şudur; hata eden müctehidi taklid eden müctehidin hükmünü alır ve o da sevap kazanır. Lakin keşfinde hatalı olan sûfiyi taklid eden mazur değildir ve hatadan dolayı sabit olan sevaptan mahrum kalır. Çünkü ilham ve keşif başkası için hüccet değildir. Müctehidin sözü ise başkası için hüccettir. Böyle olunca hata ihtimali olan keşfi taklid câiz değilken hata ihtimali olan ictihadı taklid câizdir, hatta vâciptir.<sup>595</sup>

<sup>588</sup> Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelûsî İbn Rüşd, *el-Mukaddimât*, thk. Muhammed Hacı (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 1/38; Güzelhisârî, *Menâfi 'u'd-dekâ'ik*, (İstanbul: Dârü'ttâbâti'l-Âmire, 1273), 13. Kıyasın başka bir kıyasa dayanıp dayanamayacağı, üzerinde tartışma bulunan bir meseledir.

<sup>589</sup> “Feyz yoluyla kalbe bir mananın akmasıdır.” (إلقاء معنى في القلب بطريق الفيض) Bk. Hamevî, *Ğamzü 'uyûni'l-besâir 'alâ mehâsini'l-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 1/47; Sıddîk Hasan Hân, *Fethu'l-beyân fî makâsidi'l-Kur'ân* (Beyrut: El-Mektebetü'l-Asriyye, 1992), 15/254; Muhyiddîn Dervîş, *İ'râbü'l-Kur'ân* (Humus: Dâru'l-İrşâd, 1415), 10/496.

<sup>590</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 392.

<sup>591</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1395, 2/95.

<sup>592</sup> Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/205. Ali Haydar Efendi vahyi iki kısma ayırmıştır; vahy-i zâhir ve vahy-i bâtın. Vahy-i zâhir de üç kısımdır; birincisi Hz. Peygamber'in melekten iştirahıyla husule gelen vahiy ki, Kur'ân bu kısımdandır. İkincisi Hz. Peygamber'in meleğin işareti ile mazhar olduğu vahiy ki, hadîs-i kudsiyle de bu kısımdandır. Üçüncüsü ilhâm-i ilâhîdir ki, Allah'ın peygamber kulunun kalbine aktığı marifettir. Peygamberin ilhamı hem kendi hem ümmeti için delildir. Lakin Evliyâullahın ilhamı kendi için delilken başkası için delil değildir. Vahy-i bâtın ise Hz. Peygamber'in ictihad ve teemmülleriyle nail oldukları hükümlerdir. Bk. Büyük Ali Haydar Efendi, *Usûlü Fıkah Dersleri*, 293.

<sup>593</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/742-743. (Mek. 272).

<sup>594</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/501. (Mek. 217).

<sup>595</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/96. (Mek.31).

Bu paragraftan İmâm-ı Rabbânî'nin ilhamın delil olma meselesinde, çoğunluğu oluşturan âlimler ve fakihlerle aynı görüşte olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca, onun şu ifadeleri de yukarıda alıntılanan sözlerinin bir devamı ve tamamlayıcısı olması bakımından dikkat çekicidir.

Sâlik işin hakikatine varmadan önce kendi keşif ve ilhamına aykırı da olsa Ehl-i Sünnet âlimlerini taklidi lüzümlü görmeli, kendini hatalı, onları hak kabul etmelidir. Çünkü âlimlerin dayanağı kat'î naslarla desteklenmiş olan peygamberleri takliddir. Peygamberler hatadan masumdurlar. Sâlikin vahiyle sabit olan hükümlere muhalif olan ilham ve keşfi ise hatalıdır. Öyleyse sâlikin kendi görüşünü âlimlerin görüşü üzerine takdim etmesi gerçekte münezzel olan kat'î hükümler üzerine takdim etmesidir. Bu ise sapıklığın bizzat kendisi ve hüsrandan başka bir şey değildir.”<sup>596</sup>

İmâm-ı Rabbânî, ilham konusuna mutasavvıf kimliği ile baktığında ise: “Evet, ahkâm-ı şer'iyeye dört delile bağlıdır ki, bu konuda ilhama yer yoktur. Lakin ahkâm-ı şer'iyenin dışında da din işleri çoktur ve bu yerlerde ilham beşinci asıl sayılır. Hatta şunu diyebilirim ki, ilham Kitap ve sünnetten sonra üçüncü asıldır ve bu asıl âlem yok olana kadar ayakta duracaktır.”<sup>597</sup> diyerek, ilhamı icmâ ve kıyasın önüne geçirmiştir. Din, Kitap ve sünnet gibi iki sağlam asılla kemale erdiği halde hangi boşluğu doldurmak için ilhama ihtiyaç duyulmaktadır? sorusuna ise o şu şekilde cevap vermiştir:

İctihad nasıl ki, dinin hükümlerini ortaya çıkarıyorsa ilham da gizli kemâlâtı ortaya çıkarır, yoksa dinde yeni kemâlât ispat etmez. İlham, çoğu insanın anlayışının aciz (kâsır) kaldığı gizli sırları ortaya çıkarır. İlham ve icthad arasında açık bir fark vardır; icthad re'ye dayanırken ilham re'yi yaratan Allah'a dayanır. Durum böyle olunca ilhamda asıldan bir pay vardır ki, o pay icthadda yoktur. İlham, peygambere yapılan bildiriye benzer ki, bunun kaynağı sünnettir. Şu kadar var ki, peygambere yapılan bildiri kat'î, ilham ise zannidir.”<sup>598</sup>

Buna göre, ilham, İmâm-ı Rabbânî'ye göre asla bir hüküm belirleme aracı değil; şer'î hükümlerin hikmet ve inceliklerini kavramada önemli bir vasıta. Aksi halde ilham hakkında daha önce aktarılan sözlerinin bir anlamı kalmamış olacaktır. Yine onun: “Sıddık olan kişi şer'î ilimleri ilham yoluyla alır. Tıpkı peygamberin vahiy yoluyla aldığı gibi.”<sup>599</sup> ifadesini de bu bağlamda değerlendirmek uygun olacaktır.<sup>600</sup>

İmâm-ı Rabbânî ilhamla amel ettiğini de söylemiştir. O, bir dönem “*Fâtiha okumayanın namazı yoktur.*”<sup>601</sup> hadisi bulunduğu hâlde kendi mezhebinin görüşüne

<sup>596</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/800. (Mek.286).

<sup>597</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/235. (Mek. 55).

<sup>598</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/235. (Mek. 55).

<sup>599</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Me'ârif-i Ledüniyye*, 54, (36. Marifet); Tosun, İmâm-ı Rabbânî Risâleleri (Me'ârif-i Ledüniyye), 241.

<sup>600</sup> Nesefî de kimi sûfilerin ilhamı ahkâmında delil saydıklarını ifade etmiştir. Bk. Nesefî, *Menâr*, 13.

<sup>601</sup> Buhârî, “Ezân”, 95. (لاصلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب).

uyarak imama iktida edince Fâtiha'yı okumamayı içine sindirememiştir. Bununla birlikte kendi mezhebine göre amel etmeyi sürdürmüş, lakin akli ve gönlü mezkur hadiste olduğundan manevi huzursuzluğu devam etmiştir. Daha sonra o, bu konuda: “İşin sonunda Hak Sübhânehû, mezhebime riayetin bereketiyle Hanefî mezhebinde imama uyan kimsenin kırâatı terk etmesinin hakikatini bana gösterdi. Basiret gözüyle bakıldığında hükmî kırâatın<sup>602</sup> hakiki kırâatten<sup>603</sup> daha güzel olduğu gösterildi.”<sup>604</sup> diyerek keşf ve ilhamı sayesinde bu sıkıntıdan kurtulduğunu ifade etmiştir.<sup>605</sup> Burada da esasen şer‘î delillere dayalı olarak çıkarılmış bir hükme aykırı şekilde ilhamla amel edilmesi söz konusu olmayıp, müctehid (Ebû Hanîfe) tarafından tespit edilen bir hükmün hikmetini ve gerekçesini açıklama bağlamında ilhama başvurulmasından söz edilebilir.

Neticede İmam-ı Rabbani için ilham, şer‘î hükmü tespit eden bir delil değil, fıkıh usulünde sabit diğer delillerle tahrîc olunan ahkâmın izahında yol gösterici ve hikmete ulaşmaya yardımcı bir vasıtaadır.

### 2.1.2. Fer‘î Deliller

İslâm âlimlerinin tamamının Kitap ve sünnetin delil olduğu konusunda, cumhurun ise icmâ ve kıyasın delil kabul edilmesinde ittifak ettikleri belirtilmişti.<sup>606</sup> Bir de usulcülerin “fer‘î deliller”<sup>607</sup> diye isimlendirdikleri ve âlimlerin hücciyetinde ihtilaf ettikleri<sup>608</sup> birtakım metotlar vardır ki, bunlar şer‘î hükmü ispat etmede tâli derecede birer delil sayılmışlardır.<sup>609</sup> Farklı sayılarla ifade edilen<sup>610</sup> bu delillerin en meşhurları istihsân, mesâlih-i mürsele, sedd-i zerâi‘, istishâb, örf, sahâbî kavli ve şer‘u men kablânâ’dır.<sup>611</sup>

<sup>602</sup> Hükmî kırâat, imama uyan cemaatin kırâat yapmaması.

<sup>603</sup> Hakiki kırâat, imamla birlikte cemaatin de kırâat yapması.

<sup>604</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mebde’ ve Meâd*, 47-48. (28. Bölüm).

<sup>605</sup> Bu konu fîrû‘ bahsinde ele alınacaktır.

<sup>606</sup> Zeydân, *el-Vecîz fî usûl’il-fikh*, 137-138.

<sup>607</sup> *Mecme‘u’l-fikhi’l-İslâmî* (Cidde, ts.), 5/2515; Âmâl Sâdık, *Nümüvvü’l-insân* (Kahire: Mektebetü Ancolu el-Mısriyye, ts.), 56.

<sup>608</sup> Zeydân, *el-Vecîz fî usûl’il-fikh*, 138; Muhammed Mustafâ Zuhaylî, *Kitâbü’l-Vecîz* (Dimaşk: Dâru’l-Hayr, 2006), 1/247; Hallâf, *Usûlü’l-fikh*, 21.

<sup>609</sup> Bilmen, *Hukûku İslâmiyye ve Istilâhâtü Fıkhiyye Kâmûsu*, 1/195.

<sup>610</sup> Örneğin bazı usulcüler “taharrî” (araştırma), “ahz bi’l-ihitiyât” (ihtiyatlı olanla amel etme) ve “kur‘a”yı da fer‘î delillerden sayarken, bk. (Molla Hüsrev, *Mirât*, 1/29), bazıları “taklid” ve “istidlâl bi ademi’l-medârik” (varlığına delil bulunmayanın yokluğuna hükmetmek) gibi maddeleri de eklemişlerdir. Bk. Bilmen, *Hukûku İslâmiyye Kâmûsu*, 1/196-197.

<sup>611</sup> Hallâf, *Usûlü’l-fikh*, 20, 21; Zeydân, *el-Vecîz fî usûl’il-fikh*, 218-251.

### 2.1.2.1. İstihsân Örf ve Âdet

İstihsân, örf ve âdetin aynı başlık altına alınmasının sebebi, İmâm-ı Rabbânî'nin bu kurallar arasında kurduğu bağıdır. O, istihsân, örf ve âdeti aynı meselede birbirine bağımlı olarak ele aldığından bu konuların beraber işlenmesi uygun görülmüştür.

Burada örf, âdet ve istihsânın İslâm hukukundaki yerine kısaca temas etmek uygun olacaktır. Meşhur ifadesiyle “Âdet muhakkemdir.”<sup>612</sup> Dolayısıyla insanlar arasındaki muamelelerde ihtilaf söz konusu olduğunda birçok meselenin çözümünde âdet kendisine başvurulmuş bir delildir. Öyle ki, hâkim ve müftü örf ve âdeti terk edip zâhir-i mezheple hüküm iftâ edemez denilmiştir.<sup>613</sup> Ancak âdet, hakkında nas olmayan şer‘î hükmü ispat eder. Nas ile âdetin çelişmesi halinde nas tercih olunur. Çünkü örf bâtil üzere de olabilir. Nasta ise böyle bir durum söz konusu değildir.<sup>614</sup> Nitekim usul-i fıkha göre, şer‘î bir nassın gelişi, hâlihazırda mevcut olan örf ve âdetin hükmünü tespit için ise, o zaman bu örf ve âdetin değişmesi hâlinde yeni ortaya çıkan ve güzel olan örf ve âdete itibar olunur, şer‘î nassa göre hüküm verilmez. “Zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi inkâr olunamaz.”<sup>615</sup> fikhî kâidesi bu esasa dayanmaktadır. Allah'ın muradına muhalif olan bir örf ve âdet gayr-ı meşrû‘ olacağından onunla nasıl amel edilerek nas terk olunacaktır.<sup>616</sup>

Örf ise, akılların şehâdetiyle yaygın bir hâl alıp selîm tabiatlarca kabul edilen söz ve davranış biçimleridir<sup>617</sup> diye tanımlanmıştır. İnsanlar arasında alışlagelmiş olan herhangi bir işe âdet denildiği gibi teâmül de denilmiştir.<sup>618</sup> İmâm-ı Rabbânî'nin de teâmül ifadesini kullandığı olmuştur.<sup>619</sup>

İstihsana gelince; farklı tanımları olmakla birlikte usulcüler istihsânı, Müctehidin açık kıyastan kapalı kıyasa ya da bir delilden dolayı genel bir hükümden özel/istisnâî bir hükme dönmesidir<sup>620</sup> diye tarif etmişlerdir.

İmâm-ı Rabbânî'nin istihsân ve örf delilinden bahsetmesi, herhangi bir hükmün ispatında değil, bid‘at işleyenlerin istihsân ve örf deliline sığınmalarından dolayıdır. Onun istihsân, örf ve bid‘at üçlemesine dair yorumlarının fıkıhtaki kafzu‘t-tahhân (değirmenci ölççeği) hadisine<sup>621</sup> dayandığı görülmektedir. Ebû Saîd el-Hudrî'den (ö.

<sup>612</sup> Mecelle, md: 36. (العادة محكمة).

<sup>613</sup> Emin Efendizâde Ali Haydar Efendi, *Şerhu'l-Kavâidi'l-Küllîyye* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2017), 92; Ayrıca bk. Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/94.

<sup>614</sup> Ali Haydar Efendi, *Şerhu'l-kavâidi'l-küllîyye*, 93.

<sup>615</sup> Mecelle, md: 39.

<sup>616</sup> Bilmen, *Hukûku İslâmiyye ve Istilâhâtü Fıkhiyye Kâmûsu*, 1/199.

<sup>617</sup> Ebü'l-Berekât Neseî, *Menâr*, 14.

<sup>618</sup> Bilmen, *Hukûku İslâmiyye ve Istilâhâtü Fıkhiyye Kâmûsu*, 1/197.

<sup>619</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/221. (Mek. 54).

<sup>620</sup> Hallâf, *Usûlü'l-fikh*, 71.

<sup>621</sup> Diğer mezhepler hadisin sıhhatini sebep göstererek hadisle amel etmemişlerdir. Bk. Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Tâhâ ez-Zîni v.d. (Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968), 4/76; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*,

77/693-94) rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber, kişinin değirmenciye un öğütme ücretini öğüttüğü undan vermesini yasaklamıştır.<sup>622</sup> Fukaha, kişinin dokumacıya ip getirip belirli bir kısma karşılık dokuma yaptırmasını da kafizu't-tahhân meselesine benzetmiş ve bu uygulamayı câiz görmemişlerdir. Ancak Belh âlimlerinden bazıları<sup>623</sup> bu gibi alışverişleri örf ve teâmül kapsamında değerlendirip istihsânen câiz görmüşlerdir.<sup>624</sup> Seyyid İmâm eş-Şehîd (ö. 334/945) ise onların bu istihsânına şu sözlerle itiraz etmiştir:

Biz, Belh şeyhlerinin istihsânını değil ancak mütekaddimûn ashabımızın istihsânını alırsak. Çünkü bir beldede oluşmuş olan teâmül câizliğe delâlet etmez. Câizliğe delâlet etmesi için ilk dönemden beri süregelen bir teâmül olmalı ki, bu teâmül Hz. Peygamber'in onları bu hâl üzere takrîr ettiğinin delili ve Hz. Peygamber'in hükmü olmuş olsun. Eğer böyle olmazsa onların fiilleri bir delil teşkil etmez. Ancak bütün bölgelerdeki insanların teâmülü olması hâlinde icmâ oluşacağından delil olur, zira icmâ delildir. Görmez misin ki, şarabın satışı ve faizli muamele onların teâmülü hâline gelse o zaman bunların helallikine fetva verilecek mi?<sup>625</sup>

Buna göre her türlü teâmül yoluyla istihsân oluşmaz. Nitekim İmâm-ı Rabbânî'ye göre de bir beldenin teâmülü ile istihsân oluşmadığı gibi, bazı insanların ibadet niyeti ile ihdas ettikleri bid'atlerin insanların teâmülü hâline gelmesiyle de bunlar istihsânen câiz görülemez. İmâm-ı Rabbânî, "Zamanımızın âlimleri sünneti yok edip bid'atı revaçta tutuyorlar. Bid'atın alanını geniş tutmada halkın teâmülünü öne sürüyorlar ve bu bid'atlere istihsân diyerek cevaz veriyorlar. Neticede insanları bid'atlere sevk ediyorlar. Eğer sapıklık yaygınlaşsa ve bâtıl, örf hâline gelse buna teâmül diyebilecekler mi? İnsanların teâmüllerinin istihsânın delili sayılamayacağını bilmiyorlar mı? Muteber olan teâmül ilk dönemdeki (sadr-ı evvel)<sup>626</sup> ve bütün insanların icmâ ettiği teâmüldür." sözleriyle konuyu özetledikten sonra yukarıda zikderilen Seyyid İmâm eş-Şehîd'in

4/10; Orhan Çeker, *Fıkıh Dersleri*, 168. Hadisin sıhhati hususunda farklı yorumlar yapılmıştır. Elbânî, hadise sahîh, İbnü'l-Mülakkin isnadı mechûl, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim mevzû demişlerdir. Bk. Elbânî, *İrvâü'l-galîl* (Beirut: Mektebetü'l-İslâmî, 1405), 5/296; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, 18/63; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, thk. Muhammed Reşad Sâlim (Riyâd: Camiatü'l-Câmiatü'i-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, 1406), 7/430; İbn Kayyim, *İğâsetü'l-Lehfân*, thk. Muhammed Hâmid Fıkî (Riyâd: Mektebetü'l-Maârif, ts.), 2/44.

<sup>622</sup> Dârekutnî, Büyû' (No. 2985); Tahâvî, *Şerhu müşkil'l-âsâr*, thk. Şuayb Arnavud (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 2/186; İbnü'l-Harrât İşbilî, *el-Ahkâmu's-suğrâ*, thk. Ummu Muhammed binti Ahmed el-Helîs (Kahire: Mektebetü İbn-i Teymiyye, 1993), 2/575; Abdullah b. Yûsuf Zeylaî, *Nasbü'r-râye*, thk. Muhammed Avvâme (Beirut: Müessesetü'r-Reyyan, 1997), 4/140. (نهى رسول الله... عن قفيز الطحان)

<sup>623</sup> Kâsânî, bu âlimlerin Muhammed b. Seleme ile Nasr b. Yahyâ olduğunu belirtmiştir. Bk. Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'* (Mısır: Şirketü'l-Metbûâtü'l-İlmiyye, 1327), 4/192.

<sup>624</sup> Serahsî, *el-Mebsût* (Mısır: Matbaatü's-Saâde, ts.), 22/35; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 4/192; *el-Fetâvâ'l-Hindiyye* (Mısır: Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1310), 4/445; İbn Âbidîn, *Raddü'l-muhtâr* (Mısır: Mektebetü Mustafa el-Babî el-Halebî, 1966), 5/280.

<sup>625</sup> Dâvud b. Yûsuf el-Hafîb, *el-Fetâvâ'l-Gıyâsiyye*, 160. İbn Âbidîn de aynı sözü nakletmiştir. Bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1966, 5/280.

<sup>626</sup> İlk dönem/sadr-ı evvel kaydı örfün "târî" yani sonradan meydana gelmiş olmayacak şartını akla getirmektedir. Bk. Zeynüddîn İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 86; *Mecme'u'l-fikhi'l-İslâmî*, 5/2757; Sâlih Esmerî, *Mecmûatü'l-fevâid* (Riyâd: Dâru's-Samiî, 2000), 95; Abdülmühsin ez-Zâmil, *Şerhu'l-Kavâidi's-Sa'diyye* (Riyâd: Dâru'l-Atlas el-Hadrâ, 2001), 101.

kavlini delil getirmiş ve bu kavlin “*el-Fetâvâ'l-Gıyâsiyye*” de mevcut olduğunu belirtmiştir.<sup>627</sup> Bu nakilden sonra İmâm-ı Rabbânî: “Şüphesiz bütün köy, belde, velhasıl tüm insanların teâmüllerini bilmek insan takatinin dışındadır. Bu durumda ilk dönem neslinin teâmülleri geriye kalmış oluyor, o da gerçekte Hz. Peygamber’in takrîr ve sünneti demektir. O hâlde bid‘at nerede, bid‘at-ı hasene hangisi?”<sup>628</sup> ifadelerini kullanmıştır.

İmâm-ı Rabbânî’nin bid‘at-âdet kıyaslamasından doğan ve yeni icatların bid‘at sayılıp sayılmayacağı konusunu açıklayan yorumları da bulunmaktadır. Nitekim o, Hz. Peygamber’in fiillerini iki kısma ayırmıştır; biri ibadet manası taşıyan fiiller, diğeri ise örf ve âdet kapsamında değerlendirilen fiiller. Hz. Peygamber’in ibadet manası taşıyan fiillerine muhalefet etmek çirkin bir bid‘attır ve reddolunmuştur. Onun bertaraf edilmesi için azami gayret gösterilmesi gerekmektedir. Örf ve âdet manasına gelen giyim kuşam gibi fiillerine muhalefet ise bid‘at sayılmamakta ve dinle alakalı olmadığı için bertaraf edilmesine gerek kalmamaktadır. Bununla birlikte Hz. Peygamber’in ibadet manası taşımayan örf ve âdet gibi fiillerinde de ona tabi olmak güzel neticelere vesile olacaktır.<sup>629</sup> İmâm-ı Rabbânî’nin bu taksimatından anlaşıldığına göre ibadet manası taşımayan yeni icatlar bid‘at kapsamında değerlendirilmemektedir.

İmâm-ı Rabbânî şükrün önemine değindiği mektubunda, Allah’a şükrün ancak üç şeyle mümkün olduğunu beyan etmiş, bu üç şeyi de; Ehl-i Sünnet’in görüşlerine muvafık bir itikat, şer‘î amelî hükümleri yerine getirme ve son olarak da tasfiye ve tezkiye için seyr-i sülûk yapmak diye açıklamıştır. İmâm-ı Rabbânî bu sıralamada üçüncü olan seyr-i sülûkle ilgili olarak: “Son rükünün vücûbiyeti istihsânîdir. Ancak ilk iki rükün böyle değildir. Çünkü İslâm’ın aslı bu iki rükne bağlıdır. İslâm’ın kemali ise son rükne bağlıdır.”<sup>630</sup> diyerek seyr-i sülûk için “istihsân” kelimesini kullandığı görülür. Ancak onun buradaki istihsândan kastı usuldeki istihsân olmayıp, temelini Cüveynî’nin attığı<sup>631</sup> sonra talebesi Gazâlî’nin sistemleştirdiği üç kademeli bir taksime tabi tutulan ve “zarûriyyât, hâciyyât, tahsîniyyât”<sup>632</sup> diye isimlendirilen makâsidü’ş-şer‘a’ın üçüncüsü olan tahsîniyyâttır. Zira güzel ahlakı gaye edinen<sup>633</sup> tahsîniyyâtın oluşmasında seyr-i sülûkün rolü büyüktür. İmâm-ı Rabbânî Hz. Peygamber’in vefat etmeden önce kâğıt istemesini de (Kırtas Olayı) tahsîniyyât anlamındaki istihsân olarak

<sup>627</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/221. (Mek. 54).

<sup>628</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/222. (Mek. 54).

<sup>629</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/546-547. (Mek. 231).

<sup>630</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/198. (Mek. 71).

<sup>631</sup> Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümem*, thk. Abdülazîm ed-Dîb (Mektebetü İmâmi'l-Harameyn, 1401), 181.

<sup>632</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselâm, 174-175; Gazâlî, *Şifâ'ü'l-galil*, thk. Hamd el-Kebîsî (Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1971), 161-162.

<sup>633</sup> Gazâlî, *Şifâ'ü'l-galil*, 169.

değerlendirmiştir. Şöyle ki, onun son anında kâğıt istemesi vücûbî bir emir değil başkalarının üzerinden istinbât zahmetini kaldırmak için istihsânî bir istektir. Eğer: “*Bana kâğıt getirin.*”<sup>634</sup> isteği vücûbî olsaydı Resulullah kâğıdın getirilmesi hususunda mübalağa yapardı ve ashabın salt ihtilafından dolayı bu işten vazgeçmezdi.<sup>635</sup> demiştir.

#### 2.1.2.2. Sedd-i Zerâi‘

Zerâi‘, sözlükte “vesileler” anlamına gelir.<sup>636</sup> Sedd-i zerâi‘ terkihi, vesilelere set çekmek, engel olmak demektir. Fıkıh ıstılahında ise harama götürmesi kuvvetle muhtemel olduğu durumlarda mübah fiillerin yasaklanması, harama götüren vesilelerin koparılması anlamına gelmektedir.<sup>637</sup> Zira “Vesileler için neticenin hükmü vardır.”<sup>638</sup> denilmiştir. Allah’a hakarete sebep olacağından putlara hakaretin yasaklanması,<sup>639</sup> mirasçılar arasında eşitsizliğe sebep olacağından vârise vasiyetin yasaklanması<sup>640</sup> sedd-i zerâi‘nin temel örneklerindedir.<sup>641</sup>

İmâm-ı Rabbânî’nin mektuplarında ismen “sedd-i zerâi‘” terimini kullandığı görülmez. Lakin onun sık sık mübahları terke teşvik etmesi, gerekçe olarak da mübahların fazlasının harama kapı aralayacağını dile getirmesi “sedd-i zerâi‘” kuralıyla yakından ilgilidir. Zira onun: “Harama götüren her şey haramdır.”<sup>642</sup> sözü, sedd-i zerâi‘ için kullanılan “Vesileler için neticenin hükmü vardır.” kuralıyla örtüşmektedir. İmâm-ı Rabbânî’nin ruhsatla amele sıcak bakmaması, dinî merasimlerde icra edilen mevlid vs. etkinliklerden uzak durması gibi hususların arkasında sedd-i zerâi‘ kuralının olduğu görülmektedir.

Fıkıh ilminde sedd-i zerâi‘nin mübahla irtibatının olduğu bilinen bir husustur. Bu nedenle İmâm Rabbânî’nin sedd-i zerâi‘ kuralını kullanması da mübahlar etrafında şekillenmektedir. Örneğin o, nefse muhalefet etmeyi tarikatın en büyük şartı saymıştır. Ona göre nefse muhalefet; haramlara son vermekten ibaret olan vera‘ ve takvâyâ riayet ile mümkündür. Neticede mübahların fazlasını terk etmeden haramları terkin

<sup>634</sup> “*Bana kâğıt kalem getiriniz; size benden sonra hiçbir zaman yolunuzu şaşırılmayacak bir yazı yazayım...*” Bk. Buhârî, *Kitâbü’l-İlm*, 39; Müslim, *Kitâbü’l-Vasiyye*, 6. (الثَّوْنِي بَكْتَابِ أَكْتَبَ لَكُمْ كِتَابًا لَا تَضِلُّوا بَعْدَهُ).

<sup>635</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/136. (Mek. 36).

<sup>636</sup> Ahmed b. Muhammed Feyyûmî, *Misbâhu’l-münîr* (Beyrut: el-Mektebetü’l-İlmiyye, ts.), 1/207; Ebû’t-Tâhir Mecdüddin Muhammed Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhîr* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2005), 717. (ترع) md.

<sup>637</sup> Bk. Karâfî, *el-Furûk*, ts., 2/32; Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 5/181-182; Zeydân, *el-Vecîz fî usûl’il-fikh*, 231.

<sup>638</sup> İbn Kayyım, *İ’lâmü’l-Müvakkîin*, 4/553; Muhammed Hüseyin el-Jizânî, *Meâlimü usûl’il-fikh* (Riyâd: Dâru İbni’l-Cevzi, 1427), 297; Adnân b. Muhammed el-Aroor, *Menhecü’d-da’ ve* (Suûdiyye: Câizetü Nâyif bin Abdülaziz, 2005), 355. (الوسائل لها حكم المقاصد).

<sup>639</sup> “*Allah’tan başkasına tapanlara kötü söz söylemeyin; sonra onlar da bilmeden, taşkınlık yaparak Allah hakkında kötü sözler söylerler.*” el-En‘âm, 6/180. (وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ).

<sup>640</sup> “*Allah Teâla her hak sahibine hakkını vermiştir. Bu sebeple vârise vasiyet yoktur.*” Tirmizî, “Vesâyâ”, 5; Ebû Dâvûd, “Vesâyâ”, 6. (إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَعْطَى كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ؛ فَلَا وَصِيَّةَ لَوَارِثٍ).

<sup>641</sup> Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl*, thk. Ahmet Azv İnâye (Dımaşk: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1999), 2/195; Zuhaylî, *Kitâbü’l-Vecîz*, 1/280.

<sup>642</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/269. (Mek. 102).

düşünülemeyeceği görüşünde olan İmâm-ı Rabbânî: “Mübahların yularını gevşetmek şüpheli şeylere götürür, şüpheli şeyler de harama yakındır, hatta harama düşmesi muhtemeldir.”<sup>643</sup> diyerek Hz. Peygamber’in meşhur hadisine işaret etmiştir.<sup>644</sup> İmâm-ı Rabbânî aynı mektubun devamında: “Hangi tarikat nefse daha çok muhalefet ediyorsa, o tarikat Allah’a ulaştırmada en yakın yoldur. Nakşibendî tarikatı, nefse muhalefet etmede diğer tarikatlardan öndedir. Çünkü Nakşî büyükleri azîmet ile amel etmekte, ruhsatla amelden kaçınmaktadırlar. Bilinen bir şeydir ki, azîmetle amelde haramı ve fuzûlî mübahı terk olan iki cüz mevcutken, ruhsatla amelde sadece haramı terk olan bir cüz mevcuttur”<sup>645</sup> demekle, ruhsat ile amel edenin mübahtan kaçınamayacağına işaret etmektedir.

Yine onun, geometri, mantık, astronomi gibi ilimlere mesafeli durması bu ilimlerle fazlaca meşgul olmanın şer’î ilimleri tahsile engel olacağı gerekçesiyledir.<sup>646</sup> Şöyle ki, ilm-i hâl’i öğrenmek farz olunca bunu terk haram olmaktadır. Geometri, mantık gibi mübah olan ilimlerle fazlaca iştilal, haram olan terk-i ilm-i hâl’e yol açacağından bu ilimlerle fazla meşgul olmak tavsiye edilmemiş ve haramın yolu kapatılmıştır.

Bir diğer husus da dinî musiki konusudur. İmâm Rabbânî’nin şarkı-türkü gibi dinî olmayan musiki hakkındaki çizgisi nettir. O, bu tür musikilerin haramlığının tespitinde sedd-i zerâî‘ kuralına zaten ihtiyaç duymamaktadır. Zira ona göre “وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي... لَهُوَ الْحَدِيثُ...”<sup>647</sup> âyetinde geçen “لهو الحديث” (boş söz) den maksat şarkı-türküdür ve bu âyet şarkı-türküyü men için nâzil olmuştur.<sup>648</sup> Konumuzla ilgili olan asıl husus ise İmâm Rabbânî’nin mevlid, naat vs. dinî olan musikiye sıcak bakmamasının ardında yine sedd-i zerâî‘ kuralının olmasıdır. Nitekim o, mevlid ve kaside hususunda “Evladım! Bu kapı tamamen kapatılmadıkça hevesli olanlar bundan tamamen kaçınamayacaklar. Azına cevaz verilirse çoğa götürecektir (قليله يفضي إلى كثيره)”<sup>649</sup> demektedir.

<sup>643</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/802. (Mek. 286).

<sup>644</sup> “Haramlar belli, helaller bellidir. Bu ikisi arasında şüpheli olanlar vardır. İnsanlardan çoğu bunları bilmez. Bu durumda, kim şüpheli şeylerden kaçınırsa, dinini de, ırzını da korumuş olur. Kim de şüpheli şeylere düşerse harama düşmüş olur, tıpkı koruluğun etrafında sürüsünü otlatan çoban gibi ki, her an koruluğa düşebilecek durumdadır. Haberiniz olsun, her melikin bir koruluğu vardır, Allah’ın koruluğu da haramlarıdır. Haberiniz olsun, cesette bir et parçası var ki, eğer o sağlıklı olursa cesedin tamamı sağlıklı olur, eğer o bozulursa, cesedin tamamı bozulur. Haberiniz olsun bu et parçası kalptir.” Buhârî, İmân, 39; Müslim, Müsâkât, 107. (إِنَّ الْحَالَ بَيْنَ... وَإِنَّ الْحَرَامَ بَيْنَ وَبَيْنَهُمَا أُمُورٌ مُشْتَبِهَاتٌ...)

<sup>645</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/803. (Mek. 286).

<sup>646</sup> “İnsaf etmek lazım ki, vâcibin terk olunmasına sebep olan bir mübah, mübahlık sınırını aşmış mıdır yoksa aşmamış mıdır? Şüphesiz bu ilimlerle (mantık, hendese, nücüm) meşguliyet, zarûrî olan şer’î ilimlerle meşguliyeti yok etmektedir.” Bk. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/204. (Mek. 73).

<sup>647</sup> Lokmân, 31/6. “İnsanlardan öylesi vardır ki; bilgisizce Allah’ın yolundan saptırarak ve (O’nun âyetlerini) eğlence konusu edinmek için boş sözü satın alır. İşte böylelerine alçaltıcı bir azap vardır.”

<sup>648</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/717. (Mek. 266). Bu konu fûrû‘ bölümünde ele alınacaktır.

<sup>649</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/240. (Mek. 72).

İmâm-ı Rabbânî, kendi döneminde bile mübahlardan kaçınmanın çok zor olduğunu ifade etmektedir. Durum böyle olunca bazı haramların mübah zannedildiği günümüzde fuzûlî mübahlardan kaçınmak daha da imkânsız hale gelecektir.<sup>650</sup> İşte bu gibi durumlarda İmâm-ı Rabbânî: “Mübahların tamamından kaçınmak mümkün değilse en azından çerçevesinin daraltılması ve bu mübahlardan dolayı tevbe ve istiğfar getirilmesi gerekir. Zira bu tevbe ve istiğfarın, mübahları terk etme makamına geçmesi ve mübahların afetinden koruması ihtimal dahilindedir.”<sup>651</sup> diyerek bir nevi mübahın panzehrinin tevbe ve istiğfar olduğuna işaret etmiştir.<sup>652</sup>

Kısaca belirtmek gerekirse, İmâm-ı Rabbânî, sedd-i zerâi‘ bahsine doğrudan temas etmemiş, yani bu hususu bir usul-i fıkıh bahsi olarak ele almamış, birtakım mübahları işlemenin götürebileceği gayri meşru sonuçlar üzerinde durmuştur.

### 2.1.2.3. Sahâbî Kavli

Hız. Peygamber’in vefatından sonra daha çok fakihliği ile bilinen sahâbenin değişik konularda vermiş olduğu fetvalar anlamına gelen sahâbî kavli, akıl ve re’yle idrak edilemeyen ve herhangi bir sahâbînin ihtilafı bulunmayan meselelerde delil sayılırken sahâbîlerin ictheadlarına dayanan konularda delil olması tartışılmıştır.<sup>653</sup> Ebû Hanîfe: “Bir konuyu Kitap ve sünnette bulamazsam sahâbeden dilediğimin kavlini alır dilediğiminkini terk ederim.”<sup>654</sup> diyerek mutlak olarak sahâbe kavlinin delil sayılamayacağını belirtmiştir.

Sahâbî kavlinin delil sayılması, o kavlin Hız. Peygamber’den duyulan bir bilgiye dayanmış olma ihtimalinden kaynaklanmaktadır.<sup>655</sup> Hız. Ali’nin mehrin en az miktarının on dirhem, Hız. Enes’in (ö. 93/711-12) hayzın en azının üç gün, en çoğunun on gün, Osmân b. Ebi’l-Âs’ın (ö. 51/671) nifasın en çoğunun kırk gün ve Hız. Âişe’nin (ö. 58/678) ceninin anne karnında iki seneden fazla kalamayacağına dair sözleri sahâbî kavlinin temel örneklerindedir.<sup>656</sup>

<sup>650</sup> Kendi döneminde mübahlardan kaçınmanın zorluğuna işaret eden İmâm-ı Rabbânî’nin asr-ı saadet ve onuncu yüzyıl kıyaslamalarında genellikle kendi dönemi için olumsuz bir portre çizdiği görülür. Örneğin o, Hız. Peygamber’in ashabına hitaben: “Siz öyle bir zamanda yaşıyorsunuz ki, biriniz emrolunduğu şeylerin onda birini terk etse helâk olur. Sonra öyle bir zaman gelecek ki onlardan biri emrolunduğu şeyin onda birini yapsa kurtulacak.” (إِنَّكُمْ فِي زَمَانٍ مَنْ تَرَكَ مِنْكُمْ عَشْرَ مَا أَمَرَ بِهِ هَلَاكٌ ، ثُمَّ يَأْتِي زَمَانٌ مَنْ عَمِلَ مِنْهُمْ بِعَشْرٍ مَا أَمَرَ بِهِ نَجَا) (Bk. Tirmizî, Fiten, 79.) buyurduğu hadisinde, sonraki asırlarda gelip onda birini yapmakla kurtulacak olan guruh için: “Hız. Peygamber’in işaret ettiği o zaman bu zaman, o guruh bu guruhur.” demektedir. Bk. İmâm Rabbânî, *Mektûbât*, 1/435. (Mek. 193).

<sup>651</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/210. (Mek. 76).

<sup>652</sup> İmâm-ı Rabbânî’nin mübahlar konusundaki ihtiyatlı tavırları sadece dini hükümlerle sınırlı kalmayıp tasavvuf alanına da taşmıştır. Nitekim o, mübahlarla fazla meşgul olmanın keramet gibi harikülâdelerin zuhurunu azaltacağını ifade etmiştir. Bk. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/291. (Mek. 86).

<sup>653</sup> Zeydân, *el-Vecîz fî usûl’îl-fikh*, 245-246.

<sup>654</sup> Hallâf, *Usûlü’l-fikh*, 84-85.

<sup>655</sup> Zekiyüddîn Şa‘bân, *Usûlü’l-fikhi’l-İslâmî*, 202.

<sup>656</sup> Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1395, 2/110.

Sahâbilerin Hz. Peygamber’le olan sohbetleri onların kavillerinin hüccet değeri taşımasına vesile olmuştur. İmâm Rabbânî de: “Hz. Peygamber’in sohbetiyle müşerref olma hukukuna riayeten ashâb-ı kirâmın tamamını hürmetle yâd etmeliyiz.”<sup>657</sup> ifadelerini kullanmıştır. Bilindiği üzere sahâbenin haber verdiği, akıl ve duyu organlarıyla bilinmesi mümkün olmayan ve sadece Resulullah’tan öğrenilebilecek konulara dair bilgileri hadis âlimlerinin çoğu merfû hükmünde mevkuf kabul etmişlerdir. Zira sahâbenin bu bilgileri ya Hz. Peygamber’den ya da O’ndan dinleyen bir başka sahâbîden duymuş olması mümkündür.<sup>658</sup> Bu da onların sözlerinin hüccet değeri taşıması için önemli bir sebeptir.

Konuya İmâm-ı Rabbânî’nin cephesinden bakıldığında ise başta kelâm olmak üzere onun dinî olan her hususta sahâbî kavline itimat ettiği söylenebilir. Nitekim o, yukarıda bahsi geçen “dinî olmayan musikiyle” ilgili olarak “وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ” ve bu âyet şarkı-türküyü men için nâzil olmuştur demiş, devamında ise İbni Abbâs (ö. 68/687-88) ve İbni Mesûd’un (ö. 32/652-53) “لهو الحديث” den maksadın ginâ/musiki olduğuna dair yemin ettiklerini ifade etmiştir.<sup>660</sup> İmâm Rabbânî, iki sahâbînin kavliyle amel ederek musikinin haram olduğuna hükmetmiştir.<sup>661</sup>

Burada netice olarak İmâm-ı Rabbânî’nin sahâbî kavli hakkındaki düşüncesini tam olarak tespit etmenin mümkün olmadığı söylenebilir. O, bir meselede bazı sahâbelere atıf yapsa da onların ihtilaf ettiği diğer hususlar bakımından bu “delil”i nasıl değerlendirdiği hakkında net bir şey söylemek mümkün görünmemektedir.

## 2.2. Ahkâm-ı Şer’iyye

Şer’î hükümler usul ilminde hâkim (Şâri‘, hükmün kaynağı-masdarı), hüküm, mahkûmün fih-bih<sup>662</sup> (mükellefin fiili veya hükmün konusu), mahkûmün aleyh (mükellef)<sup>663</sup> şeklinde dört başlık altında incelenmiştir.<sup>664</sup> Hüküm, Allah’ın, mükelleflerin fiilleriyle ilgili iktizâ (gerekli kılma), tahyîr (serbest bırakma) veya vaz’

<sup>657</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/713. (Mek. 266).

<sup>658</sup> Abdullah Aydınli, “*Mevkuf*”, DİA (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/437-438.

<sup>659</sup> Lokmân, 31/6. “*İnsanlardan öylesi vardır ki; bilgisizce Allah’ın yolundan saptırmak ve (O’nun âyetlerini) eğlence konusu edinmek için boş sözü satın alır. İşte böylelerine alçaltıcı bir azap vardır.*”

<sup>660</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/718. (Mek. 266).

<sup>661</sup> Bu konu fîrû‘ bahsinde ele alınacaktır.

<sup>662</sup> Mahkûmün fih-bih; Mükellefin fiili veya hükmün konusu demektir. Usulde Allah ve kul hakları bu başlık altınca incelenmiştir.

<sup>663</sup> Mahkûmün aleyh; mükellef demektir. Usul ilminde ehliyet konusu bu başlık altında incelenmiştir.

<sup>664</sup> Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl*, 1/25; Molla Hüsrev, *Mirâtü’l-usûl*, 2/168; Hâdimî, *Mecâmiu’l-hakâik*, 138; Hallâf, *Usûlü’l-fikh*, 86.

(sebeup, Şart, mâni‘) bakımından hitabı<sup>665</sup> veya hitabının eseridir<sup>666</sup> diye tanımlanmıştır.<sup>667</sup> Bu tanıma göre hüküm, teklîfi ve vaz‘î<sup>668</sup> diye iki kısma ayrılmış, azîmet ve ruhsatı çoğunluk teklîfi hükmün,<sup>669</sup> azınlıkta vaz‘î hükmün<sup>670</sup> kısmından saymışlardır.<sup>671</sup>

## 2.2.1. Teklîfi Hükümün Kısımları

### 2.2.1.1. Efâl-i Mükellefin

Fıkıh eserlerinde “efâl-i mükellefin” başlığı altında cumhura göre beş, Hanefiler’e göre yedi kabul edilen ve farz, vâcip sünnet... diye devam eden hükümler zikredilir. Esasen bu hükümlere “efâl-i mükellefin” denmesi mecazidir. Çünkü bu sayılan farz, vâcip vs. hükümler mükelleflerin işleri değil, bu işlerin neticeleridir. “Efâl-i mükellefin” usul eserlerinde “mahkûmün fih” bahsinde ele alınır. Örneğin namaz kılmak mükellefin fiili (mahkûmün fih) iken, namazın farz olması ise onun hükmüdür. Binaenaleyh Hanefiler’e göre fiilin sonucu olan hüküm, mecazen fiile isim verilmiş ve hükümlere “efâl-i mükellefin” denmiştir.<sup>672</sup>

Cumhur teklîfi hükmü vâcip, mahzûr, mendup , mekruh ve tahyîr diye beş kısma ayırırken,<sup>673</sup> Hanefiler farz, vâcip, sünnet (mendup),<sup>674</sup> tahrîmen mekruh, tenzîhen

<sup>665</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 1402, 1/95; Fahreddîn Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Tâhâ Câbir el-Alvânî (Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 1997), 1/89; Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl*, 1/25; İbnü’s-Sââtî, *Bedü’n-nizâm*, 1/138.

<sup>666</sup> Molla Hüsrev, *Mirâtü’l-usûl*, 2/169; Hâdimî, *Mecâmiu’l-hakâik*, 138; Mehmet Zihni Efendi, *Nimet-i İslâm* (İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1320), 36.

<sup>667</sup> Hükümün sâdir olduğu kaynak (masdar) Allah’tır. Usulcüler hükmün bu yönüne bakıp hükme Allah’ın hitabı demişlerdir. Hükümün bir de bağlandığı yer-mahal (müteallak) vardır ki, fakihler de hükmün bu cihetine baktıklarından hükme Allah’ın hitabının eseri/sonucu demişlerdir. وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَا “Zinâya yaklaŐmayın.” (el-İsrâ, 17/32) hitabı usulcülere göre hüküm sayılırken, fakihlere göre hüküm, bu hitabın sonucu olan zinânın haram olması (hürmetü’z-zinâ) dır. Bk. Zekiyyüddîn Şa‘bân, *Usûlü’l-Fikhi’l-İslâmî*, 217; Zeydân, *el-Vecîz fî usûl’il-fikh*, 26.

<sup>668</sup> Teklîfi hüküm: Mükelleften bir fiilin yapılmasını veya yapılmamasını isteme yahut yapıp yapmamakta serbest bırakmadır. Vaz‘î hüküm: Şâri‘in bir Şeyi başka bir Şey için sebep, Şart veya mâni kılmasıdır. Bk. Hallâf, *Usûlü’l-fikh*, 90-91; Zeydân, *el-Vecîz fî usûl’il-fikh*, 28.

<sup>669</sup> Molla Hüsrev, *Mirâtü’l-usûl*, 2/170; Hâdimî, *Mecâmiu’l-hakâik*, 139.

<sup>670</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 1/96; Hallâf, *Usûlü’l-fikh*, 103.

<sup>671</sup> Azîmeti vaz‘î hükmün kısımlarından sayanlar Şâri‘in normal durumu aslı hükümlerin bekâsı ve devamı için sebep kılmasından hareket ederken, ruhsatta da Allah’ın normal dışı durumları mükellef için kolaylığa sebep kılmasından hareket etmişlerdir. Sebep de vaz‘î hükmün kısımlarındandır. Bk. Zeydân, *el-Vecîz fî usûl’il-fikh*, 46.

<sup>672</sup> Detay için bk. Sâlim Öğüt, “Efâl-i Mükellefin”, DİA (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/452.

<sup>673</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselâm, 52; Fahreddîn Râzî, *el-Mahsûl*, 1997, 1/89; Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl*, 1/25.

<sup>674</sup> Usulcüler sünneti: Yapılması terkine tercih edilmekle birlikte terkine dair yasak bulunmayan ve dinde daima sülûk edilmiş bir yol olan diye tanımlarken, mendubu: Yine yapılması terkine tercih edilmekle birlikte terkine dair yasak bulunmayan lakin dinde daima sülûk edilmiş bir yol olmayan diye tanımlamıŐlar ve müstehap ile mendubun aynı manaya geldiğini söylemişlerdir. Bk. Molla Hüsrev, *Mirâtü’l-usûl*, 2/171; Hâdimî, *Mecâmiu’l-hakâik*, 139; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye Kâmûsu*, 1/33. Mendubun, sünnetin gayr-i müekked nevinden olduğunu ifade edenler bulunduğu gibi (Zihni Efendi, *Nimet-i İslâm*, 41) sünneti mendubun kısmından sayanlar da olmuştur. Bk. Hallâf, *Usûlü’l-fikh*, 99. İmâm-ı Rabbânî’nin de sünnet ile mendubu ayrı zikrettiği, (İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/212. (Mek. 75); *Mektûbât*, 1/434. (Mek. 193); *Mektûbât*, 1/573. (Mek. 237) bazen de mendup yerine müstehap demeyi tercih ettiği görölür. Bk. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/248. (Mek. 94); 1/800. (Mek. 286); 1/923. (Mek. 305).

mekruh, haram ve mübah şeklinde yedi kısma ayırmışlardır.<sup>675</sup> Cumhur ile Hanefiler arasındaki bu farklılık, Hanefiler'in zanni delille sabit olan talep için vâcip, yine zanni delille sabit olan nehiy için tahrîmen mekruh terimini geliştirmelerinden kaynaklanmaktadır. Böyle olunca Hanefiler'e göre farzın mukabili haram, vâcibin mukabili tahrîmen mekruh, sünnetin mukabili tenzîhen mekruh olurken, mübah bu yedili sistemde tam ortada bulunmaktadır.<sup>676</sup>

İmâm-ı Rabbânî'nin de efâl-i mükellefîne dair terimleri kullandığı görülür. Ancak onun farz ve sünnete dair düşünceleri genelde namaz etrafında şekillendiğinden farz ve sünnet düşüncesi fûrû' bölümünde ele alınacaktır. Keza haram kabul ettiği fillere teması da fûrû' bölümünde işlenecektir. Bu nedenle burada sadece Hanefiler'i cumhurdan ayıran vâcip, tahrîmen mekruh gibi terimleri kullanmasına yer verilecektir. Ayrıca cumhurla ortak kullanılmakla birlikte İmâm-ı Rabbânî'nin üzerinde çokça durup farklı bir değerlendirmeye tabi tuttuğu mübah terimine de temas edilecektir.

#### 2.2.1.1.1. Vâcip

Eserlerinde vâcip terimine çokça yer veren İmâm-ı Rabbânî, vâcibi kendi manasının yanı sıra farz manasına da kullanmıştır. Nitekim aynı durum Hanefilerin usul eserlerinde de görülmektedir. Örneğin İmâm-ı Rabbânî, “Mübahla meşgul olmak dinî ilimlerin tâlimi gibi zarûrî bir vâcibin terkine sebep olursa o mübah haddini aşmaz mı?”<sup>677</sup> ifadesinde vâcibi farz manasında kullanmıştır. Hz. Peygamber'in Müslümanın Müslüman üzerinde beş hakkının olduğunu beyan ettiği hadisinin<sup>678</sup> tahlilinde bu haklardan biri olan hasta ziyaretini ele alırken: “Bakıcısı olan bir hastayı ziyaret etmek sünnettir. Eğer hastanın bakıcısı yoksa ziyaret vâcip olur.”<sup>679</sup> demekle de vâcibi kendi manasında kullanmış ve “*Hâşiyetü Mişkâti'l-Mesâbih*”e<sup>680</sup> atıfta bulunmuştur. Yine: “Müctehidin sözü başkası için hüccettir. Böyle olunca hata ihtimali olan keşfi taklid câiz değilken hata ihtimali olan ichtihadı taklid câizdir, hatta vâciptir.”<sup>681</sup> sözü de vâcibi kendi manasında kullandığının diğer bir örneğidir.

<sup>675</sup> Molla Hüsrev, *Mirâtü'l-usûl*, 2/171; Hallâf, *Usûlü'l-fikh*, 102; Zekiyyüddin Şa'bân, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 241.

<sup>676</sup> Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâik*, 142; Hallâf, *Usûlü'l-fikh*, 102.

<sup>677</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/204. (Mek. 73).

<sup>678</sup> “*Müslümanın Müslüman üzerindeki hakkı beştir: Selâmını almak, hastalandığında ziyaretine gitmek, cenazesine katılmak, davetine icâbet etmek ve aksırduğunda ona rahmet dilemek.*” Buhârî, Cenâiz, 2. (حَقُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ). (حَمْسُنْ: رَدُّ السَّلَامِ، وَعِيَادَةُ الْمَرِيضِ، وَاتِّبَاعُ الْجَنَائِزِ، وَإِجَابَةُ الدَّعْوَى، وَتَشْمِيثُ الْعَاطِسِ).

<sup>679</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/676. (Mek. 265).

<sup>680</sup> Hatîb et-Tebrîzî (ö. 741/1340), Ferrâ el-Begavî'ye ait olan *Mesâbihu's-sünne*'yi tamamlamak için *Miškâtü'l-Mesâbih*'i kaleme almış, (Bk. Zirikî, *A'lâm*, 2/234.) daha sonra Cürcânî bu esere hâşiyeye yazmıştır. İmâm-ı Rabbânî bahsettiği konuyu Cürcânî'nin hâşiyesinden iktibas etmiştir. Bk. Cürcânî, *Hâşiyetü Mişkâti'l-Mesâbih (Mişkâti'l-Mesâbih ile birlikte)* (Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 2010), 2/182.

<sup>681</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/96. (Mek. 31).

### 2.2.1.1.2. Tahrîmen Mekruh

Hanefî usulcüler tahrîmen mekruhu: Zannî delille yapılması yasaklanan şey diye tanımlamışlardır.<sup>682</sup> İmâm-ı Rabbânî tahrîmen mekruh terimini belli örnekler özelinde kullanmıştır. Örneğin o, insanların teheccüd namazı için bir araya toplanmalarını ve teheccüd namazını cemaatle edâ etmelerini tahrîmen mekruh olarak değerlendirmiştir.<sup>683</sup> Yine o: “Fikhî bir âdâba riayet etmek, tenzihî de olsa bir mekruhtan kaçınmak, zikir, fikir ve murakabeden daha evladır. Tenzihî mekruhtan kaçınmak böyle olunca ya tahrîmî mekruhtan kaçınmak nasıl olur?”<sup>684</sup> diyerek iki mekruhu karşılaştırmış ve öncelik verilmesi gereken fiile dikkat çekmiştir. Keza o, yatsı namazının gecenin son yarısına tehir edilmesinden oluşan kerahetin Hanefî âlimlere göre tahrîmî olduğunu ifade etmiştir.<sup>685</sup>

### 2.2.1.1.3. Mübah

İstılahta, şer‘an kişinin yapmasıyla terki arasında serbest bırakılması anlamına gelen,<sup>686</sup> işlenmesinde sevap olmadığı gibi terkinde azap olmayan<sup>687</sup> mübah, İmâm-ı Rabbânî’nin en çok üzerinde durduğu konulardan biridir. Çünkü haram, hadiste de belirtildiği üzere<sup>688</sup> zaten bellidir. Asıl tehlikeli olan ise mübahdır. Sedd-i zerâi‘ bahsinde İmâm-ı Rabbânî’nin ruhsat ve dinî musiki gibi hususlardaki titizliğinin temelinde mübaha yaklaşım usulünün olduğu belirtilmişti.

İmâm-ı Rabbânî mübahı, zarûrî ve fuzûlî olmak üzere iki kısma ayırır.

#### 2.2.1.1.3.1. Zarûrî Mübah

İmâm-ı Rabbânî, bu kısım mübahı kastın fitrî ve zarûrî olan mübahlar olduğunu ifade etmiştir. Örneğin insanın sıcak zamanlarda serinliğe, soğuk zamanlarda sığa kaçması gibi mübahlar bu kısım ile ilgilidir. Bu tür isteklerle ilgilenmek kulluğa zıt olmadığı gibi bunlara giriftar olmak nefsin oyunu da değildir. Çünkü tabî zorunluluklar teklif dairesinin dışında olup nefsin hevasıyla ilgisi yoktur. Lakin zarûrî olan bu

<sup>682</sup> Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâik*, 142; Hallâf, *Usûlü'l-fikh*, 102.

<sup>683</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/318. (Mek. 131). Nâfile namazların cemaatle kılınma konusu fûrû‘ bahsinde ele alınacaktır.

<sup>684</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/83. (Mek. 29).

<sup>685</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/83. (Mek. 29). İmâm-ı Rabbânî’nin gerek teheccüd namazının cemaatle kılınmasını, gerek yatsı namazının gecenin son yarısına tehir edilmesini tahrîmî mekruh sayması daha çok fûrû-i fikhla ilgili olduğundan burada detaya girilmemiştir. İlgili konular fûrû‘ bahsinde ele alınacaktır.

<sup>686</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 1/123; Bilmen, *Hukûk-i İslâmiyye Kâmûsu*, 33.

<sup>687</sup> Neseî, *Menâr*, 8.

<sup>688</sup> Buhârî, *İmân*, 39; Müslim, *Müsâkât*, 107. (لَنْ الْحَلَالَ بَيِّنٌ وَإِنَّ الْحَرَامَ بَيِّنٌ وَبَيْنَهُمَا أُمُورٌ مُّشْتَبِهَاتٌ).

mübahlarda ihtiyatlı davranıp mümkün mertebe en azla yetinmek gerekir. Çünkü zarûrî mübahın bir adım ilerisi fuzûlî mübahtır.<sup>689</sup>

### 2.2.1.1.3.2. Fuzûlî Mübah

İmâm-ı Rabbânî'ye göre fuzûlî mübah, nefsin ilgi alanına giren ve harama yakın yerde duran mübahtır. Ona göre insan, şeytanın saptırmasıyla fuzûlî mübahtan ayağını kaldırdığında kendini haramda bulur.<sup>690</sup>

Hasılı, ibadete kuvvet olması için yeme içme, setr-i avret için giyinme gibi<sup>691</sup> insanın fitrî olarak hayatının bir parçası olan ve olmazsa olmaz hususlar zarûrî mübaha dahildir. Zarûrî mübahın en azıyla iktifa edip fuzûlî mübaha düşmemek gerekir. Fuzûlî mübah ise zarûrî olmayan, olmasa da olur diyebileceğimiz hususlardır. Bunun ilerisi ise haramdır. İmâm-ı Rabbânî'nin mevlid ve kasîde meclislerine sıcak bakmamasının sebebi fuzûlî mübahın harama yakın olmasıyla ilgilidir.<sup>692</sup> Zira zarûrî mübahın bir adım ilerisi fuzûlî mübah, onun da bir adım ilerisi haramdır.

İmâm-ı Rabbânî'nin bu şekildeki mübah taksimine fıkıh usulü kaynaklarında genelde rastlamak mümkün gözükmesine de tarihte benzer tasniflerin yapıldığı da sabittir. Endülüs fukahasından Şâtıbî'nin mübahı küllî ve cüzî yönüyle ele alması konumuz açısından dikkat çekicidir. Zira bu taksimata göre mübah bir fiil, tamamen terk edilmesi ya da devamlı işlenmesine göre değişik hükümler alabilmektedir. Örneğin yeme içme, alışveriş gibi fiillere cüzî bakıldığında mübahtır. Dolayısıyla ara sıra terki caizdir. Ama bu fiillere küllî bakıldığında vâcip olur. Çünkü insanların tamamen bu gibi fiilleri terk etmesi emredilen şeylerin ihlaline sebep olabilir. Yine mübah olan musikiye cüzî bakıldığında ara sıra dinlenmesi caiz görülmüştür. Ancak küllî bakıldığında bu fiilin devamlı işlenmesi israfa veya ibadetlerde gevşemeye sebep olacağından mekruh hükmüne yol açmaktadır.<sup>693</sup>

Yine Şâtıbî mübahı zarûrî, hâcî ve tekâmîlî bir asla hizmet edip etmemesi açısından da değerlendirmeye tabi tutmuştur. Bu taksimata göre mübah ya zarûrî, hâcî ve tekâmîlî bir asla hizmet eder. Ya da bunları bozanlara hizmet eder. Örneğin evlenme fiili ya neslin devamı gibi zarûrî bir asla ya da insanlar arasında ülfet, muhabbet ve kaynaşmaya vesile olan zarûrî, hâcî ve tekâmîlî bir asla hizmet eder. Talak da mübah bir fiildir. Ancak o bu asılları bozmaya hizmet eder.<sup>694</sup>

<sup>689</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/103-104. (Mek. 27).

<sup>690</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/104. (Mek. 27).

<sup>691</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/204. (Mek. 73).

<sup>692</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/240. (Mek. 72).

<sup>693</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/206-209.

<sup>694</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/203-204.

İmâm-ı Rabbânî'nin mübah tasavvuru ile Şâtıbî'nin mübah tasavvuru benzer özellikler taşımaktadır. Örneğin İmâm-ı Rabbânî'nin “zarûrî” diye isimlendirdiği mübah Şâtıbî'nin vâcibe denk saydığı mübahtır.<sup>695</sup> Yine İmâm-ı Rabbânî'nin; zarûrî mübahın ihlalinin fuzûlî mübaha, onun da ihlalinin harama görüleceği iddiası Şâtıbî'nin zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât arasındaki ihlal değerlendirmesine benzemektedir. Nitekim Şâtıbî; tahsîniyyâta hizmet hâciyyâta, hâciyyâta hizmet zârûriyyâta hizmettir ve matlub olan da zârûriyyattır. Zârûriyyatın ihlal edilmesi mutlak olarak diğer ikisinin (tahsîniyyât-hâciyyâtın) ihlal edilmesi anlamına gelir. Tahsîniyyât ve hâciyyâtın ihlali ise dolaylı olarak zârûriyyatın ihlali demektir ifadelerini kullanmıştır.<sup>696</sup>

Yine Şâtıbî mübahı çok işlemenin birçok zararının olduğunu ifade etmiş ve bu zararları sıralamıştır.<sup>697</sup> Geride değinildiği gibi İmâm-ı Rabbânî de mübahların asgari düzeye indirilmesini ısrarla tavsiye etmektedir.

Görüldüğü üzere İmâm-ı Rabbânî mübah konusunu teorik bir usul meselesi olmaktan ziyade genelde Müslümanların ve özelde sâliklerin hayatındaki yansımaları üzerinden ele almış, zaruri olanların dışında, mübahlara yaklaşımının önemine vurgu yapmıştır.

### 2.2.1.2. Azîmet ve Ruhsat

Usulcülere göre farz, vâcib, sünnet, mekruh ve haram gibi teklîfi hükümleri içine alan azîmet, arızı/geçici hükümlere bağlı olmaksızın Şâri'in ilk başta koyduğu asli hükümlerdir.<sup>698</sup> Ruhsat ise; bir özürden dolayı zorluğun kolayla dönüşmesidir.<sup>699</sup> Yani azîmet, ilk başta meşrû kılınan asli hükümler iken, ruhsat bu asli hükümlerden yapılan istisnalardır.<sup>700</sup>

Azîmet ve ruhsat İmâm-ı Rabbânî'nin titizlikle üzerinde durduğu konulardandır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla o, sadece *Mektûbât*'ta takriben on beş yerde azîmet ile amele teşvik edip ruhsatla amelden sakındırmıştır. Her ne kadar İmâm-ı Rabbânî bu konuya değinmiş olsa da bir usul meselesi olarak ele almamış, bu kavramlara usul açısından bir şey ilave etmeden tasavvuf eğitimindeki yerini öne çıkaran açılım ve açıklamalara yer vermiştir. O'nun azîmet ve ruhsat anlayışının özellikleri şu şekilde sıralanabilir.

<sup>695</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/172.

<sup>696</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/31.

<sup>697</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/176.

<sup>698</sup> *Usûl-i Serahsî*, 1/117; Abdülazîz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/299.

<sup>699</sup> Şâşi, *Usûl-i Şâşi* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1402), 385; *Usûl-i Serahsî*, 1/117; Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 2/299; Neseî, *Menâr*, 8.

<sup>700</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/466.

1. Azîmeti terk edip ruhsatla amel etmek bir kusur sayılmaktadır. Nitekim o, şeyhi Bâkî-Billâh'a yazmış olduğu bir mektuba, kendisini yeren kötü sıfatlarla başlarken: “Yüzü kara, ahlakı kötü, vaktine ve hâline aldanmış, Mevla'sına muhalefet eden, azîmetle ameli terk eden.”<sup>701</sup> demek suretiyle, azîmetle ameli terk etmeyi bu kusurlardan biri saymıştır.

2. Ruhsatı terk edip azîmetle amel eden âlimleri taklid ebedi kurtuluşa vesiledir.

İmâm-ı Rabbânî, nasihatlerinin birinde bütün işlerde azîmetle amel yolunu tutup ruhsatla amelden kaçınan mütedeyyin âlimlerin fetvalarına uygun bir hayat yaşanması gerektiğini dile getirmiş ve bu davranışın ebedi kurtuluşa vesile olacağını altını çizmiştir.<sup>702</sup>

3. Ruhsatla ameli terk edip azîmetle amel etmek Nakşîliğin özelliklerindedir.

Nakşî büyüklerinin mümkün mertebe ruhsatla ameli terk edip azîmetle amel etmeyi tercih etmeleri İmâm-ı Rabbânî'nin sık sık dile getirdiği hususlardan biridir.<sup>703</sup> Nitekim Selim Cihângir tarafından tutuklandığında sultana saygı secdesi yapması durumunda serbest bırakılacağı kendisine iletilmiş fakat o, saygı secdesinin ruhsat olduğunu, secde etmemenin ise azîmet olduğunu söyleyip teklifi reddetmiştir.<sup>704</sup>

4. Ruhsatla ameli terk edip azîmetle amel etmek vera' sahibi olmanın alametidir.

İmâm-ı Rabbânî, vera' sahibi olanların ruhsatla ameli emretmeyip kişileri azîmetle amel etmeye yönlendirdiklerini beyan etmiştir.<sup>705</sup>

5. Azîmeti terk edip ruhsatla amel etmek, “mutmainne” makamına ulaşan nefsin vazgeçmediği özelliklerindedir.

Bilindiği üzere sûfiler nefis için: nefis-i emmâre,<sup>706</sup> nefis-i levvâme,<sup>707</sup> nefis-i mutmainne, nefis-i mülheme,<sup>708</sup> nefis-i zekiyye, nefis-i râdiye, nefis-i mardiyye<sup>709</sup> diye

<sup>701</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/28. (Mek. 9).

<sup>702</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/197. (Mek. 70).

<sup>703</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/204. (Mek. 73); *Mektûbât*, 1/317. (Mek. 131); *Mektûbât*, 1/572. (Mek. 237); *Mektûbât*, 1/584. (Mek. 243); *Mektûbât*, 1/803. (Mek. 286); *Mektûbât*, 1/848. (Mek. 290).

<sup>704</sup> Âzâd-ı Bilgrâmî, *Sûbhatü'l-mercân fi âsâri Hindistân*, 109; Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtur*, 5/480; Nedvî, *Ricâlü'l-fikir ve'd-da'vâ*, 3/145.

<sup>705</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/271. (Mek. 102).

<sup>706</sup> Bedenî tabîata meyleden, hissî lezzet ve şehvetleri emreden, kalbi süflî yöne cezbeden, şerrin ve kötü ahlakın kaynağı olan nefis. Bk. Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 243.

<sup>707</sup> Noksanlıklarından ve taatleri terkinden dolayı kendini kınayan nefis. Bk. Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, thk. İbrâhim Besyûnî (Mısır: el-Heyetü'l-Mısriyye'l-Âmme li'l-Kitâb, ts.), 3/654; Muhammed Ali Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr* (Beyrut: El-Mektebetü'l-Asriyye, 2013), 3/1427. Bu âlemin bâtıl bir serap ve geçici bir yansıma olduğunu bilen ve daima kendini kınayan nefis. Bk. Nimetullâh Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-İlâhiyye* (Mısır: Dâru Rikâbî, 1999), 2/464.

<sup>708</sup> Neyin hayr, neyin şer, neyin taat, neyin günah olduğu melekesine sahip olan nefis. Bk. Ebû Tâlib el-Mekkî, *el-Hidâye ilâ bülûği'n-nihâye* (Şârika: Mecmûatü Buhûsi'l-Kitâb ve's-Sünne, 2008), 12/293.

<sup>709</sup> Râdiye: Hayır veya şer, kendisi hakkında tecelli eden, kaza hükümlerine tereddüdsüz teslim olup rıza gösteren nefis. Mardiyye: Kulun Allah'tan, Allâh'ın da kuldan razı olduğu makama ulaşan nefis. Nefis-i Kâmile: Marifet sıfatlarının tamamını elde edip irşâd makamına yükselen nefis. Bk. H. Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 236.

yedi mertebe zikretmişlerdir.<sup>710</sup> Konuyla ilgili olan nefis-i mutmainne; kalbin nuru ile aydınlanması tamamlanan, kötü sıfatlardan sıyrılıp övülen ahlakla ahlaklanan nefis diye tanımlanmıştır.<sup>711</sup> İmâm-ı Rabbânî, nefsin mutmainne makamına yükselince bütün serkeşliğinden vazgeçip tamamen yönünü matlûba çevireceğini ve bundan sonra bütün gayretini Allah'ın rızasını elde etmeye sarfedeceğini, artık nefisten Rabbine karşı bir muhalefetin sâdır olmasının düşünülmemeyeceğini söyler.<sup>712</sup> İtmi'nâna ulaşan bu nefisten şeklen bir muhalefet görülürse bile bu muhalefetin kaynağı nefis değil, kâlıbın/ceset cüzlerinden olan şehvet ve gadap gibi tabîatlerdir. Örneğin hayvanlarda nefis-i emmâre olmadığı halde, onlarda da öfke ve şehvet gibi kuvvetler en üst seviyede bulunabilmektedir. Demek ki, bu kuvvetlerin insanda bulunması nefisle ilgili olmadığı gibi bunlarla olan mücadele de nefisle mücadele değildir. Hatta İmâm-ı Rabbânî, Hz. Peygamber'in "*Küçük cihattan büyük cihada dönüyoruz.*"<sup>713</sup> hadisindeki "büyük cihadın" sûfiler tarafından nefisle mücadele olarak yorumlanmasına<sup>714</sup> katılmamıştır. O bu hadisteki "büyük cihattan" maksadın denildiği gibi nefisle cihat değil kâlıpla yani bedeninin tabî olan kuvvetleriyle olan cihat olduğunu söylemiştir. Çünkü nefis itmi'nâna erip râzî ve merzî olduktan sonra Rabbine muhalefeti düşünülemez. Şeklen görülen muhalefet ve serkeşlik ise kâlıpla ilgilidir. Bu muhalefet ise evla olanı yapmama, ruhsatla amel ve azîmeti terk etme gibi hususlardır. Yoksa haramı işlemek, farzı terk etmek değildir.<sup>715</sup>

6. Ruhsat ile amel sadece haramın yolunu kapatırken, azîmetle amel hem haramın hem de fuzûlî mübahın yolunu kapatmaktadır.

İmâm-ı Rabbânî, Nakşibendî tarikatının, nefse muhalefet etmede diğer tarikatlardan önde olduğunu söyler. Sebep olarak da diğer tarikatlerin ruhsat ile amele cevaz vermesini öne sürer. Nakşî büyükleri ise azîmet ile amel etmekte, ruhsatla amelden kaçınmaktadır der. Ruhsatla ameli terk etmenin nefse muhalefette önde olmaya vesile olmasını ise: "Bilinen bir şeydir ki, azîmetle amelde haramı ve fuzûlî mübahı terk olan iki cüz mevcutken, ruhsatla amelde sadece haramı terk olan bir cüz mevcuttur."<sup>716</sup> diye açıklar.

7. Ruhsatla amel etmek sünnete tabi olma davasına zıttır.

<sup>710</sup> Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili*, 8/340; Ömer Nasûhî Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türçe Meâlî Âlîsi ve Tefsîri* (İstanbul: Nesa Yayıncılık, ts.), 8/3903.

<sup>711</sup> Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 243.

<sup>712</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/655. (Mek. 260).

<sup>713</sup> Beyhakî, *ez-Zühû'l-kebir*, thk. Âmir Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1996), 165. (رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر).

<sup>714</sup> Nitekim Bursevî, bu hadisi naklettikten sonra: "Nefisle cihat, düşman ve şeytanla cihattan daha çetindir." demiştir. Bk. İsmâil Hakkî Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Beyrut: Dâru'l-Fikir, ts.), 6/64.

<sup>715</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/655. (Mek. 260).

<sup>716</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/803. (Mek. 286).

İmâm-ı Rabbânî, tarikat âdâbına dair Molla Tâhir Lâhûrî'ye yapmış olduğu nasihatinde, mümkün merteye şer'î hudutlara riayet etmesini ve ruhsatla amele cevaz vermemesini tembihledikten sonra ruhsatla amelin Nakşî yoluyla çelişmesinin yanı sıra sünnete tabi olma davasına da zıt olduğunu dile getirmiştir.<sup>717</sup>

Genel olarak İmâm-ı Rabbânî'nin ruhsatla ameli hoş karşılamaması ağır basmaktadır. Ancak onun ruhsatın terkiyle ilgili "مهما أمكن/mümkün merteye"<sup>718</sup> ifadesini kullanması tarikatte de olsa ruhsat kapısının tamamen kapatılmadığına işaret etmektedir. Nitekim İmâm-ı Rabbânî, şeyh mürid münasebetiyle ilgili kendisine yöneltilen bir soruya: "Eğer şeyhin işlediği bir mübahtan dolayı müritte şeyhe karşı bir şüphe meydana gelirse müridin o şüpheye itibar etmemesi gerekir. Çünkü Allah mübahların işlenmesini yasaklamadığı gibi onu işleyene itiraz da etmemiştir. Zira bazı yerler vardır ki, orada evlayı terk evladır"<sup>719</sup> diyerek cevap vermiş ve Hz. Peygamber'in "Allah, azîmetlerinin işlenmesini sevdiği gibi ruhsatlarının işlenmesini de sever"<sup>720</sup> hadisini zikretmiştir.

Ruhsat ile ameli takva kapsamında değerlendirenler de olmuştur.<sup>721</sup> Nitekim Hz. Peygamber'den "Allah'ın ruhsatını kabul etmeyen kişi Arafat dağları kadar günah yüklenmiş olur."<sup>722</sup> şeklinde ruhsatla amel etmeyenleri tehdit eden hadisler vârid olmuştur.

İmâm-ı Rabbânî'nin konuya yaklaşımının daha iyi anlaşılması amacıyla, aynı meseleyi farklı bir açıdan ele alan Şâtıbî'nin değerlendirmelerine yer vermek uygun olacaktır. Şâtıbî, Mekke dönemindeki hükümler için "Tenzîl-i Mekkî", Medine dönemindeki hükümler içinse "Tenzîl-i Medenî" ifadesini kullanmış; Mekke dönemindeki emirlere ilk hükümler olması hasebiyle azîmet, Medîne dönemindeki bazı hükümlerde kolaylığa gidilmesinden dolayı da onlara ruhsat denmiştir. "Sâbikûn" diye isimlenen ilk Müslümanlardan bazıları hicretten sonra yine Mekke'deki azîmet hükümlerine devam ederken, bazıları da Medîne'deki kolaylaştırılmış ruhsat hükümlerini tercih etmişlerdir. Tam da burada Şâtıbî, "Sûfiler birinci grubun yolunu, diğer Müslümanlar da ikinci grubun yolunu tutmuşlardır." demektedir. Örneğin "İki yüz dirhemden ne kadar zekât vermek gerekir?" sorusuna kimi sûfilerin: "Bizim

<sup>717</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/536. (Mek. 227).

<sup>718</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/204. (Mek. 73); *Mektûbât*, 1/584. (Mek. 243); *Mektûbât*, 1/848. (Mek. 290).

<sup>719</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/960. (Mek. 313).

<sup>720</sup> Farklı lafızlarla bk. İbn Hibbân, *es-Sahih*, thk. M. Ali Sönmez ve H. Aydemir (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 5/165 (No. 4194); Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb Taberânî, *Mu'cemu'l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdülmecîd (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 11/323 (No. 1880); Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *Musannef* (Lübnan: Dâru'l-Feth, 1989), 5/318 (No. 26475). (إِنَّ اللَّهَ يُجِبُّ أَنْ تُؤْتَى (رُخْصَةً، كَمَا يُجِبُّ أَنْ تُؤْتَى عَزَائِمُهُ)

<sup>721</sup> Yaman, *Fetvâ Usûlü ve Âdâbı*, 152.

<sup>722</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 9/290 (No. 5392). (مَنْ لَمْ يَقْبَلْ رُخْصَةَ اللَّهِ، كَانَ عَلَيْهِ مِنَ الْإِثْمِ مِثْلُ جَبَالِ عَرَفَةَ).

mezhebimize göre hepsi Allah içindir; sizin mezhebinize göreyse beş dirhem vermek gerekir.” şeklindeki cevapları aslında azîmeti temsil eden “Tenzîl-i Mekki” ile, ruhsatı temsil eden “Tenzîl-i Medeni”yi anımsatmaktadır. Zira Mekke dönemindeki emirler Allah yolunda genel bir infaktan bahsederken, Medine döneminde ise infak için vâcip bir miktar tayin edilmiştir. Demek ki, sûfilerin bu davranışı yeni bir şey ihdas etmek değil, “Tenzîl-i Mekki”ye göre amel etmektir. Zaten Şâtîbî de sûfiler hakkında: “Allah’ın mükellef kılmadığı şeyleri yapıyorlar.” zannına kapılanları “Haşa! Böyle bir şey yapmıyorlar; onlar inançlarını sünnete tabi kılıyorlar. Yine onlar Ehl-i Sünnet’in ittifakıyla mahlukat içerisinde Allah’ın özel kullarıdır.”<sup>723</sup> diyerek uyarılmaktadır.

### 2.2.2. Mahkûmün Fih-Bih

Mahkûmün fih,<sup>724</sup> hükmün konusu olup doğrudan mükellefin fiilini ifade eder. Usul eserlerinde mükellefin yapmış olduğu bir işin şu dört haktan<sup>725</sup> birini meydana getirdiği belirtilir; bunlar:

1- Sırf Allah hakkı olanlar:<sup>726</sup> İman, farzlar, hadd-ı zinâ ve hadd-ı şürb gibi cezalar bu haklardan sayılmıştır.<sup>727</sup>

2- Sırf kul hakkı olanlar:<sup>728</sup> Diyetler, mal, para ve nikah mülkiyeti, telef veya mağsup olan şeylerin bedelleri gibi hususlar bu haklara dahildir.<sup>729</sup>

3- Allah ile kul hakkının bir araya gelip Allah hakkının galip olduğu: Hadd-ı kazf bu haklardan sayılmıştır.<sup>730</sup>

4- Allah ile kul hakkının bir araya gelip kul hakkının galip olduğu: Kısas bu haktır.<sup>731</sup>

İslâm fihhının temel kavramlarından biri olan “hak” fıkıh literatüründe en sık kullanılan mefhumlardan biri olup fihhın çeşitli alanlarında kendini göstermektedir. İslâm hukukunda kazandığı terim anlamını netleştirmenin zorluğuyla birlikte

<sup>723</sup> Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 5/241-242.

<sup>724</sup> Mahkûmün fih-bih, Şâri’in hitabı kendisine yönelen mükellefin fiiline (veya hükmün konusuna) denir. Örneğin bir Müslüman namaz kılmak, oruç tutmak ile mükelleftir. İşte bu namaz ve oruç birer mahkûmün bih’tir. Yine Müslüman yalan söylememek ve hırsızlık etmemekle mükelleftir. Binaenaleyh yalan söylememek ve hırsızlık etmemek de birer mahkûmün bih’tir. Bk. Bilmen, *Hukûku İslâmiyye Kâmûsu*, 1/225. Namaz ve oruç mahkûmün bih olunca bunların farz olması da hüküm oluyor. Yine adam öldürmek mahkûmün bih olunca bunun haram olması hüküm olmaktadır.

<sup>725</sup> *Usûli’s-Serahsî*, 2/289; Neseî, *Menâr*, 12.

<sup>726</sup> “Hukûkullâh” denilen bu haklara “âmme hukuku” da denir ki, şahıslara mahsus değildir ve kamunun bekası ve nizamı ancak bu haklara riayet ile mümkündür. Bu haklar mertebelerindeki şereften dolayı “hukûkullâh” diye Allah’a nisbet edilmiştir. Bk. Bilmen, *Hukûku İslâmiyye Kâmûsu*, 1/226.

<sup>727</sup> Kutluboğa, *Hülâsatü’l-efkâr*, 173.

<sup>728</sup> Bu haklar şahıslara mahsus olduğundan ibâhe, yani şahsın hakkından vazgeçmesi câizdir. Bk. Bilmen, *Hukûku İslâmiyye Kâmûsu*, 1/225.

<sup>729</sup> Kutluboğa, *Hülâsatü’l-efkâr*, 173-174.

<sup>730</sup> Kutluboğa, *Hülâsatü’l-efkâr*, 174.

<sup>731</sup> Kutluboğa, *Hülâsatü’l-efkâr*, 174.

“hukûkullâh” ve “hukûkulibâd” bağlamında düşünülduğünde en sade ifadeyle kulun tercih hakkı bulunmayan ve hiçbir durumda ıskata ihtimali olmayan haklara Allah hakkı, kulun tercih hakkının bulduğu haklara da kul hakkı denir. Kul bu hakkı şeriatın ispatıyla elde ettiğinden, onun bu haklardaki ihtiyarı müstakil olmayıp yine Şâri‘in izniyledir.<sup>732</sup>

Bazen de mezheplerin hem Allah hem kul haklarının toplandığı bir konuda hangisinin öncelikli olacağına dair farklı görüşler beyan ettikleri de olmuştur. Örneğin Hanefîler’e göre kul hakkı Allah hakkından öncelikli olduğundan meyyitin zekât, hac, keffaret gibi Allah haklarıyla ilgili borçları terekesinden ödenemezken, Allah haklarını kul haklarına takdim eden Şâfiler’de bu borçlar ölünün terekesinden ödenir.<sup>733</sup>

İmâm-ı Rabbânî’nin “hukûkullâh” ve “hukûkulibâd” tasavvuruna bakıldığında onun da eserlerinde bu kavramları kullandığı görülmektedir.<sup>734</sup> Ancak İmâm-ı Rabbânî, her ne kadar bu ıstılahları kullansa da fıkıh usulündeki gibi teknik bir tanım ve tasnif üzerinden ele almak yerine çoğu meseledeki gibi bunların pratik yansımalarına ve inceliklerine değinmiştir. Nitekim onun, uzlete çekilmeyi isteyen bir sevenine bunun güzel bir şey olduğunu lakin kulların haklarına riayet edilmesi gerektiğini bildirerek Hz. Peygamber’in müminin mümin üzerindeki beş hakkını beyan eden hadisini<sup>735</sup> zikretmesi<sup>736</sup> bu kabîldendir. Yine: “İnsanoğlunun Allah’ın emrine yapışması ve yasaklarından kaçınması gerektiği gibi kulların haklarına da riayet etmesi gerekir. Allah’ın emrine tazim edip, kullarına şefkat göstermek, Allah ve kul hakkının edâ edilmiş olduğunun göstergesidir. Bu ikisinden biriyle iktifa etmek bir kusurdur ve kemalden uzaktır.”<sup>737</sup> sözü de “hukûkullâh” ve “hukûkulibâd”ın pratiğe yansımalarının bir diğer örneğidir.

Bazen de kul hakkı gibi görünen bir hususta Allah hakkının da olduğunu ifade eden İmâm-ı Rabbânî, Allah hakkı ile çift taraflı (Allah ve kul hakkı) olan hak çatıştığında, çift taraflı olan hakkın tercih edilmesinin daha faziletli olduğunu beyan etmiştir. Örneğin Allah’ı zikreden biri, kör bir şahsın kuyuya doğru yürüdüğünü gördüğünde, zikri bırakıp o kör şahsı kurtarması daha faziletlidir. Zira zikir Allah hakkı olmakla birlikte Allah’ın o zikre ihtiyacı yoktur. Körün ise kurtarılmaya ihtiyacı vardır ve onu bu durumdan kurtarmak zorunludur. Özellikle körü kurtarmak onun görevi ise

<sup>732</sup> Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 3/101-104.

<sup>733</sup> Bilmen, *Hukûku İslâmiyye Kâmûsu*, 5/217-219.

<sup>734</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/215. (Mek. 76); *Mektûbât*, 1/311-312. (Mek. 127); *Mektûbât*, 1/518. (Mek. 221); *Mektûbât*, 1/894. (Mek. 295).

<sup>735</sup> Buhârî, *Cenâiz*, 2.

<sup>736</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/675. (Mek. 265).

<sup>737</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/391. (Mek. 170).

bu durumda o kurtarma işi zikrin bizzat kendisi olur. Çünkü böyle yapmakla Allah'ın emrini yerine getirmiş olacaktır. Allah'ı zikirde sadece Allah hakkı vardır. Körü kurtarmakta ise hem kul hakkı hem de Allah hakkı vardır. Böyle olunca ikincisini tercih etmek daha faziletlidir. Hatta körü kurtarmak yerine zikirle meşgul olmak günah bile sayılabilir.<sup>738</sup>

İmâm-ı Rabbânî zekâtın önemine değinirken de yine “hukûkullâh” ve “hukûkulibâd”ı mevzubahis etmiştir. Nitekim o,

Evlâ! Nefis bizzat çok cimri olup ilâhi hükümlere uyma konusunda serkeşlik eder... mal mülk hepsi Allah hakkındandır. Bir kulun zekâtı bekletmesinin ne mecali vardır! Bilakis bunu memnuniyetle yerine getirmesi gerekir. Aynı şekilde diğer ibadetlerden de kendini muaf tutmasına hiçbir yol yoktur. Kulların haklarını edâ etmesi hususunda da gayret göstermesi gerekir. Zira kul hakkının dünyada velev ki yumuşaklık ve dalkavuklukla ödenmesi kolaydır. Lakin âhirette iş zor ve tedaviye kâbil değildir.<sup>739</sup>

diyerek, “hukûkullâh”ı usuldeki tanımıyla kulların muaf olmadığı, tercih hakkının bulunmadığı şeklinde tanımlamıştır.

İmâm-ı Rabbânî bu iki haktan hangisinin öncelikli olduğuna dair iki farklı beyanda bulunmuştur. Örneğin: “Allah hakları bütün mahlukatın haklarından önce gelir. Zira mahlukatın haklarına riayet etmek Allah'ın emrine imtisal içindir, yoksa başkasının hizmetiyle meşgul olurken Allah'ın hizmetini terk etmeye bir imkan olabilir mi? O zaman Allah'ın emrine imtisal için mahlukata hizmet, Allah'a hizmet kabîlindedir.”<sup>740</sup> sözüyle Allah hakkının öncelikli olduğunu ifade etmiştir. Diğer bir ifadesinde ise: “Haramlardan kaçınmak iki kısımdır; biri Allah hakkıyla ilgiliyken diğer kısım kul hakkıyla ilgilidir. Bu iki haktan en mühim olanı ikincisine riayet etmektir. Çünkü Allah Teâlâ mutlak zengin ve merhametlilerin en merhametlisidir. Kullar ise fakir, muhtaç ve cimridirler.”<sup>741</sup> demekle kul hakkının öncelikli olduğunu ifade etmiştir. Onun bu görüşü kul hakkını önceleyen Hanefiler'le örtüşmektedir.

İmâm-ı Rabbânî, konuyu tasavvufî açıdan da ele almıştır. Nitekim o:

<sup>738</sup> Bazı mutasavvıflar velîlik kemâlatının nübüvvet kemâlâtından daha üstün olduğunu iddia etmişler, gerekçe olarak da velîler Allah'la meşgul iken, peygamberler avam tabakayla meşguldürler demişlerdir. İmâm-ı Rabbânî mutasavvıfların bu iddialarını şiddetle reddederek “Peygamberlerin avamla meşgul olması onları Allah'ın yoluna yöneltmek içindir.” demiş ve bir nevi velîyi zikirle meşgul olan kişiye, peygamberleri de körü kuyuya düşmekten kurtaran kimseye benzetmiştir. Belirttiğimiz gibi ikinci hususta iki hak birleştiğinden birinciden daha faziletlidir. Bk. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/194-195. (Mek. 46).

<sup>739</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/208. (Mek. 73).

<sup>740</sup> İmâm-ı Rabbânî'nin bu konuda Allah hakkını kul hakkından öncelikli kabul etmesi tasavvufî eğitimle ilgilidir denilebilir. Zira ilgili mektuptan anlaşıldığına göre Molla Safer Ahmet er-Rûmî (ö. ?) dergâhtan uzak kalınca sebebini anne babasına hizmete bağlamıştır. İmâm-ı Rabbânî de anne babaya hizmetin kul hakkı, seyr-i sülûk yapmanın ise Allah hakkı olduğu imasında bulunmuş ve ikinci hakkın öncelikli olduğunu ifade etmiştir. Bk. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/311-312. (Mek. 127).

<sup>741</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/215. (Mek. 76).

İnsanoğlunun bâtın (iç alem) ve zâhir (dış görünüş) olmak üzere iki yönü vardır. Bu bâtın ve zâhirin her birinin ikişer cüzü olmakla toplam da dört cüzü bulunmaktadır. Bâtının tamamı (her iki cüzü) Allah'ın hakkı iken zâhirin sadece yarısı (bir cüzü) Allah hakkıdır. Diğer yarısı ise kulların hakkıdır. Demek oluyor ki, zâhir ve bâtındaki dört hisseden üçü Allah'a, diğer bir hisse de kula aittir. Böyle olunca bâtındaki dağınıklık hiçbir şekilde câiz görülmezken kulların haklarını edâ edebilmek için kişinin zâhirindeki dağınıklık güzel görülmüştür. Zâhirin yarısında kul hakkına ayrılan hissede Allah'ın emrine imtisal varsa o zaman bu hisse de Allah'a râcidir.<sup>742</sup>

dedikten sonra “...Her iş O'na döndürülür. Sen yalnızca O'na ibadet et ve yalnızca O'na dayan. Rabbin yaptıklarınızın hiçbirinden gafil değildir.”<sup>743</sup> âyetini getirmiş ve âyet ile konuyu ilişkilendirmiştir.

Allah hakkıyla ilgili olarak İmâm-ı Rabbânî'nin değindiği hususlardan biri de insan aklının Allah'a ait olan hakları anlamaktan aciz olmasıdır. O bu konuya “Cehennemde ebedi kalma” meselesinde değinmiştir. Bilindiği üzere âyette “Kim bir iyilikle gelirse ona, on katı karşılık verilir. Kötülükle gelene ise misliyle mukabele edilir.”<sup>744</sup> buyrulurken ecirlerde katlanma olacağı, cezalarda ise misliyle muamele edileceği bildirilmiştir. Bu bağlamda İmâm-ı Rabbânî'ye: “Kâfirler dünyada belirli bir müddet inkârda buldukları hâlde neden ebedi cehennem azabına düşer oluyorlar. Hâlbuki âyette cezanın misliyle olduğu bildirilmiştir.” sorusu sorulmuş, o da şu şekilde cevap vermiştir:

Kâfirlerin dünyadaki belirli bir müddet olan küfür amellerinin cehennemde ebedi kalışa uygun olması Allah'ın ilmine havale olunmuştur. Mümkün varlık olan insanın idraki bunu anlamaktan acizdir. Mesela Allah, muhsana iftira atmaya seksen sopa cezasını, hırsızlık yapana elinin kesilme cezasını, bekarla bekarın zina etmesi durumunda yüz sopa ve bir yıl sürgün, evlilerin zina etmesi durumunda ise recm cezasını amele uygun buyurmuştur. İşte (Allah hakkı olan) bu hadlerin sırlarını anlamak insan takatının üstündedir. Sonuç olarak Allah "جَزَاءٌ وَفَاقًا" “(küfürlerine) uygun bir ceza.”<sup>745</sup> buyurarak dünyadaki belirli müddet küfrün ebedi cehennemde kalmaya uygun olduğunu bildirmiştir. Bundan da ebedi cehennem cezasının belirli küfre denk olduğu anlaşılmıştır.<sup>746</sup>

İmâm-ı Rabbânî'nin hukûkullâh ve hukûkulibâd konusunda ulemâ ile aynı çizgide olduğu görülmektedir. O genelde Allah ve kul haklarının pratik yansımaları ve inceliklerine değinmiştir. Kul hakkını öncelikli kabul etmesi mezhebi Hanefilikle örtüşmektedir. Allah hakkını öncelediği sözü ise tasavvufi bir öğretiye dayanmaktadır.

<sup>742</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/518. (Mek. 221); *Mektûbât*, 1/894. (Mek. 295).

<sup>743</sup> Hûd, 11/123. (وَالَّذِينَ يَزِغُ الْأُمُورَ كُلَّهَا فَاغْبُوهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ).

<sup>744</sup> el-Enâm, 6/160. (مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ).

<sup>745</sup> en-Nebe, 78/26.

<sup>746</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/489-490. (Mek. 214).

### 2.3. İstinbâtü'l-Ahkâm

Naslardan hüküm çıkarmak anlamına gelen “istinbâtü'l-ahkâm”, usûl-i fikhın en önemli bahsidir. Hatta Şâfiî fakihlerinden İbn Sürâka'ya<sup>747</sup> (ö. 410) göre fikhın hakikati istinbâttir.<sup>748</sup> “İstinbâtü'l-ahkâm”, usul eserlerinde şu başlıklar altında incelenmiştir. Bunlar:

1-Elfâz Bahisleri: Bunlardan maksat:

a) Lafzın manaya vazı: Hâs, âm, müşterek, müevvel.

b) Lafzın delâletinin açıklık ve kapalılığı: Zâhir, nas, müfesser, muhkem-hafî, müşkil, mücmel, müteşâbih.

c) Lafzın istimali: Hakikat, mecaz, sarîh, kinaye.

d) Lafzın delâletinin keyfiyeti (şekli): İbârenin delâleti, işârenin delâleti, nassın delâleti, iktizânın delâleti.

2-Nâsîh Mensûh, Teâruz Tercih<sup>749</sup>

İmâm-ı Rabbânî'nin istinbât konularından çok az bahsettiği görülmektedir. Bu durum istinbât bahislerinin diğer usul konularına nispetle daha teknik bir özelliğe sahip olmasından kaynaklandığı gibi, onun yaşadığı dönemde bu hususlara dair bir problemin gündeme gelememiş olmasıyla da ilgili olmalıdır. Zira istinbât, haddizatında icihadın bir nevi sayılmıştır.<sup>750</sup> Yani müctehidin ilgi alanıdır. Bundan ve pek gündeme gelmiş olmamasından dolayı İmâm-ı Rabbânî'nin bu konuda çok kalam etmemesi tabii görülmelidir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla İmâm-ı Rabbânî'nin istinbâtla ilgili değindiği konular; lafzın delâletinin açıklık ve kapalılığı, lafzın istimali, lafzın delâletinin keyfiyeti, yani “dört delâlet” diye meşhur olan ibârenin, işârenin, nassın, iktizânın delâletleri ve nesihdir.

#### 2.3.1. Elfâz Bahisleri

##### 2.3.1.1. Lafzın Delâletinin Açıklık ve Kapalılığı

İmâm-ı Rabbânî'nin lafzın delâletinin açıklık ve kapalılığına dair muhkem ve müteşâbihten bahsettiği görülür. Muhkem, kendisiyle murad olunan mana nesih ve

<sup>747</sup> Muhammed b. Yahyâ b. Sürâka Ebû'l-Hasen el-Âmirî el-Basrî. Şâfiî fakihidir. Hicri 400 den sonra vefat etmiştir. Bk. Ebû's-Safâ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, tkh. Ahmad Arnaüd ve Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî, 2000), 5/129; Zirikli, *A'lâm*, 3/80.

<sup>748</sup> Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fikh*, 1994, 7/36.

<sup>749</sup> Zeydân, *el-Vecîz fi usûl'il-fikh*, 258.

<sup>750</sup> Ferhat Koca, “İstinbât”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/368.

tebdîl ihtimalinden kesilen lafızdır. Müteşâbih, kapalılığı güçlü olduğundan murad olunan mananın beyanı (dünyada) ümit olunmayandır.<sup>751</sup>

Bilindiği üzere Âl-i İmrân 7. âyetten hareketle müteşâbihâtın te'vil konusunda iki görüş öne çıkmıştır. Bunlardan birincisi, müteşâbihâtın te'vilinin yalnızca Allah'a ait olduğu görüşü, diğeri bu konuda râsihûn âlimlerinin de yetkisinin olduğu görüşü.<sup>752</sup> İmâm-ı Rabbânî ilk zamanlar müteşâbihâtın te'vilinin Allah'ın ilmine bırakılması gerektiğini, râsih âlimlerin müteşâbih âyetlere imandan başka te'vil haklarının olmadıklarını düşündüğünü, nitekim Aynulkudât el-Hemedânî (ö. 525/1131) gibi bazı mutasavvıfların müteşâbihâta dair yapmış oldukları yorumlarını<sup>753</sup> uygun bulmadığını beyan etmiştir. Ancak daha sonra bu görüşünü değiştirerek râsih âlimlerin de müteşâbihâtın nasiplerinin olduğunu söylemiştir. Yine o, bir nebze de olsa müteşâbihâtın te'vilini Allah'ın kendisine de açtığını dile getirmekten geri durmamıştır.<sup>754</sup> Anlaşılan İmâm-ı Rabbânî, ilk zamanlar birinci görüşü, daha sonra da ikinci görüşü savunmuştur.

Muhkem ve müteşâbih lafız, İmâm-ı Rabbânî'nin çokça ele aldığı konulardandır. Özellikle o, müteşâbih konusu üzerinde çok durmuş ve ehil olmayanları müteşâbihâtı te'vilden sakındırmıştır. Hatta müteşâbihâtın te'vilini bilmeyi râsihûn âlimlerden olmanın şartı saymıştır.<sup>755</sup>

İmâm-ı Rabbânî, Allah'ın Kur'ân-ı Kerîm'i muhkem ve müteşâbihât diye iki kısma ayırdığını, muhkemin şariat ve ahkâm ilminin, müteşâbihâtın ise hakikat ve esrar ilminin kaynağı olduğunu söylemiştir. Müteşâbih lafızları sıralarken; sûrelerin başlarındaki hurûf-i mukattaları, Kur'ân ve hadislerde geçen ve Allah'a izafe edilen yed, kadem, sâk, esâbi' ve enâmîl gibi lafızları zikretmiş ancak te'vilin, “yed” lafzını kudret, vech lafzını da “zât” diye tabir etmekten ibaret olduğu hayaline düşülmemesi gerektiğini, bilakis müteşâbihâtın te'villerinin kapalı sırlardan sayıldığını ve buna da ancak Allah'ın özel kullarının (ehassu'l-havâs) ehil olduğunu eklemiştir.<sup>756</sup> Hatta başka bir yerde “yed” lafzının “kudret”,<sup>757</sup> “vech” lafzının “zât” diye te'vil edilmesinin müteşâbiâhı te'vil olmadığını, bu gibi izahların zâhir ilimden kaynaklandığını dile

<sup>751</sup> Neseî, *Menâr*, 5-6.

<sup>752</sup> Neseî, *Medârikü't-Tenzil*, 1/237-238.

<sup>753</sup> İmâm-ı Rabbânî, Aynulkudât'ın (ؑ) Elif Lâm Mîm'e “Aşk ve mahabbet için lazım (kaçınılmaz) olan *elem*” manasını verdiğini nakletmiştir. Bk. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/766. (Mek. 276).

<sup>754</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/766. (Mek. 276).

<sup>755</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/220. (Mek. 54).

<sup>756</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/762. (Mek. 276).

<sup>757</sup> “Yed” lafzının “kudret” diye tefsiri için bk. Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, 15/228; Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîd*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1420), 9/174.

getirmiştir.<sup>758</sup> Yine o, mukattaa harflerini âşık ile maşuk arasında gizli sıklardan oluşan dalgalı denize, seven ile sevilen arasında kapalı ince manalı rumuzlara benzetmiştir.<sup>759</sup>

İmâm-ı Rabbânî, muhkem ve müteşâbih mukayesesi yaparken şu ifadelere yer vermiştir.

Muhkemât her ne kadar Kitab'ın anası<sup>760</sup> olsa da, Kitab'ın gayesi baz alındığında bu ana hükümlerin netice ve semeresi müteşâbihâtıdır. Bu muhkem olan ana hükümler netice olan müteşâbihe vesiledir. O zaman Kitab'ın özü müteşâbihât, bu özün kabuğu ise muhkemmâtıdır. Müteşâbihât; remz ve işaretle asıl olanı açıklar ve bu mertebenin işinin iç yüzünden haber verir. Ancak muhkemât böyle değildir. Müteşâbihât hakikat, muhkemât ona nisbetle bu hakikatin sûretidir.<sup>761</sup>

Muhkem ve müteşâbihin yorumu konusunda İmâm-ı Rabbânî, râsih âlimlerin hem öz (müteşâbih) hem de kabuk (muhkem) hakkında söz söyleme yetkisinde olduklarını, zâhir âlimlerin ise muhkemle yetindiklerini ve bunun yorumuyla mutlu olduklarını söyler. Ona göre râsih âlimler muhkemin ilmmini elde edip müteşâbihâtta büyük bir paya sahip olmuşlar ve hakikat ile sûreti bir araya getirmişlerdir. Böyle olunca bir kimsenin müteşâbihât konusunda yorum yapabilmesi için önce muhkemin ilmmini elde etmesi gerekir. Muhkemin ilmmini elde etmeden müteşâbihâtın te'viline kalkışan kimsenin cahilliğinden haberinin olmadığı gibi sapkınlığından da haberi yoktur. Çünkü bu dünya devam ettiği müddetçe hakikatle sûret birbirinden ayrılmayacaktır.<sup>762</sup>

Müteşâbihâta hakikat, muhkemâta sûret benzetmesi yapan İmâm-ı Rabbânî bu hakikat ve sûretin dünya devam ettiği müddetçe birbirinden ayrılmayacağını ifade etmiş ve “*Yakîn sana gelene kadar, Rabbine ibadet et.*”<sup>763</sup> âyetinde ki “yakîn” den maksadın ölüm olduğunu, bir kimsenin derecesi ne olursan olsun ibadet yükümlülüğünün ölünceye kadar devam edeceğini dile getirmiştir.<sup>764</sup> Onun bu konuya temas etmesinin sebebi ise bazı sûflerin âyetteki “yakîn”e “Allah'ı tanımak” manasını vermeleridir.<sup>765</sup>

<sup>758</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/220. (Mek. 54).

<sup>759</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/762. (Mek. 276).

<sup>760</sup> Âl-i İmrân, 3/7. (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ).

<sup>761</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/763. (Mek. 276).

<sup>762</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/763. (Mek. 276).

<sup>763</sup> el-Hicr, 15/99. (وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ).

<sup>764</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/763, 764. (Mek. 276). İmâm-ı Rabbânî, müfessirlerin de bu âyetteki “yakîn”e “ölüm” manası verdiklerini belirtir. Biz burada kaynak vermeyi gerekli görmüyoruz. Zira bu konuda müfessirler ittifak hâlinedir diyebiliriz. Bununla birlikte İmâm-ı Rabbânî, başka bir yerde ibadetten maksadın “yakîn”i elde etmek olduğunu söyler ve “*Yakîn sana gelene kadar, Rabbine ibadet et.*” âyetinin buna işaret ettiğini belirterek “yakîn”i kendi manasında kullandığı da görülür. Ancak o, bazı sûfler gibi “yakîn” hasil olunca ibadet düşer demez. Bk. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/256. (Mek. 97).

<sup>765</sup> İmâm-ı Rabbânî hakikatle sûretin ayrılma vaktinin ölüm olduğuna işaret etmiştir. Yakîn’e marifet anlamı verilince âyetin manası “*Marifete ulaşana kadar Rabbine ibadet et.*” olacak; o zaman dünyada marifete ulaşmış olanın da ibadet etme yükümlülüğü kalkacak. Böyle olunca ölüm gelene kadar bir arada olması gereken hakikatle sûret birbirinden ayrılmış olacak.

Bu sūfilere göre kişi manen yakîn derecesini elde edince ibadet kendisinden düşecek,<sup>766</sup> bundan sonra yapacakları ibadet ve taatler ise muhtaç olduklarından değil, başkaları kendilerine uysunlar kabîlinden olacaktır. Yani bir nevi ibadetlerini riya için yapacaklardır. Zira onlar bu konuda “Şeyh münafık ve riyakâr olmadığı sürece mürid ondan istifade edemez.” sözünün arkasına sığınmışlardır. İmâm-ı Rabbânî bu görüşlere kesinlikle katılmayıp tam aksine avamın ibadetle elde etmeyi bekledikleri neticeyi ârifler zaten elde ettiklerinden onların müridlerden on kat daha fazla ibadete muhtaç olduklarını ifade eder. Âyetteki “yakîn”e “marifetullah” manasının verilmesi durumuna da değinen İmâm-ı Rabbânî, “Bu manayı kastedenler, yakîn elde edilince ibadet değil ibadetin külfeti düşer demek istemişlerdir. Yoksa ibadetin düşeceğini söylemek dinsizliğe ve zındıklığa görürür.”<sup>767</sup> demiştir.

Kısaca belirtmek gerekirse; İmâm-ı Rabbânî, muhkem ve müteşâbih konularına usûl-i fıkhıdaki ayrıntılar çerçevesinde girmektense, bu ayrımın esasını ortaya koyacak açıklamalarda bulunmuş ve özellikle bazı sūfî çevrelerce söz konusu meselelerin istismar edilmesini önlemeye yönelik izahlar yapmıştır.

### 2.3.1.2. Lafzın İstimâli

Fıkıh usulünde, lafzın manada kullanımı (istimal); hakikat, mecaz, sarîh ve kinaye başlıkları altında ele alınmaktadır. İmâm-ı Rabbânî'nin bunlardan sarîh ve kinayeye değindiği görülmektedir.

Kendisiyle kastedilen mana açıkça ortaya çıkan lafza sarîh, bir karîne ile ortaya çıkan lafza ise kinaye denir.<sup>768</sup> İmâm-ı Rabbânî'nin sarîh ve kinayeye teması kelâmî bir konu vesilesiyle olmuştur. Nitekim o, rü'yetullah meselesinde “Kinaye sarîhten daha belîğdir.”<sup>769</sup> kuralını zikrederek sarîh ve kinayeden bahsetmiştir.<sup>770</sup>

Bilindiği üzere Mu'tezile âhirette rü'yetullahı açıkça reddetmiştir.<sup>771</sup> İmâm-ı Rabbânî, İbnü'l-Arabî'nin âhiretteki rü'yetin latîf ve misâlî (misâl âleminde)<sup>772</sup> bir sûrette olacağını iddia ettiğini söylemiştir. O, İbnü'l-Arabî'nin bu görüşüne katılmadığı

<sup>766</sup> Mektupta Tüsterî'nin de (ö. 283/896) bu görüşte olduğu bildirilmektedir. Bk. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/764. (Mek. 276). Ancak biz onun böyle bir beyanının olduğunu teyit edemedik. Aksine tefsirinde diğer müfessirler gibi “yakîn”e “ölüm” manasını verdiğini gördük. Bk. Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh Tüsterî, *Tefsîru 'l-Tüsterî*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424), 76.

<sup>767</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/763, 764. (Mek. 276).

<sup>768</sup> Neseî, *Menâr*, 6.

<sup>769</sup> Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, (Dımaşk: Dâru'l-Fikir, ts.), 7/5402. “الكتاية أبلغ من الصريح”

<sup>770</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/317. (Mek. 90).

<sup>771</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 232-233.

<sup>772</sup> Misâl âlemi hakkında sūfiler kendi tecrübelerine göre izahlar yapmışlardır. İmâm-ı Rabbânî, misâl âlemine dair söylenen sözleri şöyle sıralamıştır: Misâl âlemi, ruhlar âlemi ile cisimler âlemi arasında bir berzahdır. Misâl âlemi, ruhlar ve cisimler âleminin manalarının ve hakikatlerinin aynaları gibidir ki, bu manalar misâl âleminde latîf sûretler olarak zuhur eder. Bk. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/114. (Mek. 31).

gibi aksine onun bu görüşünün rü'yetullah konusunda daha fazla tahribata yol açtığını ileri sürmüştür. İmâm-ı Rabbânî, bu hususta der ki:

Misâl âleminde zatların değil manaların sûretleri bulunur... Cenab-ı hakkın hiçbir mertebede sûreti yoktur. Çünkü sûret sınırlamayı gerektirir. Bu ise hiçbir mertebede câiz değildir. O zaman sûretlerin misâl âleminde belirmesi zat için değil sıfat ve manalar için söz konusudur. İbnü'l-Arabî'nin âhirette misâlî bir sûretle câiz gördüğü rü'yet, Hak Teâlâ'nın rü'yeti olmadığı gibi onun sûretinin rü'yeti de değildir. Çünkü onun, rü'yetin taalluk edebileceği bir sûreti yoktur. Eğer misâl âleminde bir sûret görülürse, bu onun uzak gölgelerinden birinin sûretidir.<sup>773</sup>

Bu paragrafta İmâm-ı Rabbânî'nin, İbnü'l-Arabî'nin görüşüne neden katılmadığı görülüyor. İbnü'l-Arabî'nin görüşünün niçin Mu'tezile'den daha fazla tahribata yol açtığını ise İmâm-ı Rabbânî şöyle açıklıyor:

İbnü'l-Arabî, rü'yeti reddetme konusunda Mu'tezile ve felâsifeden geri kalmamıştır. Bilakis onun rü'yeti ispat etmek için kullandığı yöntem, rü'yetin inkârını gerektirmiştir. Böyle olunca onun rü'yeti savunan açıklamaları, dolaylı/kinevî olarak rü'yetin nefyine yol açmış ve Mu'tezile'nin rü'yeti açıkça/sarih inkâr etmesinden daha tesirli olmuştur. Zira "Kinayeli ifade sarîh ifadeden daha etkilidir." sözü herkesçe malumdur.<sup>774</sup>

Görüldüğü gibi İmâm-ı Rabbânî'nin sarîh ve kinayeden bahsetmesi naslar bağlamında olmayıp aslında kelâmî bir konuyla ilgilidir. O, Mu'tezile'nin rü'yeti açıkça inkârını "sarîh" sayarken, İbnü'l-Arabî'nin izahını "kinaye" saymış ve onun kinevî ifadesinin Mu'tezile'nin sarîh ifadesinden daha etkili olduğunu beyan etmiştir.

### 2.3.1.3. Lafzın Delâletinin Keyfiyeti

Lafzın manaya delâlet şekli<sup>775</sup> ve sözü söyleyenin lafızdan kastının ne olduğunu anlayabilme yolları dört kısım olup usul eserlerinde ibâre, işâre, delâle ve iktizâ başlıkları altında ele alınırlar.<sup>776</sup> İmâm-ı Rabbânî'nin Kur'ân'daki hükümleri;

1. Lüğat ilmine sahip herkesin anlayabileceği hükümler
2. Sadece müctehidlerin anlayabileceği hükümler
3. İzahı Hz. Peygamber'e mahsus olan hükümler diye üç kısma ayırdığı ifade edilmiştir.<sup>777</sup>

<sup>773</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/315. (Mek. 90).

<sup>774</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/316-317. (Mek. 90).

<sup>775</sup> Bu dört delâletin başlığının isimlendirilmesinde Hanefî usulcüler arasında küçük farklılıklar görülmektedir. Örneğin Debûsî ve Serahsî: "Kıyas ve re'y olmaksızın nassın zâhiriyle sabit olan hükümler" diye, bk. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 130; *Usûli's-Serahsî*, 1/236. Neseî ve Habbâzî "Nazmın ahkâmına vukûfiyet yolları" diye, bk. Neseî, *Menâr*, 6; Habbâzî, *el-Muğnî fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Mazhar Bekâ (Mekke: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1403), 149. Kutluboğa, "Murad olunan manaya vukûfiyet yolları" diye, isimlendirmişlerdir. Bk. Kutluboğa, *Hülâsatü'l-Efkâr*, 105.

<sup>776</sup> Dört delâletin izahı şer'î delillerden "Kitap" başlığı altında ele alınmıştır.

<sup>777</sup> Detay için şer'î delillerden "Kitap" bahsine bakınız.

İmâm-ı Rabbânî, dört delâleti bir ve ikinci maddelerin izahı sadedinde söz konusu etmiştir. Zira o, birinci maddeden maksadın ibâratü'n-nas, işâratü'n-nas, delâletü'n-nas ve iktizâü'n-nas olduğunu, bu kısım hükümleri anlamakta lügat ilmine vâkîf avam-havas bütün insanların eşit durumda bulduklarını ifade etmiştir.<sup>778</sup> Diğer ifadeyle İmâm-ı Rabbânî'ye göre bu dört delâletten hüküm çıkarmak için müctehid olma şartı yoktur. Debûsî ve Serahsî gibi usulcülerin eserlerinde bu dört delâlet için, "Re'y ile kıyasın dışında nassın zâhiriyle sabit olan hükümler"<sup>779</sup> başlığını kullanmaları İmâm-ı Rabbânî için referans niteliğindedir denilebilir. Çünkü re'y ve kıyası kullanmak müctehidin alanıyla ilgilidir. Dört delâlet, re'y ve kıyasın bağlamı dışında düşünüldüğünde geriye avam yani icthad yetkinliği olmayan tabaka kalmaktadır.

İmâm-ı Rabbânî'nin dört delâlet ile ikinci madde arasında kurduğu bağlantı ise şu şekildedir. Ona göre müctehid derecesine ulaşan bir kimsenin icthadî hükümlerde Hz. Peygamber'e ihtilaf etme yetkisi vardır. İctihad bahsinde de temas edileceği üzere buradaki müctehidlerden maksadın Hz. Peygamber dönemindeki müctehidler/sahâbe olduğu ifade edilmiştir.<sup>780</sup> Ancak bir hüküm ibâratü'n-nas, işâratü'n-nas, delâletü'n-nas (iktizâü'n-nassı)<sup>781</sup> ile sabit olmuş ya da sünnetle açıklanmışsa hiç kimsenin bu hükümlerde Hz. Peygamber'e ihtilaf etme imkânı yoktur.<sup>782</sup> Hem birinci hem ikinci madde göz önünde bulundurulduğunda dört delâletin müctehidin icthadından azade bir konu olduğu söylenebilir.

### 2.3.2. Nesih

Nesih: Sonradan gelen şer'î delilin önceki şer'î hükmün hilâfına delâlet etmesi, daha açık ifadeyle şer'î bir hükmün sonradan gelen şer'î bir delille kaldırılmasıdır diye tanımlanmıştır.<sup>783</sup> Bu hüküm kulların maslahatlarına binaen haramken helal, helalken haram, serbestken mahzurlu, mahzurluyken serbest, yasakken mübah, mübahken yasağa dönüşebilir.<sup>784</sup> Nesih aslında kullar için bir değişimken Allah için o değişimin kullara bildirilmesidir denilebilir. Zira değiştirilen hükmün bitiş zamanı zaten Allah katında malumken sonradan gelen şer'î delille nesih gerçekleşmiş ve Allah birinci hükmün yürürlükten kalktığını kullarına bildirmiştir.<sup>785</sup>

<sup>778</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/225-226. (Mek. 55).

<sup>779</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 130; *Usûli's-Serahsî*, 1/236.

<sup>780</sup> Bk. Murad Kazânî, *ed-Dürerü'l-meknûnât*, 2/142. (Mek. 55. Hâmiş: 1).

<sup>781</sup> İmâm-ı Rabbânî burada "iktizâü'n-nas"ı zikretmemiştir.

<sup>782</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/227. (Mek. 55).

<sup>783</sup> İbn Kutluboğa, *Hülâsatü'l-Efkâr*, 155.

<sup>784</sup> Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed Nahhâs, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, thk. Muhammed Abdüsselâm Muhammed (Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1408), 62.

<sup>785</sup> İbn Kutluboğa, *Hülâsatü'l-efkâr*, 155.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla İmâm-ı Rabbânî birkaç mektubunda nesihten bahsetmiştir. O, Seyyid Nakîb Şeyh Ferîd'e yazdığı mektupta neshin hangi alanlarda söz konusu olduğuna temas etmiştir.<sup>786</sup> Oğulları Muhammed Saîd ve Muhammed Mâsûm'a gönderdiği mektubunda, ictihadla ilgili genel bilgiler verdikten sonra, soru-cevap yöntemiyle ictihad ve nesih konularını ele almış; bu bağlamda, geçmiş peygamberler dönemiyle ilgili olarak usul eserlerinde pek rastlanmayan yorumlar yapmıştır.<sup>787</sup> Molla Maksûd Tebrîzî'ye (ö. ?) yazdığı mektupta ise o, Hz. Peygamber'in bazı fiili uygulamalarını âyetin neshedip edememesi durumuna değinmiştir.<sup>788</sup> Aşağıda konunun ayrıntıları neshin mahalli ve şartları başlıklarıyla ele alınacaktır.

### 2.3.2.1. Neshin Mahalli

Usulcüler neshin mahalli, yani gerçekleştiği alanın itikadî konular değil de amelî konular olduğunu beyan etmişlerdir.<sup>789</sup> İmâm-ı Rabbânî de peygamberlerin Allah'ın zat ve sıfatları, haşır, neşir, resul gönderme, meleğin nüzûlü, vahiy, cennetin nimetleri, cehennem azabının ebediliği gibi dinin aslına dair itikadî konularda müttetik olduklarını belirtmiş, dolayısıyla itikadî meselelerde neshin söz konusu olmadığını kendisi de ifade etmiştir. İmâm-ı Rabbânî'ye göre neshin gerçekleştiği alan dinin fûrû' kısmına taalluk eden bazı amelî hükümlerdir. Zira o, "Şer'î hükümlerdeki nesh ve tebdilde Allah'ın hikmet ve maslahatları bulunmaktadır. Allah, vahiy yoluyla her ülü'l-azm peygambere bulunduğu zamana uygun hükümler gönderir ve o özel hükümlerle onları mükellef kılar. Nesh ve tebdil yoluyla şeriat sahibi bir peygambere değişik zamanlarda birbirine zıt hükümlerin gelmesi çoktur."<sup>790</sup> diyerek neshin amelî konularda söz konusu olduğunu ifade etmiştir.

Neshin mahalli hususunda İmâm-ı Rabbânî'nin diğer usulcülerden farklı bir yaklaşım sergilemediği görülmektedir. Buna göre nesih, itikadi meselelerde değil, amelî meselelerde söz konusu olur.

### 2.3.2.2. Neshin Şartı

İmâm-ı Rabbânî her değişen hükmü nesih olarak değerlendirmemiştir. Ona göre neshin gerçekleşmesi için bazı şartlar vardır bunlar;

1. Nâsîh genel, mensûh özel olacak.

<sup>786</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/180. (Mek. 63).

<sup>787</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/228. (Mek. 55).

<sup>788</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/75. (Mek. 22).

<sup>789</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 235; *Usûlü's-Serahsî*, 2/59; Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâik*, 101-102.

<sup>790</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/180. (Mek. 63).

İmâm-ı Rabbânî'ye göre nâsîh olan ikinci hükmün bütün insanlara şamil genel bir hüküm olması gerekmektedir. Eğer böyle olmazsa bu nesih değil, belki iki müctehidin aynı konuda farklı hükümler vermeleri kabîlinden olacaktır. O, bu görüşünü kendisine yöneltilmesi muhtemel olan: “Eğer ülü'l-azm bir peygamber bir işin helal olduğuna, onun şeriatına tâbi (mütâbi‘) olan diğer peygamber de aynı şeyin haram olduğuna hükmetse ikinci hüküm birinci hükmü neshetmiş olmaz mı? Hâlbuki bu câiz değildir. Zira nesh ülü'l-azm peygambere mahsus olup ondan başkası nâsîh olamaz.” sorusuna şu cevabı vermiştir:

Burada neshin söz konusu olabilmesi için ikinci hükmün bütün insanlara nisbetle genel olmasının yanı sıra özel bir topluluğa gelmiş olan birinci hükmü neshetmiş olması gerekir. Oysaki burada ikinci hüküm genel değildir. Aksine özel bir topluluğa haramlık hükmü getirmiştir. Bu durum aralarında fâhiş fark da olsa bir konuda iki müctehidden birinin helal diğerinin aynı konuda haram hükmü vermesi gibidir. Hâlbuki icthad farklılığında nesih söz konusu değildir.<sup>791</sup>

Burada tâbi peygamber kendi icthadıyla hareket ettiğinden sonraki hüküm nâsîh sayılmamıştır.

2. Nesih, ülü'l-azm peygamberin yetkisindedir.

Yine İmâm-ı Rabbânî'ye göre neshetme yetkisi ülü'l-azm peygamberdedir. Zira ülü'l-azm bir peygambere verilen kitap ve sahifelerden lügat yolu ile anlaşılan hükümlere, onun şeriatına tâbi olan peygamberin muhalefet etme imkânı yoktur. Çünkü bu hükümler bütün insanlığa gönderilmiştir. Lakin yeni bir ülü'l-azm peygamber gelir ve bu hükümleri kaldırır o zaman nesih söz konusu olmuş olur. Demek ki, nesih ancak indirilmiş kitapların lügat manalarından elde edilmiş hükümlerde vuku bulur ve bu nesih tâbi peygamberin değil, ülü'l-azm peygamberin yetkisindedir.<sup>792</sup>

3. Nesih, icthadî konuda olmayacak

Ülü'l-azm peygamberin şeriatına tâbi olan peygamberin icthadı veya Allah'ın ona bildirmesiyle vardığı hükümlerde nesih gerçekleşmez. Çünkü Allah, ülü'l-azm peygambere bir hükmü bildirdiği gibi tâbi peygambere de bildirebilir. Bu konuda aralarında fark yoktur. O zaman bir peygamberin icthad veya sünneti, başka bir peygamberin icthad ve sünnetini ortadan kaldırmaz. Zira bir peygamberin icthadı kendi toplumunu, diğerininki ise başka bir toplumu bağlar. Ancak iki hükmün çelişmesi bütün insanlığı bağlarsa yahut çelişen her iki hüküm aynı topluluğu ilgilendirirse o zaman elbette nesih söz konusu olur. Nitekim bizim şeriatımız bütün insanlığı

<sup>791</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/228. (Mek. 55).

<sup>792</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/228-229. (Mek. 55).

bağlamakta ve ikinci hüküm birinci hükmü neshetmektedir. Böyle olunca Hz. Peygamber'in ikinci sünneti de birinci sünnetini neshetmektedir.<sup>793</sup> İctihadî konularda neshin gerçekleşmeyeceğini usulcüler de ifade etmişlerdir.<sup>794</sup>

4. Nâsihin mensûhtan sonra olduğu kesin olarak bilinecek.

İmâm-ı Rabbânî bu şarta “*Müşrikler ancak necistirler.*”<sup>795</sup> âyetinin tefsiri münasebetiyle değinmiştir. O, âyette geçen “neces” kelimesinin maddi mi, yoksa manevi kir mi olduğu sorusuna cevaben Hanefî âlimlerin burada manevi kir anlamı verdiklerini<sup>796</sup> beyan etmiştir.<sup>797</sup> İbn Abbas'tan gelen, müşriklerin köpekler gibi necis kabul edildiği rivayetler<sup>798</sup> içinse şaz ifadesini kullanmıştır. Zira Hz. Peygamber yahudinin evinde yemek yemiş,<sup>799</sup> bir müşriğin kabında abdest almıştır.<sup>800</sup> Keza Hz. Ömer'in de Hristiyan bir kadının kabından abdest aldığı rivayet edilmiştir.<sup>801</sup> Eğer müşriklerin şahısları necis kabul edilseydi Hz. Peygamber ve Hz. Ömer bunların eşyalarını kullanmazdı demiştir. Durum böyle olunca acaba Hz. Peygamber ve Hz. Ömer'in Hanefî âlimlerini destekleyen bu davranışlarını müşriklerin necis olduğunu bildiren âyet neshetmiş olamaz mı? sorusuna ise İmâm-ı Rabbânî, “Burada nesih davasından söz edebilmek için âyetin bu olaylardan sonra nâzil olduğunu ispat etmek gerekir.”<sup>802</sup> diyerek neshin gerçekleşmesi için nâsihin mensûhtan zaman bakımından sonra olduğunun kesin olarak bilinmesi gerektiğini ifade etmiştir. Zira usulcüler de nâsihin tarihinin bilinmesi gerektiğini, eğer tarihi bilinmiyorsa tavakkuf edilip tercih yapılamayacağını söylemişlerdir.<sup>803</sup> Ancak İmâm-ı Rabbânî her ne kadar nesih için bu

<sup>793</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/229. (Mek. 55).

<sup>794</sup> Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâik*, 102.

<sup>795</sup> et-Tevbe, 9/28. (إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ).

<sup>796</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/252; Nesefî, *Medârikü't-Tenzil*, 1/673.

<sup>797</sup> Bu soruyu İmâm-ı Rabbânî'ye soran Molla Maksûd Alî Tebrizî, Hüseyin Vâiz Kâşifi'nin (ö. 910/1504-1505) Farsça kaleme almış olduğu, *Tefsîr-i Hüseyinî* diye de meşhur olan *el-Mevâhibü'l-aliyye* isimli tefsiri de mektupla birlikte göndermiştir. Ancak tefsirin müellifi de Hanefîler gibi âyetteki "neces"e manevi kirlilik manasını verince İmâm-ı Rabbânî: "Mektupla birlikte *Tefsîr-i Hüseyinî*'yi neden gönderdiğinizini anlayamadım. Zira o da “neces” kelimesine Hanefîler gibi bâtinî kir ve kötü itikat manasını vermiştir.” diyerek hayretini dile getirmiştir. Bk. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/75. (Mek. 22); Hüseyin Vâiz Kâşifi, *el-Mevâhibü'l-aliyye* (İran: Kitâb Furûşî, ts.), 405.

<sup>798</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/252.

<sup>799</sup> Bir Yahudi Hz. Peygamber'i arpa ekmeği ve kokusu biraz değişmiş et yağı yemek davet etti, O da bunu kabul etti. Bk. İbn Hanbel, *Müsned*, 21/344 (No. 13860). (إِنَّ يَهُودِيًّا دَعَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى خُبْزِ شَعِيرٍ، وَإِهَالَةٍ). (سَيَخُّهُ، فَأَجَابَهُ).

<sup>800</sup> Bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Bulûgu'l-merâm*, thk. Semîr b. Emîn (Riyâd: Dâru'l-Felak, 1424), 12; Elbânî, *İrvâu'l-galil*, 1/72. (إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَصْحَابَهُ تَوَضَّأُوا مِنْ مَرَادَةٍ إِمْرَأَةٍ مُشْرِكَةٍ).

<sup>801</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 1/21; Beyhakî, *Marîfetü's-süneni ve'l-âsâr*, thk. Abdülmu'tî Emîn Kal'aci (Dımaşk: Dâru'l-Kuteybe, 1991), 1/252; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1/52; Ebü'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Alî b. Vehb el-Kuşeyrî el-Kûsî İbn Dakîku'l-İd, *Şerhu'l-İlmâm*, thk. Muhammed Hallûf el-Abdullah (Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 2009), 2/467; Ebü Bekr Muhammed b. İbrâhîm İbnü'l-Münzir, *el-Evsad*, thk. Ebü Hammâd Sagîr Ahmed b. Muhammed Hanîf (Riyâd: Dâru Tibe, 1985), 1/314. (إِنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ تَوَضَّأَ مِنْ مَاءٍ نَصَرَ إِيَّاهُ فِي جَرَّةٍ نَصَرَ إِيَّاهُ).

<sup>802</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/75. (Mek. 22).

<sup>803</sup> Hâdimî, *Mecâmiu'l-Hakâik*, 102-103.

şarttan bahsetse de şartın gerçekleşmemesi durumunda da aynı görüşünü şu ifadelerle savunmuştur.

Mezkur âyetin Hz. Peygamber'in fiilinden sonra nâzil olduğu kabul edilse bile, müşriklerin kaplarını kullanmanın haram olduğuna delâlet etmediği gibi âyetteki "neces"ten maksadın bâtinî necâset olmasına da engel değildir. Zira hiçbir nebî daha sonra haram kılınacak olan bir işi ta baştan da işlemez, vevle ki o iş ilk başta mübah olsun. Örneğin içki ilk başta mübah iken sonra haram kılınmıştır. Ancak hiçbir nebî mübahken de içki içmemiştir. Eğer müşriklerin akıbetleri köpekler gibi necis sayılmak olsaydı Hz. Peygamber ta baştan onların yemeklerini yemek şöyle dursun kaplarına bile dokunmazdı. Çünkü aynı necis olan bir şey her zaman necistir. Sonradan mübah olmasına imkân yoktur. Eğer müşrikler maddi anlamda necis olsalardı iman ettiklerinde temiz olmamaları gerekirdi. O zaman onların kiri, itikatlarından kaynaklanmaktadır.<sup>804</sup>

#### 5. Nesih ihbârî konularda olmayacak.

Âlimlerin çoğunluğu neshin ihbârî, yani bir durumu haber veren âyetlerde gerçekleşmeyeceğini ileri sürmüşlerdir.<sup>805</sup> İmâm-ı Rabbânî de yukarıdaki konuyla bağlantılı olarak neshin ihbârî âyetlerde gerçekleşmeyeceğini ifade etmiştir. Şöyle ki o:

Allah '*Müşrikler ancak necistirler.*' âyetinde müşriklerin hâlerinden haber vermiştir ve bu haberde nâsîhlik ve mensûhluk yoktur. Çünkü nesih, haberlerde değil şer'î hükmün inşasında söz konusudur. Bu âyet müşriklerin necis olduğunu haber verdiğinden nesih gerçekleşmemiştir. Böyle olunca müşriklerin her zaman zaman necis sayılmaları gerekmektedir.<sup>806</sup> Delillerin çelişmemesi<sup>807</sup> ve onlara dokunmanın hiçbir zaman mahzurlu olmaması için buradaki necasetten maksadın itikadî kirlilik olması lazımdır.<sup>808</sup>

diyerek neshin ihbârî konularda cari olmayacağını beyan etmiş ve âyetteki neces'e manevi kirlilik anlamını veren Hanefîler'e başka bir açıdan destek vermiştir.

### 2.4. İctihad ve Taklid

İctihad, sözlükte meşakkati yüklenmek anlamına gelir. İstilahta ise şer'î-amelî hükümleri tafsîlî delilinden çıkarma hususunda olanca gücünü sarfetmektir.<sup>809</sup> İctihad yetkinliğini elde edebilmek için birtakım şartlar ileri sürülmüştür. Bunlar;

#### 1. Kurân ilmine vâkıf olmak.

<sup>804</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/75-77. (Mek. 22).

<sup>805</sup> *Usûlü's-Serahsî*, 2/59; Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâik*, 103.

<sup>806</sup> Yani Hz. Peygamber, müşriklerin kaplarına dokunana kadar temizdiler de âyet inince necis sayıldılar değil, bilakis âyet nâzil olmadan önce de necistiler. Bu da ancak bâtinî necâsetle mümkündür. Demek ki âyetteki necislikten maksat maddi değil manevîdir.

<sup>807</sup> Eğer âyetin maddi necâsetten bahsettiği iddia edilirse, âyet ile Hz. Peygamber'in müşriklerin kaplarını kullandığını ve onlara dokunduğunu haber veren hadisler çelişecektir. Çünkü ihbârî olduğundan nesih gerçekleşmemiş ve her iki delilin hükümleri sabit kalmıştır. Ancak âyetteki "neces"ten maksadın manevi kirlilik olduğu düşünüldüğünde deliller arasında bir çelişki meydana gelmeyecektir. İşte İmâm-ı Rabbânî bu çelişkiyi önlemek için "neces"e manevî kirlilik anlamının verilmesi gerektiğini ifade etmiştir.

<sup>808</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/77. (Mek. 22).

<sup>809</sup> Molla Hüsrev, *Mirât*, 2/313-314.

2. Sünnet ilmini bilmek.<sup>810</sup>
3. İcmâın gerçekleştiği yerleri bilmek.
4. Kıyas yollarını bilmektir.<sup>811</sup>

Müctehidler in icthad ettikleri bir meselede Allah'ın belirlediği hak hüküm bir tanedir. Diğer ifadeyle iki müctehidden sadece biri doğru hükümde isabet ederken diğeri hata etmiş olur.<sup>812</sup> Ancak bu hak hükmün hangisi olduğu kesin/yakîni olarak bilinemez.<sup>813</sup> Bundan dolayı icthadın hükmünün; hata ihtimali olmakla birlikte galip bir zandan ibaret olduğu ifade edilmiştir.<sup>814</sup> Binaenaleyh bir müctehid kat'î surette icthadında isabet ettiğini iddia edemez.

Taklid ise: Birinin sözünü, o sözü nereye dayanarak söylediğini bilmeden, yani delilsiz kabul etmek anlamına gelir.<sup>815</sup> Eğer delilini bilerek kabul ederse buna taklid değil ittibâ' denir.<sup>816</sup>

İmâm-ı Rabbânî'nin Kur'ân'daki hükümleri üç kısma ayırdığı bölümde ikinci sırayı "müctehidlere mahsus hükümler" almıştı. Birinci ve üçüncü kısım kendi bahislerinde detaylıca ele alınıp<sup>817</sup> ikinci kısım, yani icthad vasıtasıyla elde edilen hükümler buraya bırakılmıştı. Aşağıda bu hususlara değinilecektir.

#### 2.4.1. İctihadın Alanı

İmâm-ı Rabbânî'ye göre peygamber olmayan ancak müctehid derecesine ulaşan bir kimsenin icthadî hükümlerde Hz. Peygamber'e muhalefet etme yetkisi vardır. Ancak ibâratü'n-nas, işâratü'n-nas, delâletü'n-nas, iktizâü'n-nas ile sabit olan ahkâmla, sünnetin açıkladığı hükümlerde hiç kimsenin Hz. Peygamber'e muhalefet etme imkânı yoktur. Bilakis bütün ümmetin bu hükümlere tabi olması gerekir. Ümmetin müctehidleri ise icthadî konularda Hz. Peygamber'e tabi olmayabilirler. Hatta doğru olan bu gibi yerlerde kendi görüşlerine göre hareket etmeleridir.<sup>818</sup> Bununla birlikte müctehidler in icthadî konularda Hz. Peygamber'e tabi olmamaları konusunun Hz. Peygamber

<sup>810</sup> Müctehidin Kur'ân ve sünnet ilminin tamamını değil, sadece Kur'ân ve sünnetteki ahkâmla ilgili hükümleri bilmesi gerekir yorumları da yapılmıştır. Bk. İbn Kutluboğa, *Hülâsatü'l-efkâr*, 171.

<sup>811</sup> Neseî, bu şartlardan icmâın gerçekleştiği yerleri bilmeyi zikretmezken, Molla Hüsrev, bunları "mutlak müctehidin şartları" diye kayıtlamıştır. Bk. Neseî, *Menâr*, 13; Molla Hüsrev, *Mirât*, 2/314-315.

<sup>812</sup> Leknevî, *Kameru'l-akmâr (Nûru'l-Envâr'la birlikte)* (Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 1433), 2/60.

<sup>813</sup> Ahmed b. Ebî Saîd b. Abdillâh (Ubeydillâh) el-Leknevî Molla Cîven, *Nûru'l-envâr* (Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 2011), 2/60.

<sup>814</sup> Neseî, *Menâr*, 13; Sadruşşeria, *Tavdih*, 2/236; Molla Hüsrev, *Mirât*, 2/315; Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâik*, 156; Ali Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 552.

<sup>815</sup> Cüveynî, *et-Telhîs*, thk. Abdullah en-Nebâlî ve Beşîr Ahmed el-Ömerî (Beirut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, ts.), 3/423-424.

<sup>816</sup> Abdüllatîf Mînyâvî, *eş-Şerhü'l-kebir li Muhtasari'l-Usûl min 'ilmi'l-usûl* (Mısır: el-Mektebetü's-Şâmile, 2011), 624; Hâlid b. Müsâid b. Muhammed er-Ruveyti, *et-Temezhib* (Riyâd: Darü't-Tedmiriyye, 2013), 1/116.

<sup>817</sup> Detay için şer'î delillerden "Kitap" baksine bakınız.

<sup>818</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/227. (Mek. 55).

dönemindeki müctehidlere/sahâbe mahsus olduğu ifade edilmiştir. Zira Hz. Peygamber hayattayken hüküm henüz kesinleşmemiş olduğundan sahâbenin ona icthadî konularda muhalefeti normal karşılanmış ve hatta muhalefet vaki de olmuştur.<sup>819</sup> Ancak Hz. Peygamber'in vefatıyla bu icthadî hükümler yakîni olduğundan sonraki müctehidlere muhalefet imkânı kalmamıştır.<sup>820</sup>

İmâm-ı Rabbânî aynı durumun ülü'l-azm peygamberlerle onların şeriatına tâbi olan diğer peygamberler için de geçerli olduğunu ileri sürmektedir. O bu konuda şöyle demiştir: Ülü'l-azm bir peygamberin şeriatına tabi olan diğer bir peygamber, kitap ve sahîfelerin ibâre, işâre ve delâlesiyle sabit olan hükümlerde ülü'l-azm peygambere uyması vâciptir. Ancak icthadî hükümlerde ona uyması vâcip değildir. Bu ümmetin müctehidlerinin bile icthadî konularda Hz. Peygamber'e tâbi olması gerekmezken bir peygamberin icthadî konuda başka bir peygambere tâbi olması nasıl olabilir."<sup>821</sup> Buna göre, vahiy almayan bir insan olarak müctehid kendi icthadıyla hareket edebiliyorsa peygamberlik makamında bulunan bir insanın icthadda bulunması daha evladır.

İmâm-ı Rabbânî'nin Kur'ân'ın anlaşılması bakımından yaptığı taksimata göre icthad, lügat ilmine vâkıf olan avam-havas herkesin anlayabileceği hükümler ile Allah'ın izahını peygambere mahsus kıldığı hükümlerde cari olmayıp bu iki kısmın dışındaki (müctehidlere mahsus) hükümlerde söz konusu olmaktadır.

#### 2.4.2. İctihadın Kat'îlik ve Zannîliği

İmâm-ı Rabbânî, icthadın kat'îlik ve zannîlik boyutuna da değinmiştir. Nitekim o konuyla ilgili şu ifadeleri kullanmıştır:

Hz. Peygamber zamanındaki icthadî hükümler vahiy döneminde bulunmalarından dolayı hata ve doğru arasında iki ihtimali değildir. Aksine bu icthadlarda vahyin kat'îliği ile hakkın doğruluğu hata edenin hatasından hemen ayrılmış ve hakkın bâtila karışma durumu ortadan kalkmıştır. Zira Nebî'nin hata üzerine bırakılması caiz değildir. Vahiy döneminin bitmesinden sonraki icthadlarda ise durum böyle olmayıp hükümlerin hata ve doğruya ihtimali vardır. İşte bundan dolayı vahiy döneminde karar kılmış olan icthadlar itikat ve amel mecburiyeti doğuran kesin/yakîn bilgi sağlarken vahiy döneminden sonraki icthadlar itikadî değil, ameli zorunlu kılan zannî bilgiyi sağlar.<sup>822</sup>

Ayrıca İmâm-ı Rabbânî, "Resullerin icthadî hükümleri nasla desteklenmiştir. Eğer onlardan faraza zelle vuku bulsa hemen vahy-i kat'î ile telafî olunurlar."<sup>823</sup>

<sup>819</sup> Çalışmanın "Kırtas Olayı'nın İctihadî Boyutu" başlığı altında bazı sahâbilerin icthadî konularda Hz. Peygamber'e muhalefetlerine değinilmiştir.

<sup>820</sup> Bk. Murad Kazânî, *ed-Dürerü'l-meknûnât*, 2/142. (Mek. 55. Hâmiş: 1).

<sup>821</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/227. (Mek. 55).

<sup>822</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/226. (Mek. 55).

<sup>823</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/181. (Mek. 63).

demekle peygamberlerin ictihadlarının kat‘iliğini ortaya koymuştur. Ancak aynı durum hata ihtimali olan müctehidin ictihadında söz konusu değildir.<sup>824</sup>

İmâm-ı Rabbânî, müctehidin ictihadındaki hata ihtimaliyle ilgili kendisine sorulması muhtemel olan: “İctihadî hükümlerde hata ihtimali söz konusu olunca Hz. Peygamber’den nakledilen dinî hükümlerin tamamına nasıl güvenebileceğiz?” sorusuna şu cevabı vermiştir:

(İlk başta) İctihadî olan hükümler, ikinci durumda (sonuç itibariyle) gökten indirilmiş hükümler sınıfına girerler. Çünkü nebilerin hata üzere bırakılmaları câiz değildir. İctihadî hükümlerde her bir müctehidin ictihad ve ihtilafı sabit olduktan sonra Allah katından da o konuyla ilgili bir hüküm iner ve hata ile doğruyu, hak ile bâtlı birbirinden ayırır.<sup>825</sup> Aynı durum Hz. Peygamber dönemindeki ictihadî hükümler için de geçerli olup bu hükümler hata ile doğruyu ayıran vahyin nüzûlünden sonra hata ihtimali olmayan kat‘î hükümlere dönüşürler.<sup>826</sup>

İmâm-ı Rabbânî’ye göre Peygamber ile müctehidin ictihadı arasındaki fark şöyle açıklanabilir: Hz. Peygamber zamanında sabit olan bütün hükümler kat‘idir ve hata ihtimalinden korunmuştur. Zira bu hükümler ya ilk başta ya da en sonda kat‘î vahiyle tescillenmiştir. Müctehidlerin ictihadı ise nübüvvet zamanının sona ermesiyle sadece amel ifade eden zannî hükümler olmuşlardır. Münkiri kâfir olan itikadî konularda ise müsbit sayılmamışlardır. Ancak bir konuda müctehidlerin icmâi oluşursa, o zaman itikadî konularda da ictihad müsbit sayılmıştır.<sup>827</sup> Buna göre, peygamberlerin ictihadları vahiy ile takrir edildiğinden dolayı kesinlik arz ederken; müctehidlerin ictihadları ise başlangıçta zannî olmakla birlikte, üzerinde ittifak sağlanması hâlinde kesinlik kazanmakta ve bu yolla sabit olan hükümlere güveni sarsacak bir durum söz konusu olmamaktadır.

<sup>824</sup> İmâm-ı Rabbânî bir önceki başlıkta (ictihadın alanı) müctehidlerin ictihadî konularda Hz. Peygamber’e tabi olmak zorunda olmadıklarını ifade etmişti. Burada ise “Resullerin ictihadî hükümleri nasla desteklenmiştir. Eğer onlardan faraza zelle vuku bulsa hemen vahy-i kat‘î ile telafi olunurlar demiştir.” Bu iki cümle çelişiyor görünebilir. Burada Rasul’ün verdiği hükmün kat‘î nasla desteklenmesinden maksat; Hz. Peygamber’e muhalefet eden sahâbenin ictihadında musîb olması ve Hz. Peygamber’in onların görüşünün isabetli olduğunu kabul etmesi olmalıdır. Örneğin Hz. Peygamber Bedir esirlerinin fidye karşılığında serbest bırakılması görüşündeydi. Hz. Ömer ve Hz. Sa’d b. Muâz (ö. 5/627) ise esirlerin idam edilmesi taraftarıydı. Hz. Peygamber görüşünde hatalı olduğundan vahy-i kat‘î (el-Enfâl, 8/67) ile hatası telafi olundu. İmâm-ı Rabbânî’nin “Onlardan faraza zelle vuku bulsa” ifadesiyle kastı Hz. Peygamber’in ictihadında hata etmesi olmalıdır. Sonuç itibariyle Hz. Peygamber vahy-i kat‘î ile desteklenen Hz. Ömer ve Hz. Sa’d b. Muâz’ın isabetli görüşüne döndüğünden “Eğer azap inseydi Ömer ve Sa’d b. Muâz’dan başka kimse kurtulamazdı.” buyurdu. Bk. Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil*, 3/67; Neseî, *Medârikü't-Tenzîl*, 1/657. Bu konu

<sup>825</sup> İmâm-ı Rabbânî’nin “Allah katından inen ve doğru ile hatayı birbirinden ayıran” hükümlerle kastı musîb olan müctehidin görüşü olmalıdır.

<sup>826</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/137-138. (Mek. 36).

<sup>827</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/138. (Mek. 36).

Sonuç itibariyle kat'ileşerek bir tür “gökten inmiş hükümler sınıfına” dahil sayılan icthadları ortaya koyanlar müctehidlerdir. İmâm-ı Rabbânî onların bu çabalarının semeresine de temas ederken şöyle demiştir:

Müctehidlerin icthad ederek bu hükümleri kaynaklarından çıkarmasının maksadı, Allah katından türlü türlü lütuflara erişmeleri, fazilet derecelerinin yükseltilmeleri ve icthadında isabet edenin de hata edenin de derecelerine göre sevap kazanmalarındır. O zaman icthadî hükümlerde hem müctehidlerin derecelerinin yükseltilmesi hem de vahyin nüzûlünden sonra bu hükümlerin kesinlik kazanması vardır.<sup>828</sup>

### 2.4.3. Müctehidin Başkasını Taklidi

İmâm-ı Rabbânî, icthad derecesine ulaşan bir müctehidin başkasını taklid etmesinin asla câiz olmadığını birçok yerde dile getirmiştir. O bu konuyu tasavvufla ilişkilendirerek ele almış ve şu örneği vermiştir:

Bir mürid şeyhinin himmet ve teveccühü ile fenâ ve bekâ makamına ulaşip onun için ilham ve feraset yolu açıldığında, şeyhi de bunların doğruluğunu kabul ettiğinde, o müridin bazı ilhamî işlerinde şeyhine muhalefet etmesi câizdir. Artık o mürid, şeyhi farklı görüşte de olsa kendi ilhamına göre amel eder. Zira mürid o vakitte taklid yularından kurtulduğundan artık onun hakkında başkasını taklid câiz değildir.<sup>829</sup> Görülmez mi ki, ashab-ı kirâm birçok icthadî işler ile münezzel olmayan hükümlerde Hz. Peygamber'e muhalefet etmişler ve bazı zamanlarda doğru/isabet onların yanında zuhur etmiştir. O zaman mürid kemâl mertebesine ulaştığında şeyhine muhalefet etmesi câizdir ve bu muhalefet edepsizlik değildir. Aksine burada muhalefet edebin bizzat kendisidir. Eğer böyle olmasaydı kemâl-i edeple yetişen ashab Hz. Peygamber'i taklidsiz hiçbir iş yapmazlardı. Ebû Yûsuf'un icthad derecesine ulaştıktan sonra Ebû Hanîfe'yi taklidi hatadır. Doğru olan kendi re'yi ile amel etmesidir. Ebû Yûsuf'un: “Ebû Hanîfe'ye halku'l-Kur'ân meselesinde altı ay muhalefet ettim” sözü meşhurdur.<sup>830</sup>

İmâm-ı Rabbânî sahâbe arasında vuku bulan ihtilafların icthad farklılığından kaynaklandığını, bu olaylarda her müctehidin başkasını taklid etmeyip kendi görüşüyle amel ettiğini belirtmiş ve bu farklılıklardan dolayı hiçbirinin kınanmaması gerektiğini dile getirmiş ve şöyle demiştir:

Ashabın bazı işlerde birbirilerine karşı muhalefet ve münakaşada bulunup o konuda kendi icthadlarıyla amel ettikleri yerlerde onları yermek doğru olmaz. Bilakis bu gibi durumlarda hak ve doğru olan, başkasını taklid değil başkasına muhalefet etmektir. Ebû Yûsuf'un icthad derecesine ulaştıktan sonra Ebû Hanîfe'yi taklidi hatadır. Doğru olan kendi re'yi ile amel etmesidir. İmâm Şâfiî hangisi olursa olsun hiçbir sahâbînin kavlini kendi kavli üzerine takdim etmemiş, aksine kendi görüşüyle amel etmeyi sahâbînin kavline aykırı da olsa doğru

<sup>828</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/138. (Mek. 36).

<sup>829</sup> İmâm-ı Rabbânî, başka bir mektubunda tasavvuf büyüklerinin; sülûk ve seyr-i âfâkinin seyr ilallâhta, cezbe ve seyr-i enfûsînin ise seyr fillâhta olduğunu beyan etmelerine karşılık; sülûk, cezbe, seyr-i âfâkî ve seyr-i enfûsînin tamamen seyr ilallâha dahil olduğu söylemiş, ardından da: “Ne yapılabilir ki, onlara öyle, bana böyle zuhur etti. Benim gibi o büyüklerin hisseleriyle beslenen miskinlerin onların zevklerine aykırı söz söylemesi ne mümkündür? Ancak iş taklidden çıkıp yükselince kişi ister kavmine uygun ister muhalif olsun çaresiz nail olduğu şeyi söyler.” demekle müctehidin başkasını taklid etmesinin câiz olmadığını dile getirmiştir. Bk. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/368-369. (Mek. 100).

<sup>830</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/874-875. (Mek. 292).

bulmuştur.<sup>831</sup> Ümmet-i Muhammed'den (sahâbî olmayan) bir müctehid ashabın görüşlerine muhalefet edebiliyorsa, sahâbîlerin birbirilerine muhalefet etmelerinde onları yermek nasıl mümkün olabilir?<sup>832</sup>

Hiz. Ali ve Hiz. Muâviye arasında gerçekleşen ve nihayetinde Sıffin Savaşı'na (37/657) yol açan olaylar ashab içinde vuku bulan ihtilafların en meşhurlarındandır. Nitekim İmâm-ı Rabbânî: "Bilinmelidir ki, Hiz. Emîr'le savaşanlar hata etmişlerdi. Bu olayda hak Hiz. Emîr tarafındaydı. Ancak onların bu hatası ictihad farklılığından kaynaklanmıştır. Bundan dolayı bu hata kınanmaktan uzak, suçlanmaktan beridir."<sup>833</sup> diyerek bu ihtilafın ictihaddan kaynaklandığını beyan etmiş, ayrıca Hiz. Ali'nin ictihadında musîb olduğunu da eklemiştir.

Ashabın ihtilafları kendileriyle sınırlı kalmamış bazen bu ihtilafın ashapla Hiz. Peygamber arasında vuku bulduğu da görülmüştür. İmâm-ı Rabbânî, ashab-ı kirâm'ın da ictihadî işlerde Hiz. Peygamber'e muhalefet ettiklerini ve onun görüşünün hilâfına hüküm verdiklerini ifade etmiş, vahiy mevcut olmasına (devam etmesine) rağmen onların bu muhalefetlerine dair ne bir yeme ne de bir yasaklamanın söz konusu olmadığını da eklemiştir. Ona göre ashabın Resul'e muhalefetleri Allah katında makbul olmasaydı Allah elbette onları yasaklar ve bu muhalefe dair tehdit inzâl buyururdu. Nitekim ashabın Hiz. Peygamber'le konuşurken seslerini onun sesinin üzerine yükseltmeleri yasaklanmış ve bu konuda: "Ey iman edenler! Seslerinizi peygamberin sesinden daha fazla yükseltmeyin, birbirinize bağırdığınız gibi ona bağırmayın; sonra farkında olmadan amelleriniz boşa gider."<sup>834</sup> şeklinde tehdit vaki olmuştur.<sup>835</sup>

İmâm-ı Rabbânî, sahâbenin Hiz. Peygamber'e muhalefetlerini örneklendirirken Bedir esirleri hakkında Hiz. Ömer'le Sa'd b. Muâz'ın esirlerin katledilmeleri, Hiz. Peygamber ve diğer sahâbîlerin ise onların serbest bırakılmaları görüşünde olduklarını zikretmiştir. Hiz. Peygamber'in vefat etmeden önce bazı şeyler yazmak için kâğıt istediği Kırtas Olayı'nda Hiz. Ömer'in kâğıt getirilmesine engel olmasını ise ictihaddan

<sup>831</sup> İmâm Şâfiî'nin, sahâbe kavlini hüccet kabul edip etmemesi hususu eski/kavl-i kadîm ve yeni/kavl-i cedîd kavillerine göre farklılık arz etmektedir. Nitekim onun eski görüşünde sahâbe kavline sıkı sıkı bağlı olduğu ifade edilirken, bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkîn* (Riyâd: Memleketü'l-Arabiyye e's-Suûdiyye, 1423), 5/553; Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî Alâî, *İcmâlü'l-isâbe fî akvâli's-sahâbe*, thk. M. Süleyman Aşkar (Kuveyt: Cemiyetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1407), 40; Bedrüddîn Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr fî usûli'l-fikh* (b.y.: Dâru'l-Kütübî, 1994), 8/57; Tâcüddîn Sübkî, *Kitâbü'l-İbhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984), 2/192. Kavli Cedîd'inde hiçbir âlimin sahâbeyi taklid etmesinin câiz olmadığını ifade ettiği nakledilmiştir. Bk. Gazâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselâm, 170; Fahreddîn Râzî, *el-Mahsûl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 6/132. Bununla birlikte İbnü'l-Kayyim, kavli cedîd'de İmâm Şâfiî'nin sahâbe kavlini delil saymadığına dair bir harfin bile bulunmadığını ifade ederek ikinci görüşü eleştirmiştir. Bk. İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkîn*, 5/550. Detaylı bilgi için bk. Taha Nas, "İmâm Şâfiî'nin Sahâbe Kavline Bakışı", *Artuklu Akademi / Journal of Artuklu Academia*, (2014), 187-191.

<sup>832</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/133-134. (Mek. 36).

<sup>833</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/604. (Mek. 251).

<sup>834</sup> el-Hucurât, 49/2. ( لَا تُفْجَرُونَ أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ ).

<sup>835</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/134. (Mek. 36).

kaynaklanan bir ihtilafa bağlamıştır. Zira İmâm-ı Rabbânî'ye göre Hz. Ömer vahyin kesildiğini, ahkâmın ispatı için geriye re'y ve ictihaddan başka bir şey kalmadığını, Hz. Peygamber'in kâğıda yazacağı şeylerin onun ictihadî görüşlerinden ibaret olacağını, ictihadda ise herkesin ortak olduğunu bildiğinden “*Ey akıl sahipleri! İbret alın.*”<sup>836</sup> âyetine istinaden Resulüllah'ı rahatsız etmemenin daha doğru olduğunu düşünmüş ve kâğıt getirilmesine engel olmuştur. Böylece Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in dışındakilerin (müctehid sahâbeler) ictihad ve görüşleriyle iktifa ederek: “Bize Allah'ın kitabı yeter.”<sup>837</sup> demiştir. Çünkü Kur'ân, kıyas ve ictihadın kaynağıdır ve hüküm istinbât etmek isteyenler için yeterlidir. “Bize Allah'ın kitabı yeter.” cümlesinde Hz. Ömer'in sünneti söylemeden sadece Kur'ân'ı zikretmesinin sebebi, Hz. Peygamber'in ictihadına istinaden yazdıracağı hükümlerin kaynağının sünnet değil de Kitap olduğu karînelerle bilindiğinden sünneti zikretmeye gerek duymamasındandır. Ayrıca Hz. Peygamber'in son anında kâğıt istemesi vücûbî bir emir değil başkalarının üzerinden istinbât zahmetini kaldırmak<sup>838</sup> için istihsânî bir istektir. Eğer Hz. Peygamber'in “*Bana kâğıt getirin.*”<sup>839</sup> isteği vücûbî olsaydı Resulüllah kâğıdın getirilmesi hususunda mübalağa yapardı ve ashabın salt ihtilafından dolayı bu işten hemen vazgeçmezdi. Hâl böyle olunca ashabın Hz. Peygamber'e olan ihtilaflarının kaynağı asla heva ve taassup değildir. Eğer böyle olsaydı bu davranışları onların dinden çıkmasına sebep olurdu. Bilakis onların bu ihtilaflarının kaynağı “*Ey akıl sahipleri! İbret alın.*” âyetidir. Çünkü bir kimse ictihad etme derecesine ulaştığında onun başkasını taklidi hatadır ve bu yasaklanmıştır. Ancak münezzel olan ahkâmda ictihad ve re'yin tesiri yoktur. Bu hükümlerde taklidden başka yol olmayıp iman ve boyun eğmek vâcibtir.<sup>840</sup> Zira “*Mevrid-i nasta ictihada mesâğ yoktur.*”<sup>841</sup> denmiştir.

#### 2.4.4. İctihadda Muhattie ve Musavvibe

İctihadda muhattie ve musavvibe konusu her ne kadar şer'î bir hükmü icab etmeyen teorik ve gaybî bir mesele sayılsa da<sup>842</sup> usul eserlerinde yerini almış ve mezhepler bu konuda değişik görüşler ortaya koymuşlardır.

<sup>836</sup> el-Haşr, 59/2. (فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ)

<sup>837</sup> Müslim, *Kitâbü'l-Vasiyye*, 5. (فَقَالَ عُمَرُ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ غَلَبَ عَلَيْهِ الْوَجَعُ وَعِنْدَكُمْ الْقُرْآنُ حَسْبُنَا كِتَابَ اللَّهِ).

<sup>838</sup> Hz. Peygamber'in vefatının ardından karşılaşılabilecek bazı problemlerle ilgili hükümlerin Kur'ân'dan istinbâtı hususunda başkaları zahmet çekmesin diye Peygamberimiz bu işi kendisi halletmek isteyerek ümmetinden istinbât yükünü kaldırmak istemiştir.

<sup>839</sup> “*Bana kâğıt getiriniz; size benden sonra hiçbir zaman yolunuzu şaşırtmayacak bir yazı yazayım...*” Bk. Buhârî, *Kitâbü'l-İlm*, 39; Müslim, *Kitâbü'l-Vasiyye*, 5. (أَتُونِي بِكِتَابٍ أَكْتُبُ لَكُمْ كِتَابًا لَا تَضِلُّوا بَعْدَهُ).

<sup>840</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/s.135-137. (Mek. 36).

<sup>841</sup> Mecelle, md: 14. (لامساغ للاجتهد في مورد النص).

<sup>842</sup> Zuhaylî, *Kitâbü'l-Vecîz*, 2/324.

Daha önce icihadın hükmünün, hata ihtimali olmakla birlikte galip bir zandan ibaret sayıldığı belirtilmişti. Buna göre bir müctehid icihadında isabet edebileceği gibi hata da edebilir. İşte bu görüşü destekleyenlere usul ilminde “muhattie” denir ki, aynı konuda farklı hüküm veren iki müctehidden sadece biri isabet ederken, diğeri o hükümde hata etmiş olmaktadır. Bu görüşü savunanlar; müctehidin icihadından önce Allah katında muayyen bir hükmün mevcut olduğunu, o muayyen hükme uygun icihad edenin musîb, o hükmün gayrı ile icihad edenin muhtî olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu yaklaşıma göre Allah katında doğru tektir ve bir konuda iki farklı icihadın ikisinin de doğru olduğu düşünülemez. Hanefî ve Şâfîliler’in çoğunluğu ile İmam Mâlik ve İbn Hanbel bu görüşü desteklemektedirler.<sup>843</sup> Musavvibe ise her müctehidin hak üzerine olup icihadında isabet ettiğini, dolayısıyla “taaddüdü’l-hukûk/doğruların çokluğu”<sup>844</sup> tezini savunanları ifade eder. Onların bu konuda ileri sürdükleri argümanları; hakkında nas olmayan bir meselede icihaddan önce Allah katında haram, helal, cevaz, hazr gibi muayyen bir hükmün olmadığı, müctehidin icihadından sonra Allah’ın hükmünün müctehidin zannına tâbi olmasıdır. Diğer ifadeyle müctehidin ulaştığı hükmün doğruluğunu Allah’ın tescillemesidir. Buna göre bir konuda iki farklı icihadın ikisi de doğrudur. Bundan dolayı “taaddüdü’l-hukûk” denmiştir. Eş‘arîler, Mu‘tezile,<sup>845</sup> Mâlikîler’den Bâkîllânî (ö. 403/1013), Ebû Hanîfe’nin iki öğrencisi ve Şâfîliler’den Kâdî Süreyc (ö. 306/918) bu görüşü savunanlardandırlar.<sup>846</sup>

Her iki grup da konuyla ilgili salt iddialarda bulunmayıp kendi görüşlerini destekleyen deliller ileri sürmüşler ve karşı tarafın iddialarını geçersiz kılmaya çalışmışlardır. Burada örnek olması kabîlinden her iki grubun da kendi görüşlerini desteklemek için referans aldıkları: “*Biz hüküm vermeyi Süleyman'a kavratmıştık. Zaten her birine hükümranlık ve ilim vermiştik.*”<sup>847</sup> âyeti zikredilmekle iktifa edilecektir. Zira bu âyeti her iki grup da kendi lehlerine delil olarak kullanmıştır. Şöyle ki, musavvibe: “Allah bu âyette “*Her birine hüküm ve ilim verdik.*” buyuruyor. Bu da her müctehidin musîb olduğunu göstermektedir. Eğer biri hata etseydi Allah her birini hüküm ve ilimle nitelemezdi.”<sup>848</sup> demişlerdir. Muhattie ise aksine bu âyetin kendileri için delil olduğunu söylemişlerdir. Zira Hz. Süleyman, babası Hz. Dâvûd’un vermiş olduğu hükmü değiştirmiş, Allah da: “*Biz hüküm vermeyi Süleyman'a kavratmıştık.*” buyurarak Hz.

<sup>843</sup> Zuhaylî, *Kitâbü'l-Vecîz*, 2/327-328.

<sup>844</sup> Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 4/19.

<sup>845</sup> Mu‘tezile’nin bu görüşü savunmalarının altında “*Aslah*” prensibi yatmaktadır. Bk. Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi*, 2/481.

<sup>846</sup> Zuhaylî, *Kitâbü'l-Vecîz*, 2/354.

<sup>847</sup> el-Enbiyâ, 21/79. (فَقَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا).

<sup>848</sup> Muhammed Mustafâ ez-Zuhaylî, *Kitâbü'l-Vecîz*, 2/325.

Süleyman'ın vermiş olduğu hükmün doğru olduğunu beyan etmiştir.<sup>849</sup> Demek ki, Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman, ictihadlarıyla bir hüküm veriyorlar, o hükümde Hz. Süleyman musîb olurken Hz. Dâvûd muhtî oluyor. Bu da Allah katında doğrunun tek olduğunu gösteriyor demişlerdir.<sup>850</sup>

Teorik olmasının yanı sıra usulcüler arasında tartışılan bu konuya İmâm-ı Rabbânî de temas etmiştir. Ancak o, konuyu ele alırken musavvibe ve muhattie terimlerini kullanmamış, meseleye Allah katında hükmün tekliği ve çokluğu cephesinden bakmıştır. Hanefî mezhebine mensup olan İmâm-ı Rabbânî doğal olarak iki gruptan muhattienin görüşünü benimsemiş ve Allah katında iki hükmün olamayacağını belirtmiştir. Ancak bunun Peygamberimizin şeriatına mahsus olduğunu da eklemiştir. Demek ki ona göre geçmiş şeriatler için Allah katında iki hükmün doğru olabilmesi de mümkündür.

İmâm-ı Rabbânî, muhattienin görüşünü desteklemiş, ama bu durumun bizim şeriatımıza mahsus olduğunu ifade etmiştir. Buna göre; ümmet-i Muhammed'den iki müctehidin ikisinin de aynı meselede farklı ictihadda bulunmaları hâlinde isabet etmesi mümkün değildir. Mutlaka biri musîb diğeri muhtîdir. Ancak geçmiş şeriatlerde kitap sahibi ülü'l-azm bir peygamberle onun şeriatına tâbi olan başka bir peygamber aynı meselede farklı ictihadlarda bulunabilirler ve ictihadlarında ikisi de musîb olabilirler. İmâm-ı Rabbânî bu durumu şu şekilde dile getirmiştir:

Bir peygamberin sünnetiyle ortaya çıkan hükümler Allah'ın bildirmesiyle ülü'l-azm peygamberlerce bilinebildiği gibi, aynı hükümler yine Allah'ın bildirmesiyle ülü'l-azm olmayan peygamberce de bilinebilir. Burada ülü'l-azm olmayan peygamberin ülü'l-azm peygambere tabi olması söz konusu değildir. Zira her vakit ve her topluluğun kendilerine has başlıbaşına hükümleri vardır. O hükümlerin vaktine göre bazen haram bazen helal olması gerekir. Ülü'l-azm peygambere helal olduğu bildirilen bir hüküm, ülü'l-azm olmayan peygambere haram bildirilebilir. Haram ve helal olan bu her iki hükmün kaynağı sahîfe-i münezzeledir. Nitekim iki müctehid tek kaynaktan iki farklı hüküm çıkarıp biri helal diğeri haram olabiliyor.<sup>851</sup>

İmâm-ı Rabbânî, bu açıklamayı yaptıktan sonra kendisine şöyle bir soru yöneltilir: “İki farklı peygamberin ihtilafları ictihadî konularda câizdir. Çünkü ictihadda doğru ve hata ihtimali vardır. Ancak Allah'ın peygambere bildirmesiyle sabit olan hükümlerde

<sup>849</sup> Rivayete göre geceleyin komşunun tarlasına giren bir koyun sürüsü ekini tahrip eder. Ekin sahibi zararın tazmini için Hz. Dâvûd ve oğlu Hz. Süleyman'a başvurur. Ancak her ikisi de dava hakkında farklı hükümler verirler. Hz. Dâvûd ekinin tazmini için koyunların ekin sahibine verilmesine hükmederken Hz. Süleyman bu hükmü ağır bularak tazminin koyunların gelirlerinden verilmesine hükmeder. Ona göre tarla eski hâline gelene kadar koyun sahibine verilecek. Koyunlar da tarla sahibine verilecek. Bu arada tarla sahibi koyunların süt, yün ve kuzularından yararlanabilecek. Neticede Hz. Dâvûd, oğlunun verdiği bu hükmü beğenmiş ve kendi görüşünden vazgeçmiştir. Bk. Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, 3/493.

<sup>850</sup> Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/21.

<sup>851</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/227. (Mek. 55).

bu câiz değildir. Zira bu hükümler doğru ile hata arasında iki ihtimalli değildir. Aksine kesin olarak Allah katında hüküm tektir. Eğer helal ise haram olma, haram ise helal olma imkânı yoktur.” İmâm-ı Rabbânî bu soruya şöyle cevap verir: “Böyle bir hükmün bir topluluğa helal, başka bir topluluğa haram olması mümkündür. Bu durumda bir olayda farklı topluluğa nazaren Allah’ın birden fazla hükmü olabilir. Bunda bir sakınca yoktur.” İfadenin bu kısmı musavvibe’nin görüşünü desteklemektedir. Devamında ise: “Ancak peygamberlerin sonuncusu Hz. Muhammed’in ümmetinde bu tür bir mana doğru olmaz. Çünkü bütün insanlar onun şeriatında tek hükme mahkum olduklarından Allah katında bir olayda iki hüküm olamaz.”<sup>852</sup> diyerek bizim dinimizde muhattienin görüşünün doğru olduğunu ifade etmiştir.

İctihadda isabet ve hatayla ilgili bir diğer konu da “farklı ictehadların olduğu bir meselede diğer mezheplerin görüşlerini de dikkate alarak davranmayı”<sup>853</sup> ifade eden ve fıkıhçıların “murâ’âtü’l-hilâf” veya “hurûc mine’l-hilâf” diye adlandırdıkları yaklaşımdır. Farklı görüşlere riayet etmek, dikkate almak anlamına gelen “murâ’âtü’l-hilâf” ile, hilâftan çıkmak anlamına gelen “hurûc mine’l-hilâf” esasen Mâlikî mezhebine ait terimlerdir.<sup>854</sup> Mâlikî fakihlerinin dışında birçok âlim her ne kadar “murâ’âtü’l-hilâf” ve “hurûc mine’l-hilâf” terimlerini eş anlamlı kabul etseler de<sup>855</sup> bunun doğru olmadığı, Mâlikîler’in bu iki terimin arasını ayırdığı ifade edilmiştir. Şöyle ki, Mâlikîler’e göre murââtü’l-hilâf iki kısımdır. Birincisi “murâ’ât-ı cüziyye/kısmî riayet” dir ki, bir meselede kendi mezhebine riayet etmekle birlikte diğer mezhebi de dikkate almaktır. Mâlikîler’in “murâ’âtü’l-hilâf” ile kastı budur. İkincisi “murâ’ât-ı külliyye/tümden riayet” dir ki, bir meselede kendi mezhebinin görüşünü terk edip diğer mezhebin görüşüyle amel etmektir. Mâlikîler’in “hurûc mine’l-hilâf” dedikleri budur.<sup>856</sup> Nitekim bazı çalışmalarda da “murâ’âtü’l-hilâf” ile “hurûc mine’l-hilâf” arasında farkın bulunduğu dikkat çekilerek, bir müctehidin kendi delili ibahaya, muhalifinin delili harama delâlet ederse, müctehidin karşı mezhebin görüşünün doğru olabilme ihtimaline binaen harama düşmemek için kendi deliliyle ameli terk etmesine “hurûc mine’l-hilâf”

<sup>852</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/227-228. (Mek. 55).

<sup>853</sup> Muhammed b. Kâsım Rassâ’, *Şerhu Hudûdi İbn ‘Arafe* (Beyrut: el-Mektebetü’l-İlmiyye, 1350), 177; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Meyyâre, *el-İtkân ve’l-ihkâm fî şerhi Tuhfeti’l-Hükkâm* (Beyrut: Dâru’l-Marife, ts.), 1/7; Muhammed Sıdkî Burnu, *Mevsûâtü kavâid-i fıkhiyye* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2003), 91; Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı*, 156.

<sup>854</sup> Muharrem Kılıç, “*Mürâ’âtü’l-Hilâf*”, DİA (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/37.

<sup>855</sup> Örneğin Mâlikîler’in “hurûc mine’l-hilâf” için yaptıkları: “Kişinin kendi mezhebinin görüşünü terk etmesidir.” tanımı “*el-Mevsûâtü’l-Fıkhiyye*”de “murâ’âtü’l-hilâf” için kullanılmış ve bunun hilâftan hurûc olduğu belirtilmiştir. Bk. Küveyt Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı, *el-Mevsûâtü’l-fıkhiyye*, 2/298.

<sup>856</sup> *Mültekâ Ehli’l-Hadis* III, <https://al-maktaba.org/book/31616/45585>. (Erişim 30 Mayıs 2025).

denilerek “murâ’âtü’l-hilâf”tan ayrılmıştır.<sup>857</sup> Yine bu iki terimin çok karıştırıldığını dile getiren araştırmacılar “murâ’âtü’l-hilâf” ile “hurûc mine’l-hilâf” arasındaki farklara özetle şu şekilde temas etmişlerdir.

1. Murâ’âtü’l-hilâf celb-i menâfi‘ defî mefâsid kabîlinden istihsânî bir yöntem iken hurûc mine’l-hilâf ihtiyat kabîlindedir.

2. Murâ’âtü’l-hilâf bağlayıcı/ilzâmî ve hüküm koymaya yönelik (teşrî‘î) bir yöntem iken hurûc mine’l-hilâf vera‘ ve takvaya göre değişiklik arzeden şahsi bir yöntemdir.

3. Murâ’âtü’l-hilâf ile amel vâcipken hurûc mine’l-hilâf ile amel müstehaptır.

4. Murâ’âtü’l-hilâf hem üzerine yeni hükümlerin bina olduğu bir asıl hem de usûlî bir kaide olabilirken, hurûc mine’l-hilâf fikhî bir kaidedir. Bundan dolayı usul eserlerinde geçmemektedir.<sup>858</sup>

İmâm-ı Rabbânî de “murâ’âtü’l-hilâf” ve “hurûc mine’l-hilâf”a riayet edilmesini tavsiye etmiştir. Nitekim o, mukallidin, müctehidin hilâfına Kitap ve sünnetten hüküm alıp onunla amel etmesinin doğru olmadığını, mezhebindeki müctehidin muhtar görüşüyle amel etmesinin gerektiğini belirttikten sonra şu ifadeleri kullanmıştır:

Kişinin mümkün merteye bütün müctehidlerin görüşlerini bir araya getirmeye gayret sarfetmesi lazımdır. Böylece bütün müctehidlerin ittifak ettiği (müttefekun aleyh) görüşle amel etmiş olsun. Mesela İmam Şâfiî abdestte niyetin farz olduğuna hükmetmiştir.<sup>859</sup> O zaman kişinin (Şâfiî mezhebine mensup olmasa da) niyetsiz abdest almaması gerekir. Yine o, abdest azalarını yıkarken tertîb<sup>860</sup> ve vilâyî<sup>861</sup> farz kabul ettiğinden, kişinin azaları yıkarken tertîb ve vilâyâ riayet etmesi gerekir. İmam Mâlik ise abdest azalarını yıkarken delk’in<sup>862</sup> (ovmak) farz olduğuna hükmetmiştir. O zaman kişinin abdest azalarını yıkarken (Mâlikî mezhebine mensup olmasa da) delk’e riayet etmesi gerekir. Yine Mâlikî ve Şâfiîler kadına dokunmakla<sup>863</sup> zekere (cinsel organ) temasın<sup>864</sup> abdesti bozacağına hükmettiklerinden bu gibi duruma karşılaşanların abdestlerini yenilemeleri gerekir.<sup>865</sup>

<sup>857</sup> Tâhir Mutemed Halife es-Sisî, *el-Fark beyne murâ’âtü’l-hilâf ve l-hurûcu minhü*, 2018, 100; Şenol Saylan, *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Ahlakı* (Ensar Neşriyat, 2021), 305; Muhammed Mustafâ ez-Zuhaylî, *Kitâbü’l-Vecîz*, 2/351.

<sup>858</sup> Yâsîn Bâhî, *Aslû murâ’âtü’l-hilâf inde’l-Mâlikîyye* (Cezayir: Ghardaia Üniversitesi, ts.), 6-7.

<sup>859</sup> Ebû İshak Şîrâzî, *el-Mühezzeb* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 1/35; Nevevî, *Minhâcü’t-tâlibîn*, thk. Avz Kasım Ahmed Avz (Dâru’l-Fikir, 2005), 12; Takiyyüddîn Ebî Bekir b. Muhammed el-Hisnî, *Kifâyetü’l-ahyâr*, thk. Ali Abdülhamid Baltacı ve Muhammed Vehbî Süleyman (Dımaşk: Dâru’l-Hayr, 1994), 23.

<sup>860</sup> Nevevî, *Minhâcü’t-tâlibîn*, 13; el-Hisnî, *Kifâyetü’l-ahyâr*, 23.

<sup>861</sup> Mâverdî, *el-İknâ’* (b.y., ts.), 23; Sirâcüddîn Ömer b. İshâk el-Hindî, *Zübdetü’l-ahkâm* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2018), 10.

<sup>862</sup> Muhammed b. Muhammed Hattâb, *Mevâhibü’l-celîl fî şerhi Muhtasari Halîl* (Dâru’l-Fikir, 1992), 1/218; Sirâcüddîn Ömer b. İshâk el-Hindî, *Zübdetü’l-ahkâm*, 10.

<sup>863</sup> Ebû İshak Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/51; Nevevî, *el-Mecmû’*, 2/2; el-Hisnî, *Kifâyetü’l-ahyâr*, 38. İmam Mâlik şehvetle dokunursa bozulur demiştir. Bk. Sirâcüddîn Ömer b. İshâk el-Hindî, *Zübdetü’l-ahkâm*, 12.

<sup>864</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 1/34; Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenühî Sahnûn, *el-Müdevvene* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994), 1/118; Ebû Saîd Halef b. Ebî’l-Kâsım b. Süleymân el-Ezdî Berâzî, *et-Tehzîb*, thk. Muhammed Emîn (Dabi: Dâru’l-Buhûs li’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye ve İhyâi’t-Turâs, 2002), 1/176; Ebû İshak Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/51; Nevevî, *el-Mecmû’*, 2/42.

<sup>865</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/800. (Mek. 286).

İmâm-ı Rabbânî'nin bu beyanlarından murâ'âtü'l-hilâf ve hurûc mine'l-hilâf metodolojisini savunduğunu anlıyoruz. Eğer konu, murâ'âtü'l-hilâf ve hurûc mine'l-hilâf arasındaki fark da göz önünde bulundurularak ele alınırsa, İmâm-ı Rabbânî'nin yukarıda verdiği örneklerin murâ'âtü'l-hilâfa ait olduğu söylenebilir. Zira bu ayrıma göre murâ'âtü'l-hilâf; kendi mezhebine riayet etmekle birlikte diğer mezhebi de dikkate almak anlamına gelmektedir. Buna göre İmâm-ı Rabbânî'nin “Kişinin mümkün mertebe bütün müctehidlerin görüşlerini bir araya getirmeye gayret sarfetmesi lazımdır...” sözü tam da murâ'âtü'l-hilâfı tarif etmektedir. Onun başka bir mektubunda “Dinî bir konuda umûmü'l-belvâ varsa orada en kolayı ile fetva vermek daha evlâdır. Bu fetvayı veren hangi müctehid olursa olsun ve bu fetva isterse kendi mezhebine muhalif olsun.” sözü<sup>866</sup> ise bu ayrıma göre hurûc mine'l-hilâfı tanımlamaktadır. Zira bu ayrıma göre hurûc mine'l-hilâf; bir meselede kendi mezhebinin görüşünü terk edip diğer mezhebin görüşüyle amel etmek demektir. Netice itibariyle İmâm-ı Rabbânî bu terimleri ismen kullanmasa da ondan nakledilen bu ifadeler tam olarak “murâ'âtü'l-hilâf” ve “hurûc mine'l-hilâf” konusuna işaret etmektedir.

İmâm-ı Rabbânî'nin murâ'âtü'l-hilâfa yaklaşımı telfiki de akla getirebilir. Telfik: İki veya daha çok mezhebin birbirine zıt ve mübâyin hükümlerini muayyen bir işte, fikhî bir hadisede cem etmek ve bu yolla o hükümlerden mürekkep bir suret-i mesele vücuda getirmektir.<sup>867</sup> Tanımdaki “birbirine zıt hükümler” ifadesi dikkat çekmektedir. Telfik işleminde bir mesele hakkında çeşitli mezheplerden alınan unsurlar birleştirilerek herhangi bir mezhep tarafından geçerli görülmeyen bir hüküm ortaya çıkarılmaktadır.<sup>868</sup> İmâm-ı Rabbânî'nin ifade ettiği ise bütün müctehidlerin ittifak ettiği (müttefekun aleyh) bir görüşle amel etmektir. Bu da İmâm-ı Rabbânî'nin murâ'âtü'l-hilâfa yaklaşımı ile telfik arasında farkın olduğunu göstermektedir.

İmâm-ı Rabbânî'nin hurûc mine'l-hilâfı anımsatan ifadelerinin<sup>869</sup> ise telfikten çok “Mukallidin, mezheplerdeki mevcut icthadlardan kendisine daha kolay/hafif gelen ve daha az yükümlülük getiren hükümler ile amel etmesi” anlamına gelen<sup>870</sup> “ittibâu'r-ruhas”a benzediği söylenebilir.

<sup>866</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/76-77. (Mek. 22).

<sup>867</sup> Seyyid Bey, *Medhal*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), 312.

<sup>868</sup> Bk. Eyüp Said Kaya, “*Telfik*”, DİA (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/401.

<sup>869</sup> “Dinî bir konuda umûmü'l-belvâ varsa orada en kolayı ile fetva vermek daha evlâdır. Bu fetvayı veren hangi müctehid olursa olsun ve bu fetva isterse kendi mezhebine muhalif olsun.” İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/76-77. (Mek. 22).

<sup>870</sup> Ahmet Aydın, “*Taklid Kavramına Dair Tartışmalardan Biri Olarak Mezhepler Arasında İntikâl Meselesi*”. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4/7 (Haziran 2013). 15-16.

#### 2.4.5. Kırtas Olayı'nın İctihadî Boyutu

İmâm-ı Rabbânî'nin ictihada dair en tafsilatlı söz söylediği konunun Kırtas Olayı olduğu söylenebilir. Yukarıda konuya kısmen değinilmekle birlikte daha fazla izaha muhtaç olduğundan ayrı bir başlık açmak uygun görülmüştür. Zira tarihi süreç içerisinde Kırtas Olayı üzerinden Hz. Ömer gibi büyük sahâbîler bazı tenkitlere maruz kalmışlardır. Kırtas Olayı'na İmâm-ı Rabbânî'nin bakış açısıyla detaylı bir şekilde yaklaşmak, hem onun ictihada dair anlayışını derinlemesine ortaya koyması hem de bu meseleye doğru ve tutarlı bir yaklaşım geliştirilmesine katkı sağlaması açısından önemlidir.

Belirtildiği üzere İmâm-ı Rabbânî, ashabın Hz. Peygamber'le olan ihtilafını icihad farklılığına bağlamaktadır. Bu yoruma göre Hz. Peygamber'in “*Bana kâğıt getirin.*”<sup>871</sup> emri kendi ictidadından kaynaklanıyorsa o zaman “*O kendi hevâsında konuşmaz, Onun konuştuğu ancak kendisine iletilen vahiydir.*”<sup>872</sup> âyeti nasıl yorumlanacaktır? Zira âyet Hz. Peygamber'in sözünün vahiy kaynaklı olduğunu bildirmektedir. Onun kâğıt isteği vahiy kaynaklı olunca, buna engel olmak vahye engel olmaktır. Vahye engel olmak ise küfürdür. Nitekim Allah Teâlâ “*Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar kâfirlerin ta kendileridir.*”<sup>873</sup> buyurmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber'in hezeyanlarda bulunmasını câiz görmek şer'î hükümlere itimadı yok etmektedir. Bu ise küfür ve zındıklıktır.

İmâm-ı Rabbânî, sorulması muhtemel bu tür sorulara birkaç cihetten cevaplar vermiştir:

1. Hz. Peygamber'in bütün konuşmaları vahiy kaynaklı değildir. “*O kendi hevâsından konuşmaz.*” âyeti ise Kur'an'ın tebliği sırasındaki beyanlarına mahsustur.<sup>874</sup> Eğer onun bütün sözleri vahiy kaynaklı olsaydı bazı sözlerine Allah tarafından itiraz vuku bulmaz<sup>875</sup> ve “*Allah seni affetsin, niçin onlara izin verdin?*”<sup>876</sup> âyetindeki “*afv*” kelimesinin bir manası olmazdı.<sup>877</sup> Demek ki, Hz. Peygamber'in hastalığı sırasında kâğıt istemesi vahiy kaynaklı bir talep değildir. Bu durumda, sahâbenin kâğıt getirmemesi bir ictidadın sonucu olarak değerlendirilebilir.

<sup>871</sup> Buhârî, *Kitâbü'l-İlm*, 39; Müslim, *Kitâbü'l-Vasiyye*, 5.

<sup>872</sup> en-Necm, 53/3, 4. (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ).

<sup>873</sup> el-Mâide, 5/44. (وَمَنْ لَّمْ يُحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ).

<sup>874</sup> “Eğer Peygamber bize atfen bazı sözler uydurmuş olsaydı, elbette onu kısıvrak yakalardık.” (el-Hâkka, 69/44, 45.) âyeti de Hz. Peygamber'in Kur'an ile ilgili beyanları hakkındadır. Bk. İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusîyye, 1984), 29/144. (وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ).

<sup>875</sup> Hz. Peygamber Tebuk Sefer'ine katılmak istemeyen münafıklara izin vermiş, bundan dolayı kendisini ikaz eden âyetler nazil olmuştur. Bk. İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an* (Mekke: Dâru't-Terbîyeti ve't-Türâs, t.s.), 14/272; Ebû Tâlib el-Mekkî, *el-Hidâye ilâ bülüğ'i'n-nihâye* (Şârika: Mecmûatü Buhûsi'l-Kitâb ve's-Sünne, 2008), 4/3011.

<sup>876</sup> et-Tevbe, 9/43. (عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ).

<sup>877</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/368. (Mek. 96).

2. Yine İmâm-ı Rabbânî'ye göre ictihadî hükümler ve akli meselelerde “*Ey akıl sahipleri! İbret alın.*”<sup>878</sup> ve “*(Yapacağın) işlerde onlara danış.*”<sup>879</sup> âyetlerinin gereğince sahâbenin Hz. Peygamber'e karşı görüş belirtme, onun görüşünü doğru bulmama ve daha doğru bir görüşle onunkini değiştirme hakları vardır. Zira sahâbenin ret ve tebdîl hakkı olmasaydı âyetteki itibar ve meşveretle<sup>880</sup> ilgili emirlerin bir anlamı kalmazdı. Nitekim Bedir esirlerinin öldürülmesi veya onlardan fidye alınmasıyla ilgili olarak ihtilaf vaki olunca âyet Hz. Ömer'in esirlerin öldürülmesi görüşüne muvafık olarak gelmiş,<sup>881</sup> fidye alınması görüşüne dair ise tehdit nâzil olmuştur.<sup>882</sup> Bunun üzerine Hz. Peygamber: “*Eğer azap inseydi Ömer ve Sa'd b. Muâz'dan başka kimse kurtulamazdı.*”<sup>883</sup> buyurmuştur. Zira Sa'd b. Muâz da esirlerin öldürülmesi görüşündeydi.<sup>884</sup> Aynı şekilde, sahâbenin ictihadla hareket ederek Hz. Peygamber'e kâğıt getirmeme yönünde karar verme hakları da bulunmaktadır.

3. İmâm-ı Rabbânî, Hz. Peygamber'in unutmama ve yanılmasının câiz, hatta vaki olduğunu ifade etmiştir. Nitekim Zülyedeyn<sup>885</sup> hadisinde rivayet edildiği üzere Peygamberimiz dört rekâtlı bir farz namazın iki rekâtında selam vermiş, Zülyedeyn lakaplı sahâbî “*Namaz mı kısalttı, yoksa sen mi unuttun ya Resulellah?*”<sup>886</sup> diye sormuş, Zülyedeyn'in haklı olduğu anlaşılınca Hz. Peygamber namaza iki rekât daha eklemiş ve ardından sehiv secdesi yapmıştır.<sup>887</sup> Peygamberimizin beşer olması hasebiyle sağlıklı

<sup>878</sup> el-Haşr, 59/2. (فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ).

<sup>879</sup> Âl-i İmrân, 3/159. (وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ).

<sup>880</sup> Allah Teâlâ Hz. Peygamber'e sahâbeyle iştişare etmesini emretmiştir. (Âl-i İmrân, 3/159). İmâm-ı Rabbânî'nin “meşveret”le kastı budur.

<sup>881</sup> “*Yeryüzünde düşmanı tamamıyla sindirip hakim duruma gelmedikçe hiçbir peygambere esir almak yakışmaz. Siz geçici dünya menfaatini istiyorsunuz, hâlbuki Allah âhireti (kazanmanızı) istiyor. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.*” el-Enfâl, 8/67. (مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يُكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثَخَّنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ).

<sup>882</sup> “*Eğer Allah'ın daha önce verilmiş bir hükmü olmasaydı, aldığımız şey (fidye) den dolayı size büyük bir azap dokunurdu.*” el-Enfâl, 8/67. (لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ). Ayrıca müfesssirlere âyetteki “*Allah'ın daha önce verilmiş bir hükmü olmasaydı*” kısmını “Hiç kimsenin ictihadındaki hatadan dolayı azap olunmayacağına dair bir hüküm” diye tefsir etmişlerdir. Bk. Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vil*, 3/67; Neseî, *Medârikü't-Tenzîl*, 1/657.

<sup>883</sup> Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vil*, 3/67; Neseî, *Medârikü't-Tenzîl*, 1/657.

<sup>884</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/368-369. (Mek. 96).

<sup>885</sup> Bu sahâbînin adı Hırbâk es-Sülemî'dir. Elleri uzun olduğu için “Zülyedeyn” lakabını almıştır. Bk. İbn Abdülber, *et-Temhîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî ve Muhammed Abdülkebir el-Bekrî (Mağrib: Vizâretü Umûmî'l-Evkâfi ve Ş-Şü'ûnî'l-İslâmiyye, 1387), 1/363; İbn Abdülber, *el-İstîâb*, 2/475; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 2/162. İbn Hibbân, (ö. 354/965) Hırbâk ile Zülyedeyn'in farklı kimseler olduğunu belirtmiştir. Bk. İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 2/350; *Tecrid-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, trc. Ahmet Naim (İstanbul: İleri Basım Matbaacılık A.Ş., 2019), 2/353.

<sup>886</sup> Buhârî, *Ezân*, 69; Müslim, *Kitâbü'l-Mesâcid ve Mevâzî's-Salât*, 19. (أَقْصَرَتِ الصَّلَاةُ، أَمْ نَسِيتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟).

<sup>887</sup> İlgili hadiste arada konuşma olunca son iki rekât ilk iki rekât üzerine nasıl bina olunur meselesine değinmek gerekirse, bu husus fakihler arasında tartışılmıştır. Özetle namazda konuşmanın İslâm'ın ilk zamanlarında mübah olduğu, daha sonra Zülyedeyn hadisinin, İbn mesûd ve Zeyd b. Erkam'ın (ö. 68/688) rivayet ettiği “Bizler (ilk zamanlar) namazdayken konuşurduk. Öyle ki bizden bir adam yanı başında namaz kılan arkadaşına ihtiyacını söylerdi. Ta ki, “*Namazlara ve orta namaza devam edin. Allah'a gönülden boyun eğerek namaza durun.*!” (el-Bakara) âyeti inince susmakla emrolunduk.” (Buhârî, *Kitâbü't-Tefsîr*, 43.) hadisiyle nesih olunduğu söylenmiştir. Yine namazda bir maslahata mebni olmaksızın kasten konuşmak âlimlerin icmâi ile namazı bozar. Eğer bir maslahattan dolayı konuşulursa Ebû Hânîfe, Şâfiî, Mâlik ve İbn Hanbel yine namaz bozulur derken Evzâî ve İmam Mâlik'in bazı taraftarları buna cevaz vermişlerdir. Unutarak namazda

hâlinde bile unutmaya ve yanılması câiz olunca, ağrısının şiddetlendiği ölüm hastalığında bir beşer olarak bilinç dışı birtakım sözler sarfetmesi neden câiz olmasın? Bu hâl onun teblîğ ettiği şer‘î hükümlere itimada engel de değildir. Zira Peygamberimiz bir hata ettiğinde Allah ona bu hatasını kat‘î vahiyle bildirir ve doğruyu hatadan ayırır. Çünkü şer‘î hükümlere itimadı yok edeceğinden bir nebînin hata üzere bırakılması câiz değildir. O zaman şer‘î hükümlere itimadı kaldıran şey unutmaya ve yanılma değil, belki unutmaya ve yanılma üzere bırakılmaktır ki, bu da câiz değildir.<sup>888</sup>

4. İmâm-ı Rabbânî’ye göre Hz. Ömer’in kâğıt getirilme hususunda biraz duraksaması Hz. Peygamber’in emrine itiraz ve reddetme dolayısı değil, Peygamberimizin asıl maksadını anlamak içindir. Nitekim Resulüllah kâğıt isteyince o, “*ona sorun bakalım...*” (اسْتَفْهِمُوهُ)<sup>889</sup> yani eğer gerçekten ciddi olarak bir kâğıt getirilmesini istiyorsa getirilsin. Eğer kâğıt getirilmesi hususunda ısrar etmiyorsa bu hastalığında onu rahatsız etmeyelim demek istemiştir. Çünkü Hz. Peygamber’in kâğıt istemesi vahiy kaynaklı olsaydı nebînin vahiy teblîğ etmesi vâcib olduğundan mutlaka o hususta mübalağa yapar ve emrolunan şeyi yazdırırdı. Eğer emir vahiy kaynaklı değil de icthaddan dolayı ise vakit onun hastalığından dolayı buna müsait değildi. İctihad yetkinliği Hz. Peygamber’in vefatından sonra da devam etmektedir. Zira ümmetin müctehidleri dinde asılların aslı olan Kur‘ân’dan hüküm çıkarma yetkinliğindedirler. Vahiy devam edip Hz. Peygamber hayattayken bile icthad yapabildiklerine göre vahyin kesildiği vefatından sonra ilim sahiplerinin icthad etmesi evleviyetle makbul olacaktır. Hz. Peygamber kâğıt hususunda ısrarcı olmayıp bu işten yüz çevirince Kırtas Olayı’nın vahiy kaynaklı olmadığı anlaşıldı. Bir işin aslını sorgulamak (istifsâr)<sup>890</sup> için duraksamak kınanılacak bir durum değildir. Nitekim melekler Hz. Adem’in hilâfeti hususunda istifsârda bulunmuşlar: “*Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın? Oysa biz sana hamdederek daima seni tesbih ve takdis ediyoruz.*”<sup>891</sup> demişlerdir. Aynı şekilde Hz. Zekeriyâ da Hz. Yahyâ’nın müjdesini alınca: “*Hanımım kısır ve ben de ihtiyarlığın son noktasına ulaşmış iken, benim nasıl çocuğum olur?*”<sup>892</sup> sorulduğunda bulunmuştur. Keza Hz. Meryem de: “*Bana hiçbir insan dokunmadığı ve iffetsiz bir kadın olmadığım halde, benim nasıl çocuğum olabilir?*”<sup>893</sup> demiştir. Bu zatlar Allah Teâlâ’dan bile işin

konuşmak ise Şâfiî, Mâlik ve İbn Hanbel’e göre eğer az kelamsa namazı bozmazken, cumhur ve Hânefilere göre yine namaz bozulur denilmiştir. Bk. el-Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, 7/271.

<sup>888</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/369. (Mek. 96).

<sup>889</sup> Müslim, *Kitâbü’l-Vasiyye*, 5.

<sup>890</sup> İstifsâr: Bir konu hakkında açıklama ve tefsir talep etmektir. Bk. Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî, *Muhtâru’s-Sihâh* (Beyrut: Dâru’l-Marife, 2014), 441. (فسر) md.

<sup>891</sup> el-Bakara, 2/30. (أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ).

<sup>892</sup> Meryem, 19/8. (قَالَ رَبِّ إِنِّي بَعْتُكِ ابْنًا زَكِيًّا وَقَدِّسْتَهُ لِي فَأَنْزَلْتَهُ إِلَيَّ فَاسْتَمِعْتُ لَهُ الْكَلِمَ حِينًا وَنَسِيتُ لَكَ الْبَغْيَ إِذْ سَمِعْتُهُ نَادِيًا مُخَوِّفًا قَائِلًا رَبِّ إِنِّي مَنَعْتُكَ ابْنًا فَاسْتَمِعْتَهُ فَلَمَّ ابْنًا زَكِيًّا).

<sup>893</sup> Meryem, 19/20. (قَالَ رَبِّ إِنِّي مَنَعْتُكَ ابْنًا فَاسْتَمِعْتَهُ فَلَمَّ ابْنًا زَكِيًّا).

hakikatini öğrenmeyi talep edebiliyorlarsa Hz. Ömer'in bunu Peygamberimizden istemesinde ne sakınca olabilir?<sup>894</sup>

Kırtas Olayı'ndan kaynaklı başta Hz. Ömer olmak üzere birçok sahâbî töhmete maruz kalmış ve bu durum günümüze dek devam eden fırkalaşmalara sebep olmuştur. İmâm-ı Rabbânî'nin Kırtas Olayı'na dair bu yorumları konuya izah getirmesi bakımından değerli görülmektedir.

İctihadın mukabili takliddir. İmâm-ı Rabbânî, bir mukallidin müctehidin görüşünün hilâfına Kitap ve sünnetten hüküm almasının câiz olmadığını, mezhebinde tâbi olduğu müctehidin muhtar görüşüne göre amel etmesi gerektiğini ifade etmiştir.<sup>895</sup> Yine o, icthad derecesine ulaşamayan bir kimsenin manevi mertebesinin yüksek olmasının, onu taklidden kurtaramayacağını şu ifadelerle dile getirmiştir:

Velâyet-i hâssa<sup>896</sup> erbabı olan velîler, müctehidleri taklid etmekte diğer müminlerle aynı seviyededirler. Bu velîlerin keşif ve ilhamları taklid konusunda onlara bir ayrıcalık sağlamaz ve onları taklid yularından kurtarmaz. Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859, Bâyezîd Bistâmî, Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Ebû Bekir Şiblî gibi velîler müctehidleri taklid hususunda Zeyd, Amr, Bekir ve Hâlid gibi müminlerin avamlarıyla eşittirler.<sup>897</sup>

İmâm-ı Rabbânî bu ifadelerle velîler her ne kadar keşif sahibi olsalar da icthadın farklı bir şey olduğuna dikkat çekmiştir.

Taklidin yerilmeyi gerektirecek bir durum olmadığını ifade eden İmâm-ı Rabbânî aklın hüküm çıkarmakta bağımsız sayılmasını tenkit etmiş ve mukallidi istidlâl ehlinden saymıştır. Nitekim o:

Peygamberliğin sınırı akıl ve fikir sınırın ötesindedir. Aklın anlamakta eksik kaldığı işlerin ispatı nübüvvet tavrıyla (metot) hallolur. Eğer akıl tek başına yeterli olsaydı o zaman peygamberlerin gönderilme sebebi ne olacaktı? Yine âhîret azabı neden onların gönderilmesine bağlı olacaktı? Nitekim Allah Teâlâ “*Biz, bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz.*”<sup>898</sup> buyurmuştur. Akıl her ne kadar hüccet olsa da hüccet-i bâliğa (nihâî hüccet) değildir. Hüccet-i bâliğa peygamberlerin gönderilmesidir. Çünkü mükelleflerin mazeretleri peygamberlerin gönderilmesiyle son bulur. Zira Allah: “*Müjdeleyiciler ve uyarıcılar olarak peygamberler gönderdik ki, peygamberlerden sonra insanların Allah'a karşı bir bahaneleri olmasın. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.*”<sup>899</sup>

<sup>894</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/371-372. (Mek. 96).

<sup>895</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/800. (Mek. 286).

<sup>896</sup> Mutasavvıflar velâyeti iki kısma ayırmışlardır. Velâyet-i âmme/genel velîlik ve velâyet-i hâssa/özel velîlik. Velâyet-i âmme: Genel anlamda her mümin Allah'ın dostudur. Velâyet-i hâssa: Ucba (Kendini beğenmek) kapılmaksızın bulunduğu makamdan haz alan, halkın fitnesinden kendini soyutlayan, beşeri âfetlerden zevk alıp nefsin lezzet duyduğu şeylerden hoşlanmayan kimsenin velîliğidir. Buna ihtisas, ıstifâ, ictibâ ve ıstinâ' velâyeti de denir. Bk. Muhammed b. İbrâhim Kelâbâzî, *et-Ta'arruf* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 74-75. Başta Peygamberler olmak üzere manevi terakkilere nail olmuş olan müminler bu kısımdandır. İmâm-ı Rabbânî de velâyet-i âmme'ye genel velîlik demiş ve en fazla hafî latîfesine kadar yükselebileceğini, burdan ilerisinin ise velâyet-i hâssa'nin alanı olduğunu belirtmiştir. Bk. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/324. (Mek. 135).

<sup>897</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/232. (Mek. 55).

<sup>898</sup> el-İsrâ, 17/15. (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا).

<sup>899</sup> en-Nisâ, 4/165. (رُسُلًا مُّبْتَلِينَ وَمُنذِرِينَ لِنَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا).

buyurarak bu gerçeği bildirmiştir. Bazı işlerde aklın idrakı kusurlu olunca o zaman bütün şer'î hükümleri akıl kantarıyla tartmak güzel bir şey değildir. Şer'î hükümleri akla göre değerlendirmek gerçekte aklın bağımsız olduğuna hükmetmek ve nübüvvet sahasını inkâr etmektir. Peygamberliklerini ispat ve risâletlerini tasdikten sonra nebîleri taklid edenler istidlâl ehlinen (delil getiren) sayılırlar. Onların bu büyükleri taklidi o vakitte istidlâlin aynıdır. Mesela kişi bir aslı istidlâl ile ispat etse, o asıldan neşet eden fûrû' dahi o istidlâle dayanmış olur.<sup>900</sup>

diyerek, akli bağımsız saymayı inkârla eşdeğer görmüş, bir nebîyi taklid etmeyi de istidlâlin bizzat aynı saymıştır.

Esasen İmâmı Rabbânî'nin görüşlerine bütüncül bakıldığında dinî konularda akla karşı ihtiyatlı bir yaklaşım sergilediği görülür. Nitekim o, Mâtürîdiyye ile Eş'ariyye arasındaki tartışmalı meselelerin çoğunda doğrunun Mâtürîdîler yanında olduğunu şu sözlerle ifade etmiştir:

Mâtürîdiyye ile Eş'ariyye arasında vuku bulan tartışmalı meselelerinin çoğunda ilk bakışta Eş'arîler'in haklı olduğu görülür. Lakin feraset nuru ve keskin bir nazarla düşünüldüğünde doğrunun Mâtürîdîler yanında olduğu ortaya çıkar. Hilâfiyat meselelerinin tamamında bu fakirin görüşü Mâtürîdîler'e muvafıktır. İşin hakikatı şu ki, bu büyükler (Mâtürîdîler), sünnet-i seniyyeye tabi olmaları sebebiyle büyük değere sahiptirler. Bu büyüklerin muhalifleri (Eş'arîler) ise felsefeye bulaştıkları için bu değere nail olamamışlardır.<sup>901</sup>

Görüldüğü gibi İmâm-ı Rabbânî Mâtürîdîlerin haklılığını sünnete tâbi olmalarına, Eş'arîler'in hatalarını da felsefeye bulaşmalarına bağlamıştır. Diğer yandan kendisi de bir Mâtürîdî olmasına rağmen onların; Allah, peygamber göndermese dahi kişinin akli ile Allah'ı bilmesi vâciptir<sup>902</sup> hükümleri ile tebliğ kendisine ulaşmamış kimselerin durumuna dair tezlerine katılmamış ve Mâtürîdîlerin böyle bir hükme varmalarını hayretle karşılamıştır. Nitekim o bu hususta şu ifadeleri kullanmıştır.

O hâlde, peygamberlerin nübüvvet nurlarının teyidi olmaksızın akıllarımız bu işten (Allah'ın bilinmesi) uzaktır. Anlayışlarımız peygamberlerin mevcudiyyeti vasıtası olmaksızın bu muameleden iraktır. Ah keşke bilseydim! Ashabımız Mâtürîdiyye, Sâni' Teâlâ'nın varlığı ve birliği gibi bazı hususlarda akli tek başına yeterli görmekle ne kastettiler. Dağ başında puta tapan ve kendisine tebliğ ulaşmamış kimseleri mükellef kıldılar. Bunların Allah'ın varlığı ve birliğini bilememeleri durumunda ebedi cehennemde kalacaklarına hükmettiler. Biz ise peygamberlerin gönderilmesine bağlı olan deliller ve açık tebliğler olmaksızın bunların ebedi cehennemde kalacaklarına hükmetmiyoruz.<sup>903</sup>

<sup>900</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/135-136. (Mek. 36).

<sup>901</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mebde' ve Meâd*, 49. (28. Bölüm).

<sup>902</sup> Nüreddin Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn* (Mısır: Dâru'l-Maârif, 1969), 149. Sâbûnî (ö. 580/1184), Hâkim eş-Şehîd'in Hanefî fikhına dair *el-Müntekâ* isimli eserinden alıntı yaparak Mâtürîdîler'in bu görüşünü Ebû Hanîfe'ye dayandırır. Kâtip Çelebî de (ö. 1067/1657) Hâkim eş-Şehîd'in bu eserinden bahsetmekle birlikte günümüze ulaşmadığını söyler. Bk. Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1941, 2/1851.

<sup>903</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/627. (Mek. 25).

İmâm-ı Rabbânî'nin gerek Eş'arîler gerekse Mâtürîdîlerin görüşlerine katılmadığı meselelerde aklın ön plana çıktığı görülmektedir. Bu da onun dinî konularda akla karşı ihtiyatlı yaklaşımının bir göstergesi sayılabilir.<sup>904</sup>



---

<sup>904</sup> İmâm-ı Rabbânî'nin ictihad ve taklîde dair yaklaşımı için ayrıca bk. İskender Karayığit, *İmâm-ı Rabbânî'nin İctihad ve Taklid Düşüncesine Dair Bir İnceleme*, Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi 14 (Ekim 2024), 36-54.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### İMÂM-I RABBÂNÎ'NİN FÜRÛ-İ FIKİH ANLAYIŞI

Bilindiği üzere klasik dönemde<sup>905</sup> fürû-i fıkıh genelde ibâdât ve muâmelât şeklinde ikili,<sup>906</sup> bazen buna münâkehât ve ukûbât da eklenerek dörtlü taksimata tabi tutulmuştur.<sup>907</sup> En geniş şekliyle ise fıkıh eserlerinin bölümleri şu şekilde sınıflandırılmıştır.

*İbâdât*: Kulu Allah'a yaklaştırmaya vesile olan hükümler.

*Muâmelât*: Mal, tasarruf, alışveriş, kiralama, rehin vs. ilgili olan hükümler.

*Münâkehât*: Ailenin oluşumu ve nizamıyla ilgili hükümler.

*Ukûbât*: Suç ve cezalarla ilgili hükümler ki, bunlara hudûd ve tazîrât da denir.

*Mürâfeât*: Dava, yargılama ve ispatla ilgili hükümler.

*Meğâzî*: Savaşlar, sebep ve neticeleri, Müslümanlarla gayr-i müslimlerin ilişkileriyle ilgili hükümler.<sup>908</sup>

Çalışmanın bu bölümünde İmâm-ı Rabbânî'nin fürû' düşüncesi klasik dönemde olduğu gibi ikili taksimat üzere (ibâdât-muâmelât) ele alınacaktır. Zira onun fürû' tasavvuru fıkıhın bütün alanlarını kapsamadığından çalışmamız için ikili taksimat daha uygun olacaktır. Bu bölümde İmâm-ı Rabbânî'nin başta namaz olmak üzere oruç, zekât, hac ve cenaze gibi ibadetlerle ilgili düşüncelerine, muâmelât bahsinde ise faizle ilgili yorumlarına, son olarak sosyal hayata dair haram ve helallere yer verilip İmâm-ı Rabbânî'nin bu konulara temas etmesinin sosyal, siyasal ve dinî sebepleri ortaya konulmaya çalışılacaktır.

#### 3.1. İbâdât

İbadet: İnsanın nefsinin arzusu hilâfına Rabbine tazim ve saygı için yaptığı fiil ve niyete bağlı olarak yapılmasında sevap olan ve Allah'a yakınlık ifade eden şuurlu itaat

<sup>905</sup> İslâm fıkıhında “klasik dönem” 19. yüzyıla kadar olan dönemi, “modern dönem” ise 19. yüzyıldan günümüze kadar olan dönemi kapsar. Bk. Ali Bardakoğlu, “Fıkıh”, DİA (İstanbul: İslâm Ansiklopedisi, 1996), 13/22.

<sup>906</sup> Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey, *el-Kavâninü'l-fikhiyye* (b.y., ts.), 8.

<sup>907</sup> Kalbin maslahatı bedenin maslahatından önce gelir. Bundan dolayı fakihler kalbin maslahatına hizmet eden “ibâdât”ı, bedenin maslahatına hizmet eden “muâmelât”tan önce zikretmişlerdir. Bu ikisiyle kalp ve bedenin maslahatı tamam olur. Sonra sıra insan türünün maslahatına gelir ki, bu da ancak nikahla (münâkehât) mümkündür. Bu üç bölümde maslahatlar tamamlandıktan sonra sıra mefâsidi önleyen cinâyât'a (ukûbât) gelir. Bk. İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ'l-kübrâ*, 4/467.

<sup>908</sup> Ali el-Haffif, *Ahkâmü'l-muâmelâti's-şeriyeye* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2008), 4.

anlamına gelir.<sup>909</sup> Kur’ân’da insanların Allah’a ibadet etmeleri için yaratıldığı<sup>910</sup> bildirilmiş ve “*Ey insanlar*”<sup>911</sup> “*Ey müminler*”<sup>912</sup> hitabıyla ibadete davet olunmuşlardır. Ayrıca Kur’an’da Peygamberimizden önceki şariatlerde de başta namaz ve zekât<sup>913</sup> olmak üzere birtakım ibadetlerin varlığından söz edilmiştir.<sup>914</sup> Hz. Adem’den Hz. Peygamber’e kadar devam edegelen ibadetler, İslâm şariatıyla adeta son ve en öz şeklini almıştır. Nitekim İmâm-ı Rabbânî’ye göre de Peygamberimize verilen şariat, geçmiş şariatların özüdür. Bu hak şariatın gereğince yerine getirilen ameller geçmiş şariatlardan, hatta meleklerin ibadetlerinden seçilmiş amellerdir. Çünkü meleklerin bazıları sadece rükû, bazıları secde, diğer bazıları da sadece kıyam ile emrolunmuşlardır. Aynı şekilde geçmiş ümmetlerden bazıları sadece sabah namazı ile memur iken, bazıları da diğer başka namazlarla memur olmuşlardır. Bu şeriatta emrolunan ibadetler geçmiş ümmetler ile mukarrabûn meleklerin amellerinden hülâsa edilmişlerdir. O zaman bu şeriati tasdik edip gereğince amel etmek, gerçekte diğer şariatleri tasdik edip gereğince amel etmek demektir. Bu şeriati tasdik edenler ümmetlerin en hayırlıları olurlar. Bu şeriati yalanlayıp gereğince amel etmeyenler ise bütün şariatları yalanlamış ve gereğince amel etmemiş sayılırlar. Yine Peygamberimizi inkâr edip şariatını yalanlayanlar ümmetin en beter ve en şerlileridir. Bundan dolayıdır ki, âyette “*Bedevîler, kâfirlik ve münafıklık bakımından daha beterdirlir...*”<sup>915</sup> buyrulmuştur.<sup>916</sup> Demek ki İslâm, kendisinden önceki şariatleri nesheden son din olmakla birlikte getirdiği ibadetler öz itibarıyla ilk Peygamber Hz. Adem’in şariatına kadar uzanmaktadır.

İslâm şariatında olduğu gibi geçmiş şariatlerde de ibadetler içerisinde namaza ayrı bir değer verilmiş, her ne kadar mahiyeti bilinmese de peygamberlerin namazlarından söz edilmiştir.<sup>917</sup> İmâm-ı Rabbânî de namazın önemine dair: “Allah ve Resulüne

<sup>909</sup> DİB, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, 284.

<sup>910</sup> ez-Zâriyât, 51/56. “*Ben cinleri ve insanları, başka değil, sırf bana kulluk etsinler diye yarattım.*” (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ).

<sup>911</sup> el-Bakara, 2/21. “*Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan rabbinize kulluk edin ki takvâyâ eresiniz.*” (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ).

<sup>912</sup> el-Hac, 22/77. “*Ey iman edenler! Rükû edin, secdeye kapanın, Rabbinize ibadet edin, dünya ve âhiret için faydalı işler yapın ki kurtuluşa eresiniz.*” (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمُ وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ).

<sup>913</sup> el-Bakara, 2/83. “*Bir zamanlar biz İsrâilîoğulları’ndan, “Yalnız Allah’a kulluk edeceksiniz; ana babaya, yakın akrabaya, yetimlere, yoksullara iyilik edeceksiniz. İnsanlara güzel söz söyleyin, namazı kılın, zekâtı verin” diyerek söz almıştık...*” (وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ).

<sup>914</sup> el-Bakara, 2/183, “*Ey iman edenler! Sizden öncekilere farz kılındığı gibi sakınamız diye sizin üzerinize de sayılı günlerde oruç farz kılındı.*” (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ).

<sup>915</sup> et-Tevbe, 9/97. (الْأَعْرَابُ أَشَدَّ كُفْرًا وَنِفَاقًا).

<sup>916</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/223-224. (Mek. 79).

<sup>917</sup> Hz. İbrâhîm’in: “*Ey Rabbim! Beni ve soyumdan geleceklere namazı devamlı kılanlardan eyle.*” duası (İbrâhîm, 14/40), Allah’ın Hz. İsmâîl hakkında: “*Halkına namazı ve zekâtı emrederdi*” (Meryem, 19/55) âyeti, Hz. İshâk ve Yakûb hakkında: “*Onları, emrimiz uyarınca doğru yolu gösteren önderler yaptık ve kendilerine hayırlı işler yapmayı, namaz kılmayı, zekât vermeyi vahyettik.*” (el-Enbiyâ, 21/73) âyeti, Hz. Mûsâ’ya: “*Zikrim için namaz kıl.*” emri (Tâhâ, 20/14), Hz. Şuâyb’a halkının: “*Dediler ki: Ey Şuayb! Babalarımızın tapuklarını (putları) yahut mallarımız hususunda dilediğimizi yapmayı terk etmemizi sana namazın mı*

imandan sonra ibadetlerin en faziletlisi namazdır. Çünkü namaz, iman gibi hasen li zâtihi/bizzat kendi özünde güzeldir. Diğer ibadetler ise hasen li zâtihi değildir.<sup>918</sup> Hatta namazın dışındaki ibadetler namazın tekmiline ve noksanlarının telafisine yardımcı olurlar.<sup>919</sup> değerlendirmesinde bulunmuştur. Yine o, “*Namaz müminin miracıdır.*”<sup>920</sup> sözüne işaretle bulunarak: “Namaz tam manasıyla edâ edildiğinde mirac tamamlanmış olur.”<sup>921</sup> “Namazı kılmaya muvaffak olan kimse İslâm’da büyük bir aslı elde etmiş ve kurtuluş için sağlam bir ipe sarılmış olur.”<sup>922</sup> “Dünyada edâ edilen namazın rütbesi, âhirette Allah’ı rü’yetin rütbesi gibidir. Dünyadaki kurbiyetin zirvesi namazda, âhiretteki kurbiyetinin nihayeti ise rü’yet anındadır.”<sup>923</sup> demektedir.

### 3.1.1. Farz Namazlar

İmam-ı Rabbânî’nin namaza olan güçlü vurgusu, hem şer’î hem tasavvufi boyutuyla dikkat çeker. Ona göre namazın hakiki ve sûrî/şeklî olmak üzere iki yönü vardır.<sup>924</sup> Eğer namaz, sahibini fuşiyat ve münkerden alıkoyuyorsa bu namaz hakiki namazdır. Zira Kur’ân’da: “*Muhakkak ki, namaz, hayâsızlıktan ve kötülükten alıkoyar.*”<sup>925</sup> buyrulur namazın hakikatine işaret edilmiştir. Eğer kişi namaz kılmakla birlikte münker ve fuşiyata devam edebiliyorsa bu davranış kıldığı namazın hakiki değil sûrî olduğuna işarettir. Bu kişinin hakiki namazı elde edene kadar sûrî namazı kılmaya devam etmesi gerekir. Çünkü tamamı elde edilemeyen şeyin tamamı terk de olunmaz. Kerem sahibi olan Allah’ın sûrî olan namazı hakiki namaz gibi kabul etmesi imkansız değildir.<sup>926</sup>

---

*emrediyor?”* (Hûd, 11/87) sözleri ve Hz. İsa’nın: “*Nerede olursam olayım, O beni mübarek kıldı; yaşadığım sürece bana namazı ve zekâtı emretti.*” (Meryem, 19/31) sözü peygamberlerin namazlarına örnektir.

<sup>918</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/61. (Mek. 17).

<sup>919</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/263. (Mek. 77).

<sup>920</sup> “الصَّلَاةُ مَغْرَاجُ الْمُؤْمِنِ” şeklinde hadis diye meşhur olan bu sözün manası doğru olmakla birlikte bu lafızla senedli bir şekilde hadis eserlerinde bulunmamaktadır. Nitekim İmâm-ı Rabbânî de bu sözün hadis olarak başka bir mektubunda (*Mektûbât*, 1/663. Mek. 261) zikretmiştir. Sözün “*Namaz müminin miracıdır.*” versiyonu daha çok “واَعْلَمُوا أَنَّ خَيْرَ أَعْمَالِكُمُ الصَّلَاةُ” (*Biliniz ki, amellerinizin en hayırlısı namazdır.*) (İbn Mâce, *Kitabu't-Tahâre*, 4) hadisi başta olmak üzere, namazın faziletiyle ilgili başkaca hadislerin şerhlerinde bulunmaktadır. Bk. Tîbî, *Fütûhu'l-gâyb*, thk. İyâd Muhammed el-Gûc (Câizetü Dubai ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2013), 16/663; Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 1/497; Molla Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtiḥ* (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 2002), 2/702; Muhammed b. Abdülbâkî Zürcânî, *Şerhu'l-Muvattâ*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd (Kahire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Dîniyye, 2003), 1/166.

<sup>921</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/73. (Mek. 20).

<sup>922</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/921. (Mek. 304).

<sup>923</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/328. (Mek. 137).

<sup>924</sup> İmâm-ı Rabbânî’nin hakikat ve sûret ayrımı sadece namaza mahsus olmayıp iman ve Kâbe’de de kendini göstermektedir. Nitekim ona göre Kâbe’nin hakikati ve sûreti olduğu gibi (*Mektûbât*, 1/614. Mek. 254) imanın da hakikati ve sûreti vardır. Hatta o, ... يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا ... (en-Nisâ, 4/136) âyetini “*Ey sûreten iman edenler! İbadetlerinizi edâ ederek hakiki imana erişin.*” şeklinde tefsir etmiştir. bk. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/256. (Mek. 97). “İbâdât” bahsinin sonunda diğer ibadetlerle ilgili hakikat ve sûret ayrımına temas edilecektir.

<sup>925</sup> el-Ankebût, 29/45. (إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْتَهِي عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ).

<sup>926</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/237. (Mek. 85).

İmâm-ı Rabbânî'ye göre namaz ancak şu dört şeyle tam ve kamil olur; bunlar farzlar, vâcipler, sünnetler ve müstehaplardır.<sup>927</sup> O, bu dört hususta fikhî açıklamalar yapmanın yanı sıra kendine has işârî yorumlarda da bulunmuştur.

### 3.1.1.1. Namazın Farzları

Namazın on iki farzı vardır. Çalışmada bu on iki farzdan sadece İmâm-ı Rabbânî'nin temas ettikleri sırasıyla ele alınacaktır.

#### 3.1.1.1.1. Hadesten Taharet

“Fıkıh dilinde hades; abdestsizlik ve cünüplük sebebiyle insanda meydana geldiği varsayılan hükmî kirliliği veya bu kirliliğin sebebini ifade eder. Gusülle giderilen cünüplük, hayız ve nifas gibi hükmî kirlilikler büyük hades, abdestle giderilebilen hükmî kirlilik de küçük hadestir.”<sup>928</sup> Hades konusuna İmâm-ı Rabbânî'nin teması ise genelde abdest, özelde mâ-i müsta‘melle<sup>929</sup> ilgili başına gelen bir olayı mektubunda nakletmesi sebebiyledir. İmâm-ı Rabbânî bu hadiseyi şöyle aktarır:

Bir hadesi gidermek veya Allah'a kurbiyet niyeti ile kullanılmış olan suyu (mâ-i müsta‘mel) içmek câiz değildir. Çünkü bu su, İmâm-ı Azam'a göre ağır/galiza necâsettir. Fakihler bu suyu içmekten menetmişler ve bunu içmeyi mekruh saymışlardır. Ancak abdestten artan suyu içmek şifadır.<sup>930</sup> Eğer bir kimse artan bu suyu şifa niyetiyle içmek isterse verilir. Ben de Dehli'ye gittiğimde böyle bir şeye mübtela oldum. Şöyle ki, dostlardan birine rüyasında bu fakirin abdestte kullandığı suyu içmesi gerektiği, aksi takdirde büyük bir zarara uğrayacağı gösterilmiş. Her ne kadar bu isteği geri çevirdim ise de fayda etmedi. Ben de fıkıh kitaplarına müracaat ettim ve bir çıkış yolu buldum. O da “Eğer abdest alan kişi üçüncü yıkamadan sonra (dördüncü yıkamada) kurbiyete niyet etmezse bu dördüncü yıkamadaki su, mâ-i müsta‘mel sayılmaz.” Bu çare/hile ile kurbiyete niyet etmeksizin dördüncü yıkamada kullandığım suyu içmesi için ona verdim.<sup>931</sup>

Bilindiği üzere klasik fıkıh eserlerinde sular beş kısma ayrılmaktadır.

1. Hem temiz hem de temizleyici olup kullanılması mekruh olmayan su ki, buna ma-i mutlak denir. Zira içine başka bir şey karışmadığından mukayyed suya dönüşmemiştir.

<sup>927</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/923. (Mek. 305). İmâm-ı Rabbânî, huşû ve kalp huzurunun da bu dört şeye dahil olduğunu ifade etmiştir.

<sup>928</sup> DİB, *İlmihâl*, 1/229; Kolektif, *el-Fıkhü'l-menhecî 'alâ mezhebi'l-İmâmi 'ş-Şâfiî* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1992), 1/52.

<sup>929</sup> Ma-i müstamel: Kendisiyle abdestsizlik (hades) giderilen veya kurbiyet niyetiyle bedende kullanılan sudur. Bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 1/89.

<sup>930</sup> Abdestten artan suyu içip Allah'tan şifa talep etmek abdestin âdâblarından sayılmıştır. Bk. *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, 77. Abdestten artan suyun şifa olduğuna dair rivayetler de gelmiştir. Nitekim Câbir b. Abdullah (ö. 78/697) şöyle anlatmıştır: Ben kimseyi tanımayacak derecede hastaydım Resulullah Efendimiz beni ziyarete geldi, abdest alıp (artan) suyunu üzerime serpti, derhal aklım başıma geldi ve dedim ki: “Ya Resulellah mirasım kime kalacak? Benim vârislerim kelâledir.” Bunun üzerine ferâiz âyeti nazil oldu. Bk. Buhârî, *Vudû*, 44. (جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم يُغَوِّدُنِي، وَأَنَا مَرِيضٌ لَا أَعْقِلُ، فَتَوَضَّأَ وَصَبَّ عَلَيَّ مِنْ وَضُوئِهِ، فَعَقَلْتُ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ لِمَنِ الْمِيرَاثُ؟ إِنَّمَا يَرِثُنِي كَلَالَةٌ، فَتَرَلْتُ آيَةَ الْفَرَايِضِ).

<sup>931</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/84. (Mek.29).

2. Hem temiz hem de temizleyici olup kullanılması mekruh olan, kedi ve benzerleri (evcil tavuk, yırtıcı kuşlar, yılan, fare) nin içtiği az olan su.

3. Hades gibi hükmî kirliliği gidermekte veya kurbiyet niyetiyle bedende kullanılmış olan sudur ki, bu sular temiz olmakla birlikte hades gibi hükmî kirliliği temizleyici değildirler. Hanefiler'e göre su bedenden ayrılmakla müsta'mel olur.<sup>932</sup>

4. İçine necâset karışmış olan necis su ki, eğer bu su, ona on zirâdan daha az ise içinde necâset görünmese de necis sayılır. Eğer akan su ise renk, tat, koku gibi üç özelliğinden birini kaybederse yine necis sayılır.

5. Eşek ve katırın içtiği, temizliğinde şüphe olan su.<sup>933</sup>

Bu beş kısımdan konumuzu ilgilendiren ma-i müsta'melle ilgili olan üçüncü kısımdır. Zira İmâm-ı Rabbânî'nin abdestte kullandığı su, bir zat tarafından içilmek istenmiş, o da bundan kurtulamayınca şer'î bir çare (hile-i şer'iyye) aramak yoluna gitmiştir.

Hangi suyun ma-i müsta'mel olduğu ve bunun pratiğe yansması hem aynı hem de farklı mezhepler arasında tartışılan bir konudur. Örneğin Hanefî mezhebinde Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre ma-i müsta'mel, kendisiyle abdestsizlik giderilen veya kurbiyet niyetiyle bedende kullanılan sudur. İmâm Muhammed'e göre sadece kurbiyet niyetiyle kullanılan sudur.<sup>934</sup> İmâm Züfer'e göre ise sadece abdestsizliği gidermek için kullanılan sudur.<sup>935</sup> Bu üç görüşün pratiğe yansması ise şöyledir. Bir kimse namaz kılmak, mushafa dokunmak, mescide girmek gibi kurbiyet niyetiyle abdest alırsa bakılır; eğer bu kimse abdestsiz ise ihtilafsız bu su müsta'mel olur. Çünkü hem Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'e göre kurbiyet şartı yerine gelmiş hem de İmâm Züfer'e göre abdestsizlik giderilmiştir. Eğer bu kişi abdestli olduğu halde kurbiyet niyetiyle tekrar abdest alıyorsa Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'e bu su yine müsta'meldir. Çünkü üç imama göre kurbiyet şarttır. İmâm Züfer'e göre ise bu su müsta'mel değildir. Çünkü burada İmâm Züfer'e göre şart olan abdestsizlik giderilmemiştir. Zira bu kişinin zaten abdesti vardır. Eğer bu kimse kurbiyet niyeti olmaksızın sırf serinlemek için abdest alıyorsa ve abdesti yoksa Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmâm Züfer'e göre bu su müsta'meldir. Zira bu üç İmama göre kendisiyle hades giderilen su müsta'mel sayılmıştır. İmâm Muhammed'e göre ise müsta'mel değildir. Çünkü burada ona göre şart olan kurbiyet yoktur. Eğer sırf serinlemek için abdest alan

<sup>932</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 1/90; Şürûnbülâlî, *Nûru'l-İzâh*, 13; Küveyt Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı *el-Mevsûâtü'l-fikhiyye*, 39/359.

<sup>933</sup> Şürûnbülâlî, *Meraki'l-felah* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 14-17.

<sup>934</sup> Serahsî, *el-Mevsûât*, 1/53; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 1/89.

<sup>935</sup> Küveyt Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı, *el-Mevsûâtü'l-fikhiyye*, 39/359.

bu kimsenin zaten abdesti varsa ittifakla bu su müsta‘mel değildir. Zira Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed’e göre şart olan kurbiyet olmadığı gibi yine Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmâm Züfer’e göre şart olan abdestsizliği giderme de yoktur.<sup>936</sup>

Kavl-i kadîm ve kavl-i cedîd görüşleriyle meşhur olan Şâfiî mezhebinde ise mâ-i müsta‘melin tanımı ve hükmü farklılık gösterebilmektedir. Şâfiîler’de mâ-i müsta‘mel, farz olan birinci yıkamada olduğu gibi abdestsizliği ya da beden veya elbisedeki necaseti gidermekte kullanılan az sudur.<sup>937</sup>

Ma-i müsta‘melin hükmüyle ilgili İmâm-ı Rabbânî, Ebû Hanîfe’nin mâ-i müsta‘meli necâseti galîza saydığını beyan etmiştir.<sup>938</sup> Serahsî bu görüşü *Mebûd*’da naklederken,<sup>939</sup> Kâsânî, (ö. 587/1191) Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’un ma-i müsta‘meli necis saymalarının Belh meşâyihinin kavli olduğunu zikretmiş, İmâm Muhammed’e göre ma-i müsta‘melin temiz ama temizleyici olmadığını, Irak meşâyihün da bu görüşte olduğunu beyan etmiştir.<sup>940</sup> İmâm-ı Rabbânî’nin naklettiği gibi Ebû Hanîfe’den bu necâsetin galîza olduğu rivayet edilirken Ebû Yûsuf’tan necâseti hafife olduğuna dair rivayet de gelmiştir.<sup>941</sup> Nevevî ise ma-i müsta‘melle ilgili Ebû Hanîfe’den tâhir, necâset-i galîza ve necâset-i hafife diye üç görüşün geldiğini söylemiştir.<sup>942</sup> Yine İmâm-ı Rabbânî’nin mâ-i müsta‘meli içmenin mekruh<sup>943</sup> olduğuna dair ileri sürdüğü görüş de fıkıh eserlerinde yerini almıştır.<sup>944</sup>

Şâfiîlere göre mâ-i müsta‘mel temiz ama temizleyici değildir. Aynı zamanda İmam Mâlik ile Ahmed b. Hanbel de bu görüştedir.<sup>945</sup> Yine Şâfiîler’de abdestteki ikinci ve üçüncü olan nâfile yıkamadaki su da sahih olan görüşe göre temizdir.<sup>946</sup> Dördüncü yıkama ise ittifakla ma-i müsta‘mel sayılmamaktadır.<sup>947</sup>

İmâm-ı Rabbânî’nin takarruba niyet etmeksizin yapmış olduğu dördüncü yıkama mezheplere göre mâ-i müsta‘mel sayılmamış ve o, “ibtîlâ” diye tabir ettiği bu durumdan şer‘î bir çâre/hîle ile kurtulmuştur. Zira Şâfiîler’de dördüncü yıkama ittifakla mâ-i müsta‘mel sayılmadığı gibi takarruba niyet ve hadesi gidermek şartı mevcut olmadığından Hanefî mezhebinde de bu dördüncü yıkama mâ-i müsta‘mel sayılmamıştır.

<sup>936</sup> Küveyt Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı, *el-Mevsûâtü'l-fikhiyye*, 39/359.

<sup>937</sup> Küveyt Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı, *el-Mevsûâtü'l-fikhiyye*, 39/361.

<sup>938</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/84. (Mek.29).

<sup>939</sup> Serahsî, *el-Mebûd*, 1/53.

<sup>940</sup> Kâsânî, *Bedâ’i ‘u’s-sanâ’i* 1/67. Ayrıca bk. *el-Fetâvâ'l-Hindiyeye*, 1/25.

<sup>941</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 1/88-89.

<sup>942</sup> Nevevî, *el-Mecmû’*, 1/151.

<sup>943</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/84. (Mek.29).

<sup>944</sup> *el-Fetâvâ'l-Hindiyeye*, 1/25.

<sup>945</sup> Nevevî, *el-Mecmû’*, 1/151.

<sup>946</sup> Küveyt Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı, *el-Mevsûâtü'l-fikhiyye*, 39/361.

<sup>947</sup> Nevevî, *el-Mecmû’*, 1/158.

Burada değinilmesi gereken diğer bir husus İmâm-ı Rabbânî'nin kullanmış olduğu “hîle” lafzıdır. Bu kelimeyle onun kastı İslâm fikhında tartışma konusu olan ve genelde eksik veya yanlış anlaşılan hîle-i şer‘iyye olmalıdır. Hîle, lüğat itibariyle çare, kurnazlık, iyi görüş, tasarruf kudreti gibi anlamlara gelir. Çoğulu “hiyel” veya “hivel” şeklindedir.<sup>948</sup> Türkçe’de ise birini aldatmak için yapılan düzen, dolap, dümen anlamlarında kullanılmaktadır.<sup>949</sup> Günümüz hukukunda hîle, kişinin akit esnasında karşısındaki iradesini kendi istediği yönde açıklamasıdır. İslâm hukukunda bu tür hîleye tağrîr ve tedlîs denir.<sup>950</sup>

İslam âlimlerinin farklı taksimatları<sup>951</sup> olmakla birlikte hîle, genel olarak şer‘iyye ve bâtıla şeklinde iki kısma ayrılır. Hîle-i şer‘iyye: Şer‘î bir aslı ortadan kaldırmayan, şer‘î bir maslahata zıt olmayan şeriatın muteber saydığı hîle diye tanımlanmıştır. Bu cümleyi, şer‘î bir aslı ortadan kaldıran, şer‘î bir maslahata zıt olan, şeriatın muteber saymadığı hîle diye tersine çevirdiğimizde ise hîle-i bâtılının tanımı ortaya çıkmaktadır.<sup>952</sup>

Hîle-i şer‘iyyenin şer‘î dayanağı Sâd 44. âyet olarak gösterilmiştir. Şöyle ki Hz. Eyyûb hastalığı sırasında kendisine hizmette kusur eden hanımına yüz sopa vuracağına dair yemin etmiş, iyileştiğinde Allah: “*Eline bir demet bitki sapı alıp onunla vur ve böylece yeminini yerine getirmiş ol.*”<sup>953</sup> diyerek sopayla değil de ot demetiyle sembolik olarak cezayı uygulatmış ve yeminini yerine getirtmiştir.<sup>954</sup> İşte bu cezanın sembolik olarak uygulanması hîle-i şer‘iyye için referans kabul edilmiştir.<sup>955</sup> Yine Hz. Yûsuf’un kardeşini yanında tutmak için melikin kabını onun yüküne koydurması da aynı değlendirmeye tabi tutulmuştur. Zira Allah: “*İşte biz Yûsuf’a böyle bir tedbiri öğrettik, yoksa Allah dileyip bunu öğretmeseydi kralın kanununa göre kardeşini alıkoyamazdı.*”<sup>956</sup> buyurarak bu tedbirin kendi dilemesiyle olduğunu bildirmiştir.<sup>957</sup> İbn Kayyim hîle-i şer‘iyyeyi savunanların “*Kim Allah’a saygısızlıktan sakınırsa, Allah ona bir çıkış yolu gösterir.*”<sup>958</sup> âyetindeki “çıkış yolu” ile hîle-i şer‘iyyeyi kastettiklerini

<sup>948</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 11/185. (حال-حول) md.

<sup>949</sup> TDK, “*Hile*” md. (Ankara: Özgün Matbaacılık, 2019), 1101.

<sup>950</sup> Ekrem Buğra Ekinci, “Eski Hukukumuzda Hîle-i Şer‘iyyeye Dair”, *AÜEHFD* 10/1-2 (2006), 3.

<sup>951</sup> Örneğin Hacvî (ö. 1376/1956) hileyi, hîle-i mülğâ, hîle-i gayri mülğâ ve mülğâ veya gayri mülğâ olduğu kesin delille açıklanmayan diye üç kısma ayırırken, (Hacvî, *el-Fikru's-Sâmî*, 1/436) Şâtîbî benzer şekilde hileyi bâtil, câiz ve bâtil veya câiz olduğu kesin delille açıklanmayan diye üç kısma ayırmıştır. Bk. Şâtîbî, *el-Müvâfakât*, 3/124.

<sup>952</sup> Şâtîbî, *el-Müvâfakât*, 3/124.

<sup>953</sup> Sâd, 38/44. (وَأَخَذَ بِبَدِيكَ ضِعْفًا فَأَضْرَبُ بِهِ وَلَا تَحْنُتْ).

<sup>954</sup> Neseî, *Medârikü't-Tenzil*, 3/158.

<sup>955</sup> İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, 350; *Fetavây-ı Hindîyye*, 6/390.

<sup>956</sup> Yûsuf, 12/76. (كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ).

<sup>957</sup> İbn Kayyim *el-Cevziyye*, *l'âmü'l-Müvakkîin*, 5/113-114.

<sup>958</sup> et-Talak, 65/2. (وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا).

belirtmiştir.<sup>959</sup> Kendilerine iç yağı haram kılınan<sup>960</sup> yahudilerin bu yağları eriterek satmaları ve paralarını yemeleri, yine Cumartesi kendilerine balık avı yasaklandığından<sup>961</sup> Cuma günü ağlarını atıp Pazar günü toplamaları da Kur'ân'dan hîle-i bâtilanın örnekleri olarak gösterilmiştir.<sup>962</sup>

İslâm hukukçularının muteber saydığı hîle, şer'î olanıdır. Bundan dolayıdır ki, klasik İslâm hukuku kaynaklarında hîle-i şer'îye için mehâric (çıkış yolu)<sup>963</sup> ya da tahallus (kurtuluş yolu)<sup>964</sup> tabirleri kullanılmıştır. Hatta İbn Kayyım el-Cevziyye'nin: "Biz buna sıkıntıdan çıkış yolları deriz de, insanların isminden nefret ettiği "hîle" kelimesini kullanmayız."<sup>965</sup> demesi dikkat çekicidir. Modern dönem İslâm hukucusu Muhammed Ebû Zehre (1898-1974) hîle-i şer'îye hakkında batılların bu düşüncelerinin yanlış olduğunu ifade ederek; hîle-i şer'îyeyi, şer'î maksatları ortaya çıkarmak, kolaylaştırmak ve zorluğu ortadan kaldırmak diye tanımlamıştır.<sup>966</sup>

İmâm-ı Rabbânî'nin, kendisinden ısrarla kullanmış olduğu abdest suyunu isteyen kişiye takarruba niyet etmeksizin dördüncü yıkamadaki suyu vermesi de hîle-i şer'îye kapsamında değerlendirilebilir. Kendisi de zaten karşılaştığı bu duruma "ibtîlâ" deyip bulmuş olduğu çıkış yolunu da "hîle" kelimesiyle ifade etmiştir.<sup>967</sup> Buradan İmâm-ı Rabbânî'nin de hîle-i şer'îyeyi kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Birinin İmâm-ı Rabbânî veya saygı gösterdiği bir başkasından kullanmış olduğu abdest suyunu içmek için istemesinin ve bunda ısrar etmesinin sosyo-kültürel boyutu ise tevessül veya teberrük/bereketlenme kavramlarıyla açıklanabilir. En yalın ifadeyle tevessül: İsteğini yerine getirecek olan birine yaklaştırmaya başka birini vasıta

<sup>959</sup> İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-Müvakkîîn*, 5/294.

<sup>960</sup> el-Enâm, 6/146. (...حَرَّضْنَا عَلَيْهِمْ شِخُونَهُمْ...).

<sup>961</sup> el-A'raf, 7/163. (إِذْ تَأْتِيهِمْ جِثَاثُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرْعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ...).

<sup>962</sup> Abdulaziz b. Abdullah Râcihi, *Tevfikü'r-Rabbi'l-Münim* (Merkezü Abdilaziz b. Abdullah Er-Racihi, 2018), 4/384. Hîle-i şer'îye ve hîle-i bâtila ayrımından haberdar olmayan bazı oryantalist ve İslâm dünyasında onları takip eden modernist yazarlar klasik İslâm hukukçularının halka hîle öğretmekle hukuki ahlaktan onları uzaklaştırdıkları ithamında bulunmuşlardır. Bk. İkinci, "Eski Hukukumuzda Hîle-i Şer'iyyeye Dair", 4.

<sup>963</sup> İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 350.

<sup>964</sup> *Fetavây-ı Hindiyeye*, 6/390.

<sup>965</sup> İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-Müvakkîîn*, 5/113.

<sup>966</sup> Muhammed Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1947), 489-490. Son dönem Osmanlı ilim adamlarından Mehmet Zihni Efendi de (1846-1913) aynı konuya şu ifadelerle dikkat çekmiştir: "Hîle, hiyel'in cemidir. Lakin hîle lisanımızda zebanized olan (dilimizde dolaşan) manada değil, çare manasındadır. Bizim hîle dediğimize lügat-ı Arabîde hud'a tabir olunur. Hîle-i şer'îye, mahlas-ı şer'î olan şeyler (şer'î kurtuluş çareleri) demektir. Ve illâ (yoksa) sâha-ı şeriat-ı garrâ, (parlak şeriatın alanı) vasmе-i hud'a'dan (hîle lekesinden) muarrâdır (temizdir). Bâb-ı sübût-i nesebde, (bir çocuğun nesebinin tespitinde) nesebin ispatı için ihtiyâl bile olunur (nesebin tespiti için çare aranır) tabirinin de manası budur ki, çare aranır demektir." Bk. Mehmet Zihni Efendi, *Nimet-i İslâm*, 1428. Bununla birlikte uzmanlık ve hassasiyet gerektiren bu meşru çözüm bulma yöntemi zaman zaman meşru vasıtalar kullanılarak gayri meşru sonuçlara evrilmiş ve malesef o zamanın müftüleri de buna alet olmuşlardır. Bu tarz fetvalar veren müftülere literatürde "müftî-yi mâcin" denmiş ve fetva verme yetkilerini kaybettikleri bildirilmiştir. Bk. İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, 8/88; Serahsî, *el-Mebsût*, 24/157; Yaman, *Fetvâ Usûlü*, 194.

<sup>967</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/84. (Mek. 29).

kılmaktır.<sup>968</sup> Bilhassa tasavvuf kültüründe önemli bir yere sahip olan tevessül İmâm-ı Rabbânî'nin de sık sık değindiği bir konudur. Örneğin o, bir müridin manevi vazifelerinde rehabet hasıl olduğunda, bu rehabetin giderilmesi için zikir tarifi aldığı şeyhiyle tevessülde bulunması gerektiğini belirtmiştir.<sup>969</sup> Yine Nakşî büyüklerinden bahsederken: “Onlarla tevessülde bulunup onlara tabi olanlara müjdeler olsun.”<sup>970</sup> demiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'in muhacirlerin yoksullarıyla fetih için tevessülde<sup>971</sup> bulunduğunu zikretmiştir.<sup>972</sup> Ashabın kemal-i itikat ve ihlâslarından dolayı Hz. Peygamber'in tükürüğünün yere düşmesine engel olup âb-ı hayât misali onu bedenlerine sürmeleri,<sup>973</sup> Resulullah kan aldırdıktan sonra onu içmeleri<sup>974</sup> İmâm-ı Rabbânî'nin zikrettiği diğer bir husustur ki bunlar da teberrük örneklerinden sayılabilir.<sup>975</sup> İmâm-ı Rabbânî'den giydiği elbiseyi isteyen bir sevenine: “Bu fakirin giydiği elbiseyi istemişsiniz. Bundan dolayı size bir gömlek gönderildi. Semerisini ve neticesini gözleyerek onu giyiniz, zira onun bereketi çoktur.”<sup>976</sup> demesi tasavvuf kültüründe teberrük ve tevessülün önemli bir konuma sahip olduğunu göstermektedir.

### 3.1.1.1.2. İstikbâl-i Kible

Müslümanların namazlarını edâ ederken Kâbe'nin bulunduğu Mescid-i Harâm'a yönelmeleri farzdır. Nitekim Allah Teâlâ: “Yüzünü göğe doğru çevirdiğini elbette görüyoruz. İşte şimdi kesin olarak seni memnun olacağın kibleye döndürüyoruz. Artık yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir; nerede olursanız olun yüzünüzü o yöne çevirin.”<sup>977</sup> buyurmuştur. Esasen Müslümanlar Medine'ye hicret edene kadar

<sup>968</sup> Şemsuddîn Afğânî, *Cühûdü ülemâi'l-Hanefiyye fi ibtâl-i akâidi'l-kubûriyye* (Riyâd: Dâru's-Samî, 1996), 3/440.

<sup>969</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/247. (Mek. 93).

<sup>970</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/773. (Mek. 278).

<sup>971</sup> Tabarânî, *Mu'cemu'l-Kebîr*, 1/292; Beğavî, *Mesâbîhu's-sünne*, thk. Yusuf Abdurrahman Maraşlı v.d. (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1987), 3/434; Hatîb et-Tibrizî, *Mişkâtü'l-Mesâbîh*, thk. Elbânî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1985), 3/1444. (كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْتَفْتِحُ بِصَعَالِيكَ الْمُهَاجِرِينَ).

<sup>972</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/169. (Mek. 47).

<sup>973</sup> Buhârî, *Kitâbü'l-Vüdü*, 70. (وما تَنَحَّمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نُحَامَةً إِلَّا وَقَعَتْ فِي كَفِّ رَجُلٍ مِنْهُمْ فَذَلِكَ بِهَا وَجْهُهُ وَجِلْدُهُ). Müstakimzâde efendi Mektûbât tercümesinde İmâm-ı Rabbânî'nin ifadesini “Onu (tükürüğü) bul’ (بلع) ederlerdi.” deyip yutmak manası vermiş, Kazânî “yutmak” yerine: “Onu (tükürüğü) alırlar yüzlerine ve bedenlerine sürerlerdi.” diye çevirmiştir. Ülkemizdeki *Mektûbât* tercümeleleri Arapça'dan yapıldığından haliyle Türkçe tercümelerde Kazânî'nin tercihi ön plana çıkmıştır. Anlaşılan Kazânî, hadisteki rivayeti baz almıştır. Ancak İmâm-ı Rabbânî'nin kullandığı “âb-ı hayât” terkihi göz önünde bulundurulduğunda Müstakimzâde'nin tercihinin konuya daha uygun olduğu söylenebilir. Zira asıl olan âb-ı hayâtı içmektir, bedene sürmek değil. Bk. Kazânî, *ed-Düerü'l-meknûnât*, 2/84. Mek. 36; Müstakimzâde, *Mektûbât Tercümesi*, 2/38. (Mek. 36.)

<sup>974</sup> İbn Ebû Âsım, *el-Âhâd ve'l-mesânî*, thk. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbire (Riyâd: Dâru'r-Râye, 1991), 1/414; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed Hâkim, *el-Müstedrek*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Küttübî'l-İlmiyye, 1990), 3/638; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, 1/329; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Marifetü's-sahâbe*, thk. Adil bin Yusuf El-Azzâzî (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1998), 3/1652; Süyûtî, *Cemu'l-Cevâmi'*, 12/555; Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl*, 15/275.

<sup>975</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/137. (Mek. 36).

<sup>976</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/382. (Mek. 166).

<sup>977</sup> el-Bakara, 2/144. (فَدَّرَأَى تَقَلَّبَ وَجْهَكَ فِي السَّمَاءِ فَلْتَأْوِيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلَّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ (شَطْرَهُ).

namazlarını Beytü'l-makdis'e yönelerek kılmışlardır. Bu durum Müslümanlar Medine'ye varınca on altı veya on yedi ay kadar devam etmiştir ki,<sup>978</sup> bu da Bedir Savaşı'ndan iki ay önceye denk gelmektedir.<sup>979</sup> Hz. Peygamber Mekke'de Beytü'l-makdis'e yönelirken Kâbe'yi arkasına almamış, Kâbe kendisiyle Beytü'l-makdis arasında kalacak şekilde namaza durmuştur. Ancak aynı durum Medine'de mümkün olmadığından kıblenin tahvilini arzu etmiş, nihayetine hicretten on altı veya on sekiz ay sonra Şaban ayının 15'inci günü öğle namazında kible Beytü'l-makdis'ten Kâbe'ye çevrilmiştir.<sup>980</sup>

Kıbleyi temsilen insanların yöneldiği Kâbe, “yaklaşık 1.5 metre genişliğindeki temeller üzerine bina edilmiş olup kübik prizma şeklindedir. Eni 10.7 m. boyu 12 m. yüksekliği 15. m. dir. İçerisinde tavanı tutan üç tane ahşap sütun bulunur. Mevcut kapının tam karşısında bir kapı daha vardı ki, şimdilerde kapatılmıştır. Mevcut kapı ise yerden yaklaşık 2 m. yukarıdadır.”<sup>981</sup> Bu özellikler Kâbe'nin fiziki boyutuyla ilgilidir.

İmâm-ı Rabbânî'ye göre Kâbe'nin fiziki yönünün yanı sıra bir de tenzîhî (fizikle ilgili olmayan) boyutu vardır. O bunu ifade ederken: “Kâbe'de, sûret ve şekil kisvesi olmaksızın tenzîhî bir mananın zuhuru vardır. Şöyle ki mahlukatın kendisine yönelerek secde ettiği Kâbe taş, çamur, duvar ve tavandan ibaret değildir. Eğer farazi bu taş, toprak vesair yok olmuş olsa da Kâbe yine Kâbe olarak kalır ve ona secde edilmeye devam edilirdi. Binaenaleyh, şekil ve sûret gitse de tenzîhî zuhur devam ediyor. Bu şaşılacak bir şeydir.”<sup>982</sup> demiştir. Nitekim 1.5 m. yüksekliğinde yarım daireden oluşan Cedr'in (Hatîm veya hicr) Kâbe'den sayılmasına rağmen binaya dahil olmaması Kâbe'nin fiziki özelliklerinin ötesinde manevi bir boyutuna işaret eder. Rivayete göre Hz. Âişe Peygamber Efendimize Kâbe'ye girip namaz kılmak istediğini iletince Hz. Peygamber elinden tutup hicr'e (hatîm) sokmuş, “Kâbe'ye girmek istersen burada namaz kıl, çünkü o Kâbe'den bir parçadır. Kavmin, Kâbe'yi yaparken (malzeme eksikliğinden dolayı)<sup>983</sup> Hicr'ı Kâbe'den ayırdılar ve ayrı bir yer hâline getirdiler.”<sup>984</sup> buyurmuştur. Demek ki,

<sup>978</sup> Buhârî, *Tefsîr*, 18. (صَلَّيْنَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ نَحْوَ بَيْتِ الْمَقْدِسِ سَبْعَةَ عَشَرَ أَوْ سَبْعَةَ عَشَرَ شَهْرًا، ثُمَّ صَرَفَهُ نَحْوَ الْقَيْلَةِ).

<sup>979</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-meâd* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 3/59.

<sup>980</sup> İzzeddin İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Ömer Abdusselam Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997), 2/11-12. Yine bu olayın Recep ayında Hz. Peygamber Beni Seleme Mescidi'nde ashabıyla beraber öğle namazını kılarlarken ilk iki rekâten sonra gerçekleştiği, erkeklerin kadınların yerine, kadınların da erkeklerin yerine geçerek yer değiştirdiği ve bundan dolayı bu mescide “Mescidü'l-Kibleteyn” denildiği zikredilmiştir. Derhal etrafa haberler gönderilmiş, Kuba Mescidi'nde dahi insanlar namazdayken Beni Seleme'den biri gelmiş ve: “Kible Kâbe'ye çevrildi.” diye nida etmiş, (Sehârenfûrî, *Bezlü'l-Mechûd*, 4/681; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/432) onlar da rükûdeyden kibleye yönelmişlerdir. Bk. Ebû Dâvûd, *Salât*, 205. (أَلَا إِنَّ الْقَيْلَةَ قَدْ (حُولَتْ إِلَى الْكَعْبَةِ، مَرَّتَيْنِ، فَمَالُوا كَمَا هُمْ زُجُوجٌ إِلَى الْكَعْبَةِ).

<sup>981</sup> Çeker, *İlmihâl'im*, 332.

<sup>982</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/375. (Mek. 100).

<sup>983</sup> Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezi*, 5/524.

<sup>984</sup> Tirmizî, Hac, 48. (عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ كُنْتُ أَجِبُ أَنْ أَدْخُلَ، الْبَيْتَ فَأُصَلِّيَ فِيهِ فَأَخَذَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِيَدِي فَأَدْخَلَنِي الْجُحْرَ فَقَالَ (صَلِّي فِي الْجُحْرِ إِنْ أَرَدْتَ دُخُولَ الْبَيْتِ فَإِنَّمَا هُوَ قِطْعَةٌ مِنَ الْبَيْتِ وَلَكِنْ قَوْمًا اسْتَفْضَرُوهُ حِينَ بَنُوا الْكَعْبَةَ فَأَخْرَجُوهُ مِنَ الْبَيْتِ).

Müslümanların kıblesini temsil eden Kâbe'den maksat, Kâbe'nin bizzat binası değil, arsası ile birlikte göğe doğru uzanan ve yerin diplerine doğru inen Kâbe ebatlı itibarî bir sütündür.<sup>985</sup>

İmâm-ı Rabbânî'nin hemen hemen her konuda hakikat ve sûret değerlendirmesi yaptığı görülür. Ona göre imanın,<sup>986</sup> namazın,<sup>987</sup> Kur'ân<sup>988</sup> ve Hz. Muhammed'in<sup>989</sup> hakikati ve sûreti olduğu gibi Kâbe'nin de hakikat ve sûreti bulunmaktadır.<sup>990</sup> Kâbe'nin sûreti/binası ister melek ister insan olsun mahlukatın sûreti için nasıl mescûdün ileyh/secde yeri ise, aynı şekilde Kâbe'nin hakikati de mahlukatın hakikati için mescûdün ileyhdur.<sup>991</sup> Kâbe'nin hakikati diğer bütün hakikatlerin, Kâbe'yle ilgili tüm kemâlât da diğer hakikatlerle ilgili kemâlâtın üzerindedir.<sup>992</sup> Kâbe'nin hakikati, kevnî hakikatler (yaradılmışlarla ilgili) ile ilahî hakikatler arasında berzah/aracı vazifesi görmektedir.<sup>993</sup>

İmâm-ı Rabbânî'nin: "Kâbe'nin sûreti mahlukatın sûreti için secde yeri, aynı şekilde hakikati de mahlukatın hakikati için secde yeridir." görüşü bazı talebeleri tarafından okununca kendisine şöyle bir soru yöneltilmiştir: "Bazı tefsirlerde yazıldığı üzere eğer bir kimse 'Ben Kâbe'ye secde ettim' dese kâfir olur."<sup>994</sup> Zira secde Kâbe'ye değil Kâbe tarafınadır. Diğer taraftan İslâm'ın ilk yıllarında secdede لك سجدت 'yalnız

<sup>985</sup> "Kâbe'nin altından Dünya'nın öbür yüzüne çıkılan nokta Büyük Okyanus'un ortalarında Ekvator'un güneyinde 140. batı meridyeni ile 21.39. güney paralelinin kesiştiği yerdir ki, burası Fransız Polonezyası denilen nokta adaclardır." Bk. Çeker, *İlmihâl'im*, 140. dipnot: 126. Kâbe, yukarıya (göğe) doğru ise yedinci kat semada bulunan ve her gün yetmiş bin meleğin ziyaret ettiği Beytü'l-Ma'mûr'la aynı hizadadır. Bk. Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-beyân* (Cidde: Dâru't-Tefsîr, 2015), 25/11; Ebû Tâlib el-Mekkî, *el-Hidâye ilâ büluğî'n-nihâye*, ts., 11/7115; Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-mikbâs* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 443; Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdullah Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, thk. Rüşdî Sâlih Melhas (Beyrut: Dâru'l-Endülüs, ts.), 1/49. Hatta Beytü'l-Ma'mûr yeryüzüne düşmüş olsa Kâbe'nin üzerine düşerdi yorumları yapılmıştır. Bk. Ömer Süleyman el-Aşkar, *Âlemü'l-melâiketi'l-ibrâr* (Kuveyt: Mektebetül'l-Fellah, ts.), 32; Heyet, *el-Mevsûatü'l-akdiyye* (ed-Dürerü's-Seniyye, ts.), 3/306; Hamûd bin Abdullah, *es-Savâiku's-ş-şedide* (b.y., 1388), 34; Heyet, *Mevsûatü't-tefsîri'l-me'sûri* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2017), 20/626.

<sup>986</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/256. (Mek. 97).

<sup>987</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/237. (Mek. 85).

<sup>988</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/613. (Mek. 254); İmâm-ı Rabbânî, *Mebde' ve Meâd*, 72. (Bölüm 48).

<sup>989</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mebde' ve Meâd*, 72. (Bölüm 48).

<sup>990</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/614. (Mek. 254). İmâm-ı Rabbânî, başka bir mektûbunda Allah'ın yardımıyla Kâbe'nin hakikatine nail olduğunu, hacca giderek sûretini de görmeyi arzuladığını ifade etmiştir. Bk. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/304. (Mek. 72).

<sup>991</sup> Bu bilgiyi hem *Mektûbât* hem de *Mebde' ve Meâd* risalesinde paylaşan İmâm-ı Rabbânî, *Mebde' ve Meâd* risalesinde: "Ben bugüne kadar kimsenin duymadığı ve hiç kimsenin haber vermediği acâib bir söz söylüyorum." kaydını eklemiştir. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/669. (Mek. 263); İmâm-ı Rabbânî, *Mebde' ve Meâd*, 73. (Bölüm 48).

<sup>992</sup> İmâm-ı Rabbânî'ye göre Kâbe ve Kur'ân'ın hakikatleri Hz. Muhammed'in hakikatinden üstündür. Bundan dolayı Kur'ân'ın hakikati Hz. Muhammed'in hakikatine imam, Kâbe'nin hakikati de Hz. Muhammed'in hakikatine secde yeri olmuştur. Kâbe'nin hakikati da Kur'ân'ın hakikatinden üstündür. Bk. İmâm-ı Rabbânî, *Mebde' ve Meâd*, 72. (Bölüm 48).

<sup>993</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/669. (Mek. 263).

<sup>994</sup> Biz tefsirlerde böyle bir kayda rastlamadık. Ancak Kâbe'den menfaat bekleme inancıyla yapılan secdenin küfrü gerektirdiğine dair fetvalar verilmiştir. Bk. Abdulaziz b. Abdullah Râcihî, *Şerhu kitâbi'l-imân li Ebî Ubeyd* (eş-Şebeketi'l-İslâmiyye (Durû's-Savtiyye), ts.), 14/30. <https://shamela.ws/book/37024/224>. (Erişim 9 Haziran 2025).

sana secde ettim` denirdi.<sup>995</sup> Buradaki zamir Allah'a delâlet eder. Böyle olunca sizin *Mebde' ve Meâd* risâlenizdeki: "Kâbe'nin sûreti mahlukatın sûreti için secde yeri, aynı şekilde hakikati de mahlukatın hakikati için secde yeridir."<sup>996</sup> sözünüzün manası nedir?<sup>997</sup> İmâm-ı Rabbânî bu soruya: "Evladım sözümünden hasıl olan bu mana ibarenin müsamahasından (rahat kullanımından) dır. Nitekim Hz. Adem için de mescûd-i melâike (meleklerin secdegâhı) denmiştir. Hâlbuki secde Hz. Âdem'in Hâlık'ı olan Allah'adır, yoksa onun mahlukuna değil."<sup>998</sup> şeklinde cevap vermiştir. İmâm-ı Rabbânî'nin bu yorumu tefsirlere de uygundur. Nitekim meleklerle Hz. Adem'e secde etmeleri emredildiği âyet "Adem'e yönelerek bana secde edin."<sup>999</sup> diye tefsir edilmiştir.

Daha önce de belirtildiği üzere İmâm-ı Rabbânî, Allah ve Resulü'ne imandan sonra en fazileti ibadetin namaz olduğunu ifade etmiştir.<sup>1000</sup> Namazın imandan sonra ikinci fazilet sırasını alması İmâm-ı Rabbânî'ye göre Kâbe'den kaynaklanmaktadır. O, Kâbe ve namaz arasındaki bu sıkı bağı ifade ederken der ki:

Dünyadaki zuhûrât ve yükselişlerin son noktası kevnî hakikatlerin nihayetine kadardır. İlahî hakikatlere dair nasib ise âhirete mahsustur. Ancak âhirete mahsus olan bu nasib, müminin miracı ve sanki dünyadan âhirete bir çıkış kapısı sayılan namazda da mevcuttur. Ben zannediyorum ki, namazda bu devletin meydana gelmesindeki ilke, namaz kılanın ilahî hakikatlerin zuhur vatanı olan Kâbe'ye yönelmesinden kaynaklanmaktadır. O hâlde Kâbe dünyada hayret verici harika bir varlıktır; zira şekil yönüyle dünyada, hakikat yönüyle ise âhirettedir. Namaz ise Kâbe'ye mahsus olan dünya ve âhireti bir arada toplama özelliğini yine Kâbe'nin aracılığı ile elde etmiş, sûret ve hakikatiyle dünya ve âhireti cem etmiştir.<sup>1001</sup>

İmâm-ı Rabbânî, Kâbe'yi yalnızca maddî bir yapı olarak değil, ilahî hakikatlerin tecelli ettiği metafizik bir merkez olarak ele alır. Ona göre Kâbe, şekil ve maddeden bağımsız olarak varlığını sürdüren, tenzîhî bir mana taşımaktadır. Bu anlayış, onun zahir ve bâtını birlikte değerlendiren tasavvufî yaklaşımını yansıtmaktadır. Namazın faziletini Kâbe'ye yönelişle ilişkilendirmesi ise, ibadetin sadece fiilî bir eylem değil, mânevî bir yükseliş vesilesi olduğuna işaret eder. Böylece İmâm-ı Rabbânî, Kâbe ile namaz arasında kurduğu bu derin irtibatla, namazın dünya ve âhret boyutlarını birleştiren bir ibadet olduğunu ortaya koymaktadır.

<sup>995</sup> Nesâî, *Kitâbü't-Tatbîk*, 63. (اللَّهُمَّ لَكَ سَجَدْتُ وَبِكَ أَمَنْتُ وَلَكَ ) عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقُولُ فِي سَجُودِهِ (أَسْلَمْتُ وَأَنْتَ رَبِّي سَجَدَ وَجْهِي لِلَّذِي خَلَقَهُ وَصَوَّرَهُ وَشَقَّ سَمْعَهُ وَبَصَرَهُ تَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ).

<sup>996</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mebde' ve Meâd*, 73. (Bölüm 48).

<sup>997</sup> Anlaşılan İmâm-ı Rabbânî'nin: "Kâbe'nin sûreti mahlûkâtın sûreti için secde yeridir." sözü müridleri tarafından anlaşılammıştır; çünkü onlardaki mevcut bilgiye göre secde Kâbe'ye değil Kâbe tarafındır. Secdenin Kâbe'ye olduğunu söylemek küfrü gerektirmektedir. İmâm-ı Rabbânî ise bu sözün ibarenin müsamahasından kaynaklandığını, yani ancak bu şekilde ifade edilebileceğini söyleyerek aynı ifadenin Adem (as) için de kullanıldığını belirtmiştir.

<sup>998</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/613-614. (Mek. 254).

<sup>999</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, 1/292.

<sup>1000</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/61. (Mek. 17).

<sup>1001</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/670. (Mek. 263).

### 3.1.1.1.3. Niyet

Sözlükte, kastetmek anlamına gelen “niyet”, ıstılahta: Allah’a yaklaşma maksadıyla kalbin ibadet fiiline azmetmesidir.<sup>1002</sup> Niyetin namazın şartlarından olduğu hususunda bütün mezhepler ittifak hâlinededirler.<sup>1003</sup>

Klasik fıkıh eserlerimizin ittifak ettiği bir husus vardır; o da niyetten maksadın kalbin işi olup kalpten bağımsız dil ile niyetin muteber olmamasıdır.<sup>1004</sup> Nitekim Haddâd (ö. 800/1398) bu durumu şöyle açıklamıştır: “İyi bilmelisin ki, niyet dil ile yapılmaz; çünkü niyet irade ve kastetmektir. İrade dilin değil kalbin amelidir. Dilin ameline ise irade değil kelam denir.”<sup>1005</sup> Bununla birlikte kalbin niyetine dilin eşlik etmesini fakihlerden bazıları sünnet<sup>1006</sup> bazıları da müstehap saymışlardır.<sup>1007</sup> Kimi fakihler de buradaki müstehaptan maksadın sünnet değil fukahânın güzel görmesi anlamına geldiğini ileri sürmüşlerdir. Zira onlar ne Resulüllah ne ashab ne de tâbiünden dil ile niyet yapıldığına dair sahih veya zayıf bir rivayetin sabit olmadığını ifade etmişlerdir.<sup>1008</sup> Bazı araştırmacılar da Hz. Peygamber’in hac veya umre yapacağı zaman: “*Allah’ım hac-umre için emrine hazırım.*”<sup>1009</sup> yine kurban keserken: “*Allah’ım! Bu, Muhammed ve ümmeti tarafından (kesilen kurban) sendendir ve sanadır.*”<sup>1010</sup> gibi ifadelerini dil ile niyet olarak değerlendirmişler ve bunu sünnet saymışlardır.<sup>1011</sup>

İmâm-ı Rabbânî’nin dil ile niyete bakışı ise selefin tam aksinedir. Zira o, bırakın dil ile niyeti sünnet saymayı, aksine bir farzı ortadan kaldırdığından bid‘at saymıştır. O bunu ifade ederken şunu savunmuştur.

Âlimler, namaza niyet hususunda kalbin iradesiyle birlikte dilin de söylemesini güzel görmüşlerdir. Hâlbuki bu konuda Resulüllah (s.a.v.) Efendimiz’den ne sahih ne de zayıf bir rivayet sabit olmamıştır. Keza sahâbe-i kirâm ve tâbiîn hazarâtı da dil ile niyet etmemişlerdir. Onlar namaz için kıyam ettiklerinde hemen tahrîme tekbirini getirmişlerdir. (Yani kıyam ile tekbir arasında dil ile niyet edecekleri bir vakit ayırmamışlardır)<sup>1012</sup> o zaman dil ile niyet bid‘attir. Âlimler bu bid‘ata, “bid‘at-ı hasene” dediler.<sup>1013</sup> Bu fakir biliyor ki, sünneti ortadan kaldırma mahalli olan bu bid‘at, farzı da ortadan kaldırıyor. Çünkü insanların çoğu kalbin gafletine aldırmaksızın dil ile niyeti yeterli görüyorlar ve

<sup>1002</sup> Şeyh Mansûr b. Yûnus b. Salâhaddin el-Hanbelî Buhûtî, *Keşşâfî'l-kınâ' ani'l-İknâ'* (Riyâd: Mektebetü'n-Nasri'l-Hadîse, 1968), 1/313.

<sup>1003</sup> Sirâcuddîn Ömer b. İshâk el-Hindî, *Zübdetü'l-ahkâm*, 24.

<sup>1004</sup> Merginânî, *Hidâye*, 1/46; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'i'*, 1/127, Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/47; Molla Hüsrev, *Dürer* (Kahire: Dâru İhyâ-i Kütübî'l-Arabiyye, ts.), 1/62.

<sup>1005</sup> Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 1/48.

<sup>1006</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/48. (İmâm Muhammed'den naklen). Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 1/48.

<sup>1007</sup> el-Behûtî, *Keşşâfî'l-Kinâ' ani'l-İknâ'*, 1/87; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/62; İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc fi Şerhi'l-Minhâc* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1983), 2/12; Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Ensârî Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc* (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1984), 1/457.

<sup>1008</sup> *Hâşiyetü Şürûnbülâlî (Dürer'le beraber)* (Kahire: Dâru İhyâ-i Kütübî'l-Arabiyye, ts.), 1/62.

<sup>1009</sup> Buhârî, “*Hac*”, 35; Müslim, “*Hac*”, 27. (لَيْتَكَ اللَّهُمَّ لَيْتَكَ بِالْحَجِّ).

<sup>1010</sup> İbn Mâce, “*Edâhîr*”, 1. (اللَّهُمَّ مِنْكَ وَلَكَ عَنْ مُحَمَّدٍ وَأُمَّتِهِ).

<sup>1011</sup> Çeker, *İlmihâl'im*, 56.

<sup>1012</sup> Ebû Dâvûd, “*Salât*”, 122. (إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا قَامَ إِلَى الصَّلَاةِ كَبَّرَ).

<sup>1013</sup> Molla Alî el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtih*, 1/42.

böylece namazın farzlarından biri olan kalp ile niyet terk edildiğinden namaz fâsıt oluyor.<sup>1014</sup>

Niyetin kalp ile olması hususunda âlimler ittifak hâlinde, kalbe dilin eşlik etmesini de büyük çoğunluk güzel görmektedir. Dil ile niyeti bid‘at sayanlar bile bunu bid‘at-ı hasene saymışlardır. İmâm-ı Rabbânî ise çoğunluğun hilâfına dil ile niyeti bid‘at saymanın yanı sıra bid‘at-ı hasene olduğunu da kabul etmemiştir. Aynı şekilde İbn Teymiyye de dil ile niyetin bid‘at-ı hasene olduğunu kabul etmeyenlerdendir. Nitekim o bu konudaki görüşleri özetledikten sonra şu ifadeleri kullanmıştır:

Namazda niyeti açıktan söylemek bid‘at-ı seyyie olup bid‘at-ı hasene değildir. Bu Müslümanlar arasında ittifak olunan bir konudur. Hiç kimse cehren niyetin müstehap veya bid‘at-ı hasene olduğunu söylememiştir. Eğer kim bunu söylerse Resulü Allah’ın sünneti ile dört imamın icmâna muhalefet etmiş olur. Bundan dolayı bu kimse tevbeye davet olunur. Eğer tevbe ederse ne âlâ, etmezse hak ettiği kadar cezalandırılır. Niyeti gizlice söylemek de müstehap değildir. Zira Resulü Allah ve ashabı açıktan veya gizli niyet etmemişlerdir. Allah Resulü’nün ümmetine meşrû kıldığı ibadetlerde kimsenin değiştirme yapması veya bid‘at ihdas etmesi mümkün değildir.<sup>1015</sup>

Selefilğin kendisiyle sentetik mezhebe dönüştüğü İbn Teymiyye’nin elbette Resulü Allah ve ashabtan rivayet olunmayan dil ile niyeti kabul etmemesini anlamak zor değildir. Zira selefilik demek: selefte dönüş, taklidi ret, dini bid‘atlerden arındırma, yabancı unsurlardan temizleme ve ilk İslâm toplumunun saflığına dönme demektir.<sup>1016</sup> İlk müslimanlardan dil ile niyet rivayet olunmayınca doğal olarak selefi çizgiyi temsil eden İbn Teymiyye de bunun bid‘at-ı hasene olduğunu kabul etmeyecektir. İmâm-ı Rabbânî ise dil ile niyete alışan insanların farz olan kalben niyeti terk etme tehlikesine set çekerek, bir nevi sedd-i zerâi‘ ilkesini uygulamış ve dil ile niyeti bid‘at saymıştır denilebilir.<sup>1017</sup>

#### 3.1.1.1.4. Kırâat

Namazda kırâat yapmak bütün mezheplerin ittifakıyla farzdır. Nitekim “Kur’ân’dan kolayınıza geldiği kadarını okuyunuz.”<sup>1018</sup> âyeti ile<sup>1019</sup> Hz. Peygamber’in:

<sup>1014</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/421. (Mek. 186).

<sup>1015</sup> İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ'l-Kübrâ*, 2/97.

<sup>1016</sup> Kolektif, *Küresel Terörizm ve Neoselefilik* (Ankara: DİB Yayınları, 2020), 43.

<sup>1017</sup> Günümüzde kimi cemaatlerin bu konuda İmâm-ı Rabbânî’den etkilendikleri ve namaza başlarken dil ile niyeti bid‘at saydıkları görülmektedir. İlgili cemaat mensupları referans olarak İmâm-ı Rabbânî’yi de göstermektedirler. Bk. Heyet, *Namazda Dikkat Edilmesi Zarûri Olan Bazı Hususlar*, (b.y., ts.), 18-19. Esasen tasavvufî kimliği ile öne çıkan İmâm-ı Rabbânî’nin fikhî meselelerde referans gösterilmesi ve kendisinden sonra fikhî konularda da etkisinin devam etmesi dikkat çekicidir.

<sup>1018</sup> el-Müzzemmil, 73/20. (فَاقْرَأْ مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ).

<sup>1019</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 1/20.

“Sonra Kur’ân’dan okuyabildiğin kadar oku.”<sup>1020</sup> hadisi kırâatın farziyyetine delil sayılmıştır.<sup>1021</sup>

#### 3.1.1.1.4.1. Cemaatin Fâtiha’yı Kırâati

Tek başına namaz kılan hâliyle kırâatı yine kendi yapacağından burada mezhebî bir ihtilaf söz konusu değildir. Ancak cemaatle kılınan namazlarda imamla birlikte cemaatin de kırâat yapıp yapmaması hususunda mezhepler farklı görüşler beyan etmişlerdir. Hanefî mezhebine göre cemaatle kılınan namazlarda imama uyan kimse Fâtiha’yı ve peşinden okunacak âyet veya sûreyi okumaz. İmama uyan kimseden namazda kırâat yükümlülüğü tamamen kalkar. Hanefiler bu hükme varırken “*Kur’an okunduğu zaman onu dinleyin ve sessiz durun ki rahmete nâil olasınız.*”<sup>1022</sup> âyetini delil göstermişlerdir. Zira başta İbn Abbâs ve Ebû Hüreyre olmak üzere müfessirlerden bir grup, bu âyetin Hz. Peygamber’in arkasında namaz kılarken kırâat yapan Müslümanları kırâat yapmamaları hususunda uyarmak için nâzil olduğunu beyan etmişlerdir. Yine Hanefiler Hz. Peygamber’in: “*İmam, kendisine uyulmak için öne geçirilmiştir.*”<sup>1023</sup> “*İmam okuyunca susun.*”<sup>1024</sup> “*Kim imamın arkasında namaz kılsa, imamın kırâati onun da kırâatidir.*”<sup>1025</sup> hadislerini delil olarak kullanmışlardır.<sup>1026</sup>

Şâfiîler’e göre namazın sesli veya sessiz olması fark etmeksizin cemaatin kırâat yapması farzdır.<sup>1027</sup> İmam Mâlik, namaz sessizse cemaat de kırâat yapar, eğer sesliyse imamın kırâat yaptığı ilk iki rekâtte cemaatin kırâat yapması mekruh, imamın gizli okuduğu rekâtlerde cemaatin kırâati sünnettir demiştir. Ahmed b. Hanbel ise, cemaat imamın kırâatini işitiyorsa cemaatin kırâat yapması mekruh, işitmiyorsa değil, imamın gizli okuduğu rekâtlerde ise cemaatin kırâati sünnettir demiştir.<sup>1028</sup>

Görüldüğü gibi Hanefiler, “Cemaat mutlak olarak kırâat yapmaz.” diyerek cumhurun karşısında yer almıştır. Bu ihtilafın temelinde namazdaki farz olan kırâatin ne olduğuna dair mezheplerin farklı yorumları yatmaktadır. Hanefiler, “*Kur’ân’dan kolayınıza geldiği kadarını okuyunuz.*”<sup>1029</sup> âyetine istinaden farz olan kırâatin Fâtiha Sûresi’ne mahsus olmadığını, böyle bir iddiada bulunmanın nas üzerine ziyade, bunun

<sup>1020</sup> Buhârî, İsti’zân, 18. (تُمْ أَقْرَأُ مَا تَبَسَّرَ مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ).

<sup>1021</sup> Ahmet Hamdi Akseki, *Namazda Kur’ân Okuma Meselesi*, haz. Halil Altuntaş (Ankara: DİB Yayınları, 2013), 40.

<sup>1022</sup> el-A’râf, 7/204. (وَلِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ).

<sup>1023</sup> Buhârî, Ezân, 51. (إِنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ).

<sup>1024</sup> İbn Mâce, İkâmetü’s-salât, 13. (فَإِذَا قَرَأَ فَأَنْصِتُوا).

<sup>1025</sup> İbn Mâce, İkâmetü’s-salât, 13. (مَنْ كَانَ مَأْمُومًا فَيَرَاءَهُ الْإِمَامَ لَهُ قِرَاءَةٌ).

<sup>1026</sup> Mevsîlî, *el-Ihtiyâr*, 1/50.

<sup>1027</sup> Bedrüddîn Aynî, *el-Binâye*, thk. Eymen Sâlih Şaban (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000), 2/314.

<sup>1028</sup> Sirâcüddîn Ömer bin İshâk el-Hindî, *Zübdetü’l-Ahkâm*, 31.

<sup>1029</sup> el-Müzzemmil, 73/20. (فَافْرُوا مَا تَبَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ).

da neshe denk bir iş olacağını beyan etmişlerdir. Binaenaleyh namazda Fâtiha okumayı farz değil vâcip saymışlardır.<sup>1030</sup> Ancak onlara göre Fâtiha'dan sonra üç kısa âyet veya bu uzunlukta bir sûre okumak da vâciptir.<sup>1031</sup> Zira onlar bu hususta “*Namazın anahtarı abdesttir. Tahrîmi 'Allahü ekber'! demektir. Tahlîli selâm vermektir. İster farzda ister başkasında “Elhamdülillâh” ile bir sûre okumayan için namaz sevabı yoktur.*”<sup>1032</sup> ile “*Fâtihatü'l-Kitâb ile kolayımıza geldiği kadar Kur'an okumak bize emrolundu.*”<sup>1033</sup> hadisleriyle amel etmişlerdir.<sup>1034</sup> Şâfiîler ise “*Fâtiha okumayanın namazı yoktur.*”<sup>1035</sup> hadisini delil göstererek namazda bizzat Fâtiha'nın okunmasını rükün saymışlar ve cemaatin de mutlaka Fâtiha'yı okuması gerektiğine hükmetmişlerdir.<sup>1036</sup> Fâtiha'ya ilaveten bir sûre veya birkaç âyet daha okumayı ise sünnet saymışlardır.<sup>1037</sup> Onlar da bu konuda Ebû Hüreyre'den rivayet olunan “*Her namazda (Kur'an) okunur. Resulullah'ın bize duyurduklarını biz de sizlere duyuruyoruz. Bizden gizlice okuduklarımızı biz de sizden gizlice okuyoruz. Ümmü'l-Kur'an'dan (Fâtiha) başka (bir şey) okumazsan (sana) yeter. Daha ziyade(sini kırâat) edersen (hakkında) daha hayırlı olur.*”<sup>1038</sup> hadisiyle amel etmişlerdir.<sup>1039</sup> Mâlikî ve Hanbelîlere göre de Fâtiha'yı okumak farz sayılmıştır.<sup>1040</sup>

Hanefîler, Şâfiîler'in dayanağı olan “*Fâtiha okumayanın namazı yoktur.*” hadisine ise usûlî olarak şöyle cevap vermişlerdir. “*Kur'an'dan kolayınıza geldiği kadarını okuyunuz.*” âyeti umûmîdir. “*Fâtiha okumayanın namazı yoktur.*” hadisi ise haber-i vahid ile sabit olmuştur. Kur'an'daki umûmî lafızlar ya yine Kur'an ile ya da mütevâtir sünnetle tahsîse uğrar. Âhâd sünnet ile tahsîse uğraması câiz değildir. Çünkü Kur'an'ın sübûtu kat'î iken, âhâd sünnetin sübûtu zannîdir. Zannî olanın, kat'î olanı tahsîsi câiz değildir.<sup>1041</sup> Ancak her ne kadar haber-i vahid Kur'an'ın âmminı tahsîs edemese de onunla amel vâciptir. Bundan dolayı Hanefîler Fâtiha okumayı vâcip saymışlardır.<sup>1042</sup>

Cumhur ise Kur'an'ın umûmunun âhâd sünnetle tahsîsini câiz görmüşlerdir. Zira haber-i vahid her ne kadar sübûtu zannî ise de, delâleti kat'îdir. Kur'an'ın umûmu her ne kadar sübûtu kat'î ise de delâleti zannîdir. Böylece eşit durumdadırlar. Eşit

<sup>1030</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1/19; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/69.

<sup>1031</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 1/458.

<sup>1032</sup> Tirmizî, *Salât*, 62. (مَقَاتِحُ الصَّلَاةِ الطُّهُورُ، وَتَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ، وَتَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمُ، وَلَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِالْحَمْدِ، وَسُورَةٍ فِي فَرِيضَةٍ أَوْ غَيْرِهَا).

<sup>1033</sup> Ebû Dâvûd, *Salât*, 131-132. (أَمْرُنَا أَنْ نَقْرَأَ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ وَمَا تَبِعَتْ).

<sup>1034</sup> Ahmet Naim, *Tecrid-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 2/590.

<sup>1035</sup> Buhârî, *Ezân*, 95. (لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ)

<sup>1036</sup> Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, thk. Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd ve Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 1/353; Aynî, *el-Binâye*, 2/314.

<sup>1037</sup> eş-Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 1/361.

<sup>1038</sup> Buhârî, *Ezân*, 104. (فِي كُلِّ صَلَاةٍ يُقْرَأُ فَمَا أَسْمَعْنَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَسْمَعْنَاكُمْ وَمَا أَحَقَّى عَنَّا أَحَقِّبْنَا عَنْكُمْ وَإِنْ لَمْ تَرُدُّ عَلَيَّ أَمْ). (الْقُرْآنُ أَجْزَأَتْ وَإِنْ زِدْتِ فَهُوَ خَيْرٌ).

<sup>1039</sup> Ahmet Naim, *Tecrid-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 2/589.

<sup>1040</sup> Sirâcüddîn Ömer bin İshâk el-Hindî, *Zübdetü'l-Ahkâm*, 30.

<sup>1041</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, 96; Zeydân, *el-Vecîz fî usûl'il-fıkıh*, 296.

<sup>1042</sup> Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 2/304.

olduklarına göre âhâd ile âmmın tahsîsi câizdir.<sup>1043</sup> İşte bu sebebe binaen cumhur haber-i vahid ile sabit olan “*Fâtiha okumayanın namazı yoktur.*” hadisiyle “*Kur’ân’dan kolayınıza geldiği kadarını okuyunuz.*” âyetini tahsîs etmişlerdir.

Hanefiler “*Fâtiha okumayanın namazı yoktur.*” hadisinin manasını yorumlarken şu usûlî esasa dayanmışlardır; Kur’an’ın tamamının sübûtu kat’îdir. Delâleti ise bazen kat’î bazen zannîdir. Sünnetin mütevâtir gibi bazısının sübûtu kat’î iken, meşhur ve âhâd gibi bazısının sübûtu zannîdir. Delâleti ise Kur’ân gibi bazısı kat’î bazısı zannîdir. “*Her beş deveden bir koyun zekât verilir.*”<sup>1044</sup> hadisi sünnetin delâletinin kat’î olanına misaldir. Zira hadisteki “beş” lafzının başka manaya ihtimali yoktur. “*Fâtiha okumayanın namazı yoktur.*” hadisi ise delâleti zannî olana misaldir ve hadisin birden fazla manaya ihtimali olduğundan te’vil edilmiştir. O zaman bu hadis ya “*Fâtiha okumayanın namazı sahih olmaz.*” anlamına gelir ki, cumhur bunu tercih etmiştir. Ya da “*Fâtiha okumayanın namazı kâmil/mükemmel olmaz.*” anlamındadır. Hanefiler de bu manayı tercih etmişlerdir.<sup>1045</sup>

Tüm bu fikhî tartışmalardan haberdar olan İmâm-ı Rabbânî’nin ilk başlarda bu konuda bir ikilemde kaldığı görülür. Çünkü o hem mezhebine sıkı sıkı bağlı bir Hanefî mensubu hem de hadislere karşı son derece teslimiyetçi bir karaktere sahip biridir. Bir taraftan mezhebine uyararak cemaat olduğunda Fâtiha’yı terk etmiş, diğer taraftan hadise muhalif davranmanın manevi huzursuzluğunu çekmiştir. Daha sonra da keşfi sayesinde bu sıkıntıdan kurtulduğunu beyan etmiştir. Nitekim o, bu süreçte yaşadıklarını şöyle dile getirmiştir:

Bir müddet imamın arkasında cemaatle namaz kılarken kırâat yapabilmek (Fâtiha okumak) için Hanefî mezhebinde açık bir delil bulmayı arzu ettim. Mademki namazda kırâat yapmak farzdır, hakiki kırâatı<sup>1046</sup> bırakıp hükmi kırâat<sup>1047</sup> ile yetinilmesini makul bulmuyordum. Zira hadis-i nebevîde: “*Fâtiha okumayanın namazı yoktur.*”<sup>1048</sup> buyrulmuştur. Ancak mezhebine riayet sebebiyle kırâatı terk ediyor ve bu terk etmeyi riyâzât ve mücâhede (çile) sayıyordum. İşin sonunda Hak Subhânehû, mezhebine riayetini bereketiyle ki mezhep değiştirmek ilhâddir. Hanefî mezhebinde imama uyan cemaatin kırâatı terk etmesinin hakikatini bana gösterdi. Basiret gözüyle bakıldığında hükmi kırâat, hakiki kırâatten daha güzeldir. Çünkü imam ve cemaat beraberce münâcât makamında duruyorlar. Namaz kılan Rabbine münâcâtta bulunuyor. Bu esnada imamı önder yapıyorlar. O hâlde imam ne okuyorsa güya (vekâleten) cemaatin dilinden okuyor. Sanki bir grup kudretli bir padişahın huzuruna çıkıyorlar, ihtiyaçlarını padişaha arz etmek için içlerinden birini (konuşmacı olarak) öne geçiriyorlar. Bu durumda öne geçirdikleri sözcüleri konuşurken diğerleri de söze karışsa bu edepsizlik olur ve padişah bundan hoşnut olmaz. Dolayısıyla, cemaatin önderleri tarafından icra edilecek olan hükmi kırâat, kavmin hepsinin yaptığı hakiki

<sup>1043</sup> Zeydân, *el-Vecîz fî Usûl’il-Fıkıh*, 296.

<sup>1044</sup> Tirmizî, *Zekât*, 7; İbn Mâce, *Zekât*, 9. (في خمسين من الإبل شاة).

<sup>1045</sup> Zeydân, *el-Vecîz fî usûl’il-fıkıh*, 166-167; Zekiyüddîn Şa’bân, *Usûlü’l-fıkhi’l-İslâmî*, 63, 64.

<sup>1046</sup> Hakiki kırâat: İmama birlikte cemaatin de kırâat yapması.

<sup>1047</sup> Hükmi kırâat: İmama uyan cemaatin kırâat yapmaması.

<sup>1048</sup> Buhârî, “Ezân”, 95. (لاصلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب).

kırâatten daha iyidir. Ayrıca imamla beraber cemaatin de okuması karışıklığa sebeptir, edebe uzaktır ve icmâa aykırı olan tefrikaya yol açmaktadır.<sup>1049</sup>

İmâm-ı Rabbânî bu izahlarından sonra İmâm Şâfiî'nin Ebû Hanîfe'nin kabrini ziyaret ettiğinde şahsi ictihadlarını terk edip kendi görüşleriyle amel etmediğini ve onun: "Onların huzurunda, onların görüşlerine aykırı olarak amel etmekten utanıyorum." dediğini, bundan dolayı namazda imamın arkasında Fâtiha okumadığını ve sabah namazında kunut yapmadığını nakletmiştir.<sup>1050</sup>

Namazda Fâtiha meselesiyle ilgili İmâm-ı Rabbânî'nin ilk başta kendi mezhebinin görüşünü makul görmemesi dikkat çekicidir. Zira kendi mezhebi için "makul görmeme" ibaresini kullanması onun mezhep taasubu yapmadığının delilidir. İfadelerinin arasında dikkat çeken diğer bir husus ise mezhep değiştirmeyi ilhâd saymasıdır.<sup>1051</sup> Sözlükte haktan ayrılmak ve sapmak anlamına gelen ilhâd, dinî literatürde; Allah'ın varlığını ve birliğini inkâr etmek, hakikatten sapmak, inançsızlık ve dinsizlik anlamlarına gelir.<sup>1052</sup> Bununla birlikte ilhâd kelimesi Hz. Peygamber'in hadisinde de geçmekte,<sup>1053</sup> ilgili hadisin şerhlerinde ilhâd'a haktan sapma,<sup>1054</sup> zulüm<sup>1055</sup> gibi manalar verilmektedir. Hadiste; Harem-i şerifte yiyecek ihtikârının (karaborsa) ilhâd olduğu ifade edilmiştir. Hz. Peygamber'in ilhâd ile dinden çıkmayı kastettiğini söylemek mümkün görülmemektedir. O zaman İmâm-ı Rabbânî'nin "ilhâd" ile kastının; sebepsiz ve keyfi olarak mezhep değiştirmenin hatalı bir davranış olduğunu ifade etmesidir diye yorumluyoruz. Zira İslâm âlimleri mezhep değiştirmeyi birtakım kriterlere bağlı olarak câiz görmüşlerdir. Nitekim Süyûtî de bir mezhepten başka bir mezhebe intikal sebeplerini dünyevi, dinî, dinî ve dünyevi sebep olmaksızın yani keyfi şeklinde üçe ayırmış ve her biri hakkında farklı hükümler vermiştir; özetle bu sebep ve hükümler şu şekildedir.

#### 1. Dünyevi Sebep:

Kişinin mezhebini değiştirmesinin sebebi eğer vazife elde etmek, idareye yakın olmak gibi dünyevi bir maksada dayanıyorsa burada iki durum söz konusudur.

<sup>1049</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mebde' ve Meâd*, 47-48. (28. Bölüm).

<sup>1050</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mebde' ve Meâd*, 49. (28. Bölüm). Yine İmâm-ı Rabbânî, üstadı Muhammed Bâkî-Billâh'ın da namazda Fâtiha okunmasıyla ilgili: "Ben de birkaç defa imamın arkasında Fâtiha okumuştum. Nihayet bir gece rüyamda İmâm-ı Azam'ı gördüm. 'Benim mezhebimde nice evliya bulunmuştur.' şeklinde kendisini medheden güzel bir kaside okuyordu. O andan itibaren imamın arkasında Fâtiha okumayı bıraktım." dediğini nakletmiştir. Bk. İmâm-ı Rabbânî, *Mebde' ve Meâd*, 50. (28. Bölüm).

<sup>1051</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mebde' ve Meâd*, 47. (28. Bölüm): نقل از مذهب الحاد است

<sup>1052</sup> DİB, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, 308.

<sup>1053</sup> Ebû Dâvûd, *Menâsik*, 89. (احتكار الطعام في الحرم الحاد فيه).

<sup>1054</sup> Azîmâbâdî, *'Avnü'l-ma'bûd*, 5/349.

<sup>1055</sup> Şehârenfûrî, *Bezlü'l-mechûd*, 7/530.

a) Mezhep değiştiren kimsenin fıkıh bilgisi olmayıp mezhebine ilişkin yegâne bilgisinin “Hanefi” ve “şâfi” gibi mezhep ismi olmasından ibaret ise bu kişinin mezhep değiştirmesi hoş gürölme de haramlık derecesine varmaz. Zira bu kimsenin şu ana kadar tahkike dayalı bir mezhebi olmamış, dolayısıyla artık yeni bir mezhebi olacaktır.

b) Mezhep değiştiren kimsenin fıkıh bilgisi var olmakla birlikte dünyevi bir maksat için mezhebini değiştiriyorsa bu kimsenin mezhep değiştirmesi haramdır. Çünkü o, sırf dünyevi bir gayeyle şer’î hükümlerle oynamaktadır.

## 2. Dinî Sebep:

Burada da iki durum söz konusudur.

a) Kendi mezhebinde fakih olmakla birlikte başka mezhebin gürüş ve delillerini daha güçlü güren kişinin mezhep değiştirmesi Râfi’nin de (ö. 623/1226) belirttiği gibi farz, vâcip ya da câiz olabilir. Nitekim İmam şâfi, Mısır’a geldiğinde çoğunluğu Mâlikî mezhebine mensup olan Mısır halkı şâfi mezhebine geçmiştir.

b) Fıkıh bilgisinin olmaması.

Kendi mezhebinin fikhını tahsile uğraştığı halde elde edememiş, başka mezhebin fikhını daha kolay bulmuş ve hızlıca idrak etmiş kimsenin diğer mezhebe geçmesi (farz anlamında) vâcip, kendi mezhebinde kalması haramdır. Nitekim Tahâvî’nin (ö. 321/933) bu sebeple şâfi mezhebinden Hanefi mezhebine geçtiği nakledilmiştir.

## 3. Dinî ve Dünyevi Sebep Olmaksızın (Keyfi):

Kişinin mezhep değiştirmesi dinî ya da dünyevi bir sebebe dayanmıyorsa böyle bir durumda sıradan kimselerin mezhep değiştirmesi câiz gürölmüşken, fakihin değiştirmesi mekruh ya da yasak (mümteni’) gürölmüştür. Zira fakih, kendi mezhebinin fikhını zaten elde etmiştir. Başka bir mezhebin fikhını elde etmek için uzunca bir zamana ihtiyacı vardır. Bu da onu daha önemli şeylerden alıkoyabilir. Belki de ömrü buna yetmeyecektir. Öyleyse kendi mezhebinde kalması daha iyidir.<sup>1056</sup>

Güröldüğü gibi mezhep değiştirme hususunda farz, vâcip, haram, mümteni’ mekruh, câiz gibi hükümler verilmekle birlikte ilhâd diye bir hüküm söz konusu olmamıştır. Buradan da İmam-ı Rabbânî’nin “ilhâd” ile; inkâr etme ya da dinden çıkma anlamlarını kastetmediği anlaşılmaktadır. Buna göre İmam-ı Rabbânî’nin mezhep değiştirmeyi “ilhâd” ile nitelemesinin zulüm ya da haktan sapma anlamına geldiğini söylemek daha doğru olacaktır. Nitekim zikredildiği gibi hadis şârihleri de ilgili hadiste geçen ilhâd için bu manaları tercih etmişlerdir.

<sup>1056</sup> Süyûtî, *İhtilâfî’l-mezâhib*, thk. Abdülkayyûm b. Muhammed şefi’ el-Büstevî (b.y.: Dâru’l-İtisâm, ts.), 41-44.

### 3.1.1.1.4.2. Felak ve Nâs'ın Farz Namazda Kırâati

Namazda kırâat meselesiyle ilgili diğer bir husus da Felak ve Nas sûreleridir. Hz. Ebû Bekir'in (ö. 13/634) Kur'ân'ı ceminden önce birçok sahâbînin kendilerine has mushaflarının olduğu bilinen bir durumdur. Örneğin Hz. Ali, Muâz b. Cebel (ö. 18/638), Ubey b. Ka'b (ö. 33/654), Zeyd b. Sâbit, Abdullah İbn Mesûd gibi zatların kendilerine özel mushaflarının olduğu rivayet edilmiştir.<sup>1057</sup> Bu mushaflar kişilere özel olduklarından tertiplerinde bazı farklılıklar olabiliyordu. Nitekim Hz. Ali'nin mushafı Alak, müddessir, Kalem, Müzzemil şeklinde nüzûl sırasına göre tertip edilmişken, İbn Mesûd'un mushafı Bakara, Nisâ, Âl-i İmrân, Übey b. Ka'b'm ise Fâtiha, Bakara, Nisâ, Âl-i İmrân şeklinde tertip edilmişti.<sup>1058</sup>

Tertiplerindeki farklılıklarının yanı sıra içeriklerindeki farklılıklar da mushaflarla ilgili bir diğer husustur. İçeriklerindeki farklılıklardan kasıt bazı mushaflarda bulunan sûrelerin diğer bazılarında bulunmaması ya da ümmetin dua olarak bildiği kimi metinlerin bazı sahâbîlerin mushaflarında sûre olarak zikredilmesidir. Örneğin İbn Mesûd'un mushafına Fâtiha ve Muavvizeteyn'i kaydetmediği rivayet edilirken<sup>1059</sup> Übey b. Ka'b'm mushafında kunut dualarının da yer aldığı zikredilmiştir.<sup>1060</sup>

Kur'ân şüphe, unutulma, ziyade ve noksanlık korkusuyla iki kapak arasında toplanmıştır. Fâtiha sûresi ise namazlarda devamlı okunup herkes tarafından ezberlendiğinden zikredilen tehlikelerden korunmuş ve bu sebeple İbn Mesûd'un Fâtiha'yı mushafına almadığı rivayet edilmiştir.<sup>1061</sup> Ancak onun Muavvizeteyn'i Kur'ân'dan kazınması rivayeti<sup>1062</sup> sünnî din âlimlerini bile ikiye bölmüş, içlerinde Bâkillânî (ö. 403/1012), İbn Hazm (ö. 456/1063), Râzî (ö. 606/1209) gibi isimlerin bulunduğu âlimler bu iddianın İbn Mesûd'a yapılmış bir iftira olduğunu söylerken, İbn Hacer (ö. 852/1448) ve İbn Kesîr'in de aralarında bulunduğu diğer grup ise ilgili rivayetin fukahâ ve kurra nezdinde sahih ve meşhur olduğunu söylemişler ve söz konusu rivayeti te'vil yoluna gitmişlerdir. Bu te'vile göre İbn Mesûd'un kazındığı Felak ve Nâs sûreleri değil "Muavvizeteyn" ismidir. Zira sahâbenin Kur'ân'ı fazlalıklardan tecrit (soyutlama) etmedeki hassasiyetleri bilinen bir konudur.<sup>1063</sup>

<sup>1057</sup> Mennâul Kattân, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2015), 131.

<sup>1058</sup> Mennâul Kattân, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 149.

<sup>1059</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, thk. İbrâhîm Şemsuddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 34; Süyûtî, *el-İtkân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: el-Heyetü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1974), 1/270.

<sup>1060</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 34, 35; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 45.

<sup>1061</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, 35.

<sup>1062</sup> Farklı lafızlarla bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 35/118 (No. 21189); İbn Hacer el-Askalânî, *el-Matâlibü'l-aliyye* (Suûdiyye: Dâru'l-Âsîme, 1419), 15/484; Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikir, ts.), 8/683. (كَانَ عَبْدُ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَخُكُّ الْمُعَوِّذَيْنِ مِنَ الْمُصْحَفِ).

<sup>1063</sup> Muhsin Demirci, *Kur'ân Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 296-297.

İbn Mesûd'un mushafına Muavvizeteyn'i almaması bazı sûflerin bu iki sûreye temkinli yaklaşmasına sebep olmuştur. Nitekim İmâm-ı Rabbânî, Şeyh Şerefüddîn Menirî'nin (ö. 783/1381)<sup>1064</sup> Muavvizeteyn hakkında: "Felak ve Nâs sûrelerini farz namazlarda okumamak gerekir. Çünkü İbn Mesûd (ra) bu iki sûrenin Kur'ân'dan olduğu konusunda cumhura muhalefet etmiştir. O hâlde (namaz gibi) farziyyeti kat'î olan bir hususta bu iki sûreyi okumamak gerekir." dediğini naklettikten sonra şu ifadelerle kendi düşüncesini dile getirmiştir:

Bu fakir de (İmâm Rabbânî) okumuyordu, ta ki bir gün bu fakire şöyle gösterildi. Sanki Felak ve Nâs sûreleri bir mecliste hazır bulunuyorlar ve farz namazda kendilerini okumaktan menettiği için Şeyh Şerefüddîn Menirî'den şikâyetçi olarak: "O bizi Kur'ân'dan çıkardı." diyorlar. O vakitten sonra bu yasaktan vazgeçtim, farz namazlarda Muavvizeteyn'i okumaya başladım. Bu iki sûreyi farzlarda her okuduğumda acayip haller müşâhede ediyorum. Gerçek şu ki, şeriat ilmine müracaat edildiğinde bu iki sûrenin farzlarda okunmamasının bir izahı yoktur. Aksine bunları okumamak, ümmetin: "Mushafın iki kapağı arasındaki Kur'ân'dır."<sup>1065</sup> diye icmâ ettikleri kat'î hüküm gereğince gönüllere şüphe düşürmektir. Bununla birlikte namazda Fâtiha'dan sonra sûre eklemek vâciptir ki, bu da zannî hükümdür. O hâlde bu iki sûrenin (varsayalım ki, Kur'ân'a ait olması kesin değil zannî de olsa) farz namazda okunmasını menetmenin hiçbir izahı yoktur. Onların okunması Fâtiha'ya ek olmaktadır. Ayrıca kendisine uyulan bir şeyten bu tür sözlerin sâdir olması çok ilginçtir.<sup>1066</sup>

Yine İmâm-ı Rabbânî, veba ve kıtlık gibi umumi afet dönemlerinde sünnet namazlar edâ edilirken çoğu vakit Kâfirûn, İhlâs ve Muavvizeteyn'in okunmasını tavsiye etmiştir.<sup>1067</sup>

<sup>1064</sup> Hindistanlı Kübrevî Şeyhidir. 783/1381 tarihinde vefat etmiştir. Necdet Tosun, Şeyh Şerefüddîn'in nisbesinin "Menirî" olduğunu, ancak Diyanet İslâm Ansiklopedisi'ne selven "Mânerî" şeklinde kaydedildiğini söyler. Bk. Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Risâleleri*, 124. (dipnot: 9).

<sup>1065</sup> (مَا بَيْنَ الدَّفْتَيْنِ قُرْآنٌ) Farklı lafızlar için bk. Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Hattâbî, *A'lâmü'l-hadîs*, thk. Muhammed b. Sad b. Abdurrahmân Âl-i Suûd (Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1988), 3/1861; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkîllânî, *el-İntisâr*, thk. Muhammed Usâm el-Kudât (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001), 2/436; el-Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 2/106; Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî, *el-İstulâm*, thk. Nayif b. Nafi' el-Umrî (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1992), 1/211; Ebû Şücâ' Fahreddin Muhammed b. Ali b. Şuayb İbnü'd-Dehhân, *Takvîmü'n-nazar*, thk. Sâlih bin Nâsır (Riyâd: Mektebetü'r-Rüsd, 2001), 1/294; Şemseddin el-Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî* (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-'Arabî, 1937), 17/150; Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Ali b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzîh li Şerhi'l-Câmi'i's-Sahîh* (Dumaşk: Dâru'n-Nevâdir, 2008), 24/96; Şemsuddîn el-İrâkî el-Birmâvî Muhammed b. Abdu'd-Dâim, *el-Lâmi'u's-sabîh* (Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 2012), 12/180; Bedreddin el-Aynî, *Nühabü'l-efkâr*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm (Katar: Vizâratü'l-Evkâfi ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2008), 3/571; el-Merdâvî, *et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr*, thk. Abdurrahmân Cibrîn v.d. 7/3038; Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr* (Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 2005), 1/79; Hasan bin Muhammed bin Mahmûd el-Attâr, *Haşiyetü'l-Attâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/295; Ebû'l-Hüseyn Ubeydullah b. Muhammed Abdüsselam b. Hân Muhammed b. Emânullah b. Husâmüddin Mübârekfûrî, *Mirâtü'l-Mefâtih* (Hindistan: İdâratü'l-Bühûsî'l-İlmiyye, 1984), 3/118.

<sup>1066</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mebde' ve Meâd*, 74-75. (50. Bölüm).

<sup>1067</sup> İmâm-ı Rabbânî bunu: "Dört "kul" (yani "kul" ile başlayan dört sûre) krâat edilsin." şeklinde ifade etmiştir. Bk. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/65. (Mek. 16).

### 3.1.1.2. Namazın Vâcipleri

İmâm-ı Rabbânî, namazın vâcipleriyle ilgili Fâtiha meselesi ve ta'dîl-i erkân olmak üzere iki konuyu ele almıştır. Fâtiha meselesi kırâat bahsinde işlendiğinden bu başlık altında sadece ta'dîl-i erkân mevzusuna temas edilecektir.

Evvela ta'dîl-i erkânın fıkihtaki yerinin tespit edilmesi yerinde olacaktır. Namazın altısı dışında, altısı içinde olmak üzere on iki farzı vardır. Dışındaki farzlara şart, içindekilere rükün denir. Fakihler bu şart ve rükünlerde ittifak etmişlerdir. Ancak bu rükünlerin düzgün bir şekilde yerine getirilmesi anlamına gelen ta'dîl-i erkânın ayrıca bir rükün olup olmamasında ihtilaf etmişlerdir. Nitekim cumhur ile Hanefiler'den Ebû Yûsuf ta'dîl-i erkânı rükün saymışlardır. Ebû Hanîfe'nin rükün saydığı; kişinin kendi isteği ve fiili ile namazdan çıkması anlamına gelen hurûc bi-sun'ih de bir diğer ihtilaf konusudur.<sup>1068</sup>

Ta'dîl-i erkân: Namazın rükû ve secde gibi rükünlerini sükûnet içerisinde her uzuv yatışıp hareketten kesilecek derecede yerine getirmektir.<sup>1069</sup> Fıkıh eserlerinde “ta'dîl-i erkân” yerine “itidâl” teriminin de kullanıldığı görülür.<sup>1070</sup> Huzur ve iç rahatlığı gibi anlamlara gelen “tume'nîne” ise namaz kılan kişinin ta'dîl-i erkâna riayet ettiğine kanaat getirmesi ve yaptığı ibadetin bu yönden içine sinmesi demektir.<sup>1071</sup> Buna göre tume'nîne, ta'dîl-i erkâna riayetinin sonucudur.<sup>1072</sup>

Namazda ta'dîl-i erkân Hanefiler'e göre vâcip, Şafîiler ve Hanefiler'den Ebû Yûsuf'a göre farzdır. Yine Hanefiler'den Cürçânî'ye (ö. 816/1413) göre sünnettir.<sup>1073</sup> Şafîiler'in delili haber-i vahid ile sabit olan a'rabî hadisidir. Şöyle ki, Hz. Peygamber bir gün mescitte otururken a'rabînin biri gelmiş hızlıca namazını kılıp çıkarken Hz. Peygamber: “*Dön namazını (tekrar) kıl! Çünkü sen namaz kılmadın.*” buyurmuştur. Bu durum üç defa tekrar edince a'rabî, bundan daha güzelini kılamadığını, nasıl kılması gerektiğini kendisine öğretmesini istemiş, bunun üzerine Hz. Peygamber: “*Namaz kılacağın zaman tekbir al, sonra Kur'ân'dan bildiğin kolay gelen bir yeri oku, sonra rükûya eğil ve uzuvların yerleşip rahatlayıncaya kadar rükûda kal. Daha sonra rükûdan kalk ve iyice doğrul. Sonra secdeye git ve orada uzuvların yerleşip rahatlayıncaya kadar kal. Daha sonra iyice yerleşinceye kadar otur, sonra tekrar secdeye kapan ve orada*

<sup>1068</sup> DİB, *İlmihal*, 1/273.

<sup>1069</sup> Küveyt Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı, *el-Mevsûâtü'l-fikhiyye*, 27/78; Bilmen, *İslam İlmihali*, 130.

<sup>1070</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/143; el-Hindî, *Zübdetü'l-ahkâm*, 32.

<sup>1071</sup> Abdullah Kahraman, “*Ta'dîl-i Erkân*”, DİA (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/366.

<sup>1072</sup> İmâm-ı Rabbânî'nin de “ta'dîl-i erkân” ve “tume'nîne” kelimelerini ayrı ayrı zikretmesi göz önünde bulundurulduğunda onun da bu iki kavram arasındaki nüansa dikkat ettiği sonucuna ulaşılabilir. Bk. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/294. (Mek. 69).

<sup>1073</sup> Kâsânî, *Bedâ'î'u's-Sanâ'i*, 1/62; Muzafferuddîn İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-bahreyn*, thk. Sâlih b. Abdullah b. Sâlih v.d. (Mısır: Dâru'l-Felâh, 2016), 2/53-54; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/106.

uzuvların yerleşip rahatlayıncaya kadar bekle. Bütün namazlarında böyle yap.”<sup>1074</sup> buyurmuştur Hanefilerin delili ise şu ayettir: “Ey iman edenler! Rükû edin, secdeye kapanın.”<sup>1075</sup> Burada mutlak rükû ve secde emredilmektedir. Rükû eğilmek, secde ise alçalmak demektir. Dolayısıyla bunları yapan farzı yerin getirmiş olur. A‘rabî hadisi ise âhâdîdir. Âhâd haber Kur‘ân‘daki mutlak hükmü neshedici değil, ikmâl edicidir. Bundan dolayı ta‘dîl-i erkân farz değil vâciptir demişlerdir.<sup>1076</sup>

Görüldüğü gibi ta‘dîl-i erkânın Şâfîiler‘ce farz, Hanefiler‘ce vâcip olması Fâtiha meselesindeki aynı sebebe dayanmaktadır. Hanefiler nasıl ki, Kur‘ân‘nın umumu âhâd olan haberle tahsis olunamaz, bundan dolayı Kur‘ân‘ın herhangi bir yerinden okumak farz, haber-i vâhidle sabit olduğundan Fâtiha‘yı okumak vâciptir demişlerse, Kur‘ân ile sabit olan rükû ve secde farz, haber-i vâhid ile sabit olan ta‘dîl-i erkân vâciptir demişlerdir.<sup>1077</sup>

Ta‘dîl-i erkân, İmâm-ı Rabbânî‘nin de üzerinde titizlikle durduğu bir konudur. O, birçok nasihatinde beş vakit namazın müstehap vakitlerde cemaatle ta‘dîl-i erkâna riayet edilerek edâ edilmesini tavsiye etmiş,<sup>1078</sup> ta‘dîl-i erkânın hükmüyle ilgili ise: Hanefiler‘in çoğunluğuna göre vâcip, Ebû Yûsuf ve İmâm Şâfî‘ye göre farz, bazı Hanefilere göre sünnet olduğunu belirtmiştir. İmâm-ı Rabbânî, insanların çoğunun ta‘dîl-i erkânı terk ettiğini dile getirmiş ve bu şer‘î hükmü tekrar ihyâ etmenin mükafatının yüz şehit sevabından daha fazla olduğunu bildirmiştir. Ayrıca aynı durumun diğer şer‘î hükümler için de geçerli olduğunu eklemiştir.<sup>1079</sup> İmâm-ı Rabbânî, burada “yüz şehit sevabı” ifadesiyle bir hadise işaret etmiştir. Nitekim o, başka bir mektubunda ta‘dîl-i erkânı terk eden insanlara tekrar bu hükmü öğretip onu ihyâ etmenin İslâm‘ın en mühim işlerinden biri olduğunu beyan ettikten sonra Resulüllah‘ın (s.a.v.): “Kim yok edilmiş bir sünnetimi tekrar ihyâ ederse onun için yüz şehit sevabı vardır”<sup>1080</sup> hadisini zikretmiştir. Keza aynı mektubunda ta‘dîl-i erkânın önemini vurgulayan şu hadislerin Farsça tercümelerini de sıralamıştır.

<sup>1074</sup> Buhârî, Ezân, 122; Müslim, Salât, 45. ( ثُمَّ ارْكَعْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ رَاكِعًا، ثُمَّ ) (إِذَا قُمْتَ إِلَى الصَّلَاةِ فَكَبِّرْ، ثُمَّ اقْرَأْ مَا تَيَسَّرَ مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ، ثُمَّ ارْكَعْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ رَاكِعًا، ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّى تَعْتَلِلَ قَائِمًا، ثُمَّ اسْجُدْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ سَاجِدًا، ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ جَالِسًا، ثُمَّ اسْجُدْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ سَاجِدًا، ثُمَّ افْعَلْ ذَلِكَ فِي صَلَاتِكَ كُلِّهَا).

<sup>1075</sup> el-Hac, 22/77. (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا).

<sup>1076</sup> Kâsânî, *Bedâ‘i‘u’s-sanâ‘i‘*, 1/162; Zeylaî, *Tebyînu‘l-hakâik*, 1/106.

<sup>1077</sup> Pezdevî, *Kenzü‘l-vüsûl*, 2/304. Hanefî mezhebinde kuvvetli olan görüşe göre ta‘dîl-i erkân özellikle şu dört yerde söz konusu olmuştur; rükû, kavme, secde ve celse. Bk. Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvâlar* (İzmir: Çağlayan Matbaacılık, 2018), 128. Ta‘dîl-i erkân‘ın ölçüsü ise bu sayılan dört yerde en az bir defa “Sübhânellah” diyecek kadar beklemektir. Bk. Zeylaî, *Tebyînu‘l-hakâik*, 1/106.

<sup>1078</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/106. (Mek. 31); *Mektûbât*, 2/201. (Mek. 47).

<sup>1079</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/341. (Mek. 87).

<sup>1080</sup> İmâm-ı Rabbânî‘nin zikretmiş olduğu hadis bu şekilde kaynaklarda bulunmamaktadır. Ancak bu rivayet, Tirmizî‘nin eserine aldığı “Kim benden sonra ölmüş (yok olmuş) bir sünnetimi ihyâ ederse, onunla amel eden insanların ecirlerinden bir şey eksilmeksizin ona da aynı ecir verilir.” (مَنْ أَحْيَا سُنَّةً مِنْ سُنَّتِي فَذَٰ أُمِّيَّتٌ بَعْدِي، فَإِنَّ لَهُ ) (مَنْ أَحْيَا سُنَّةً مِنْ سُنَّتِي فَذَٰ أُمِّيَّتٌ بَعْدِي، فَإِنَّ لَهُ ) (Tirmizî, İlim, 15) hadisi ile “Kim ümmetimin fesadı zamanında sünnetime yapıyorsa onun için yüz şehit sevabı vardır.” (Hatîb et-Tibrizî, *Mişkâtü‘l-Mesâbih*, 1/62 (No. 176). (مَنْ تَمَسَّكَ بِسُنَّتِي عِنْدَ فُسَادِ أُمَّتِي فَلَهُ أَجْرُ مِائَةِ شَهِيدٍ).

1. Resulüllah buyurdu ki: *“Hırsızların en kötüsü namazından çalan kimsedir.”* Sahâbe-i Kirâm: *“Ya Resulellah! Kişi namazından nasıl çalabilir?”* diye sordular. Peygamberimiz (s.a.v.) cevaben buyurdular ki: *“Rükû ve secdesini tam yapmaz.”*<sup>1081</sup>

2. *“Allah, rükû ile secdesi arasında belini dik tutmayan kimsenin namazına bakmaz.”*<sup>1082</sup>

3. *“Hz. Peygamber bir defasında rükû ve secdesini tam yapmadan namaz kılan birini görünce: “Bu hâl üzere ölmüş olsan, Muhammed’in dininden başka bir din üzere ölmüş olursun. Bundan korkmuyor musun?”*<sup>1083</sup> buyurmuştur.

4. *“Sizden biriniz rükû yaptıktan sonra tam olarak ayağa dikilerek belini doğrultmadıkça ve bedeninin bütün organlarını yerli yerine oturmamakça tam namaz kılınmaz.”*<sup>1084</sup>

5. *“İki secde arasında oturmadıkça ve belini doğrultarak sabitleştirmedikçe kişinin namazı tamam olmaz.”*<sup>1085</sup>

6. Hz. Peygamber kavme, celse ve erkânını tam yapmadan namaz kılan birine uğradı ve ona: *“Eğer sen bu hâl üzere ölseydin kıyamet günü benim ümmetimden olduğun söylenmezdi.”* Başka bir yerde: *“Eğer bu hâl üzere ölseydin Muhammed’in dininden başka bir din üzere ölürdün.”*<sup>1086</sup> buyurdu.

7. Ebû Hüreyre Resulüllah’tan söyle nakletmiştir. *“Kişi altmış sene namaz kılar da o namazlarından bir tanesi bile kabul olunmaz. Bu kişi, rükû ve secdesini tam yapmadan namaz kılandır.”*<sup>1087</sup>

8. Zeyd b. Vehb (ö. 83/702), rükû ve secdesini tam yapmayan bir musallî gördü ve ona: *“Sen kaç yıldır bu şekilde namaz kılıyorsun?”* diye sordu. O da cevaben: *“kırk sene”* dedi. Zeyd b. Vehb: *“Sen bu kırk sene içerisinde hiç namaz kılmamışsın. Eğer Bugün ölecek olsan Muhammed’in (s.a.v.) sünneti üzere ölmüş olmazdın”*<sup>1088</sup> dedi.

<sup>1081</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 18/90 (No. 11532). ( يَا رَسُولَ اللَّهِ وَكَيْفَ يَسْرُقُ مِنْ صَلَاتِهِ قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَكَيْفَ يَسْرُقُ مِنْ ) (صَلَاتِهِ؟ قَالَ: لَا يُتِمُّ رُكُوعَهَا وَلَا سُجُودَهَا).

<sup>1082</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 26/212 (No. 16284). ( لَا يُنْظَرُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَى رَجُلٍ لَا يُقِيمُ صَلَاتَهُ بَيْنَ رُكُوعِهِ وَسُجُودِهِ ).

<sup>1083</sup> Farklı lafızlarla bk. Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ’Ebû Yâ’lâ, *Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dimaşk: Dâru’l-Me’mûn li’t-Türâs, 1984), 13/333. ( مَا هُوَ عَلَيْهِ لَمَاتٍ عَلَى غَيْرِ مِلَّةٍ مُحَضَّرٍ ). (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ).

<sup>1084</sup> Ebû Dâvûd, *Salât*, 144. ( لَا تُتِمُّ صَلَاةُ أَحَدِكُمْ ... حَتَّى تَطْمِئِنَّ مَفَاصِلُهُ وَتَسْتَرْجِي، ثُمَّ يَكْبِرَ فَيَسْتَوِي قَاعِدًا عَلَى مَقْعَدِهِ وَيُقِيمُ صَلَاتَهُ ).

<sup>1085</sup> Benzer lafızlarla bk. Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *Sahih*, thk. Muhammed Ali Sünmez ve Halis Aydemir (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 3/414. ( قَدِمْنَا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَصَلَّيْنَا مَعَهُ، فَلَمَّحَ بِمُؤَخَّرِ عَيْنَيْهِ رَجُلًا لَا يُقِيمُ ). (صَلَاتِهِ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ، فَقَالَ إِنَّهُ لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَا يُقِيمُ صَلَاتَهُ).

<sup>1086</sup> Ebû Yâ’lâ, *Müsned*, 13/139. ( مَا هُوَ عَلَيْهِ لَمَاتٍ عَلَى غَيْرِ مِلَّةٍ مُحَضَّرٍ ). (مَا هُوَ عَلَيْهِ لَمَاتٍ عَلَى غَيْرِ مِلَّةٍ مُحَضَّرٍ).

<sup>1087</sup> Ebû Ahmed Abdullâh İbn Adî, *el-Kâmil fi duâfâi’r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdu’l-mevcûd v.d. (Beyrut: el-Kütübü’l-İlmiyye, 1997), 9/129. ( إِنَّ الرُّجُلَ لَيُصَلِّي سِتِينَ سَنَةً، وَلَا يَقْبَلُ اللَّهُ لَهُ صَلَاةً لَعَلَّهُ يُتِمُّ الرُّكُوعَ، وَلَا يُتِمُّ السُّجُودَ ).

<sup>1088</sup> İmâm-ı Rabbânî’nin Zeyd b. Vehb’e isnad ettiği rivayetin aslı şöyledir: Zeyd b. Vehb, Hüzeyfe b. Yemân’dan nakletmiştir ki, bir gün Hüzeyfe, rükû ve secdesine dikkat etmeden namaz kılan birini görür ve ona: *“Sen namaz kılmadın. Eğer bu hal üzere ölseydin Allah’ın Muhammed’i (s.a.v.) yarattığı fitratın dışında bir hâlde ölürdün.”* demiştir. Bk. Buhârî, *Salât*, 26. ( رَأَى حُدَيْفَةَ رَجُلًا لَا يُتِمُّ الرُّكُوعَ وَالسُّجُودَ قَالَ مَا صَلَّيْتَ وَلَوْ مَثَّ عَلَى غَيْرِ ) (الْفِطْرَةَ الَّتِي فَطَرَ اللَّهُ مُحَضَّرًا).

9. “Bir mümin güzelce namazını kılar; rükû ve secdesini tam yaparsa, o kimsenin namazı güzellik ve nura sahip olur. Sonra melekler o namazı semaya yükseltirler. Namaz semada o mümin için: Sen beni nasıl muhafaza ettiysen Allah da seni muhafaza etsin! Beni gözettiğin gibi Allah da seni gözet sin! diye hayır dua eder. Şayet namazını güzelce kılmaz ise, namazı kapkara kesilir. Melekler bu namazı çirkin görür ve onu semaya yükseltmezler. Bunun üzerine o namaz kendini kılan kişiye: Sen beni nasıl zayı ettiysen Allah da seni zayı etsin! diye beddua eder.”<sup>1089</sup>

İmâm-ı Rabbânî'nin sıralamış olduğu rivayetlerden ta'dîl-i erkân konusundaki hassasiyetinin ne denli güçlü olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca onun ta'dîl-i erkânın hükmüyle ilgili Ebû Yûsuf'un da Şâfîiler gibi farz görüşünü savunduğuna vurgu yapması bir tür mezhep içi tercihte bulunduğu îmâ sayılabilir.

### 3.1.1.3. Namazın Sünnetleri

Namazın farz ve vâciplerinin dışında Hz. Peygamber tarafından uygulamaya konulan, terki namazı bozmamakla birlikte işlenmesi Resulullah'a sevgi alameti sayılan fiil veya kavillere namazın sünnetleri denir. İmâm-ı Rabbânî namaz edâ edilirken sünnetlerin yerine getirilmesine büyük önem vermiştir. Nitekim o bu hususta: “Farzlardan birini yerine getirmek ihlâslı bir şekilde edâ edilmiş binyıllık nâfileden daha üstündür. İsterse bu nâfile namaz, zekât, oruç, zikir, fikir ve benzerleri olsun farketmez. Belki şunu diyebilirim ki, bir farzı edâ ederken sünnetlerden bir sünnete veya âdâblardan bir âdâba riayet etmek de aynı hükme tabidir.”<sup>1090</sup> demiş ve gece namazına kalkması sebebiyle sabah namazı cemaatine katılamayan gencin rivayetini zikretmiştir.<sup>1091</sup> Zira gece namazı nâfile bir ibadetken beş vakit namazı cemaatle edâ etmek müekked bir sünnettir.<sup>1092</sup> Bundan dolayı İmâm-ı Rabbânî tek başına namaz kılmak bir yana, bir veya iki kişi gibi az bir cemaatle namaz kılanları da tenkit etmiştir.<sup>1093</sup>

İmâm-ı Rabbânî'nin namazın sünnetlerine teması ya bir hikmeti açıklamak ya da sünnet olanla olmayan fiil veya kavilleri birbirinden ayırt etme amacına yöneliktir.

<sup>1089</sup> Benzer lafızlarla bk. Ebû Dâvûd Tayâlisî, *Müsned*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1999), 1/479; Beyhakî, *Şuabü'l-İmân*, 4/501. ( إذا أحسن الرجل الصلاة فأنتم ركوعها وسجودها قالت الصلاة: حفظك الله كما حفظتني، فترفع، وإذا أساء الصلاة فلم يتم ركوعها وسجودها قالت الصلاة: ضيعك الله كما ضيعتني، فتلغ كما يلغ الثوب الخلق، فيضرب بها وجهه).

<sup>1090</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/82. (Mek. 29).

<sup>1091</sup> Rivayet edildiğine göre sabah namazını devamlı cemaatle edâ eden Süleymân b. Ebî Hasme (ö. ?) bir defasında cemaata katılamamıştır. Bunun sebebini soran Hz. Ömer'e cevap olarak bu zatın gece namazına kalktığından cemaate gelemediği söylendiğinde Hz. Ömer: “Sabah namazını cemaatle kılmam, gece namazı kılmamdan bana daha sevimli geliyor.” demiştir. Bk. Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, Salâtü'l-Cemâa, 7. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-'Arabî, 1985), 1/131. ( لأن أشهد صلاة الصبح في الجماعة أحب إلي من أن أقوم ليلة).

<sup>1092</sup> Kudûrî, *Muhtasar*, 29.

<sup>1093</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/652. (Mek. 260).

Örneğin o, namazın sünnetlerinden olan namaz içi ve sonrasındaki tesbihatı zikredip bunların meşru kılınmasındaki hikmetlere değinmiştir. Yine namazda sarığın sol taraftan salınmasının bid‘at olduğunu, sünneti işlemek için sarığın iki omuz arasından sarkıtılması gerektiğini ifade etmiştir.<sup>1094</sup> Ayrıca tahiyyatta işaret parmağının kaldırılmasına karşı olan İmâm-ı Rabbânî bu konuya dair risâle denilebilecek tarzda bir mektup kaleme alarak teşehhüde işaretin sünnet olup olmama durumunu açıklamıştır.

### 3.1.1.3.1. Namaz Tesbihatı

Kendisiyle namaza giriş yapılan tahrîme namazın farzlarından. İmâm-ı Rabbânî’ye göre bu tekbirin manası; Allah, âbidlerin ibadetlerinden namaz kılanların namazından müstağnidir; yani bu ibadete ihtiyacı yoktur demektir. Her rükünü yerine getirdikten sonra söylenen diğer tekbirler ise edâ edilen rükünlerin hiçbirinin Cenâb-ı Hakka ibadet olmaya tam anlamıyla layık olmadıklarına işarettir. Yine İmâm-ı Rabbânî’ye göre namaz içindeki bütün geçişler tekbirle yapıldığı halde rükûdan kalkarken tekbir getirilmemesinin sebebi; rükû tesbihi olan “Sübhâne Rabbiye’l-azîm”den tekbir manasının anlaşılmasıdır. Bu tesbih, tekbir manasını zaten içerdiğinden tekrar tekbir meşru kılınmamıştır.<sup>1095</sup> Ancak secdede durum böyle değildir. Zira her iki secdede de tesbih olmasına rağmen önünde ve sonunda tekbir getirilmiştir ki, hiç kimse secdeler tevazu ve düşüklüğün son noktası, tezellül ve kırılmanın (inkisâr) nihayeti diye ibadeti hakkıyla edâ ettiği zannına kapılmasın. İşte bu yanlış tevehhümü def için secdede “a’lâ” lafzı tercih edilmiş ve tekbirin tekrarı sünnet kılınmıştır.<sup>1096</sup>

Namaz, müminin miracı olduğundan namaz sonunda Peygamber Efendimizin mirac gecesi müşerref olduğu kelimeler yani tahiyyât duası<sup>1097</sup> meşru kılındı.

Kul namazda rabbîyle münacat hâlinde olup onun azamet ve celâlini müşâhede ettiğinden kendisinde korku ve heybet meydana gelir. İşte ondaki bu korku ve heybeti yatıştırmak için namaz sonunda selam meşru kılındı.<sup>1098</sup>

Tahiyyâttan sonra salli bârik duasının okunması da İmâm-ı Rabbânî’ye göre tasavvufî bir temele dayanmaktadır. Esasen konu mutasavvıfların hakkında farklı

<sup>1094</sup> “Resulü Allah Efendimiz (s.a.v.) sarık taktığında onu iki omzunun arasına sarkıttırdı.” Tirmizî, Libâs, 12. (كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا اعْتَمَّ سَدَلَ عِمَامَتَهُ بَيْنَ كَتِفَيْهِ).

<sup>1095</sup> Fıkıh eserlerimizde “Allahü Ekber” olan tahrîme tekbirinin yerine, “Allahü Ecellü”, “Allahü A‘zamü” gibi azamete delâlet eden terkiplerin söylenmesinin câiz olması da aynı meseleyi akla getirmektedir. Bk. Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/66.

<sup>1096</sup> “Öyleyse ulu (azîm) rabbinin ismini tesbih et.” (el-Vâkıa, 56/74.) âyeti nâzil olunca Hz. Peygamberimiz “Bu tesbihi rükûnuzda söyleyin.”, “Yüce (a’lâ) rabbinin adını takdis ve tenzih ederek an.” (el-A’lâ, 87/1) âyeti nâzil olunca da “Bu tesbihi secdenizde söyleyin.” buyurmuştur. Bk. Ahmed b. Hanbel, 28/630 (No. 17414). (اجْعَلُوها فِي رُكُوعِكُمْ... اجْعَلُوها فِي سُجُودِكُمْ).

<sup>1097</sup> Tahiyyatla ilgili rivayetler için bk. Molla Alî el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtih*, 2/237; İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/38.

<sup>1098</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/921. (Mek. 304).

görüşler beyan ettiği “taayyün”<sup>1099</sup> meselesiyle ilgilidir. İmâm-ı Rabbânî’ye göre Hz. İbrâhim ilk taayyün (taayyün-i evvel) ile terbiye olduğundan tüm insanlığın imamı kılınmıştır.<sup>1100</sup> Yine bundan dolayı Hz. Peygamber de onun milletine (din) tabi olmakla emrolunmuştur.<sup>1101</sup> İlk taayyün Hz. İbrâhim’in terbiyecisi olunca Hz. Zât-ı Teâlâ’ya ulaşmak ilk taayyünün vesilesi ve İbrâhîmî kemâlâtın aracılığı olmadan mümkün değildir. O hâlde Hz. İbrâhim’in aracılığı herkes için zorunludur. Cenâb-ı hakkın Hz. Peygamber’e, Hz. İbrâhim’e tabi olmasını emretmesi, ona tabi olarak onun velâyetine ulaşması içindir. İşte bu vusûlun gerçekleşmesi için Hz. Peygamber namazda -Kemâ Salleyte ‘alâ İbrâhîme- “*Yâ Rabbi! İbrâmîm’e salât ettiğin gibi Muhammed de salât et*” duasını okumuştur.<sup>1102</sup>

İmâm-ı Rabbânî’ye göre farz namazlardan sonra yüz defa söylenen (33 defa) tesbih, (33 defa) tahmîd, (33 defa) tekbir ve (1 defa) tehlîlin sırrı namaz edâ edilirken meydana gelen kusurları telafî ve yapılan ibadetin ibadet olmaya layık olmadığını itiraf içindir. Bununla birlikte edâ edilen ibadet Allah’ın yardımıyla müyesser olduğundan hamd getirilmiştir.<sup>1103</sup> Yine İmâm-ı Rabbânî, tesbihattan önce Âyetü’l-kürsî okumanın ehemmiyetine değinmiş ve Hz. Peygamber’in “*Kim her farz namazın ardından Âyetü’l-kürsî’yi okursa cennete girmesine ancak ölümü mani olur*”<sup>1104</sup> hadisini zikretmiştir.<sup>1105</sup>

İmâm-ı Rabbânî’nin sünnetlerin dışında okunmasını tavsiye ettiği başkaca dua ve sûreler de vardır. Örneğin o, korku ve tehlike zamanlarında her gün en az on bir defa Kureyş sûresinin okunmasını tavsiye etmiş ve bunun emniyete vesile olacağına tecrübeyle sabit olduğunu belirtmiştir.<sup>1106</sup>

### 3.1.1.3.2. Teşehhüde İşaretin Sünnet Olup Olmaması

İmâm-ı Rabbânî’nin sünnet olanla olmayan fiil veya kavilleri birbirinden ayırt etmesiyle ilgili üzerinde durduğu mesele teşehhüde işaret parmağının kaldırılıp kaldırılmayacağıdır. Zira teşehhüde işaret hususu onun mektupları içerisinde müstakil risâle özelliğini taşıyan birkaç konudan biridir.

<sup>1099</sup> Taayyün: Hakk’ın zâtının tüm varlık kategorilerinde ortaya çıkışını ifade eden bir tasavvuf terimidir. Bk. Semih Ceyhan, “*Tecellî*”, DİA (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/242.

<sup>1100</sup> “(Rabbi ona) Ben seni insanlara imam yapacağım dedi.” el-Bakara, 2/124. (قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا).

<sup>1101</sup> “*Sonra sana (Ey Muhammed), “Tevhid önderi olan ve putperestler arasında yer almamış bulunan İbrâhim’in dinine uy” diye vahyettik.*” en-Nahl, 16/123. (ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ).

<sup>1102</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/299-300. (Mek. 88).

<sup>1103</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/921. (Mek. 304).

<sup>1104</sup> Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali Nesâî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmünim Şiblî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2011), 9/44. (مَنْ قَرَأَ آيَةَ الْكُرْسِيِّ فِي دُبُرِ كُلِّ صَلَاةٍ مَكْتُوبَةٍ لَمْ يَمْنَعْهُ مِنْ دُخُولِ الْجَنَّةِ إِلَّا أَنْ يَمُوتَ).

<sup>1105</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/63. (Mek. 17).

<sup>1106</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/298. (Mek. 69).

İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) çeşitli konulardan derlediği *Mecmû'atü resâil* isimli eserinin beşinci bölümünü *Ref'u't-tereddüt fi akdi'l-esâbi' inde't-teşehhüd* adlı risâlesine ayırmış, risâlenin son kısmında da Molla Alî el-Kârî'nin (ö.1014/1605) aynı konuda kaleme aldığı *Tezyînü'l-ibâre li-tahsîni'l-işâre* adlı risâlesinin geniş özetine yer vermiştir. İbn Âbidîn bu risâlede teşehhüde ilgili neredeyse ulemâdan gelen tüm rivayeti zikretmiştir.<sup>1107</sup>

Hız. Peygamber'in teşehhüde işarette bulunduğu dair rivayetlere İmam Mâlik, Ahmed b. Hanbel, Dârimî (ö. 255/868), Müslim, Ebû Davûd (ö. 275/889), Tirmizî (ö. 279/892), İbn Mâce (ö. 273/886) ve Nesâî (ö. 303/915) gibi meşhur hadis âlimleri yer vermiştir.<sup>1108</sup> İlgili rivayetlere bütüncül bakıldığında Hanefiler de dahil teşehhüde işaretin varlığı hususunda ittifakın olduğu söylenebilir. Nitekim İmâm-ı Rabbânî'nin de işarete karşı olmasının sebebi mevcut rivayetleri reddetmesine değil, işaretin keyfiyetindeki karışıklığa dayanmaktadır. Aynı şekilde İbn Âbidîn de bahsi geçen risâlesini kaleme alma sebebini açıklarken “Ulu âlimlerimiz apaçık delillerle, parmakları yumma ve işaretin birlikte yapılacağını tashih etmelerine rağmen, asrımızın Hanefî kuşağının tüm vakitlerde parmaklarını yummayı terk edip, yalnız işaretle yetindiklerini görmem, beni bu risâleyi cem etmeye sevk etti.”<sup>1109</sup> diyerek muzdarip olduğu konunun Hanefî âlimlerin işareti terketmesi değil, elleri yummadan işaret etmeleri olduğunu beyan etmiştir. Netice olarak işaretin keyfiyeti bir kenara konulursa işaretin varlığının mezheplerin asgari müstereği olduğu söylenebilir. Onların bu ittifakı mezheplerinin kaynaklarına da yansımıştır. Hanefî fürû' eserlerinde sahih görüşe göre işaretin sünnet olduğu zikredilmiş<sup>1110</sup> ve “işaret yapılmaz” diyenlerin sözü dirayet ve rivayete aykırı bulunmuştur.<sup>1111</sup> Bununla birlikte yine Hanefî kaynaklarında işaret zikredilmeyerek “Ellerini dizlerinin üzerine koyup parmaklarını yayar.” denilmiş, bir nevi işaretin yapılmayacağına îmâda bulunulmuştur.<sup>1112</sup> Hanefiler'den işareti tümüyle doğru bulmayan Hanefî âlimlerin gerekçeleri de genel olarak işaretin azaları kıbleye çevirme<sup>1113</sup> ve elleri uylukların üzerine yayma<sup>1114</sup> sünnetine engel olduğu iddialarına

<sup>1107</sup> Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Ref'u't-tereddüt fi akdi'l-esâbi' inde't-teşehhüd* (*Mecmû'atü resâil içinde*), ts., 1/120. Ayrıca İbn Âbidîn'in bu risâlesi türcüme edilerek makaleye çevrilmiştir. Bk. Şenol Saylan, Yusuf Yiğit, “Teşehhütte [Şahadet Parmağıyla İşaret Esnasında Diğer] Parmakların Yumulması Hususunda Şüphenin Giderilmesi”, Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4/2 (2017), 183-213.

<sup>1108</sup> Enes b. Mâlik, *Muvatta (Yahyâ rivayeti)*, 1/88 (No. 48); İbn Hanbel, *Müsned*, 26/25 (No. 6100); Dârimî, *Sünen*, 2/844 (No. 1377); Müslim, *Kitâbü'l-Mesâcid*, 21; Ebû Davûd, *Kitâbü's-Salât*, 185; Tirmizî, *Kitâbü'd-Daâvat*, 125; İbn Mâce, *Kitâbü's-Salât*, 27; Nesâî, *Sehiv*, 34.

<sup>1109</sup> İbn Âbidîn, *Ref'u't-tereddüt fi akdi'l-esâbi' inde't-teşehhüd*, 1/120.

<sup>1110</sup> Şürübülâlî, *Nûru'l-îzâh*, 58.

<sup>1111</sup> Şürübülâlî, *Meraki'l-felah*, 101.

<sup>1112</sup> Kudûrî, *el-Muhtasar*, 28; Ebû'l-Berekât Neseî, *Kenzü'd-dekâik*, thk. Sait Bektaş (Lübnan: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2011), 165.

<sup>1113</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, 1/52.

<sup>1114</sup> Kudûrî, *Muhtasar*, 28; Neseî, *Kenzü'd-dekâik*, 165.

dayanmaktadır.<sup>1115</sup> Bununla birlikte bazı fetva eserlerinde işaretin namazda asıl olan sükûnete engel olduğu ifade edilmiş ve bu nedenle işaret doğru bulunmamıştır.<sup>1116</sup> İleride ele alınacağı üzere İmâm-ı Rabbânî de bu hususları dile getirmiştir. Ancak yukarıda zikredilen sahih görüşe göre işaretin sünnet sayılması, yine “işaret yapılmaz” diyenlerin sözlerinin rivayet ve dirayete aykırı bulunulmasına bakılırsa Hanefî mezhebinde de müftâbih olan görüşün işaretin yapılması olduğu ifade edilebilir. Hanefîler’in meşhur kaynaklarında da işareti doğru bulmayanlardan “Bazı meşâyihimiz”<sup>1117</sup> diye söz edilmesi, bu görüşte olanların azınlıkta olduğunu göstermektedir. Şâfiîler ise işaretin müstehap olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>1118</sup> Keza Mâlikîler de teşehhüde işaret ve başparmağın hareket ettirilerek uzatılacağını beyan ederken<sup>1119</sup> Hanbelîler işaretin varlığını kabul etmekle birlikte hangi lafızda yapılacağı hususunda ihtilaf etmişlerdir.<sup>1120</sup>

Mezhep imamları Hz. Peygamber’in teşehhüde sağ elini sağ dizinin üzerine, sol elini de sol dizinin üzerine koyduğu hususunda müttefiktirler. İhtilaf ettikleri konu ise ellerin hareketiyle ilgili durumdur.<sup>1121</sup> Bundan dolayı mezhepler arasında ellerin tamamının veya bazı parmakların kapalı ya da tamamının açık olması gibi görüşler tartışılmıştır. Teşehhüde işaret parmağının kaldırılmasıyla ilgili olarak da Hz. Peygamber’den hem parmakların tamamının yumularak işarete bulunulması<sup>1122</sup> hem de sadece iki parmağın (yüzük ve serçe) yumulup orta parmakla başparmağı halka yapıp işaret parmağının kaldırılmasına dair rivayetler gelmiştir.<sup>1123</sup> Bu rivayetleri baz alan Mâlikî,<sup>1124</sup> Şâfiî,<sup>1125</sup> Hanbelî<sup>1126</sup> ve Hanefîler’in bir kısmı teşehhüde şehâdet parmağıyla işarete bulunmayı sünnet saymışlardır. Bir kısım Hanefîler ise parmakla işaretin sünnet olması bir yana başka bir sünneti terke sebep olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>1127</sup> Zira teşehhüde parmakların kıbleye yöneltilmesinin sünnet olduğunu söylemişlerdir.<sup>1128</sup>

<sup>1115</sup> Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i’*, 1/214.

<sup>1116</sup> Dâvûd b. Yûsuf el-Hatîb, *el-Fetâvâ’l-Gıyâsiyye* (Kahire: el-Matâbiu’l-Emîriyye, 1903), 29.

<sup>1117</sup> Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i’*, 1/214.

<sup>1118</sup> Abdülkerîm b. Muhammed Râfiî, *eş-Şerhu’l-kebîr*, thk. Ali Muhammed İvaz ve Adil Ahmed el-Mevcud (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997), 1/532.

<sup>1119</sup> Halîl b. İshâk el-Cündî, *Muhtasar*, thk. Ahmet Can (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2005), 33.

<sup>1120</sup> Ali b. Süleyman Merdâvî, *el-İnsâf*, thk. Muhammed Hâmid el-Fıkî (Kahire: Matbaatü’s-sünneti’l-Muhammediyye, 1955), 2/76.

<sup>1121</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 1/146.

<sup>1122</sup> Ebû Dâvûd, *Salât*, 185. (...وَقَبِضَ أَصَابِعَهُ كُلَّهَا وَأَشَارَ بِأَصْبِعِهِ الَّتِي تَلَى الْإِثْمَامِ).

<sup>1123</sup> Ebû Dâvûd, *Salât*, 179. (...وَقَبِضَ ثَلَاثِينَ وَحَلَّقَ حَلْقَةً وَرَأَيْتُهُ يَقُولُ هَكَذَا وَحَلَّقَ بِشَرِّ الْإِثْمَامِ وَالْوَسْطَى وَأَشَارَ بِالسَّبَّابَةِ).

<sup>1124</sup> Sahnûn, *el-Müdevvene*, 1/169.

<sup>1125</sup> Nevevî, *el-Mecmû*, 3/455.

<sup>1126</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/383, 2/6.

<sup>1127</sup> Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i’*, 1/214.

<sup>1128</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, 1/53.

Teşehhüdde işaret parmağının kaldırılma görüşüne katılmayan Hanefiler'den biri de İmâm-ı Rabbânî'dir. Anlaşılan teşehhüdde işaret meselesi o dönem ciddi bir tartışma konusu olmalı ki, İmâm-ı Rabbânî hem kendisi risâle tarzında bir mektup kaleme almış hem de oğlu Muhammed Saîd'in bununla ilgili bir risâle hazırladığını bildirmiştir.<sup>1129</sup> Kaynaklar Muhammed Saîd'in "*Tahkîkû'l-işâre bi'l-müsebbiha inde't-teşehhüdi fi's-salâh*" adlı bir risâlesinin olduğunu nakletmektedir.<sup>1130</sup> İmâm-ı Rabbânî'nin bahsettiği risâle bu olmalıdır. Bununla birlikte yine kaynaklarda İmâm-ı Rabbânî'nin oğullarından Muhammed Yahya'nın ise teşehhüdde işaret meselesinde babası ve ağabeyine muhalefet ettiği zikredilmiştir.<sup>1131</sup> Öyle anlaşılıyor ki o, teşehhüdde işaretin daha doğru olduğu kanaatini taşıyordu.

İmâm-ı Rabbânî, teşehhüdde işaret parmağının kaldırılmasının cevazına dair hadislerin çokluğunu kabul etmekle birlikte bu cevazın mezhebin zâhir ve asıl rivayetlerinden olmadığını kaydetmiştir. İmâm-ı Rabbânî'ye göre İmam Muhammed Şeybânî'den rivayet edilen: "Hz. Peygamber (tahiyyatta) parmağıyla işaret ederdi. Biz de onun yaptığını yaparız. Bu benim ve Ebû Hanîfe'nin kavlidir."<sup>1132</sup> sözü ise nâdir rivayetlerden olup usul rivayetlerden değildir.<sup>1133</sup> Ancak İbn Âbidîn'in zâhirü'r-rivâyeyi: "Şeybânî'den sahih bir şekilde rivayet edilen kaviller"<sup>1134</sup> diye tanımlaması dikkate alınıp, Muhammed eş-Şeybânî'nin bu sözünün de İmam Mâlik'in *Muvvatta*'sında yer aldığı göz önünde bulundurulduğunda bu yönüyle işarete dair rivayetinin zâhirü'r-rivâyeye olduğu söylenebilir.

İşaretle ilgili meşhur Hanefî fakîhi İbnü'l-Hümâm da: (ö. 861/1457) "Meşâyihın birçoğundan teşehhüdde işaret edilmemesi rivayet olunmuştur. Onların bu sözü dirayet ve rivayete aykırıdır."<sup>1135</sup> demiştir. İmâm-ı Rabbânî ise İbnü'l-Hümâm'ı "dirayete aykırıdır" sözünden dolayı yadırgamış ve: "Şeyh İbnü'l-Hümâm'a şaşırarak gerekir. O, nasıl olur da dinde dördüncü asıl kıyas ile hüküm veren âlimleri cahilliğe nisbet eder. Parmakla işaret etmemek Hanefîlere göre zâhirü'l-mezheb ve zâhirü'r-rivâyedir."<sup>1136</sup> diyerek tepkisini dile getirmiştir.<sup>1137</sup>

<sup>1129</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/947. (Mek. 312).

<sup>1130</sup> Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtur*, 5/617.

<sup>1131</sup> Siddîk Hasan Han, *Ebcedü'l-'ulûm*, 699.

<sup>1132</sup> İmam Malik, *Muvatta (Şeybânî rivayeti)*, thk. Abdülvehhab Abdüllatif, (Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 67 (No. 144); Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 1/214.

<sup>1133</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/943. (Mek. 312).

<sup>1134</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/69.

<sup>1135</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir* (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1970), 1/313.

<sup>1136</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/947. (Mek. 312)

<sup>1137</sup> İmâm-ı Rabbânî'nin devamlı vurgu yaptığı zâhirü'r-rivâyenin kuvvet derecesine, diğer deyişle zâhirü'r-rivâyeye ile amel terk olunamaz mı? sorusuna değinmek gerekirse; bu konuda İbn Nuceym (ö. 970/1563), zâhirü'r-rivâyeye olan rivayetlerden dönülmemesi gerektiğini söyleyerek İmâm-ı Rabbânî ile aynı çizgide bir tavır sergilemiştir. Bk. İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/104. İbn Âbidîn ise zorluk zamanında zâhirü'r-rivâyeye'den dönülmesinin şaşılacak bir durum olmadığını, nitekim Merğînâni, Zeylâi (ö. 743/1343) ve İbnü'l-Hümâm

İmâm-ı Rabbânî'nin diğer ilimlerde olduğunu fikhî meselelerde de mezhep taassubu göstermediği bilinmektedir. Böyle olunca onun teşehhüde işarete karşı olmasının usûlî gerekçe ve sebeplerinin olması lazımdır. İmâm-ı Rabbânî'ye göre Hanefîler'in işareti reddetmelerinin sebeplerinden bazıları şunlardır.

### 1. İşaretle İlgili Kavillerin Zâhirü'r-Rivâye Olmamaları

İmâm-ı Rabbânî, teşehhüde parmağın kaldırılma rivayetinin nâdirü'r-rivâye'den olduğunu, zâhirü'r-rivâye'de ise parmağın kaldırılmamasına dair rivayet bulunduğunu bildirmiştir. Lakin ilgili mektubun ta'likâtında belirtildiği üzere ne zâhirü'r-rivâye'de ne de nâdirü'r-rivâye'de parmağın kaldırılması veya aksine dair bir rivayet bulunmamaktadır. İmâm-ı Rabbânî bu sözleri dayanaksız da söyleyemeyeceğine göre onun parmağın kaldırılmamasını zâhirü'r-rivâye'ye nisbet etmesinden maksadı, mezhebin usul ve kaidelerinin zâhirinden istinbât edilen hüküm demek olduğu, o hükmün de “Namaz sükûn üzerine bina edilir.” yani namazda asıl olan mümkün mertebe hareketi azaltma<sup>1138</sup> ilkesinin olduğu anlaşılmaktadır. Bu kaide Hz. Peygamber'in: “*Ne oluyor da sizi namaz kılarken güneşte kalmış atların kuyrukları gibi ellerinizi kaldırırken görüyorum. Namazda sâkin olun (hareketsiz durun).*”<sup>1139</sup> buyurduğu ve aynı zamanda Hanefîlerin rükûda ellerin kaldırılmamasının gerektiğine dair delil olarak kullandıkları hadistir.<sup>1140</sup> Böyle olunca namazda sakinliği sağlamak için teşehhüde parmağın kaldırılmaması gerekmektedir. Bu da İmâm-ı Rabbânî'nin kastettiği mezhebin zâhiri olmaktadır. *Mektûbât*'ın Arapça tercümesinin ta'likâtında da yapılan izahta: “Bir mesele hakkında zâhirü'r-rivâye veya nâdirü'r-rivâye'de bir hüküm bulunmadığında o mezhebin usul ve kaidelerinin zâhirinden istinbât yapılır. Eğer o hüküm zâhirü'r-rivâye veya nâdirü'r-rivâye'de bulunursa mezhebin usul ve kaidelerinin zâhirinden istinbât sahih olmaz.”<sup>1141</sup> denmiştir. Bu da İmâm-ı Rabbânî'nin “zâhirü'r-rivâye” ile kastının mezhebin zâhiri olduğunu desteklemektedir.

İmâm-ı Rabbânî'nin teşehhüde parmağın kaldırılma rivayetinin nâdirü'r-rivâye'den olduğunu söylemesi ise; o bununla yine ta'likâta belirtildiği üzere vâkıât, fetâvâ ve nevâzil rivâyetlerini kastetmiş olmalıdır.<sup>1142</sup> Zira nâdirü'r-rivâye de böyle bir

---

gibi âlimlerin bunu yaptığını bildirmiştir. Bk. Âbidin, *Reddû'l-muhtâr*, 2/82. Bu görüşleri konumuzla ilişkilendirdiğimizde zahiren işaretin keyfiyetiyle ilgili bir zorluk görünmese de rivayetlerdeki farklılık İmâm-ı Rabbânî'nin meseleye yaklaşımında etkili olmuştur denilebilir.

<sup>1138</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 1970, 1/312.

<sup>1139</sup> Müslim, “*Salât*” 119; Ebü Dâvûd, “*Salât*” 188. (مَا لِي أَرَأَيْكُمْ كَأَنَّهَا أَذْنَابُ خَيْلٍ شُمْسٍ؟ اسْكُنُوا فِي الصَّلَاةِ)

<sup>1140</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, ts., 1/14.; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 1/207. Nevevî de hadisin şerhinde: “Burada namazda sakin ve huşulu olmak emredilmiştir.” demiştir. Bk. Nevevî, *el-Minhâc*, 4/154. İbn Teymiyye ise, “Hz. Peygamber'in “sakin olun” emri namazın her bölümü için geçerlidir.” ifadelerini kullanmıştır. Bk. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 22/562.

<sup>1141</sup> Murâd Kazânî, *ed-Dürerü'l-meknûnât*, 1/560. Hâmiş: 1.

<sup>1142</sup> Murâd Kazânî, *ed-Dürerü'l-meknûnât*, 1/559. Hâmiş: 2.

hükme rastlanmamaktadır. Bununla birlikte İmâm-ı Rabbânî'nin zâhirü'r-rivâye ve nâdirü'r-rivâye ile kastı İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin mezkur eserleri de olabilir. Diğer ifadeyle İmâm-ı Rabbânî, işaretin yapılmayacağına dair olan rivayetlerin zâhirü'r-rivâye eserlerinde, işaretin yapılacağını savunan rivayetlerin de nâdirü'r-rivâye eserlerinde mevcut olduğunu zannetmiş olabilir. Zamanın şartları göz önünde bulundurulduğunda bu durum normal karşılanabilir. Zira o dönemde günümüzdeki gibi kitapların modern baskılarının olmamasının yanı sıra bilgiye kolay ulaşımı sağlayan dijital arama imkânları da mevcut değildir.

## 2. Fetva Kitaplarının Tercihi

İmâm-ı Rabbânî, işaretle ilgili değişik fetva eserlerinden derlediği rivayetleri referans göstererek işarete karşı tutumunu devam ettirmiştir. Onun isimlerini ve ilgili rivayetlerini zikrettiği eserler şunlardır:

1. *el-Fetâva 'l-garâib*,<sup>1143</sup> *el-Muhît* adlı eserden şöyle nakletmiştir:

Soru: Namaz kılan teşehhüde sağ elin şehâdet parmağıyla işaret eder mi?

Cevap: İmam Muhammed *el-Asl'* da bu meseleyi zikretmedi. Meşâyih ise bu konuda ihtilaf etti. Onlardan bazıları namaz kılan şehâdet parmağıyla işaret etmez derken diğer bazıları işaret eder dedi. İmam Muhammed asl olmayan rivayetlerinde zikrettiği bir hadiste: “Hz. Peygamber şehâdet parmağı ile işaret ederdi.” dedikten sonra: “Bu benim ve Ebû Hanîfe'nin kavlidir.” kaydını eklemiştir.<sup>1144</sup> *el-Fetâva 'l-garâib*, “*el-Muhît*”deki bu nakli yaptıktan sonra demiştir ki: Yine şehâdet parmağıyla işaretin sünnet veya müstehap olduğu söylendi. Sahih olan ise işaretin haram olmasıdır.<sup>1145</sup>

2. *el-Fetâva's-Sirâciyye* de şöyle denmiştir: Namazda “eşhedü en lâ ilâhe illallâh” derken şehâdet parmağı ile işaret etmek mekruhtur. Muhtar olan görüş budur.<sup>1146</sup> *el-Fetâva 'l-kübrâ'* da dahi verilen hüküm budur. Zira namaz sükûnet ve vakar üzerine bina edilir.<sup>1147</sup>

3. *el-Fetâva 'l-Gıyâsiyye'* de: Şehâdet parmağı ile işaret etmek mekruhtur. Muhtar olan görüş budur ve fetva buna göredir.<sup>1148</sup> denmiştir.<sup>1149</sup>

<sup>1143</sup> Hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadığımız “*el-Fetâva 'l-garâib*”in garîb meseleleri toplayan bir eser olması muhtemeldir. Nitekim Müstekîmzâde, “*Fetavây-ı garâib*”de “*Muhît*”den menkûldür ki” diye tercüme etmiştir. (Müstekîmzâde, *Mektûbât Tercümesi*, 1/279). Ancak diğer bazı *Mektûbât* tercümelerinde: “*Muhît* kitabının *el-Fetâva 'l-garâib* bölümünde” diye çeviri yapılmış olsa da bunu uzak ihtimal görüyoruz. Zira *Muhît* eserinde böyle bir bölüm bulunmamaktadır.

<sup>1144</sup> Burhâneddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu 'l-burhânî fî fikhi 'l-Numânî*, thk. Abdülkerîm Sâmî el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 1/369.

<sup>1145</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/943. (Mek. 312).

<sup>1146</sup> Eserde bu bölüm namazın mekruhları babında ele alınmıştır. Bk. Alî b. Osman el-Ûşî, *el-Fetâvâ 's-Sirâciyye*, thk. Muhammed Osman el-Bestevî (Dâru'l-Ulûm Zekeriyya, 2011), 73.

<sup>1147</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/943. (Mek. 312).

<sup>1148</sup> Dâvûd b. Yûsuf el-Hatîb, *el-Fetâvâ 'l-Gıyâsiyye*, 29.

<sup>1149</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/943. (Mek. 312).

4. *Câmi 'u'r-rumûz*'da ise şöyle denmiştir: Ne şehâdet parmağıyla işaret eder ne de parmağını kıvrır. Ashabımızın usulünün zâhiri budur. Nitekim *Zâhidî*'de<sup>1150</sup> de hüküm böyledir ve fetva buna göredir. *Mudmerât*,<sup>1151</sup> *Velvâliciyye*, *Hülâsa*<sup>1152</sup> ve diğerlerinde dahi aynı hüküm verilmiştir. Yine ashabımızdan işaretin sünnet olduğu rivayeti de gelmiştir.<sup>1153</sup>

5. *Hizânetü'r-rivâyât*, *el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye*'den şöyle nakletmiştir:

Soru: Musallî teşehhüde başlayıp “eşhedü en lâ ilâhe illallâh” kavline varınca sağ elin şehâdet parmağıyla işaret eder mi?

Cevap: İmam Muhammed *el-Asl*'da bu meseleyi zikretmedi. Meşâyih ise bu konuda ihtilaf etti. Onlardan bazıları namaz kılan şehâdet parmağıyla işaret etmez, nitekim *el-Fetâva'l-kübrâ*'da hüküm böyledir ve fetva buna göredir derken, diğer bazıları işaret eder demiştir. *el-Fetâva'l-Gıyâsiyye*'de de teşehhüde şehâdet parmağıyla işaret etmez, muhtar olan görüş budur denmiştir.<sup>1154</sup>

Teşehhüde işaretle ilgili fetvaları sıralayan İmâm-ı Rabbânî konuya dair kendi yorumlarını şöyle dile getirir:

Görülüyor ki, teşehhüde parmakla işaretin haramlığı muteber rivayetlerle sabit olmuştur. (Meşâyih) işaretin mekruh olduğuna dair fetvalar verip, işaret ve parmak kıvrırmaktan nehyetmişler ve bu hükmün mezhep büyüklerinin usulünün zâhiri olduğunu söylemişlerdir. Bizim gibi mukallitlerin teşehhüde ilgili hadislerin gereğince amel etme uğruna teşehhüde işarete bulunma cüretini göstermesi ve böylece müctehid âlimlerin fetvalarıyla haram, mekruh ve yasak kılınmış bir işi yapması câiz değildir.<sup>1155</sup>

İmâm-ı Rabbânî'nin bu analizinde müctehidlerin parmakla işarete bulunmaya haram hükmü verdiklerini ifade etmesi ve bu rivayetleri muteber sayması bazı eleştirilere kapı aralamıştır. Kazânî (1855-1934) *Mektûbât* ta'likâtında bu rivayetlerin İmâm-ı Rabbânî'nin iddia ettiği gibi muteber rivayetler olmadığını; zira bu yorumları yapan meşâyihın tercih ve fetva erbabından bile sayılmadıklarını zikretmiştir.<sup>1156</sup> Yine Kazânî, İmâm-ı Rabbânî'nin parmakla işarete haram hükmü verenleri “müctehid âlimler” diye nitelemesini şaşkınlıkla karşılamıştır. Zira bu kimselerin müctehid

<sup>1150</sup> Müellifinin ismiyle anılan bu eser “*Künyetü'l-Münye li-Tetmîmi'l-Ğunye*”dir. Kitapla ilgili malumat daha önce verilmiştir.

<sup>1151</sup> Yusuf Bin Ömer Bin Yusuf Kâdûrî, *Câmiu'l-mudmerât ve'l-müşkilât*, thk. Subhî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2018), 1/334.

<sup>1152</sup> Tâhir b. Ahmed b. Abdürreşîd b. Hüseyin Buhârî, *Hülâsatü'l-fetâvâ* (Millet Kütüphanesi, Fevzullah Efendi, Kayıt no: 1021, ts.), 24.

<sup>1153</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/943. (Mek. 312); Şemsüddîn Muhammed b. Hüsâmiddîn Kuhistânî, *Câmiu'r-rumûz* (b.y.: Mazharu'l-Acâyib, 1858), 89.

<sup>1154</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/943. (Mek. 312); Âlim b. Alâ, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, nşr. Şebbir Ahmed Kasımı (Hindistan: Mektebetü Zekeriyâ, 2010), 2/187; el-Hanefî el Hindî Kâdî Cuken, *Hizânetü'r-rivâyât* (b.y.: Şebketü Alukah, ts.), Vrk. 74-75.

<sup>1155</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/944. (Mek. 312).

<sup>1156</sup> Kazânî, *ed-Dürerü'l-meknûnât*, 1/560. Hâmiş: 2

derecesinde olmadıklarını iddia etmiştir.<sup>1157</sup> Buna karşılık İmâm-ı Rabbânî, Hanefî mezhebine mensup olduğu halde işarete bulunanları tenkit etmiştir. Nitekim yukarıda Hanefî imamlarının icthadlarına uymayıp işarete delâlet eden hadislerle amel etme pahasına işarete bulunmayı bir cüret saymıştır. Yine o, işarete bulunan Hanefîler hakkında şu ifadeleri kullanmıştır:

Hanefî mezhebine mensup olup da teşehhüde işarete bulunan kişiler şu iki durumdan kurtulamazlar; bunlar ya bu âlimlerin teşehhüde işarete cevaz veren hadisleri bilmediklerini zannetmekte ya da bu âlimler, ilgili hadislerden haberdar olmakla birlikte gereğince amel etmemekte, böylece hadislere aykırı olarak kendi görüşleriyle işaretin haram ve mekruh olduğuna hükmetmektedirler. Sonuç olarak bu iki şıktan (zandan) her biri fâsit olup böyle bir düşünceye ancak sefih ve inatçı olan biri cevaz verir.<sup>1158</sup>

Hanefî imamların görüşleri varken başka delilin aranmasına gerek duyulmaması konusunda Hanefî âlim Kâdîhân da (ö. 592/1196) eserinin başında şu ifadeleri kullanmıştır: “Zamanımızın Hanefî müftülerine bir konuda fetva sorulduğunda, eğer o meselede bizim imamlarımızdan zâhirü’r-rivâye’de ihtilafsız bir nakil varsa müftü onların görüşüne meyleder ve onunla fetva verir. Bu konuda müftünün hücceti kabul olunmaz. Zira bizim imamlarımız delilleri çok iyi kavramış, sahih ve sabit olanlarını olmayanlarından ayırmışlardır.”<sup>1159</sup>

İşaretle ilgili *Terğîbu’s-salâh* kitabında geçen: “Teşehhüde şehâdet parmağıyla işaret etmek mütekaddimûn ulemânın sünneti idi. Müteahhirûn ulemâ ise râfîzîlerin bu işte ileri gittiğini görünce sünnilerin râfîzîlik töhmetine düşmemeleri için teşehhüde şehâdet parmağıyla işareti terk ettiler.”<sup>1160</sup> ifadeleri de İmâm-ı Rabbânî’nin itirazına sebep olmuştur. Ona göre *Terğîbu’s-salâh* kitabında geçen bu ifadeler muteber kitapların rivayetlerine aykırıdır. Zira mezhebin usulünün zâhirine göre parmak bükme ve işarete bulunmak yoktur. O zaman mütekaddimûn âlimlerin sünneti, parmakla işareti terk etmektir ve bunu râfîzîlik töhmetiyle yapmamışlardır. İmâm-ı Rabbânî’ye göre eğer onların parmakla işaretin haram veya mekruh olduğuna dair delilleri olmasaydı haram ve mekruh hükmünde bulunmazlardı. Çünkü onlar işaretin sünnet ve müstehaplığını zikrettikten sonra: “Onların söyledikleri işte budur. Sahih olan ise işaretin haram olmasıdır.” demişlerdir. Bundan anlaşılmalıdır ki, işaretin sünnet ve müstehaplığının

<sup>1157</sup> Kazânî, *ed-Dürerü’l-meknûnât*, 1/560. Hâmiş: 3.

<sup>1158</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/944. (Mek. 312).

<sup>1159</sup> Ebü’l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî Kâdîhân, *el-Fetâvâ’l-Hâniyye*, thk. Sâlim Mustafâ el-Bedrî (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2009), 1/9.

<sup>1160</sup> Muhammed b. Ahmed Zâhid, *Terğîbü’s-salâh ve teysîru’l-ahkâm*, 34.

delilleri (olan hadisler) bu büyükler nezdinde sıhhat derecesine ulaşmamıştır. Aksine bu delillerin tersi olan (işaretin olmadığına delâlet eden) hadisler sahihtir.<sup>1161</sup>

### 3. İşaretle İlgili Rivayetlerde İzdırâbın Bulunması

İşarete delalet eden rivayetlerin çokluğuna rağmen âlimlerin işarete cevaz veren hadislere neden temkinli yaklaştığını İmâm-ı Rabbânî şöyle açıklamıştır:

Evvela bu âlimler işarete delâlet eden hadislerin şaz olduğuna hükmetmişlerdir. Çünkü onlar bu hadislere daha yakın bir dönemde yaşamaları, ilimlerinin derinliği, takva ve vera'larının çokluğu sebebiyle o hadislerin sıhhatlisi ile zayıfını mensûh ile gayri mensûh olanını bizim gibi acizlerden daha iyi bilirler. Onların bu hadislerle amel etmemesinin elbette geçerli bir sebebi vardır. Bu konuda bizim gibi eksik anlayışlıların ilminin ulaştığı şudur ki, işaret ve parmak kıvrımının nasıl olacağına dair vârid olan hadislerin râvileri arasında çok ihtilaf vuku bulmuştur. Bu ihtilafların çokluğu da parmak ile işaret hakkında ızdırâba sebep olmuştur.<sup>1162</sup>

İmâm-ı Rabbânî, işaretle ilgili rivayetleri kabul ediyor. Ancak bu rivayetlerin hadis usulü kritiği açısından ızdırâblı olduğu iddiasında bulunuyor. Hadis ıstılahında ızdırâb, kuvvette birbirine eşit olan değişik rivayetlerden birinin diğerine tercih edilememesi durumudur. Eğer rivayetler arasında tercih mümkün olursa ızdırâb ortadan kalkar.<sup>1163</sup> Demek ki İmâm-ı Rabbânî, işaretle ilgili olan rivayetlerinin birbirine tercih edilemediğini savunuyor. Onun mektubunda sıralamış olduğu birbirine zıt rivayetler şu şekildedir.

1. Eli yummaksızın parmakla işaret eder<sup>1164</sup>
2. Eli yumarak işaret eder.<sup>1165</sup>
3. Başparmağı açık bir şekilde işaret parmağının altına koyar.<sup>1166</sup>
4. Başparmağı orta parmağın üzerine koyar.<sup>1167</sup>
5. Serçe ve yüzük parmaklarını yumup baş ve orta parmağı halka yapar, şehâdet parmağıyla da işaret eder.<sup>1168</sup>

<sup>1161</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/944. (Mek. 312).

<sup>1162</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/946. (Mek. 312).

<sup>1163</sup> Bk. İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 93,94; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/308; Mahmûd Tahhân, *Mustalahu'l-hadis*, 141.

<sup>1164</sup> Müslim, *Kitâbü'l-Mesâcid*, 21. (...إِذَا جَلَسَ فِي الصَّلَاةِ وَوَضَعَ يَدَيْهِ عَلَى رُكْبَتَيْهِ وَرَفَعَ اصْبَعَهُ الْيُمْنَى الَّتِي تَلَى الْإِبْهَامَ...).

<sup>1165</sup> Müslim, *Kitâbü'l-Mesâcid*, 21; Ebû Dâvûd, *Salât*, 185. (...وَقَبْضَ أَصَابِعِهِ كُلِّهَا وَأَشَارَ بِأَصْبَعِهِ الَّتِي تَلَى الْإِبْهَامَ...).

<sup>1166</sup> Esasen Müslim'deki bu rivayet "عَقْدَ ثَلَاثًا وَ خَمْسِينَ" yani "elli üç akdeder." şeklinde geçmektedir. Bk. Müslim, *Kitâbü'l-Mesâcid*, 21. İmâm-ı Rabbânî de aynı ifadeyi kullanmıştır. Bunun manası ise; başparmağı açık bir şekilde işaret parmağının altına koyar diye açıklanmıştır. (Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellâh İsmâil San'ânî, *Sübülü's-selâm*, thk. İsmâ es-Sibâbtî ve İmâd es-Seyyid (Mısır: Dâru'l-Hadis, 1997), 1/282.) Ancak, İbn Ömer'in bu rivayetinde geçen ve İmâm-ı Rabbânî'nin de aynen zikrettiği "elli üç" ifadesi *Mektûbât* tercümelelerinde farklı şekilde algılanmıştır. Şöyle ki, Müstekîmzâde bunu "Parmakla işaretin elli üç çeşidi vardır diye." tercüme ederken bk. Müstekîmzâde, *Mektûbât Tercümesi*, 1/278. "Eli ile Arapça elli üç rakamı yapar." diye çevirenler de olmuştur. Bk. Yasin Yayınevi, İstanbul, 2004, 5/131. Bu hadisin şerhlerinde ise: "عَقْدَ ثَلَاثًا وَ خَمْسِينَ" ifadesi Aracların âdetinde birler, onlar, yüzler ve binler basamağıyla ilgili parmaklarla yapılan bir hesaplama sistemi olduğu söylenmiş ve bu sistem uzunca izah edilmiştir. Bk. es-San'ânî, *Sübülü's-selâm*, 1/282.

<sup>1167</sup> Müslim, *Kitâbü'l-Mesâcid*, 21. (...وَوَضَعَ إِبْهَامَهُ عَلَى اصْبَعِهِ الْوَسْطَى...). Bu da *Mektûbât*'ta "yirmi üç" diye ifade edilmiştir. Bk. *Mektûbât*, 1/945. (Mek. 312).

<sup>1168</sup> Ebû Dâvûd, *Salât*, 179. (...وَقَبْضَ ثَمَانِينَ وَ حَلَقَ حَلَقَةً وَرَأَيْتَهُ يَقُولُ هَكَذَا وَحَلَقَ بِشَرِّ الْإِبْهَامِ وَالْوَسْطَى وَأَشَارَ بِالسَّبَابَةِ...).

6. Yalnız başparmağı orta parmak üzerine koyar ve şehâdetle parmağıyla işaret eder.<sup>1169</sup>

7. Sağ el sol diz üzerine, sol el sağ diz üzerine koyularak işaret edilir.<sup>1170</sup>

8. Sağ elini sol elinin arkasına koyup, bilekler ve kollar üst üste gelecek şekilde işaret eder.<sup>1171</sup>

9. Bütün parmakları yumarak işaret eder.<sup>1172</sup>

10. Şehâdet parmağı hareket ettirilmeksizin işaret edilir.<sup>1173</sup>

11. Şehâdet parmağı hareket ettirilerek işaret edilir.<sup>1174</sup>

12. Bazı rivayetler teşehhüd okuma esnasında işaretin nerede (hangi kelimedede) yapılacağını belirtmezken, bazıları ise teşehhüd okurken işaret kelime-i şehâdeti telaffuz ederken yapılırdır demıştır.<sup>1175</sup>

13. İşaretin vakti “Ey kalpleri çeviren Allah’ım! Benin kalbimi dinin üzere sabit kıl.” duası ile aynı andadır.<sup>1176</sup>

Birbirinden farklı bu rivayetleri sıralayan İmâm-ı Rabbânî, işarete cevaz vermeyen Hanefî âlimlerin gerekçelerini şu şekilde açıklar: “Hanefî âlimler, teşehhüde işaretin nasıl olacağına dair râvilerin izdirâbını görünce ‘Namaz sükûnet ve vakar üzerine bina edilir.’ şeklindeki asıl kuralın hilâfına olan bir fiili/işareti namaza eklemeyi uygun bulmamışlardır. Ayrıca namazda mümkün mertebeye parmakları kibleye çevirmek sünnettir. Zira Resulüllah Efendimiz namaz kılan biri için: “*Gücü yettiği kadar azalarını kibleye çevirsin.*”<sup>1177</sup> buyurmuştur.<sup>1178</sup>

Görüldüğü gibi Hanefîler, herkesin müttetik olduğu namazdaki sükûneti muhafaza ve azaları kibleye çevirme sünnetini ihlal etmemek için keyfiyeti konusunda ihtilaf ve karışıklık olan işareti doğru bulmamışlardır.

<sup>1169</sup> Müslim, Kitâbü'l-Mesâcid, 21. (...وَوَضَعَ إِبْهَامَهُ عَلَى إصْبَعِهِ الْوُسْطَى...). Bu aynı zamanda “yirmi üç” diye ifade edilen rivayettir.

<sup>1170</sup> Kazânî, *Mektûbât* ta'likâtında böyle bir rivayete ulaşamadığını belirtir. Bk. Kazânî, *ed-Dürerü'l-meknûnât*, 1/561. Hâmiş: 5.

<sup>1171</sup> Böyle bir rivayete ulaşamadık.

<sup>1172</sup> Tirmizî, Kitâbü'd-Daavât, 125. (...وَقَبِضَ أَصَابِعَهُ وَبَسَطَ السَّبَابَةَ).

<sup>1173</sup> Ebû Dâvûd, Salât, 185. (إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُشِيرُ بِإِصْبَعِهِ إِذَا دَعَا وَلَا يُحْرَكُهَا).

<sup>1174</sup> Nesâî, *Sehiv*, 34. (...ثُمَّ رَفَعَ أَصْبَعَهُ فَرَأَيْتُهُ يُحْرَكُهَا يَدْعُو بِهَا).

<sup>1175</sup> Kazânî'nin *Mektûbât* ta'likâtında beyan ettiği üzere esasen hadislerde işaretin vakti için genel olarak “cülûs-oturma” yani teşehhüd okurken kaydı geçmektedir. İşaretin kelime-i şehâdeti telaffuz esnasında yapılması ise meşâyih'in istisnasıdır. Bunu ilk ifade eden de Şemsüleimme Halvânî'dir. (ö. 452/1060). Bk. Kazânî, *ed-Dürerü'l-meknûnât*, 1/562. Hâmiş: 8; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 1/313.

<sup>1176</sup> Tirmizî, Kitâbü'd-Daavât, 125. (...وَقَبِضَ أَصَابِعَهُ وَبَسَطَ السَّبَابَةَ وَهُوَ يَقُولُ يَا مُغَلِّبَ الْقُلُوبِ ثَبِّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ).

<sup>1177</sup> İmâm-ı Rabbânî'nin zikrettiği bu hadis metni *Hidâye*'de (Merginânî, *Hidâye*, 1/s.52) yer almaktadır. Zeylaî bu hadis için garib ifadesini kullanmıştır. Bk. Zeylaî, *Nasbûr-Râye*, 1/387. Parmakların kibleye çevrilmesiyle ilgili diğer bir hadis metnini ise Nesâî rivâyet etmiştir. Bk. Nesâî, *Tatbik*, 96. (مِنْ سُنَّةِ الصَّلَاةِ أَنْ تُنْصَبَ الْقَدَمُ الْيُمْنَى). Hadislerde zikredilen parmaklardan kasıt genelde ayak parmakları olsa da, Merginânî'nin zikrettiği azaların kibleye çevrilmesi hadisiyle birlikte düşünüldüğünde el parmaklarını da kibleye çevirmenin sünnet olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>1178</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/946. (Mek. 312).

Teşehhüdde işarete dair birçok rivayet bulunup mezheplerin çoğu da bu rivayetlerle amel edince, akla başta ilgili rivayetlerin uzlaştırılması olmak üzere birtakım sorular gelebilmektedir. Buna istinaden İmâm-ı Rabbânî, ilgili rivayetleri zikrettikten sonra akla gelebilecek soru ve cevapları şu şekilde sıralamıştır.

### 1. Rivayetlerin Cem‘ ve Te‘lîfi

Soru: İhtilafların çokluğu rivayetleri uzlaştırmanın (tevfik)<sup>1179</sup> mümkün olmadığı yerde ızdırâba yol açar. Burada ise rivayetleri uzlaştırma mümkündür. Zira rivayetlerin tamamının değişik zamanlarda olması mümkündür?

Cevap: Rivayetlerin çoğunda “Kâne” (كان) lafzı kullanılmıştır. “Kâne” ise mantıkçıların dışında diğer âlimlere göre külliyyet ifade eder. Dolayısıyla rivayetleri uzlaştırmak mümkün değildir.<sup>1180</sup> Âlimler, “Kâne” lafzının devama delâlet eden ezel ve ebed manasına da geldiğini beyan etmişlerdir.<sup>1181</sup> İmâm-ı Rabbânî’nin “külliyyet”ten maksadı da bu olmalıdır. “Kâne” devamlı manasına gelince, o zaman Hz. Peygamber her zaman böyle yapardı demek olur ki, bu da işaretin farklı zamanlarda farklı şekillerle yapılmasına, yani uzlaşmaya engeldir.

### 2. Hanefî Âlimlere Ulaşmama İhtimali

Soru: Rivayet edildiğine göre Ebû Hanîfe: “Benim sözüme muhalif bir hadis bulursanız sözüme terk edip o hadisle amel edin.”<sup>1182</sup> demiştir. Onun bu sözü ileri sürülerek acaba işarete delâlet eden hadislerin Ebû Hanîfe’ye ulaşmama ihtimali var mıdır?

Cevap: Ebu Hanîfe’nin bu sözündeki hadisten maksat kendisine ulaşmayan ve varlığından haberdar olmadığı için hilâfına hüküm verdiği hadislerdir. İşaretle ilgili hadisler ise bu kabîlden değildirler. Zira bu hadisler (fukahâ arasında) meşhur olduğundan bilinmeme ihtimali yoktur.<sup>1183</sup>

### 3. Teâruz Durumunda Hanefî Âlimlerin Tercih

Soru: Hanefî âlimler de işaretin cevazına dair fetvalar vermişlerdir. O zaman birbirine zıt olan (işarete cevaz verenle vermeyen) bu fetvaların her biriyle amel etmek câiz olmalıdır?

Cevap: Eğer bir yerde teâruz, câiz olup-olmama veya helallik ve haramlık arasında olursa, câiz olmama ile haramlık tarafı tercih edilir. Nitekim Şeyh İbnü’l-Hümâm,

<sup>1179</sup> Buradaki “tevfik”ten maksat hadisler arasında görülen ihtilafları giderme yollarından biri olan cem ve te’lif metodudur. Zira cem ve te’lif aynı zamanda “tevfik” diye de adlandırılmıştır. Bk. İsmail Lütfi Çakan, “*Cem‘ ve Te‘lîf*”, DİA (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/287.

<sup>1180</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/946. (Mek. 312).

<sup>1181</sup> “Kâne”nin ezel ve ebed manası için bk. Süyûtî, *Hem‘u’l-hevâmi‘*, thk. Abdulhamîd Hinduvânî (Mısır: el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, ts.), 1/437; Muhyiddîn Dervîş, *İ‘râbü’l-Kur‘ân*, 10/318.

<sup>1182</sup> (إذا قلت قولا يخالف كتاب الله وخبر الرسول صلى الله عليه وسلم فاتركوا قولي) Bk. Füllânî, *İkâzu himemi uli’l-epsâr*, 62.

<sup>1183</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/946. (Mek. 312).

“Rükûda ellerin kaldırılıp kaldırılmayacağına dair hadisler teâruz ettiğinde ellerin kaldırılmamasına delâlet eden hadis tercih edilir. Namazın sükûn ve huşû üzerine bina edilmesi icmâ ile gerekli kılınmıştır.”<sup>1184</sup> demiştir. Ancak İmâm-ı Rabbânî burada referans gösterdiği İbnü'l-Hümâm'ı teşehhüdde işaret konusunda tenkit etmiştir. Çünkü İbnü'l-Hümâm geride de beyan edildiği üzere teşehhüdde işaret edilmez diyen meşâyihın kavlini rivayet ve dirayete aykırı bulmuştur.<sup>1185</sup> İmâm-ı Rabbânî de, İbnü'l-Hümâm'ın rivayetteki ihtilafların çokluğundan hasil olan ızdırâbtan dolayı “Kulleteyn hadisini”<sup>1186</sup> zayıf gördüğünü<sup>1187</sup> beyan etmiş ve İbnü'l-Hümâm'ın aynı tavrı işaretle ilgili hadislerdeki ızdırâbta göstermediği serzenişinde bulunmuştur.<sup>1188</sup>

Konuyla ilgili genel bir değerlendirme yapıldığında şu ifade edilebilir. Teşehhüdde işaretin sübûtu hadislere dayandığından mezheplerin tamamı işaretin varlığı konusunda ittifak hâlinedirler. Hanefiler'de de müftâbih olan görüş işaretin sübûtudur. Onlardan azınlık bir grup ise bazı usûlî sebeplere binaen işareti doğru bulmamışlardır. İmâm-ı Rabbânî, teşehhüdle ilgili hadislerin varlığını kabul etmekle birlikte Hanefî imamların hem rivayetlerdeki farklılıkların çokluğundan meydana gelen karışıklığı hem de “Namaz sükûnet ve vakar üzerine bina edilir.” ilkesini göz önünde bulundurarak teşehhüdde işaret etmemeyi daha doğru bulduklarını ifade etmiş ve bu konuda azınlıkta olan mezhep âlimlerinin yaklaşımını savunmuştur. Onun bu âlimlere olan desteği başkasından nakille de olsa işaretle ilgili “haram” ifadesini kullanmasından anlaşılmaktadır. İmâm-ı Rabbânî, azınlıkta olan bu âlimlere desteğini göstermek için konuyu usûlî zemine oturtma gayretine girmiştir. Nitekim o, rivayetler arasındaki farkları tek tek zikretmiş, akla gelebilecek muhtemel sorulara da usûlî cevaplar vermiştir. Ancak onun teşehhüdde işareti ret eden rivayetleri zâhirü'r-rivâye eserlere dayandırması, anlaşılan onun zâhirü'r-rivâye ile zâhirü'l-mezheb'i birbirine karıştırmamasından yahut bu hususta müsamahakâr bir dil kullanmasından kaynaklanmaktadır. Muhtemeldir ki bu karışıklığı fark eden Kazânî, İmâm-ı Rabbânî'nin “zâhirü'r-rivâye” ifadesini “zâhirü'l-mezheb” diye te'vil etmiştir.

İmâm-ı Rabbânî, yaptığı bu savunmalarla diğer mezhep mensuplarının yanı sıra Hanefî olduğu halde teşehhüdde işarete bulunan kendi mezhep mensuplarına da cevap

<sup>1184</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 1/312.

<sup>1185</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 1/313.

<sup>1186</sup> “Su iki kulleeye (kulleteyn) ulaştığında necaset tutmaz.” Bk. Ebû Dâvûd, Tahâret, 32. (إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ فَلْتَيْنِ لَمْ يَحْمِلِ الْخَبِيثَ). “Kulle”, önceleri büyük su küpünü ifade etse de zamanla bir sıvı ölçüsüne isim olarak verilmiştir. Bk. Cengiz Kallek, “Kulle”, *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/357.

<sup>1187</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 1/76.

<sup>1188</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/946, 947. (Mek. 312). Zira mezhebin öncü âlimleri bir meseleyi ele alırken fıkıh ve hadis usulünde takip ettikleri birtakım illet ve kriterleri baz alırlar. Böyle olunca o mezhebin usûlî metotlarına her yerde riayet gerekir. Bazı konularda uyup bazılarında uymamak bir âlime yakışmaz, hele hele bu âlim İbnü'l-Hümâm gibi bir zat olursa.

vermiştir. Zira İmâm-ı Rabbânî'ye göre Hanefî mezhebine mensup olup da teşehhüdde işarette bulunan kişiler ya Hanefî âlimlerin teşehhüdde işarete cevaz veren hadisleri bilmediklerini zannetmekte ya da hadisleri bildikleri hâlde bu rivayetlere aykırı olarak kendi görüşleriyle işaretin haram ve mekruh olduğuna hükmetmektedirler. Ona göre bu iki düşünceden her biri bozuktur ve kaynağı ancak sefihlik ve inatçılıktır. Hanefî mezhebine mensup bu kimseler hadislere istinaden işarette bulduklarını ifade ederlerken, İmâm-ı Rabbânî bu hadislerle neden amel edilemeyeceğini ortaya koymuştur. Bununla birlikte işaret için “haram” ifadesini benimsemesi bazı tenkitlere sebep olmuştur. İşarete delâlet eden rivayetler Müslümanlar arasında hürmet ve kabul görmüş olan *Sahîh-i Müslim*'de yer almaktadır. Böyle olunca işaret için “haram” ifadesini kullanmak elbette ağır bir itham olmaktadır.

İmâm-ı Rabbânî'nin işarete delâlet eden sahih rivayetleri göz ardı edip işaretin reddiyle ilgili fetva ehlinde bile sayılmayan kişilerin görüşlerine değer vermesi ve bu şahıslara “müctehid âlimler” demesi Kazânî tarafından hayretle karşılanmıştır. Onun bu tutumu işareti kabullenmemesi hususunda ne denli ısrarcı olduğunu göstermektedir. Muhtemelen İmâm-ı Rabbânî'nin bu ısrarının sebebi mezhebinin usul ve metodunu koruma amacıdır. Esasen bu konuda onun haklılık payı da yok değildir. Zira günümüzde Hanefî mezhebine mensup olduğu hâlde imamla birlikte kırâat yapanlar bulunabilmekte ve bu kimseler dayanak olarak kırâatla ilgili hadisleri ileri sürmektedirler. Böyle olunca mezhep imamlarının bu hadislerle neden amel etmediği göz ardı edilmekte ve bir nevi herkes müctehid gibi davranmaktadır. Neticede ortada bağlı olduğu mezhebin ne usulü ne de metodu kalmaktadır. İşte İmâm-ı Rabbânî'nin karşı olduğu şey de budur.

İmâm-ı Rabbânî, her ne kadar teşehhüdde işareti doğru bulmaması görüşüyle ilgili akla gelebilecek muhtemel sorulara tatmin edici usûlî cevaplar verse de rivayetler arasındaki farkları tek tek zikrederek konuyu başarılı bir şekilde usûlî zemine oturtsa da genel anlamda cumhurun karşısında yer aldığı söylenebilir. Zira Hanefîler arasında bile İmam Muhammed eş-Şeybânî'den işaretin varlığına dair rivayetler yaygın hale gelmiş, İbnü'l-Hümâm gibi bir Hanefî fakihî de “Teşehhüdde işaret edilmez.” diyen meşâyihînin kavlini rivayet ve dirayete aykırı bulmuştur. Bunlara ilaveten işaretle ilgili hadisler de sahih olunca ümmetin bu sünnetle amel etmesine bir engel kalmamıştır.<sup>1189</sup>

<sup>1189</sup> İmâm-ı Rabbânî'nin teşehhüdde işarete yaklaşımı için ayrıca bk. İskender Karayığit, “İmâm-ı Rabbânî'nin Perspektifinden Teşehhüdde İşaret Meselesi”, Burdur İlahiyat Dergisi 8 (Haziran 2024), 67-85.

### 3.1.1.3.3. Ezan Cümlelerinin Anlamı

Kur'ân, dinin ikinci rüknü olan namazın müminler üzerine vakitleri belli olarak farz kılındığını bildirmiş,<sup>1190</sup> namaz vaktini ilan için ise ezan meşrû kılınmıştır. Hicretin birinci yılında Mescid-i Nebî'nin inşası bittikten sonra namaz vakitlerinin Müslümanlara duyurulması hususunda Hz. Peygamber ve ashabı istişare etmişler; bu istişareler sonucunda namaz vaktini bildirmek için çan veya boru çalmak, ateş yakmak, yüksek bir yere bayrak asmak gibi teklifler ileri sürülse de kabul görmemiştir. Ensardan Abdullah bin Zeyd'in (ö. 22/644) rüyada ezan lafızlarını öğrenmesi ve bunu Hz. Peygamber'e anlatması sonucunda ezan bugünkü şeklini almıştır. Daha sonra Hz. Bilal sabah ezanına "es-Salâtü hayrun minen-nevm" cümlesini eklemiştir.<sup>1191</sup> Bununla birlikte "Namaza çağırduğunuz zaman onu alay ve eğlence konusu yaparlar. Bu, onların aklını kullanmaz bir topluluk olmalarındandır."<sup>1192</sup> "Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağrı yapıldığında Allah'ı anmaya koşun ve alışverişi bırakın. Bilerseniz, bu sizin için çok hayırlıdır."<sup>1193</sup> âyetleri de ezanın meşrûiyetinin Kur'ânî referansları kabul edilmiştir.<sup>1194</sup>

İmam-ı Rabbani ezanın fikhî yönü üzerinde durmamış, bunun yerine ezan sözlerinin işaret ettiği anlamları ve hikmetleri açıklamaya çalışmıştır. O, ezan cümlelerinin yedi tane olduğunu ifade ettikten sonra bu yedi kelimenin manasını şu şekilde açıklamıştır.

**Allâhü Ekber:** Allah Teâlâ, âbidin ibadetine muhtaç olmaktan çok yücedir. İmâm-ı Rabbânî, bu mananın çok önemli olduğunu, bundan dolayı da tekit için dört defa tekrar ettiğini ifade etmiştir.

**Eşhedü en lâ ilâhe illallâh:** Şâhitlik ederim ki, Allah Teâlâ büyüklük sahibidir. O, ibadete muhtaç olmamakla birlikte ondan başka ibadete layık biri de yoktur.

**Eşhedü enne Muhammeden Rasûlullah:** Şâhitlik ederim ki, Hz. Muhammed (s.a.v) Allah Teâlâ'nın Resulü'dür. Ve o Resul, Allah'a nasıl ibadet edileceğini (ibadet yolunu) insanlara teblîğ etmiştir. Cenâb-ı hakka layık olan ibadet ancak onun teblîği ve risâleti ile bize ulaşmış olmalıdır.

**Hayya ala's-salâh, Hayya ala'l-felâh:** Bu iki kelime namaz kılanı felâha çıkararak namazı, edâ etmesini talep etmektedir.

<sup>1190</sup> en-Nisâ, 4/103. (إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا).

<sup>1191</sup> Ebû Dâvûd, *Salât*, 28; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye* (Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1955), 1/508-509; *Tecrid-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 2/447-450; İrfan Yücel, *Peygamberimizin Hayatı* (Ankara: DİB Yayınları, 2016), 95.

<sup>1192</sup> el-Mâide, 5/58. (وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُوعًا وَعَلْبًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ).

<sup>1193</sup> el-Cuma, 62/9. (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ).

<sup>1194</sup> Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/139; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/139.

**Allâhü Ekber:** Hiç kimsenin ibadeti Allah’a layık değildir. Allah bundan çok yücedir.

**Lâ ilâhe illallâh:** Her ne kadar hiç kimseden Allah’a layık olacak bir şekilde ibadet sâdır olmasa da ibadete müstehak yegâne zat yalnız Allah Teâlâ’dır.<sup>1195</sup>

#### 3.1.1.4. Namazın Âdâpları

Âdâb, sünneti ikmal için meşrû kılınan, Resulüllah’ın bir veya iki defa yapıp üzerine devam etmediği fiillerdir.<sup>1196</sup> İmâm-ı Rabbânî, itikatla ilgili konuları ele aldığı bir mektubunun son kısımlarında dinin direği<sup>1197</sup> olan namazın önemine dair beyanlarda bulunmuş, abdestten başlayarak namazın sünnet ve âdâplarını bir arada zikretmiştir. Onun abdest ve namazın sünnet ve âdâplarına dair paylaştığı bilgiler şu şekildedir.

Abdestle ilgili;

1. Her azayı üç defa yıkamak.
2. Kaplama mesh yapmak.
3. Kulak ve boynu meshetmek ve bunları özenle yerine getirmek.
4. Ayak parmaklarını sol elin serçe parmağıyla hilallemek.<sup>1198</sup>

Namazla ilgili;

1. Namaza kast (niyet) etmek. (farz)
2. Farz namazları cemaatle edâ etmek. (sünnet)
3. İlk tekbiri imamla beraber almak. (sünnet)
4. Namazı müstehap vaktinde kılmak.<sup>1199</sup>
5. Sünnet olan kırâat miktarına riayet etmek.
6. Rükû ve secdede itmi’nâna riayet etmek ki, bu farz yahut muhtar olan kavle göre vâciptir.
7. Kavmede her aza yerini bulacak şekilde dik durmak ve bu duruştan sonra farklı görüşlere göre farz, vâcip veya sünnet hükmünde olan itmi’nâna riayet etmek.
8. İki secde arasındaki celsede de kavmede olduğu gibi itmi’nâna riayet etmek.<sup>1200</sup>
9. Rükû ve secde tesbihlerini en az üç,<sup>1201</sup> en fazla yedi veya on bir defa söylemek.

<sup>1195</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/919. (Mek. 303).

<sup>1196</sup> Şürünbülâlî, *Merâki'l-Felâh*, 103.

<sup>1197</sup> Tirmizî, *İmân*, 8. (الصَّلَاةُ عِمَادُ الدِّينِ).

<sup>1198</sup> İmâm-ı Rabbânî’nin zikrettiği bu dört madde abdestin sünnetlerindedir. Bk. Şürünbülâlî, *Nûru'l-İzâh*, 22.

<sup>1199</sup> İmâm-ı Rabbânî başka bir mektubunda Hanefî mezhebine göre yatsı namazını kısım gecenin üçte birine ertelenmesinin müstehap olduğunu beyan ettikten sonra: “Bu fakir bu konuda muzdariptir. Çünkü ben kıl ucu kadar namazın (ilk vaktinde) edâsının geciktirilmesine rıza gösteremiyorum. Ancak beşeri acziyet müstesnâ.” diyerek bu konuda mezhebin genel görüşünden ayrılmıştır. Bk. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/116. (Mek. 37).

<sup>1200</sup> İmâm-ı Rabbânî son üç maddede rükû, secde, kavme ve celse diyerek ta’dil-i erkâna işaret etmiştir.

<sup>1201</sup> En az üç defa söylemek sünnettir. Bk. Şürünbülâlî, *Nûru'l-İzâh*, 57; Zeylaî, *Tebyînu'l-Hakâik*, 1/107; Mehmet Zihni Efendi, *Nimet-i İslâm*, 449.

10. İmâmın tesbihini kendisine uyanların takatine göre ayarlaması, tek başına namaz kılanın ise gücü kuvveti yerindeyse tesbihin en az miktarını okumaktan haya etmesi, (en azından) beş veya yedi defa okuması.<sup>1202</sup>

11. Secde edeceği zaman yere en yakın azadan başlayarak önce dizleri, sonra elleri, daha sonra burnu, en son ise alını yere koymak. (sünnet)

12. Dizleri ve elleri yere koyarken sağdan başlamak. Yani önce sağ dizi sonra sol dizi, yine önce sağ eli sonra sol eli yere koymak.

13. Secdeden kalkacağı zaman da gökyüzüne en yakın azasından, yani alnından başlamak. (sünnet)

14. Kıyamda secde mahalline, rükûde ayak parmaklarının üzerine, secdede burnunun ucuna, oturuşta ellerine bakmak. (âdâp)

15. Parmakları rükûda açmak, secdede kapatmak. (sünnet)<sup>1203</sup>

İmâm-ı Rabbânî'nin zikrettiği farz, vâcip, sünnet ve âdâplardan oluşan bu fiil ve tesbihlerin genellikle fıkıh eserlerinde de aynı şekilde yer aldığı görülür. Bununla birlikte İmâm-ı Rabbânî'nin ifade tarzında küçük farklılıklar söz konusudur. Örneğin fıkıh eserlerinde oturuşta kucağa bakmak âdâptan sayılmış,<sup>1204</sup> kucak, “ellerin arasında kalan elbise” diye tarif edilmiştir.<sup>1205</sup> İmâm-ı Rabbânî ise bu âdâbı ellere bakmak diye ifade etmiştir.<sup>1206</sup> Yine elleri yere koyarken önce sağ eli, dizleri yere koyarken de önce sağ dizi yere koymak İmâm-ı Rabbânî'nin ifade edip fıkıh eserlerinde pek rastlanmayan diğer bir husustur.<sup>1207</sup>

İmâm-ı Rabbânî, namazın farz ve sünnetlerinin yanı sıra en küçük bir âdâbının bile terk edilmesine rıza gösterilmemesini tavsiye etmiş,<sup>1208</sup> sünnet veya bir âdâba riayet etmenin binyıllık nâfileden daha üstün olduğunu ifade etmiştir.”<sup>1209</sup> Yine onun Ebû Hanîfenin abdestin âdâplarından birini terk ettiği için kırk yıllık namazını kaza ettiğini dile getirmesi âdâplara verdiği önemi göstermektedir.<sup>1210</sup>

<sup>1202</sup> Tesbihin en azı üç, ortası beş, en tamı yedidir denmiştir. (İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/361). Bununla birlikte bu sayıyı on bire kadar çıkarırlar da olmuştur. Bk: Şevkânî, *Neylül'evtâr*, thk. İsmâüddîn es-Sibâbtî (Mısır: Dâru'l-hadîs, 1993), 2/287. Rükû ve secde tesbihlerini üçten fazla söylemek namazın âdâplarından sayılmıştır. Bk: Mehmet Zihni Efendi, *Nimet-i İslâm*, 456.

<sup>1203</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/714, 715. (Mek. 266).

<sup>1204</sup> Şürübülâlî, *Nûru'l-İzâh*, 59; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/108; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/79.

<sup>1205</sup> *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, 277.

<sup>1206</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/715. (Mek. 266).

<sup>1207</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/715. (Mek. 266).

<sup>1208</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/538. (Mek. 228); *Mektûbât*, 1/291. (Mek. 304).

<sup>1209</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/82. (Mek. 29).

<sup>1210</sup> İmâm-ı Rabbânî, gece namazının kılınmasına vesile olması için yatsı namazının gecenin son yarısına ertelenmesini çirkin bir iş olarak görmüş, bu niyette olan birinin yatsı namazını değil de vitir namazını o vakte tehir etmesini tavsiye etmiştir. Zira vitir namazı o vakitte kılınmakla hem gece namazına vesile olmuş hem de müstehap vakitte edâ edilmiş olacak. Ayrıca gece namazına vesile olması için gecenin son yarısına tehir edilmiş olan yatsı namazlarının da kaza edilmesi gerektiği ifade etmiş ve Ebû Hanîfe'nin abdestin bir âdâbını terk ettiği için kırk yıllık namazını kaza ettiğini söylemiştir. Bk. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/83, 84. (Mek. 29).

İmâm-ı Rabbânî, Sâ mâne beldesinin kadı ve valilerine yazmış olduğu bir mektupta, o beldenin hatiplerinden birinin Kurban Bayramı hutbesinde Hulefâ-yi râşidîn'in isimlerini anmadığını, kendisini uyarılara karşı özür beyanında bulunmayıp hatasını kabul etmediğini, üstelik onlara "Hulefâ-yi râşidî'nin isimleri anılmazsa ne lazım gelir ki?" şeklinde inat ve pervasızca cevap verdiğini yazmış ve oranın ileri gelenlerinin bu hatibe karşı gevşek davranmalarından muzdarip olduğunu bildirmiştir.<sup>1211</sup>

Hutbede Hz. Peygamber'e salâtü selam getirmek hutbenin sünnetlerindedir.<sup>1212</sup> Hulefâ-yi râşidîn'in isimlerini anmak ise kimine göre mendup,<sup>1213</sup> kimine göreyse müstahsen/gözel sayılmıştır.<sup>1214</sup> Mendup veya müstahsen kabul edilen bir konuda İmâm-ı Rabbânî'nin hiddetlenmesinin ardında başka bir sebebin olması lazımdır. O da bu meselenin sadece bir fıkıh meselesi değil, kelâmî bir boyutunun da olduğunu göstermektedir. Zira hutbelerde Hulefâ-yi râşidîn'in isimlerinin anılması, Ümeyye oğullarından bazılarının hutbede Hz. Ali'ye sövmesine bir tepki olarak ilk defa Ömer b. Abdülazîz tarafından uygulamaya konmuştur.<sup>1215</sup> Sadece Hz. Ali'ye karşı yapılan bu çirkin saldırıya dört halifenin isimlerini anarak cevap vermek esasen Ehl-i Sünnet vurgusunu ortaya koymaktır. Bundan dolayıdır ki İmâm-ı Rabbânî: "Bir kere değil binlerce vah ki, hutbede Hulefâ-yi râşidîn'in isimlerini anmak her ne kadar hutbenin şartlarından olmasa da Ehl-i Sünnet'in şîârındandır. Ancak kalbi hasta, bîatını pis olan biri kasıt ve inatla onların isimlerini anmaz."<sup>1216</sup> demiştir. Kaynaklarda Hulefâ-yi râşidîn ile Resulüllah'ın iki amcasının (Hamza ve Abbas) isimlerinin ikinci hutbede anılmasının güzel bir uygulama olduğu ve bunun Müslümanlar arasında nesilden nesile aktarıldığı bildirilmekle birlikte bizim diyarımızda bu uygulamanın ikinci hutbeden birinci hutbeye geçtiği ifade edilmiştir.<sup>1217</sup> Günümüzde ise hutbelerde Hulefâ-yi râşidîn'in isminin anılması çoğunlukla terk edilmiştir. Ancak bu terk yukarıda zikredildiği gibi Ehl-i Sünnet dairesinden çıkmak değildir. Zira bu zikir veya terk ilk dönemdeki Ehl-i Sünnet vurgusu anlamını yitirmiştir.

Hutbede Hulefâ-yi râşidîn'in yanı sıra zamanın sultanlarının da isimlerinin anılmasına ve onlara dua edilmesine cevaz verilmiş, ancak onları kendilerinde olmayan vasıflarla övmek tahrîmen mekruh sayılmıştır.<sup>1218</sup> Hatip Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi

<sup>1211</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/62. (Mek. 15).

<sup>1212</sup> Şürûnbülâlî, *Nûru'l-İzâh*, 104; Mehmet Zihni, *Nimet-i İslâm*, 825.

<sup>1213</sup> İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtar*, 2/149.

<sup>1214</sup> Mehmet Zihni, *Nimet-i İslâm*, 825. Dipnot: 4.

<sup>1215</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 4/160.

<sup>1216</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/62. (Mek. 15).

<sup>1217</sup> Mehmet Zihni, *Nimet-i İslâm*, 825. Dipnot: 4.

<sup>1218</sup> Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, 109.

râşidîn'in isimlerini andıktan sonra bir basamak aşığıya iner ve orada sultanların isimlerini anar. İmâm-ı Rabbânî bunun sebebini: "Sultanlar, Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi râşidîn'e olan hürmetlerinden dolayı kendi isimleriyle o zatların isimlerinin aynı basamakta anılmasına izin vermezler ve kendi isimlerini bir alt basamakta andırırlar."<sup>1219</sup> diye açıklamıştır.

İmâm-ı Rabbânî'ye göre bir farzı edâ ederken sünnetlerden bir sünnete veya âdâblardan bir âdâba riayet etmek binyıllık nâfileden daha üstündür."<sup>1220</sup> Onun sünnet ve adâblara gösterdiği titizlik, aynı ölçüde bid'at karşıtlığını da beraberinde getirmiştir. Zira ona göre, her bid'at kendi içinde, bir ölçüde sünnetin iptaline neden olmaktadır.<sup>1221</sup> Çalışma boyunca İmâm-ı Rabbânî'nin sünnet anlayışına ara ara yer verildi. Bu bağlamda, sünnetin zıttı olan bid'at düşüncesine de temas etmek yerinde olacaktır.

Bid'at; sahâbe ve tâbiîn'in yapmadığı, şer'î bir delile dayanmayan ve sonradan ortaya çıkan, sünnete muhalif fiildir.<sup>1222</sup> Dinde bid'at ihdas eden hakkında hiçbir ibadetinin kabul, tevbesinin makbul olmayacağı ve sûi hâtimeye maruz kalacağı gibi tehditler varid olmuştur.<sup>1223</sup> Hz. Peygamber'in "Kim İslâm'da iyi bir çığır açarsa, açtığı çığırın ecri ve kendisinden sonra onunla amel edenlerin ecirleri, sevaplarından hiçbir şey eksilmeden ona aittir. Kim de İslâm'da kötü bir çığır açarsa, açtığı çığırın günahı ve kendisinden sonra onunla amel edenlerin veballeri, günahlarından bir şey eksilmeden ona aittir."<sup>1224</sup> hadisinin farklı yorumları ise bid'atın hasene ve seyyie diye kısımlara ayrılmasına yol açmıştır.<sup>1225</sup>

İmâm-ı Rabbânî bid'atlere karşı sert ve tavizsiz kişiliğiyle tanınmıştır. Nitekim o, bid'at sahibi biriyle sohbet etmeyi kâfirle sohbet etmekten daha tehlikeli bulmuş,<sup>1226</sup> bid'at-ı hasene gibi tabirleri de şu sözlerle eleştirmiştir:

Bid'at, sabah şafağı gibi parlak görünse de bir hayrı yoktur. O hiçbir hastaya şifa vermez ve onda hiçbir hastalığın devası da yoktur. Nasıl olabilir ki! Zira bid'at ya bir sünneti ortadan kaldırır ya da sünnetten hiç bahsetmez. Sünnetten bahsetmeyen sünnet üzere ilavedir, dolayısıyla gerçekte bid'at sünneti neshedicidir. Çünkü nas üzerine yapılan ziyade

<sup>1219</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/353. (Mek. 92).

<sup>1220</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/82. (Mek. 29).

<sup>1221</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/71. (Mek. 19); *Mektûbât*, 1/660-661. (Mek. 260).

<sup>1222</sup> Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 43. (البدعة) md.

<sup>1223</sup> Şâtübî, *el-I'tisâm*, thk. Selim bin İd el-Hilâlî (Suûdiyye: Dâru İbn 'Affân, 1992), 1/141,162,169.

<sup>1224</sup> Müslim, "İlim", 15, "Zekât", 69; Nesâî, "Zekât", 64; ( مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً، فَلَهُ أَجْرُهَا، وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ. مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أَجْرِهِمْ شَيْءٌ. وَمَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً سَيِّئَةً، كَانَ عَلَيْهِ وِزْرُهَا وَوِزْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا مِنْ بَعْدِهِ. مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أَجْرِهِمْ شَيْءٌ )

<sup>1225</sup> Şâtübî, *el-I'tisâm*, 1/236. Yine Hz. Ömer'in teravih namazının cemaatle kılınması hususunda (يَعْمَتُ الْبِدْعَةُ هَذِهِ) "ne güzel bir bid'at" (Buhârî, "Terâvih", 1; el-Muvattâ, "Ramazân", 3.) sözü, bid'atın hasene ve seyyie diye taksim edilmesine yol açmışsa da buradaki bid'atten maksadın terim anlamı değil lügat anlamı olduğu söylenmiştir. Bk. İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, 27/152.

<sup>1226</sup> "Şu kesin olarak bilinsin ki, bid'atçının sohbetinden ortaya çıkan fesat, kâfirin sohbetindeki fesattan daha fazladır. Bid'atçıların en kötüsü ise Hz. Peygamber ve ashabına buğzedenlerdir. Çünkü Allah Kur'an'da onlara "küffar" demektir. (el-Fetih, 48/29) Kur'an ve şeriati bize ulaştıran ashabtır. Böyle olunca ashaba ta'nda bulunmak Kur'an ve şeriata ta'nda bulunmaktadır." Bk. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/160. (Mek. 54).

o nassı neshtir. Bid'at her nasıl olursa olsun sünnetle çatışmakta ve hükmünü kaldırmaktadır. Bu da onun hayırsız ve güzel olmaması için yeterlidir. Ah bilseydim! (Bazı âlimler) nimet tamam olduktan sonra,<sup>1227</sup> razı olunmuş ve kemale ermiş bir dinde sonradan ortaya çıkan bir bid'ate nasıl hasene diye hükmettiler ve dinde bid'at ihdas etmenin aslında güzellikten uzaklaşmak olduğunu nasıl bilemediler. Eğer onlar sonradan olan bid'atın güzel olduğuna hükmetmek, dinin kemale ermediği ve nimetin tamamlanmadığı anlamına geldiğini bilselerdi buna cüret edemezlerdi.<sup>1228</sup>

İmâm-ı Rabbânî bu eleştirisinden sonra “*Haktan sonra sadece sapıklık vardır.*”<sup>1229</sup> “*Ey Rabbimiz! Unutur ya da yanılırsak bizi sorumlu tutma.*”<sup>1230</sup> âyetlerini zikretmiştir.

Mâlik b. Enes'ten de: “Kim dinde bid'at ihdas edip onu güzel görürse, Hz. Muhammed'in, risâletine ihanet ettiğini iddia etmiştir; zira Allah dinini tamamladığını bildirmiştir.”<sup>1231</sup> şeklinde bir rivayet gelmiştir. İmâm-ı Rabbânî'nin gerideki sözü Mâlik b. Enes'in sözüne benzerlik göstermektedir.<sup>1232</sup> Konuya tasavvuf penceresinden de bakan İmâm-ı Rabbânî, nefsin mutmain olmasının sünnete tabi olmak ve bid'atlerden kaçınmak yoluyla mümkün olabileceğini: “Kişi bid'atın kötüsünden kaçındığı gibi güzelinden de kaçınmadığı müddetçe, nefsin mutmain olma devletinin kokusu ruhunun burnuna ulaşmaz.”<sup>1233</sup> şeklinde ifade etmiştir. Yani ona göre bid'at-ı seyyie bir yana bid'at-ı haseneyi işlemek dahi manevi yükselişe engeldir. İmâm-ı Rabbânî, asıl saadetin bir sünneti ihyâ edip bir bid'atı yok etmekte olduğunu, bid'ata değer vermenin İslâm'ı tahrip, bid'ata tazim göstermenin ise İslâm'ı yıkmak anlamına geldiğini beyan etmiştir.<sup>1234</sup> Sünneti yıldıza, bid'atı karanlığa benzeten Sirhindî “Bid'atı işlemek bu karanlığı artırmak sünnetin nurunu azaltmak, sünneti işlemek ise karanlığı azaltmak sünnetin nurunu artırmaktır.” demiş ve ardından: “Dileyen bid'atın karanlığını, dileyen sünnetin nurunu, dileyen Şeytan'ın taraftarlarını, dileyen Allah'ın taraftarlarını artırsın.”<sup>1235</sup> ifadelerini de eklemiştir. Son olarak da “*Dikkat edin! Hiç şüphesiz şeytanın taraftarları, hüsrana uğrayanların ta kendileridir.*”<sup>1236</sup> “*Dikkat edin! Hiç şüphesiz Allah'ın taraftarları, galip gelecek olanlardır.*”<sup>1237</sup> âyetlerini getirmekle sünnetle bid'atın iki zıt kutup olduğu vurgusu yapmıştır.

<sup>1227</sup> el-Mâide, 5/3. (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ)

<sup>1228</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/71. (Mek. 19. Ayrıca bk. *Mektûbât*, 1/660-661. (Mek. 260).

<sup>1229</sup> Yûnus, 10/32. (فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ).

<sup>1230</sup> el-Bakara, 2/286. (رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا).

<sup>1231</sup> İbn Hazm, *el-Ihkâm fî usûli'l-ahkâm* (Beyrut: Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde, ts.), 6/58; Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 1/64-65.

<sup>1232</sup> Zira her ikisi de dinin tamamlandığına vurgu yapmışlar, bid'at ihdas etmenin dinin tamamlanmadığı anlamını taşıdığını ileri sürmüşlerdir.

<sup>1233</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/221. (Mek. 54).

<sup>1234</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/86. (Mek. 23).

<sup>1235</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/87. (Mek. 23).

<sup>1236</sup> el-Mücâdele, 58/19. (أَلَا إِنَّ جِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ).

<sup>1237</sup> el-Mücâdele, 58/22. (أَلَا إِنَّ جِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ).

İmâm-ı Rabbânî, bid'atların iyi niyetle ihdas edilmesine de tepki göstermiştir. O bu konuda: “Bu silsileden bazıları, dar görüşleri sebebiyle insanların kalplerini celbetmek için bid'at ihdas etmişler ve bu işlerini tarikatı kemale erdirmeye zannetmişlerdir. Haşa! Bu tarikatın böyle şeylere ihtiyacı yoktur. Aksine bu kimseler tarikatı tahrip ve zayıf etmekte ve bu tarikatın büyüklerinin işlerinin hakikatini anlamamaktadırlar. Allah onları doğru yola ulaştırın.”<sup>1238</sup> demektedir.

### 3.1.1.5. Namazın Mekruhları

Usul bahsinde kısaca ifade edildiği üzere yatsı namazının gecenin son yarısına ertelenmesi İmâm-ı Rabbânî'nin tahrîmî mekruh olarak değerlendirdiği konulardan biridir. Konu, vakitle de ilişkili olmakla birlikte esasen mekruhun tahrîmî ve tenzihî boyutlarını ilgilendirdiğinde namazın mekruhları başlığı altında ele alınması uygun görülmüştür.

Namaz müminler üzerine vakitleri belli olarak farz kılınmıştır.<sup>1239</sup> Namaz vakitleriyle ilgili olarak kimi fukahâ yatsı namazının gecenin son yarısına tehir edilmesini mekruh saymış ve bu kerâhetin tahrîmîlik ve tenzihîlik boyutu tartışılmıştır.<sup>1240</sup> İmâm-ı Rabbânî'nin yatsı namazının gecenin son yarısına tehir edilmesini tahrîmî mekruh saydığı görülmektedir. Nitekim o bu konuda şu ifadeleri kullanmıştır.

Yatsı namazını gecenin son yarısına tehir edip bunu gecenin ihyâsı için kıyama vesile etmek çok çirkin bir iştir. Hanefî âlimlerine göre o vakitte (gecenin son yarısı) yatsı namazını edâ etmek mekruhtur. Açıktır ki Hanefî âlimler, bu kerâhetle tahrîmen mekruhu kastetmişlerdir. Zira onlar yatsı namazının gecenin yarısına kadar edâ edilmesini mübah sayarken, gecenin yarısından sonra edâ edilmesini mekruh saymışlardır. O zaman mübahın mukabili olan mekruh, tahrîmen mekruhtur. Şâfilere göre ise bu vakitte yatsı namazını kılmak câiz değildir.<sup>1241</sup>

Yatsı namazının vakti, akşam namazının vakti çıktıktan sonra başlayıp imsak vaktine kadar devam eder.<sup>1242</sup> Kur'ân-ı Kerîm, “üçte iki, üçte bir, yarısı”<sup>1243</sup> gibi ifadelerle gecenin bölümlerinden bahsetmiştir. Şer'î gece güneşin batışıyla başlar,

<sup>1238</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/260-261. (Mek. 62).

<sup>1239</sup> en-Nisâ, 4/103. (إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْفُوتًا).

<sup>1240</sup> Bk. Hâşiyetü't-Tahtâvî, 184; Keşmîrî, *el-'Arfü's-sezi 'alâ câmi'i't-Tirmizî* (Beyrut: Dâru't-Türâsî'l-Arabî, 2004), 1/67.

<sup>1241</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/83. (Mek. 29).

<sup>1242</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr ve Muhammed Seyyid Câdelhak (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994), 1/159; Kâsânî, *Bedâ'i u's-sanâ'i'* (Mısır: Şirketü'l-Metbûâtî'l-İlmiyye, 1327), 1/124; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/41; Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yunus es-Süfî el-Bârî Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik* (Kahire: Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1314), 1/81; Abdülganî b. Tâlib Meydânî, *el-Lübâb*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 1/57.

<sup>1243</sup> el-Müzzemmil, 73/20. “Rabbin, senin ve beraberinde bulunan bir grubun gecenin üçte ikisine yakın kısmını, yarısını, üçte birini ibâdetle geçirdiğini bilir...” (إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِنْ ثُلَاثِي اللَّيْلِ وَصِنْفَهُ وَثُلَاثَهُ وَطَائِفَةٌ مِنَ الَّذِينَ مَعَكَ).

imsak (fecri sâdik) vaktiyle biter.<sup>1244</sup> Şer‘î gündüz ise fecri sâdikla başlar güneşin batışıyla biter.<sup>1245</sup> Buna göre akşam ve yatsı namazı şer‘î geceye dahilken, sabah namazı şer‘î gündüze dahil olmaktadır.<sup>1246</sup> Hanefî mezhebinde yatsı namazının kısım gecenin üçte birlik bölümüne ertelenmesi müstehap, şer‘î gece yarısına kadar ertelenmesi mübah, şer‘î gece yarısından sonraya bırakmak ise namazın kaçırılma tehlikesi gibi sebeplerden dolayı mekruh görülmüştür.<sup>1247</sup> İmâm-ı Rabbânî buradaki mekruhun “tahrîmî”<sup>1248</sup> olduğunu söyleyerek “mekruh” kavramına açıklık getirmiştir.

Yine İmâm-ı Rabbânî, Şâfiîler’e göre yatsı namazını gecenin yarısından sonraya bırakmanın câiz olmadığını belirtmiştir. İmâm Şâfiî bu konuda: “Hadarda (ikâmet), seferde, şehirde, şehir dışında yatsı namazı gecenin üçte birinden sonraya bırakılmaz.”<sup>1249</sup> demektedir ve gecenin üçte birinden sonraya kalan yatsı namazını kazaya kalmış saymaktadır.<sup>1250</sup> Mâverdi (ö. 450/1058) ise İmâm Şâfiî’den biri gecenin üçte birine kadar, diğeri gecenin yarısına kadar diye iki rivayet zikretmektedir.<sup>1251</sup> Görüldüğü üzere Şâfiî mezhebinde yatsı namazının gecenin yarısından sonraya tehiri hakkında birden fazla kavil vardır. İmâm Şâfiî’nin sözüne bakıldığında İmâm-ı Rabbânî’nin Şâfiî mezhebinden yaptığı naklin doğru olduğu görülmektedir.

Kimi fakihlerin gece yarısından sonra kılınan yatsı namazı için kullanmış olduğu “tahrîmen mekruh” terimine<sup>1252</sup> İmâm-ı Rabbânî’nin “mübaha mukabil” demesi dikkat çekicidir. Bilindiği üzere usulde tahrîmen mekruh vâcibin mukabilidir.<sup>1253</sup> Bu da gece

<sup>1244</sup> “O gece, tanyeri ağarınca kadar süren bir selâmettir.” (el-Kadr, 97/5) âyeti, gecenin fecr doğunca sona erdiğine işaret eder.

<sup>1245</sup> M. Kamil Yaşaroğlu, “Vakit”, DİA (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/488; Çeker, *İlmihal’im*, 149.

<sup>1246</sup> Günlük namaz vakitlerinin değişmesiyle gecenin bölümleri de değişmektedir. Güneşin batışından fecr-i sâdika (imsak) kadar olan toplam saat sayısı ikiye bölünüp, akşama eklendiğinde saat kaç oluyorsa şer‘î gecenin yarısı da o olur. Toplam saat sayısı üçe bölündüğünde ise gecenin bölümleri bulunmuş olur. Örneğin 21 Mart İstanbul için Güneş batımı 19.23, imsak ise 05.33’tür. Bu ikisi arasındaki saatlerin toplamı 10 saat 10 dakikadır. Bunu ikiye böldüğümüzde 5 saat 5 dakika sonucu çıkar. Bu sonucu akşam vaktine ekleyince 00.28 olur ki, işte bu şer‘î gece yarısıdır. Toplam saat (10 sa. 10 dk.) sayısını üçe böldüğümüzde kabaca bir hesapla 19.23-22.46 arası gecenin ilk bölümü, 22.46-02.09 arası gecenin ikinci bölümü, 02.09-05.32 arası da gecenin son bölümü yani seher vakti olmaktadır. Hesaplamanın kolaylaştığı günümüzde gecenin bölümlerinin günlük takvimlerimize yansıtılmasının hem Müslümanların faydasına hem de gecenin bölümlerinden bahseden âyetlerin (el-Müzzemmil, 73/3, 4, 20.) daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

<sup>1247</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1/147; Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994), 1/103; Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i’*, 1/126; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/41; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/40; Ebü’l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân İbn Receb, *el-Fethu’l-bârî*, thk. Muhammed b. Şabân b. Abdülmaksûd v.d. (Medine: Mektebetü’l-Gureba, 1996), 4/409; Ebü Bekir b. Ali b. Muhammed Haddâdî, *el-Cevheretü’n-neyyire* (Kahire: el-Matbaatü’l-Hayriyye, 1322), 1/43; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 1966, 1/40.

<sup>1248</sup> Bu mekruhu, İmâm-ı Rabbânî gibi “tahrîmî” sayan başkaları da olmakla birlikte, (Bk. *Hâşiyetü’t-Tahtâvî*, 184.) “tenzihî” sayanlar da olmuştur. Bk. Keşmirî, *el-‘Arfü’s-sezî ‘alâ câmi’i’t-Tirmizî*, 1/67.

<sup>1249</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 1/90.

<sup>1250</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 1/93.

<sup>1251</sup> Ebü’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, thk. Şeyh Ali Muhammed Muavvaz v.d. (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999), 2/25. Bununla birlikte Şâfiî mezhebinde yatsı namazı kendi içinde faziletli, ihtiyârî, cevaz ve özür vakti gibi bölümlere ayrılmış, yatsı namazını vaktin başında kılmak faziletli, ilk üçte birlik bölümde kılmak ihtiyârî, bundan sonra fecre kadar olan bölümde kılmak cevaz vakti sayılmıştır. Yatsının cemi-i takdîm ile akşam vaktinde kılınacağı vakte ise özür vakti denmiştir. Bk. Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî Nevevî, *el-Mecmû’* (Kahire: Matbaatü’t-Tadâmün, 1344), 3/31.

<sup>1252</sup> Bk. *Hâşiyetü’t-Tahtâvî*, 184.

<sup>1253</sup> Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît fî usûli’l-fikh*, 1/394.

yarısından önce yatsı namazının edâsının vâcip derecesinde bir emir olduğu anlamına gelmektedir. Esasen yatsı namazının geciktirilmesi durumunda terkinin söz konusu olabileceği düşünüldüğünde gece yarısından önce yatsıyı edânın vâcip hükmünde olması normal bir durumdur. O zaman bu vâcibi terk de hâliyle tahrîmi mekruh olacaktır. Bu geciktirmeyi tenzîhi mekruh sayanların<sup>1254</sup> da konuyu usûlî zemine çekmeleri mümkündür. Zira gece yarısından önce yatsı namazının edâ edilmesi sünnet kabul edilirse, bu sünnetin terk edilmesinden de doğal olarak tenzîhi mekruh doğacaktır. İmâm-ı Rabbânî ise bu mekruhun mübahın mukabili olduğunu ifade etmiştir. Esasen İmâm-ı Rabbânî, tahrîmen mekruhun mübahın mukabili olduğunu iddia etmemiş, fuhahânın vardığı hükümden böyle bir sonucun ortaya çıktığını söylemiştir. Yine usûl-i fıkıhta mübahı terk günah sayılmamaktadır.<sup>1255</sup> Tahrîmen mekruhta ise günah söz konusudur. Nitekim cumhura göre haram ile tahrîmi mekruh eş anlamlı sayılmıştır.<sup>1256</sup>

Yatsı namazının kışın gecenin üçte birlik bölümüne ertelenmesi konusunda İmâm-ı Rabbânî'nin yaklaşımı dikkat çeken diğer bir husustur. Zikredildiği üzere Hanefî Mezhebine göre yatsı namazını kışın gecenin üçte birine kadar ertelemek müstehaptır. İmâm-ı Rabbânî de Hanefîler'in bu görüşünü zikreder ancak "Bu fakir bu konuda muzdariptir. Çünkü ben kıl ucu kadar namazın (ilk vaktinde) edâsının geciktirilmesine rıza gösteremiyorum. Ancak beşeri acziyet müstesna."<sup>1257</sup> diyerek bu konuda mezhebin genel görüşünden ayrılır.<sup>1258</sup>

### 3.1.2. Nâfile Namazlar

Hadis-i Kudsi'de Allah'a yaklaşma vesilesi sayılan nâfileler<sup>1259</sup> farz ve vâcipilerin dışında edâ edilen ibadetlerdir. Bazı bilginler nâfile namazları sünnet namazların dışında

<sup>1254</sup> Keşmîrî, *el-'Arfü'ş-şezî 'alâ câmi'i't-Tirmizî*, 1/67.

<sup>1255</sup> Neseî, *Menâr*, 8.

<sup>1256</sup> Hâfız Senâullah ez-Zâhidî, *Telhîsu'l-usûl* (Kuveyt: Merkezü'l-mahtûtât, 1994), 28.

<sup>1257</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/116. (Mek. 37).

<sup>1258</sup> Onun bu yaklaşımı namazların ilk vaktinde kılınmasının faziletine dair hadise (Buhârî, *Kitâbü't-tevhîd*, 48.) dayanabilir. Yine bu yaklaşımın ardında hadis olup olmama tartışmaları bir yana, kimin söylediği bilinmeyen ancak İbni Âsakir'in (ö. 571/1176) Ebû Said el-Harrâz'a nisbet ettiği (İbn Âsakir, *Târîhu Dimaşk* (Dimaşk: Dâru'l-Fikir, 1995), 5/137), mutasavvıflar arasında "حَسَنَاتِ الْأَبْرَارِ سَيِّئَاتِ الْمُقْرَبِينَ" diye meşhûr olan "Ebrâr kulların sevapları mukarrubûn kulların günahlarıdır." prensibine bağlanabilir. Bk. Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, (Amman: Dâru'l-Feyhâ, 1407), 2/387; Safiyyüddîn el-Hindî, *el-fâik fî usûli'l-fikh*, thk. Mahmûd Nassâr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426), 2/385; İbn Teymiyye, *Ehâdisü'l-kussâs*, thk. Muhammed b. Lütfî Es-Sabbâg (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1408), 84; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 2/272; İbnü's-Sübkzî, *Tabakâtü'ş-Şâfiyye*, thk. Mahmûd b. Muhammed et-Tanâhî ve Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Beyrut: Daru Hicr Li't-Tabaa ve'n-Neşr ve't-Tevzi', 1413), 6/357; Şâtübî, *el-Müvâfakât* (Mısır: Dâru İbn 'Affân, 1417), 6/514; el-Bukâî, *Nazmü'd-dürer fî tenâsibi'l-âyâti ve's-süver* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 12/355; Fettehî, *Tezkiratü'l-mevzûât* (İrâdetü't-Tabâati'l-Müniriyye, 1343), 88; Molla Alî el-Kârî, *Kitâbü'l-mesnû'*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1398), 94; Ahmed Âmirî, *el-Ceddü'l-hadis fî beyâni mâ leyse bi hadis*, thk. Bekir Abdullah Ebû Zeyd (Riyâd: Dâru'r-Râye, 1412), 86; el-Kavukcî, *el-Lülüü'l-marsû'* thk. Fevvez Ahmed (Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1415), 73; Sıddîk Hasan Hân, *el-Fethu'l-Beyân*, 12/32.

<sup>1259</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 43/261 (No. 29193). (وَمَا يَزَالُ الْعَبْدُ يَتَقَرَّبُ إِلَى اللَّهِ بِالْوَأْفِ...)

ayrı bir kategori olarak ele almışlardır. Buna göre sünnet namazlar, vakit namazları yanında düzenli olarak kılınan revâtib sünnetleri<sup>1260</sup> ifade ederken, nâfile namazlar ise düzenli olmayarak Allah’a yaklaşma ve sevap maksadıyla kılınan regâib namazları ifade etmektedir.<sup>1261</sup> İmâm-ı Rabbânî de nâfile ibadetlere büyük önem vermekle birlikte nâfilelerle farzlar arasında fazilet mukayesesi yapamayanları ikaz etmekten geri de durmamıştır. Şöyle ki, o bu konuda şu ifadeleri kullanmıştır.

Fikhî hükümleri öğrendikten sonra farzları edâya büyük ihtimam göstermek gerekir. Farzlara kıyasla nâfile ibadetler yola atılmış (değersiz) şeyler gibidir ve (farzların yanında) hiç itibarları yoktur. Bu zamanda insanlar nâfilelere değer verirken farzları tahrip etmektedirler. Nâfile ibadetleri özenle yerine getirirlerken farzları hor ve itibarsız kılmaktadırlar.<sup>1262</sup>

Aynı konuya tasavvuf penceresinden de bakan İmâm-ı Rabbânî: “Nihayetin başlangıcında zevk, nâfile ibadetlerdedir. Nihayetin sonunda ise zevk farzlardadır.”<sup>1263</sup> demiştir. Diğer ifadeyle; seyr-i sülûkün başında olanlar nâfilelerden zevk alırken, seyr-i sülûkünü tamamlayanlar farzlardan zevk alır denilebilir. Yine İmâm-ı Rabbânî’ye göre bir farzın ihlaline sebep olan nâfile malayanî sayılmıştır.<sup>1264</sup>

İmâm-ı Rabbânî, nâfilelere kıyasla farzların üstünlüğünü bu şekilde dile getirmekle birlikte farzların yanı sıra nâfilelerin de edâ edilmesine büyük önem vermiştir. Özellikle mektublarında gece namazına vurgu yapan İmâm-ı Rabbânî, nâfile ibadetlerde devamlılık prensibine de dikkat çekmiştir.<sup>1265</sup>

### 3.1.2.1. Teheccüd Namazı

Sözlükte, zorla uykuyu defetmek anlamına gelen teheccüd, dinî ıstılahta gece bir miktar uyuduktan sonra kılınan nâfile namazdır.<sup>1266</sup> Bazı bilginler teheccüdle gece namazı arasında ayırım yaparak uyumadan önce kılınana gece namazı, uyuduktan sonra kılınana teheccüd ismini vermişlerdir.<sup>1267</sup> Özellikle tasavvuf erbabı olanlar Peygamber Efendimizin aralıksız devam ettiği<sup>1268</sup> teheccüd namazını seyr-i sülûkün olmazsa olmazlarından saymışlardır. İmâm-ı Rabbânî de: “Teheccüd namazı bu yolun

<sup>1260</sup> Revâtib sünnetler edâ edilince Şeytan’ın: “Müslümanlar nâfileleri terk etmekte bile bana itaat etmezlerken farzları terkte nasıl itaat etsinler.” diyerek ümitsizliğini açığa çıkardığı ifade edilmiştir. Bk. *Hâşiyetü’l-Tahtâvi*, 387.

<sup>1261</sup> DİB, *İlmihal*, 1/269-270.

<sup>1262</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/333-334. (Mek. 82).

<sup>1263</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/327. (Mek. 137).

<sup>1264</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/304. (Mek. 123).

<sup>1265</sup> Nitekim İmâm-ı Rabbânî, her gün en az iki rekât Duhâ namazı kılmaya devam etmenin büyük devlet olduğunu ifade etmiştir. Bk. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/63. (Mek. 17).

<sup>1266</sup> Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 1/463.

<sup>1267</sup> Ömer Nasûhî Bilmen, *Büyük İslam İlmihali* (Sarmaşık Yayınları, ts.), 202.

<sup>1268</sup> Hz. Peygamber’in hastalığından dolayı sadece bir veya iki defa gece ibadetini terk ettiği rivayet edilmiştir. Bk. Buhârî, *Teheccüd*, 4. (اِشْتَكَى النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمْ يَقَمْ لَيْلَةً أَوْ لَيْلَتَيْنِ).

zarûriyyâtındandır. Bundan dolayı zaruretsiz terk etmemeye gayret göstermek lazımdır. Eğer ilk başlarda gece uyanmak zor gelirse hizmetçilerden birilerini bu iş için görevlendirmek gerekir. Böylece o hizmetçiler siz istesiniz de istemeseniz de (zorla) sizi uyandırıp gaflet uykusuna terk etmezler.”<sup>1269</sup> demektedir. Hz. Peygamber’in de gece namazına uyandırmak için damadı Hz. Ali ile kızı Hz. Fâtıma’nın kapısını çaldığı rivayet edilmiştir.<sup>1270</sup> Yine Hz. Peygamber’in: “*Gece kalkıp namaz kılan ve hanımını da kaldıran, eğer kalkmazsa yüzüne su serperek uyandıran kimseye Allah rahmet etsin! Aynı şekilde gece kalkıp namaz kılan ve kocasını da kaldıran, eğer kalkmazsa yüzüne su serperek uyandıran kadına da Allah rahmet etsin!*”<sup>1271</sup> buyurmuştur.

Birçokları gibi İmâm-ı Rabbânî’nin de mektuplarında zikrettiğine göre vefatından sonra Cüneyd-i Bağdâdî’yi rüyasında gören biri Allah’ın ona nasıl muamele ettiğini sorduğunda: “İbareler, manevi işaretler ve ilimler yok oldu. Bize sadece gece kıldığımız rekâtcikler fayda verdi.”<sup>1272</sup> şeklinde cevap vermiştir. Bu da iki rekât de olsa gece kılınan namazların ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak nâfile ibadetlerde dikkat edilmesi gereken önemli nokta devamlılığı muhafaza edebilmektir. Nitekim Hz. Peygamber: “*Allah’a ibadetlerin en sevimsisi az da olsa devamlı olanıdır.*”<sup>1273</sup> hadisiyle buna işaret etmiştir. İmâm-ı Rabbânî de teheccüd namazının terk edilmemesi gerektiğini ifade ederek devamlılık prensibine dikkat çekmiştir.<sup>1274</sup> Teheccüd namazının faziletine dair hadisler müstakil bir çalışma konusu teşkil edecek derecededir. Genel itibarıyla nâfileler gönüllülük esasına dayanırken teheccüd için hizmetçi tutma, zorla kaldırma, kalkmayana su serpmeye gibi hususlar teheccüd namazının zoraki de olsa ihmal edilmemesi gereken bir namaz olduğunu ortaya koymaktadır.

İmâm-ı Rabbânî döneminde teheccüd namazının rekât sayısı ve cemaatle kılınma meselesi gündeme gelmiştir. O da bu vesileyle teheccüd namazına temas etmiştir. Teheccüd namazının en az iki rekât olduğu hususunda İslâm âlimleri ittifak etmişlerdir. Nitekim Hz. Peygamber: “*Sizden biriniz ibadet için gece kalktığı anda namazını hafif iki rekâtle açsın.*”<sup>1275</sup> buyurmuştur. Teheccüdün üst sınırı hususunda ise farklı görüşler ileri sürülmüştür. Hanefîler sekiz, Mâlikîler on veya on iki rekât derken, Hanbelî ve Şâfiîler

<sup>1269</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/297. (Mek. 69); *Mektûbât*, 3/62. (Mek. 17).

<sup>1270</sup> Bu rivayet Buhârî’de Hz. Peygamber’in gece namazına teşviki babında zikredilmiştir. Bk. Buhârî, Teheccüd, 5. (طَرَقَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاطِمَةَ وَعَلِيًّا عَلَيْهِمَا السَّلَامُ لَيْلَةً لِلصَّلَاةِ)

<sup>1271</sup> Ebû Dâvûd, Tatavvu, 18. (رَجِمَ اللهُ رَجُلًا قَامَ مِنَ اللَّيْلِ، فَصَلَّى وَأَيْقَظَ امْرَأَتَهُ، فَإِنْ أَبَتْ نَضَحَ فِي وَجْهِهَا الْمَاءَ، رَجِمَ اللهُ امْرَأَةً قَامَتْ مِنْ (اللَّيْلِ، فَصَلَّتْ وَأَيْقَظَتْ زَوْجَهَا، فَإِنْ أَبَى نَضَحَتْ فِي وَجْهِهِ الْمَاءَ).

<sup>1272</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/417. (Mek. 184); Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, 10/257; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 3/117; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/463.

<sup>1273</sup> Müslim, Salâtü'l-Müsâfirîn, 218. (أَحَبُّ الْأَعْمَالِ إِلَى اللهِ تَعَالَى أَدْوَمُهَا وَإِنْ قَلَّ).

<sup>1274</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/106. (Mek. 31).

<sup>1275</sup> Müslim, Salâtü'l-Müsâfirîn, 26. (إِذَا قَامَ أَحَدُكُمْ مِنَ اللَّيْلِ فَلْيَفْتَحْ صَلَاتَهُ بِرُكْعَتَيْنِ خَفِيفَتَيْنِ).

herhangi bir üst sınır yoktur demişlerdir.<sup>1276</sup> İmâm-ı Rabbânî, Duhâ namazının en fazla kaç rekât kılınabileceğinden bahsederken: “Teheccüd namazı gibi en fazla on iki rekât kılınabilir.” diyerek dolaylı olarak teheccüdün üst sınırının on iki olduğunu beyan etmiştir.<sup>1277</sup>

İmâm-ı Rabbânî, kendi dönemindeki bazı tasavvuf erbabının teheccüd namazı için bir araya toplandıklarını ve teheccüd namazını cemaatle on üç rekât olarak edâ ettiklerini ifade etmiştir. Şekil olarak ise on iki rekâtı ayakta, iki rekâtı oturak kıldıklarını ve oturarak kıldıkları iki rekâte bir rekât hükmü verdiklerini, bu hükme de “*Oturarak kılanın sevabı ayakta kılanın sevabının yarısıdır.*”<sup>1278</sup> hadisine dayanarak vardıklarını beyan etmiştir. İmâm-ı Rabbânî teheccüdü cemaatle on üç rekât kılanların bu konuda yanılığa düştüklerini iddia etmiş ve gerekçesini ise: “Evet, Peygamber Efendimiz gece namazını bazen on üç,<sup>1279</sup> bazen on bir, bazen dokuz, bazen de yedi rekât kılmıştır.<sup>1280</sup> Ancak buradaki tek sayı oturarak kılınan iki rekâttan değil, vitir namazından kaynaklanmaktadır.”<sup>1281</sup> şeklinde açıklamıştır. Demek ki, Hz. Peygamber’in: “*Gece kıldığımız namazın sonuncusu vitir olsun.*”<sup>1282</sup> buyurduğu üzere kendisinin de teheccüd namazının akabinde kıldığı tek rekât teheccüde dahil olmayıp vitir namazının kendisidir. Nitekim Hz. Aişe (ra), “Resulüllah bir rekâtı vitir olmak üzere gece on bir rekât namaz kıları.”<sup>1283</sup> buyurmuştur. Yine İbn Abbas’tan rivayet olunmuştur ki, “Bir gece teyzem, ümmü’l-mü’minîn Meymûne’nin yanında kalmıştım. Resûl-i Ekrem teheccüde kalktığı anda abdest alıp iki rekât namaz kıldı. Sonra yine iki rekât, yine iki rekât, yine iki rekât, yine iki rekât, yine iki rekât, yine iki rekât, yine iki rekât kıldı. (en) sonra bir rekât kıldı. Sonra müezzin sabah namazına davet edinceye kadar uzandı. Sonra da hafif iki rekât kılıp sabah namazına çıktı.”<sup>1284</sup> Hz. Peygamber’in en son kıldığı iki rekât namaz, sabah namazının sünnetidir ki, bu iki rekât, on üç rekât hesabının haricindedir. Fakat vitir namazı hesaba dahil edilerek Resulüllah on üç rekât kılmış oluyordu. Çünkü İbn Abbâs’ın rivayetinde ikişer rekât altı defa tekrar edilmiş, en sonra da bir rekât vitir kıldığı bildirilmiştir.<sup>1285</sup> Demek ki, hadislerden de açıkça anlaşıldığı üzere Hz.

<sup>1276</sup> Saffet Köse, “Teheccüd”, DİA (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/324.

<sup>1277</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/63. (Mek. 17).

<sup>1278</sup> Ebû Dâvûd, *Salât*, 178. (صلاة الرجل قاعدا نصف الصلاة). Nevevî bu hadisi: “Oturarak kılanın sevabı ayakta kılanın sevabının yarısıdır.” diye açıklamıştır. Bk. Nevevî, *el-Minhâc*, 6/14; Azîmâbâdî, *Avnû'l-ma'bûd*, 3/161.

<sup>1279</sup> Buhârî, *Teheccüd*, 10. (كان النبي صلى الله عليه وسلم يُصَلِّي مِنَ اللَّيْلِ ثَلَاثَ عَشْرَةَ رَكْعَةً مِنْهَا الْوُتْرُ وَرَكْعَتَا الْفَجْرِ).

<sup>1280</sup> Buhârî, *Teheccüd*, 10. (عَنْ مَسْرُوقٍ قَالَ: سَأَلْتُ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا عَنْ صَلَاةِ رَسُولِ اللَّهِ بِاللَّيْلِ فَقَالَتْ سَبْعٌ وَتِسْعٌ وَإِخْدَى عَشْرَةَ سِوَى (رَكْعَتَيْ الْفَجْرِ)).

<sup>1281</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/318-319. (Mek. 131); *Mektûbât*, 1/386-387. (Mek. 168).

<sup>1282</sup> Buhârî, *Vitir*, 4. (اجْعَلُوا آخِرَ صَلَاتِكُمْ بِاللَّيْلِ وَتَرَا).

<sup>1283</sup> Müslim, *Salâtü'l-Müsâfirin*, 17. (كَانَ يُصَلِّي بِاللَّيْلِ إِخْدَى عَشْرَةَ رَكْعَةً يُوتِرُ مِنْهَا بِوَاحِدَةٍ).

<sup>1284</sup> Buhârî, *Vudû*, 36. (فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ أَوْتَرَ ثُمَّ اصْطَبَعَ حَتَّى أَتَاهُ الْمُؤَذِّنُ فَقَامَ فَصَلَّى (رَكْعَتَيْنِ خَفِيفَتَيْنِ ثُمَّ حَرَجَ فَصَلَّى الصُّبْحَ)).

<sup>1285</sup> *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, trc. Kamil Miras, 3/384.

Peygamber'in vitir namazını teheccüd namazına ekleyerek on üç rekât olarak kılması bazı tasavvuf erbabınca yanlış anlaşılabilir on üç rekâtın tamamının teheccüd namazı olduğu zannedilmiştir. İmâm-ı Rabbânî de on üç rekât namazın tamamının teheccüd değil, tek olan rekâtın vitir namazı olduğunu ifade ederek mutasavvıfların bu davranışlarının sünnete muhalif bir bid'at olduğunu dile getirmiştir.<sup>1286</sup>

Bir diğer husus da on üç rekâtın tamamını teheccüd kabul eden tasavvufî grubun, bu on üç rekâtı cemaatle edâ etmeleridir. Esasen burada asıl konu olması hasebiyle teheccüdün cemaatle kılınması ifadesi kullanılsa da konu genel olarak cemaatle nâfile namazının hükmüyle ilgilidir. Hemen belirtelim ki, İmâm-ı Rabbânî teheccüd namazının bu şekilde cemaatle kılınmasının tahrîmen mekruh olduğunu belirtmiş ve gerekçesini şöyle açıklamıştır.

Fukahâdan bazıları cemaatle nâfilenin mekruh sayılabilmesi için ilan, yani nâfile namazı cemaatle kılmaya davet (tedâî) şartını ileri sürmüşler, eğer ilan yoksa bu kimselerin mescidin bir köşesinde kılmaları şartıyla cemaatle nâfilenin mekruh sayılmayacağını söylemişlerdir. Bununla birlikte (ilansız ve mescidin bir köşesinde dahi olsa) namaz için toplanan kişilerin sayısı üçten fazla olursa ittifakla mekruh olur demişlerdir.<sup>1287</sup>

Fukahânın ileri sürdüğü şartlarla İmâm-ı Rabbânî'nin bahsettiği bu tasavvufî grubun uygulamaları kıyaslandığında bir kerahetin varlığı söz konusudur. Zira bu kimseler cemaatle kıldıkları teheccüd namazını büyük ihtimalle hem ilan hem de üçten fazla kişiyle edâ etmektedirler. Bu da kerahetin olmaması için gerekli olan şarta aykırıdır.

Farzların dışında edâ edilen nâfileler kategorize edildiğinde üç çeşit nâfile söz konusu olmaktadır. Bunlardan birincisi teravih,<sup>1288</sup> kûsûf/Güneş tutulması,<sup>1289</sup> istiskâ/Yağmur duası<sup>1290</sup> ve bayram namazları<sup>1291</sup> gibi Hz. Peygamber'den cemaatle kılındığı rivayet edilen nâfilelerdir. Bu nâfileleri cemaatle kılmak ilan ve cemaat sayısına bakılmaksızın mutlak olarak câizdir.<sup>1292</sup>

<sup>1286</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/387. (Mek. 168).

<sup>1287</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/318. (Mek. 131); *Mektûbât*, 1/387. (Mek. 168).

<sup>1288</sup> Peygamber Efendimiz teravih namazını bir iki gece cemaatle kıldırması, sonra ümmetine farz olur endişesiyle terk etmiştir. Bk. Buhârî, *Teheccüd*, 5. (... صَلَّى ذَاتَ لَيْلَةٍ فِي الْمَسْجِدِ فَصَلَّى بِصَلَاتِهِ نَاسٌ...).

<sup>1289</sup> Buhârî, *Kûsûf*, 3. (عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا لَمَّا كَسَفَتِ الشَّمْسُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ نُودِيَ أَنَّ الصَّلَاةَ جَامِعَةٌ).

<sup>1290</sup> Buhârî, *İstiskâ*, 16. (خَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ يَسْتَسْقَى فَنَوَّجَهُ إِلَى الْقِبْلَةِ يَدْعُو وَحَوْلَ رِدَائِهِ ثُمَّ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ جَهَرَ فِيهِمَا بِالْفَرَائِغِ).

<sup>1291</sup> Bayram namazının hükmü Ebû Hanîfe'ye göre farz-ı kifaye veya sünnet olmakla birlikte (bk. el-Hindî, *Zübdetü'l-Ahkâm*, 39) mezhepte sahih olan görüşe göre vaciptir. Bk. Şürûnbulâlî, *Nûru'l-İzâh*, 106). Şâfiî mezhebinde ise sünnettir. Bk. Nevevî, *el-Mecmû*, 5/19. Bayram namazı kimilerine göre sünnet kabul edildiğinden bu kategoride zikredildi.

<sup>1292</sup> Fıkıh eserlerinde cemaatle namazın mekruhiyeti: "Teravih ve kûsûf namazının dışında nâfileyi cemaatle kılmak mekruhtur." şeklinde ifade edilerek bu namazların cemaatle kılındığının meşrûiyetine işaret edilir. Bk. *el-Fetâvâ's-Sirâciyye*, 97; *el-Fetâvâ'l-Giyâsiyye*, 37.

İkincisi, farz namazların önünde ve peşinde edâ edilen revâtib/sünnet nâfilelerdir ki, bunların cemaatle kılındığına ilişkin rivayet bulunmamaktadır.<sup>1293</sup> Aksine Hz. Peygamber'in bu namazları münferid kıldığına dair hadisler mevcuttur. Nitekim Hz. Aişe'den şöyle rivayet edilmiştir: “Resulüllah öğleden önce benim evimde dört rekât (ilk sünnet) namaz kılar sonra insanlara (farz) namazı kaldırmak için çıkar, sonra tekrar evime girip iki rekât (son sünnet) namaz kılardı. İnsanlara akşam namazını kaldırdıktan sonra (evime) girip iki rekât namaz kılardı. Yine yatsı namazını kaldırdıktan sonra evime girip iki rekât (son sünnet) kılardı.”<sup>1294</sup> Bu hadisten de anlaşıldığı üzere farz namazlarda faziletli olan mescitte cemaatle kılmak, nâfilelerde gizliliğe riayet için evde tek kılmaktır. Farzlarda açıktan yapmak ve cemaat asıl olduğundan buna en uygun yer herkese açık olan mescitlerdir. Demek ki, nâfileleri cemaatle kılmak asıl olana aykırı bir durumdur. Asla aykırı olan şey de kerahetten kurtulamaz. Eğer nâfilelerin cemaatle kılınması meşrû olsaydı buna en layık namaz, farzlara tabi olması hasebiyle revâtib sünnetler olurdu. Revâtib sünnetlerin cemaatle kılınması meşrû değildir. Zira Resulüllah'ın bir kere dahi revâtib sünnetleri cemaatle kıldığına dair bir rivayet gelmemiştir. O zaman revâtibin dışındaki diğer nâfilelerin cemaatle kılınmasının meşrûiyeti söz konusu değildir. Farzları cemaatle kılmak nasıl sünnet-i müekkedeye ise, nâfileleri de tek kılmak sünnet-i müekkededir. Durum böyle olunca nâfileleri cemaatle kılmak hem sünnet-i müekkedeye hem de ahabın ameline aykırıdır.<sup>1295</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye de bu konuda: “Resulüllah'ın âdeti ârizi bir sebep yoksa farzları mescitte nâfileleri evde kılmak idi.”<sup>1296</sup> demiştir. Sonuç olarak revâtib sünnetlerin cemaatle edâ edilmesi söz konusu değildir.

Bir de revâtibin dışında Resulüllah'ın cemaatle kıldıracağı regâib nâfileler vardır ki, yapılan taksimatta üçüncü kısım bunlara ayrıldı. Evvela belirtelim ki, bir grup fukahâ cemaatle kılınması meşru olan teravîh ve kûsûf gibi namazların dışındaki bütün nâfilelerin cemaatle kılınmasını mutlak olarak mekruh saymışlardır.<sup>1297</sup> Ancak regâib nâfilelerin cemaatle kılındığıyla ilgili rivayetleri gören diğer fakihler regâib nâfilelerin mutlak olarak değil, bazı şartların yokluğunda mekruh olabileceği görüşünü ileri sürmüşlerdir. Fakihlerin dikkate aldığı rivayetler şunlardır: Bedir Savaşı'na katılanlardan İtbân b. Mâlik (ö. 50/670) Hz. Peygamber'e gelerek: “Ya Resulellah, gözlerimi kaybettim. Kavmime namaz kaldırmak istiyorum. Lakin yağmur yağıp vadiyi

<sup>1293</sup> Zafer Ahmed Tehânevî, *İ'lâu's-sünen* (Pakistan: İdâretü'l-Kur'ân ve'l 'Ulûmi'l-İslâmiyye, 1418), 7/90.

<sup>1294</sup> Müslim, *Salâtü'l-Müsâfirîn*, 16. (كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَصَلِّي فِي بَيْتِي قَبْلَ الظُّهْرِ أَرْبَعًا ثُمَّ يَخْرُجُ فَيَصَلِّي بِالنَّاسِ ثُمَّ يَدْخُلُ فَيَصَلِّي رَكْعَتَيْنِ وَكَانَ (يُصَلِّي بِالنَّاسِ الْمَغْرِبَ ثُمَّ يَدْخُلُ فَيَصَلِّي رَكْعَتَيْنِ وَيُصَلِّي بِالنَّاسِ الْعِشَاءَ وَيَدْخُلُ بَيْتِي فَيَصَلِّي رَكْعَتَيْنِ... الْحَدِيثُ).

<sup>1295</sup> Tehânevî, *İ'lâu's-sünen*, 7/89-90.

<sup>1296</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-meâd*, 1/305.

<sup>1297</sup> Bk. *el-Fetâvâ's-Sirâciyye*, 97.

doldurduğunda mescide gelemiyorum. Arzu ediyorum ki, sen benim evime gelsen ve namaz kıldırsan, sonra ben orayı mescit edinsem.” dedi. Resulüllah da bunun üzerine: “*İnşallah bunu yapacağım.*” buyurdu. Daha sonra Peygamberimiz namaz kıldırmak için gelince: “*Evinin hangi köşesinde kılmamı istersin?*” dedi. Ben de evimin bir köşesini ona gösterdim. Resulüllah kalktı, tekbir getirdi. Biz de arkasında saf tuttuk. İki rekât namaz kıldırdı ve selam verdi.<sup>1298</sup> Enes b. Mâlik’in naklettiğine göre Ninesi Müleyke Resulüllah’a yemek hazırlamış, Resulüllah da o yemekten yedikten sonra: “*Kalkın, size namaz kıldırayım.*” buyurmuştur. Bunun üzerine Hz. Enes bir hasır getirmiş, Resulüllah ayağa kalkıp, Hz. Enes ve ninesine iki rekât namaz kıldırmıştır.<sup>1299</sup> Yine Hz. Enes, Resulüllah Ümmü Harâm’ın (ö. 28/648) evine geldi. Ona tereyağı ile hurma getirdiler. Resulüllah: “*Bunları kaplarına geri koyun, çünkü ben oruçluyum.*” buyurdu. Sonra kalktı ve bize iki rekât nâfile namaz kıldırdı. Ümmü Süleym ile Ümmü Harâm<sup>1300</sup> bizim arkamızda safa durdu.<sup>1301</sup> diye naklederken, başka bir rivayette: “Resulüllah (Annem) Ümmü Süleym’in evinde namaz kıldırdı. Ben ve bir yetim<sup>1302</sup> Resulüllah’ın arkasında, Ümmü Süleym de bizim arkamızda safa durdu.”<sup>1303</sup> demiştir.

Zikredilen bu rivayetleri göz önünde bulunduran fukahâ, reğâib nâfilelerin cemaatle kılınabileceğine hükmetmişler, ancak yine bu hadislerden yola çıkarak bunu bazı şartlara bağlamışlardır. Cemaatle kılınan reğâib nâfilelerin mekruh sayılmaması için genel olarak fukahâ iki şarttan söz etmişlerdir. Bunlardan biri davet ki (tedâî), insanların cemaatle nâfile ibadet için birbirini çağırması demektir. Diğerisi ise imamın dışında cemaatin üç kişiden fazla olmamasıdır. Buna göre bir kişinin bir kişiye ya da iki kişinin bir kişiye uyması mekruh sayılmazken, üç kişinin bir kişiye uyması ihtilaflı görülmüş, dört kişinin bir kişiye uyması ise ittifakla mekruh sayılmıştır.<sup>1304</sup> Tehânevî (ö. 1974), kerahetin birinci şartı olan davetin gerekçesini: “Çünkü Resulüllah yukarıdaki rivayetlerde ev halkına namaz kıldırırken başka insanları davet etmemiştir.” diye açıklamıştır. Ancak Tehânevî, cemaat sayısının üçle sınırlandırılması hususunda: “Biz hadislerde sayının üçle sınırlandırılmasına dair bir kayıt bulmadık. Lakin Hz. Enes’in ‘*Ben ve bir yetim Resulüllahın arkasında, (annem) Ümmü Süleym de bizim arkamızda*

<sup>1298</sup> Buhârî, Salât, 46; Müslim, Mesâcid, 47. ( إِنَّ عَثْبَانَ بْنَ مَالِكٍ أَنَّهُ أَتَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَدْ أَنْكَرْتُ بَصْرِي وَأَنَا أَصْلِي ) (لقومى... الحديث).

<sup>1299</sup> Buhârî, Salât, 20; Müslim, Mesâcid, 48. ( عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ جَدَّتَهُ مَلِيكَةَ دَعَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَطْعَامٍ صَنَعَتْهُ لَهُ فَأَكَلَ مِنْهُ ثُمَّ قَالَ قَوْمُوا ) (فالأصل لكم... الحديث).

<sup>1300</sup> Ümmü Süleym Hz. Enes’in annesi, Ümmü Harâm da teyzesidir. Bk. İbn Abdülber, *el-İstiâb*, 4/1931.

<sup>1301</sup> Ebû Dâvûd, Salât, 70. ( عَنْ أَنَسِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ دَخَلَ عَلَى أُمِّ حَرَامٍ فَأَتَوْهُ بِسَمْنٍ وَتَمْرٍ فَقَالَ رُؤُوا هَذَا فِي وَعَائِهِ وَهَذَا فِي سِقَائِهِ فَإِنِّي صَائِمٌ ) (ثم قام فصلى بنا ركعتين تطوعا فقامت أم سليم وأم حرام خلفنا).

<sup>1302</sup> Bu kişi Peygamberimizin kölelerinden biri olan Zumeire b. Ebî Zumeire’dir. Bk. el-Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 5/261; Kastallânî, *İrşâdü’s-sârî*, 2/67; *Tecrid-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, trc. Ahmat Naim, 2/277.

<sup>1303</sup> Buhârî, Ezân, 164. ( صَلَّى النَّبِيُّ ﷺ فِي بَيْتِ أُمِّ سَلِيمٍ فَفُتُّ وَبَيْتِمْ خَلْفَهُ وَ أُمُّ سَلِيمٍ خَلْفَنَا ) (صلى النبي ﷺ في بيت أم سليم ففتت وبيتهم خلفه و أم سليم خلفنا).

<sup>1304</sup> İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, 2/75; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/120; Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Haskefî, *ed-Dürrü’l-muhtâr*, thk. Abdülmünim Halîl İbrâhîm (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2002), 95.

*safa durdu.*` hadisinden anlaşıldığı üzere Resulü Allah'a tabi olan cemaat sayısı üçtür. Cemaati bu için üzerine ziyade ile dört yapmak mekruhtur. Diğer taraftan iki kişinin bir kişiye uymasına cevaz verip imamın dışında üç kişilik cemaate mekruh hükmünü veren fukahâ ise Ümmü Süleym kadın olduğundan ona itibar etmemişlerdir. Zira nâfileler şöyle dursun kadınların farz namazları dahi cemaatle kılması hoş karşılanmamıştır. Ya da fukahâ Ümmü Süleym'e değil de yetim olan çocuğa itibar etmemiş de olabilirler. Çünkü fukahâ o çocuğun mümeyyiz olup olmadığına dair bilgi sahibi değildirler."<sup>1305</sup> ifadelerini kullanmıştır.

İmam-ı Rabbânî de nâfilelerin gerek mutlak, gerekse davet ve cemaat sayısına bağlı olarak mekruh olabileceğine dair yukarıda zikredilen bütün rivayetleri sıraladıktan sonra şu açıklamayı yapmıştır:

Eğer sayı zikredilmeksizin mutlak olarak nâfilelerin cemaatle kılınmasına cevaz veren bir rivayet varsa, o mutlak rivayeti sayı zikreden diğer bir mukayyed rivayete hamletmek ve mutlak ile mukayyedi kastedip cemaatle nâfileyi iki veya üç kişiyle sınırlamak lazımdır. Çünkü Hanefî âlimler her ne kadar usulde mutlakı mutlak olarak bırakıp mukayyede hamletmiyor ise de, konu rivayetler olunca mutlakın mukayyede hamledilmesine cevaz vermişler hatta bunu lüzumlu görmüşlerdir. Eğer rivayetlerde farzımuhal mutlak mukayyede hamledilmeyip mutlaklığı üzere bırakılırsa, kuvvette eşitlenmiş olduklarından mutlak mukayyede muarız olur.<sup>1306</sup> Hâlbuki burada iki rivayetin eşitliği mümkün değildir. Çünkü nâfilelerin cemaatle mekruh olduğuna dair rivayetler hem çok hem tercih edilmiş ve ayrıca fetva bu rivayetlere göre verilmiştir. Ancak cemaatin mübahlığına dair olan rivayetler hem az hem tercih edilmemiş ve fetva bu rivayetlere göre verilmemiştir. Eğer rivayetlerin eşit kuvvette olduğu kabul edilse bile derim ki, kerahet delili ile mübahlık delili teâruz ettiğinde kerahet delili tercih edilir. Çünkü ihtiyat buradadır. Nitekim usûl-i fıkıhta da kural<sup>1307</sup> böyledir.<sup>1308</sup>

İmâm-ı Rabbânî'nin; Hanefîler'in mutlakı mukayyede hamletmedikleri sözü genel bir kural değildir. Zira hem Hanefîler hem cumhur bazen ittifakla mutlakı mukayyede hamlelerken, bazen de ittifakla hamletmemişlerdir.<sup>1309</sup> İhtilaf ettikleri yer ise, mutlak ve mukayyedlik hükmün sebebinde olup hüküm de iki nasta aynıysa Hanefîler'e göre mutlak mukayyede hamledilmezken cumhura göre hamledilmiştir.<sup>1310</sup>

<sup>1305</sup> Tehânevî, *İ'âu's-sünen*, 7/91-92.

<sup>1306</sup> İmâm-ı Rabbânî'nin kastettiği mutlak; cemaat sayısı zikredilmeksizin genel olarak nâfilelerin cemaatle kılınmasının caiz olmasıdır. Mukayyed ise, Cemaat sayısı üç kişiyi aşmayan nâfilelerin cemaatle kılınmasının caiz oluşudur. İmâm-ı Rabbânî'ye göre her iki hüküm ayrı ayrı değerlendirilmemeli. Eğer böyle yapılırsa iki hüküm de eşit olduğundan çelişir.

<sup>1307</sup> Usûl-i fıkıhta genel kural şudur: Mübah ve mahzurlu olan iki delil teâruz ettiğinde mahzurlu olan tercih olunur. Bk. Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 106; Muhammed Mustafa Zühaylî, *el-Kavâidü'l-fıkhiyye* (Dımaşk: Dâru'l-Fikir, 2006), 2/696.

<sup>1308</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/832-833. (Mek. 288).

<sup>1309</sup> Geniş bilgi için bk. Zekiyyüddîn Şa'bân, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*, 303, 309; Zeydan, *el-Vecîz*, 264, 267.

<sup>1310</sup> Örneğin Hz. Peygamber'den fitir sadakasınıyla ilgili iki rivayet gelmiş, bunlardan birinde: "*Velâyetiniz altındaki her hür ve kölenin (fitir) sadakasını verin.*" (İbn Hanbel, *Müsned*, 5/323 (No. 3291) şeklinde mutlak olarak ifade edilirken, diğer rivayette: "*Müslüman her hür ve kölenin sadakasını verin.*" (Muvattâ, *Zekât*, 52.) diye "İslâm'la" mukayyed olarak ifade edilmiştir. İşte burada Hanefîler mutlakı mukayyede hamletmediklerinden kişinin ister Müslüman ister gayr-i müslim köleleri olsun bunların fitir sadakasını vermesi gerekir hükmüne

Bir diğer yer de, mutlak ve mukayyedlik hükmün sebebinde değil de bizzat hükmün kendisindeyse ve hükümler bir, ancak hükmün dayandığı sebepler farklıysa yine Hanefiler'e göre mutlak mukayyede hamledilmez, cumhura göre hamledilmiştir.<sup>1311</sup> İmâm-ı Rabbânî'nin kastı da ihtilafli olan bu iki yer olmalıdır.

İmâm-ı Rabbânî bu açıklamaları yaptıktan sonra o dönemdeki bir uygulamayı şöyle eleştirmiştir:

Âşûrâ<sup>1312</sup> günü ile Berat ve Reğâib gecelerinde cemaatle nâfile namaz kılmak için mescitlerde toplanan ve iki yüz-üç yüz gibi büyük cemaat oluşturan insanlar bu şekilde toplanarak kılınan nâfile namazı güzel bir şey zannedip, fukahânın ittifakla mekruh saydığı bir işi işliyorlar. Mekruhu güzel görmek en büyük cinayetlerdendir. Çünkü haramı mübah görmek küfür, mekruhu güzel görmek ondan bir mertebe aşağıdadır. O zaman bu işin fenalığını çok iyi düşünmek lazımdır. Bu insanların keraheti ortadan kaldırmak için dayandıkları bahaneleri bu nâfileyi kılmak için birbirilerini namaza davet etmediklerini ileri sürmeleridir. Evet, bazı rivayetlerde davetin olmaması kerahete engeldir denmiştir. Ancak bu şekilde namaz bir veya iki kişiyle mescidin bir köşesinde kılınma şartına bağlanmıştır. Bununla birlikte davetten maksat; bir grubun başka bir gruba nâfile namazı ilan etmesinden ibarettir. Bu insanların yaptığı da bundan başka bir şey değildir. Zira bunlar Âşûrâ ve diğer gecelerde bölük bölük birbirilerine ilan ederek "Falan âlimin veya falan şeyhin mescidine gidip namazı orada cemaatle edâ etmeliyiz" derler ve bu işe değer verirler. Hâlbuki bu şekilde ilan etmeleri ezan ve kâmetten daha açıktır. Durum böyle olunca (kerahete sebep olan) davet sabit olmuş olur. Eğer bazı rivayetlerde sabit olduğu gibi daveti ezan ve kâmete sınırlarsak ve bununla ezan ve kâmetin hakikatini kastederseniz<sup>1313</sup> cevabımız (yukarıdaki gibi) bu şekilde namaz bir veya iki kişiyle mescidin bir köşesinde kılınma şartına bağlanmıştır olacaktır.<sup>1314</sup>

Genel bir değerlendirme yapıldığında teravih, küsûf, istiskâ gibi Hz. Peygamber'in cemaatle kıldırıldığı nâfilelerin davet ve cemaat sayısına bakılmaksızın mutlak olarak cemaatle kılınması mekruh değildir. Zira bu namazlar zaten bu şekilde meşrû kılınmışlardır. Revâtib sünnetlerin cemaatle kılındığına dair rivayet yoktur. Reğâib nâfilelerin ise cemaatle kılınabilmesi için davet olmaması ve cemaatin üç kişiyi aşmaması şartı koşulmuştur. Eğer bu şartlara uyulursa bu namazları cemaatle kılmak

varmışlardır. Cumhur ise mutlakı mukayyede hamlettiklerinden sadece Müslüman kölelerin fitir sadakalarını verir hükmüne varmışlardır. Bk. Zekiyyüddin Şa'bân, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 303-304.

<sup>1311</sup> Örneğin zihâr keffâretinde "فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَّامَسَا" (Mücâdele, 58/3) şeklinde mutlak olarak "köle azadı" buyrulurken, hatâen öldürme keffâretinde "فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ" (Nisâ, 4/92) "mümin köle" diye mukayyed olarak gelmiştir. Mutlakı mukayyede hamletmeyen Hanefiler zihâr keffâretinde mümin olmayan kölenin azat edilmesini yeterli görürken, katil keffâretinde yeterli görülmemiştir. Mutlakı mukayyede hamleden cumhur ise hem zihâr hem de katil keffâretinde ancak mümin kölenin azadının geçerli olduğunu ifade etmişlerdir. Bk. Zekiyyüddin Şa'bân, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 308-309; Zeydan, *el-Veciz*, 267.

<sup>1312</sup> İbn Receb el-Hanbelî'nin Ebû Musâ el-Eşâri'den naklettiğine göre Rasûlullah Efendimiz şöyle buyurmuştur: "Bu (Âşûrâ) öyle bir gündür ki, Allah o gün bir kavmin tevbesini kabul etti. O gün namaz kılın oruç tutun." Bk. İbn Receb, *Letâifü'l-meârif* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2004), 55; Ebû'l-Mehâsin Cemâlüddin Yûsuf b. Hasen b. Ahmed el-Makdisî İbnü'l-Mibred, *Meârifü'l-in'âm* (Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 2011), 65. (هَذَا يَوْمٌ تَابَ اللَّهُ فِيهِ). (على قومٍ فأجعلوه صلاةً وصومًا). İmâm-ı Rabbânî, Hz. Peygamber'den Âşûrâ namazıyla ilgili gelen rivayetlerin sıhhatli olmadığını belirtir. Bk. *Mektûbât*, 1/652. (Mek. 260). Diğer yandan Âşûrâ namazının Hz. Peygamber'e isnadını ona atılmış yalan olarak değerlendiren muasır araştırmacılar da vardır. Bk. Abdullah b. Mâni er-Rûkî, *Fikhu ameli'l-yevm ve'l-leyle* (Riyâd: Dâru't-Tedmiriyye, 2014), 222.

<sup>1313</sup> Nitekim "davet-tedâî", nâfile namaz için ezan okuyup kâmet getirmek diye de yorumlanmıştır. Bk. Tehânevî, *İ'lâu's-sünen*, 7/93.

<sup>1314</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/833-834. (Mek. 288).

mekruh sayılmazken, şartlara uyulmazsa, yani insanlara ilan edilir veya cemaat sayısı üçten fazla olursa mekruh sayılmıştır. Nâfilelerde gizlilik asıl olduğundan İmâm-ı Rabbânî'nin cemaatle nâfile namaza pek sıcak baktığı söylenemez. Eğer illaki kılınacaksa da yukarıdaki şartlara riayet edilmesi gerektiğini ifade eder. “Farzların yanında nâfileler, okyanusa kıyasla damla gibidir.”<sup>1315</sup> diyen İmâm-ı Rabbânî'nin asıl yakındığı konu insanların nâfilelere değer verip farzları tahrip etmeleridir. Nâfileleri özenle yerine getirirlerken farzları hor ve itibarsız kılmalarıdır. Nâfileler için büyük cemaatler oluştururlarken farzları bir iki kişiyle veya tek kılmalarıdır.<sup>1316</sup>

Ülkemizin bazı bölgelerinde teheccüd namazının ramazan ayının son on gününde cemaatle edâ edildiğine dair uygulamaların varlığı söz konusudur.<sup>1317</sup> Esasen sahâbeden İbn Mesûd, İbn Abbâs ve Hüzeyfe b. Yemân (ö. 36/656) gibi zatların gece namazında Hz. Peygamber'e tabi oldukları bilinmektedir.<sup>1318</sup> Ancak ilgili rivayetlerin ortak noktası irdelendiğinde bu zatların Hz. Peygamber'i gece namazı kılarken gördüğü ve onun emri olmaksızın kendisine tabi oldukları anlaşılmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'in gece namazı kılmak için mescidin bir bölümünde kendine yer ayırdığı ve sahâbenin de ona tabi olduğu rivayetinin<sup>1319</sup> şerhlerinde; bu hadisten imâmete niyet etmeyene tabi olmanın caiz olacağı hükmünün çıkarıldığı ifade edilmiştir.<sup>1320</sup> Demek ki Resulullah bu namazı kılarken imâmete niyet etmemiştir. Bununla birlikte son rivayetin ramazan ayında gerçekleştiği, dolayısıyla bu gece namazının teravih namazı olabileceği de zikredilmiştir.<sup>1321</sup> Neticede Hz. Peygamber'in gece namazı kılarken sahâbeden bazılarının ona tabi olduğu ittifak edilen bir konudur. Ancak Hz. Peygamber'in bu namazı kılarken imâmete niyet etmediğini tekrar hatırlamakta fayda vardır. Ülkemizin bazı bölgelerinde ramazanın son on gününde cemaatle kılınan teheccüd namazının daha çok Hz. Peygamber'in ramazanda cemaatle kıldırıldığı gece namazına kıyas edildiği anlaşılmaktadır. Ancak her ne kadar adı “gece namazı” olsa da bu namazın teheccüd değil, teravih namazı olduğu görüşü daha kuvvetlidir. Zira teravih namazı da kıyâmü'l-leyl olarak kabul edilmektedir.<sup>1322</sup> Hz. Peygamber'in sahâbeden birkaç kişiye imâmete niyet etmeden kıldırıldığı gece namazı uygulaması genele yayılmamış ve Hz. Peygamber'den sonra sahâbenin böyle bir uygulamada bulunduğu görülmemiştir. Bu da

<sup>1315</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektubât*, 1/651. (Mek. 260).

<sup>1316</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektubât*, 1/652. (Mek. 260).

<sup>1317</sup> <https://isparta.diyaret.gov.tr/sayfalar/contentdetail.aspx?MenuCategory=Kurumsal&ContentId=2751>. (Erişim 30 Mayıs 2025).

<sup>1318</sup> Buhârî, *Teheccüd*, 9; Buhârî, *Tefsir*, 17; Müslim, *Salâtü'l-müsâfirin*, 27.

<sup>1319</sup> Müslim, *Salâtü'l-müsâfirin*, 29.

<sup>1320</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, 6/69.

<sup>1321</sup> *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 2/545.

<sup>1322</sup> Çeker, *İlmihal'im*, 222.

Hanefî fıkıh geleneğinde (genel anlamda) “Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiîn döneminde uygulanmayan her ritüel ümmetin icmâna aykırıdır ve dolayısıyla mekruhtur.”<sup>1323</sup> hükmünün kabul edilmesine yol açmıştır.

Yine ülkemizde tesbih namazının hem ilan edilerek hem de cemaat sayısının üçü aşarak edâ edilmesi yaygın bir durumdur. İlk zamanlar bazı dinî cemaatlerle sınırlı kalan bu uygulama son zamanlarda insanların ısrarlı istekleriyle camilerde de artarak yaygınlaşmaya başlamıştır.<sup>1324</sup> Hz. Peygamber’in, amcası Hz. Abbâs’a tesbih namazını: “*Günahların ilkinde de sonuncusunu da, eskisini de yenisini de, bilerek işleneni de hatâen işleneni de, büyüğünü de küçüğünü de, gizlisini de açığını da affettirir.*” diye tanıtmayı ve sonra da: “*Ey amca eğer gücün yeterse bu namazı her gece kıl, bunu yapamazsan her Cuma gecesi kıl, bunu yapamazsan her ay kıl, bunu yapamazsan senede bir defa kıl, bunu da yapamazsan ömründe bir defa kıl.*”<sup>1325</sup> buyurması Müslümanların bu namaza şevkini artırmış, tek başına kılamayanları da doğal olarak din görevlilerinin kapılarını çalmaya sevk etmiştir.

İnsanların evlerinde tesbih namazını münferiden edâ edemedikleri ya da bu konuda zorlandıkları, buna mukabil hiç olmazsa mescidlerde toplanma vesilesiyle bu namazı kılma fırsatı buldukları gerçeğinin göz ardı edilmemesi gerekir. Bu da doğal olarak tesbih namazının ya cemaatle kılınması ya da hiç kılınmaması sonucunu ortaya koymaktadır. Böyle olunca bu konuda hangi yolun takip edilmesi gerektiği konusunun ayrıca irdelenmesi gerekmektedir. Zira karşılaşılan bu durum İmâm-ı Rabbânî’nin çokça zikrettiği “Tamamı elde edilemeyen şeyin, tamamı terk de edilmez.” prensibini akla getirmektedir. Yani tesbih namazının sünnet olduğu şekliyle tek başına edâsi mümkün değilse, tamamen terk etmek yerine en azından mekruh şekliyle cemaatle edâ edilmesinde fayda görülmektedir.

Hanefî fetva geleneğinde insanların ibadet şevkini kırarak hususlar da dikkate alınarak mümkün mertebe bu konularda fetva verilmemesi tavsiye edilmiştir. Örneğin ramazan ayında Kur’ân hatminden sonra topluca duasını yapmak, Hz. Peygamber’den bir nakle dayanmadığından mekruh sayılmıştır. Ancak insanların ibadet şevkini

<sup>1323</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 2/144.

<sup>1324</sup> Örneğin bir il müftüsü cemaate verdiği sözü yerine getirerek tesbih namazı kıldırması ve şehrin yerel televizyonu bunu canlı yayınlamıştır. Yine bir seyahat rehberi mübarek gecelerde Kudüs turu düzenleyerek kafilere kıldıracağı tesbih namazlarını şahsi youtube kanalından yayınlamıştır. Bk. İsmail Yalçın, “Tesbih Namazı ile İlgili Rivayetlerin Analizi ve Fıkhi Görüşlerin Değerlendirilmesi”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2023), 163, dipnot 9.

<sup>1325</sup> Ebû Dâvûd, *Salât*, 302. ( *إِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تُصَلِّيَهَا فِي كُلِّ يَوْمٍ مَرَّةً فَافْعَلْ، فَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فِي كُلِّ جُمُعَةٍ مَرَّةً، فَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فِي كُلِّ شَهْرٍ مَرَّةً، (فَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فِي كُلِّ سَنَةٍ مَرَّةً، فَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ، فِي عُمْرِكَ مَرَّةً*).

kıracağından bu görüşle fetva verilmemiştir.<sup>1326</sup> İnsanların ibadet şevkini kırmamak adına tesbih namazı da bu fetva çerçevesinde değerlendirilebilir.

### 3.1.2.2. İstihâre Namazı

Bir işte hayırlı olanı isteme anlamına gelen<sup>1327</sup> istihâre, Hz. Peygamber'in ashabına Kur'an'dan bir sûreyi öğretir gibi talim ettiği bir sünnettir. Nitekim Câbir b. Abdullah'tan (ö. 78/697) rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber: "Sizden biriniz bir iş yapmaya niyet ettiğinde farzın dışında iki rekât namaz kılsın ve akabinde şu duayı yapsın."<sup>1328</sup> buyurmuş ve meşhur istihâre duasını okumuştur. Namazın ilk rekâtında Kâfirûn, ikinci rekâtında İhlâs sûresi okunur. Eğer namaz kılmaya engel bir durum olursa sadece istihâre duasıyla yetinilir.<sup>1329</sup> İstihâre mübah ve mendup olan işlerde yapılır, vâcib ve haram olan şeylerde yapılmaz.<sup>1330</sup> Bazı kaynaklarda istihâre duasını okuduktan sonra abdest üzere kibleye yönelerek uyur, eğer rüyasında beyaz ve yeşil görürse o işin hayırlı, siyah veya kırmızı görürse şerli olduğuna yorulur ve o işten vazgeçilir<sup>1331</sup> şeklinde istihârenin neticesi belirlenmeye çalışılsa da bunun şart olmayıp daha çok şahsi tecrübeden ibaret olduğu ifade edilmiştir.<sup>1332</sup> Genel kabul gören görüş ise kalbin meylettiği şeye yönelmektir.<sup>1333</sup>

Bir hususta kendisine danışılması İmâm-ı Rabbânî'nin istihâreden bahsetmesine vesile olmuştur. Şöyle ki bağlılarından Ahmet Berkî, şeyh çocuklarından iki kişinin kendisine gelip zikir öğrenmek istediklerini, dolayısıyla ne yapması gerektiğini ona sormuş, buna binaen İmâm-ı Rabbânî, Ahmet Berkî'ye bu gibi durumlarda istihâre yapması gerektiğini tavsiye etmiş ve istihâre hakkında malumat vermiştir. Bu tavsiyesinde İmâm-ı Rabbânî, istihârenin bütün işlerde sünnet ve mübarek olduğunu beyan etmiş, ancak istihâreden sonra uykuda, rüyada veya uyanıklık hâlinde o işin yapılmasına veya terkine delâlet edecek herhangi bir işaretin zuhurunun gerekli olmadığını da eklemiştir. Bu konuda İmâm-ı Rabbânî de genel kabul gören görüşü benimseyip istihâreden sonra kalbe rücûyü (bakmayı) tavsiye etmiştir. Buna göre bir kimse hangi iş için istihâre yaptıysa, istihâreden sonra kalbini yoklar; eğer istihâreden sonra yapmak istediği işe olan arzusu öncekinden (istihâreden önce) daha fazla olursa

<sup>1326</sup> *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, 5/318; Yaman, *Fetvâ Usûlü ve Âdâbı*, 199.

<sup>1327</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, (خير) md.

<sup>1328</sup> Buhârî, Da'avât, 48, Tevhîd, 10. (إِذَا هَمَّ أَحَدُكُمْ بِالْأَمْرِ فَلْيَرْكَبْ رَكْعَتَيْنِ مِنْ غَيْرِ الْفَرِيضَةِ ثُمَّ لْيَقُلْ اَللّٰهُمَّ اِنِّىْ اَسْتَجِيْرُكَ... الحديث).

<sup>1329</sup> en-Nevevî, *el-Ezkâr*, thk: Abdülkâdir Arnaûd (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1994), 120.

<sup>1330</sup> Abdurrahmân b. Kâsım, *Hâşiyetü'r-ravz* (b.y., 1397), 2/231.

<sup>1331</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/27.

<sup>1332</sup> Sâlim Öğüt, "İstihâre", DİA (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/334.

<sup>1333</sup> Nevevî, *el-Ezkâr*, 120; Mehmet Zihni Efendi, *Nimet-i İslam*, 664; Akil b. Sâlim eş-Şehrî, *Salâtü'l-istihâre* (Riyâd: Dâru Küñûz, 2010), 27-28.

bu onun o işi yapmasının hayırlı olduğuna delâlet eder. İstihâreden sonra yapmak istediği işe olan arzusunda bir artma veya eksilme olmayıp aynen istihâreden önceki durumdaki gibi olursa, o işi yapması yine yasak olmaz. Ancak bu durumda kalbin o işe yönelişi ziyadeleşene kadar istihâre tekrar edilir. İstihârenin tekrarı yediye kadardır.<sup>1334</sup> İstihâreden sonra yapmak istediği işe olan arzusunda bir eksilme hissedilirse bu onun o işi terk etmesi gerektiğine delâlet eder. Ancak bu durumda da istihâreyi tekrar etmesinde bir sakınca yoktur. Hatta bütün durumlarda istihârenin tekrarı daha münasip, bir işi yapıp yapmamayı tespit hususunda da daha ihtiyatlıdır.<sup>1335</sup>

### 3.1.3. Cenaze Bahsi

İmâm-ı Rabbânî'nin döneminde bir iki defa veba salgını söz konusu olmuş, o da bunu mektuplarında zaman zaman dile getirmiştir. Söz gelimi bir mektubunda: “Veba bu aylarda ikinci kez geri döndü. Eceli gelenler öldü. Elhamdülillah şimdi tekrar kayboldu.”<sup>1336</sup> demektedir. Yine o, vebanın zuhur ettiği yerden kaçmayıp sabredenlerin şehitler zümresinden sayıldıklarını ve kabir azabından emin olduklarını beyan etmiş,<sup>1337</sup> Muhammed Sadık da dahil dört evladını veba salgınında kaybetmiştir. Muhammed Hâşim Kışmî, veba günlerinde Muhammed Sadık'ın: “Bu veba yağlı bir lokma istiyor. Biz gitmedikçe o da gitmez.” deyip kendisinin de bu vebadan öleceğini îmâ ettiğini bildirmektedir.<sup>1338</sup>

Bir beldede söz konusu veba olunca orada doğal olarak ölümler çoğalacak ve mevtaların techiz ve tekfinleri gibi hususlar gündeme gelecektir. Zira salgın, kıtlık ve doğal afetler sonucunda vefat eden insanların sayılarındaki artışlar kimi zaman bazı malzemelerin tedarikinde sıkıntı çıkarabilmektedir. Günümüzde dahi bu gibi durumlar söz konusu olduğuna göre 400 yıl önce elbette zamanımızdan daha geniş imkanlara sahip olduğu düşünülemez. Örneğin yüzlerce insanın kabirlerinin kazılmasının tamamen insan gücüne dayandığı göz önünde bulundurulduğunda o zamanki zorluk daha iyi anlaşılabilir. İmâm-ı Rabbânî de kıtlık ve veba salgınında ölenlerin haberleri kendisine ulaşınca techiz ve tekfinle ilgili birtakım tavsiyelerde bulunarak sünnete

<sup>1334</sup> İstihârenin yediye kadar tekrarlanmasıyla ilgili rivayet İbnü's-Sünnî'nin (ö. 364/975) eserinde zikrettiği: “*Ya Enes, bir iş yapmak istediğinde Rabbine yedi defa istihâre yap, sonra kalbinin meyline yönel, çünkü hayırlı olan odur.*” hadisine dayanmaktadır. Bk. Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. İshâk ed-Dineverî İbnü's-Sünnî, *Amelü'l-yevm ve'l-leyle*, thk. Abdurrahmân Kevser (Cidde: Dâru'l-Kıble, ts.), 550. (يَا أَنَسُ، إِذَا هَمَمْتَ بِأَمْرٍ فَاسْتَجِرْ (رَبِّكَ فِيهِ سَبْعَ مَرَّاتٍ، ثُمَّ انظُرْ إِلَى الَّذِي يَسْبِقُ إِلَى قَلْبِكَ، فَإِنَّ الْخَيْرَ فِيهِ لِإِسْنَادِهِ وَاهِ جَدًّا) ifadesini kullanmıştır. Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 11/187.

<sup>1335</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/576-577. (Mek. 239).

<sup>1336</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/266. (Mek. 65).

<sup>1337</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/66. (Mek. 16).

<sup>1338</sup> Kışmî, *Berekât*, 305.

uyuma, bid'atten sakınma hususunda talebelerini uyarmıştır. Ayrıca ölü için istiğfar ve sadaka onun değindiği diğer bir husustur.

### 3.1.3.1. Techiz ve Tekfin

İmâm-ı Rabbânî, vebaya manevi bir tedbir olarak sünnet namazlarda Kâfirûn, İhlâs, Felak ve Nâs sûrelerinin okunmasını tavsiye ettikten sonra cenazenin techiz ve tekfiniyle ilgili şu uyarılarda bulunmuştur.

1. Erkekler için sünnet olan kefen üç parçadan ibarettir. Dolayısıyla ölüye sarık sarmak sünnet üzere ziyadedir.<sup>1339</sup> Başka bir mektubunda ise: “Meşâyih, ölüye sarık sarılmasını bid'at-i hasene saydılar. Lakin bu bid'at bir sünneti ortadan kaldırmaktadır. Zira sarık sünnet olan sayıya ilavedir. Bu ilave ise nesihtir, nesihsen sünneti kaldırmanın aynıdır.”<sup>1340</sup> demektedir.

Hiz. Peygamber vefat ettiğinde üç elbiseyle kefenlendiği, o elbiselerden birinin vefat ederken üzerinde bulunan gömlek olduğu rivayet edilmiştir.<sup>1341</sup> Dolayısıyla kefende sünnet olan tek sayı olmaktadır. Eğer sarık eklenirse sayı çift olacaktır, bu da sünnete aykırıdır denmiştir. Bununla birlikte sarık için bid'at değil mekruh ifadesi tercih edilmiştir.<sup>1342</sup> Buradan hareketle fıkıh eserlerimizde de sünnet kefenin üç parçadan ibaret olduğu bildirilmiştir.<sup>1343</sup>

İmâm-ı Rabbânî, normal yaşantılarında sarık kullananların sarığı sünnet olan iki omuz arasına değil de sol tarafa bırakmalarını bid'at kabul eder. Onların bu davranışını ölüye benzemek maksadıyla yaptıklarını ifade eden Rabbânî: “Hz. Peygamber'e benzemek, bir ölüye benzemektense daha iyidir. Zira Resulüllah ölmeden önce ölme şerefine nail olmuştur.”<sup>1344</sup> diyerek Müslümanların ölmeden önce ölme makamına ulaşmaları konusunda Hiz. Peygamber'i takip etmeleri gerektiğini îmâ etmiştir. Zira Hiz. Peygamber ölmeden önce ölme makamına ulaştığından ona tabi olmak neticede yine ölüye benzemek olacaktır.

2. Büyük bir zattan teberrük için alınan gömlek kamis yerine geçer.<sup>1345</sup> Tasavvuf kültüründe bereketlenme/taberrük maksadıyla büyük bir zatın elbisesini alıp giymenin bazı manevi inkişafa vesile olacağına inanılmıştır. Nitekim İmâm-ı Rabbânî, kendisinden giydiği elbiseyi isteyen bir sevenine: “Bu fakirin giydiği elbiseyi

<sup>1339</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/65. (Mek. 16).

<sup>1340</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/420-421. (Mek. 186).

<sup>1341</sup> Farklı lafızlarla bk. Tabarânî, *Mu'cemü'l-evsâd*, thk. Ebu Muaz Tarık b. İvâdullah b. Muhammed (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1995), 2/326 (No. 2118). (أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كُنِيَ فِي ثَلَاثَةِ أَثْوَابٍ: أَخَذَهَا الْقَمِيصُ الَّذِي تُوْفِيَ فِيهِ).

<sup>1342</sup> Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 1/306, *Hâşiyetü't-Tahtâvi*, 577.

<sup>1343</sup> Şürübülâlî, *Nûru'l-İzâh*, 115; el-Hindî, *Zübdetü'l-ahkâm*, 43; Zihni Efendi, *Nimet-i İslâm*, 862.

<sup>1344</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mebde' ve Meâd*, 78-79. (Bölüm. 55).

<sup>1345</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/65. (Mek. 16).

istemişsiniz. Bundan dolayı size bir gömlek gönderildi. Semeresini ve neticesini gözleyerek onu giyiniz, zira onun bereketi çoktur.”<sup>1346</sup> demiştir. Anlaşılan bazı müridler bu şekilde hediye edilen gömlekleri kefen olarak kullanmak istemişler ve bu hususta İmâm-ı Rabbânî’den fetva istemişlerdir. O da böyle bir gömleğin kamis olarak kullanılabilceğini ifade etmiştir. Hz. Peygamber: “*Beyaz giyinin, çünkü elbiselerinizin en hayırlısı odur. Ölülerinizi de beyazla kefenleyin.*”<sup>1347</sup> buyurduğundan kefenin beyaz olması sünnet sayılmıştır. Yukarıda da Hz. Peygamber’in vefat ettiğinde üzerinde bulunan elbisenin kamis olarak kullanıldığı zikredilmişti. Hz. Âişe’den gelen bir rivayete göre bu kamisin kırmızı olduğu ifade edilmiştir.<sup>1348</sup> Yine Hz. Âişe’den rivayet olunduğuna göre, Hz. Ebû Bekir vefat etmeden önce üzerindeki elbiselerle kefenlemeyi vasiyet etmiş, kendisine: “Seni yeni kefenlerle kefenleyeceğiz.” denildiğinde; “Yenilere ölümlerden çok dirilerin ihtiyacı vardır.”<sup>1349</sup> demiştir. İmâm-ı Rabbânî de aynı rivayeti zikretmiştir.<sup>1350</sup> Demek ki, kefende sünnet olan beyaz olmakla birlikte insanların günlük giydikleri elbiselerin de kefen olarak kullanılması câizdir. Bunun kendi elbisesi veya başkası tarafından hediye edilmesi durumu değiştirmemektedir.

3. Kefenin içine cevabnâme koyulması. Zira cesedin çürümesiyle cevabnâmenin kirlenme ihtimali vardır.<sup>1351</sup> Ölünün anlına veya kefenine kendisinin iman ve ezeli ahid üzere sabit olduğuna dair “ahidnâme” denilen bazı mukaddes kelimelerin yazılması durumunda Allah’ın ona merhametiyle muamele edeceği umulmuştur. Ancak kelime-i tevhid gibi mübarek kelimelerin mezar içinde kalıp zamanla çığnenmesi veya cenazeden çıkacak sıvılarla kirlenmesi hoş görülmediğinden bu uygulama benimsenmemiştir. Bunun yerine ölü yıkandıktan sonra kefenlenmeden önce anlına mürekkeple değil de şehâdet parmağıyla “Bismillâhirrahmânirrahîm”, göğsüne de “Lâ ilâhe İllallâh” yazılması daha uygun görülmüştür.<sup>1352</sup> İmâm-ı Rabbânî’nin bahsettiği “cevâbnâme” ise bir kâğıda kabir suallerinin cevaplarını yazıp ölünün kefenine veya ölüyle birlikte kabre koymaktır. İmâm-ı Rabbânî, bu uygulamanın sahih bir senetle sabit olmadığını, ayrıca Mâverâünnehir âlimlerinin bununla amel etmediğini ifade etmiştir. Mâlikî mezhebinde ise bir kimsenin kabir suallerinin cevaplarının yazılıp kefenine veya kabrine

<sup>1346</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/382. (Mek. 166).

<sup>1347</sup> Ebû Dâvûd, *Tıb*, 14. (الْبَسُوا مِنْ ثِيَابِكُمُ الْبَيَاضَ فَإِنَّهَا مِنْ خَيْرِ ثِيَابِكُمْ وَكَفَّنُوا فِيهَا مَوْتَكُمْ).

<sup>1348</sup> İbnü’l-Mülakkın, *el-Bedru’l-münîr*, thk. Mustafa Ebu’l-Gayd v.d. (Riyâd: Dâru’l-Hicre, 2004), 5/211.

<sup>1349</sup> Farklı lafızlarla bk. *Muvattâ (Yahyâ rivayeti)*, 1/224 (No. 6); *Sahîh-i İbn-i Hibbân*, 7/766 (No. 7400); Ali Muhammed Sallâbî, *Hz. Ebû Bekir Hayatı*, çev. Şerafeddin Şenaslan (İstanbul: Ravza Yayınları, 2016), 471.

<sup>1350</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/65. (Mek. 16).

<sup>1351</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/65. (Mek. 16).

<sup>1352</sup> Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, 256; DİB, *İlmihal*, 1/421.

koyulmasını vasiyet etmesi günah sayılmıştır. Bununla birlikte bu cevapların bakır bir levhaya yazılıp kabrin duvarına konulmasında bir sakınca görülmemiştir.<sup>1353</sup>

4. Şehitlerin kefeni, üzerlerindeki elbiseleridir. Hz. Peygamber'den rivayet olunan sahih hadisler şehitlerin yıkanmayıp kanlı elbiseleriyle defnedilmesi gerektiğini haber vermiş,<sup>1354</sup> fukahâ da bu hadislerle istinaden şehitlerin üzerlerindeki elbiseleriyle defnedileceği hükmüne varmışlardır.<sup>1355</sup> Buradaki şehitlerden maksat savaş meydanında ruhunu teslim eden dünya ve âhiret şehididir. Bir de âhiret bakımından şehit, ancak dünya hükümlerinin icrası bakımından şehit sayılmayan insanlar vardır ki, bunlardan biri de Hz. Peygamber'in haber verdiği gibi<sup>1356</sup> vebadan ölen kimsedir. Bu kimseler her ne kadar âhiret cihetinden şehit sayılırsalar da dünya bakımından şehit sayılmadıklarından normal mevta gibi yıkanıp kefenlenirler.<sup>1357</sup> İmâm-ı Rabbânî'nin burada şehitlerin kefeninden bahsetmesi vebadan ölenlerin hükmen şehit sayılmasıyla ilgili olabilir. Ancak belirttiğimiz gibi vebadan ölüm hakiki değil, hükmi şehitlik sayıldığından vebadan ölenlerin yıkanmadan elbiseleriyle defnedilmeleri söz konusu değildir.

Şehitlerin yıkanmaksızın elbiseleriyle defnedilmesi, Şâfiîler'ce namazlarının kılınmaması<sup>1358</sup> gibi hususiyetler bazı tasavvufî yorumlara kapı aralamıştır. Şöyle ki, Hz. Peygamber'in üvey oğlu Hind b. Ebî Hâle (ö. 36/656) Resulüllah'ın vasıflarından bahsederken: “Devamlı hüznünlü bir hâldeydi.”<sup>1359</sup> ifadesini kullanmıştır. Kimi mutasavvıflar Hz. Peygamber'in sûrî, manevî, zâhirî, bâtını, ilmî, amelî, dünyevi ve uhrevî bütün kemâlâtı elde etmesine rağmen neden hala hüznünlü olduğunu merak etmişler ve bunu İmâm-ı Rabbânî'ye sormuşlardır. Zira hüznün sebebi arzu edilen bir şeyin yitirilmesidir. O da cevap olarak Hz. Peygamber'deki hüznün iki şeyden dolayı olabileceğini ifade etmiştir. Bunlardan birincisi Hz. Peygamber bütün kemâlâtı elde etmekle birlikte Allah Teâlâ'nın azemet ve kibriyasını düşündüğümüzde Hz. Peygamber'in Allah'a mahsus olan sonsuz kemâlâttan mahrum olması onun hüznüne sebep olmaktan uzak değildir. Bilakis kulluğa layık olan da budur. Nitekim: “Onların bilgisi ise O'nu kuşatamaz.”<sup>1360</sup> “Gözler O'nu idrak edemez, hâlbuki O gözleri idrak eder.”<sup>1361</sup> âyetleri hem bu manaya şahit hem de Allah'ın dışındaki herkesin eksikliğini

<sup>1353</sup> *Hâşiyetü'd-Desûkî 'alâ Şerhi'l-Kebîr*, 4/427; Vehbe Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühü* (Dımaşk: Dâru'l-Fikir, ts.), 10/7485.

<sup>1354</sup> İbn Hanbel, *Müsned*, 39/64 (No. 23659). (رَزَمَلُوهُمْ بِكُلِّ مَوْتِهِمْ وَدِمَائِهِمْ).

<sup>1355</sup> Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 1/307.

<sup>1356</sup> Müslim, *İmâre*, 51. (وَمَنْ مَاتَ فِي الطَّاعُونَ فَهُوَ شَهِيدٌ).

<sup>1357</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, 13/63

<sup>1358</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 1/304; el-Hısnî, *Kifâyetü'l-ahyâr*, 160.

<sup>1359</sup> İbn-i Hibbân, *es-Sikât* (Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1973), 2/146; Ebü'l-Hasen Nürüddîn Ali b. Ebi Bekr b. Süleymân Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, thk. Hüsâmüddîn el-Kudsî (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994), 8/273. (متواصل الأحران).

<sup>1360</sup> Tâhâ, 20/110. (وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا).

<sup>1361</sup> el-Enam, 6/103. (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ).

ortaya koymaktadır. Hâdis ve mümkün bir varlık olan insan en yüce mertebeye ulaşsa bile kadîm ve vâcibü'l-vücûd olan Allah'tan neyi idrak edebilir? İkinci husus ise herkesin üstündeki küllî kemâlât Hz. Peygamber'e mahsus olmakla birlikte bazı cüzî kemâlâtın Resulullah'ın dışında kimi peygamberlere veya büyük meleklerle mahsus olması düşünülebilir. Bununla birlikte bu durum Hz. Peygamber'in küllî kemâlâtından bir şey eksiltmez. Hadislerin bildirdiğine göre ümmetin kimi fertlerine bazı özellikler verilmiştir ki, bu özellikler peygamberleri bile onlara gıpta ettirmiştir.<sup>1362</sup> Mamafih ümmetin bütün fertlerinin üstünde küllî kemâlât peygamberlere mahsustur. Keza Allah yolunda şehit düşenlerin de birtakım hususlarda peygamberler üzerine meziyetlerinin olduğu hadislerde bildirilmiştir.<sup>1363</sup> Örneğin peygamberler vefat ettiklerinde yıkanırken şehitler yıkanmazlar. Peygamberlerin cenaze namazları kılınırken Şâfiî mezhebine göre şehitlerin namazı kılınmaz. Yine Kur'ân'da “Allah yolunda şehit düşenlere ölümler demeyin. Aksine onlar diridirler.”<sup>1364</sup> buyrulurken, peygamberler hakkında “ölüler”<sup>1365</sup> ifadesi geçmektedir. Bütün bu cüzî üstünlükler peygamberlerin küllî üstünlüklerinde bir eksiklik meydana getirmez. Binaenaleyh şehitlerin sahip olduğu bu cüzî üstünlüklerin Hz. Peygamber'de olmaması onun hüznüne sebep olmuş olabilir. Ve bu hüznün o cüzî faziletlere layık olmaya ve ulaşmaya vesile olmuş olabilir. Mesela nübüvvet, şehitlik mertebesiyle bir araya gelebilir.<sup>1366</sup>

### 3.1.3.2. Ölü İçin Kur'ân İstiğfar ve Sadaka

“Ölülerinize Yâsîn sûresini okuyun”<sup>1367</sup> hadisi, ölülerin ruhuna Kur'ân okunmasını kabul etmeyenler tarafından “ölmek üzere (muhtazar) olanlar” diye tevîl

<sup>1362</sup> “Allah'ın öyle kulları vardır ki, şehit veya peygamber değildirler. Ancak kıyamet günü şehit ve peygamberler onlara gıpta ederler.” Bk. el-Heysemî, *Mecme'u'z-Zevâid*, 10/277. (وَإِنَّ لِلَّهِ عِبَادًا لِّئَسْأَلُوا بِأَنْبِيَآءٍ وَلَا شُهَدَآءٍ، يُعْطِيهِمُ الْاَنْبِيَآءَ). (وَالشَّهَادَةُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ). Yine Hz. Peygamber'in Bilâl-i Habeşî'ye: “Ne zaman cennet'e girsem önümde senin ayak sesini işitiyorsun. Sen hangi ameli işliyorsun?” buyurduğunda Bilâl-i Habeşî'nin: “Ben her ezan okunduğunda iki rekât namaz kularım. Abdestim bozulduğunda yine abdest alır ve Allah'ın üzerimde iki rekât namaz hakkı olduğunu düşünürüm.” şeklinde cevap vermesi ve Hz. Peygamber'in: “İşte sen bu iki rekâtı beni geçtin.” buyurması da cüzî üstünlüğe örnek sayılabilir. Değişik lafızlarla Bk. Tirmizî, *Menâkıb*, 54; *Sahih-i İbn Hibbân*, 4/273 (No. 3423-3424). (مَا دَخَلْتُ الْجَنَّةَ قَطُّ إِلَّا سَمِعْتُ ) (فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ مَا أَذْنُكَ قَطُّ إِلَّا صَلَّيْتُ رَكَعَتَيْنِ وَمَا أَصَابَنِي حَدٌّ قَطُّ إِلَّا تَوَضَّأْتُ عَنْدَهَا وَرَأَيْتُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى رَكَعَتَيْنِ خَشَّخَشْتَنَكَ أَمَامِي فَقَالَ بِلَالُ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا أَذْنُكَ قَطُّ إِلَّا صَلَّيْتُ رَكَعَتَيْنِ وَمَا أَصَابَنِي حَدٌّ قَطُّ إِلَّا تَوَضَّأْتُ عَنْدَهَا وَرَأَيْتُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى رَكَعَتَيْنِ). (فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ بِهِمَا).

<sup>1363</sup> Hadis kaynaklarında mevcut olmamakla birlikte bazı tefsirlerde senetsiz olarak şöyle bir hadis zikredilir: “Allah, ben ve diğer peygamberlere vermediği beş şeyi şehitlere ikram etmiştir. Ben ve diğer peygamberlerin ruhunu ölüm meleği alır. Ancak şehitlerin ruhunu bizzat Allah alarak onlara ölüm meleğini musallat etmez. Ben ve diğer peygamberler vefat edince yıkanırız. Ancak şehitler dünya suyuna ihtiyaç duymadıklarından yıkanmazlar. Ben ve diğer peygamberler kefenlenirken şehitler kefenlenmezler. Ben ve diğer peygamberler vefat ettiklerinde 'ölü' ismini alırken şehitlere 'ölü' denmez. Ben ve diğer peygamberlere kıyamet günü şefaât yetkisi verilirken şehitlere her gün şefaât yetkisi verilir.” Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, 4/276.

<sup>1364</sup> el-Bakara, 2/154. (وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ).

<sup>1365</sup> ez-Zümer, 39/30. (إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ).

<sup>1366</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/465-466. (Mek. 122). Bu mektup Arapça tercümede 121. Mektup olarak geçmektedir.

<sup>1367</sup> İbn Hanbel, *Müsned*, 33/417 (No. 20300); *Sahih-i İbn Hibbân*, 2/474 (No. 1712). (اِقْرَأُوا عَلَى مَوْتَانِكُمْ بِن).

edilmiştir.<sup>1368</sup> Bununla birlikte hadisin hem ölüm anına hem de kabirdekilere şamil olduğu da söylenmiştir.<sup>1369</sup> Kişinin okumuş olduğu Kur’ân’ın, yapmış olduğu hayrın sevabını başkasına bağışlayabileceği, bağışlanan kimsenin ister ölü ister diri olsun bundan istifade edeceği söylenmiş; zira Hz. Peygamber’in cenazeye Fâtiha okuyup<sup>1370</sup> başkasına tavsiye ettiği,<sup>1371</sup> yine Abdullah İbn Ömer’in mevtaların ruhuna Bakara sûresinden okunmasını güzel gördüğü<sup>1372</sup> zikredilmiştir. Ayrıca annesi adına sadaka vermesi durumunda sevabının ona ulaşip ulaşmayacağını soran sahabiye Hz. Peygamber’in: “*Evet, ulaşır, Onun adına sadaka ver.*”<sup>1373</sup> hadisi de delil olarak kullanılmıştır.<sup>1374</sup> İmâm-ı Rabbânî ise başta Kur’ân okunması olmak üzere her türlü sevabın ölümlere ulaşacağını mutlak olarak kabul ettiğinden bu hususları tartışma konusu bile yapmamıştır.

İmâm-ı Rabbânî’ye göre ölü, hadiste de bildirildiği üzere boğulan kişiye benzer; zira boğulan insan nasıl ki kendini kurtaracak kimseleri gözlüyorsa ölü de anne, baba, kardeş ve arkadaşlarından kendini kurtaracak duayı gözler. Bu dua kendine ulaştığında ona dünya ve içindekilerden daha sevimli gelir.<sup>1375</sup> Bundan dolayı İmâm-ı Rabbânî, ne zaman kendisine vefat haberi ulaşırsa Fâtiha ve duayla mevtanın yardım ve imdadına koşulmasını tavsiye etmiş<sup>1376</sup> ve kendisinin de okuduğunu bildirmiştir.<sup>1377</sup> Çünkü ilgili hadisin devamında: “*Allah, dirilerin duları hürmetine kabirdekilere dağlar gibi rahmet gönderir. Zira dirilerin ölümlere hediyesi istiğfardır.*”<sup>1378</sup> buyrulmuş, İmâm-ı Rabbânî de bunu sık sık dile getirmiştir.<sup>1379</sup>

Hemen hemen her konuda tasavvufi yorumlarda bulunan İmâm-ı Rabbânî, keşif ve tecrübelerine dayanarak ölü için sadaka konusunda da kendine has üslubunu devam ettirmiştir. O, ölü için sadaka vermenin semeresiyle ilgili yaşadığı tecrübeleri bir mektubunda uzun uzadıya anlatırken başka kaynaklarda göremediğimiz bazı bilgi ve iddialara yer vermiştir. Onun yaşadığı bu tecrübeler şu şekilde sıralanabilir.

<sup>1368</sup> Azîmâbâdî, ‘Avnü’l-ma’bûd, 8/270.

<sup>1369</sup> Schârenfüri, *Bezlü’l-mechûd*, 10/387; Molla Ali el-Kârî, *Mirkâtü’l-Mefâtih*; 3/1169; *Reddü’l-muhtâr*, 2/243.

<sup>1370</sup> İbn Mâce, Cenâiz, 22. (أَنَّ النَّبِيَّ قَرَأَ عَلَى الْجَنَازَةِ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ).

<sup>1371</sup> İbn Mâce, Cenâiz, 22. (أَمَرَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ نَقْرَأَ عَلَى الْجَنَازَةِ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ).

<sup>1372</sup> Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 4/93 (No. 7068). (...وَأَقْرَأُوا عِنْدَ رَأْسِي أَوَّلَ الْبَقْرَةِ وَخَاتِمَتَهَا فَإِنِّي رَأَيْتُ ابْنَ عُمَرَ يَسْتَجِئُ ذَلِكَ).

<sup>1373</sup> Buhârî, *Vasâyâ*, 19; Müslim, *Zekât*, 51. (نَعَمْ تَصَدَّقْ عَلَيْهَا).

<sup>1374</sup> Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, (İzmir: Çağlayan Matbaacılık, 2018), 222.

<sup>1375</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/242. (Mek. 89); *Mektûbât*, 1/274. (Mek. 104); *Mektûbât*, 1/361. (Mek. 159); *Mektûbât*, 1/774. (Mek. 278). Ayrıca ilgili hadis için bk. Beyhakî, *Şuabü’l-İmân*, 11/742. (مَا الْمَيِّتُ فِي الْقَبْرِ إِلَّا (كَالْعَرَبِيِّ الْمَتَّعُوثِ، يَنْتَظِرُ دَعْوَةَ تَلَحُّقَهُ مِنْ أَبِي أَوْ أُمِّ أَوْ أَحٍ أَوْ صَدِيقٍ، فَإِذَا لَحِقَتْهُ كَانَ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا).

<sup>1376</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/107. (Mek. 32).

<sup>1377</sup> İmâm-ı Rabbânî, “Fatihâ okuduk ve okuma esnasında icabet olunduğunun eseri anlaşıldı.” demektedir. Bk. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/104. (Mek. 30).

<sup>1378</sup> Beyhakî, *Şuabü’l-İmân*, 11/742. (وَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَيُدْجِلُ عَلَى الْقُبُورِ مَنْ دَعَا أَهْلَ الْأَرْضِ أَمْثَالَ الْجِبَالِ، وَإِنَّ هَدِيَّةَ الْأَخْيَاءِ إِلَى (الْأَمْوَاتِ الْإِسْتِغْفَارُ لَهُمْ).

<sup>1379</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/274. (Mek. 104); *Mektûbât*, 1/361. (Mek. 159).

1. “Sırf sadaka vermeye niyet etmek dahi ölüyü sevindirir.” İmâm-ı Rabbânî'nin anlattığına göre o bir gün vefat eden bazı akrabalarının ruhları için sadaka vermeye niyet etmiş ve o esnada merhumların ferahlık duyup sevindiklerini ifade etmiştir.<sup>1380</sup> İmâm-ı Rabbânî'nin bu tespiti her ne kadar şahsi tecrübelerle dayansa da anlaşılan sadaka fiilen verilme dahi sırf sadaka vermeye niyet etmek bile ölü için rahmet olmaktadır. Esasen Allah'ın kullarına olan merhametinin genişliği düşünüldüğünde aklen ve itikaden buna engel bir durum söz konusu değildir.

2. “Ölü sadakada ortak istemez.” İmâm-ı Rabbânî birinci maddedeki hadiseye şöyle devam eder: “Niyet etmiş olduğum sadakayı verme zamanı gelince âdetim üzere önce Resulüllah'ın, sonra o mevtaların ruhaniyetlerine hediye ettim. Ancak o anda mevtaların gam ve hüznü gark olduklarını hissettim. Bu durum beni hayretlere sevk etti. Çünkü neden üzüntü ve keder duyduklarını anlamamıştım. Zira o sadakada büyük bereketlerin hasıl olduğu anlaşıldığı hâlde neden sevinmedikleri anlaşılmamıştı. Yine bir gün Resulüllah için bir meblağ adanmış ve bunun sevabına diğer peygamberleri de ortak etmişim. Ancak Resulüllah bu işten memnun mu değil mi bilemedim. Keza bazen salât ve selâmlara diğer peygamberleri ortak ettiğimde de yine Resulüllah'ın rızası zâhir olmuyordu. Bununla birlikte bilinen bir şey var ki, bir kimsenin ruhuna bir tasaddukta bulunulsa ve onun sevabı bütün müminlerin ruhuna hediye edilse, o şahsın sevabından hiçbir şey eksilmeden diğerlerine de ulaşır. Zira âyette '*Şüphesiz rabbinin bağışlaması çok geniştir.*'<sup>1381</sup> buyrulmuştur. O zaman bu hoşnutsuzluğun ve rızasızlığın sebebi neydi?’<sup>1382</sup>

Esasen burada iki husus dikkat çekmektedir. Birincisi İmâm-ı Rabbânî, birinin ruhu için okumuş olduğu duanın veya vermiş olduğu sadakanın semeresini o esnada hissedebiliyor. Bu özellik onun manevi yönüyle ilgili olduğundan yorumdan âzâdedir. Diğer husus ise İmâm-ı Rabbânî'nin de taaccüp ettiği gibi sadakanın sevabı Resulüllah'ın ruhuna bağışlandığında diğer mevtalar neden kederleniyor? Bir müddet bu sorunun cevabını arayan İmâm-ı Rabbânî: “Sonunda Allah'ın fazlı ile bu keder ve hüznün sebebinin ne olduğu anlaşıldı.” der ve bunu şöyle açıklar: “Mevtanın ruhu için verilen bir sadakaya başkası ortak edilmediğinde mevta o sadakayı alır Resulüllah'a hediye olarak sunar. Bu hediye sebebiyle de Resulüllah'tan birçok feyiz ve bereket alır. Ancak sadaka veren Hz. Peygamber'e de niyet ederse o zaman mevtaya sadece sadakanın sevabı ulaşır. Demek ki, sadakaya başkası ortak edilir ve sadaka da kabul

<sup>1380</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/107. (Mek. 28).

<sup>1381</sup> en-Necm, 53/32. (إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ).

<sup>1382</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/107-108. (Mek. 28).

olunursa mevtaya sadece sadakanın sevabı ulaşırken, başkasının ortak edilmemesi durumunda hem sadakanın sevabı hem de Resulüllah’a sunup ondan feyiz ve bereket alma mükafatı mevtaya ulaşıyor. Bu mana mevtanın başkasıyla ortak edildiği bütün sadakalarda söz konusudur. Eğer başkası ortak edilirse ölüye bir derece sevap verilirken, ortak edilmemesi durumunda iki derece sevap verilir; biri sadaka derecesi, diğeri sadakayı başkasına taşıma derecesi.”<sup>1383</sup> Anlaşılan ölünün hüznü ve kederlenmesinin sebebi o sadakanın başkasına ulaşması değil, sadakayı kendisinin ulaştırmamasıdır.

Ölü, her ne kadar sadakasında ortak istemese de İmâm-ı Rabbânî ne sebeple olursa olsun Peygamberimizin hediye zikredilmemesini uygun bulmamaktadır. O, ölü için sadaka vermeye niyet edildiğinde önce Peygamberimizin niyetine bir şey verilmesini, sonra ölü için tasaddukta bulunulmasını tavsiye etmiştir. Zira ona göre Peygamberimizin hukuku bütün hakların önünde gelmektedir.<sup>1384</sup>

3. “Sadakanın sevabına Hz. Peygamber’i ortak etmek sadakanın kabulüne vesiledir.” İmâm-ı Rabbânî, sadakanın sevabına Hz. Peygamber’i ortak etmenin sadakanın kabulüne vesile olacağını ifade etmiştir. Ayrıca ibadetlerin kabulünde en önemli hususlardan biri niyetin sağlam olmasıdır. Bundan dolayı sadaka verirken niyetin düzeltilmemesi gibi durumlarda da Hz. Peygamber’i o sadakaya ortak etmek bu durumdan kurtulmanın en güzel çaresidir. Zira İmâm-ı Rabbânî: “Bu fakir bazen ölüler için sadaka verirken niyetini düzeltmediğinden sadakayı önce Resulüllah’ın ruhuna hediye edip sonra ölüyü o Resule tabi kılmayı en güzel ilaç olarak görmektedir. Böylece o sadakanın Resulüllah’ın aracılığı bereketiyle kabul edilmesi ümit edilir.”<sup>1385</sup> ifadelerini kullanmaktadır. Yine o, Kur’ân, namaz, tesbih ve tehlîl gibi amellerin sevabının ana, baba, üstad, ihvan, eş dostun ruhuna hediye edilmesinin daha iyi olduğunu ifade ederek, bu amelleri işleyen hediye etmemesi durumunda menfaatin sadece okuyanın kendisine olacağını, hediye etmesi durumunda ise sevabından hem başkalarının faydalanacağını hem de bu başkaları bereketiyle amelin kabul olunmasının ümit edilebileceğini dile getirmiştir.<sup>1386</sup> Bu ifadelerden İmâm-ı Rabbânî’ye göre her türlü hayrın sevabının başkasıyla paylaşılacağı anlaşılmaktadır.

İmâm-ı Rabbânî, Hz. Peygamber’in sevaplara ortak edilmesinin önemine vurgu yapmak için: “Âlimler, riya için dahi olsa Resulüllah’a salavat getirmenin makbul olacağını ifade etmişlerdir. Amellerin kabulü niyetin sahliliğine bağılı olduğundan riya için getirilen salavattan sevap hasıl olmayabilir. Ancak o salavat yine de Resulüllah’a

<sup>1383</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/108. (Mek. 28).

<sup>1384</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/109. (Mek. 28).

<sup>1385</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/109. (Mek. 28).

<sup>1386</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/324. (Mek. 77).

ulaşır. Çünkü onun Resulüllah'a ulaşması ve onun hürmetine bu salavatın makbul olması için bir bahane yeter."<sup>1387</sup> demiştir. İmâm-ı Rabbânî'nin bu ifadelerinden anlaşıldığına göre Allah, riya karışan ameli kabul etmiyor. Ancak bu amel Resulüllah'a gönderilen salavat olduğunda Cenâb-ı hak, Resulüllah vesilesiyle o ameli kabul ediyor.

Hız. Peygamber'e getirilen salavatın tereddüdsüz kabul oluncağına dair söylentiler kaynaklarda geçen şu beyte dayanmaktadır.

أَدِيمُ الصَّلَاةِ عَلَى النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ  
فَقَبُولُهَا حَتْمًا دُونَ تَرَدُّدٍ  
أَعْمَالُنَا بَيْنَ الْقَبُولِ وَرَدِّهَا  
إِلَّا الصَّلَاةَ عَلَى النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ<sup>1388</sup>

Kimi araştırmacılar bu beytin daha çok hurafeci mutasavvıflar arasında dolaştığını kaydetmişlerdir.<sup>1389</sup> Bununla birlikte beyit, riyaen de olsa Hız. Peygamber'e getirilen salavatın tereddüdsüz kabul olup olunmayacağı tartışmalarını gündeme getirmiştir.<sup>1390</sup>

İmâm-ı Rabbânî'ye göre ölümler için okunan Kur'ân'ın, yapılan diğer hayır ve hasenatların büyük faydaları olup ölümlerin bunlardan istifade etmesinde her hangi engel görülmemektedir.

### 3.1.4. Zekât

#### 3.1.4.1. Zekâtın Manası

İmâm-ı Rabbânî, İslâm'ın beş rüknünden biri olan zekâtı: "Dinin zarûriyyâtındandır." diye tanımladıktan sonra îfâsının da gönül rızasıyla olması gerektiği tembihinde bulunmuştur. Çünkü ona göre zekâtın manası; Allah'ın zekât verecek kuluna "Benim size inâm ve ihsan ettiğim kırk hisseden bir hisseyi siz de fakir ve miskinlere verin ki, bunun karşılığında ben de size bol ve güzel ecir vereyim." demesinden ibarettir. Durum böyle olunca çok küçük olan bir hisseyi vermekte duraksamak ve bunda cimrilik etmek insafsızlığın son haddidir, hatta haddi aşmaktır. Zekât gibi şer'î emirlerin îfâsında duraksamanın kaynağı kalbî hastalıktır ve semâvî ahkâma yakîn olarak inanmamaktır.<sup>1391</sup>

<sup>1387</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/109. (Mek. 28).

<sup>1388</sup> *Nebî Muhammed'e salavata devam et! Çünkü o tereddüdsüz kesin kabul olunur. Bizim amellerimiz kabul ile ret arasındadır. Ancak Nebî Muhammed'e salât getirmek kabul ile red arasında değildir.* (Yani kesin kabul olunur.)

<sup>1389</sup> *Mültekâ Ehlil-Hadîs III*, <https://al-maktaba.org/book/31616/24622>. (Erişim 30 Mayıs 2025).

<sup>1390</sup> Detaylı bilgi için bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/520.

<sup>1391</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/63-64. (Mek. 17).

Müslümanların farz ve nâfile infaklar arasındaki fazilet farkını idrak edememeleri İmâm-ı Rabbânî'nin zekâtla ilgili dikkat çektiği diğer bir husustur. O bu konuda, insanların edâya layık veya gayrı layık hak edene de hak etmeyene de büyük meblağları verdiklerini, zekâtı edâ zamanında ise hak edenlere bir kuruşu vermekte zorlandıklarını ifade etmiş ve bu durumu insanların farzların faziletini kavrayamamalarına bağlamıştır. İmâm-ı Rabbânî, zekât niyetiyle verilen bir kuruşun nâfile olarak verilen binlerce sadakadan daha hayırlı olduğunu ifade etmiş, gerekçesini ise zekâtı edâda sırf Mevlâ'nın emrine uymak varken, nâfile sadakayı edâda nefsin payı da olabilir şeklinde açıklamıştır.<sup>1392</sup> Yine İmâm-ı Rabbânî, farzların edâsında riya söz konusu olmadığından zekâtı edâ ederken izhârın (açıktan vermek) daha evla olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca böyle yapmak zenginın üzerinden zengin ama zekât vermiyor töhmetini de kaldıracaktır. Ancak nâfilelerde nefsin payı olduğundan riya ihtimali hep vardır. Bundan dolayı nâfile sadakayı gizlemek daha güzel ve kabule daha şayandır demiştir.<sup>1393</sup>

#### 3.1.4.2. Zekâtın Yükümlülük/Vücûb Şartları

Fıkıh eserlerimizde zekâtın vücûb şartları İslâm, âkil, bâliğ,<sup>1394</sup> tam mülkiyet, nisab, artıcı (nâmî) özellikte olma, tabii ihtiyaçlarından fazla olma ve üzerinden bir yıl geçme (havelânü'l-havl) olarak zikredilmiştir.<sup>1395</sup> Bu maddelerden baştan üç tanesi mükellefle, diğerleri malla ilgili şartlardır.<sup>1396</sup>

İmâm-ı Rabbânî'nin zekâta dair tavsiyelerinde, nisab<sup>1397</sup> ile nemâ şartlarına,<sup>1398</sup> nemânın da tahkîkî/gerçek<sup>1399</sup> ve takdîrî/hükmî boyutuna temas ettiği görülür.<sup>1400</sup> Bunun dışında o, zekâtın vücûb şartlarıyla ilgili tafsilata girmez. Yine onun, “Nâmiye mallar ile sâime hayvanların<sup>1401</sup> zekâtını verip, bu vesileyle mallara ve hayvanlara olan alakayı

<sup>1392</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/333. (Mek. 82).

<sup>1393</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/333-334. (Mek. 82).

<sup>1394</sup> Akıl ve bulûğ Hanefiler'e göre vücûb şartı olup cumhura göre değildir. Bundan dolayı Hanefiler'e göre çocuk ve deli zekâtla mükellef değilken cumhura göre mükelleftirler. Bk. el-Hindî, *Zübdetü'l-ahkâm*, 46.

<sup>1395</sup> Meydânî, *el-Lübâb*, 1/136-137.

<sup>1396</sup> DİB, *İlmihal*, 1/502-503.

<sup>1397</sup> “Nisaba ulaşması durumunda gönülden gelerek zekâtı edâ etmek İslâm'ın zarûriyyâtındandır.” Bk. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/253. (Mek. 96); *Mektûbât*, 3/129. (Mek. 34).

<sup>1398</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/197. (Mek. 70); 1/200. (Mek. 72).

<sup>1399</sup> Hakiki nemâ: Bir malın ticaretle, doğum yoluyla veya tarımla artmasıdır. Takdîrî nemâ: Altın, gümüş ve parada olduğu gibi malın bizzat kendisinde nemâ imkânının olmasıdır. Bk. DİB, *İlmihal*, 1/506.

<sup>1400</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/253. (Mek. 96).

<sup>1401</sup> Sâime, senenin çoğunu meralarda otlayarak geçiren hayvana denir. Senenin yarısını veya daha fazlasını yemle beslenerek geçiren hayvana ise alûfe/ma'lûfe denir. Bk. Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 2/30; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/100. Ancak sâime şartında dikkat edilmesi gereken şöyle bir durum vardır ki, eskiden kar yağıp uzun zaman erimemesi gibi sebeplerden dolayı hayvanlar zorunlu olarak içeride tutuluyor, hava açıldığında derhâl dışarıya salınıyordu. Şimdi ise hayvanlar çiftliklerde verimin daha fazla olması için isteyerek içeride tutuluyor. Böyle olunca çiftlik hayvanlarının yıl boyu içeride olsa bile ma'lûfe sayılmaması dolayısıyla zekâta tabi olması gerekiyor. Fakat eski usule göre hayvancılık yapan çiftçiler yine sâime kuralına uyarlar. Bk. Çeker, *İlmihal'im*, 291.

kesmek gerekir.”<sup>1402</sup> şeklindeki ikazları, konuya zekâta tabi mallar cihetinden baktığının örneğidir.

İmâm-ı Rabbânî, Mir Muhammed Emîn’in (ö. ?) annesine yazmış olduğu mektupta kadınların süs eşyasına temas etmiş ve kadının süs eşyasından da zekât vermesi gerektiğini savunmuştur. Zira o, Ebû Hanîfe’nin ictihadının bu yönde olduğunu ifade etmiştir.<sup>1403</sup> Nitekim konuyla ilgili Hanefîler; altın ve gümüşten yapılmış süs eşyalarının zekâta tabi olduğu hükmüne varmışlardır.<sup>1404</sup> Onlara göre bu eşyaların (erkeğin gümüş yüzüğü gibi) mübah olup (erkeğin altın yüzüğü gibi) olmaması arasında fark yoktur.<sup>1405</sup> Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîlere göre mübah olan süs eşyasında zekât yoktur.<sup>1406</sup> Ancak Şâfiîler, kadının süs eşyası iki yüz miskal gibi israf derecesine ulaşırsa zekât verilir demişlerdir.<sup>1407</sup> Zâhirîlere göre ise altın ve gümüş süs eşyası nisaba ulaşıp üzerinden bir kameri yıl geçince zekâta tabi olur. Ancak altın ve gümüş arası cem olunmayıp her birinin zekâtı kendi cinsinden verilir.<sup>1408</sup> Yine altın ve gümüş gibi süs eşyasından bir defaya mahsus zekât verilir görüşü de ileri sürülmüştür.<sup>1409</sup>

### 3.1.4.3. Zekât Verilecek Sınıflar

Kur’ân-ı Kerîm’de zekât verilecek sınıfların sekiz tane olduğu bildirilmiştir. Bunlar; fakirler, miskinler, zekât toplama memurları, müellefe-i kulûb, âzat edilecek köleler, borçlular, Allah yolunda olanlar ve yolda kalmışlardır.<sup>1410</sup> Hanefîler’e göre müellefe-i kulûb çıkartıldığında zekât geri kalan yedi sınıfın tamamına verebileceği gibi bu yedi sınıftan sadece birine de verilebilir.<sup>1411</sup> Şâfiîler’e göre ise bu sınıfların tamamı bulunuyorsa zekâtın hepsine taksim edilmesi gerekir. Zira Allah âyette her bir sınıfı özel olarak zikretmiştir. Bu da onların hepsinin pay sahibi olduğunu göstermektedir. Aynen miras âyetlerinde olduğu gibi.<sup>1412</sup> Onlara göre ancak bu sınıflardan birinin bulunmaması durumunda onun hissesi, bulunan sınıfa verilebilir.<sup>1413</sup>

<sup>1402</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/197. (Mek. 70); *Mektûbât*, 1/200. (Mek. 72); *Mektûbât*, 1/253. (Mek. 96); *Mektûbât*, 1/429. (Mek. 191).

<sup>1403</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/129. (Mek. 34).

<sup>1404</sup> Kudûrî, *Muhtasar*, 56; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 1/110; el-Hindî, *Zübdetü’l-ahkâm*, 50.

<sup>1405</sup> Meydânî, *Lübâb*, 1/148; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/181.

<sup>1406</sup> Sahnûn, *el-Müdevvene*, 1/306; Şâfiî, *el-Ümm*, 2/44; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 2/95; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3/41; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 2/11; el-Hindî, *Zübdetü’l-ahkâm*, 50.

<sup>1407</sup> Bilmen, *Hukûku İslâmiyye Kâmûsu*, 4/112.

<sup>1408</sup> Bilmen, *Hukûku İslâmiyye Kâmûsu*, 4/113.

<sup>1409</sup> İbn Hazm, *el-Muhalâ*, 4/191; Bilmen, *Hukûku İslâmiyye Kâmûsu*, 4/113.

<sup>1410</sup> et-Tevbe, 9/60. (مِنَ الصَّدَقَاتِ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَىٰ قَلْبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً). (من الله والله أعلم حكيم).

<sup>1411</sup> Kudûrî, *Muhtasar*, 59.

<sup>1412</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 2/77.

<sup>1413</sup> Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl Müzenî, *Muhtasar* (Beyrut: Dâru’l-Fikir, 1983), 256.

İmâm-ı Rabbânî, “*Müşrikler ancak necistirler.*”<sup>1414</sup> âyetinde geçen “neces” kelimesinin maddi mi, yoksa manevi kir mi? sorusuna cevaben Hanefî âlimlerinin bununla manevi kiri kastettiklerini beyan ettikten sonra<sup>1415</sup> “Dinî bir konuda umûmü’l-belvâ varsa orada en kolayı ile fetva vermek daha evlâdır. Bu fetvayı veren hangi müctehid olursa olsun ve bu fetva isterse kendi mezhebine muhalif olsun. Çünkü Kur’ân’da “*Allah sizin için kolaylık istiyor, güçlük çekmenizi istemiyor.*”<sup>1416</sup> yine “*Allah yükünüzü hafifletmek istiyor.*”<sup>1417</sup> buyrulmuştur. Allah’ın kullarını sıkıntıya sokmak, onlara eza etmek haramdır ve Allah’ın rızasına aykırıdır yorumunu yapmıştır.<sup>1418</sup>

İmâm-ı Rabbânî bu konuya ek olarak İmam Şâfiî’nin şartları sıkılaştırdığı bazı meselelerde Şâfiî âlimlerin halka kolaylık sağlamak için Hanefî mezhebine göre fetva verdiklerini beyan etmiş, örnek olarak da: “Şâfiîler’e göre zekâtın bütün sınıflara verilmesi gerekir. Bu sınıflardan biri de müellefe-i kulûbtur. Günümüzde ise müellefe-i kulûb yoktur. Bunu gören Şâfiî âlimler Hanefî mezhebine göre fetva vermiş ve zekâtı bu sınıflardan birine vermeyi yeterli görmüşlerdir.”<sup>1419</sup> demiştir.

İmam-ı Şâfiî’nin de bir kavli olmakla birlikte Şâfiîler’den bir gruba göre müellefe-i kulûb’un hissesi zamanımızda da devam etmektedir. Şöyle ki, dârülharp’te yaşayan güç kuvvet sahibi öncü kimselerin kalplerini İslâm’a ısındırmak ve Müslümanları onların şerlerinden korumak için bunlara zekâtta pay verilebilir. Zira asr-ı saadette Hz. Peygamber’in bu sınıfa zekât vermesi illeti ile günümüzde dârülharp’te yaşayan kâfire zekât verme illeti aynıdır. Dolayısıyla aynı mana bugün de mevcut olduğundan müellefe-i kulûb’un hissesi devam etmektedir.<sup>1420</sup>

Hiz. Ömer’in müellefe-i kulûb’un hissesini düşürmesi kimilerince “Kur’ân’dan bir nassı durdurdu.”<sup>1421</sup> şeklinde yorumlanmıştır. Olayın sebep ve hikmetlerinin doğru analiz edilmesi Hz. Ömer üzerindeki bu töhmetin kaldırılmasına yardımcı olacaktır.

Kalpleri İslâm’a ısındırılmış kimseler anlamına gelen “müellefe-i kulûb” Hz. Peygamber döneminde Ebû Süfyân (ö. 31/651-52), Safvân b. Ümeyye (ö. 41/661), Akra‘ b. Hâbis (33/653-54), Uyeyne b. Hısn (ö. 30/650) gibi Kureyş’in önde gelen güç sahibi reisleridir. Bunların bir kısmı gerçekten Müslüman olurken bir kısmı da zâhiren Müslüman olmuşlardır. Hz. Peygamber bu zatların kalplerini İslâm’a ısındırmak ya da

<sup>1414</sup> et-Tevbe, 9/28. (إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ).

<sup>1415</sup> Detaylı bilgi için “Neshin Şartları” bahsine bakınız.

<sup>1416</sup> el-Bakara, 2/185. (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَيْكُم وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ).

<sup>1417</sup> en-Nisâ, 4/28. (يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وِجْيَةَ الْإِنْسَانِ ضَعِيفًا).

<sup>1418</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/76-77. (Mek. 22).

<sup>1419</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/77. (Mek. 22).

<sup>1420</sup> Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i’*, 2/45.

<sup>1421</sup> Abdullah Cumân es-Sa’dî, *Siyâsetü’l-mâl fi’l-İslâm* (Katar: Mektebetü’l-Medâris, 1983), 177.

şerhlerinden korunmak için bunlara zekâttan pay ayırmış<sup>1422</sup> ve bu hareket kısa zamanda olumlu neticeler vermiştir. Nitekim Safvân b. Ümeyye (ö. 41/661): “Muhammed insanlar içinde en buğzettiğim kişiydi, bana zekâttan pay vermeye devam ettikçe gözümde insanların en sevimlisi oldu.” demiştir. Hz. Peygamber’in vefatından sonra Akra‘ b. Hâbis (ö. 33/653-54) ve Uyeyne b. Hısn (ö. 30/650), Hz. Ebû Bekir’e gelip ekip biçmek için arazi istediklerinde o da onlara hisse vermiş ve bunu bir kâğıda yazmıştır. Hz. Ömer olaya vâkıf olunca kâğıdı yırtıp: “Allah, bugün İslâm’ı aziz kıldı ve size ihtiyaç bırakmadı. Eğer İslâm’a sebat ederseniz ne âlâ, aksi takdirde aramızda kılıçlar hüküm verir.”<sup>1423</sup> demiştir. İçlerinde İsmail Hakkı İzmirli’nin de (1869-1946) bulunduğu bir grup Hz. Ömer’in bu eylemini istislah kapsamında değerlendirmişlerdir. Bu yoruma göre Kur’ân hükümleri insanların maslahatları için konulmuştur. Maslahata uymayan hükümler nasla sabit olsa bile değiştirilmelidir. Bu nedenledir ki, Hz. Ömer nasla sabit olmasına rağmen müellefe-i kulûb’un hissesini düşürmüş ve müellefe-i kulûb uygulamasına son vermiştir.<sup>1424</sup> Bununla birlikte Hz. Ömer’in müellefe-i kulûb’a zekât vermemesini, ilgili âyetin hükmünün yürürlükten kaldırılmasına değil de kendisine zekât için başvuran kimseleri “müellef-i kulûb” sınıfına dahil etmemiş olmasına bağlayan yorumlar da yapılmıştır.<sup>1425</sup>

Hanefî kaynaklarında ise müellefe-i kulûb’un hissesinin düşmesiyle ilgili üç görüş ileri sürülmüştür;

1. Hz. Peygamber vefat etmeden önce bu hükmü neshetmiştir.

2. Müellefe-i kulûb’a dair hüküm Hz. Peygamber’in hayatıyla sınırlıdır.

3. İlet ortadan kalktığı için hüküm de kalkmıştır. Hükmün konuluş illeti Müslümanların güçlenmesidir.<sup>1426</sup>

Bu üç maddeden yola çıkan Hanefiler müellefe-i kulûb’un payının düştüğünü beyan etmişlerdir. Ebû Yûsuf, müellefe-i kulûb için: “gittiler” ifadesini kullanmış, kitabında onlar hakkında detaya bile yer vermemiştir.<sup>1427</sup> Yine Cessâs: “Hanefî ashabımız müellefe-i kulûb’un Hz. Peygamber döneminde olduğunu söylemiştir. O gün

<sup>1422</sup> Rivayete göre Hz. Peygamber her birine yüz deve vermiştir. Bk. Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1969), 238.

<sup>1423</sup> Kâsânî, *Bedâ'i u's-sanâ'i*, 2/45; Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 238; Abdullah Cumân, *Siyâsetü'l-mâl*, 175; Ali Muhammed Sallâbî, *Râşid Halîfeler Dönemi Hz. Ömer*, çev. Mehmet Akbaş (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008), 94.

<sup>1424</sup> Ayrıca Hz. Ömer’in kıtlık yılında hırsızın elini kesmemesi de aynı kapsamda değerlendirilmiştir. Bk. İsmail Hakkı İzmirli, *İlm-i hilâf*, haz. Sırrı Fuat Ateş (Konya: Hüner Yayınevi, 2010), 111; Saffet Köse, “Hz. Ömer’in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (Nisan 2006), 15.

<sup>1425</sup> Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, (İzmir: Çağlayan Matbaacılık, 2018), 253.

<sup>1426</sup> İbn Hümmâm, *Fethu'l-kadîr*, 2/260; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/342.

<sup>1427</sup> Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sad ve Sad Hasan Muhammed (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, ts.), 94. (فَالْمَوْلَةُ قُلُوبُهُمْ قَدْ ذَهَبُوا).

Müslümanların sayısı az, düşmanların sayısı çoktu. Bugün ise Allah İslâm'ı azîz, Müslümanları düşmanların kalplerini ısıdırmaktan berî kılmıştır. Eğer yine müellefe-i kulûb'a ihtiyaç duyulursa bunun sebebi Müslümanların cihadı terk etmeleridir.”<sup>1428</sup> demiştir. İmâm-ı Rabbânî'nin de: “Günümüzde müellefe-i kulûb yoktur.” ifadesi bu manadadır. Yani İslâm azîzdir, kimseye ihtiyacı yoktur. Bir zayıflık varsa bu Müslümanlardan kaynaklanmaktadır. Çünkü Hz. Peygamber bu emaneti ümmetine zirvede teslim etmiştir. Bundan dolayı İmâm-ı Rabbânî, Müslümanların gayr-i müslimlere nasıl davranması gerektiğine dair: “Onları köpekler gibi uzaklaştırmak-kovmak gerekir. Eğer dünyevi bir iş için onlarla ilişki kurmak gerekiyor ve bu iş onlar olmadan halledilemiyorsa, bu durumda onlara iltifat etmeden zaruret miktarınca ilişki kurulabilir.”<sup>1429</sup> dedikten sonra Hindistan'da ehl-i küfürden cizye'nin kaldırılma sebebini, onların sultanlarla kurduğu dostluklarına bağlamış ve “Onlardan cizye alınmasının asıl sebebi onları öyle bir zelil kılmaktır ki, cizye alınır korkusuyla güzel elbise giyip süslenemesinler, daima korku ve endişe içinde olsunlar.”<sup>1430</sup> ifadelerini kullanmıştır. Demek ki, İslâm izzetinden bir şey kaybetmemiştir. Eğer Müslümanlar tarafından gayr-i müslimler lehine bir taviz söz konusu olursa bunun sebebi Müslümanların gevşekliğinden kaynaklanmaktadır. Nitekim İmâm-ı Rabbânî de Hindistan'da cizye'nin kaldırılma tavizini Müslümanların ihmalkârlığına bağlayarak bu hususa dikkat çekmiştir.

Cessâs'ın “Müellefe-i kulûb'a ihtiyaç duyulursa onlara yine zekât verilir.” demeyi tercih etmeyip kabahati Müslümanlarda bulması onların paylarının kesildiğine bir nevi vurgu gibi görünmektedir. Ancak devamında: “Müminler bir araya gelirse Müslümanların mallarıyla başkalarının kalplerini ısıdırmaya ihtiyaç duymazlar.”<sup>1431</sup> ifadesinin mefhûm-i muhalifinden “Bir araya gelmezlerse mallarıyla başkalarının kalplerini ısıdırmaya ihtiyaç duyarlar.” manası anlaşılacağından, şartların oluşmasıyla onlara zekât vermenin câiz olacağı hükmü anlaşılmaktadır.

Genel olarak fukahâ da daha çok “İlletin gitmesiyle hüküm de gitmiştir.” (üçüncü) maddesinden hareketle illetin geri gelmesiyle hükmün de geri gelebileceğini benimsemişlerdir. Nitekim yukarıda Şâfiîler'den bir grubun müellefe-i kulûb'un hissesinin günümüzde de devam ettiğini, şartların oluşması durumunda dârülharpte yaşayan güç kuvvet sahibi öncü kimselere zekâttan pay ayrılabilceğini ifade ettikleri

<sup>1428</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/160.

<sup>1429</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/373. (Mek. 163).

<sup>1430</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/374. (Mek. 163).

<sup>1431</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/160.

belirtildiği. Hanbelî mezhebinden Hanbel b. İshâk (ö. 273/886)<sup>1432</sup> ise Ahmed b. Hanbel'in müellefe-i kulûb'un payının düştüğünü söylediğini rivayet etmiştir. Ancak İbn Kudâme: “Hanbel b. İshâk'ın rivayeti mezhebin görüşüne muhaliftir. Herhâlde Ahmet b. Hanbel'in 'Müellefe-i kulûb'un payı kesilmiştir.' sözüyle kastı 'Çoğunlukla onlara ihtiyaç kalmadı.' veya 'İmamlar bugün onlara bir şey vermiyorlar, ancak onlara ihtiyaç duyulursa pay verilmesi câizdir.' olmalıdır.” dedikten sonra: “Biz de onlara pay verilmesinin câiz olduğu görüşündeyiz.”<sup>1433</sup> demiştir. Mâlikî fakihlerinden İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) ise İslâm güçlenirse 'müellefe-i kulûb' vasfından çıkarlar ve zekât alamazlar. Bir başka zaman ihtiyaç ortaya çıkarsa zekât alırlar.<sup>1434</sup> şeklinde aynı prensibi sürdürmüştür.

Günümüz araştırmacıları müellefe-i kulûb'u asr-ı saadetle sınırlamayı İslâm'ın aleyhine bir uygulama görmüşler ve müellefe-i kulûb'un zamanımızda başka bir şekilde ortaya çıktığını ifade etmişlerdir. Bunlara göre İslâm dinini yaymak için başka ülkelere gönderilen davetçiler ile hazırlanan yayınların masrafları da müellefe-i kulûb kapsamında değerlendirilmelidir. Yine bu ülkelere bilim insanları ve doktorlar gönderip oralarda hastaneler inşa ederek İslâm'a davet edilen insanlara hizmet vermek de aynı amacı gütmektedir.<sup>1435</sup>

Neticede Hz. Ömer Kur'ân'dan bir âyetin hükmünü kaldırmamıştır. Hükmün illeti olan Müslümanların zayıflığı ile kâfirlerin güçlülüğü tersine döndüğünden illet ortadan kalkmış ve dolayısıyla hüküm durdurulmuştur. Hz. Ömer bu illeti izah ettiğinde başta Hz. Ebû Bekir olmak üzere başkaca büyük sahâbîler de orada bulunmuş ve hepsi bu hükmü kabul etmişlerdir.

İmâm-ı Rabbânî, müellefe-i kulûb'un zamanımızda olmadığına dair Hanefî imamlardan gelen nakilleri zikretmekle yetinmiş, şartların değişmesiyle müellefe-i kulûb'la ilgili hükümlerin de değişebileceğine ilişkin bir açıklama yapmamıştır.

#### 3.1.4.4. Zekâtı Vermenin Vakti

Zekâtın vücûb şartlarından olan nisab gerçekleşip üzerinden bir kameri yıl geçince zekât farz olur. Zekâtın ödenme zamanı hakkında fukahâ ihtilaf etmiştir. Bir grup ömrün tamamı edâ vaktidir, dolayısıyla kişi acele etmeksiz/terâhî zekâtını ödeyebilir derken, diğer bir grup “Mutlak emir fevri/acele gerektirir.”<sup>1436</sup> kuralına istinaden zekât farz

<sup>1432</sup> Ahmed b. Hanbel'in amcasının oğlu ve aynı zamanda öğrencisidir. Bk. Zirikî, *A'lâm*, 2/286.

<sup>1433</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/475.

<sup>1434</sup> İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/530.

<sup>1435</sup> Abdullah Cumân, *Siyâsetü'l-mâl*, 75-76.

<sup>1436</sup> (الأمر المطلق يقتضى الفور) Bk. Ebû Ya'lâ, *el-'Udde*, thk. Ahmed b. Ali b. Seyr el-Mübârekî (Riyâd, 1990), 1/281.

olunca hemen ödenmesi gerekir demişlerdir.<sup>1437</sup> Nisaba ulaşan malın zekâtını sene (havelânü'l-havl) dolmadan vermek de Hz. Peygamber'in Hz. Abbas'a verdiği izne istinaden<sup>1438</sup> câiz görülmüştür.<sup>1439</sup> Bu cevaz “Bir ibadetin vücûb sebebi üzerine takdîmi geçersiz, ancak vücûb şartı üzerine takdîmi câizdir.”<sup>1440</sup> kuralına dayandırılmıştır. Zira nisab zekâtın vücûb sebebi iken, senenin dolması vücûb şartıdır.<sup>1441</sup> Dolayısıyla nisab, vücûbun başlangıcı için şarttır, yoksa devamı (bekâ) için değildir.<sup>1442</sup>

Zekâtı verirken veya zekât miktarını maldan ayırırken (azl) niyet etmek zekâtın edâ şartıdır. Nisaba ulaşan maldan zekât miktarı, zekâta niyet edilerek ayrılırsa fakire verirken tekrar niyet etmeye gerek kalmaz.<sup>1443</sup> İmâm-ı Rabbânî'nin de zekâtla ilgili temas ettiği konu budur. O zekâtın mutlaka edâ edilmesini tembihledikten sonra şunu demiştir:

Zekâtı edâ etmenin en kolay yolu her sene fakirlerin hakkını zekât niyetiyle maldan ayırmak ve senenin tamamında zekât mahallerine vermektir. Bu şekilde yapıldığı takdirde zekât verilirken her defasında niyet etmeye gerek olmayıp ilk başta zekâtı maldan ayırırken yapılan niyet yeterlidir.<sup>1444</sup> Bilinen bir şeydir ki, sene içerisinde gerek fakirlere, gerek zekâtı hak edenlere nice bağışlar yapılır da zekât niyeti olmadığı için zekâttan sayılmaz. Bu anlattığımız surette ise kişi hem zekât borcunu ödemiş hem de sıkıntıya girmeden bu yükten kolaylıkla kurtulmuş olur. Eğer zekât için ayrılan mal sene içerisinde tükenmez ve geriye bir miktar kalırsa onu muhafaza altına alıp diğer mallarla karıştırmamalıdır. Bu bahsettiğimiz yöntem her sene uygulanmalıdır. Fakirlerin malı ayrılıp bir kenara koyulduğunda onu fakire ulaştırmak bugün mümkün olmasa da yarın olur.<sup>1445</sup>

Görüldüğü gibi İmâm-ı Rabbânî, zekâttaki azl yönteminin dinî bir kolaylık olduğuna vurgu yapmış, zekâtın edâ usulüyle ile bazı pratik hususlara yer vermiştir. Şöyle ki, insanlar değişik zamanlarda farklı sadakalar verebilmektedir. Ancak bu sadakalar zekâta niyet edilmediği müddetçe zekât borcundan sayılmamaktadır. Ama aynı sadakalar maldan ayrılırken “Bu benim zekâtımdır.” diye niyet edildiğinde artık verme zamanında zekâta niyet unutulsa bile zekâttan sayılacaktır. Bu da zekâtın edâsı konusunda Müslümanlar için pratik bir yöntemdir. Ayrıca bu yöntem İmâm-ı Rabbânî'den önce de tavsiye olunmuştur. Şöyle ki zekâtın parça parça verilmesi her defasında zekâta niyet etmeyi gerektirir, şüphesiz bunda zorluk vardır. Zorluk ise dinen

<sup>1437</sup> Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/174.

<sup>1438</sup> Ebû Dâvûd, Zekât, 22. (أَنَّ الْعَبَّاسَ سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي تَعْجِيلِ صَدَقَتِهِ قَبْلَ أَنْ تَحُلَّ، فَرَخَّصَ لَهُ فِي ذَلِكَ).

<sup>1439</sup> Kâsânî, *Bedâ'i' u's-sanâ'i'*, 2/51; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadir*, 2/206; Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, 2/132; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1983), 2/682.

<sup>1440</sup> (تقديم الشيء على سببه ملغى وعلى شرطه جائز) Bk. İbn Receb, *el-Kavâid*, thk. Ebû Ebejde Meşhûr b. Hasen Âli Selmân (Suûdiyye: Dâru İbn-i Affân, 1419), 24-26; Muhammed b. Sâlih el-Üseymin, *eş-Şerhu'l-mümti'* (Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzi, 1422), 6/215.

<sup>1441</sup> Tefâtzânî, *et-Telvîh*, 2/284; Serahsî, *Mebûsût*, 2/177; Siğnâki, *el-Kâfi*, 5/2067; Velîd bin Râşid Saîdân, *Telkîhu'l-efhâm*, ts., 1/10.

<sup>1442</sup> Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 1/203.

<sup>1443</sup> Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/174.

<sup>1444</sup> Nitekim Molla Hüsrev de yukarıda aynı şeyi söylemişti. Bk. *Dürer*, 1/174.

<sup>1445</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/207-208. (Mek. 73).

yasaklanmıştır. Ancak malı ayırırken zekâta niyet edip daha sonra zekât malı tükenene kadar niyete ihtiyaç duyulmaması gerçekten büyük bir kolaylıktır.<sup>1446</sup>

İmâm-ı Rabbânî zekâtın manevi boyutuna da temas etmiştir. Ona göre zekât vermek dünya malına olan alakayı kesmeye vesiledir.”<sup>1447</sup> Ayrıca dünyayı terk etmeyi; hakiki ve hükmi diye iki kısma ayıran İmâm-ı Rabbânî, hakiki terki: “Dünyaya olan rağbeti kesmek.” diye tarif ettikten sonra; bunun gerçekleşmesini de dünyanın varlığı ile yokluğunun aynı seviyede olmasına bağlamıştır.<sup>1448</sup> İmâm-ı Rabbânî’ bu kısım; nimet ve sıkıntının aynı seviyede olduğu rıza makamını kastetmiş olmalıdır. Nitekim kendisi bu makamda Allah’ın cemâl sıfatı ile celâl sıfatının aynı seviyede olduğunu ifade etmiştir.<sup>1449</sup> Bunun anlamı ise; kul kendine bir nimet verildiğinde hangi psikolojideyse, o nimet elinden alındığında da aynı psikolojide olmalıdır. Yani üzüntü ile sevinci aynı seviyede tutmalıdır. Hükmi terki ise: Şer’î hükümlere boyun eğmek, yemede, içmede meskende şeriatın sınırlarına riayet etmek ve farz olan zekâtı vermektir.”<sup>1450</sup> diye açıklamıştır. Buna göre zekât vermek, her ne kadar dünyayı hakiki olarak terk sayılmasa da hükmen terk anlamı taşımaktadır. Yine İmâm-ı Rabbânî, ebedi kurtuluşun Hz. Peygamber’e tabi olmaya bağlı olduğunu ifade ettikten sonra: “Bu büyük devletin hasıl olması dünyayı tamamen terke (terk-i küllî) bağlı değildir ki, zor olsun. Mesela farz olan zekâtın edâ edilmesi mala zararın ulaşmasını engellemesi hususunda küllî terk hükmü taşımaktadır. Yani terk-i hükmi olmakla birlikte terk-i küllî makamındadır. O zaman dünya malından zararı defetmenin çaresi zekât vermektir. Evet terk-i küllî terk-i hükmi’den daha üstündür. Ancak zekât vermek, terk-i küllî makamına kaimdir.”<sup>1451</sup> diyerek, zekât vermeyi her ne kadar hükmi terk olarak görse de, küllî terk makamında olduğunu da belirtmiştir.

### 3.1.5. Oruç

#### 3.1.5.1. Ramazan ve Orucun Önemi

İmâm-ı Rabbânî, ramazan ayının fazilet ve ehemiyetiyle ilgili hadislerde de zikredilen birçok hususa temas etmiştir. Ona göre ramazan ayında hayır ve salih amelleri işlemeye muvaffak olan kişi, senenin diğer aylarında da aynı ibadetleri işlemeye muvaffak olur. Yine bu ayı manen dağınıklık içinde geçirmek, diğer ayların da

<sup>1446</sup> Bk. *el-Aynî*, el-Binâye, 3/311; Ekmelüddin Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *el-İnâye* (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1970), 2/170.

<sup>1447</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/197. (Mek. 70).

<sup>1448</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/445. (Mek. 197).

<sup>1449</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/26. (Mek. 6).

<sup>1450</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/200. (Mek. 72).

<sup>1451</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/379. (Mek. 165).

dağınıklık içerisinde geçmesine sebep olur. Bundan dolayı ramazan ayını manen derli toplu geçirmek gerekmektedir.<sup>1452</sup>

İmâm-ı Rabbânî, ramazanda edâ edilen oruç hakkında ise: “İslâm’ın vâcibâtından, dinin zarûriyyâtındandır. Dolayısıyla özenle edâ edilmesi gerekir.” ifadelerini kullanmış ve dinin izin verdiği geçerli sebep olmaksızın orucu terk etmenin uygun olmadığını da eklemiştir. Yine o, Hz. Peygamber’in: “*Oruç cehennem ateşine karşı bir kalkandır.*”<sup>1453</sup> hadisini de zikrederek, hastalık (yolculuk)<sup>1454</sup> gibi zaruri bir sebepten dolayı tutulmayan oruçların mazeret kalktıktan sonra tembellik gösterilmeksizin vakit kaybetmeden kaza edilmesi gerektiği tembihinde bulunmuştur.<sup>1455</sup>

### 3.1.5.2. Ramazan Ayı ve Orucun Sünnetleri

İmâm-ı Rabbânî, hem ramazan ayı hem de orucun sünnetlerini ele almış ve yer yer bu sünnetlerin hikmetlerine temas etmiştir. Onun ramazan ayı ve orucuna dair zikrettiği sünnetler şunlardır.

1. İftarda acele/ta‘cîl, sahurda gecikme/te’hîr yapmak.<sup>1456</sup>

İftarda acele ezan okununca hemen iftarı açmak demektir. Sahurda gecikme ise sahur meşrû olan son vaktine bırakmaktır. İmâm-ı Rabbânî’ye göre iftarda acele sahurda gecikme yapmanın hikmeti insanın acz ve ihtiyacını göstermesidir. Zira kulluk makamına yakışan budur.<sup>1457</sup> Nitekim Hadîs-i Kudûsî’de şöyle buyrulmuştur: “*Kullarımın bana en sevimsisi iftarda acele edendir.*”<sup>1458</sup> İftarı ta‘cîlde âciz olan kulun bir an önce yemeğe ulaşması manası varken, sahur te’hîrde ise yemek vaktini uzatma anlamı vardır.

2. İftar açarken aynı zamanda hadis olan “*Susuzluk gitti, damarlar ıslandı, inşallah ecir kesinleşti.*”<sup>1459</sup> duasını okumak.<sup>1460</sup>

3. İftarı hurma ile açmak.<sup>1461</sup>

Hz. Peygamber iftarın hurmayla, hurmanın bulunmaması durumunda da suyla açılmasını tavsiye etmiştir.<sup>1462</sup> Hadisin başka bir versiyonunda ise hurmanın bereket

<sup>1452</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/13. (Mek. 4); *Mektûbât*, 1/141. (Mek. 45); *Mektûbât*, 1/370. (Mek. 162).

<sup>1453</sup> Tirmizî, Savm, 55. (الصَّوْمُ جُنَّةٌ مِنَ النَّارِ).

<sup>1454</sup> *Mektûbât*’ın orijinal Farsça metninde “yolculuk” kaydı yoktur. Bk. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/64. (Mek. 17). Arapça tercüme “yolculuk” kaydını Kazânî eklemiştir. Bk. Kazânî, *ed-Dürerü’l-meknûnât*, 3/288. (Mek. 17).

<sup>1455</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/64. (Mek. 17).

<sup>1456</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/142. (Mek. 45).

<sup>1457</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/142. (Mek. 45).

<sup>1458</sup> Tirmizî, Savm, 13. (أَحَبُّ عِبَادِي إِلَيَّ أَعْرَبُهُمْ فِطْرًا).

<sup>1459</sup> Nesâî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, 3/374 (No. 3515). (ذَهَبَ الظَّمَأُ وَبَلَّتِ الْعُرْوَى وَتَبَّتِ الْأَجْرُ إِِنْشَاءَ اللَّهِ).

<sup>1460</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/142. (Mek. 45).

<sup>1461</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/142. (Mek. 45).

<sup>1462</sup> İbn Hanbel, *Müsned*, 26/169 (No. 16231). (إِذَا أَفْطَرَ أَحَدُكُمْ فَلْيُفِطِرْ عَلَى تَمْرٍ، فَإِنْ لَمْ يَجِدْ فَلْيُفِطِرْ عَلَى مَاءٍ فَإِنَّهُ طَهُورٌ).

olduğu ifade edilmiştir.<sup>1463</sup> Hz. Peygamber’in hurmayı bereket olarak nitelemesi İmâm-ı Rabbânî’de geniş bir hurma tasavvuruna vesile olmuştur. Ona göre hurmanın bereket sayılması insana olan benzerliğinden kaynaklanmaktadır. Zira hurma ve insan câmiyyet (kapsayıcılık)<sup>1464</sup> unvanı üzere yaratılmışlardır. Bundan dolayı Hz. Peygamber hurmaya “*Âdemoğlunun halası*” demiştir. Çünkü hurma Adem’in (as) çamurunun geri kalanından yaratılmıştır.<sup>1465</sup> O hâlde hurma ile iftar edildiğinde, iftar eden kişinin cüz’ü (parçası) ile oruç açılmış olmaktadır. Böyle olunca hurmanın hakikat-i câmiyyesi (kapsayıcılık hakikati) onunla oruç açan kimsenin hakikat-i câmiyyesinden bir parça olacağından, netice olarak hurmayı yiyen kimse hurmanın hakikatinde var olan sonsuz kemâlâtı kendinde toplamış olacaktır. Acaba bu durum sadece oruçlu olmaya mı mahsus, yoksa hurma her yenildiğinde de aynı netice hasıl olur mu? şeklinde akla gelebilecek soruya İmâm-ı Rabbânî: “Hurma her yenildiğinde aynı netice hasıl olsa da oruçlunun nefsanî arzulardan ve fânî lezzetlerden soyutlandığı iftar vaktinde daha tesirlidir.”<sup>1466</sup> diye cevap vermiştir. İmâm-ı Rabbânî’ye göre Hz. Peygamber’in: “*Mü’minin hurma ile sahur etmesi ne güzeldir.*”<sup>1467</sup> buyurmasının hikmeti ise; o gıdanın (hurma), gıdayı alanın bir parçası olması ve kendi hakikatiyle yiyenin hakikatini tamamlaması olabilir. Bir şey yenilmemesi sebebiyle oruç anında bu mana yok olduğundan, hurma ile sahura teşvik edilmesi bunu telafi içindir. Hurmanın yenmesi diğer yiyeceklerdeki faydayı sağlar. Ayrıca ondaki câmiyyet/kapsayıcılık özelliğinden dolayı bereketi sahurdan iftar vaktine kadar devam eder.

Hurmadaki bu fayda herkeste aynı neticeyi verir mi? muhtemel sorusuna İmâm-ı Rabbânî şu cevabı vermiştir:

Hurmanın bu neticeyi vermesi, onun dinin meşrû gördüğü bir yoldan temin edilmesi ve şeriatın kıl ucu kadar dahi ayrılmama durumuna bağlıdır. Yine bu faydanın hakikati, onu yiyen kimse sûret ve şekli aşır hakikate ulaştığı, zâhirden geçip bâtınla süslendiği zaman mümkün olur. Gıdanın (hurma) zâhiri kişinin zâhirine (beden) yardımcı olurken, gıdanın bâtını (hakikati) o kişinin bâtınına kemale erdirtir. Ancak şeriata riayet edilmeden o gıda (hurma) yenilirse, bu durumda sadece onu yiyenin zâhirine (beden) fayda verir. Gıdanın yiyeni kemâle erdirmesi ise iftarı acele sahur geciktirmenin sırrıdır.<sup>1468</sup>

<sup>1463</sup> Tirmizî, Zekât, 26. (قَلْبُظْرٌ عَلَى تَمْرٍ فَإِنَّهُ بَرَكَةٌ).

<sup>1464</sup> Câmiyyet: İnsanın kâinatta mevcut olan her şeyi kendi bedeninde toplamasıdır. Bk. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/249. (Mek. 95). Bundan dolayı “İnsan, küçük âlem (âlem-i sağır), âlem de büyük insandır.” denmiştir. Abdü’l-melik b. Hüseyin b. Abdü’l-melik el-’Isâmî el-mekkî, *Simtu’n-nücûmi’l-’avâlî fi enbâi’l-evâil ve’l-’tevâlî*, thk. Âdil Ahmed Abdu’l-Mevcûd ve Ali Muhammed Muavvad (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-’ilmiyye, 1998), 1/125.

<sup>1465</sup> Müsned-i Ebî Ya’lâ, 1/353 (No. 455). (... الحديث. الَّذِي خُلِقَ مِنْهُ أَدَمُ).

<sup>1466</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/370. (Mek. 162).

<sup>1467</sup> Ebû Dâvûd, Savm, 16. (نِعْمَ سَحُورُ الْمُؤْمِنِ التَّمْرُ).

<sup>1468</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/370-371. (Mek. 162); İmâm-ı Rabbânî, *Mükâşşefetü’l-gaybiyye*, çev. Necdet Tosun, 314-315.

Ârif kişinin olgunlaşmasında gıdanın tesiri olunca, oruç tutarken gündüzleri yemeyi içmeyi terk etmenin hikmeti nedir? sorusuna İmâm-ı Rabbânî: “Allah’ın isimlerinden bazıları, kimseye muhtaç olmama anlamına gelen ‘samediyet’ mertebesiyle irtibatlıdır. Allah’ın ‘Samet’ isminden tam nasip almak ise yemeyi içmeyi terk etmeden mümkün değildir. Bu sebeple nasıl ki, gıdayı almakta ârif kişinin kemâle erişmesi varsa, gıdayı terkte de onun Samed isminden feyz alarak kemâle erişmesi vardır.”<sup>1469</sup> diyerek cevaplandırmıştır.

4. Teravîh namazı kılmak. (müekked).<sup>1470</sup>

5. Kurân’ı Kerîm’i hatmetmek. (müekked).<sup>1471</sup>

### 3.1.5.3. Bayram Günü İftar Etmek

Hz. Peygamber bayram günlerinde oruç tutmayı yasaklamıştır.<sup>1472</sup> Mezhepler de ilgili hadislerden hareketle ramazan bayramının sadece birinci, kurban bayramının birinci (yevmü’n-nahr) ile eyyâm-ı teşrik diye ifade edilen üç günü, neticede kurban bayramının dört gününde oruç tutmayı haram saymışlar, tutulan orucun da sahih olmadığına hükmetmişlerdir.<sup>1473</sup> Bu cumhurun görüşüdür. Hanefîler ise bayram günlerinde oruç tutmayı haram değil tahrîmen mekruh saymışlardır. Zira onlara göre buradaki kerahet bayram gününden değil, Cuma için ezan okunurken alışverişin keraheti gibi haricî mücâvir bir vasıftan kaynaklanmaktadır. Binaenaleyh bayram günü oruç tutmayı nezreden kişinin nezri sahihtir, bu kişi orucunu bozar ve bunu daha sonra kaza eder demişlerdir.<sup>1474</sup>

İmâm-ı Rabbânî: “Her amelin kendi makamı ve mevsimi vardır. Eğer amel o makam ve mevsimde işlenirse bu çok güzeldir. Kendi makam ve mevsiminin dışında işlenirse bu hatadır.” der ve: “Fâtiha, ümmü’l-Kurân vasfına sahip olmakla birlikte onu teşehhüdde okumak hatadır.”<sup>1475</sup> örneğini verir. Çünkü Fâtiha’nın mevsimi kıyâmdır, teşehhüdde okunması meşrû değildir. Yine İmâm-ı Rabbânî: “Allah’ın kulları üzerinde tasarrufta bulanmak ancak Allah’ın izin verdiği kadardır; örneğin Allah, bekar zânîye yüz sopa vurulmasına izin vermiştir. Biri çıkar da bu sayıya ekleme yaparsa ona

<sup>1469</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mükâşefetü'l-gaybiyye*, çev. Necdet Tosun, 315.

<sup>1470</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/142. (Mek. 45).

<sup>1471</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/142. (Mek. 45).

<sup>1472</sup> Buhârî, Fazlû’s-Salâh, 5. (الفطر والأضحى... الحديث).

<sup>1473</sup> Ebü’l-Hasen Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Mehâmilî ed-Dabbî İbnü’l-Mehâmilî, *el-Lübâb fî Fıkhu’s-Şâfiî*, thk. Abdülkerîm b. Suneytân el-Amrî (Medine: Dâru’l-Buhârâ, 1416), 191; Küveyt Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı, *el-Mevsûâtü’l-fikhiyye*, 28/17.

<sup>1474</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, 1/128; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 2/381; *Hâşiyetü’t-Tahtâvî*, 640; Küveyt Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı, *el-Mevsûâtü’l-fikhiyye*, 28/17;

<sup>1475</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/96. (Mek. 25).

zulmetmiş olur.”<sup>1476</sup> demiştir. Demek ki, ibadete değer katan şey Allah’ın izin verdiği, Hz. Peygamber’in tavsiye ettiği şekilde yerine getirilmesidir.

İmâm-ı Rabbânî, bayram günü iftar edilmesi konusuna da bu perspektiften bakmaktadır. O, dinî emirlerin Hz. Peygamber’in getirdiği şeriatı tabi olarak yerine getirilmesi gerektiğini ifade ederek: “Bayram günü iftar etmek (oruç tutmamak) ebediyen oruç tutmaktan daha iyidir. Çünkü bayram günü oruç tutmamayı Hz. Peygamber’in şeriatı emrederken, o gün oruç tutmanın şer’î bir dayanağı yoktur.”<sup>1477</sup> yorumunda bulunmuştur. Yine o, kişinin nefsiyle mücadele etmek adına şeriatın emretmediği bir şekilde kendinden ritüeller uydurmasının nefse zarar vermediği gibi aksine onu kuvvetlendireceği iddiasında bulunarak: “Kişinin şeriatın emrine uyararak bayram günü oruç tutmaması kendi isteğiyle senelerce oruç tutmasından daha faydalıdır.”<sup>1478</sup> ifadesini kullanmıştır. Hasılı İmâm-ı Rabbânî’ye göre bayram günü oruç tutmak bir ibadetin kendi mevsiminin dışında yerine getirilmesi demektir ki, bu hatalı bir davranıştır. Oruç her ne kadar ibadet cinsinden olsa da bayramlar Allah’ın ziyafet günleri olduğundan o gün meşrû olan oruç tutmak değil bu ziyafete ortak olmaktır.

### 3.1.6. Hac

Özel mekanı özel zamanda özel fiillerle ziyaret etmek<sup>1479</sup> anlamına gelen hac İslâm’ın beş rüknünden biridir.<sup>1480</sup> İmâm-ı Rabbânî, genellikle şartının oluşup oluşmadığını tespit konusunda kendisine yöneltilen sorulara cevap verme vesilesiyle hacdan bahsetmiştir. Zira o dönem aylarca sürecektir olan hac yolculuğuna çıkmadan önce şartların gerçekleşmesinin tespiti o gün için çok önem arzeden bir konudur. Bundan dolayı İmâm-ı Rabbânî’nin farz olan hac ile sünnet olan umreye yaklaşımının farklı olduğu görülmektedir. O farz olan hac hakkında: “İslâm’ın beşinci rüknü Beytül-Harâm’ı ziyaret etmektir. Haccın şartları oluştuğunda edâsı zorunlu olur. Hz. Peygamber *‘Hac kendinden önceki günahları siler.’*<sup>1481</sup> buyurmuştur.”<sup>1482</sup> ifadelerini kullanmıştır. Yine İmâm-ı Rabbânî, Allah’ın farz kıldığı ibadetlerin kolaylığından bahsettiği mektubunda ise Allah’ın ömürde bir defa haccı farz kıldığını, bunu da azık, binek ve yol emniyeti şartına bağladığını<sup>1483</sup> zikretmiştir. Nitekim kendisine de haccın

<sup>1476</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/164. (Mek. 45).

<sup>1477</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/293. (Mek. 114).

<sup>1478</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/156. (Mek. 52).

<sup>1479</sup> Meydânî, *el-Lübâb*, 1/178.

<sup>1480</sup> “O evi ziyaret etmesi, Allah’ın insanlar üzerinde bir hakkıdır.” Âl-i İmrân, 3/97. (وَاللَّهُ عَلَى النَّاسِ حَاجُّ الْبَيْتِ).

<sup>1481</sup> Ebû Bekr Muhammed b. İshâk İbn-i Hüzeyme, *Sahîh*, thk. Muhammed Mustafa A’zamî (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, ts.), 4/131 (No. 2515); Ebû Muhammed Zekiyüddîn Abdülazîm b. Abdilkavî b. Abdillâh el-Münzîrî, *et-Terğîb ve’t-Terhîb*, thk. İbrâhîm Şemsüddîn (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1417), 2/104.

<sup>1482</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/64. (Mek. 17).

<sup>1483</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/429. (Mek. 191).

farz olduğunu, yol emniyetinin de tam anlamıyla gerçekleştiğini, ancak istihârelerden olumlu sonuç alamadığını, bununla birlikte bu mazeretlerin bir farzı edâyaya engel olmayacağını, ne pahasına olursa olsun hac için yola çıkmasının gerektiğini beyan etmiştir.<sup>1484</sup>

İmâm-ı Rabbânî'nin farz olan hac tasavvurundan anlaşılın; hac İslâm'ın temel rükünlerinden olup terki câiz değildir. Ancak haccın edâ edilebilmesi için şartlarının olduğundan mutlaka emin olunması gerekmektedir. Özellikle istitâat şartına vurgu yapan İmâm-ı Rabbânî bu şart gerçekleşmeden yola çıkılmasını doğru bulmamaktadır. Nitekim hacca gitmek isteyen Mollâ Tâhir Bedahşî'ye (ö. ?) "İstitâat haccın yol şartıdır, istitâat olmadan hac için yola çıkmak vakti zayi etmektir. Zaruri olmayan şeyle meşgul olup ehem olanı terk etmek münasip değildir."<sup>1485</sup> demiştir.

Bütün ibadetlerde olduğu gibi âkil, bâliğ, Müslüman olma şartları hac ibadeti için de geçerlidir. Ayrıca hac için, bedeninin sağlıklı, mali imkanın da yeterli düzeyde olması, literatürde yapabilme, güç yetirebilme anlamlarına gelen istitâat da şart kılınmıştır. Ancak mezhep müntesipleri istitâatın vücûb ya da edâ şartı olması konusunda ihtilaf etmişlerdir. Teknik ifadesiyle istitâat, haccın vücûb şartıdır. Zira Allah hac için istitâatı şart koşmuştur.<sup>1486</sup> Kimi Hanefiler'e göre ise istitâat edâ, yani haccın bizzat yükümlüsü tarafından yapılmasının şartıdır. Bunun pratiğe yansımaları, istitâatı vücûb şartı sayanlara göre bu şart oluşmadığında haccı vasiyet etmeleri gerekmez. Çünkü hac farz olmamıştır. İstitâatı edâ şartı sayanlara göre ise haccı vasiyet etmeleri gerekmektedir. Zira yükümlüden haccın farziyeti değil bizzat kendisinin yapma zorunluluğu düşmüştür.<sup>1487</sup> İmâm-ı Rabbânî de istitâatı edâ şartı saymakta, bu şart oluşmadığında haccın vasiyet edilmesinin vâcib olduğunu ifade etmektedir.<sup>1488</sup>

Kur'an'da istitâat, hac için şart kılınmakla birlikte kapsamının ne olduğu detayına girilmemiştir. Konuyla ilgili açıklamayı yine Hz. Peygamber yapmış; istitâatın azık ve binekten ibaret olduğunu beyan etmiştir.<sup>1489</sup> Ancak fakihler istitâatın bunlarla sınırlı olmayıp hasta, korkan, kötürüm velhasıl hacca engel olan her özrün istitâat kapsamında olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>1490</sup> İmâm-ı Rabbânî'ye haccın farz olabilmesi için azık ve bineğin yeterli olup olmadığı sorulduğunda o, bu konudaki ihtilafların çok olduğunu

<sup>1484</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/304. (Mek. 72).

<sup>1485</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/305. (Mek. 124).

<sup>1486</sup> Âl-i İmrân, 3/97. (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا).

<sup>1487</sup> Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 2/123.

<sup>1488</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/597. (Mek. 250).

<sup>1489</sup> Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/609 (No. 1614); Ebû'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî (الرَّادُّ) İbn Battâl, *Şerhu'l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 4/186. (وَالرَّاحِلَةُ).

<sup>1490</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kurân*, 2/31.

ancak muhtar olan görüşün Ebû'l-Leys Semarkandî'nin (ö. 373/983) eserinde kaydettiği “(Bedenin sağlıklı), yolun emniyetli ve helaktan beri olduğu hususunda zanni gâlibin oluşması gerekir.”<sup>1491</sup> fetvasını zikretmiştir.<sup>1492</sup>

Farz olan hac hususunda şartları son derece sıkı tutan İmâm-ı Rabbânî'nin sünnet olan hacca, yani umreye pek sıcak baktığı söylenemez. Zira ona göre sünnet olan umreyi yerine getirmek için aylarca süren bir yolculuğa çıkılacak ve muhtemeldir ki, yolculuk esnasında ya bir farz terk edilecek ya da Allah'ın haram kıldığı nice fiiler işlenecektir. Bir sünneti işlemek için farzı terk etmeyi ya da haram fiile düşmeyi göze almak ise akıl kârı değildir. O, bu hususta belli ki umreye niyet eden Mollâ Tâhir Bedahşî'ye: “Bir nâfileyle meşgul olurken farzlardan bir farzı terk etmek malayaniye dahildir. Kendini kontrol edip meşgul olduğun şeyin farz mı yoksa nâfile mi olduğuna bak! Nâfile bir haccı (umre) edâ ederken nice mahzurlu/haram şeylerin işlenebileceğini iyi düşün.”<sup>1493</sup> demiş ve hadiste: ‘Kulun malayaniyle meşgul olması Allah'ın ondan yüz çevirdiğinin alameti sayılmıştır.’ ifadesini kullanmıştır.<sup>1494</sup>

Mübahlar konusundaki aşırı titizliğiyle bilinen İmâm-ı Rabbânî'nin harama düşülmesi söz konusu olduğu yerlerde tavrını daha da sertleştirmesi normal bir durumdur. Zira onun dinî hayat felsefesi ehem varken mühim olanı terk etmek, farza engel olan ya da harama yol açan nâfilelerden uzak durmaktır.

İbadet bahsini noktalamadan önce İmâm-ı Rabbânî'nin ibadetlerle ilgili sık sık dile getirdiği hakikat ve sûret tasavvuruna kısaca temas edilmesi yerinde olacaktır. Çalışma boyunca yer yer ifade edildiği gibi İmâm-ı Rabbânî'ye göre imanın bir hakikati, bir de sûreti/şekli vardır. Ona göre kul şekli olan bu imanını hakiki iman seviyesine çıkarma gayretinde olmalıdır. Bu nedenledir ki o, ... *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا...* âyetini “*Ey sûreten iman edenler! İbadetlerinizi edâ ederek hakiki imana erişin.*”<sup>1495</sup> şeklinde tefsir etmiştir.<sup>1496</sup>

Nefis küfür ve azgınlığına devam edip mutmainne makamına çıkmadığı müddetçe bu iman, sûri olarak kalacaktır. İman sûri olduğu sürece yapılan ibadetler de sûri olacaktır. Demek ki, imanın hakikati ve sûreti olduğu gibi namazın, orucun, velhasıl

<sup>1491</sup> Ebû'l-Leys İmâm-ı'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî, *en-Nevâzil*, thk. Seyyid Yûsuf Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 156.

<sup>1492</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/597. (Mek. 250).

<sup>1493</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/304. (Mek. 123).

<sup>1494</sup> “*من علامة إغراض الله عز وجل عن العبد أن يجعل شغله فيما لا ينبغي*” İmâm-ı Rabbânî'nin hadis olarak zikrettiği bu söz Hasan-ı Basrî'ye (ö. 110/728) nisbet edilmiştir. Bk. İbn Abdülber, *et-Temhîd*, 9/200; İbn Dakîku'l-İd, *Şerhu'l-Erbein* (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2003), 62. Ancak bu manaya yakın olarak Hz. Peygamber'den: “*Kişinin malayaniyi terk etmesi Müslümanlığının güzelliğindedir.*” hadisi rivayet olunmuştur. Bk. İbn Mâce, Fiten, 12. (*من حسن إسلام المرء تركه ما لا ينبغي*).

<sup>1495</sup> en-Nisâ, 4/136.

<sup>1496</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/256. (Mek. 97).

bütün ibadetlerin hakikati ve sûreti vardır. Bu da kısaca şeriatın hakikat ve sûretinin olduğu anlamına gelmektedir. Allah, mümin kullarına olan rahmetinden dolayı onların sûri olan imanlarını kabul etmiştir. Ancak âhirette hakiki iman sahibi ile sûri iman sahibi aynı muameleyi görmeyecektir. Bu, cennetin de hakikat ve sûretinin olduğu anlamına gelmektedir. Nitekim İmâm-ı Rabbânî, hakiki iman sahibi ile sûri iman sahibinin cennette aynı meyveden yiyeceklerini fakat farklı tatları alacaklarını ifade etmektedir. O zaman istikamet üzere yaşamaya muvaffak olan kişinin sahip olduğu sûri iman âhirette kurtuluşuna ve cennete girişine vesile olacaktır. Çünkü şeriatın bu sûretinde “Allah mü’min kullarının velîsidir.”<sup>1497</sup> âyetince velâyet-i âmme/genel velîlik hasıl olmuş olur. Artık o kul, dinin emirlerini yerine getirmenin yanı sıra seyr-i sülûk yapmaya, velâyet-i hâssaya/özel velîliğe adım atmaya ve nefsinin yavaş yavaş emmârelikten itmi’nâna çekmeye hazırdır. Kişinin bu manevi yolculuğa çıkabilmesi için ise bir mürşide ihtiyacı vardır. Bundan dolayı İmâm-ı Rabbânî, tarikatın aslı olan zikir-i ilâhî ile yolu bilen mürşid-i kâmil bulmayı dinin emirlerinden saymıştır. Zira o, “O’na yaklaştırmaya vesile arayın.”<sup>1498</sup> âyetindeki “vesile”yi mürşid-i kâmil olarak izah etmiştir.<sup>1499</sup> Bununla birlikte aynı yorumu yapan başka müfessirler de olmuştur.<sup>1500</sup>

İmâm-ı Rabbânî’nin ibadetler hususunda yaptığı bu hakikat ve sûret ayrımının pratiğe yansımalarının en güzel örneği namazda görülebilir. Zira Kur’ân’da “*Muhakkak ki, namaz, hayâsızlıktan ve kötülükten alıkoyar.*”<sup>1501</sup> buyrulduğu hâlde namaz kılan müminlerin zaman zaman kötü fiilere bulaşmaları kendi şahıslarında tecrübe ettikleri bir konudur. Demek ki, kıldıkları namaz İmâm-ı Rabbânî’nin de ifade ettiği gibi hakiki değil sûri namazdır. Bununla birlikte kişinin hakiki namazı kılamıyorum diye sûri namazı terk etmesi câiz değildir.<sup>1502</sup>

### 3.2. Muâmelât

İmâm-ı Rabbânî’nin muâmelâta dair üzerinde titizlikle durduğu konu faizdir. Artmak, yüksek yere çıkmak gibi anlamlara gelen ribâ, şeran haram olup iki kısma ayrılır; biri fazlalık ribâsı (ribe’l-fazl) dır ki, mevzûnât (tartılan) veya mekîlât (kapla ölçülen) kabîlinden olan şeyleri kendi cinsleriyle peşin olarak mütefâzılan (fazla olarak) değiştirmektir. Diğeri ise veresiye ribâsı (ribe’n-nesîe) dır ki, bir cinsten olan iki şeyin birini diğeri mukabilinde veresiye olarak satmak veya başka cinslerden olup keylî, zirâî

<sup>1497</sup> el-Bakara, 2/257. (أَللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا...).

<sup>1498</sup> el-Mâide, 5/35. (وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ).

<sup>1499</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/205-206. (Mek. 50).

<sup>1500</sup> Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 2/388.

<sup>1501</sup> el-Ankebût, 29/45. (لَنْ الصَّلَاةُ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ).

<sup>1502</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/237. (Mek. 85).

(metreyle ölçülen) veya adedî (sayı ile satılan) olma hususunda aynı olan iki şeyden birini diğeri mukabilinde veresiye olarak değiştirmektir. Fazlalık ribâsının haramlığının (Hanefîler'e göre) illeti cins ile kadrdir. Ribe'n-nesîenin illeti ise yalnız cins ya da yalnız kadrdir.<sup>1503</sup>

Ribevî mallar hadislerde altı madde olarak zikredilmiştir; bunlar: altın, gümüş, buğday, arpa, hurma ve tuzdur.<sup>1504</sup> Zâhirîler, ismi zikredilen maddelerden hareketle faiz sadece bu altı maddede gerçekleşir diğelerinde gerçekleşmez hükmüne varırken,<sup>1505</sup> cumhur illet ve vasfı dikkate alarak bu altı maddenin dışında aynı illet ve vasfı taşıyan diğere maddelerde de gerçekleşir demişlerdir.<sup>1506</sup>

İmâm-ı Rabbânî de birkaç yönden faizle ilgili değerlendirmelerde bulunmuştur. Bunlar;

1. Faizden oluşan haramlık borcun tamamında mı, yoksa sadece fazlalık kısmında mı gerçekleşir?
2. İhtiyaçtan dolayı faizli işlem câiz olur mu? Eğer câiz olacaksa ihtiyacın ölçüsü nedir?

### 3.2.1. Faizdeki Haramlığın Kapsamı

Kur'ân-ı Kerîm'de faiz haram kılındıktan sonra<sup>1507</sup> tevbe edip faizden vazgeçenlerin anaparalarını/ra'sü'l-mâl geri alabilecekleri bildirilmiştir.<sup>1508</sup> Bu da anaparanın helal olduğuna delâlet etmektedir. Bununla birlikte daha çok sûfiler arasında helala karışan haramın helali bozup bozmayacağı ya da helalin haramdan ayrılıp ayrılamiyacağı tartışmaları da yok değildir.<sup>1509</sup> İmâm-ı Rabbânî'nin de konuya teması bu yönüyle olmuştur denilebilir. O, sadece faiz konularına ayırdığı mektubunu Molla Muzaffer (ö. ?) adlı bir zata yazmıştır. Mektuptan anlaşıldığına göre İmâm-ı Rabbânî ve Molla Muzaffer'in aynı mecliste bulunduğu bir zamanda Molla Muzaffer faizli alınan borçta haram olan kısmın sadece fazlalıkta olduğunu ifade etmiş, İmâm-ı Rabbânî o mecliste ona itirazda bulunmamıştır. Daha sonra ona yazdığı mektupta ise şu cevabı vermiştir:

<sup>1503</sup> Bilmen, *Hukûk-i İslâmiyye Kâmûsu*, 6/104-105.

<sup>1504</sup> Müslim, *Müsâkât*, 79. ( وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ، وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ، وَالزَّرُّ بِالزَّرِّ، وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ، وَالذَّهَبُ بِالذَّهَبِ. ) (والمَلْحُ بِالْمَلْحِ).

<sup>1505</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/401.

<sup>1506</sup> Meydânî, *el-Lübâb*, 2/37; Serahsî, *el-Mebsût*, 12/113; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/4.

<sup>1507</sup> "Faiz yiyenler (kabirlerinden), şeytan çarpmış kimselerin cinnet nöbetinden kalktığı gibi kalkarlar." el-Bakara, 2/275.

<sup>1508</sup> "Eğer tevbe edip vazgeçerseniz, sermayeniz sizindir" el-Bakara, 2/279. (وَإِنْ تَتُوبُوا فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ). Âyette, "anaparanın geri alınması tevbe şartına bağlanmıştır. Eğer tevbe etmezlerse küfre düşmüş olurlar. Bu durumda anaparaları fey olarak Müslümanlara dağıtılır." diyenler de olmuştur. Bk. el-Vâhidî, *el-Basîd*, 4/475; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 2/716.

<sup>1509</sup> İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/324.

Siz o gün faizli alınan borçta haram kısmın sadece fazlalıkta olduğunu; örneğin on iki dirhem karşılığında alınan on dirhemlik borçta haram olanın sadece fazlalık olan iki dirhemde gerçekleştiğini söylemişsiniz. Bunun üzerine ben fikh eserlerine muracaat ettiğimde gördüm ki, kendisinde fazlalık olan her akit dinde faiz sayılmaktadır. O zaman bu aktin de zorunlu olarak haram olması gerekmektedir. Zira harama ulaşmaya sebep olan her şey de haramdır. Dolayısıyla on dirhem de haramdır. *Câmiu'r-rumûz* kitabı ile İbrâhîm Şâhî'nin rivayetlerini göndermemdeki maksat bu manayı ortaya çıkarmak içindir.<sup>1510</sup>

İmâm-ı Rabbânî'nin bu ifadelerinden ve referans olarak iki kitap göndermesinden faizli işlemde haramlığın malın tamamında olduğu ve bu görüşün gönderilen iki eserde bulunduğu akla gelmektedir. Bu iki eserden ilki olan *Câmiu'r-rumûz* kitabına baktığımızda “Ribâ, şer’î olan fazlalıktır.”<sup>1511</sup> ifadesini görmekteyiz; ancak İmâm-ı Rabbânî'nin ifade etmiş olduğu: “Faiz haram olunca bu aktin de zorunlu olarak haram olması gerekmektedir. Zira harama ulaşmaya sebep olan her şey de haramdır.” izahına rastlamamaktayız. Anlaşılan bu yorum İmâm-ı Rabbânî'nin şahsına aittir. Zira onun, “Haramı tahsile sebep olan şey de haramdır.”<sup>1512</sup> ifadesi “Vesileler için neticenin hükmü vardır.”<sup>1513</sup> kuralını akla getirmekte ve İmâm-ı Rabbânî'nin bir çıkarım sonucunda bu hükme vardığını göstermektedir. Referans olarak gönderilen diğer eser ise *Fetâvâ İbrâhîm Şâhî*'dir. Eserin özelliği kitap isimlerini vererek fetvaları bir araya toplaması ve okuyucuya kolaylık sağlamasıdır. Bu eserin faiz bölümünde de alışverişteki fazlalığın haram olduğu belirtilmekte ancak İmâm-ı Rabbânî'nin yukarıdaki yaklaşımını destekleyen bir kayıt bulunmamaktadır.<sup>1514</sup> Demek ki İmâm-ı Rabbânî, her iki kitabı göndermekle kendisinde fazlalık olan her aktin haram olduğunu ifade etmek istemiştir. Böyle olunca onun referans olarak bu iki kitabı göndermesi makul görülmektedir. Zira her iki eserde de aynı hüküm zikredilmiştir. Ancak bu haramlık alışverişin tamamında mı yoksa sadece fazlalık kısmında mı? konusunda İmâm-ı Rabbânî farklı bir yaklaşım sergilemiştir.

Bilindiği üzere Hanefîler akitlerde sahih ile bâtıl arasında fâsit diye üçüncü bir akit şekli kabul etmişler ve faizi fâsit akit kapsamında değerlendirmişlerdir. Onlara göre fâsit akitteki yasaklama bey'in bizzat kendisinde değil, kendisindeki eksikliktedir. Dolayısıyla bu eksiklik giderildiğinde akit sahihe dönüşecektir. Cumhur ise; akit ya sahihtir ya bâtıldır, bunların arasında fâsit diye üçüncü bir akit şekli yoktur

<sup>1510</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/269. (Mek. 102).

<sup>1511</sup> el-Kuhistânî, *Câmiu'r-rumûz*, 401.

<sup>1512</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/269. (Mek. 102). (وهرچه به سبب محرم تحصیل نمایند محرم خاهد بود)

<sup>1513</sup> İbn Kayyım, *İ'lâmü'l-Müvakkîin*, 4/553; Muhammed Hüseyin el-Jizânî, *Meâlimü usûli'l-fikih* (Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzi, 1427), 297; Adnân b. Muhammed el-Aroor, *Menhecü'd-da've* (Suûdiyye: Câizetü Nâyif bin Abdülaziz, 2005), 355.

<sup>1514</sup> Nizâm el-Keykânî, *Fetâvâ-i İbrâhîm Şâhî* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Koleksiyon: M. Hilmi F. Fehmi, No: 00079, ts.), vr. 381-383.

demişlerdir.<sup>1515</sup> Durum böyle olunca usûlî olarak İmâm-ı Rabbânî'nin faiz konusundaki yaklaşımının Hanefiler'den çok cumhura benzediği söylenebilir. Zira İmâm-ı Rabbânî, alışverişte fâsitleğe sebep olan eksiklik (faizli muâmele) kısmını itibara almayıp cumhurun dediği gibi alışverişin tamamının haram olduğunu ifade etmiştir.

Yine helala bulaşan haramın birbirinden ayrılmasının mümkün olamayacağına dair görüşler de faizli borcun tamamının haram olması gerektiği tartışmalarını gündeme getirmiştir. Nitekim İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) “Eğer tevbe edip vazgeçerseniz, sermayeniz sizindir.”<sup>1516</sup> âyetinin tefsirinde “Vera' ehlinden (sûfiler) bazı aşırıacılar (gulât) helale karışan haramın birbirinden ayrılmasının mümkün olmadığı görüşünü benimsediler. Zira haram ile helal karışınca, hangisinin helal hangisinin haram olduğu bilinemez. Maldan haram diye çıkarılanın helal, helal diye geride bırakılanın haram olması mümkündür dediler. Bu düşünce dinde aşırıya gitmektir.”<sup>1517</sup> diyerek bu tartışmalara dikkat çekmiştir. İmâm-ı Rabbânî'nin mutasavvif kimliği de göz önünde bulundurulduğunda onun hem sedd-i zerâî' kuralını itibara alarak hem de takva yolunu tutarak böyle bir hükme vardığı söylenebilir.

### 3.2.2. İhtiyaç Hâlinde Faizli Borç

Faizle ilgili İmâm-ı Rabbânî'nin temas ettiği diğer bir konu da muhtaç olan kimsenin faizli borç almasının câiz olup olmaması meselesidir. Özellikle günümüzde ihtiyaç kredisi adı altında varlığını sürdüren bu uygulama Müslümanlar tarafından da yoğun ilgi görmektedir. Adı her ne kadar “ihtiyaç” olsa da ihtiyacın sınırı insandan insana değişen göreceli bir durumdur. Tam da burada İmâm-ı Rabbânî ihtiyacın sınırının belirlenmesi adına konuyla ilgili misaller vermiştir.

Hemen belirtelim ki o dönemde ihtiyaç sahibinin faizli borç almasının câiz olduğuna dair fetva “Muhtaç için faizli borç almak caizdir.”<sup>1518</sup> şeklinde *el-Kınye* isimli eserde geçmektedir. Ayrıca konuyla ilgili tartışmalar da aynı eser etrafında dönmektedir. İmâm-ı Rabbânî faizli borç hususunda yine Molla Muzaffer'e şu ikazlarda bulunmuştur:

Evladım! Faizin haram olması kat'î nasla sabit olup muhtaca da muhtaç olmayana da şamildir. Bu hükümden muhtaç olanı tahsis etmek kat'î olan hükmü neshetmektir. *Kınye* kitabının rivayetleri kat'î hükmü neshedecek mertebede değildir. Nitekim Lahor'un en

<sup>1515</sup> Kâsânî, *Bedâ'i' u's-sanâ'i'*, 5/299; Orhan Çeker, *İslâm Hukukunda Akitler* (Konya: Tekin Kitabevi, 2014), 80, 81.

<sup>1516</sup> el-Bakara, 2/279.

<sup>1517</sup> İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/324.

<sup>1518</sup> Ebü'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed el-Gazmînî ez-Zâhidî, *el-Kınye* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Mahmut Paşa, No: 00260-001, ts.), vr. 91. (يجوز للمحتاج الإستقراض) (بالربح).

büyük âlimi olan Mevlânâ Cemâl Lahorî de (ö. ?): “*Kınye* kitabının rivayetleri itimata şayan değildir; çünkü ondaki bilgiler muteber kitapların rivayetlerine muhaliftir.” demiştir. Bu kitabın rivayetlerinin sahih olduğunu kabul etsek bile faizli borçtaki ihtiyacı zaruret ve açlığa indirmemiz gerekir ki, kat’î hükmü tahsîs eden “*Kim şiddetli açlık durumunda zorda kalırsa...*”<sup>1519</sup> âyeti olsun; çünkü zarureten dolayı haram olanı yemekle, zarureten dolayı faizli borç almak aynı kuvvettedir.<sup>1520</sup>

Durum böyle olunca aynı kuvvette olmalarından dolayı haram olanı yemeye izin vermek için nâzil olan âyet, faiz konusundaki ihtiyacı tahsîs (daraltmış) etmiş olacaktır. Zira ikisi farklı konular olsalar da kuvvetleri aynıdır. Âyette haram yemeye izin veren zaruretin ölçüsü yenmediğinde ölüm tehlikesi bulunan durum diye tefsir edilmiştir.<sup>1521</sup> İmâm-ı Rabbânî’ye göre zarureten dolayı haram olanı yemekle, zarureten dolayı faizli borç almak aynı kuvvette olunca bu demek oluyor ki ona göre faizli borç almadaki zaruret, alınmadığında ölüm tehlikesi bulunan bir borç olmalıdır. Bunun mefhûmu muhalifinden; alınmadığında ölüm tehlikesi bulunmayan durumlarda faizli borç almak caiz değildir hükmü çıkmaktadır. Görüldüğü üzere İmâm-ı Rabbânî faiz konusunda sınırları sonuna kadar zorlamakta, günümüzde ihtiyaç adı altında alınan kredilerin cevazını imkânsız kılmaktadır.

Faizli borçta ihtiyacı zaruret menzilesine indiren İmâm-ı Rabbânî: “Farzı muhal faizdeki ihtiyaç genel bile olsa ben yine derim ki, ihtiyaç zaruret cümlesindedir.<sup>1522</sup> Zaruretler de kendi miktarlarınca takdîr olunur.”<sup>1523</sup> diyerek görüşünü küllî kaideyle desteklemiş ve ihtiyaç kapsamında değerlendirilen bazı uygulamaları kendi süzgecinden geçirerek sıralamıştır. Onun ihtiyaç kapsamında değerlendirmeye tabi tuttuğu bazı uygulamalar şunlardır.

### 3.2.2.1. Yemek İkrâmı İçin Faizli Borç Almak

İnsanlara yemek ikram etmeyi; normal durumlardaki ikram ile vefat eden kişinin ruhuna hediye olması için yapılan ikram diye iki şekilde yorumlamak mümkündür. Nedeni ister normal ister ölünün ruhu için olsun İmâm-ı Rabbânî’ye göre insanlara yemek ikram etmek için faizli borç almak ihtiyaç kapsamında değerlendirilemez. Zira bu yemeğin zaruretle alakası yoktur. Bu nedenledir ki; ölünün geride bıraktığı (tereke) maldan ihtiyacı olan şey çıkarılır. Âlimler, bu ihtiyacı kefen ve defin<sup>1524</sup> işleriyle sınırlamışlardır. Ölü, sadakaya kefenden daha muhtaç olduğu hâlde onun ruhu için

<sup>1519</sup> el-Mâide, 5/3. (فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ).

<sup>1520</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/269-270. (Mek. 102).

<sup>1521</sup> Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, 3/179.

<sup>1522</sup> “İhtiyâc ister özel ister genel olsun zaruret menzilesine indirilir.” Bk. Mecelle: md: 32.

<sup>1523</sup> Mecelle: md: 22.

<sup>1524</sup> *Mektûbât*’ın orijinal Farsça metninde sadece “kefen” zikredilmiş olup “defin işleri” kaydı Kazânî’nin Arapça tercümesinde bulunmaktadır. Bk. Kazânî, *ed-Düerü’l-meknûnât*, 1/162. (Mek. 102).

yemek ikramını ihtiyaç olarak değerlendirmemişlerdir.<sup>1525</sup> İmâm-ı Rabbânî'nin kefeni ölünün zorunlu ihtiyacı olarak zikretmesinden<sup>1526</sup> onun kefen almak için faizli borç almayı câiz saydığı anlaşılmalıdır. Zira kefen her ne kadar ölü için zaruret sayılsa da yine kefen için faizli borç almak câiz değildir. Çünkü kefen için gerekli olan meblağ ölünün terekesinde bulunmadığında bu yük nafaka yükümlüsüne, onda da bulunmaması durumunda bütün Müslümanların uhdesine yani beytülmale geçmektedir.<sup>1527</sup> Bu durumda İmâm-ı Rabbânî'nin demek istediği, ölünün ihtiyacı için kefen zikredilirken ikram yemeği zikredilmemiştir. Dolayısıyla buradan ikram yemeğinin ihtiyaç olmadığı anlaşılmaktadır.

İhramlı iken vefat eden bir sahâbî hakkında Hz. Peygamber'in: “*Onu iki elbisesiyle kefenleyin.*”<sup>1528</sup> emrinden kefenin ölü için zaruri olduğu hükmü çıkarılmıştır. Nitekim İbn Kayyım: “Kefen, miras ve borçtan önce gelir. Çünkü Resulüllah mevtanın kefenlenmesini emrettiği hâlde vârisleri ve borçları konusunda bir emirde bulunmamıştır.”<sup>1529</sup> derken, Kâsânî, kefenin borç, vasiyyet ve mirastan önce geldiğini zikrettikten sonra: “Çünkü kefen ölünün asıl ihtiyaçlarındandır. Sağlığında nafaka nasıl zorunluysa öldüğünde kefen o şekilde zorunludur.”<sup>1530</sup> demiştir. Netice olarak denilebilir ki, gerek normal şartlarda gerekse ölünün ruhu için ikram edilen yemeklerde faizli borç almak câiz değildir. İmâm-ı Rabbânî işin takva boyutuna da dikkat çekerek: “Bu tartışmalı konunun iyi düşünülmesi lazım; faizli borç alanlar muhtaç sayılır mı, sayılmaz mı? Eğer muhtaç olduklarını varsaysak bile başkalarının bu yemekten yemesi helal midir, yoksa değil midir?”<sup>1531</sup> ifadelerini kullanmıştır.

Günümüzde Müslümanların faizli borç alma konusunda vicdanlarını rahatlatmak için fetva arayışına girdikleri, başvurdukları yerden istedikleri fetvayı alamadıklarında da başka kurum veya kişilere yöneldikleri görülmektedir. Anlaşılan kişilerin vicdanen kendilerini rahatlatma çabası günümüze has olmayıp geçmişte de kendini göstermiştir. Nitekim İmâm-ı Rabbânî: Yemek ikramı gibi merasimlerin faizli borcu ihtiyaç göstermek için birer hile olduğunu, bu şekilde alınan borcun helal kabul edilmesinin de dinden diyanetten uzak olduğunu ifade etmiştir.<sup>1532</sup>

<sup>1525</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/270. (Mek. 102).

<sup>1526</sup> Nitekim fıkıh eserlerimizde kefenin ölünün asıl ihtiyaçlarından olduğu zikredilmiş, sıralama olarak da borç, vasiyyet ve mirastan önce geldiği bildirilmiştir. Bk. Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 1/308.

<sup>1527</sup> Nevevî, *el-Mecmû*, 5/190; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 1/309.

<sup>1528</sup> Buhârî, *Cezâu's-Sayd*, 21. (كَفَّنُوهُ فِي ثَوْبَيْهِ).

<sup>1529</sup> İbn Kayyım, *Zâdü'l-meâd*, 2/222.

<sup>1530</sup> Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 1/308.

<sup>1531</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/270. (Mek. 102).

<sup>1532</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/270. (Mek. 102).

### 3.2.2.2. Keffâret İçin Fâizli Borç Almak

Dinin belirli yasaklarının ihlali durumunda söz konusu olan keffâret, mal veya beden ile yerine getirilen bir ritüeldir.<sup>1533</sup> Bir önceki başlık altında İmâm-ı Rabbânî'ye göre yemek ikramı için faizli borç almanın câiz olmadığı ifade edilmişti. Acaba ikram edilen bu yemek kişinin keffâret borçlarını ödeme niyetiyle verildiğinde faiz için ihtiyaç kapsamında değerlendirilebilir mi? Kısaca keffâret ödemek için faizli borç almak câiz midir? İhtiyaç konusunda şartları sonuna kadar zorlayan İmâm-ı Rabbânî, bu ikramın kişinin keffâret borçlarının ödenmesi niyetiyle yapılması durumunda dahi faizli borca cevaz vermemektedir. O, bu konuda: “Eğer biri, ‘böyle bir yemeğin yemin, zihâr veya oruç keffâreti için pişirilmesi ihtiyaç sayılır mı? Zira kişinin bu keffâretlerin edâsına muhtaç olduğunda şüphe yoktur` derse, ben derim ki: Eğer yemek yedirme keffâretine gücü yetmezse oruç tutma keffâretini yapar, yoksa faizli borç alarak onunla keffâret ödeyemez.”<sup>1534</sup>

Keffâretler içerisinde oruç tutma veya yoksul doyurmakla yerine getirilenler; oruç bozma, yemin, zihâr ve hacda traş olma keffâretleri şeklinde sıralanabilir. Bunlar arasında da sadece yemin keffâretinde yemek yedirme oruçtan önce gelmekte, diğerlerinde zaten yemek yedirme oruç tutmadan sonra zikredilmektedir.<sup>1535</sup> Dolayısıyla yemek yedirmenin alternatifi vardır. Meşrû bir alternatif varken haram olan faize bulaşmak elbette câiz olmayacaktır.

İmâm-ı Rabbânî, faizin her çeşidine kapıları kapatmış, ihtiyacı da zaruretle sınırlamıştır. Kur’ân’da zikredilen zaruretin ölüm tehlikesi gibi durumlarda söz konusu olduğu düşünüldüğünde günümüzde ihtiyaç adı altında kullanılan kredilerin câiz olmadığı ortaya çıkmaktadır.<sup>1536</sup> İmâm-ı Rabbânî'nin faiz konusundaki hassasiyetini bilenler ona: “Faizli işlerle meşgul olanlara tarikat öğretilir mi?” sorusunu yönelttiklerinde: “Onlara tarikatı öğretip haramlardan sakındırmaya teşvik ediniz. Umulur ki, tarikatın bereketiyle bu karışık işlerden kurtulurlar.”<sup>1537</sup> cevabını vererek, tarikatı faizli muâmelelerden kurtulmaya vesile kılmıştır.

<sup>1533</sup> Mehmet Katar, “Keffâret”, DİA (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/177.

<sup>1534</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/272. (Mek. 102).

<sup>1535</sup> Detay için bk. DİB, İlmihal, 1/687-962.

<sup>1536</sup> Nitekim Din İşleri Yüksek Kurulu da: “İslam'da faiz, kesin olarak haram kılınmıştır. Bir zaruret bulunmadıkça faiz almak da vermek de câiz değildir. İş kurmak veya genişletmek; ev, araba satın almak üzere kişi, kuruluş veya bankalardan alınan faizli krediler de bu kapsamdadır ve câiz değildir.” fetvasını vermiştir. Bu fetva TOKİ projesinin câiz olup olmasına dair Din İşleri Yüksek Kurulu tarafından 2020 yılında verilmiştir. Ayrıca aynı konuya dair Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 15 Ocak 2020’de basın açıklaması yapılmıştır. Bk. <https://www.diyanet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/26258/basin-aciklamasi>. (Erişim 31 Mayıs 2025).

<sup>1537</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/324. (Mek. 77).

### 3.3. Haramlar ve Helaller

İmâm-ı Rabbânî, sosyal yaşama dair Müslümanların gözetmesi gereken çeşitli hususlara da değinmiş; bu çerçevede mürîdlerine haram ve helâl hassasiyeti ekseninde çok sayıda mektup göndermiştir. Onun bu uyarılardan bazılarına dair somut örnekler şu şekilde sıralanabilir.

#### 3.3.1. Musiki

Gınâ: Şarkı, türkü veya kaside gibi şeyleri heyecan verici tarzda söylemek anlamına gelir. Bu icraları dinlemeye ise semâ denir. Gınâ ve teğannînin çalgı aletlerini kapsayacak biçimde kullanıldığı da olmuştur. Gazâlî'nin gınâyı “hoş ses” diye tanımlamasından<sup>1538</sup> yola çıkarak gınânın bugün müzik diye isimlendirilen icraları büyük ölçüde ilgilendirdiği söylenebilir.<sup>1539</sup> Bu nedenle konu sunulurken bazen müzik bazen de gınâ ifadesi kullanılacaktır.

İlk dönemden itibaren gerek müziğin icrası gerek dinlenmesi İslâm âlimlerinin tartışageldiği bir konu olmuştur. Kur'ân'daki âyetlerin müzik konusuna doğrudan temas etmemesi, hadislerin de rivayet bakımından tartışmaya açık olması farklı değerlendirmelere kapı araladığından müzik hakkında kesin bir hüküm vermek mümkün olmamıştır. Müziğin cevazı konusunda olumlu tavır sergileyenler Hz. Peygamber'in nikâhın duyurulması hususunda def çalınmasını öğütlemesi hadisi<sup>1540</sup> ile Hz. Ebû Bekir'in Hz. Âişe'nin yanında def çalıp türkü söyleyen iki câriyeye müdahalesi sonucunda Hz. Peygamber'in “*Onları kendi hallerine bırak! bugün bayramdır.*”<sup>1541</sup> uyarısına dayanmışlardır. Müzikle ilgili olumsuz tavrı benimseyenler ise Lokmân sûresindeki “*İnsanlardan öylesi vardır ki; bilgisizce Allah'ın yolundan saptırmak ve (O'nun âyetlerini) eğlence konusu edinmek için boş sözü satın alır. İşte böylelerine alçaltıcı bir azap vardır.*”<sup>1542</sup> âyetinde geçen “lehve'l-hadîs” (boş laf) ifadesini İbn Abbâs ve İbn Mesûd gibi kimi tefsir otoritelerinin “müzik” olarak tefsir etmesine dayanmışlardır.<sup>1543</sup> Yine İbn Mesûd'tan rivayet edilen “*Şarkı (gınâ) kalpte nifakı yeşertir.*”<sup>1544</sup> hadisi de müziğin câiz olmaması konusunda sıklıkla referans gösterilmiştir. Gerek lehte gerek aleyhte müzik hakkındaki bu deliller mezheplerin konuyla ilgili farklı hükümler belirtmesine sebep olmuştur.

<sup>1538</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 2/270.

<sup>1539</sup> H. Yunus Apaydın, “*Müsiki*”, DİA (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/261.

<sup>1540</sup> Tirmizî, *Nikâh*, 6; İbn Mâce, *Nikâh*, 20. (أَغْلِنُوا هَذَا النِّكَاحَ وَاجْعَلُوهُ فِي الْمَسَاجِدِ وَاصْرُبُوا عَلَيْهِ بِالْأُفُوفِ).

<sup>1541</sup> Buhârî, *İdeyn*, 17. (دَعَاهُمَا يَا أَبَا بَكْرٍ! فَأَيُّهَا أَيَّامَ عَيْدٍ).

<sup>1542</sup> Lokmân, 31/6. (وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لَهْوَ الْحَدِيثِ).

<sup>1543</sup> Tabarî, *Câmi' u'l-beyân*, 20/128; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 14/51.

<sup>1544</sup> Ebû Dâvûd, *Edeb*, 59. (الْغِنَاءُ يُبْثِثُ الْفِتَانَ فِي الْقَلْبِ).

Müzikle ilgili mezheplerin görüşleri özetle şöyledir;

Hanefiler, def ve mizmar (zurna klarnet) gibi enstrümanların dinlenmesinin haram ve günah olduğunu ifade etmişlerdir. Hatta bazı Hanefiler bunları dinlemenin fâsıklık, bunlardan zevk almanın ise küfür olduğunu belirtecek kadar ileri gitmişlerdir. Ebû Hanîfe gınânın mekruh olduğunu söylemekle birlikte günah saymıştır. Günah, tahrîmî bir mekruhun işlenmesiyle söz konusu olacağından onun mekruhtan kastının tahrîmen mekruh olduğu söylenebilir. Ebû Yûsuf'un ise: "Bir evden müzik ve eğlence sesi duyduğunuzda izinsiz o eve girin! Çünkü münkerden nehyetmek farzdır."<sup>1545</sup> dediği rivayet edilmiştir. İbn Kayyım, müzik aleyhinde mezheplerin en şiddetlisinin ve en ağır söz sarfedeninin Hanefiler olduğunu ifade etmiştir.<sup>1546</sup>

İmâm Mâlik, şarkının hem söylenmesinden hem dinlenmesinden nehyetmiştir. Hatta o, satın alınan câriyenin şarkıcı çıkması durumunda bunu iadeyi gerektirecek bir ayıp saymıştır. Yine kendisine Medine ehlinin ne tür gınâya izin verdiği sorulduğunda: "Bunu bizde fâsık olanlar yapar."<sup>1547</sup> cevabını vermiştir.

İmâm Şâfiî'nin "Gınâ, bâtil ve muhale benzeyen bir eğlencedir. Bunu çok işleyen sefih sayılır ve şahitliği reddedilir." dediği rivayet edilmekle birlikte sonraki Şâfiîler, gınânın mübahlığıyla ilgili ona nisbet edilen bu sözü kabul etmemişler ve gınânın haram olduğunu söylemişlerdir.<sup>1548</sup> Örneğin Şâfiî fakih Ebû İshak Şirazî, (ö. 476/1083) haram olan menfaatler arasında gınâyı da saymıştır.<sup>1549</sup>

Ahmed b. Hanbel, kendisine gınânın hükmü sorulduğunda: "Gınâ kalpte nifakı yeşertir, ben hoşlanmam." cevabını vermiş, ardından İmâm Mâlik'in: "Bunu bizde fâsık olanlar yapar." sözünü zikretmiştir.<sup>1550</sup>

Müziğin hükmüyle ilgili gerek mezhepsel gerek münferit görüşler daha da çoğaltılabilir. Ancak özetle bu konuda en sıkı davranan mezhebin Hanefiler, en müsamahakâr olanının da Mâlikîler olduğu söylenebilir. Zira yukarıda da belirtildiği üzere Hanefiler yerine göre konuyu küfre kadar götürürken, Mâlikîler cevaz konusunda cumhurun neredeyse karşısında yer almıştır. Örneğin ney, flüt, kaval gibi nefesli çalgılara Mâlikîler'in dışında diğer mezhepler cevaz vermemiştir. Yine ud, keman gibi telli çalgıların kullanımına âlimlerin çoğunluğu cevaz vermezken Medineli âlimler cevaz vermişlerdir.<sup>1551</sup>

<sup>1545</sup> İbn Kayyım, *İğâsetü'l-lehfân*, 1/227.

<sup>1546</sup> İbn Kayyım, *İğâsetü'l-lehfân*, 1/227.

<sup>1547</sup> İbn Kayyım, *İğâsetü'l-lehfân*, 1/226-227.

<sup>1548</sup> İbn Kayyım, *İğâsetü'l-lehfân*, 1/227.

<sup>1549</sup> Ebû İshak Şirazî, *et-Tenbih* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 123.

<sup>1550</sup> İbn Kayyım, *İğâsetü'l-lehfân*, 1/229.

<sup>1551</sup> Kolektif, *Fıkıh Konusunda Bilinmesi Gereken 88 Soru* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2021), 164.

Müzikle ilgili lehte ve aleyte birçok söz söylenmiştir. Birbirine muhalif bu hükümlerin özüne inildiğinde müziğin hükmünü tespitite hangi amaçla icra edildiğinin ve hangi sonuçlara yol açtığıнын belirleyici rol oynayacağı ifade edilmiştir. Buna göre harama teşvik eden, dine aykırı, dinde kutsal olana hakaret, ahlaka ve mahramiyet kurallarına mugayir, şehvi duyguları uyandıran, kişinin dinî vazifelerini aksatmasına sebep olan müziği icra etmek ve dinlemek câiz görülmemiştir.<sup>1552</sup> Sayılan sakıncıları içermeyen müzik ise prensip olarak mekruh veya mübah kabul edilmiştir.<sup>1553</sup>

Müzikle ilgili genel görüşler bu şekildedir. İmâm-ı Rabbânî'nin hayatı incelendiğinde onun mübahlara karşı olan tavrıyla ön plana çıktığı görülecektir. Öyle ki o, mübahlardan haram gibi uzak durmuş, mübahla çok meşgul olmanın birtakım manevi eksikliklere sebep olacağını ifade etmiştir.<sup>1554</sup> Demek ki, müziğin mübah olduğu kabul edilse bile İmâm-ı Rabbânî'ye göre yine uzak durulması gereken bir konudur. Kaldı ki o, kesin ifadelerle müziğin haram olan oyun ve eğlenceye dahil olduğunu,<sup>1555</sup> “İnsanlardan öylesi vardır ki; bilgisizce Allah'ın yolundan saptırmak ve (O'nun âyetlerini) eğlence konusu edinmek için boş sözü satın alır.”<sup>1556</sup> âyetinin de müzikten menetmek için nâzil olduğunu beyan etmiştir. Nitekim o: “İbn Abbâs'ın öğrencisi ve tâbiinin büyüklerinden Mücâhid, (ö. 103/721) âyette geçen 'lehve'l-hadîs'den (boş söz) maksadın gınâ olduğunu ifade etmiştir.”<sup>1557</sup> demiş; ayrıca *Medârik* tefsirinde “lehve'l-hadîs” in kıssa uydurma ve gınâ diye tefsir edildiğini, İbn Abbâs ve İbn Mesûd'un “lehve'l-hadîs”le maksadın gınâ olduğuna dair yemin ettiklerini<sup>1558</sup> nakletmiştir. Yine Mücâhid'in “Anılan o iyi kullar, yalana şahitlik etmezler.”<sup>1559</sup> âyetini “gınâ meclislerinde hazır bulunmazlar.”<sup>1560</sup> diye tefsir ettiğini belirtirken, Ebû Nasr Debûsî'nin<sup>1561</sup> Zahîruddîn el-Hârezmî'den (ö. 600/1203) “Kim bir şarkıcıdan veya bir başkasından şarkı dinler ya da haram bir fiile rastlar da inanarak veya inanmayarak onu güzel görürse şeriatın hükmünü iptal ettiğinden derhâl mürted olur. Şeriatın hükmünü

<sup>1552</sup> Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, (İzmir: Çağlayan Matbaacılık, 2018), 535; *Fıkıh Konusunda Bilinmesi Gereken 88 Soru*, 164; Enver Osman Kaan, *Güncel Fıkıh Problemleri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 483.

<sup>1553</sup> Zeylaî, *Tebyînu'l-Hakâik*, 4/222.

<sup>1554</sup> Örneğin o, mübahları çok işlemenin (keramet gibi) hârikülâdelerde azalmaya sebep olacağını belirtmiştir. Bk. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/291. (Mek. 86).

<sup>1555</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/152. (Mek. 41).

<sup>1556</sup> Lokmân, 31/6. (وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ).

<sup>1557</sup> el-Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 6/284; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 8/409.

<sup>1558</sup> Neseî, *Medârikü't-tenzîl ve kakâikü't-te'vil*, 2/711.

<sup>1559</sup> Furkân, 25/72. (وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ).

<sup>1560</sup> Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Grnâtî el-Endelüsî İbn Atrıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, thk. Abdüsselâm Abdü's-Şâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422), 4/222.

<sup>1561</sup> Hanefî imamlarından. Doğum ve ölüm tarihi belirtilmemiştir. Bk. Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye* (Haydarâbâd: Matbaatı Meclis-i Dâirati'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, 1332), 2/268.

iptal eden kimse ise hiçbir müctehide göre mümin sayılmaz. Allah onun hiçbir taatını kabul etmez, bütün iyiliklerini yok eder.” dediğini aktarmıştır.<sup>1562</sup>

Hz. Peygamber’in “*Müslümanın Müslüman üzerinde beş hakkı vardır; selamını almak, hastalandığında ziyaret etmek, cenazesine katılmak, davetine icabet etmek, aksırduğunda “elhamdülillâh” demesi durumunda ona “yerhamukellâh” diye dua etmek (teşmîtü’l-âtis).*”<sup>1563</sup> hadisine de değinen İmâm-ı Rabbânî, *İhyâ*’dan iktibas yaparak<sup>1564</sup> davete icabetin birtakım şartlarının olduğunu, bu şartlardan birinin de davet meclisinde şarkılı türkülü eğlencenin olmaması gerektiğini, aksi durumda davete katılmanın haram olduğunu ifade etmiştir.<sup>1565</sup> Zaman zaman müridlerine gönderdiği mektuplarında da: “Müzik ve nağmelere kapılıp onlardan zevk almaktan kaçınınız; çünkü musiki bal ve şekere bulanmış zehirdir.”<sup>1566</sup> diyerek onları uyarmıştır. Keza: “Gınâ zinanın efsûnudur”<sup>1567</sup> yani müzik dinleyen kişi onun etkisinde kalarak hakimiyetini kaybeder ve zinaya tevessül eder sözünü nakletmiştir.<sup>1568</sup>

Müziğin câiz olmadığına delâlet eden rivayetleri sıralayan İmâm-ı Rabbânî: “Gınânın haramlığını ortaya koyan âyet, hadis ve fikhî rivayetler sayılamayacak kadar çoktur. Öyleyse birinin çıkıp mensûh bir hadis veya şaz bir rivayete dayanarak müziğin mübah olduğunu iddia etmesine itibar olunamaz. Çünkü hiçbir fakih hiçbir zaman müziğin mübah olduğuna fetva vermemiştir.”<sup>1569</sup> demiştir. Anlaşılan İmâm-ı Rabbânî, gınânın cevazına delâlet eden hadisleri ya mensûh ya da şaz sayıp musikin mübahlığına açılan en küçük kapıyı dahi kapatma yoluna gitmiş ve gınâyı açık ifadelerle haram saymıştır.

İmâm-ı Rabbânî’nin dinî musikiye de sıcak baktığı söylenemez. Zira o, (Nakşîlerin dışında) bazı sûfîlerin kendi şeyhlerini bahane ederek raks ve gınâyı din edindiklerini ve bunu taat ve ibadet saydıklarını ifade etmiş, yine “İşte bunlar dinlerini oyun ve eğlence edinenlerdir.” diyerek A‘râf sûresi 51. âyete atıfta bulunmuştur. Bu durumdan son derece rahatsız olan İmâm-ı Rabbânî: “Raks ve semâ meclisi düzenleyip bunu ibadet kabul etmenin ne kadar çirkin bir şey olduğunu düşünmek gerek, Allah’a hamdolsun ki, bizim (Nakşî) şeyhlerimiz böyle bir şeye mübtela olmayarak bizim gibi taklidçileri böyle bir durumdan kurtarmışlardır.” ifadelerini kullanmıştır. Ancak zaman

<sup>1562</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/717-718. (Mek.266).

<sup>1563</sup> Buhârî, Cenâiz, 2. (حَقُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ خَمْسٌ؛ رَدُّ السَّلَامِ، وَعِيَادَةُ الْمَرِيضِ، وَاتِّبَاعُ الْجَنَائِزِ، وَإِجَابَةُ الدَّعْوَةِ، وَتَشْمِيْتُ الْعَاطِسِ).

<sup>1564</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 2/14.

<sup>1565</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/675. (Mek. 265).

<sup>1566</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/129. (Mek. 34).

<sup>1567</sup> (الغناء رقية الزنا) Gazâlî bu sözü Fudayl b. İyâz’a (ö. 187/803) nisbet etmiştir. Bk. *İhyâ*, 2/286; Molla Ali el-Kârî, *el-Esrâru’l-merfûa fi’l-ahbâri’l-mevzûa*, thk. Muhammed Sibâğ (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, ts.), 252.

<sup>1568</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/152. (Mek. 41).

<sup>1569</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/718. (Mek. 266).

zaman Nakşî müridlerinin de bu gibi meclisler düzenlediğini duyunca şu serzenişte bulunmuştur:

Duyduğumuza göre (Nakşî) şeyhlerimizin oğulları da teğanniye meyledip Cuma gecelerinde kaside meclisleri oluşturuyorlar, dostların çoğu da onlara iştirak ediyorlarmış. Binlerce hayretler olsun! Diğer tarikatlerin müridleri kendi şeylerini bahane ederek her ne kadar haklı olmasalar da bu konudaki haramlığı şeyhlerinin amelleriyle bertaraf ediyorlar. Peki bizim (Nakşî) dostlarımız hangi bahaneyle bu işi yapıyorlar? Bir tarafta dinin haram kılması, diğer tarafta kendi tarikatlerine muhalefet etmeleri var. Bu işe ne şeriat razı, ne de tarikat ehli. Velez ki, bu işte dinî bir haramlık olmasa, sırf tarikatte yeni bir şey ihdas etmek bile çok çirkin bir şeydir. Buna bir de dinî haramlık eklenince durum ne olur.<sup>1570</sup>

İmâm Rabbânî, musikiyi haram sayarken âyet ve hadislere dayanmaktadır. Onun mevlid, naat vs. dini olan musikiye sıcak bakmamasının ardında ise sedd-i zerâî‘ kuralının olduğu söylenebilir. Zira o: “Mektubunuzda mevlid konusunu da yazmışsınız. Güzel sesle Kur’ân, naat ve menkıbeler okunmasında ne gibi sakıncalar var? Yasak olan okuyuş Kur’an’ın harflerini değiştirmek ve tahrîf etmek suretiyle yapılan okuyuştur. Nağme ölçülerine riayet etmek, sesi titretmek, besteye uygun olarak el çırpma şiiirde dahi yasaktır. Kur’ân, kelimeleri tahrîf edilmeyecek şekilde okunursa, kaside okunurken de yukarıdaki durumlar meydana gelmezse ve okunması sahih bir maksada yönelikse o zaman bu tür okuyuşun câiz olmasına engel nedir? (demişsiniz)<sup>1571</sup> Evladım! Bu kapı tamamen kapatılmadıkça hevesli olanlar bundan tamamen kaçınamayacaklar. Azına cevaz verilirse çoğa götürecektir. “Azı çoğa götürür” sözü meşhurdur.”<sup>1572</sup> demiştir.

İmâm-ı Rabbânî, dinî olmayan musikinin her türünün gerek icrasını gerek dinlenmesini haram kabul etmektedir. Musikiye cevaz veren hadis ve rivayetleri ise mensûh veya şaz kabul ettiği anlaşılmaktadır. Kaside ve mevlid meclislerinin oluşturulmasından duyduğu rahatsızlığa bakılırsa dinî musikiyi de câiz görmediği söylenebilir.<sup>1573</sup>

<sup>1570</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/718-719. (Mek. 266). Aynı konuya başka bir mektubunda da değinen İmâm-ı Rabbânî: “Nakşî büyüklerinin son gelen halifelerinden bir grup, tarikat büyüklerinin hâl ve tavırlarını unutup bu yolda semâ, raks ve zikr-i cehrî ihdas ettiler. Onların bu ihdaslarının sebebi o büyüklerin niyetlerinin hakikatlerine ulaşamamalarıdır. Güya onlar bu ihdâsât ve bid’atlarla yolu tekmil (mükemmelleştirme) ve tetmim (tamamlama) edeceklerini hayal ettiler. Ama aksine yaptıklarının yolu tahrip ve zayi etmek olduğunu bilemediler.” demiştir. Bk. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/804. (Mek. 286).

<sup>1571</sup> Tırnak işaretinden buraya kadar olan kısım İmâm-ı Rabbânî’nin kendi görüşü olabilir. O zaman onun, nağmesiz Kur’ân ve mevlid okumaya cevaz verdiği, ancak yine de bundan kaçınılması gerektiği görüşünde olduğu söylenebilir. Ya da bu kısım İmâm-ı Rabbânî’ye sorulmuş soru da olabilir. O zaman mektubu yazan zat: Nağmesiz Kur’ân ve mevlid okumada ne sakınca var? diye sormuş, İmâm-ı Rabbânî de: Evladım! Bu kapı tamamen kapatılmadıkça hevesli olanlar bundan tamamen kaçınamayacaklar. Azına cevaz verilirse çoğa götürecektir. “Azı çoğa götürür” sözü meşhurdur diye cevap vermiştir. İmâm-ı Rabbânî’nin başka mektuplarında kaside meclislerinin oluşturulmasına olan menfî tavrı da göz önünde tutulduğunda ikinci ihtimalin daha doğru olduğu söylenebilir.

<sup>1572</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/240. (Mek. 72).

<sup>1573</sup> Ülkemizde kimi dinî cemaatlerin musiki konusunda İmâm-ı Rabbânî’den etkilendiği ve musikinin haramlığına dair İmâm-ı Rabbânî’yi referans gösterdikleri görülmektedir. Bk. Heyet, *İtikâdî Amelî ve Tasavvufî Meseleler*, (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2024), 254-255.

### 3.3.2. Küfür Ehline Benzemek

Bu başlık itikadi bir konu olmakla birlikte kısmen de olsa kurban ve oruçla ilgili fikhî meselere temas ettiğinden çalışmaya dahil edilmiştir.<sup>1574</sup>

İmâm-ı Rabbânî, Mekke'nin fethi günü Hz. Peygamber'in önce erkeklerden sonra kadınlardan biat aldığını, kadınlardaki kötü ahlakın erkeklere nazaran daha fazla olmasından dolayı onların biatları için ekstra şartların koşulduğunu, bu nedenle de Mümtehine 12. âyetin nâzil olduğunu ifade etmiştir.<sup>1575</sup> Bu âyette kadınların biatı için şart koşulan maddeler; Allah'a şirk koşmamak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocuklarını öldürmemek, iftira atmamak ve ma'rûf işlerde Hz. Peygamber'e isyan etmemektir.<sup>1576</sup> Bu maddelere "altı şart" ismini veren İmâm-ı Rabbânî, her bir şartın altında o konuyla ilgili maddeleri sıralamıştır. Şirk başlığı altında küfür ehlinin merasimlerine saygı göstermek, onlara katılmak, iki dini tasdik etmek gibi konuları ele alan Rabbânî'ye göre küfür ehlinin merasimlerine tazim gösterip onlara iştirak etmek şirke atılmış sağlam bir adımdır. Yine iki dinin hak olduğuna inanan kimse de şirk ehlidir.<sup>1577</sup>

Ehli küfrün âdeti olduğu hâlde İslâm ülkelerinin neredeyse tamamında Müslümanlar tarafından kutlanan en büyük ehl-i küfür merasiminin miladi yılbaşı olduğu ifade edilebilir. İmâm-ı Rabbânî'nin "iki dini tasdik eden" ifadesi de doğal olarak akıllara dinler arası diyalog meselesini getirmektedir. Keza o, başta kadınlar olmak üzere Hindistan'daki kimi cahil Müslümanların bazı hastalıklardan kurtulmak için putlardan yardım istemelerini küfrün bizzat kendisi saymıştır. Zira Kur'an'da "*Tâgût'u tanımamaları kendilerine emrolunduğu hâlde, onun önünde muhakeme olmak istiyorlar.*"<sup>1578</sup> buyrulmuştur.

İmâm-ı Rabbânî, Hindistan'da küfür ehlinin merasimlerine katılmanın ve âdetlerini icra etmenin kadınlar arasında yaygın olduğunu beyan etmiş ve Müslüman kadınların hayırlılarının da şerhilerinin de bu merasimlere katılıp bundan zevk aldıklarını, öyle ki; Allah'ın dilediklerinin dışında bu şirke bulaşmayan neredeyse hiçbir kadının kalmadığını ifade etmiştir.<sup>1579</sup> İmâm-ı Rabbânî'nin anlatımından o günün Müslümanlarıyla bugünün Müslümanları arasında mukayese yapıldığında ehl-i küfrü

<sup>1574</sup> İmâm-ı Rabbânî, Mümtehine sûresi 12. âyet bağlamında kaleme aldığı bu mektubu sâliha bir hanıma göndermiştir. Mektup, kadınların biatı için koşulan şartları izah ederken daha çok kadınlar arasında yaygın olan hususlara dikkat çekip onları dinlerine zarar verecek davranışlardan sakındırmaktadır.

<sup>1575</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/144. (Mek. 41).

<sup>1576</sup> el-Mümtehine, 60/12. (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا (يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْتَهُنَّ...).

<sup>1577</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/145. (Mek. 41).

<sup>1578</sup> en-Nisâ, 4/60. (يُرِيدُونَ أَنْ يُتَّخَاكُمُ إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ).

<sup>1579</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/145-146. (Mek. 41).

taklid etme hususunda ortak noktalarının olduğu söylenebilir. Örneğin o, dönemindeki Müslümanların ehl-i küfrün bayramlarını kendi bayramları gibi kutladıklarını, ehl-i küfrün hediyeleşmeleri gibi kendi kızlarının ve kardeşlerinin evlerine hediyeler gönderdiklerini, o mevsim gelince kaplarını boyadıklarını bildirmiş ve bunların tamamının şirk olduğunu ifade etmiştir. Günümüzde de Müslümanlar miladi yılbaşı a aylar öncesinden hazırlık yapmakta ev ve dükkanlarını çam ağaçlarıyla süslemekte ve çocuklara hediyeler vermektedirler. Hâlbuki ülkemizde Noel Baba figürüyle ortaya çıkan bu hediyeleşme Santa Aziz Nikolas (ö. 343) adlı bir Hristiyan azizinin etrafında şekillenmiştir.<sup>1580</sup> İmâm-ı Rabbânî, “Onların çoğu Allah'a ancak ortak koşarak inanırlar.”<sup>1581</sup> âyetini zikrederek Müslümanlar arasında yaygın olan bu uygulamaların ne kadar tehlikeli bir boyuta ulaştığına dikkat çekmiştir.<sup>1582</sup>

İmâm-ı Rabbânî'nin şirk başlığı altında ele aldığı diğer bir konu da başkası adına kurban kesip oruç tutma meselesidir. Şeyhler adına adaklar adayıp kabirleri başında onları boğazlamak o dönem Hindistan Müslümanlarının yerine getirdikleri diğer bir ritüeldir. İmâm-ı Rabbânî, fikhî rivayetlerin bu gibi uygulamaları şirk kapsamına dahil ettiğini ifade etmiştir.<sup>1583</sup> Konunun fikhî boyutuna göz atıldığında âyette Allah'tan başkası adına boğazlanan hayvan etinin haram olduğu görülmektedir.<sup>1584</sup> Buradan hareketle herhangi birinin gelişi şerefine kesilen hayvan da başkası adına boğazlandığından haram sayılmıştır.<sup>1585</sup> Yine “Bismi Muhammed” veya “Bismillâhi ve Muhammed” gibi ifadelerle boğazlanan hayvanların eti de haramdır.<sup>1586</sup> Bu rivayetleri inceleyen son dönem fukahâsı evliya iddiasıyla kişinin kabri başında kesilen hayvanları da aynı kapsamda değerlendirmiş ve bu uygulamayı dinden çıkararak bir şirk saymıştır.<sup>1587</sup>

İmâm-ı Rabbânî, kadınların belirledikleri özel günlerde her günün iftarı için özel yemekler hazırlayarak isimlerini kendilerinin uydurduğu şeyhler adına oruç tutmalarını ve bu oruç vesilesiyle isteklerine nail olacakları iddialarını da şirk kapsamında değerlendirmiştir. Zira hadîs-i kudsîde: “Oruç bana aittir ve onun karşılığını ben veririm.”<sup>1588</sup> buyrulmuştur. İmâm-ı Rabbânî'ye göre bunun izahı: Oruç ibadeti bana mahsus olup bu ibadette bana kimse ortak olamaz demektir. İbadetlerin hiçbirinde

<sup>1580</sup> Bülent Şenay, “Noel”, DİA (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/202.

<sup>1581</sup> Yûsuf, 12/106. (وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ).

<sup>1582</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/146. (Mek. 41).

<sup>1583</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/146. (Mek. 41).

<sup>1584</sup> el-Mâide, 5/3. (وَمَا أَهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ).

<sup>1585</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/309.

<sup>1586</sup> Gazâlî, *el-Vasît*, thk. Ahmet Muhmut İbrâhîm ve Muhammed Muhammed Tâmir (Kahire: Dâru's-Selâm, 1417), 7/144; Nevevî, *el-Mecmû*, 8/408.

<sup>1587</sup> *Mecmûu' fetâvâ ve resâil'l-Useymin*, 2/149.

<sup>1588</sup> Buhârî, Savm, 2. (الصِّيَامُ لِي وَأَنَا لِحَزِي بِهِ).

Allah'a şirk koşmak câiz olmadığı hâlde Cenâb-ı hakkın sadece orucu zikretmesi ona verdiği değeri göstermekte ve oruca asla şirkin bulaştırılmaması gerektiğine işaret etmektedir. Kadınların: “Biz bu oruçları Allah için tutup sevabını şeyhlerin ruhuna hediye ediyoruz.” söylemlerinin orucu meşrû gösterme çabalarından kaynaklanan bir hile olduğu ifade eden İmâm-ı Rabbânî, kadınlara: “O zaman bu oruç için özel günler ve özel yemekler tayin etmenin sebebi nedir?” sorusunu yöneltmektedir.<sup>1589</sup>

### 3.3.3. Kocadan İzinsiz Harcama Yapmak

Kadınların biatında şart koşulan ikinci madde hırsızlık yapmamalarıdır.<sup>1590</sup> İmâm-ı Rabbânî, hırsızlık fiilinin kadınlar arasında daha yaygın olduğunu, öyle ki; neredeyse bu çirkin fiile bütün kadınların bir şekilde bulaştığını, bu nedenle de onların biatleri için hırsızlık yapmamalarının şart koşulduğunu ifade etmiştir.<sup>1591</sup> İmâm-ı Rabbânî'ye göre âyette hırsızlık fiilinin şirkten hemen sonra zikredilmesinin sebebi küfre kapı aralamasından dolayıdır. Şöyle ki, kadınların kocalarının ceplerinden izinsiz para alıp çekinmeden tasarrufta bulunmaları hırsızlığa dahildir. Bu manadaki hırsızlık da neredeyse kadınların genelinde görülmektedir. Eğer kadınlar bu fiilin çirkinliğini kabul ederlerse en azından sadece günahkar olurlar. Ama aldıkları paraların kendi kocalarının parası olması onları bu fiilin helal olduğu inancına sevk ederse haramı helal saymış olacaklarından küfre sağlam bir adım atmış olacaklardır. Böyle olunca kadınlar hakkında hırsızlık diğer büyük günahlar arasında en çirkin olanıdır. Bundan dolayı âyette şirkten hemen sonra zikredilmiştir.<sup>1592</sup>

İmâm-ı Rabbânî'nin hırsızlığı diğer büyük günahlardan daha çirkin görmesi bu fiilin helal görülme tehlikesinden kaynaklanmaktadır. Örneğin zina fiilini işleyen hiçbir kadın bu fiili helal saymaz. Dolayısıyla günahkar olmakla birlikte İslâm dairesinde kalır. Ama bu manadaki hırsızlığın helal görülmesi durumunda haram helal sayılmış olacağından dinden çıkma söz konusu olacaktır. İmâm-ı Rabbânî: “Kadınların bu şekilde para almaya devam etmeleri onlarda bir meleke hâline geleceğinden bu durum onları eşlerinden başkalarının paralarını da almaya sevk edecek, böylece başkalarının mallarını da çalacaklardır.” diyerek kadınlar hakkında İslâm'ın en önem verdiği hususun hırsızlıktan nehiy olduğunu ve bu sebeple hırsızlığın çirkinlikte şirkten sonra ikinci sırayı aldığını ifade etmiştir.<sup>1593</sup>

<sup>1589</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/147. (Mek. 41).

<sup>1590</sup> el-Mümtehine, 60/12. (وَلَا يَسْرِقُونَ).

<sup>1591</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/147. (Mek. 41).

<sup>1592</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/147-148. (Mek. 41).

<sup>1593</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/148. (Mek. 41).

Fukahâ bu konuyu “hırsızlık” başlığı altında ele almış ve bu fiilden dolayı eşlere el kesme cezasının verilip verilmeyeceği hususu tartışılmıştır. Kocasından izinsiz onun malını alan kadın veya karısının malından izinsiz alan erkeğin yapmış olduğu bu fiilin hırsızlık sayıldığı konusunda herhangi bir tereddüt söz konusu olmamıştır.<sup>1594</sup>

Esasen kocanın cebinden izinsiz para alma meselesi asr-ı saadette örneği olan bir konudur. Rivayete göre Ebû Süfyan’ın karısı Hind (ö. 14/635), Hz. Peygamber’in huzuruna gelerek: “Ey Allah’ın Resulü! Kocam Ebû Süfyân cimri bir adamdır, ne bana ne de çocuklarına yeterli harcamada bulunuyor. Onun haberi olmadan malından alsam günah olur mu?” diye sorduğunda Hz. Peygamber: “*Maruf ölçüler içerisinde kendine ve çocuklarına yetecek kadarını alabilirsin.*”<sup>1595</sup> buyurmuştur.<sup>1596</sup> Buna göre Hz. Peygamber’in verdiği izne binaen kadının kendisinin ve çocuklarının zaruri giderleri için kocasının cebinden izinsiz para alması ve bunu helal saymasında bir sakınca yoktur. Ancak zaruri olmayan durumlarda kadının aynı davranışta bulunması Hz. Peygamber’in vereceği iznin dışına çıkacağından bu hırsızlık kapsamına girecek ve bunu helal saymak İmâm-ı Rabbânî’nin bahsettiği tehlikeye yol açacaktır.

### 3.3.4. Kadının Kadına Mahremiyeti

Kadınların biatında şart koşulan üçüncü madde zina etmemeleridir.<sup>1597</sup> İmâm-ı Rabbânî, zinanın kadınların biatında özel olarak şart koşulmasının sebebini bu fiilin daha çok kadınların rıza gösterip kendilerini erkeklere sunmasıyla gerçekleşmesine bağlamıştır. Demek ki, zina konusunda kadınların rızası önemli rol oynamakta, erkekler bu konuda kadınlara tabi olmaktadır. İmâm-ı Rabbânî’ye göre zinanın yasaklandığı âyette kadının erkekten önce zikredilmesinin<sup>1598</sup> sebebi de budur.<sup>1599</sup>

Kadının yabancı erkeklere karşı yüz, el, ayak hariç bütün vücudu avret mahallidir.<sup>1600</sup> Kadının kadına avret mahalli ise erkeğin erkeğe avret mahalli gibi göbük ile diz kapağı arasındır.<sup>1601</sup> Nûr<sup>1602</sup> ve Ahzâb<sup>1603</sup> sûrelerinde kadınların mahremiyeti

<sup>1594</sup> Abdullah Erdem, *İslam Hukukuna Göre Aile İçindeki Fertlerin Mülkiyet Hakları*, (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2024), 122-132.

<sup>1595</sup> Buhârî, *Büyû*, 95; Nesâî, *Âdâbü’l-Kudât*, 31. (حُدَى أَنْتَ وَبُتُوكَ مَا يَكْفِيكَ بِالْمَعْرُوفِ).

<sup>1596</sup> Bu rivayeti dikkate alan Din İşleri Yüksek Kurulu 12. 07. 2017 tarihli fetvasında kocanın, eşinin normal şahsi ihtiyaçlarını karşılamayı ihmal ettiği durumlarda, kadının (izinsiz olarak) onun malından ihtiyacı kadarını alabileceğini söylemiştir. Bk. Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, (Ankara: Sarıyıldız Matbaacılık, 2024), 573.

<sup>1597</sup> el-Mümtehine, 60/12. (وَلَا يَزْنِيَنَّ).

<sup>1598</sup> en-Nûr, 24/2. (الرَّائِيَةُ وَالرَّائِي).

<sup>1599</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/149. (Mek. 41).

<sup>1600</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 23/361; DİB, *İlmihâl*, 1/276.

<sup>1601</sup> Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 3/410. Hanefiler’e göre diz kapağı avret sayılırken, cumhura göre sayılmamıştır. Bk. DİB, *İlmihâl*, 1/276.

<sup>1602</sup> en-Nûr, 24/31.

<sup>1603</sup> el-Ahzâb, 33/55.

konusunda gühan olmayanlar sıralanırken “نِسَائِيَّهً” (kendi kadınları) ifadesi, mümin kadınlar olarak tefsir edilmiş,<sup>1604</sup> bu da müslaman kadınların Müslüman kadınlara olan avret mahallinin, gayr-i müslim kadınlara karşı farklılık göstereceği tartışmalarını beraberinde getirmiştir. Daha açık ifadeyle mümin kadının mümin kadına olan avreti erkeğin erkeğe olan avreti gibi göbük ile diz kapağı arası iken mümin kadının gayr-i müslim kadına karşı avreti göbük ile diz kapağı arasıyla sınırlı kalmayıp bütün bedendir denmiştir.<sup>1605</sup> İbn Abbâs’tan gelen bir rivayete göre bunun sebebinin gayr-i müslim kadınların, Müslüman hanımların mahremlerini kâfir kocalarına anlatmaları olarak gösterilmiştir.<sup>1606</sup> Bununla birlikte Müslüman kadınla gayr-i müslim kadın arasında fark olmadığını, dolayısıyla birbirilerine karşı avret mahallerinin göbük ile diz kapağı arası olduğunu ifade edenler de olmuştur. Bu görüşte olanlara göre “نِسَائِيَّهً” den maksat sadece Müslüman kadınlar değil, tüm kadınlardır.<sup>1607</sup> İmâm-ı Rabbânî ise ilk görüşü savunarak: “Kadına bakma ve şehvetle dokunma konusunda yabancı kadın yabancı erkek gibidir. Dolayısıyla kadının kocasından başkası için süslenmesi câiz değildir. O başkası ister erkek, ister kadın olsun farketmez. Erkeklerin tüyü çıkmamış (emred) delikanlıya şehvetle bakma ve dokunmaları haram olduğu gibi aynı şekilde kadınların kadınlara şehvetle bakma ve dokunmaları da haramdır.”<sup>1608</sup> ifadelerini kullanmıştır.

İmâm-ı Rabbânî, kadının kadına karşı tehlikeli oluşunu aynı sınıftan olmalarına bağlamıştır. Ona göre kadının kadına ulaşması, erkeğin kadına ulaşmasından daha kolaydır. Zira kadınlar hemcins olmalarının sağladığı avantajla birbirileriyle kolayca tanışıp kaynaşabilirler. Ancak aynı kolaylık farklı cinsler arasında mümkün görülmemektedir. İmâm-ı Rabbânî, mahremiyet konusundaki haramlığın sadece farklı cinsler arasında değil hemcinsler arasında da vuku bulabileceğine dikkat çekmiş, hatta hemcinslerin birbirileriyle kaynaşmaları daha kolay olacağından bu konuda hassasiyet gösterilmesini tembihlemiştir.<sup>1609</sup>

### 3.3.5. Fal Uğursuzluk ve Bulaşıcı Hastalığa İnanmak

İmâm-ı Rabbânî, yine kadınlara yönelik nasihatlerine devam ederken onları sihir yapıp yaptırma, kâhin ve münecimin gaybdan haber vermelerine inanma gibi durumlardan da sakındırmıştır. O bu hususta: “Sihir kadar küfre yakın olan başka bir

<sup>1604</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 25/181; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 12/233; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 9/338.

<sup>1605</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/371; *Hâşiyetü'd-Desûkî 'alâ Şerhi'l-Kebîr*, 1/213.

<sup>1606</sup> Sâbüni, *Safvetü't-tefâsîr*, 2/963.

<sup>1607</sup> İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 3/385.

<sup>1608</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/151. (Mek. 41).

<sup>1609</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/151. (Mek. 41).

büyük günah yoktur.”<sup>1610</sup> ifadesini kullanırken, kâhin ve müneccimin gaybdan haber vermesi ve ona başka bir müminin inanmasının tehlikesine de temas etmiştir. Günümüzde her ne kadar müneccim ve kâhine kolay kolay rastlanmasa da daha çok kadınlar arasında fal bakıp güya gelecekte olacıklardan haber verme geleneği popülaritesini devam ettirmektedir. İsimleri farklı olmakla birlikte hepsi gaybtan haber verme noktasında birleşmektedirler. Böyle olunca fal vesilesiyle gelecekte olacıklara inanmanın en az kâhin ve müneccimin sözlerine inanmak kadar tehlike arz ettiği söylenebilir. Nitekim Hz. Peygamber’den, fal ve benzeri uygulamaların sonuçlarına itibar ederek bunlara inananların Muhammed’e indirilen vahyi inkâr etmiş sayılacakları,<sup>1611</sup> namazlarının da kırk gün kabul edilmeyeceğine dair birçok rivayet gelmiştir.<sup>1612</sup>

Uğursuzluk/tıyere ve hastalığın bulaşıcılığına/advâ inanmamak da İmâm-ı Rabbânî’nin temas ettiği diğer bir konudur. Esasen bu konunun menşei Hz. Peygamber’in hastalığın (kendiliğinden) bulaşmayacağı, (kuşun uçuşuyla) uğursuzluğun meydana gelmeyeceği, baykuşun ötmesinde veya safer ayında uğursuzluğun aranmayacağına dair hadisidir.<sup>1613</sup> İmâm-ı Rabbânî, Hz. Peygamber’in konuyla ilgili hadisini zikrettikten sonra uğursuzluk olgusunun bir asla dayanmadığını, hastalığın da birinden diğerine mutlak olarak sirayet etmeyeceğini ifade etmiştir.<sup>1614</sup>

Hadiste ifade edilen uğursuzluk olgusunun kabul edilmemesi kolaylıkla anlaşılabilir. Zira gökten yere kadar bütün işleri yürüten Allah’tır.<sup>1615</sup> Böyle olunca uğursuzluk olgusunun sünnetullahı aşip insanların hayatına etki etmesi mümkün değildir. Ancak hastalığın birinden diğerine sirayet etmemesi konusu izaha muhtaçtır. Bundan dolayıdır ki, İslâm âlimleri hadisin bu kısmını şerhe ihtiyaç duymuşlardır. Âlimlerin izahına göre hastalık câhiliyye ehlinin inandığı gibi tabii olarak sirayet edici olmayıp kendiliğinden bulaşma gibi bir özelliği yoktur. Birinden diğerine ancak Allah’ın izin vermesiyle sirayet etmektedir. Bu nedenle kulların tedbir alması gerekmektedir. Aynı sebepten olacak ki, hadislerde ölüm korkusuyla taundan kaçmak da savaştan kaçmak gibi kabul edilmiştir.<sup>1616</sup> Ancak kişi taunun kendisine bulaşmaması için tedbir amaçlı bir beldeden çıkarken bu çıkışının ecelini değiştirmeyeceği inancını koruyup taunun da ancak Allah’ın dilemesiyle bulaşacağına itikat ederse buna ruhsat

<sup>1610</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/153. (Mek. 41).

<sup>1611</sup> İbn Hanbel, *Müsned*, 15/331 (No. 9536); İbn Mâce, *Tahâret*, 122; Ebü Dâvûd, *Tıb*, 21; Tirmizî, *Tahâret*, 102. Farklı lafızlarla bk. (مَنْ أَتَى كَاهِنًا، أَوْ عَرَّافًا، فَصَدَّقَهُ بِمَا يَقُولُ، فَقَدْ كَفَرَ بِمَا أَنْزَلَ عَلَى مُحَمَّدٍ).

<sup>1612</sup> Müslim, *Selâm*, 125. (مَنْ أَتَى عَرَّافًا فَسَأَلَهُ عَنْ شَيْءٍ لَمْ تُفْتَلْ لَهُ صَلَاةُ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً).

<sup>1613</sup> Buhârî, *Tıb*, 45. (لَا عَذْوَى وَلَا طَيْزَةَ وَلَا هَامَةَ وَلَا صَفْرَ).

<sup>1614</sup> İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3/152-153. (Mek. 41).

<sup>1615</sup> es-Secde, 32/5. (يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ).

<sup>1616</sup> Süyûtî, *Câmiu’s-sağîr* (No. 7731). (الْفِرَارُ مِنَ الطَّاعُونَ كَالْفِرَارِ مِنَ الرَّحْفِ).

verilmiştir.<sup>1617</sup> Çünkü bu kimse tedbir amaçlı beldeden çıkmış olmakla birlikte bu çıkışının ecelini değiştirmeyeceğini de bilmektedir. Nitekim Allah: “*De ki: "Eğer siz ölümden ya da öldürülmekten kaçırırsanız, kaçmak size asla fayda vermeyecektir."*<sup>1618</sup> buyurmuştur.

Esasen bu konu nedensellik ilkesinin sünnetullah bağlamında ele alınmasıyla ilgilidir. Söz gelimi ateşin tabiatında yakmak, mikrobun tabiatında bulaşmak vardır. Acaba neden sonuç arasındaki bu bağlantı zorunlu mudur? Gazâlî'ye göre “tabiat kanunu” aslında âdetullah'a, yani Allah'ın sünnetine dayanmaktadır. İnsanların bu yasaları zorunluymuş gibi algılamasının temel sebebi, sürekli tekrar ve alışkanlık yoluyla oluşan psikolojik bir yanılsamadır. Gazâlî sebeplilik bağına inanmakla birlikte, böylesi bir bağın her zaman zorunluluğuna inanmamaktadır. Hz. İbrahim'in ateşe atıldığı zaman yanmaması bunun örneğidir.<sup>1619</sup> Bu yoruma göre mikrobun da mutlak anlamda bulaşıcı olduğunu iddia etmek doğru değildir.

<sup>1617</sup> Bursevî, *Rûhu 'l-beyân*, 1/145-146.

<sup>1618</sup> el-Ahzâb, 33/16. (قُلْ لَنْ يَنْفَعَكُمْ الْفِرَارُ إِنْ فَرَرْتُمْ مِنَ الْمَوْتِ أَوِ الْقَتْلِ).

<sup>1619</sup> Konuyla ilgili detaylı malumat için bk. Musa Turşak, “*Nedensellik İlkesi Bağlamında Sünnetullahı Anlamak*”. Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 8/2 (Aralık 2019), 574.

## SONUÇ

Hicri 14 Şevval 971 (1563) senesinde Hindistan'ın Sirhind kasabasında doğup 28 Safer 1034 (10 Aralık 1624) yine Sirhind'de vefat eden İmâm-ı Rabbânî'nin, ömrünü tavizsiz İslâmî bir yaşantıya vakfettiği, başta “*Mektûbât*” olmak üzere diğer risâle tarzı eserleriyle de Müslümanları aynı çizgide tutma gayretinde olduğu görülmektedir. Ekber Şâh ve onun Dîn-i İlâhî'sine şâhit olması, Ekber Şâh'ın oğlu Selim Cihangir tarafından hapse atılması hem isminin hem de mücadelesinin daha tanınır olmasını sağlamıştır.

İmâm-ı Rabbânî'nin yaşadığı dönemin İslâmiyet'in üzerinden hicri 1000 yılın geçtiği zamana denk gelmesi, buna bağlı olarak da başta Ekber Şâh olmak üzere kimilerinin aklına İslâmiyet'in hükmünün artık bittiği, binyılın dolmasıyla yeni bir dine ve peygambere ihtiyaç duyulduğu fikrini getirmesi, İmâm-ı Rabbânî'nin de bâtil olan bu binyıl fitnesine karşı mücadele vermesi, “ikinci binyılın yenileyicisi” unvanını almasına vesile olmuştur.

İslâmî ilimlerin iki önemli dili olan Arapça ve Farsça'ya bu dillerde eser verecek derecede hâkim olan İmâm-ı Rabbânî dönemin âlimlerinin dikkatini çekmiş ve bu durum onun sık sık Ekber Şâh'ın sarayına gidip gelmesine vesile olmuştur. Onun tasavvuf sahasındaki şöhreti her ne kadar diğer alanları gölgede bıraksa da tasavvuf vesilesiyle elde ettiği keşfi yorumları kelâm, tefsir, hadis ve fıkıh ilminde de kendini göstermiştir.

Sekiz eser ve birkaç risâlesi bulunan İmâm-ı Rabbânî, fıkıh alanında müstakil bir eser yazmamıştır. Lakin 536 mektuptan oluşan “*Mektûbât*” adlı eserinin içerisindeki bazı mektupların müstakil fıkıh risâlesi niteliğinde olduğunun göz ardı edilmemesi gerekir. Konuya bu pencereden bakıldığında aslında onun fıkıh alanında risâlelerinin olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim teşehhüde işaret parmağının kaldırılıp kaldırılmaması meselesi üzerine kaleme aldığı mektubu ile ictihad ve Ebû Hanîfe'nin mezhebini savunduğu mektupları birer risâle özelliği taşımaktadırlar.

Fıkıhın usul ve fûrû', birçok konusunda fikir beyan eden İmâm-ı Rabbânî'nin tasavvufî kimliğinin onun fıkıh düşüncesini gölgede bıraktığı söylenebilir. Anlaşılan bu durum aynı zamanda onun fikhî düşüncelerine dair ciddi bir çalışma yapılmasına da engel olmuştur. Hâlbuki İmâm-ı Rabbânî, yeri geldiğinde fikhî bir konuda Hanefî fakihî İbnü'l-Hümâm'ı dahi tenkit etmekten geri durmamıştır. Bu da onun fıkıh alanında usûlî çıkarımlar yapabildiğinin göstergesi sayılabilir.

İmâm-ı Rabbânî, sıkı bir Hanefî müntesibidir. Ancak mezhebine bağlılığı kendisinin de ifade ettiği gibi taassup derecesinde değildir. Onun bir fikhî meselede kendi mezhebini haklı görmesi, konuyla ilgili karşıt görüş sahiplerinin ileri sürdüğü hadis vs. delillerin Hanefî âlimlerinin süzgecinden geçmemesi ilkesine dayanmaktadır. Bununla birlikte onun Hz. İsa ile Ebû Hanîfe arasında benzerlik ilişkisi kurmasından, yine Hanefîlik'te nübüvvet kemâlâtının bulunduğunu ifade etmesinden Hanefî mezhebine bir özellik atfettiği de inkâr edilemez. Hanefî mezhebinin tatbikte daha kolay uygulanabilir olması, ehl-i İslâm'ın büyük çoğunluğunun Hanefî mezhebine müntesip oluşu, Hanefîlerin kendilerine has yöntemlere sahip olmaları ve Hz. İsa'nın nüzûlden sonra Hanefî mezhebine uygun amel etmesi gibi hususlar, İmâm-ı Rabbânî'ye göre Hanefî mezhebinin diğer mezheplerden farklı yönleridir.

Şer'î delillerin hucuyeti konusunda cumhurla aynı çizgiyi paylaşan İmâm-ı Rabbânî'nin ilhamı beşinci asıl, hatta sünnetten sonra üçüncü asıl kabul etmesi onun tasavvufî yönüyle ilgilidir. Usûl-i fikhın istihsan ve örf gibi fer'î delillerine de temas eden İmâm-ı Rabbânî'nin yöntem olarak en çok başvurduğu fer'î delilin sedd-i zerâi' olduğu görülmektedir. Onun, her ne kadar ismen "sedd-i zerâi'" terimini kullandığı görülmesine de, sık sık mübahları terke teşvik etmesi, gerekçe olarak da mübahların fazlasının harama kapı aralayacağını dile getirmesi "sedd-i zerâi'" kuralıyla yakından ilişkilidir. İmâm-ı Rabbânî'nin ruhsatla amele sıcak bakmaması, dinî merasimlerde icra edilen mevlid vs. etkinliklerden uzak durması gibi hususların arkasında da sedd-i zerâi' kuralının olduğu görülmektedir. İmâm-ı Rabbânî, sedd-i zerâi' kuralıyla yakından ilişkisi olması hasebiyle mübahı da sık sık gündeme getirmiş, harama düşmemek için mübahların işlenmesinin asgari düzeye indirilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Ayrıca mübahı zarûrî ve fuzûlî diye iki kısma ayırmıştır.

Azîmet ve ruhsat da dikkat çekici bir şekilde İmâm-ı Rabbânî'nin üzerinde titizlikle durduğu usûlî konulardan biridir. Sadece *Mektûbât'ta* yaklaşık on beş yerde azîmet ile amele teşvik edip ruhsatla amelden sakındırmıştır. Onun bu denli ruhsattan sakındırıp azîmetle amele teşvik etmesinin altında tasavvufî öğretinin olduğu söylenebilir. Zira onun bu konuda sunduğu gerekçelere bakıldığında daha çok tasavvufî saikler kendini göstermektedir.

İmâm-ı Rabbânî'nin ictihadda isabet ve hatayla ilgili farklı içtihadların olduğu bir meselede diğer mezheplerin görüşlerini de dikkate alarak davranmayı ifade eden ve fikhîçilerin "murâ'âtü'l-hilâf" veya "hurûc mine'l-hilâf" diye tabir ettikleri metodolojiyi savunduğu görülmektedir.

İmâm-ı Rabbânî'nin fikhın herhangi bir konusuna temasının altında birden fazla sebep olabilir. Bu sebepler; tasavvufî bir öğreti, mezhebine bağlılık, bid'atlerle mücadele, keşfî yorum, ortaya çıkan bir olay, bölgenin yaşam tarzı, ehem mühim dengesi şeklinde sıralanabilir.

*Tasavvufî öğreti:* Onun, abdestte kullandığı suyu ısrarla içmek isteyen birine bu suyu vermek için fetva araması ve neticede dördüncü yıkamanın mâi müsta'mel sayılmayacağına dair bulduğu fetvayla amel etmesi, bunu da hîle-i şer'iyye saymasının altında tasavvuf kaynaklı teberrük öğretisi yatmaktadır.

*Keşfî yorum:* Ezan ve namaz tesbihatına verdiği manalar ile ibadetlere dair yaptığı hakikat ve suret ayrımı keşfî yorum yapma kabiliyetine dayanmaktadır.

*Mezhep bağlılığı:* Teşehhüde şehâdet parmağının kaldırılmaması gerektiğine dair ısrarının arkasında mezhebine bağlılık dürtüsünün olduğu görülmektedir. Ancak onun mezhep bağlılığından kastı asla mezhep taassubu değil, bilakis aleyhte ileri sürülen delillerin Hanefî imamlarca incelenip kabul görmemesi prensibine dayanmaktadır. Nitekim o, Hanefî mezhebine mensup olduğu hâlde diğer mezheplerin ileri sürdüğü hadislerle amel edip teşehhüde şehâdet parmağını kaldıranları tenkit etmektedir.

*Bid'atlerle mücadele:* Ölüye sarık sarılmaması, teheccüd namazının cemaatle kılınmaması, namaza dil ile niyet mevzularına teması ise bid'atlerle mücadele kapsamında değerlendirilebilir.

*Ehl-i Sünnet müdâfâsı:* İmâm-ı Rabbânî'nin Hulefâ-yi râşidîn'in ismini hutbede anmayan hatîbe tepki göstermesi ve Hulefâ-yi râşidîn'in isimlerinin hutbede anılmasını Ehl-i Sünnet'in şîârı olmakla ilişkilendirmesi bu kabîldendir.

*Ortaya çıkan yeni bir olay:* Cenazenin techiz ve tekfini, salgından kaçmayı doğru bulmaması gibi hususlara değinmesinde o dönemde ortaya çıkan veba salgınının etkisinin olduğunu söylenebilir.

*Bölgenin yaşam tarzı:* İmâm-ı Rabbânî'nin: "Dinî bir konuda umûmü'l-belvâ varsa orada en kolayı ile fetva vermek daha evlâdır. Ürünün tayyib olmasına engel olan abdestsiz tarım Hindistan'da kaçınılması imkansız birşeydir. Allah kimseye gücünün yetmediği şeyi yüklemez." diyerek umûmü'l-belvâ kuralını işletmesinde Hindistan'ın yaşam tarzı etkili olmuştur.

*Ehem mühim dengesi:* İmâm-ı Rabbânî, birçok yerde dinin emrettiği şekilde yerine getirilen az ibadetin, kişinin kendi hevasıyla yerine getirdiği çok ibadetten daha hayırlı olduğunu ifade etmiştir. Örneğin o, zekât niyetiyle verilen bir kuruşun, nâfile olarak binleri infak etmekten kıyaslanamayacak derece üstün olduğunu beyan etmiştir. Yine o, sabah namazını cematle edâ etmenin tüm geceyi ibadetle geçirmekten

üstün olduğuna vurgu yapmıştır. Umreye gitmek için izin isteyen birine “Bir nâfileyle meşgul olurken farzlardan bir farzı terk etmek malayaniye dahildir. Kendini kontrol edip meşgul olduğun şeyin farz mı yoksa nâfile mi olduğuna bak! Nâfile bir haccı edâ ederken nice mahzurlu şeylerin işlenebileceğini iyi düşün.” diyerek ehem mühim dengesi kurmuştur. Ona göre nâfile ibadetler mühim, farzları edâ ehemdir. Gece ibadeti mühim, farz namazı cematle edâ ehemdir. Sünnet olan umre ibadeti mühim, ancak onu edâ ederken harama düşmemek veya bir farz terk etmemek ehemdir.

İmâm-ı Rabbânî'nin teşehhüdde işareti uzun uzadıya ele alması, günümüzdeki bazı ameli konuların ele alınmasıyla sentezlendiğinde dinî mevzuların büyük-küçük her dönemde önem arz ettiği, dolayısıyla modern çağda ya da büyük sıkıntıların olduğu zamanlarda fikhî konularla uğraşmanın abesle iştilal olacağı algısının çok da gerçekçi olmadığı görülmektedir. Zira İmâm-ı Rabbânî, yeni din ihdas eden Ekber Şâh döneminde dahi “şimdi zamanı değil” dememiş ve büyük-küçük fikhî meselelere temas etmiştir.

İmâm-ı Rabbânî'nin dönemindeki Müslümanların kâfirlerin âdetlerine ilgi göstermesi ve bu tür geleneklere katılmaları, günümüzle benzerlik gösteren bir durumdur. Bu, Hristiyan âdetlerinin Müslümanlar arasında zaman zaman yaygınlaştığını ve bunun sadece günümüzün bir problemi olmadığını, tarihsel olarak farklı dönemlerde de var olduğunu ortaya koyar. Ayrıca, faizli borç meselesi de geçmişten günümüze kadar süregelen bir durumdur. İmâm-ı Rabbânî'nin dönemindeki Müslümanların faizli borç almak için çeşitli bahaneler üretmesi, günümüzde de ihtiyaç kredisi adı altında faize bulaşan Müslümanlarla benzerlik taşımaktadır. Bu durum, her dönemde ekonomik zorluklar karşısında faizli işlemlere başvurulmasının devam ettiğini ve bu sorunların tarihsel sürekliliğini gösterir.

İmâm-ı Rabbânî'nin tasavvufi kimliğinin de etkisiyle, başta iman olmak üzere dinin emrettiği ibadetleri hakiki ve sûrî diye iki kısma ayırması başka yerde örneğine rastlanması zor bir konudur. Ona göre nefis küfür ve azgınlığına devam edip mutmainne makamına çıkmadığı müddetçe bu iman sûrî olarak kalacaktır. İman sûrî olduğu sürece yapılan ibadetler de sûrî olacaktır. Demek ki, iman hakikati ve sûreti olduğu gibi namazın, orucun, velhasıl bütün ibadetlerin hakikati ve sûreti vardır. İmâm-ı Rabbânî'nin “*Allah mü'min kullarının velisidir.*” (Bakara, 2/257) âyeti mücibince her müminin sûrî imana sahip olduğunu ifade etmekle birlikte, hakiki imana sahip olabilmeyi seyr-i sülûk şartına bağladığı görülmektedir.

İmâm-ı Rabbânî, tasavvufun fikhî hükümleri ihmal etmediği, aksine onlara katkı sağladığı görüşünü savunmuştur. Bu da, tasavvuf ile fikhin birbiriyle çelişen değil,

birbirini tamamlayan disiplinler olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte onun fıkıh anlayışına dair ortaya koyduğu keşfi yorumlarının, her meselede geleneksel fıkıh ile uyumlu olduğu söylenemez. İmâm-ı Rabbânî'nin fıkıh alanındaki görüşleri, çoğu zaman dönemin pratik ihtiyaçları doğrultusunda şekillenmiştir. Bu da, onun fıkıh anlayışının statik olmadığını, aksine yaşadığı dönemin sosyal, dini ve kültürel ihtiyaçlarına göre gelişen dinamik bir anlayış olduğunu göstermektedir.

İmâm-ı Rabbânî'nin farz ve haramlar hususunda titiz, bid'atlerle mücadelede tavizsiz bir karektere sahip olması ve bu çizgisini en zor zamanlarda dahi muhafaza etmesi insanların ondan etkilenmesine vesile olmuş, başta kendi dönemi olmak üzere tarihi süreç içerisinde birçok önemli şahsiyeti etkisi altına almıştır. Nitekim kendi döneminde ondan etkilenen önemli isimlerden biri Ekber Şâh'ın oğlu Selim Cihangir'dir. O, İmâm-ı Rabbânî'yi tanımadan önce hapse attırılmış ise de sonra ondan etkilenmiş olacak ki, seferlerinde kendisine refâkat etmesini rica etmiştir. Yine o dönemin büyük âlimlerinden Abdülhakîm Siyâlkûtî de ondan etkilenenlerdendir. Ayrıca İmâm-ı Rabbânî'ye ilk defa "ikinci binyılın yenileyicisi" lakabını verenin de bu zat olduğu söylenmiştir. Daha sonra Şâh Veliyyullah Dihlevî gibi âlimler, son dönemde ise Muhammed İkbâl (1877/1938) ve Mevdûdî (1903/1979) gibi düşünürler de İmâm-ı Rabbânî'den etkilenen isimler arasına dahil olmuşlardır. Onun *Mektûbât*'ının Hindistan'ın yanı sıra Orta Asya ve Anadolu gibi Sünni muhitlerde ilgi görmesi, görüşlerinin de gerek lehte gerek aleyhte Hindistan ve Hicâz'da tartışma konusu olması tesirinin göstergelerindedir.

İmâm-ı Rabbânî'nin tasavvuf ve kelâm sahasında bir otorite olduğu, dolayısıyla onun tasavvuf ve kelâm alanındaki tesirinin sonraki dönemlerde devam ettiği söylenebilir. Ancak fikhî analizlerinin herkes için bağlayıcı olmadığı, daha çok tasavvufi çevrelerce kabul gördüğünü söylemek daha isabetli olacaktır. Çünkü İmâm-ı Rabbânî'nin fıkıhla ilgili yorumlarına zaman zaman keşfi/manevi boyut kabiliyetlerini kattığı da görülür. Nitekim onun ilhamı edille-i şer'iyeden sonra beşince asıl, hatta sünnetten sonra üçüncü asıl kabul ederek kıyasın önüne geçirmesi keşfi hâllere verdiği önemi göstermektedir. Hemen hemen tüm alanlardaki yorumlarına şahsi keşfini de katması, fikhî analizlerinin herkesçe kabul görmesine engel olmuştur denilebilir. Bununla birlikte, fikhî yorumları takipçileri tarafından değerli görülmüş, hatta bu görüşlerle amel edilmiştir. Nitekim ülkemizde dil ile niyeti bid'at sayanlarla, teşehhüdde şehâdet parmağıyla işareti doğru bulmayanların referans olarak İmâm-ı Rabbânî'yi ileri sürdükleri görülmektedir. Bu kimselerin de çoğunlukla tasavvuf erbabı oldukları müşahede edilmektedir.

İmâm-1 Rabbânî'nin fıkıh ilminde bir otorite olduğu söylenemese de usule hakim, meseleler arasında tercih yapabilecek derecede derin fıkıh bilgisine sahip olduğu görülmekte, onun mutasavvıf olmasının fıkıh ilmine vukufiyetine engel olmadığını ortaya koymaktadır. İmâm-1 Rabbânî'nin fikhî meseleleri delilleriyle birlikte ele alması ve her fırsatta fıkıh eğitimi ile fıkıh eserlerinin okutulmasını ısrarla tavsiye etmesi, sûfilere hakkında şeriatı ikinci plana attıkları yönündeki bazı âlimlerin iddialarının, aslında İmâm-1 Rabbânî gibi şeriat ile tarikatı bütünleştiren sûfilere değil, “yakîn” elde edildikten sonra ibadetin kişiden kalktığı görüşünü savunan aşırıcı sûfilere yönelik olduğunu ifade etmek daha doğru olacaktır.

Çalışmada İmâm-1 Rabbânî'nin yorumlarına dayalı değerlendirmelerin ötesine geçilmiş ve farklı mezheplerin ve düşünürlerin görüşlerine de yer verilmiştir. İmâm-1 Rabbânî'nin cumhurdan ve hatta kendi mezhebinden ayrıldığı noktalar üzerinde de durulmuştur. Bu durum, çalışmanın objektiflik anlayışını pekiştiren bir unsur olup, araştırmanın amacının İmâm-1 Rabbânî'yi savunmak değil, onun fikirlerini eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirmek olduğunu ortaya koymaktadır.

İmâm-1 Rabbânî'nin küfürle itham edilmesi, sûfilik yönünün diğer alanlara ağır basması, en meşhur eseri *Mektûbât*'ın Arapça'ya tercümesinin gecikmesi, fetva makamlarının Farsça fıkıh eserlerine temkinli yaklaşması gibi sebepler onun fıkıh alanındaki yetkinliğinin gölgede kalmasına ve onun fikhî yönünün ihmal edilmesine yol açmış olabilir. Bu çalışma, İmâm-1 Rabbânî'nin usul ve fûrû'a dair tespit edilebilen fıkıh anlayışını diğer fukahânın görüşleriyle sentezleyerek ortaya koyan ilk çalışma niteliğindedir. Bu nedenle çalışmanın eksik kalan yönlerinin bulunması kaçınılmazdır. Mamafih İmâm-1 Rabbânî'nin fikhî yönüne ışık tutan yeni çalışmalara öncü olması ümit edilmektedir. Yeni araştırmalara öncü olabilecek bu çalışma vesilesiyle araştırmanın hem eksik kalan kısımlar telafi edilebilir hem de İmâm-1 Rabbânî'nin fakihlik yönüne dair tafsilatlı ve derinlikli çalışmalar yapılabilir. İmam-1 Rabbani'nin yaşadığı coğrafya ziyaret edilerek onun fikhî yaklaşımlarına dair yeni ve net bulgulara ulaşılabilir.

## KAYNAKÇA

- Apaydın, H. Y. (2020). “Mûsikî”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. (Cilt. 31). Ankara: TDV Yayınları.
- Aydın, A. (2013). “Taklid Kavramına Dair Tartışmalardan Biri Olarak Mezhepler Arasında İntikâl Meselesi”. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4/7 (Haziran). 10-40.
- Aydınlı, A. (2004). “Mevkuf”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. (Cilt. 29). Ankara: TDV Yayınları.
- Abdullah b. Mâni er-Rûkî. (2014). *Fıkhu ameli'l-yevm ve'l-leyle* (1. bs). Riyâd: Dâru't-Tedmiriyye.
- Abdullah Cumân es-Sa'dî. (1983). *Siyâsetü'l-mâl fi'l-İslâm* (1. bs). Katar: Mektebetü'l-Medâris.
- Erdem, A. (2024). *İslam Hukukuna Göre Aile İçindeki Fertlerin Mülkiyet Hakları* (1. bs). Ankara: Sonçağ Yayınları.
- Abdurrahmân b. Kâsım. (1397). *Hâşiyetü'r-ravz* (1. bs, Cilt. 2).
- Abdülazîz el-Buhârî. (1890). *Keşfü'l-esrâr* (1. bs, Cilt. 1-3). İstanbul: Şirketi Sahâfiye-i Osmaniye Matbaası.
- Abdülhay el-Hasenî. (1999). *Nüzhetü'l-havâtur ve behcetü'l-mesâmi' ve'n-nevâzir* (1. bs, Cilt. 5). Beyrut: Dâru İbn Hazm.
- Abdülkâdir Bedâyûnî. (1380). *Müntehabü't-tevârih*. (Cilt. 2). Tahran: Encümen-i Âsâr û Mefahir-i Ferhengî.
- Abdümühsin ez-Zâmil. (2001). *Şerhu'l-Kavâidi's-Sa'diyye*. Riyâd: Dâru'l-Atlas el-Hadrâ.
- Abdü'l-melik b. Hüseyin b. Abdü'l-melik el-'İsâmî (1998). *Simtu'n-nücûmi'l-'avâlî fi enbâi'l-evâil ve't-tevâlî* (1. bs, Cilt. 1). (Âdil Ahmed Abdu'l-Mevcût ve Ali Muhammed Muavvad Thk.). Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye.
- Abdülvehhâb Şa'rânî. (1409). *el-Mîzân*, thk. Abdurrahman Umeyre (1. bs, Cilt. 1). Beyrut: Âlemü'l-Kütüb.
- Abdüsselâm bin Mühsin Âli İsâ. (2002). *Dirâsetü'n-nakdiyye fi'l-merviyyâti'l- vâride fi şahsiyyeti Ömer İbn Hattâb* (1. bs, Cilt. 1). Medine: 'İmâdetü'l-Bahsi'l-İlm'i.
- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. (1932). *Keşfü'l-hafâ* (Cilt. 1-2). Kahire: Mektebetü'l-Kudsî.

- Adnân b. Muhammed el-Aroor. (2005). *Menhecü'd-da've* (1. bs). Suûdiyye: Câizetü Nâyif bin Abdülaziz.
- Adnân Muhammed Emâme. (2003). *et-Tecdîdü fî fikri'l-İslâmî* (1. bs). Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzî.
- Ahfeş, Ebü'l-Hasen Saïd b. Mes'ade el-Mücâşî. (1990). *Meâni'l-Kur'an* (1. bs, Cilt. 1). Kahire: Mektebetü'l-Hanci.
- Ahmed Âmirî. (1412). *el-Ceddü'l-hadîs fî beyâni mâ leyse bi hadîs* (1. bs). (Bekir Abdullah Ebû Zeyd Thk.). Riyâd: Dâru'r-Râye.
- Ahmed Bin Hanbel. (2001). *Kitâbü'l-İlel* (2. bs, Cilt. 3). (Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs Thk.). Riyâd: Dâru'l-Hânî.
- Ahmed el-Ferhârî. (t.y.). *en-Nibrâs*. Üsküdar: Âsitâne.
- Ahmed Emîn. (1969). *Fecru'l-İslâm* (10. bs). Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.
- Ahmed Muhtar Ömer. (2008). *Mu'cemü'l-lugati'l-arabiyye el-Muâsıra* (1. bs, Cilt. 3). Beyrut: Âlemü'l-Kütüb.
- Ahmet Cevdet Paşa. (2010). *Kısas-ı enbiyâ Hz. Muhammed* (1. bs). İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Ahmet Şükrî. (1409). *Kitâbü ehli'l-fetreti ve men fî hükmihim* (1. bs). Dımaşk: Dâru İbni Kesîr.
- Akîl b. Sâlim eş-Şehrî. (2010). *Salâtü'l-istihâre* (1. bs). Riyâd: Dâru Künûz.
- Akseki, A. H. (2013). *Namazda Kur'an Okuma Meselesi* (2. bs). (Halil Altuntaş Haz.). Ankara: DİB Yayınları.
- Alâî, Ebû Saïd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî. (1407). *İcmâlü'l-isâbe fî akvâli's-sahâbe* (1. bs). (M. Süleyman Aşkar Thk.). Kuveyt: Cemiyetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî.
- Algar, H. (1991). "Bâkî-Billâh". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. (Cilt. 4). İstanbul: DİB Yayınları.
- Algar, H. (2000). "İmâm-ı Rabbânî". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. (Cilt. 22). İstanbul: TDV Yayınları.
- Alî b. Osman el-Ûşî. (2011). *el-Fetâvâ's-Sirâciyye*. (Muhammed Osman el-Bestevî Thk.). Dârü'l-Ulûm Zekeriyya.
- Alî Cuma. (1996). *Mustalahu'l-usûlî* (1. bs). Kahire: el-Ma'hedü'l-İslâmî.
- Alî el-Hafif. (2008). *Ahkâmü'l-muâmelâti's-şer'iyye*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî.
- Alî el-Kârî. (t.y.). *Dav'ü'l-me'âlî şerhu bed'i'l-emâlî*. (Mâhir Edib Thk.). Dâru'l-Lübâb.
- Alî el-Kârî. (t.y.). *Şerhu Nuhbeti'l-Fiker*. (Muhammed Nizâr Temîm ve Heysem Nizâr Temîm Thk.). Beyrut: Dâru'l-Erkam.

- Ali Haydar Efendi, E. E. (2017). *Şerhu'l-Kavâidi'l-Külliyeye* (1. bs). İstanbul: Fazilet Neşriyat.
- Âlim b. Alâ. (2010). *el-Fetâva't-Tatarhâniyye* (Cilt. 2). (Şebbir Ahmed Kasımi Nşr.). Hindistan: Mektebetü Zekeriyâ.
- Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. (1994). *Rûhu'l-me'ânî* (1. bs, Cilt. 1-2). (Alî Abdülbârî Atiyye Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Âmâl Sâdık. (t.y.). *Nümüvvü'l-insân* (4. bs). Kahire: Mektebetü Ancolu el-Mısıriyye.
- Âmidî, Seyfüddîn. (1402). *el-İhkâm* (2. bs, Cilt. 1-2). (Abdurrezzak el-Afîfi Thk.). Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî.
- Andülvehhâb Hallâf. (1993). *Mesâdiru't-teşrî'l-İslâmî* (6. bs). Dımaşk: Dâru'l-Kalem.
- Atalay, M. (2019). *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî'nin Arapça Nüshasında Bir Tercüme Hatası ve Önemi*. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 6(11), 769-794. <http://dx.doi.org/10.29228/k7auifd.26>.
- Attâr, Hasan bin Muhammed bin Mahmûd. (t.y.). *Hâşiyetü'l-Attâr* (Cilt. 1). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Aynî, Bedreddîn. (2000). *el-Binâye* (1. bs, Cilt. 2). (Eymen Sâlih Şaban Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Aynî, B. (2008). *Nühabü'l-efkâr* (1. bs, Cilt. 3). (Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm Thk.). Katar: Vizâratü'l-Evkâfi ve's-Şuûni'l-İslâmiyye.
- Aynî, B. (t.y.). *Umdetü'l-kârî* (Cilt. 14). Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-'Arabî.
- Aytekin, A. (2008). *İslâm'da Müşrik Çocukları Meselesi*. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi(30), 120-138.
- Âzâd-ı Bilgrâmî. (2015). *Sübhatü'l-mercân fi âsâri Hindistân* (1. bs). Beyrut: Dâru'r-Râfidîn.
- Azîmâbâdî, Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî. (1994). *'Avnü'l-ma'bûd* (2. bs, Cilt. 11). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. (1970). *el-'Înâye* (1. bs, Cilt. 2). Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî.
- Babur Baig Mitaly. (1994). *Maktûbât-i Mujaddid-i Alf-i Sani Takhrij-i Ahadis (Doktora tezi)*. Pencap Üniversitesi.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed. (2001). *el-İntisâr* (1. bs, Cilt. 2). (Muhammed Usâm el-Kudât Thk.). Beyrut: Dâru İbn Hazm.
- Ba'lı, Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed. (1985). *Muhtasaru'l-fetâva'l-Mısıriyye li İbni Teymiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

- Bardakoğlu, A. (1996). "Fıkıh". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. (Cilt. 13). İstanbul: TDV Yayınları.
- Beğavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed. (1987). *Mesâbîhu's-sünne* (1. bs, Cilt. 3). (Yusuf Abdurrahman Maraşlı v.d. Thk.) Beyrut: Dâru'l-Marife.
- Beğavî. (1997). *Meâlimü't-tenzîl* (4. bs, Cilt. 2-6). (Muhammed Abdulla en-Nemm v.d. Thk.). Beyrut: Dâru Tîbe.
- Berâziî, Ebû Saîd Halef b. Ebi'l-Kâsım b. Süleymân el-Ezdî. (2002). *et-Tehzîb* (1. bs, Cilt. 1). (Muhammed Emîn Thk.). Dabi: Dâru'l-Buhûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve İhyâi't-Turâs.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. (1390). *Menâkibü's-Şâfiî* (1. bs, Cilt. 1). (Seyyid Ahmed Sakar Thk.). Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs.
- Beyhakî. (1991). *Marifetü's-süneni ve'l-âsâr* (1. bs, Cilt. 1). (Abdülmü'tî Emîn Kal'acî Thk.). Dimaşk: Dâru'l-Kuteybe.
- Beyhakî. (1996). *ez-Zühdü'l-kebîr*. (Âmir Ahmed Haydar Thk.). Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye.
- Beyhakî. (2003). *es-Sünenü'l-kübrâ* (3. bs, Cilt. 1). (Muhammed Abdülkâdir Atâ Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Beyhakî. (2003). *Şuabü'l-imân* (1. bs, Cilt. 2). (Abdulalî Abdulhamîd thk.). Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd.
- Bezvâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. (1997). *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (1. bs, Cilt. 3). Beyrut: Dâru İhyâi Türâsi'l-'Arabî.
- Bikâî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer. (t.y.). *Nazmü'd-dürer fî tenâsibi'l-âyâti ve's-süver* (Cilt. 12). Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî.
- Bilmen, Ö. N. (t.y.). *Büyük İslam İlmihali*. Sarmaşık Yayınları.
- Bilmen, Ö. N. (t.y.). *Kur'ân-ı Kerîm'in Türçe Meâlî Âlisi ve Tefsîri* (Cilt. 8). İstanbul: Nesa Yayıncılık.
- Bilmen, Ö. N. (2013). *Hukûku İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kâmûsu* (1. bs, Cilt. 1). İstanbul: Ravza Yayınları.
- Birmâvî, Muhammed b. Abdiddâim. (2012). *el-Lâmi'u's-sabîh* (1. bs, Cilt. 12). (Nürettin Tâlib v.d. Thk.). Suriye: Dâru'n-Nevâdir.
- Buhârî, Tâhir b. Ahmed b. Abdürreşîd b. Hüseyin. (t.y.). *Hülâsatü'l-fetâvâ*. Millet Kütüphanesi, Fevzullah Efendi, Kayıt no: 1021.
- Buhârî. (t.y.). *Târîh-i kebîr* (Cilt. 8). Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifi'l-Osmâniyye.

- Buhûfî, Şeyh Mansûr b. Yûnus b. Salâhaddin el-Hanbelî. (1968). *Keşşâfû'l-kınâ'ani'l-İknâ'* (Cilt. 1). Riyâd: Mektebetü'n-Nasri'l-Hadîse.
- Bulut, H. İ. (2016). *İslâm Mezhepleri Tarihi* (2. bs). Ankara: DİB Yayınları.
- Burhâneddîn el-Buhârî. (2004). *el-Muhîtu'l-burhânî fî fikhî'l-Numânî* (1. bs, Cilt. 1). (Abdülkerîm Sâmî el-Cündî Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Büceyremî, Süleyman b. Muhammed b. Ömer. (1995). *Tuhfetü'l-habîb*. Dımaşk: Dâru'l-Fikir.
- Büyük Ali Haydar Efendi. (t.y.). *Usûl-i Fıkıh Dersleri*. İstanbul: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. (1994). *Ahkâmü'l-Kur'ân* (1. bs, Cilt. 3). (Abdüselam Muhammed Ali Şahin Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Cessâs. (1993). *el-Fusûl fi'l-usûl* (2. bs, Cilt. 3). Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. (1987). *Sihâh* (4. bs, Cilt. 5). Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayîn.
- Cevizci, A. (2017). *İlkçağ Felsefesi* (11. bs). İstanbul: Say Yayınları.
- Ceyhan, S. (2011). "Tecellî". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. (Cilt. 40). İstanbul: TDV Yayınları.
- Cübrân Mesûd. (1992). *er-Râid* (7. bs). Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayîn.
- Cündî, Halîl b. İshâk. (2005). *Muhtasar* (1. bs). (Ahmet Can Thk.). Kahire: Dâru'l-Hadîs.
- Cürcânî, S. eş-Şerîf. (1983). *et-Ta'rîfât* (1. bs). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Cürcânî. (2010). *Hâşiyetü Mişkâti'l-Mesâbih (Mişkâti'l-Mesâbih ile birlikte)* (1. bs, Cilt. 2). Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. (1934). *Müğîsü'l-halk fî tercîhi'l-kavli'l-hak* (1. bs). Mısır: el-Matba'tü'l-Mısriyye.
- Cüveynî. (1401). *Ğıyâsü'l-ümem* (2. bs). (Abdülazîm ed-Dîb Thk.). Mektebetü İmâmi'l-Haremeyn.
- Cüveynî. (t.y.). *et-Telhîs* (Cilt. 3). (Abdullah en-Nebâlî ve Beşîr Ahmed el-Ömerî Thk.). Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye.
- Çakan, İ. L. (1993). "Cem' ve Te'lif". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. (Cilt. 7). İstanbul: TDV Yayınları.
- Çeçen, M. K. (2012). Eski kimyada kibrît-i ahmer teriminin klasik Türk şiirine yansımaları. *Turkish Studies*, 7 (3), 759-780.
- Çeker, O. (1439). *Tasavvufî Meselelere Fikhî Bakış* (6. bs). Konya: Damla Ofset.

- Çeker, O. (2014). *İslâm Hukukunda Akitler* (1. bs). Konya: Tekin Kitabevi.
- Çeker, O. (2016). *Fıkıh Dersleri* (9. bs). Konya: Tekin Kitabevi.
- Çeker, O. (2021). *İlmihal'im* (2. bs). Konya: Tekin Kitabevi.
- Çiftci, A. (2020). Hanefî Fetvâ Geleneğinin Önemli Bir Halkası: el-Fetâvâ'l-Gıyâsiyye. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*(35), 533-563.
- Dâvûd b. Yûsuf el-Hatîb. (1321). *el-Fetâvâ'l-Gıyâsiyye* (1. bs). Kahire: el-Matâbiu'l-Emîriyye.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ. (2001). *Takvîmü'l-edille* (1. bs). (Halîl Muhyiddîn el-Meys Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Demirci, M. (2015). *Kur'ân Tarihi* (8. bs). İstanbul: İFAV Yayınları.
- Derdîr, Ebû'l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. (t.y.). *Eş-Şerhü'l-kebîr* (Cilt. 2). Dımaşk: Dâru'l-Fikir.
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed. (t.y.). *Hâşiyetü'd-Desûkî 'alâ Şerhi'l-Kebîr* (Cilt. 2). Dımaşk: Dâru'l-Fikir.
- DİB. (t.y.). *Kur'ân Yolu Tefsiri* (Cilt. 4).
- DİB. (2015). *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: DİB Yayınları.
- DİB. (2020). *İlmihal* (27. bs, Cilt. 1). Ankara: TDV Yayınları.
- DİB & TÜİK. (2014). *Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması*. Ankara.
- Dihlevî, Şah Veliyyullâh. (t.y.). *Ikdü'l-cîd fi ahkâmi'l-ictihâd ve 't-taklid*. (Mühîbüddîn el-Hatîb Thk.). Kahire: Matbaatü's-Selefiyye.
- Din İşleri Yüksek Kurulu. (2018). *Fetvâlar* (2. bs). İzmir: Çağlayan Matbaacılık.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. (2014). *Hadislerle İslam* (1. bs, Cilt. 4-6). Ankara: Özgün Matbaacılık.
- Duman, S. (2018). *Usul Yazıları*. İstanbul: Beka Yayıncılık.
- Durmuş, İ. "İsâmüddîn İsferyânî". (2000). Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. (Cilt. 22). İstanbul: TDV Yayınları.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. (1999). *Fıkhu'l-ekber* (1. bs). el-Î'mâratü'l-Arabiyye: Mektebetü'l-Furkân.
- Ebû Hanîfe. (1949). *el-Âlim ve'l-müteallim*. (Zâhid el-Kevserî Thk.). Kahire: Matbaatü'l-Envâr.
- Ebû Hanîfe. (1949). *Risâle-i Ebî Hanîfe ilâ 'Usmân el-Bettî*. (Zâhid el-Kevserî Thk.). Kahire: Matbaatü'l-Envâr.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. (1999). *el-Bahru'l-muhît* (Cilt. 9). (Sıdkî Muhammed Cemîl Thk.). Beyrut: Dâru'l-Fikir.

- Ebû İshâk Şîrâzî. (1487). *Şerhu'l-Lüma'* (1. bs, Cilt. 1). (Abdülmeccid Türkî Nşr.).  
Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî.
- Ebû İshak Şîrâzî. (1983). *et-Tenbîh* (1. bs). Beyrut: Âlemü'l-Kütüb.
- Ebû İshak Şîrâzî. (t.y.). *el-Mühezzeb* (Cilt. 1). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Zerrûk. (2005). *Kavâidü't-tasavvuf*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Ebü Nuaym el-İsfahânî. (1998). *Marifetü's-sahâbe* (1. bs, Cilt. 3). (Adil bin Yusuf el-Azzâzî Thk.). Riyâd: Dâru'l-Vatan.
- Ebü Nuaym. (1986). *Delâilü'n-nübüvve* (2. bs). (Muhammed Ravas Kalaci Thk.).  
Beyrut: Dâru'n-Nefâis.
- Ebü Nuaym. (1974). *Hilyetü'l-evliyâ* (Cilt. 2-4). Mısır: Matbaatü's-Saâde.
- Ebü Tâlib el-Mekkî. (2008). *el-Hidâye ilâ bülûği'n-nihâye* (1. bs, Cilt. 11-12). Şârîka:  
Mecmûatü Buhûsi'l-Kitâb ve's-Sünne.
- Ebü Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ. (1961). *Mecâzü'l-Kur'ân* (Cilt. 1). (Fuat Sezgin Thk.). Kahire: Mektebetü'l-Hancı.
- Ebü Yâ'lâ, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ. (1984). *Müsned*  
(1. bs, Cilt. 13). (Hüseyn Selîm Esed Thk.). Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs.
- Ebü Ya'lâ. (1990). *el-'Udde* (2. bs, Cilt. 1). (Ahmed b. Alî b. Seyr el-Mübârekî Thk.).  
Riyâd, 2. Basım, 1990.
- Ebü Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî. (t.y.). *Kitâbü'l-Harâc*. (Tâhâ Abdurraûf Sad ve Sad Hasan Muhammed Thk.). Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye.
- Ebü'l-Hüseyn el-Basrî. (1403). *Mu'temed* (1. bs, Cilt. 2). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Ebü'l-Berekât Neseфі. (t.y.). *Menâr*. İstanbul: Fazilet Neşriyat.
- Ebü'l-Berekât Neseфі. (2011). *Kenzü'd-dekâik*. (Sait Bektaş Thk.). Lübnan: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye.
- Ebü'l-Berekât Neseфі. (2013). *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl* (6. bs, Cilt. 1-2).  
(Yûsuf Alî Bedevî Thk.). Beyrut: Dâru İbni Kesîr.
- Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî. (2001). *Telbîs-ü İblîs* (1. bs). Lübnan: Dâru'l-Fikir.
- Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî. (2001). *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr* (1. bs, Cilt. 4).  
(Abdürrezzâk el-Mehdî Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.
- Ekinci, E. B. (2006). Eski Hukukumuzda Hile-i Şer'iyyeye Dair. *AÜEHFD*, 10(1-2).
- Elbânî, N. (1992). *Silsiletü'l-ehâdîsi 'z-za'îfe* (1. bs, Cilt. 11). Riyâd: Dâru'l-Marife.
- Elbânî. (1405). *İrvâü'l-galîl* (2. bs, Cilt. 5). Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî.

- Elbânî. (2006). *Sıfatü's-salâti 'ala'n-Nebi* (1. bs, Cilt. 1). Riyâd: Mektebetü'l-Meârif.
- Elbânî. (t.y.). *Silsiletü'l-hüdâ ve'n-nûr (Bevvâbetü's-Savtiyye)*.
- Elbânî. (t.y.). *Temâmü'l-minne fi't-ta'lik-i 'alâ fıkhı's-Sünne* (5. bs). Riyâd: Dâru'r-Râye.
- el-Fetâvâ'l-Hindiyye* (2. bs, Cilt. 4). (1892). Mısır: Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye.
- Emin Efendizâde Ali Haydar Efendi. (2017). *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (2. bs, Cilt. 1). İstanbul: DİB Yayınları.
- Ençakar, O. (2020). Bir Mezhebin Yitik Kültürü: Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü. *İslam Araştırmaları Dergisi*(44), 1-36. <https://doi.org/10.26570/isad.754290>.
- Nevevî. (1994). *el-Ezkâr*. (Abdülkâdir Arnaûd Thk.). Beyrut: Dâru'l-Fikir.
- Erdoğan, M. (2015). *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (5. bs). İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Erkaya, M. E. (2020). Günümüz Türkiye'sinde Tasavvufu Tenkit Amaçlı Yazılan Bazı Kitaplar Üzerine Bir Değerlendirme. *Tasavvuf Dergisi*(45), 1-35.
- Eroğlu, M. (1989). "Âlûsî". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. (Cilt. 2). İstanbul: TDV Yayınları.
- Eş'arî, E.-H. (1980). *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* (3. bs). (Helmut Ritter Nşr). Almanya: Franz Steiz House.
- ez-Zâhidî, Hâfız Senâullah. (1994). *Telhîsu'l-usûl* (1. bs). Kuveyt: Merkezü'l-mahtûtât.
- Ezrakî, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdullah. (t.y.). *Ahbâru Mekke* (Cilt. 1). (*Rüşdi Sâlih Melhas Thk.*). Beyrut: Dâru'l-Endülüs.
- Fahreddîn Râzî. (1999). *Mefâtihu'l-ğayb* (3. bs, Cilt. 21-24-26). Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-'Arabî.
- Fahreddîn Râzî. (1997). *el-Mahsûl* (3. bs, Cilt. 1-6). (Tâhâ Câbir el-Alvânî Thk.). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Fârâbî. (1968). *İhsâu'l-'ulûm* (3. bs). (Osman Emîn Thk.). Kahire: Mektebetü'l-Enclo'l-Mısıryye.
- Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd. (t.y.). *Meâni'l-Kur'ân* (1. bs, Cilt. 1). Mısır: Dâru'l-Mısıryye.
- Fesevî, Ebü Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân b. Cüvvân. (1981). *el-Ma'rife ve't-târîh* (2. bs, Cilt. 2). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Fettenî, Cemâlüddîn Muhammed Tâhir b. Alî. (1967). *Mecma'u bihâri'l-envâr* (3. bs, Cilt. 1). Haydarâbâd: Meclisü Dâirati'l-Meârifî'l-Osmâniyye.
- Fettenî. (1924). *Tezkiratü'l-mevzûât* (1. bs). İrâdetü't-Tabâati'l-Münîriyye.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed. (t.y.). *Misbâhu'l-münîr* (Cilt. 1). Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye.

- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed. (2005). *el-Kâmûsü'l-muhît* (8. bs).  
Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Fîrûzâbâdî. (t.y.). *Tenvîru'l-mikbâs*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Füllânî, Sâlih b. Muhammed b. Nûh b. Abdillâh b. Ömer el-Ömerî. (t.y.). *Îkâzu himemi uli'l-epsâr*. Beyrut: Dâr'ul-Marife.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. (t.y.). *İhyâü ulûmi'd-dîn* (Cilt. 1).  
Beyrut: Dâru'l-Marife.
- Gazâlî. (1996). *el-Vasît* (1. bs, Cilt. 7). (Ahmet Muhmut İbrâhîm ve Muhammed Muhammed Tâmir Thk.). Kahire: Dâru's-Selâm.
- Gazâlî. (1971). *Şifâ'ü'l-galîl* (1. bs). (Hamd el-Kebîsî Thk.). Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd.
- Gazâlî. (1993). *el-Mustasfâ* (1. bs). (Muhammed Abdüsselâm Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Gazâlî. (1998). *el-Menhûl* (3. bs). (Muhammed Hasan Heytu Thk.). Dımaşk: Dâru'l-Fikir.
- Gaznevî, Ömer b. İshâk b. Ahmed el-Hindî. (1986). *el-Gurretü'l-münîfe fî tahkîk-i ba'zî mesâ'ili'l-İmâm Ebî Hanîfe* (1. bs). Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye.
- Görgün, T. (2011). "Tecdîd". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. (Cilt. 40).  
İstanbul: TDV Yayınları.
- Gumârî, Ebü'l-Fazl İbnü's-Sıddîk. (2006). *İkâmetü'l-burhân 'alâ nüzü'l-i İsâ fî âhiri'z-zamân*. (Muhammed Zâhid Kevserî Thk.). Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye.
- Gümüsoğlu, H. (2016). *Fikhî Mezhepler Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Güzelhisârî. (1273). *Menâfi'u'd-dekâ'ik*. İstanbul: Dârüttıbbâati'l-Âmire.
- Habbâzî. (1403). *el-Muğnî fî usûli'l-fikh* (Muhammed Mazhar Bekâ Thk.). Mekke: el-Mektebetü'l-Arabiyye.
- Hacvî, Muhammed b. el-Hasen b. el-Arabî es-Seâlibî. (1995). *el-Fikru's-sâmî* (1. bs, Cilt. 2). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Haddâdî, Ebû Bekir b. Alî b. Muhammed. (1904). *el-Cevheretü'n-neyyire* (1. bs, Cilt. 1). el-Kahire: Matbaatü'l-Hayriyye.
- Hâdimî, Ebû Saîd. (2016). *Mecâmiu'l-hakâik* (İlyas Kaplan Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. (1990). *el-Müstedrek* (1. bs, Cilt. 3). (Mustafa Abdülkâdir Atâ Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Hâlid b. Mûsâid b. Muhammed er-Ruveyti. (2013). *et-Temehzüb* (1. bs, C. 1). Riyâd: Darü't-Tedmüriyye.

- Halîl bin Ahmed. (2003). *Kitâbü'l-'Ayn* (1. bs, Cilt. 1). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Hallâf. (2012). *Usûli'l-fikh* (1. bs). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn.
- Hamevî. (1985). *Gamzü 'uyûni'l-besâir 'alâ mehâsini'l-Eşbâh ve'n-nezâir* (1. bs, Cilt. 1-2). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Hamûd bin Abdullah. (1968). *es-Savâiku's-şedîde* (1. bs). b.y.
- Hanâî, Alâuddîn Alî. (2005). *Tabakâtü'l-Hanefiyye* (1. bs). (Mühÿî Hilâl Es Serhân. Thk.). Bağdat: Dîvânü'l-Vakfi's-Sünnî.
- Hânî, Abdülmecîd. (2002). *Hadâikü'l-verdiyye* (2. bs). Erbil: Dâru Ârâs.
- Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed. (2002). *ed-Dürrü'l-muhtâr* (1. bs). (Abdülmünim Halîl İbrâhîm Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Hatîb el-Bağdâdî. (1938). *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye* (1. bs). (Ebû Abdullah Surkî Thk.). Haydarâbâd: Cemiyeti Dâirati'l-Meârifî'l-'Usmâniyye.
- Hatîb el-Bağdâdî. (1417). *Târîhu Bağdât* (1. bs, Cilt. 13). (Mustafa Abdülkâdir Atâ Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Hatîb el-Bağdâdî. (2000). *el-Fakîh ve'l-mütefakkih* (2. bs, Cilt. 1). (Ebû Abdurrahmân Adil b. Yusuf el-Gırâzi Thk.). Suûdiyye: Dâru İbni'l-Cevzî.
- Hatîb el-Bağdâdî. (t.y.). *el-Câmi' li-ahlâkı'r-râvi ve âdâbi's-sâmi'* (Cilt. 2). (Mahmut Tahhân Thk.). Riyâd: Mektebetü'l-Maârif.
- Hatîb el-Bağdâdî. (t.y.). *Şerefü eshâbi'l-hadîs*. (Muhammed Saîd Hatipoğlu Thk.). Ankara: Dâru İhyâi Sünneti'n-Nebeviyye.
- Hatîb et-Tibrîzî. (1985). *Mişkâtü'l-Mesâbih* (3. bs, Cilt. 3). (Elbânî Thk.). Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî.
- Hatîb Timurtâşî. (2001). *Bezlü'l-mechûd fî esilet-i tağayyiri'n-nükûd* (1. bs). (Hüsameddin b. Mûsâ Afâne Thk. Filistin: Câmîatü'l-Kudüs.
- Hattâb, Muhammed b. Muhammed. (1992). *Mevâhibü'l-celîl fî şerhi Muhtasari Halîl* (3. bs, Cilt. 1). Dımaşk: Dâru'l-Fikir.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd. (1988). *A'lâmü'l-hadîs* (1. bs, Cilt. 3). (Muhammed b. Sad b. Abdurrahmân Âl-i Suûd Thk.). Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ.
- Heyet. (2024). *İtikâdî Amelî ve Tasavvufî Meseleler*. İstanbul: Fazilet Neşriyat.
- Heyet. (t.y.). *el-Mevsûatü'l-akdiyye* (Cilt. 3). b.y.
- Heyet. (2017). *Mevsûatü't-tefsîri'l-me'sûri* (1. bs, Cilt. 20). Beyrut: Dâru İbn Hazm.
- Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. (1994). *Mecma'u'z-zevâ'id* (Cilt. 8). (Hüsâmu'ddîn el-Kudsî Thk.). Kahire: Mektebetü'l-Kudsî.

- Hısnî, Takiyyüddîn Ebî Bekir b. Muhammed. (1994). *Kifâyetü'l-ahyâr* (1. bs). (Ali Abdülhamid Baltacı ve Muhammed Vehbî Süleyman Thk.). Dımaşk: Dâru'l-Hayr.
- Hüseyin Remzî. (1887). *Lugat-ı Remzî*. İstanbul: Matbaatü Hüseyin Remzî.
- Hüseyin Vâiz Kâşifi. (t.y.). *el-Mevâhibü'l-aliyye*. İran: Kitab Furûşî.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. (1992). *el-İstîâb* (1. bs, Cilt. 1). (Ali Muhammed el-Becâvî Thk.). Beyrut: Dâru'l-Ceyl.
- İbn Abdülber. (1387). *et-Temhîd* (Cilt. 1). (Mustafa b. Ahmed el-Alevî ve Muhammed Abdülkebîr el-Bekrî Thk.). Mağrib: Vizâretü Umûmi'l-Evkâfi ve's-Şü'ûni'l-İslâmiyye.
- İbn Abdülber. (1994). *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlihi* (1. bs, Cilt. 2). (Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyrî Thk.). Beyrut: Dâru İbni'l-Cevzî.
- İbn Abdülber. (t.y.). *el-İntikâ fî fezâil's-selâseti'l-eimmeti'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. İbn Âbidîn. *Raddü'l-muhtâr*. Mısır: Mektebetü Mustafa el-Babî el-Halebî, 2. Basım, 1966.
- İbn Âbidîn. (1966). *Raddü'l-muhtâr* (2. bs, Cilt. 1-2-5). Mısır: Mektebetü Mustafa el-Babî el-Halebî.
- İbn Âbidîn. (2009). *Şerhu 'ukûdi resmi'l-müftî* (1. bs). Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ.
- İbn Âbidîn. (t.y.). *el-'Ukûdü'd-dürriyye fî tenkîhi'l-fetâva'l-hâmidîyye* (Cilt. 2). Beyrut, Dâru'l-Marife.
- İbn Âbidîn. (t.y.). *Ref'u't-tereddüd fî akdi'l-esâbi' inde't-teşehhüd (Mecmû'atü resâil içinde)* (Cilt. 1). b.y.
- İbn Adî, E. A. A. (1997). *el-Kâmil fî duâfâi'r-ricâl* (1. bs, Cilt. 9). (Âdil Ahmed Abdu'l-mevcûd v.d. Thk.) Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye.
- İbn Âsâkir. (1995). *Târîhu Dımaşk* (Cilt. 5-44). (Muhibbuddin Ebû Saîd Ömer b. Garame Thk.). Dımaşk: Dâru'l-Fikir.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. (1984). *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Cilt. 29). Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye.
- İbn Âşûr. (2004). *el-Makâsıd's-şerîati'l-İslâmiyye* (Cilt. 3). (Muhammed el-Habîb İbnü'l-Hôca Thk.). Katar: Vizâratü'l-Evkâfi ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak el-Gırnâtî. (2001). *el-Muharraru'l-vecîz* (1. bs, Cilt. 4). (Abdüsselâm Abdü's-Şâfi Muhammed Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

- İbn Battâl, Ebü'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî. (2003). *Şerhu'l-Buhârî* (2. bs, Cilt. 4). (Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm Thk.). Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd.
- İbn Cerîr et-Taberî. (t.y.). *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Cilt. 7). Mekke: Dâru't-Terbiyeti ve't-Türâs.
- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed. (t.y.). *El-Kavânînü'l-fikhiyye*. b.y.
- İbn Dakîku'l-Îd, Ebü'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Alî b. Vehb el-Kuşeyrî el-Kûsî. (2009). *Şerhu'l-İlmâm* (2. bs, Cilt. 2). (Muhammed Hallûf el-Abdullah Thk.). Suriye: Dâru'n-Nevâdir.
- İbn Dakîku'l-Îd. (2003). *Şerhu'l-Erbeîn* (6. bs). Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. (1989). *Musannef* (1. bs, Cilt. 5). Lübnan: Dâru'l-Feth.
- İbn Ebû Âsım. (1991). *el-Âhâd ve'l-mesânî* (1. bs, Cilt. 1). (Bâsım Faysal Ahmed el-Cevâbire Thk.) Riyâd: Dâru'r-Râye.
- İbn Ebû Hâtım. (1997). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (3. bs, Cilt. 2). (Esad Muhammed Tîb Thk.). Riyâd: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Baz.
- İbn Hacer el-Askalânî. (1960). *Fethu'l-bârî* (Cilt. 1-6-11). Mısır: el-Mektebetü's-Selefiyye.
- İbn Hacer, A. (1994). *el-İsâbe* (1. bs, Cilt. 2). (Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd ve Ali Muhammed Muavvaz Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Hacer, A. (1998). *el-Matâlibü'l-aliyye* (1. bs, Cilt. 15). Suûdiyye: Dâru'l-Âsime.
- İbn Hacer, A. (1424). *Bulûgu'l-merâm* (7. bs). (Semîr b. Emîn Thk.). Riyâd: Dâru'l-Felak.
- İbn Hacer, A. (1997). *Nuhbetü'l-fiker* (5. bs). ('Isam es-Sabâbtî ve 'Imâd es-Seyyid Thk.). Kahire: Dâru'l-Hadîs.
- İbn Hacer, A. (2000). *Nüzhetü'n-nazar* (3. bs). (Nûrettin İtr Thk.). Dimaşk: Matbaatü's-Sabah.
- İbn Hacer el-Heytemî. (t.y.). *El-Fetâvâ'l-kübrâ* (Cilti. 2). Mektebetü'l-İslâmî. b.y.:
- İbn Hacer, H. (1983). *Tuhfetü'l-muhtâc fî Şerhi'l-Minhâc* (Cilt. 2). Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyye.
- İbn Hacer, H. (1997). *Es-Savâiku'l-muhrika* (1. bs, Cilt. 2). (Abdurrahman b. Abdullah et-Türkî ve Kâmil Muhammed el-Harrât Thk.). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. (1981). *Mukaddime* (1. bs). Dimaşk: Dâru'l-Fikir.

- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed. (1900). *Vefeyâtü'l-a'yân* (Cilt. 6). (İhsan Abbâs Thk.). Beyrut: Daru Sâdır.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. (t.y.). *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihâl* (Cilt. 4). Kahire: Mektebetü'l-Selâm el-Âlemiyye.
- İbn Hazm. (1960). *Mûlahhasu ibtâli'l-kıyâs* (Saîd Afgânî Thk.). Dımaşk: Matbaatü Câmîati Dımaşk.
- İbn Hazm. (1985). *en-Nübze* (1. bs). (Muhammed Ahmed Abdülazîz Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Hazm. (t.y.). *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (Cilt. 6-7). (Ahmed Muhammed Şâkir Thk.). Beyrut: Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde.
- İbn Hazm. (t.y.). *el-Muhallâ* (Cilt. 1). (Abdülgaffâr Süleymân el-Bendârî Thk.). Dımaşk: Dâru'l-Fikr.
- İbn Hibbân. (2012). *es-Sahîh* (1. bs, Cilt. 3-5). (M. Ali Sönmez ve H. Aydemir Thk.). Beyrut: Dâru İbn Hazm.
- İbn Hibbân. (1973). *es-Sikât* (1. bs, C. 2). Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. (1955). *es-Sîretü'n-nebeviyye* (2. bs, Cilt. 1-2). (Mustafa Sakkâ v.d. Thk.). Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. (t.y.). *İğâsetü'l-lehfân* (Cilt. 2). (Muhammed Hâmid el-Fakî Thk.). Riyâd: Mektebetü'l-Maârif.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. (1423). *İ'lâmü'l-muvakkîn* (1. bs, Cilt. 2-3-5). (Ebû Ubeyd Thk.). Riyâd: Memleketü'l-Arabiyye e's-Suûdiyye.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. (1994). *Zâdü'l-meâd* (27. bs, Cilt. 3). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. (1996). *Medâricü's-sâlikîn* (3. bs, Cilt. 2). (Muhammed Mutasım Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.
- İbn Kemal Paşa. (t.y.). *Risâle fi duhûli veledi'l-bint fi'l-mevkûfi alâ evlâdi'l-evlâd*. Kayseri: Raşit Efendi Yazma Eserler Kütüphanesi.
- İbn Kemal Paşa. (2019). *Tabakâtü'l-fukahâ* (1. bs). (Salah Muhammed Ebû'l-Hâc Thk.). Ürdün: Merkezü Envârî'l-Ulemâ li'd-Dirâsât.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ. (t.y.). *İhtisâru 'ulûmi'l-hadîs* (2. bs). (Ahmed Muhammed Şâkir Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Kesîr, E.-F. (1998). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (1. bs, Cilt. 6). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye.

- İbn Kesîr, E.-F. (2003). *El-Bidâye ve'n-nihâye* (1. bs, Cilt. 13). (Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî Thk.). Kahire: Dâru Hicr.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn. (1968). *el-Muğni* (1. bs, Cilt. 4). (Tâhâ ez-Zinî v.d. Thk.). Mısır: Mektebetü'l-Kâhire.
- İbn Kudâme. (1983). *eş-Şerhu'l-kebîr* (Cilt. 2). Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.
- İbn Kudâme. (t.y.). *el-Müntehab mine'l-'ilel li'l-hallâl* (1. bs, Cilt. 1). (Ebû Muâz Târik b. Avazallah Thk.). Riyâd: Dâru'r-Râye.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. (1992). *el-Ma'ârif* (2. bs, Cilt. 1). (Servet Ukkâşe Thk.). Kâhire: el-Heyetü'l-Mısriyye.
- İbn Kuteybe. (t.y.). *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*. (İbrâhîm Şemsuddîn Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Kutluboğa. (2003). *Hülâsatü'l-efkâr* (1. bs). (Hâfız Senâullah ez-Zâhidî Thk.). Beyrut: Dâru İbn Hazm.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed. (1993). *Lisânü'l-'arab* (3. bs, Cilt. 1-3-10-11-12). Beyrut: Dâru Sâdır.
- İbn Manzûr. (1984). *Muhtasarü târîh-i Dimaşk* (1. bs, Cilt. 25). (Ruhiyye Nehhas v.d. Thk.). Dimaşk: Dâru'n-Neşr.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî. (t.y.). *El-Bahru'r-râik* (2. bs, Cilt. 2). Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye.
- İbn Nuceym, Z. (1999). *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (1. bs). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdirrahmân. (1996). *el-Fethu'l-bârî* (1. bs, Cilt. 4). (Muhammed b. Şabân b. Abdülmaksûd v.d. Thk.). Medîne: Mektebetü'l-Gureba.
- İbn Receb. (1998). *el-Kavâid* (1. bs). (Ebû Ebeyde Meşhûr b. Hasen Âli Selmân Thk.). Suûdiyye: Dâru İbn-i Affân.
- İbn Receb. (2004). *Letâifü'l-meârif* (1. bs). Beyrut: Dâru İbn Hazm.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî. (1988). *el-Mukaddimât* (Muhammed Hacı Thk.). Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. (2004). *Bidâyetü'l-müctehid* (Cilt. 1). Kâhire: Dâru'l-Hadîs.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. (1990). *Tabakâtü'l-kübrâ* (1. bs, Cilt. 2-7). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn eş-Şehrezûrî. (1986). *Mukaddime* (Nurettin Itr Thk.). Beyrut: Dâru'l-Fikir el Muâsır.

- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer. (1979). *Târîhu'l-Medîne (Fehîm Muhammed Şeltût Thk.)*. (Cilt. 2). Cidde.
- İbn Teymiyye, T. (t.y.). *el-Müsevvede*. (Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.
- İbn Teymiyye. (1986). *Minhâcü's-sünne* (1. bs, Cilt. 7). (Muhammed Reşâd Sâlim Thk.). Riyâd: Camiatü'l-Câmiatü'i-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye.
- İbn Teymiyye. (1987). *el-Fetâvâ'l-kübrâ* (1. bs, Cilt. 6). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Teymiyye. (1988). *Ehâdîsü'l-kussâs* (3. bs). (Muhammed b. Lütfi Es-Sabbâg Thk.). Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî.
- İbn Teymiyye. (2004). *Mecmûu'l-fetâvâ* (Cilt. 10-11-22-27). Medine: Mecma'u'l-Melik Fahd li-Tıbbâti'l-Mushafi's-Şerîf.
- İbn Vehb, Ebû Muhammed Abdullâh. (1995). *el-Câmi' fi'l-hadîs* (1. bs). (Mustafa Hasan Hüseyin ve Muhammed Ebû'l-Hayr Thk.). Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzî.
- İbn-i Hüseyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk. (t.y.). *Sahîh* (Cilt. 4). (Muhammed Mustafa A'zamî Thk.). Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî.
- İbnü'd-Dehhân, Ebû Şücâ' Fahreddin Muhammed b. Ali b. Şuayb. (2001). *Takvîmü'n-nazar* (1. bs, Cilt. 1). (Sâlih bin Nâsır Thk.). Riyâd: Mektebetü'r-Rüsd.
- İbnü'l-Alâ, Ebû'l-Fazl Bekir b. Muhammed. (2016). *Ahkâmü'l-Kur'ân* (1. bs, Cilt. 2). (Selmân Samedî Thk.). Abû Dabî: Câizetü Dubâi ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. el-Meâfirî. (2003). *Ahkâmü'l-Kur'ân* (3. bs, Cilt. 4). (Muhammed Abdülkâdir Atâ Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed. (1987). *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye* (Cilt. 11). (Osmân Yahyâ ve İbrâhîm Medkûr Thk.). Kâhire: el-Mektebetü'l-Arabiyye.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddîn. (1994). *Üsdü'l-gâbe* (1. bs, Cilt. 4). (Ali Muhammed Muavvaz v.d. Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbnü'l-Esîr, İ. (1997). *el-Kâmil fi't-târîh* (1. bs, Cilt. 2). (Ömer Abdusselam Tedmurî Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn. (1994). *Câmiu'l-usûl* (2. bs, Cilt. 11). (Abdülkâdir Arnaûd Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd. (1932). *et-Tahrîr*. Mısır: Mustafa el-Bâbî.

- İbnü'l-Hümâm. (1970). *Fethu'l-kadîr* (1. bs, Cilt. 1-2). Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî.
- İbnü'l-Mehâmîlî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Muhammed. (1416). *el-Lübâb fi fikhî's-Şâfî* (1. bs) (Abdülkerîm b. Suneytân el-Amrî Thk.). Medine: Dâru'l-Buhârâ.
- İbnü'l-Mîbred, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn el-Makdisî. (2011). *Meârifü'l-in'âm* (1. bs). Suriye: Dâru'n-Nevâdir.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısrî. (2008). *et-Tavzîh li şerhi'l-Câmi'i's-Sahîh, thk. Halid er-Ribat v.d.* (1. bs, C. 24). Dımaşk: Dâru'n-Nevâdir.
- İbnü'l-Mülakkın. (2004). *el-Bedru'l-münîr* (1. bs, Cilt. 5). (Mustafa Ebu'l-Gayd v.d. Thk.). Riyâd: Dâru'l-Hicre.
- İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm. (1985). *el-Evsad* (1. bs, Cilt. 1). (Ebû Hammâd Sagîr Ahmed b. Muhammed Hanîf Thk.). Riyâd: Dâru Tîbe.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk. (1997). *el-Fihrist* (2. bs). (İbrâhîm Ramazân Thk.). Beyrut: Dâru'l-Marife.
- İbnü's-Sââtî, Ebü'l-Abbâs Muzafferüddîn el-Bağdâdî. (1984). *Bedîu'n-nizâm* (Cilt. 1). (Sa'd b. Garîr b. Mehdî es-Sülemî Thk.). Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ.
- İbnü's-Sââtî, M. (2016). *Mecmau'l-bahreyn* (1. bs, Cilt. 2). (Sâlih b. Abdullah b. Sâlih v.d. Thk.). Mısır: Dâru'l-Felâh.
- İbnü's-Sünnî, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. İshâk ed-Dîneverî. (t.y.). *Amelü'l-yevm ve'l-leyle*. (Abdurrahmân Kevser Thk.). Cidde: Dâru'l-Kıble.
- İmam Şâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. (1938). *er-Risâle* (1. bs). (Ahmed Muhammed Şâkir Thk.). Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî.
- İmam Şâfî. (1987). *el-Ümm* (2. bs, Cilt. 3). (Muhammed Zührî en-Neccâr Nşr.). Dımaşk: Dâru'l-Fikir.
- İmâm-ı Rabbânî, Müceddi-i Elf-i Sâni Ahmed Fârûkî Sirhindi. (2018). *Mektubât* (Cilt. 1-2-3). (Ârif Nevşâhî Nşr.). İstanbul: Erkam Yayınları.
- İmâm-ı Rabbânî. (t.y.). *Mebde' ve Meâd*. Karaçi.
- İmâm-ı Rabbânî. (2010). *İsbâtü'n-nübüvve*. İstanbul: Hakikat Kitapevi.
- İmâm-ı Rabbânî. (2011). *Risâle-i tehlîliyye (Urduca trc. İle beraber)*. Zevvar Akademi Yayınları.
- İmâm-ı Rabbânî. (2020). *Redd-i revâfîz*. İstanbul: Hakikat Kitapevi.
- İmâm-ı Rabbânî. (1968). *Ma'ârif-i ledünniyye*. Karaçi
- İsmâîl Hakkî Bursevî. (t.y.). *Rûhu'l-beyân* (Cilt. 10). Dımaşk: Dâru'l-Fikir.
- İsmâîl Hakkî Bursevî. (1292-1975). *Kitâbü'l-Hitâb*. İstanbul.

- İsmâîl Paşa el-Bağdâdî. (t.y.). *Hediyyetü'l-ârifîn* (Cilt. 1). Kahire: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-'Arabî.
- İşbilî, İbnü'l-Harrât. (1993). *el-Ahkâmu's-suğrâ* (1. bs, Cilt. 2). (Ummu Muhammed binti Ahmed el-Helîs Thk.). Kahire: Mektebetü İbn-i Teymiyye.
- İzmirli, İ. H. (2010). *İlm-i hilâf, haz. Sirri Fuat Ateş*. Konya: Hüner Yayınevi.
- Kaan, E. O. (2016). *Güncel Fıkah Problemleri*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Kâdî Abdülcebbar. (1996). *Şerhu'l-usûli'l-hamse* (3. bs). (Abdülkerîm Osman Thk.). Mısır: Mektebetü'l-Vehbe.
- Kâdî Cuken, el-Hanefî el Hindî. (t.y.). *Hizânetü'r-rivâyât*. b.y.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. (1407-1986). *eş-Şifâ* (2. bs, Cilt. 2). Amman: Dâru'l-Feyhâ.
- Kâdîhân, Ebü'l-Mehâsin el-Fergânî. (2009). *el-Fetâvâ'l-Hâniyye* (1. bs, Cilt. 1). (Sâlim Mustafâ el-Bedrî Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Kâdûrî, Yusuf Bin Ömer Bin Yusuf. (2018). *Câmiu'l-mudmerât ve'l-müşkilât* (1. bs, Cilt. 1). (S. Subhî Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Kahraman, A. (2010). "Ta'dîl-i Erkân". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. (Cilt. 39). İstanbul: TDV Yayınları.
- Katar, M. (2022). "Kefâret". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. (Cilt. 25). Ankara: TDV Yayınları.
- Kaya, E. S. (2011). "Telfik". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. (Cilt. 40). İstanbul: TDV Yayınları.
- Kallek, C. (2002). "Kulle". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. (Cilt. 26). Ankara: TDV Yayınları.
- Karâfî. (t.y.). *el-Furûk* (C. 2-4). Beyrut: Âlemü'l-Kütüb.
- Karayığit, İ., & Yılmaz, F. (2025). İmâm-ı Rabbânî'de Hanefîlik Düşüncesi ve Ebû Hanîfe Savunusu. İlahiyat Tetkikleri Dergisi(63), 84-97. <https://doi.org/10.29288/ilted.1558543>.
- Karayığit, İ. (2024). İmâm-ı rabbânî'nin İctihad ve Taklid Düşüncesine Dair Bir İnceleme. Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi(14), 36-54. [10.53336/rumeli.1444109](https://doi.org/10.53336/rumeli.1444109).
- Karayığit, İ. (2024). İmâm-ı Rabbânî'nin Perspektifinden Teşehhüde İşaret Meselesi. Burdur İlahiyat Dergisi(8), 67-85. <https://doi.org/10.59932/burdurilahiyat.1453779>.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. (1327-1909). *Bedâ'i'u's-sanâ'i'* (1. bs, Cilt. 1-4). Mısır: Şirketü'l-Metbûâtî'l-İlmiyye.

- Kâsımî, C. (t.y.). *Kavâidü't-tahdîs*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Kastallânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. (1323-1905). *İrşâdü's-sârî* (7. bs, Cilt. 5). Mısır: Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye.
- Kâşânî, Kemâlüddîn Abdürrezzâk (1992). *Istulâhât-ı sûfiyye, thk. Abdülâlî Şâhîn* (1. bs). Kahire: Dâru'l-Menâr.
- Kâtip Çelebi. (1941). *Keşfü'z-zunûn* (C. 1-2). Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-'Arabî.
- Kavukcî, Ebü'l-Mehâsin Şemsüddîn Muhammed. (1415-1994). *el-Lü'lü'ü'l-marsû'* (1. bs). (Fevvaz Ahmed Thk.). Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye.
- Kazânî, Muhammed Murad. (t.y.). *Tezyîl-i Reşehât (Reşehât'ın içinde)*. İstanbul: Mektebetü'l-Mahmûdiyye.
- Kefevî, Muhammed b. Süleymân. (2018). *A'lâmü'l-ahyâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Kehhâle, Ö. R. (t.y.). *Mu'cemü'l-müellifîn* (Cilt. 5-9). Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhim. (t.y.). *Et-Ta'arruf*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh Hüseyinî. (1981). *et-Tasrîh bi mâ tevâtera fî nüzüli'l-Mesîh* (3. bs). (Abdülfeţâh Ebû Gudde thk.). Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye.
- Keşmîrî. (2004). *el-'Arfü's-şezî'alâ câmi'i't-Tirmizî* (1. bs, Cilt. 1). Beyrut: Dâru't-Tûrâsi'l-'Arabî.
- Kılıç, M. "Mürâ'âtü'l-Hilâf". (2006). Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. (Cilt. 32). İstanbul: TDV Yayınları.
- Kirmânî, Şemseddin. (1937). *el-Kevâkibü'd-derâri* (1. bs, Cilt. 17). Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-'Arabî.
- Kişmî, Muhammed Hâşim. (1307-1889). *Berekât-ı Ahmediyye*. Kanpur.
- Kiyâ el-Herrâsî, Ebü'l-Hasen Şemsülislâm (1405-1984). *Ahkâmü'l-Kurân* (2. bs, Cilt. 2). (Musa Muhammed Ali ve İzzet Abdu 'Atiyye Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Koca, F. (2001). "İstinbât". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. (Cilt. 23). İstanbul: TDV Yayınları.
- Kolektif. (1992). *el-Fıkhü'l-menhecî'alâ mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî* (4. bs, Cilt. 1). Dımaşk: Dâru'l-Kalem.
- Kolektif. (2020). *Küresel Terörizm ve Neoselefilik* (2. bs). Ankara: DİB Yayınları.
- Kolektif. (2021). *Fıkıh Konusunda Bilinmesi Gereken 88 Soru* (3. bs). İstanbul: Beyan Yayınları.

- Konukçu, E. (1994). “Ebû'l-Fazl Allâmî”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. (Cilt. 10). İstanbul: TDV Yayınları.
- Konukçu, E. (1994). “Ekber Şah”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. (Cilt. 10). İstanbul: TDV Yayınları.
- Köksal, A. C. (2012). İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi – Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş-. İslam Araştırmaları Dergisi(28), 1-44.
- Köksal, A. C. (2018). Osmanlılarda Mukaddimat-ı Erbaa Literatürü. Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, 14(27), 101-132.
- Köksal, M. A. (2008). *H. Muhammed ve İslâmiyet* (2. bs, Cilt. 3). İstanbul: Işık Yayınları.
- Köse, S. (2006). Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*(7), 13-50.
- Köse, S. (2011). “Teheccüd”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. (Cilt. 40). İstanbul: TDV Yayınları.
- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr (1418-1997). *Muhtasar* (1. bs). (Kâmil Muhammed, Muhammed Uveyda Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Kuhistânî, Muhammed Muhyiddîn (1858). *Câmiu'r-rumûz*. b.y.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn (1332-1914). *el-Cevâhiru'l-mudiyye* (1. bs, Cilt. 2). Haydarâbâd: Matbaatı Meclis-i Dâirati'l-Meârifî'n-Nizâmîyye.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. (1964). *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (2. bs, Cilt. 14-16-17). (Ahmed el-Berduni ve İbrahim Atfîş Thk.). Beyrut: Dâru'l Kütübi'l-Mısriyye.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. (t.y.). *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* (Cilt. 2). (Abdülhalîm Mahmûd ve Mahmûd b. Eş-Şerîf Thk.). Kahire: Dâru'l-Maârif.
- Kuşeyrî. (t.y.). *Letâifü'l-işârât, thk. İbrâhim Besyûnî* (3. bs, Cilt. 3). Mısır: el-Heyetü'l-Mısriyye'l-Âmme li'l-Kitâb.
- Kutluhan Şakirov ve Adnan Aslan. (2010). *Tüzükât-ı Timur*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Küveyt Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı. *el-Mevsûâtü'l-fikhiyyetü'l-Kuveytiyye* (1. bs, Cilt. 31). (t.y.). Mısır: Dâru's-Safve.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdülhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî. (2009). *'Umdetü'r-riâye 'âlâ Şerhi'l-Vikâye* (1. bs, Cilt. 1). (Salâh Muhammed Ebû'l-Hâc Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Leknevî, Muhammed Abdülhalîm. (2011). *Kameru'l-akmâr (Nûru'l-Envâr'la birlikte)* (4. bs, C. 2). Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ.

- M. Ebû Zehrâ. (t.y.). *Usûl-i fikh*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî.
- Mahmûd Tahhân. (2011). *Teysîru mustalahi'l-hadîs* (11. bs). Riyâd: Mektebetü'l-Maârif.
- Malatî, Ebü'l-Hüseyn. (t.y.). *Et-Tenbih*. Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye.
- Mâlik b. Enes. (1985). *el-Muvatta* (Cilt. 1). (Muhammed Fuâd Abdülbâkî Thk.). Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-'Arabî.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. (2005). *Te'vîlâtü'l-Kurân* (1. bs, Cilt. 2). (Mecdî Bâsellûm Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. (1999). *el-Hâvî'l-kebîr* (1. bs, Cilt. 2). (Şeyh Alî Muhammed Muavvaz v.d. Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Mâverdî. t.y.). *en-Nüket ve'l-'uyûn* (Cilt. 4). (Seyyid b. Abdulkasud b. Abdurrahim Thk.). Beyrut: Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye.
- Mâverdî. (t.y.). *el-İknâ'*. b.y.
- Mecelle*, (1308). İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye.
- Mecme'u'l-fikhi'l-İslâmî* (Cilt. 5). (t.y.). b.y.
- Mehmet Zihni Efendi. (1320). *Nimet-i İslâm*. İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası.
- Mennâul Kattân. (2015). *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân* (2. bs). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn.
- Mercânî, Şihâbüddîn. (2012). *Nâzûretü'l-hak* (1. bs). (Orhan b. İdrîs ve Abdülkâdir b. Selcuk Thk.). İstanbul: Dâru'l-Hikme.
- Merdâvî, Ali b. Süleyman. (1955). *el-İnsâf* (Cilt. 2). (Muhammed Hâmid el-Fıkî Thk.). Kahire: Matbaatü's-sünneti'l-Muhammediyye.
- Merdâvî, A. b. S. (2000). *et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr* (1. bs, Cilt. 7). (Abdurrahmân Cibrîn v.d. Thk.). Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd.
- Merginânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn el-Fergânî. (t.y.). *el-Hidâye* (Cilt. 1). (Talâl Yûsuf Thk.). Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-'Arabî.
- Mer'î b. Yûsuf el-Kermî. (1998). *el-Fevâidü'l-mevzûa fî ehâdisi'l-mevzûa* (3. bs). (Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ Thk.). Riyâd: Dâru'l-Varrâk.
- Mevsilî. (1937). *el-İhtiyâr* (Cilt. 1). (Mahmûd Ebû Dakîka Thk.). Kahire: Matbaatü'l-Halebî.
- Meydânî, Abdülganî b. Tâlib. (t.y.). *el-Lübâb* (Cilt. 1). (Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd Thk.). Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye.
- Meyyâre, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. (t.y.). *El-İtkân ve'l-ihkâm fî şerhi Tuhfeti'l-Hükkâm* (Cilt. 1). Beyrut: Dâru'l-Marife.

- Minyâvî, Abdüllatîf. (2011). *eş-Şerhü'l-kebîr li Muhtasari'l-Usûl min 'ilmi'l-usûl* (1. bs). Mısır: el-Mektebetü'ş-Şâmile.
- Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahman. (1992). *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl* (1. bs, Cilt. 28). (Beşşâr Avvâd Ma'ruf Thk.). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Molla Alî el-Kârî. (t.y.). *el-Esrâru'l-merfûa fî'l-ahbâri'l-mevzûa*. (Muhammed Sıbâğ Thk.). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Molla Alî el-Kârî. (1398). *Kitâbü'l-Mesnû'* (2. bs). (Abdülfettâh Ebû Gudde Thk.). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Molla Alî el-Kârî. (2002). *Mirkâtü'l-mefâtîh* (1. bs, Cilt. 2). Beyrut: Dâru'l-Fikir.
- Molla Alî el-Kârî. (2004). *Şemmü'l-'avâriz fî zemmi'r-ravâfiz* (1. bs). (Mecîd Halef Thk.). Kahire: Merkezü'l-Furkân.
- Molla Alî el-Kârî. (ts.). *Şerhü ayni'l-ilm ve zeyni'l-hilm*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Dîniyye.
- Molla Cîven, Ahmed b. Ebî Saîd b. Abdillâh el-Leknevî. (2011). *Nûru'l-envâr* (4. bs, Cilt. 2). Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ.
- Molla Fenârî. (2006). *Fusûlü'l-bedâyi'* (1. bs, Cilt. 1). (Muhammed Hüseyin Muhammed Hasan İsmâîl Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Molla Hüsrev. (t.y.). *Dürrer* (Cilt. 1). Kahire: Dâru İhyâ-i Kütübi'l-Arabiyye.
- Molla Hüsrev. (t.y.). *Mirâtü'l-usûl* (Cilt. 1). İstanbul: Fazilet Neşriyat.
- Muallim Nâci. (1307). *Istîlâhât-ı edebiyye*. İstanbul: Artin Âsâduryân Şirket-i Mürettibiye Matbaası.
- Muallim Nâcî, (1899). *Lügât-ı Nâcî*. Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi,
- Muhammed b. Ahmed Zâhid. (2010). *Terğîbü's-salâh ve teysîru'l-ahkâm*. İstanbul: Hakikat Kitapevi.
- Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî. (2014). *Muhtâru's-Sihâh*. Beyrut: Dâru'l-Marife.
- Muhammed b. Sâlih el-Üseymîn. (1422). *eş-Şerhu'l-mümti'* (1. bs, Cilt. 6). Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzî.
- Muhammed Bin Salih el-'Useymîn. (1413). *Mecmûu' fetâvâ ve resâil'l-Useymîn* (Cilt. 9). (Fehd b. Nâsır b. İbrahîm es-Süleymân Thk.). Riyâd: Dâru'l-Vatan.
- Muhammed E. Z. (1947). *Ebû Hanîfe*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî.
- Muhammed Fazlullah Fârûkî. (1417-1996). *Umdetü'l-makâmât*. İstanbul: Hakikat Kitapevi.
- Muhammed Hüseyin el-Jizânî. (1427-2006). *Meâlimü usûli'l-fıkıh* (5. bs). Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzî.

- Muhammed Pârsâ. (t.y.). *Fusûlü's-sitte*. Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi Koleksiyonu, no: 1003.
- Muhammed Saîd. (1311). *Teşyîdü'l-mebânî fî tahrîci ehâdisi Mektûbâtî el-Îmâm er-Rabbânî*. Haydarâbâd: Matbaa Feyzü'l-Kerîm.
- Muhammed Sıdkî Burnu. (2003). *Mevsûatü kavâid-i fıkhiyye* (1. bs). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Muhyiddîn Dervîş. (1415). *Î'râbü'l-Kur'ân* (4. bs, Cilt. 10). Humus: Dâru'l-Îrşâd.
- Murâd Kazânî. (t.y.). *Mektûbât Tercümesi* (Cilt. 1). İstanbul: Fazilet Neşriyat.
- Mübârekfûrî, Ebü'l-Hüseyin. (1984). *Mir'âtü'l-mefâtîh* (3. bs, Cilt. 3). Hindistan: İdâratü'l-Bühûsi'l-İlmiyye.
- Mübârekfûrî. (t.y.). *Tuhfetü'l-Ahvezî* (Cilt. 5). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr. (t.y.). *el-Muktazab* (Cilt. 3). Beyrut: Âlemü'l-Kütüb.
- Münâvî, Muhammed Abdürraûf. (1937). *Fethu'l-kadîr* (1. bs, Cilt. 1). Mısır: Mektebetü't-Ticariyyeti'l-Kübrâ.
- Münzirî, Ebü Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm b. Abdilkavî b. Abdillâh. (1996). *et-Terğîb ve't-terhîb* (1. bs, Cilt. 2). (İbrâhîm Şemsüddîn Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Müsâid b. Süleyman b. Nâsır et-Tayyâr. (2014). *et-Tahrîr fî usûli't-tefsîr* (1. bs). Cidde: Ma'hedü İmâm Şâtîbî.
- Müstakîmzâde, S. S. (t.y.). *Mektûbat Tercümesi*. İstanbul: Furkân Kitabevi.
- Müttakî el-Hindî. (1981). *Kenzü'l-'ummâl* (5. bs, Cilt. 12). (Bekrî Hayyanî ve Safvet es-Sikâ Thk.). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Müzenî, Ebü İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl. (1983). *Muhtasar* (2. bs). Beyrut: Dâru'l-Fikir.
- Nahcuvânî, N. (1999). *El-Fevâtihu'l-İlâhiyye* (1. bs, Cilt. 2). Mısır: Dâru Rikâbî.
- Nahhâs, Ebü Ca'fer Ahmed b. Muhammed. (1987). *en-Nâsîh ve'l-mensûh* (1. bs). (Muhammed Abdüsselâm Muhammed Thk.). Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh.
- Nas, T. (2014). İmam Şâfiî'nin Sahâbe Kavline Bakışı. *Artuklu Akademi / Journal of Artuklu Academia*, s. 187-191.
- Nedvî. (1994). *Ricâlü'l-fikir ve'd-da'vâ* (2. bs, Cilt. 3). Kuveyt: Dâru'l-Kalem.
- Nedvî. (2007). *Ricâlü'l-fikir ve'd-da'vâ* (3. bs, Cilt. 4). Dımaşk: Dâru İbni Kesîr.
- Nesâî, Abdirrahmân Ahmed b. Ebü Şuayb b. Alî. (2011). *es-Sünenü'l-kübrâ* (1. bs, Cilt. 9). (Hasan Abdülmünim Şiblî Thk.). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.

- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. (1972). *el-Minhâc* (2. bs, Cilt. 4-18-46).  
Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-'Arabî.
- Nevevî. (1985). *et-Takrîb ve't-teysîr* (1. bs). (Muhammed Osmân Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî.
- Nevevî. (2005). *Minhâcü't-tâlibîn* (1. bs). (Avz Kasım Ahmed Avz Thk.). Dimaşk:  
Dâru'l-Fikir.
- Nevevî. (1925). *el-Mecmû'* (Cilt. 3). Kahire: Matbaatü't-Tadâmün.
- Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim. (1977).  
*Marifetü 'ulûmi'l-hadîs* (2. bs). (Seyyid Muazzam Hüseyin Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Nizâm el-Keykânî. (t.y.). *Fetâvâ-i İbrâhîm Şâhî*. Süleymâniye Kütüphanesi,  
Koleksiyon: M. Hilmi F. Fehmi, No: 00079.
- Nûreddin Sâbûnî. (1969). *El-Bidâye fî usûli'd-dîn*. Mısır: Dâru'l-Maârif.
- Okur, H. (2020). Kıyas İşleminde İlet Birliğinin Sağlanamaması Hali: Kıyâs Ma'a'l-Fârik. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*(36), 17-48.
- Orhan, A. (2018). *İmâm-ı Rabbânî'nin Mektûbât'ındaki Hadislerin Tahriç ve Değerlendirilmesi (Yüksek Lisans Tezi)*.
- Öğüt, S. (1994). "Efâl-i Mükellefîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (Cilt. 10). İstanbul: TDV Yayınları.
- Öğüt, S. (2001). "İstihâre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (Cilt. 23). İstanbul: TDV Yayınları.
- Ömer Süleyman el-Aşkar. (t.y.). *Âlemü'l-melâiketi'l-ibrâr* (3. bs). Kuveyt:  
Mektebetül'l-Fellah.
- Öngören, R. (2011). "Tasavvuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (Cilt. 40). İstanbul: TDV Yayınları.
- Özel, A. (2007). "Muhammed Murad Remzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (Cilt. 34). İstanbul: TDV Yayınları.
- Özel, A. (2017). *Hanefî Fıkıh Alimleri* (5. bs). Ankara: TDV Yayınları.
- Özer, S. (1991). *İbn Kemal'in İslâm Hukuku Alanındaki Arapça Yazma Risaleleri (Yüksek Lisans Tezi)*. Erciyes Üniversitesi.
- Özgen, M. (2001). *İmâm-ı Rabbânî'nin Kelâmî Görüşleri (Doktora Tezi)*.
- Özgen, M. (2013). *İmâm-ı Rabbânî'de Ehl-i Sünnet Kimliği*, Konya: Palet Yayınları.
- Özkan, H. (2010). "Süyûtî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (C. 38). İstanbul: TDV Yayınları.

- Öztürk, Ş. & Sohtaoğlu, M. (2023). “*Fıkh-ı Zâhir Ve Fıkh-ı Bâtın Bağlamında Temizlik (Fütûhât-ı Mekkiyye Örneği)*”. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi(32) 132-157. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1248407>.
- Pezdevî. (1890). *Kenzü'l-vüsûl* (1. bs, Cilt. 1-2). İstanbul: Şirketi Sahâfiye-i Osmaniye Matbaası.
- Râcihî, Abdulaziz b. Abdullah. (t.y.). *Şerhu kitâbi'l-imân li Ebî Ubeyd* (Cilt. 14). b.y.
- Râcihî, A. b. A. (2018). *Tevfiku'r-Rabbi'l-Münim* (1. bs, Cilt. 4). Merkezü Abdilaziz b. Abdullah Er-Racihî.
- Râfiî, Abdülkerîm b. Muhammed. (1997). *eş-Şerhu'l-kebîr* (1. bs, Cilt. 1). (Muhammed İvaz ve Adil Ahmed el-Mevcud Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Râgıb el-İsfahânî. (1991). *el-Müfredât* (1. bs). Dımaşk: Dâru'l-Kalem.
- Rassâ', Muhammed b. Kâsım. (1350). *Şerhu Hudûdi İbn 'Arafe* (1. bs). Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye.
- Remlî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Ensâri. (1984). *Nihâyetü'l-muhtâc* (Cilt. 1). Beyrut: Dâru'l-Fikir.
- Sâbûnî, M. A. (2013). *Safvetü't-tefâsîr* (Cilt. 3). Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye.
- Sadrüşşerîa. (1957). *et-Tavdîh (Telvîh'le birlikte)* (Cilt. 1). Mısır: Matbaatü Muhammed Ali Sabîh.
- Safedî, Ebü's-Safâ. (2000). *el-Vâfi bi'l-vefeyât* (Cilt. 5). (Ahmad Arnaûd ve Türkî Mustafa Thk.). Beyrut: Dâru İhyâi Türâsî.
- Safiyüddin el-Hindî. (1996). *Nihâyetü'l-vüsûl* (1. bs, Cilt. 8). (Sâlih b. Süleymân el-Yûsuf ve Sad b. Sâlim es-SüveyhThk.). Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye.
- Safiyüddîn el-Hindî. (2005). *el-Fâik fi usûli'l-fıkh* (1. bs, Cilt. 2). (Mahmûd Nassâr Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî. et-Tenûhî. (1994). *el-Müdevvene* (1. bs, Cilt. 1). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Sa'lebî, E. İ. A. b. M. (2015). *El-Keşf ve'l-beyân* (1. bs, C. 25). Dâru't-Tefsîr.
- Sâlih Esmerî. (2000). *Mecmûatü'l-fevâid* (1. bs). Riyâd: Dârü's-Samî.
- Sallâbî, A. M. (2008). *Râşid Halîfeler Dönemi Hz. Ömer* (1. bs). (Mehmet Akbaş Çev.). İstanbul: Ravza Yayınları.
- Sallâbî, A. M. (2016). *Hz. Ebû Bekir Hayatı* (4. bs). (Şerafeddin Şenaslan Çev.). İstanbul: Ravza Yayınları.
- San'ânî, Ebû İbrâhîm İzzüddîn. (1997). *Sübülü's-selâm* (5. bs, Cilt. 1). (İsâm es-Sibâbtî ve İmâd es-Seyyid Thk.). Mısır: Dâru'l-Hadîs.

- Sava Paşa. (1955). *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, çev. Baha Arıkan (Cilt. 2). Ankara: Yeni Matbaa.
- Saylan, Ş. (2021). *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Ahlakı* (1. bs). İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Saylan, Ş. & Yiğit, Y. (2017). Teşehhütte [Şahadet Parmağıyla İşaret Esmasında Diğer] Parmakların Yumulması Hususunda Şüphenin Giderilmesi. Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (KTUİFD), 4(2), 183-213.
- Saymerî, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed. (1985). *Ahbâru Ebî Hanîfe* (2. bs). Beyrut: Âlemü'l-Kütüb.
- Sehârenfûrî, Halîl Ahmed. (2006). *Bezlü'l-mechûd* (1. bs, Cilt. 12). (Takiyyüddîn en-Nedvî Thk.). Hindistan: Merkezü'ş-Şeyh Ebi'l-Hasen en Nedvî Li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye.
- Sehavî, Şemsüddîn. (1985). *el-Makâsidü'l-hasene* (1. bs, Cilt. 1). (Muhammed Osman el-Haşî Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.
- Sehavî. (1997). *el-Ecvibetü'l-merziyye* (1. bs, Cilt. 1). (Muhammed İshâk Thk.). Riyâd: Dâru'r-Râye.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer. (1992). *el-İstulâm* (1. bs, Cilt. 1). (Nayif b. Nafi' el-Umrî Thk.). Kahire: Dâru'l-Menâr.
- Sem'anî, E.-M. (1999). *Kavâtu 'u'l-edille fi'l-usûl* (1. bs, Cilt. 1). (Muhammed Hasan Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. (1984). *Mizânü'l-usûl* (1. bs, Cilt. 1). (Muhammed Zeki Abdulber Thk.). Katar: Metâbiu'd-Devhati'l-Hadîse.
- Semerkindî, E. B.A. (1994). *Tuhfetü'l-fukahâ* (2. bs, Cilt. 1). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Semerkindî, Ebü'l-Leys. (2004). *en-Nevâzil* (1. bs). (Seyyid Yûsuf Ahmed Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Serahsî. (1395). *Usul* (Cilt. 1-2). (Ebû'l-Vefâ el-Afgânî Thk.). Haydarâbâd: Dâru'l-Me'ârif en-Nu'mâniyye.
- Serahsî. (t.y.). *el-Mebsût* (C. 1-10-22). Mısır: Matbaatü's-Saâde.
- Seyyid Bey. (1333). *Medhal*. İstanbul: Matbaa-i Âmire.
- Sıddîk Hasan Han, el-Kannevcî. (2002). *Ebcedü'l-'ulûm* (1. bs). Beyrut: Dâru İbn Hazm.
- Sıddîk H. H. (1992). *Fethu'l-beyân fi makâsidü'l-Kur'ân* (Cilt. 11-15). Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye.

- Sırma, İ. S. (2022). *Tarih Şuuru* (8. bs). İstanbul: Beyan Yayıncılık.
- Sîbeveyhî, Ebû Bişr. (1988). *el-Kitâb* (3. bs, Cilt. 3). (Abdüsselâm Muhammed Hârûn Thk.). Kahire: Mektebetü'l-Hancı.
- Siğnâkî, Hüsâmüddîn Hüseyin. (2001). *el-Kâfi şerhi Usûli'l-Pezdevî, thk. Fahreddin Seyyid Muhammed Kânet* (1. bs, Cilt. 1). Medine: Mektebetü'r-Rüşd.
- Sirâcüddîn Ömer b. İshâk el-Hindî. (2018). *Zübdetü'l-ahkâm*. İstanbul: Fazilet Neşriyat.
- Sübki, Tacettin. (1413). *Tabakâtü'ş-Şâfiyye* (2. bs, Cilt. 6). (Mahmûd b. Muhammed et-Tanâhî ve Abdülfettâh Muhammed el-Hulv Thk.). Beyrut: Daru Hicr Li't-Tabaa ve'n-Neşr ve't-Tevzi`.
- Sübki, T. (1984). *Kitâbü'l-İbhâc* (1. bs, Cilt. 2). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Sübki, T. (2003). *Cemu'l-cevâmi'* (2. bs). (Abdülmünim Halîl İbrâhim Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. (t.y.). *ed-Dürarü'l-müntesira fi'l-ehâdisi'l-müştehirâ*. (Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ Thk.). Riyâd: İmâdetü Şuûni'l-Mektebât.
- Süyûtî. (1974). *el-İtkân* (Cilt. 1). (Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim Thk.). Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb.
- Süyûtî. (1975). *et-Tehaddüs bi ni'meti'lleh, thk. Elizabeth Mary Sartain*. Kahire: el-Matba'ü'l-'Arabiyyetü'l-Hadîse.
- Süyûtî. (1983). *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (1. bs). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Süyûtî. (1990). *et-Tenbi'e bi-men yeb'asühullâhü 'alâ re'si külli mi'e*. (Abdülhamid Şanuha Thk.). Mekke: Dâru's-Sıka.
- Süyûtî. (2005). *Cemu'l-cevâmi'* (2. bs, Cilt. 13). (Muhtâr İbrâhim el-Hâic v.d Thk.). Mısır: Ezher-i Şerîf.
- Süyûtî. (2005). *Nevâhidü'l-ebkâr* (Cilt. 1). Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ.
- Süyûtî. (t.y.). *ed-Dürü'l-mensûr* (Cilt. 8). Dımaşk: Dâru'l-Fikir.
- Süyûtî. (t.y.). *Hem'u'l-hevâmi'* (Cilt. 1). (Abdulhamîd Hinduvânî Thk.). Mısır: el-Mektebetü't-Tevfikîyye.
- Süyûtî. (t.y.). *İhtilâfü'l-mezâhib, thk. Abdülkayyûm b. Muhammed Şefî' el-Büstevî*. Dâru'l-İtisâm.
- Süyûtî. (t.y.). *Tedribü'r-râvî* (Cilt. 2). (Ebû Kuteybe ve Nazar Muhammed el-Feryâbî Thk.). Riyâd: Dâru Tîbe.
- Şâh Ebü'l-Hasan Zeyd. (1989). *Makâmât-ı hayr (Urduca)*. Shah Abul Khair Academy.
- Şâşî. (1982). *Usûl-i Şâşî*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.

- Şâtîbî, İbrâhîm b. Mûsâ. (1997). *el-Muvâfakât* (1. bs, Cilt. 5-6). (Ebû Ubeyd Meşhûr b. Hasen Âli Selmân Thk.). Mısır: Dâru İbn ‘Affân.
- Şâtîbî. (1992). *el-İ’tisâm* (1. bs, Cilt. 1). (Selim bin İd el-Hilâlî Thk.). Suûdiyye: Dâru İbn ‘Affân.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. (t.y.). *el-Milel ve'n-nihâl* (Cilt. 2). Kahire: Müessesetü'l-Halebî.
- Şemsuddîn Afğânî. (1996). *Cühûdü ülemâi'l-Hanefiyye fî ibtâl-i akâidi'l-kubûriyye* (1. bs, Cilt. 3). Riyâd: Dâru's-Samî.
- Şenay, B. (2007). “Noel”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. (C. 33). İstanbul: TDV Yayınları.
- Şen Y. (2014). “Zâhirî ve Bâtînî Fıkıh: Gümüşhânevî Örneği”, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3/6, 48-66.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. (1993). *Fethu'l-kadîr* (1. bs, Cilt. 4). Dımaşk: Dâru İbni Kesîr.
- Şevkânî. (1993). *Neylû'l-evtâr* (1. bs, Cilt. 2). (İsâmüddîn es-Sibâbtî Thk.). Mısır: Dâru'l-hadîs.
- Şevkânî. (1999). *İrşâdü'l-fuhûl* (1. bs, Cilt. 2). (Ahmet Azv İnâye Thk.). Dımaşk: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.
- Şilbî, Şihâbüddin Ahmed. (1896). *Hâşiyetü'ş-Şilbî* (1. bs, Cilt. 1). Kahire: Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye.
- Şirâzî, Ebû İshak. (2003). *el-Lüma' fî usûli'l-fikh* (2. bs). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Şirbînî, el-Hatîb. (1994). *Muğni'l-muhtâc* (1. bs, Cilt. 1). (Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd ve Ali Muhammed Muavvaz Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Şürünbülâlî, Ebü'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî. (2005). *Nûru'l-îzâh*. (Muhammed Enîs Mîhrât Thk.). Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye.
- Şürünbülâlî. (2005). *Meraki'l-felah* (1. bs). Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye.
- Şürünbülâlî. (t.y.). *Hâşiyetü Şürünbülâlî* (C. 1). Kahire: Dâru İhyâ-i Kütübi'l-Arabiyye.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. (t.y.). *Mu'cemu'l-kebîr* (2. bs, Cilt. 11). (Hamdî b. Abdülmecîd Thk.). Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye.
- Taberânî. (1995). *Mu'cemü'l-evsâd* (Cilt. 2). (Ebu Muaz Tarık b. İvadullah b. Muhammed Thk.). Kahire: Dâru'l-Harameyn.

- Taberî. (t.y.). *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Cilt. 22). Mekke: Dâru't-Terbiyeti ve't-Türâs.
- Tahâvî. (1994). *Şerhu me'âni'l-âsâr* (1. bs, Cilt. 1). (Muhammed Zührî en-Neccâr ve Muhammed Seyyid Câdelhak Thk.). Beyrut: Âlemü'l-Kütüb.
- Tahâvî. (1994). *Şerhu müşkil'l-âsâr* (1. bs, Cilt. 2). (Şuayb Arnavud Thk.). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. (1995). *Ahkâmü'l-Kur'ân* (1. bs, Cilt. 1). (Sadettin Önal Thk.). İstanbul: Merkezü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye.
- Tâhir Mutemed Halîfe es-Sîsî. (2018). *el-Fark beyne mürâ'âtü'l-hilâf ve'l-hurûcu minhü*. b.y.
- Tâhirülmelevî. (1936). *Edebiyat Lüğatı*. İstanbul: Âsâr-ı İlmiye Kütüphanesi Neşriyatı.
- Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed b. İsmâil ed-Dûkâtî. (1997). *Hâşiyetü't-Tahtâvî 'alâ Merâkiye'l-Felâh* (1. bs). (Muhammed Abdülâziz el-Hâlidî Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd. (1999). *Müsned* (1. bs, Cilt. 1). (Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî Thk.). Mısır: Dâru Hicr.
- Turşak, M. (2019). Nedensellik İlkesi Bağlamında Sünnetullahı Anlamak. Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 8(2), 558-570.
- Türk Dil Kurumu. (2019). "Hile" md. (11. bs). Ankara: Özgün Matbaacılık.
- Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi* (1. bs, Cilt. 2). (Ahmat Naim Trc.). (2019). İstanbul: İleri Basım Matbaacılık A.Ş.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd (2014). *Şerhu Akâidi'n-Neseфі*. Beyrut: Dâru İhyâi Türâsi'l-'Arabî.
- Teftâzânî. (1957). *et-Telvîh* (Cilt. 1). Mısır: Matbaatü Muhammed Ali Sabîh.
- Tehânevî, Zafer Ahmed. (1997). *İ'lâu's-sünen* (3. bs, Cilt. 7). Pakistan: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye.
- Temîmî, Takıyyüddîn b. Abdülkâdir. (t.y.). *Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye* (Cilt. 1). (Abdülfeţâh Muhammed el-Hilv Thk.). Riyâd: Dâru'r-Rifâi.
- Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn. (1997). *el-Kâşif 'an hakâiki's-sünen* (1. bs, Cilt. 2). (Abdülhamîd Hindüvânî Thk.). Riyâd: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Baz.
- Tîbî. (2013). *Fütûhu'l-ğayb* (1. bs, Cilt. 16). (İyâd Muhammed el-Gûc Thk.). Câizetü Dubai ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm.
- Tosun, N. (2020). *İmâm-ı Rabbânî Risaleleri* (5. bs). İstanbul: Sufi Kitap.
- Tosun, N. (2022). *İmâm-ı Rabbânî Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (1. bs). İstanbul: Erkam Yayınları.

- Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh. (2003). *Tefsîru't-Tüsterî* (1. bs). (Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Tüveycirî, Hammûd b. Abdullah b. Hammûd. (1985). *İkâmetü'l-burhân*. Riyâd: Mektebetü'l-Maârif.
- Tüzük-i Cihângirî*. (Muhammed Haşim Haz.). (1980). Tahran: İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferhengî.
- Ünal, İ. H. (2012). *İmâm Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanevî Mezhebinin Hadis Metodu* (4. bs). Ankara: DİB Yayınları.
- Üsmendî, Ebü'l-Feth Alâüddîn. (1992). *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl* (1. bs). (Muhammed Zekî Abdülber Thk.). Kahire: Mektebetü't-Türâs.
- Vâdi'î, Ebû Abdurrahmân Mukbil b. Hâdi. (1999). *Kitâbü's-Şefâ'a* (3. bs). Yemen: Dâru'-'Âsâr.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed. (2009). *Tefsîru'l-basît* (1. bs, C. 5). Medine: 'İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî.
- Vâkidî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. (1989). *el-Meğâzî, thk. Marsden Jones* (3. bs, C. 1). Beyrut: Dâru'l-A'lemî.
- Vehbe Zühaylî. (t.y.). *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühû* (4. bs, Cilt. 10). Dımaşk: Dâru'l-Fikir.
- Velîd bin Râşid Saîdân. (t.y.). *Telkîhu'l-efhâm* (Cilt. 1). b.y.
- Yaman, A. (2017). *Fetva Usûlü ve Âdâbı* (1. bs). İstanbul: İFAV.
- Yâsîn Bâhî. (t.y.). *Aslü murâ'âtü'l-hilâf inde'l-Mâlikiyye*. Cezayir: Ghardaia Üniversitesi.
- Yaşaroğlu, M. K. (2012). "Vakit". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. (Cilt. 42). İstanbul: TDV Yayınları.
- Yazır, M. H. (2001). *Hak Dîni Kur'ân Dili* (Cilt. 2). İstanbul: Merve Yayınları.
- Yazır, M. H. (2022). *Metâlib ve Mezâhib, haz. Abdulkadir Coşkun*. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Yılmaz, H. K. (2017). *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatler* (24. bs). İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Yücel, İ. (2016). *Peygamberimizin Hayatı* (27. bs). Ankara: DİB Yayınları.
- Zafarul İslam. (1996). Hindistan'da Sultanlıklar Döneminde Fıkıh İlminin Gelişmesi, çev. Halil Altuntaş. *Diyanet İlmî Dergi*, 32(1), 64.
- Zâhid el-Kevserî. (1987). *Nazra âbire fi mezâ'imî men yünkîru nüzûle İsâ aleyhi's-selâm kable'l-âhire* (2. bs). b.y.

- Zâhid el-Kevserî. (2002). *Hüsni't-tekâdî fî sîreti'l-Îmâm Ebî Yûsuf el-Kâdî*. Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye.
- Zâhidî, Ebü'r-Recâ Necmüddîn el-Gazmînî. (t.y.). *el-Kınye*. Süleymâniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Mahmut Paşa, No: 00260-001.
- Zâhidî, Hâfız Senâullah. (1994). *Telhîsu'l-usûl* (1. bs). Kuveyt: Merkezü'l-mahtûtât,
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ. (1987). *Kitâbü tahrîci ehâdîsi İhyâ-i Ulûmiddîn* (1. bs, Cilt. 1). Riyâd: Dâru'l-Âsime.
- Zeccâc. (1988). *Meâni'l-Kur'ân* (1. bs, Cilt. 1). Beyrut: Âlemü'l-Kütüb.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. (1985). *Siyeru 'alâmi'n-nübelâ* (3. bs, Cilt. 3). (Şuayb Arnaud v.d. Thk.). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Zehebî. (1987). *Menâkıb-ı Ebî Hanîfe* (3. bs). (Muhammed Zâhid el-Kevserî Thk.). Meârifü'n-Numâniyye.
- Zehebî. (2003). *Kitâbü'l-Arş* (2. bs, Cilt. 1). (Muhammed b. Halîfe Temîmî Thk.). Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî.
- Zekiyyüddîn Şa'bân. (t.y.). *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*. İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanefiyye.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. (2009). *Keşşâf* (5. bs, Cilt. 1-2). (Muhammed Abdüsselan Şahin Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Zerkeşî, Bedruddîn. (1994). *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh* (1. bs, Cilt. 7-8). Dâru'l-Kütübî.
- Zerkeşî, B. (1998). *Teşnîfü'l-mesâmi'* (1. bs, Cilt. 3). (Seyyid Abdülazîz ve Abdullah Rabî Thk.). Kahire: Mektebetü Kurtuba.
- Zernûcî, Burhâneddin. (t.y.). *Ta'lîmü'l-müteallim*. İstanbul: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye.
- Zeydân. (2014). *El-Vecîz fî usûl'il-fikh* (1. bs). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn.
- Zeylaî, Abdullah b. Yûsuf. (1997). *Nasbü'r-râye* (1. bs, Cilt. 4). (Muhammed Avvâme Thk.). Beyrut: Müessesetü'r-Reyyan.
- Zeylaî, Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bâriî. es-Sûfî el-Bâriî. (1896). *Tebyînü'l-hakâik* (1. bs, Cilt. 1). Kahire: Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye.
- Ziriklî, Hayruddin. (2002). *A'lâm* (15. bs, C. 1-2-3-5-7). Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayîn.
- Zuhaylî, Muhammed Mustafâ. (2006). *Kitâbü'l-Vecîz* (2. bs, Cilt. 1). Dımaşk: Dâru'l-Hayr.
- Zühaylî, M. M. (2006). *el-Kavâidü'l-fikhiyye* (1. bs, Cilt. 2). Dımaşk: Dâru'l-Fikir.
- Zuhaylî. (ts.). *el-Fikhu'l-İslâmî*. Dımaşk: Dâru'l-Fikir.

Zürkânî, Muhammed b. Abdülbâkî. (2003). *Şerhu'l-Muvattâ* (1. bs, Cilt. 1). (Tâhâ Abdurraûf Sa'd Thk.). Kahire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Dîniyye.



## ÖZGEÇMİŞ

İlköğrenimini kasabasında yaptı. Rize’de Ortaokulla beraber hafızlığını ikmal etti. Hazıflıktan sonra medrese usulü Arapça dersler aldı. 2012 yılında Ordu’nun Ünye ilçesinde İmam-Hatipliğe başladı. 2015-2018 yılları arası Diyanet İşleri Başkanlığı Erzurum Ömer Nasuhî Bilmen Dini Yüksek İhtisas Merkezinde eğitim aldı. Buradan 2018 yılında mezun olduktan sonra Rize’nin Pazar ilçesinde ilçe vâizi olarak göreve başladı ve hâlen bu görevini sürdürmektedir. İskender KARAYİĞİT evli ve üç çocuk babasıdır.

### Yayınlar:

- Karayığit, İ. (2024). İmâm-ı Rabbânî’nin Perspektifinden Teşehhüdde İşaret Meselesi. *Burdur İlahiyat Dergisi*(8), 67-85.  
<https://doi.org/10.59932/burdurilahiyat.1453779>.
- Karayığit, İ. (2024). İmâm-ı Rabbânî’nin İctihad ve Taklid Düşüncesine Dair Bir İnceleme. *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi*(14), 36-54.  
<https://doi.org/10.53336/rumeli.1444109>.
- Karayığit, İ., & Yılmaz, F. (2025). İmâm-ı Rabbânî’de Hanefilik Düşüncesi ve Ebû Hanîfe Savunusu. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*(63), 1-14.  
<https://doi.org/10.29288/ilted.1558543>.