

bekleyen kadın gibi aralarında evlenme engeli bulunan bir kadınla helâl olduğu zanıyla yaptığı evlenme akdine dayanarak ya da kendisine haram olan bir kadınla yanlışlıkla cinsel ilişkiye girmesi durumunda meydana gelen şüpheyi ifade etmektedir. Bu tür şüphe, akdin mahalli olan kadının helâl olup olmadığı değil tamamen ilgili kişinin yanlış kanaati ve karıştırmasına dayalı fiil hakkında olduğundan “fiil şüphesi” yahut “karıştırmaya şüphesi” diye adlandırılmaktadır. Fiilin zina vasfını ortadan kaldırmayan bu şüphe sadece fâilinden haddin düşmesinde etkili olmaktadır. Ancak bunun için fâilin iyi niyetli ve yanlışlığı haklı kılacak bir gerekçeyle dayanmış olması şart olup yanlışlık yapması muhtemel görülmemeyen kişilerin böyle bir iddada bulunması geçerli sayılmaz. **3. Akid Şüphesi.** Şahitsiz evlilikte olduğu gibi hukuken geçerli sayılmamakla birlikte evlenme engeli bulunmayan ehliyetli kişilerin evlenmeye ilişkin irade beyanlarını açıklamasıyla şeklen varlık kazanan nikâh akdine dayanarak cinsel ilişkiye girmeleri durumunda ortaya çıkan şüpheciştir. Şâfiî fakihleri şüpheyi mahalde, fâilde ve cihette (tarik) şüphe şeklinde bir ayırım yaparak ele almışlardır. Örneklerde farklılıklar bulunsa da hüküm bakımından fâilde şüphe Hanefîler’in fiilde şüphe, mahalde ve cihette şüphe hükümde şüphe kategorisine tekabül etmektedir. Mâlikî eserlerinde yapılan şüphe tasnifleri de bazı terim farklılıklarıyla Şâfiîler’inkine benzemektedir. Hanbelî eserlerinde bu konuda teorik tasniflere fazla rastlanmamaktadır. Çağdaş fıkıh eserlerinde ise bütün suç ve cezaları kapsamina alan geniş ve ayrıntılı şüphe tasnifleri yapılmaktadır. Meselâ M. Ebû Zehre şüpheyi suçun unsurlarıyla ilgili şüphe, bilgisizlikten kaynaklanan şüphe, ispatta şüphe, nasların uygulanmasında şüphe şeklinde bir ayırıma tâbi tutmakta ve bunların her birinin altında başka şüphe çeşitlerine yer vermektedir (*el-’Ukûbe*, s. 200-240).

BİBLİYOGRAFYA :

Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “ryb”, “şbh”, “şkk” md.leri; *Lisânü’l-’Arab*, “şbh”, “şkk” md.leri; *et-Ta’rifât*, “şek”, “şübhe”, “zan”, “vehm” md.leri; *Müsned*, IV, 227-228; İbn Hazm, *el-İhkâm*, Kahire 1413/1992, VI, 179-191; a.m.f., *el-Muḥallâ* (nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî), Beyrut 1405/1984, XII, 57-61; Ferrâ el-Begavî, *Şerḥu’s-sünne* (nşr. Zühayr eş-Şâviş – Şuayb el-Arnâût), Beyrut 1403/1983, VIII, 12-18; Nevevî, *Şerḥu Müslim*, XI, 27-30; Şehâbeddin el-Karâfî, *el-Furûk*, Kahire 1347 → Beyrut, ts. (Dârü’l-ma’rife), I, 225-228; II, 163-165, 186-189; IV, 172-174; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâ’i’u’l-fevâ’id*

(nşr. Hâşim Abdülazîz Atâ v.dğr.), Mekke 1416/1996, III, 788-794; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, *Naşbü’r-râye*, Beyrut 1407/1987, III, 309-310; İbn Receb, *Câmi’u’l-’ulûm ve’l-ḥikem*, Kahire 1382/1962, s. 58-67; a.m.f., *el-Kavâ’id fi’l-fikhi’l-İslâmî*, Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübî’l-ilmiyye), II, 14-20, 45-57, 89-95, 137-138; Heysemî, *Mevâridü’z-zam’ân ilâ zevâ’idi İbn Ḥibbân* (nşr. Şuayb el-Arnâût – M. Rıdvân el-Araksûsî), Beyrut 1993, II, 1150; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî* (nşr. M. Fuâd Abdülbâki – Abdülazîz b. Abdullâh b. Bâz), Beyrut, ts. (Dârü’l-ma’rife), I, 126-129; IV, 290-296; a.m.f., *Telḥîşü’l-ḥabîr* (nşr. Abdullâh Hâşim el-Medenî), Medine 1384/1964, IV, 56; Bedreddin el-Aynî, *’Umdetü’l-kârî*, Kahire 1348 → Beyrut, ts. (Dârü’l-ihyâ’i-türâsî’l-Arabî), I, 295-302; Süyûtî, *el-Eşbâḥ ve’n-nezâ’ir*, Beyrut 1403/1983, s. 7-8, 50-76, 122-124; İbn Nuceym, *el-Eşbâḥ ve’n-nezâ’ir*, Beyrut 1400/1980, s. 57-74; İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fethu’l-mübîn fi şerḥi’l-Erba’în*, Beyrut 1398/1978, s. 110-121; Ebû’l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 474, 528, 538-539, 588, 593-594; Şevkânî, *Neylül-’eṭâr*, Kahire, ts. (Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî), VII, 116-119; a.m.f., *Keşfü’ş-şübühât ‘ani’l-müştebihât (er-Resâ’ilü’s-selefiyye fi ihyâ’i sünneti ḥayrî’l-beriyeye içinde)*, Beyrut 1348/1930; Keşmirî, *Feyzü’l-bârî ‘alâ Şahihî’l-Buḥârî*, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma’rife), I, 152-155; Ali Haydar, *Dürrü’l-ḥukkâm*, İstanbul 1330, I, 39-45; R. Brunschwig, “Variations sur le thème du doute dans le fiqh”, *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida*, Roma 1956, I, 61-82; M. Ebû Zehre, *el-’Ukûbe*, Kahire 1394/1974, s. 198-240; Sâlih b. Abdullâh İbn Hamîd, *Ref’u’l-ḥarâc fi’ş-şerâ’atü’l-İslâmiyye*, Mekke 1403, tür.yer.; Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fikḥü’l-İslâmî ve edilletüh*, Dimaşk 1405/1985, VI, 29-36; Abdüsselâm Muhammed eş-Şerîf, *el-Mebâdî’ü’ş-şer’iyye fi aḥkâmî’l-’ukûbât fi’l-fikhi’l-İslâmî*, Beyrut 1406/1986, s. 297-356; Abdullâh Mustafa Zib Fewâz, *eş-Şübhe ve ešerühü fi isḳâti’l-ḥudüd fi’l-fikhi’l-İslâmî* (yüksek lisans tezi, 1990), el-Câmiatü’l-Ürdüniyye; Ahmed Fethî Behnesî, *el-Mevsû’atü’l-cinâ’iyye fi’l-fikhi’l-İslâmî*, Beyrut 1412/1991, III, 313-317; Muhammed b. Abdullâh Muhayzif, *Der’ü’l-’ukûbât bi’ş-şübühât*, Riyad 1414; İsmâil Efe, *İslâm Ceza Hukukunda Şüphenin Yargıya Etkisi* (yüksek lisans tezi, 1999), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ya’kûb Abdülvehhâb Bâhüseyn, *Kâ’idetü’l-yakîn lâ yezülü bi’ş-şek*, Riyad 1421/2000; Abdullâh b. Muhammed b. Sâlih es-Süleyman, *eş-Şek ve ešerühü fi necâseti’l-mâ’ ve taḥâretü’l-beden ve aḥkâmî’ş-şer’i’l-’l-’te’abbüdiyye*, Riyad 1421/2000, I-II; M. Revwâs Kal’acî, *el-Mevsû’atü’l-fikhiyyetü’l-müeyyere*, Beyrut 1421/2000, I, 205-207; II, 1122-1125; Yûsuf Ahmed el-Bedevidî, *Aḥkâmü’l-iştibâhi’ş-şer’iyye*, Amman 1421/2001; Akile Hüseyin, *eş-Şübühâtü’l-müşkiḳa li’l-ḥudüd: ez-Zurûfû’l-muḥaffife ve’l-a’zâr el-müşkiḳa li’l-’ukûbât*, Beyrut 1424/2003; İbrâhîm Muhammed el-Cevârîne, *eş-Şek: Aḥkâmühü ve taḥikâ-tühü fi’l-fikhi’l-İslâmî*, Amman 1426/2006; M. Muâz Mustafa el-Hin, *el-Kaḳ’i’ ve’z-zannî*, Dimaşk 1428/2007, tür.yer.; H. Mehmet Günay, *Evlenme Akdine Batıl-Fasit Ayırımı*, İstanbul 2008, tür.yer.; Hüseyin Atay, “Müslümanlarda Şüphecilik”, *AÜİFD*, XXVIII (1986), s. 1-22; Hayatî Aydın, “Kur’an Açısından Şeytanın Etkisi Bağlamında Vesvese ve Şüphe”, *İslâmî Araştırmalar*, XV/4, Ankara 2002, s. 537-542; Sabri Erturhan, “İslâm Hukukunda Şüpheden Sanığın Yararlanma-

sı İlkesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI/2, Sivas 2002, s. 179-207; İsmail Yakıt, “Semantik Analizler Işığında Kur’an’da Reyb ve Yakîn Kavramları”, *Kelam Araştırmaları*, I/2 (2003), s. 49-56; Abdurrahman Kasapoğlu, “Şüphe İnkâr İlişkisi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IV/1 (2004), s. 57-116; E. K. Rowson, “Şubha”, *EP* (İng.), IX, 492-493; “İştibâh”, *Mv.FI*, X, 74-290; XI, 5-139; “İştibâh”, *Mv.F*, IV, 290-304; “Şübhe”, a.e., XXV, 338-343; “Şek”, a.e., XXVI, 184-206; “Zan”, a.e., XXIX, 178-189.



HACI MEHMET GÜNAY

ŞÜPHECİLİK

Varlık ve olayların gerçekliği ve niteliğiyle ilgili bilgilerin her zaman kuşkulu olacağımleri süren akım; her türlü bilgidenden şüphe edip onu eleştirmeyi ilke edinen felsefî tutum.

Bir kavram, olay veya nesnenin varlığı, niteliği, amacı vb. hususunda içine düşülen tereddüt, kuşku ve sıkıntı hali İslâmî literatürde **vesvese**, **zan**, **hisbân**, **tevakuf**, **hayret** / **tehayyür** ve daha çok **şübhe**, **reyb**, **şek** kelimeleriyle ifade edilmektedir. Bunlardan şüphe sözlüklerde “elbise giyme, örtüye bürünme” anlamındaki iltibas kelimesiyle açıklanır. Buna göre şüphe “bir şeyin üzeri örtülü, kapalı olduğundan onun niteliğinin tam olarak anlaşıl-maması” demektir. Şüphe “bir şeyin nitelik yönünden benzeri olan” mânasındaki **şibh**, **şebeh** ve **şebih** ile aynı kökten türeyip bir şey başka bir şeye benzediği için aralarında ayırım yapmanın ve onun hakkında bilgi edinmenin güçlüğü şüpheyi doğurur. Buna göre şüphe iki şeyin birbirine benzesinden dolayı ortaya çıkan kapalılık, belirsizlik, muğlaklık sebebiyle zihnin kesin ve açık bir bilgiye ulaşamaması halidir. Aynı kökten gelen **teşâbüh** iki şey arasında ayırım yapmayı zorlaştıran benzeşme, **müteşâbih** ise -özellikle tefsir usulünde- başka bir ifadeye benzediği için yorumunda güçlük bulunan sözdür. **İştibâh** da “iltibas, şüphe” anlamına gelir. **Teşâbüh** ve iltibas şüpheyi doğurur. İltibasa yol açan şeyler somut veya soyut olabilir; maddî nesnelere gibi kavramlar ve anlamlar konusunda da şüpheye düşülebilir (Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “şbh” md.; *Lisânü’l-’Arab*, “şbh” md.; *Kâmus Tercümesi*, IV, 813; Atay, XXVIII [1986], s. 9). Aslında şüphecilik terim olarak bu ikincisindeki kuşku için kullanılır. Özellikle son dönem İslâm düşüncesinde şüphecilik yerine **reybiyye** / **reybilik** terimine yer verilmekte-

dir. Reyb kelimesi “korku ve sıkıntı” ya da “ruha korku ve sıkıntı veren kuşku, korkulu şüpheler, dinmeyen ruh sıkıntısı, suçlamayla karışık kuşku” diye açıklanır (*Tâcü'l-‘arûs*, “ryb” md.; Şevkânî, I, 31; III, 110; El-malîlî, I, 164-165; Atay, XXVIII [1986], s. 9). Mütercim Âsım Efendi, “bir nesnede bir hâlet tevehhümûyle vâki olan şek ve şüpheler” şeklinde tanımladığı reybin Türkçe’de “suizan, töhmet” mânasına geldiğini belirtir (*Kâmus Tercümesi*, I, 282-283). Yine şüphelilik anlamında kullanılan **şekkiyyenin** türetildiği şek ise sözlüklerde “yakının zıddı, şüpheler, iki şeyden birini diğerine tercih edemeyip tereddütte kalma” mânasına gelir (*Lisânü'l-‘Arab*, “şkk” md.; *Tâcü'l-‘arûs*, “şkk” md.; *Kâmus Tercümesi*, I, 282-283). Cürcânî’ye göre bu şekilde tercih yapamama durumuna şek, birini ihtimal dışı bırakmadan diğerini tercih etmeye zan, birini tercih edip diğerini bırakmaya zann-ı gâlib denir (*et-Ta’rifât*, “şkk” md.). Cüveynî’ye atfedilen bir tarife göre, bir konuda birbirine eşit veya farklı seviyede iki değişik kanaate sahip olma ve bu kanaatlerden hiçbirinin aklın muteber sonuçlar üretmesine imkân verecek derecede açıklık taşıyamaması durumuna şek, bir açıklık taşısa da yakîn derecesine ulaşmayan kanaate ise reyb denir. Yakının başlangıcı ilim olduğu gibi reybin başlangıcı da şektir (Tehânevî, I, 780; *Kâmus Tercümesi*, IV, 1090). Şu halde reyb psikolojik bir durum, şek ise bunun doğurduğu zihinsel sıkıntı, bir şeyin varlığı veya yokluğu, doğruluğu veya yanlışlığı konusundaki kuşku ve tereddüttür. Râgib el-İsfahânî’ye ulaşan bir tarife göre şek, iki zıt şeyin insanın zihninde -birini diğerinden ayırmayı güçleştirecek biçimde- aynı ölçüde ve eşit durumda bulunmasıdır. Bu durum ya iki zıdda delâlet eden emârelerin o kimse için eşit değerde olmasından ya da hiçbir emârenin bulunmamasından ileri gelir. Şek bir şeyin varlığı, cinsi veya nitelikleriyle yahut varlık gayesiyle ilgili olup bir tür bilgisizliktir (cehl), ancak cehle göre daha özel bir durumdur; çünkü şekke düşenin aksine cahil kimse iki zıddın varlığı hakkında bile büsbütün bilgisiz olabilir. Buna göre her şek cehildir, fakat her cehil şek değildir (*el-Müfredât*, “şkk” md.; Tehânevî, I, 780).

Kur’ân-ı Kerim’de şüpheler kelimesi yer almamakla birlikte fiil ve isim olarak çeşitli türevleri on iki yerde geçmektedir (M. F. Abdülbâki, *el-Mu‘cem*, “şbh” md.). Hz. İsa’nın çarmıha gerildiği iddiasını reddeden âyetteki “şübbihe” fiili (en-Nisâ 4/157), “Başka biri İsa’ya benzetilerek o kişi ken-

dilerine İsa gibi gösterildi” veya, “Olay onlara karışık, kuşkuyla geldi; öldürdüklerinin İsa olup olmadığı konusunda kuşkuyla düştüler” anlamında yorumlanmıştır (meselâ bk. Taberî, IV, 351-355; Şevkânî, I, 600). Bazı âyetlerde teşâbüh ve istibâh masdarından “benzeşmek, karışık ve kuşku olmak” anlamında fiiller ve “birbirine benzeyen” (el-Bakara 2/25; el-En‘âm 6/99, 141; ez-Zümer 39/23), “ne mânaya geldiği anlaşılabilen, ihtimal ve tereddüde açık olan” (Âl-i İmrân 3/7) mânasında isimler geçmektedir. Reyb ve aynı kökten türemiş değişik fiiller yirmi altı âyette yer almaktadır. Bunların dördü (el-Bakara 2/2, 23; Yûnus 10/37; es-Secde 32/2) tefsirlerde genellikle “şek” kelimesiyle açıklanmakta ve Kur’an’ın gerek muhtevasında gerekse Allah katından gönderilmiş hak kitap olduğunda şüpheler bulunmadığını, içeriğinin şüphelere mahal bırakmayacak derecede açık olduğunu ifade etmektedir (Taberî, I, 129-130; Fahreddin er-Râzî, II, 18-19). Kelime on iki âyette (M. F. Abdülbâki, *el-Mu‘cem*, “ryb” md.) insanlığın sonunun geleceği, yeniden dirilme, kıyamet ve âhiretin gerçekleşeceği hususunda şüpheler bulunmadığını belirtir ve putperestlerin bu konulardaki şüpheli tutumunu eleştirilir. Şek kelimesinin geçtiği on beş âyette (M. F. Abdülbâki, *el-Mu‘cem*, “şkk” md.) önceki peygamberlerin kavimleriyle putperest Araplar’ın Allah, din, vahiy, peygamberler ve onların davetlerine dair kuşkularından söz edilmektedir. Her üç kelime hadislerde sözlük anlamları yanında bilgi, inanç veya uygulamayla ilgili kaygı, kuşku ve zihin karışıklığını ifade edecek şekilde de kullanılmıştır. Şüphenin çoğulu (şübühât) “dinî hükmü açık olarak belirtilmediği için şüpheli kalan konular” anlamında çeşitli hadislerde geçer. Hadis mecmualarında bu konularda ihtiyatlı olunmasını isteyen hadislerin yer aldığı bablar bulunmaktadır (Wensinck, *el-Mu‘cem*, “şbh” md.). Buhârî’nin *el-Câmi‘u’s-şâhîh*’inde alim satımla ilgili 34. bölümün (kitab) üçüncü babı “Karışık ve Şüpheli İfadelerin (müşebbehât) Tefsiri” başlığını taşır. Bir hadiste, “Doğru söz gönül rahatlığı, yalan söz huzursuzluk (rıbe) sebebidir” buyrulur (Tirmizî, “Kıyâmet”, 60). Diğer bir hadiste eşler arasında haklı bir şüpheler dayanmayan kıskançlık yerilmiştir (*Müsned*, II, 445, 446; İbn Mâce, “Nikâh”, 56). Şek kavramı yer aldığı hadislerin çoğunda kılınan namazın rek’at sayısı, abdestli olunup olunmadığı, ramazan ve bayramın başlangıcı gibi fikhî konulardaki tereddüt ve kuşku için kullanılmıştır (bk. ŞÜPHE).

Felsefe literatüründe başlıca iki şüphelilikten söz edilir. İlki, eşya ve olaylarla onlara dair bilgilerin gerçekliğinden hiçbir zaman emin olunamayacağını düşünen, böylece şüphelenmeyi değişmez bir tutum şeklinde benimseyen; ikincisi, gerçeğe ulaşmak için düşünme faaliyetine bilinenlerden şüphelenerek başlanması gerektiğini savunup şüphelenmeyi bir yöntem olarak kullanan anlayıştır. Batı düşüncesi tarihinde Antikçağ sofistleri ilk grubu, özellikle Descartes’in öncülüğünü yaptığı kuşku düşüncüler ikinci grubu oluşturur. İslâm düşüncesinin klasik kaynaklarında şüpheliler ifade etmek için “mütehayyir, ehl-i şek, hisbâniyye” gibi tabirler geçmekle birlikte modern felsefe dilindeki şüphelilik kavramını tam olarak karşılayan bir terim rastlanmamaktadır. Batı dillerinden gelen “septisizm”in karşılığında kullanılan “reybiyye” ve “şekkiyye” Batı felsefesinin etkisiyle son dönemlerde türetilmiştir. İbn Abdürabbih’in *el-İkâdû'l-ferîd*’inde (II, 407) Râfîzîler’den söz edilen bir bölümde, Halife Me’mûn’un meclisine katılarak eşyanın vehim ve zandan (hisbân) ibaret olduğunu, varlığı herkesin kendi aklınca algıladığını, aslında eşyanın hiçbir gerçekliği bulunmadığını ileri süren biri hakkında “hisbâniyyeden bir kişi” denilmektedir. İbn Sînâ *eş-Şifâ*’da (s. 50-52), hakikat konusunda zihni karışık olan ve bu hususta aydınlanma ihtiyacı bulunan kimse için “mütehayyir”, ikna edilmesi imkânsız kuşku için de “muannid” kelimesini kullanmıştır. Abdülkâhîr el-Bağdâdî, varlıkların ve insan bilgisinin gerçeklik değeri taşıyıp taşımadığının bilinemeyeceğini ileri sürmeleri ehl-i şek diye anmaktadır (*Ulûlû'd-dîn*, s. 6-7). İslâmî literatürde konu genellikle “Süfistâniyye” başlığı altında ve sofistler diye bilinen Antikçağ Yunan düşünürlerinin kesinlik karşıtı görüşlerini eleştiri bağlamında ele alınmıştır. Bunlardan Protogoras insan için doğrunun ancak onun gördüğü, duyduğu ve hissettiği şey olduğunu, duyular kişiden kişiye değiştiği için ne kadar birey varsa o kadar gerçekten söz edilebileceğini, şu halde mutlak gerçek iddiasının geçersiz sayıldığını ileri sürmüştür. Bir tür nihilizm savunucusu olan Gorgias varlık diye bir şey olmadığını, olsa bile insanın onu bilemeyeceğini, bilse de bu bilgiyi başkasına aktaramayacağını iddia etmiştir. İslâm kaynaklarında eleştirilen görüşlerden biri de şüphelilik denince ilk akla gelen düşünür olan Pyrrhon’un şüpheliliğidir. Pyrrhon’a göre temel problemler üzerinde aynı düşünceyi paylaşan

iki felsefe ekolünün bulunmaması da gösteriyor ki düşünce insanı gerçeğe ulaştırmadığı gibi içinden çıkılmaz tereddütlere sürüklemektedir. Her konuda bir iddiayı ve onun aksini ispat etmek mümkündür. Eşyanın mahiyeti anlaşılabilir. Bu sebeple kesin tasdikten de mutlak inkârda kaçınmak gerekir. İslâm kaynaklarında Sûfestâiyye içinde değerlendirilen şüpheci temayüller eşyanın vehim ve hayallerden ibaret olduğunu, hakikat diye bir şeyden söz edilemeyeceğini ileri sürenler, varlık hakkındaki bilgilerin kişilere göre değişeceğini söyleyenler, varlığın bir gerçeği olsa bile insanın bunu bilemeyeceğini, bildiği kesinliğe ulaşamayacağını savunanlar olmak üzere üç gruba ayrılmıştır. İlk zamanlarda bunlara ortak bir isim verilmezken Sa'deddin et-Teftâzânî'nin *Şerhu 'Akâ'idî'n-Nesefî'si* (s. 23) ve Tehânevî'nin *Keşşâfı* (I, 665-666) gibi muahhar kaynaklarda birinci akım İnâdiyye, ikincisi İndiyye, üçüncüsü Lâedriyye diye adlandırılmıştır. Sûfestâiyye'nin gerçek konusundaki kuşku, agnostik veya inkârcı görüşleri, felsefî eserlerde de eleştirilmekle birlikte daha çok kelâm âlimleri bilgi problemi çerçevesinde, "Eşyanın hakikati sabittir" şeklindeki kategorik önermelerle çelişen bu üç kesimin görüşlerini kısaca tanıtmışlar ve eleştirmişlerdir. Bu tutum kelâm tarihinde gelenek halini almıştır (bk. SÜFESTÂİYYE).

Muhtemelen Yunan kaynaklı bazı düşüncülerin Fars kültür coğrafyasındaki entelektüel faaliyetleri sayesinde şüpheci ve agnostik fikirlerle sınırlı bilgiler zamanla İslâm kültür ortamına intikal etmişse de (Ess, s. 84-87) Gazzâlî'ye gelinceye kadar kelimenin felsefe literatüründeki anlamıyla şüphencilik diye anılacak sistemli ve yaygın bir düşünce hareketine müslümanlar arasında rastlanmaz. Ebû Hafs el-Haddâd, Ebû'l-Alâ el-Maarrî, İbnü'r-Râvendî gibi fikir ve edebiyat adamlarının özellikle hâkim dinî inanç ve telakkiler hakkındaki sorgulayıcı, şüpheci, kötümser düşünceleri, iddia ve itirazları kelâm ve felsefenin kısa zamanda güç kazanması, bilhassa mantık ilmindeki hızlı gelişme sayesinde fazla yayılmadan kaybolmuş, sonuçta felsefî anlamda şüphencilik hatırlatan bir kavram kullanıldığında genellikle Sûfestâiyye akla gelmiştir. Şii-Bâtınîler'in yaymaya çalıştığı şüphencilik ise epistemolojik olmaktan ziyade politik amaçlar taşımış olup insanların inançları hakkında kuşku uyandırarak akıllarını çelmeyi ve neticede onlara kendi istedikleri bilgi ve kanaatleri

yükleyip kendi taraflarına çekmeyi hedeflemekteydi. Zamanla hem ideolojik hem siyasî bakımdan büyük gelişme kaydeden ve önemli sonuçlar doğuran bu harekete fikir düzeyinde en büyük darbe Gazzâlî tarafından vurulmuştur. Bâtıniyye'nin şüpheci görüşleri akıl ve duyu bilgilerinin güvenilir bilgiler sayılamayacağı, dinî metinlerin bu yollarla anlaşılamayacağı, bu hususta yegâne otoritenin mâsum imam olduğu, dolayısıyla doğru bilgiye ancak imamların tâlimiyle ulaşabileceği şeklinde özetlenebilir. Gazzâlî, *Feđâ'ihu'l-Bâtıniyye* adlı eserinde onların şüpheli uyandırıcı görüşlerini geniş biçimde hem tanıtmış hem de eleştirmiştir. Bu eleştirilerde mantığın kural ve ilkelerine uygun akıl yürütmelerle kesin bilgilere ulaşmanın mümkün olduğu, bunun için bir imamın tâlimine ihtiyaç bulunmadığı, akıl yürütmeye kavranan matematiğin prensiplerinden ancak ahmakların şüpheye düşeceği, hatta mantıkî bir kıyas formuna uygun biçimde üretilmiş olması şartıyla Allah'ın varlığına ait bir delilin bile güvenilir sayıldığı, kural olarak mantığın genel geçer kanunlarına göre ulaşılmış bir delilden şüphe edilemeyeceği, nihayet yeterli donanıma sahip her insanın bu tür deliller üretebileceği belirtilir. Gazzâlî'nin bu entelektüel çabası sayesinde Bâtınlık fikir düzeyinde büyük bir darbe aldığı gibi bu münasebetle ortaya koyduğu eserler, İslâm dünyasında Aristo mantığının meşruiyet kazanmasında en büyük paya sahip olmuştur. Ancak J. van Ess'in (s. 97), "Gazzâlî'nin yaşadığı dönemden itibaren İslâm'da şüphencilik ölmüştür" şeklindeki genellemeci ifadesi fazla abartılıdır. Nitekim şüphencilik düşünce tarihindeki üretici anlamıyla, yani şüpheyi gerçeğe ulaşmanın metodu sayan bir düşünce tarzı şeklinde anlaşılırsa bizzat Gazzâlî'yi bu manadaki şüphencilik İslâm dünyasında ilk ve tek temsilcisi olarak görmek gerekir. Gazzâlî, *Mizânü'l-'amel*'in sonunda (s. 215-216), düşünce hürriyetinin ve gerçeğe ulaşmada şüphenin önemine dikkat çekerken şuursuz mezhep bağıllarını, kılavuzunun koluna takılıp giden körlere benzetir ve onları gerçeği ararken kendi yollarını kendi düşünceleriyle belirlemeğe çağırır. *el-Münkız*'da anlattığına göre (s. 3-10) Gazzâlî'nin şüphencilik daha gençlik yıllarında aktarılmış (mevrûs) kanaatlerden şüphelenmesi, eşyanın gerçek mahiyetinin ne olduğunu sorması ve bu hususta kendi bildikleriyle o dönemdeki başlıca fikrî hareketlerin konuya dair görüşleri hakkında kuşkuyla düşmesiyle başlamıştır. Dönemindeki başlıca fikir akımlarını in-

celeyen ve şüpheci sorgulamalarını duyu verilerine, apaçık olduğu kabul edilen akıl önermelere ve bu önermeleri üreten bilgi vasıtalarına kadar götüren Gazzâlî neticede "Allah'ın kalbine attığı bir nurla" bu şüphelerden kurtulduğunu, artık aklın zorunlu bilgilerini kesin biçimde kabul ettiğini belirtir. Gazzâlî bu şüphe tecrübesinin ardından aklın ilk prensiplerinin aranmaması gerektiğini, çünkü onların zaten mevcut olduğunu ifade eder; böylece geniş bir şüphe ve zihinsel / mânevî tecrübe sürecinin sonunda aklın otoritesine ve güvenilirliğine yeniden dönmüş olur. Buna göre Macdonald'ın bu tecrübe sürecinin sonunda Gazzâlî'nin artık kendini akla güveni yıkmaya adanmış yolundaki iddiasını (*El*, II, 146) kabul etmek mümkün değildir.

Batı felsefesinde Michael Eyguem de Montaigne, Blaise Pascal, Descartes, Pierre Bayle gibi filozoflardan itibaren şüphencilik yeniden önem kazanmaya başlamış ve giderek felsefî düşünce ile bilimin ön şartı haline gelmiştir. Bu filozoflardan özellikle Descartes şüphencilik bilgide kesinliğe ulaşmanın bir aracı olarak kullanmış, bu sebeple onun şüphencilik metodik şüphencilik diye adlandırılmıştır. Gazzâlî gibi Descartes da bütün bildiklerinin kendisine duyular yoluyla geldiğini, duyuların ise aldatıcı olduğunu düşünerek her şeyden şüphe etmiştir. "Şüphe ettiğim kesindir; şüphe etmek düşünmek, düşünmek de var olmak demektir. Düşünüyorum, o halde varım." Bu temel önermeden yola çıkan Descartes önce Tanrı'nın, daha sonra âlemin varlığı fikrine ulaşır. Sonuçta onda şüphe yerini akla olan sarsılmaz güvene bırakır. Akla karşı imanı savunan Bayle ise aklın sadece her şeyi daha karmaşık hale getirmeye ve şüpheler uyandırmaya yaradığını, felsefenin insana sağlayacağı en büyük faydanın felsefe yoluyla gerçeğe ulaşamayacağını göstermek olduğunu, hiçbir bilimde gerçek kesinlik bulunmadığını, dinle bilim arasında ortadan kaldırılamaz bir çelişmenin var olduğunu savunmuştur. David Hume, cisimler dünyasının varlığını ancak bir ihtimal olarak görüp aklın böyle bir dünyayı hiçbir zaman kesinlikle kanıtlayamayacağını ileri sürerken Immanuel Kant, insanın nesnelere oldukları gibi (numen) değil ancak görünüşleriyle (fenomen) bilebileceğini, numenin özü gereği bilinemez olduğunu düşünmüş, buradan hareketle teorik akılla Tanrı'nın varlığına inanmanın da inkâr etmenin de mümkün görülmediğini, inanca ulaşmanın yolunun pratik akıl olduğunu savun-

muştur. Başta Descartes olmak üzere bazı Batılı düşünürlerle Gazzâlî'nin şüpheliği ve diğer felsefi görüşleri üzerinde karşılaştırmalar yapılmakta, Gazzâlî'nin eserlerinin XII. yüzyıldan itibaren Batı'da tanınmasının metodik şüpheliğin gelişmesinde etkili olduğu düşünülmektedir (mesela bk. Ülken, s. 377-387; Çubukçu, s. 99-107; M. Akil b. Ali el-Mehdî, s. 329-331).

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "ryb" md.; *Lisânü'l-'Arab*, "ryb" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 665-666, 780; *Tâcü'l-'arûs*, "şbh" md.; *Kâmus Tercümesi*, I, 282-283; IV, 813, 1090; Wensinck, *el-Mu'cem*, "ryb", "şkk" md.leri; *Müsned*, II, 445, 446; Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, Beyrut 1412/1992, I, 129-130; IV, 351-355; İbn Abdürabbih, *el-İk'dü'l-ferid*, II, 407; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât (I)*, s. 50-52; Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, Beyrut 1401/1981, s. 6-7; Gazzâlî, *Mizânü'l-'amel*, Kahire 1328, s. 215-216; a.mlf., *Feđâ'i-hu'l-Bâtıniyye* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1383/1964, s. 73-131; a.mlf., *el-Münkiz mine'l-ğalâl* (nşr. Ahmed el-Câlindehri), Lahor 1971, s. 2-10; Fahrreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, II, 18-19; Teftâzânî, *Şerhu 'Akâ'idü'n-Neseft*, İstanbul 1308, s. 19-25; Şevkânî, *Fethu'l-ğadir*, Beyrut 1412/1991, I, 31, 600; III, 110; Elmallı, *Hak Dini*, I, 164-165; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi* (trc. H. Vehbi Eralp), İstanbul 1949, s. 17, 33-34, 86, 188-190; Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi Tarihi*, İstanbul 1957, s. 377-387; İbrahim Ağah Çubukçu, *Gazzâlî ve Şüpheliçilik*, Ankara 1964, s. 99-107; J. van Ess, "Skepticism in Islamic Religious Thought", *God and Man in Contemporary Islamic Thought* (ed. Charles Malik), Beirut 1972, s. 83-98; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1980, s. 279-280, 347, 403-406; M. Akil b. Ali el-Mehdî, *el-Menhecü'l-felsefi 'inde'l-Gazzâlî ve Dikart li'l-vüşûl ile'l-ğakika*, Kahire, ts. (Dâru'l-hadis), s. 329-331; Hüseyin Atay, "Müslümanlarda Şüpheliçilik", *AÜİFD*, XXVIII (1986), s. 1-22; D. B. Macdonald, "al-Ghazâlî", *EI*, II, 146.



MUSTAFA ÇAĞRICI

ŞÜRAHBİL b. HASENE

(شرحبیل بن حسنة)

Ebû Abdillâh

(Ebû Abdîrrahmân, Ebû Vâile) Şürahbîl
b. Hasene bint Mutâ' el-Kindî
(ö. 18/639)

Vahiy kâtibi ve kumandan.

573 veya 574 yılında Mekke'de doğdu. Temim kabilesine mensup olduğu zikredilmişse de aslen Kindelidir. Mekke'de Zühreoğulları'nın halîfi olarak yaşayan babası Abdullah, Şürahbîl çok küçük yaşta iken öldüğünden annesi Hasene'ye nisbet edilmiştir. Hasene'nin de kendi annesi olmadığı ve onun Şürahbîl'i küçük yaşta evlât edindiği belirtilir. Şürahbîl babasının vefatından sonra annesiyle evlenen, Kureys

kabilesine mensup Süfyân b. Ma'mer el-Cümahî'nin yanında büyüdü. Gençlik yılları Mekke'de geçti ve okuma yazma bildiği için itibar gördü. Otuz beş yaşlarında aile fertleriyle birlikte müslüman oldu. İlk iman edenlerle birlikte müşriklerin işkenelerine mâruz kaldı ve ikinci kabile ile Habeşistan'a hicret etti. Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinin ardından o da Medine'ye geldi ve üvey babasının akrabaları olan Züreykoğulları'nın yanına yerleşti. Medine'ye gelişi 7 (628) yılındaki Hayber Gazvesi sırasında olmuştur. Bu tarihten sonra Şürahbîl birçok seriyeye ve gazveye katıldı. Resûl-i Ekrem'in vahiy kâtipliğini yaptı ve çeşitli antlaşmaların metinlerini yazdı. Bunlardan biri, Tebük Gazvesi esnasında cizye vermek üzere kendileriyle antlaşma yapılan Eyle halkı ve önderleri Yuhannâ b. Ru'be'ye gönderilecek metindir (Muhammed Hamîdullah, s. 117-118). Resûlullah vefat etmeden kısa bir süre önce Şürahbîl'i Mısır'a elçi olarak gönderdi ve Şürahbîl Resûlullah'ın vefatından sonra Medine'ye dönebildi.

Şürahbîl b. Hasene'nin adı Hz. Ebû Bekir döneminde sıkça duyulmaya başlandı. Halife onu Yemâme tarafında peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan Müseylime-tülkezzâb üzerine gönderdiği İkrime b. Ebû Cehil'e yardım etmek üzere oluşturulan yeni bir birliğin başında ve Müseylime'yi İslâm devletine itaate davet eden bir mektupla birlikte yolladı. Ancak Müseylime'ye karşı savaşmakta aceleci davranan İkrime başarı sağlayamadı. Şürahbîl de yeterli kuvvete sahip olmadığı için aynı âkibete uğradı. Hâlid b. Velîd'in Müseylime'yi bertaraf etmesinin ardından Hz. Ebû Bekir, Irak ve Suriye taraflarının fethi için ordular gönderdi. Suriye'ye yollanan orduların başında Ebû Ubeyde b. Cerrâh, Yezîd b. Ebû Süfyân ve Amr b. Âs ile beraber dördüncü kumandan sıfatıyla Şürahbîl b. Hasene de vardı. Şürahbîl emrindeki 3000 kişiyle Tebük üzerinden Ürdün'e ulaştı. Gelen yardımcı kuvvetlerle asker sayısı 7500'e ulaştıncaya diğer ordu kumandanlarıyla birlikte Busrâ şehrini kuşattı. Irak'ta bulunan ve Suriye-Filistin ordularının başkumandanlığına tayin edilen Hâlid b. Velîd'in komutasında şehir fethedildi. Müslümanların Suriye'deki ilerleyişini durdurmak isteyen Bizans ordusu Ecnâdeyn'de İslâm ordusuyla karşılaştı (13/634). Hâlid b. Velîd, bu savaşta Şürahbîl'i Amr b. Âs ile beraber ordunun sağ cenah kumandanlığında görevlendirdi. Büyük fedakârlıklar gösteren Şürahbîl savaşın kazanılmasında önemli rol oynadı; ardından



Şürahbîl b. Hasene'nin Ürdün'de Vâdilyâbis köyündeki kabri

Beysan'a çekilen Bizans ordusunu takip etti. Zaferle sonuçlanan Fihl savaşında da kumandan olarak yer aldı. Dimaşk kuşatmasında Ferâdis Kapısı'nı tuttu ve fetih sırasında şehre birlikleriyle bu kapıdan girdi. Yermük Savaşı'nın kazanılmasında da kumandan sıfatıyla Şürahbîl'in büyük payı oldu (15/636). Kudüs Bizanslılar'dan teslim alınırken Hz. Ömer'le birlikte şehre girdi.

Suriye-Filistin bölgesinde Akkâ, Sûr ve Taberiye gibi yerleri ele geçiren Şürahbîl b. Hasene 18 (639) yılında Amvâs'ta ortaya çıkan veba salgınında öldü. Kabri, Ürdün'de Livâü'l-agvâri's-şimâliyye bölgesindeki Vâdilyâbis köyünde bir caminin son cemaat mahallinde özel bir bölmede bulunmaktadır. Mısır'ın fethinden sonra burada yaşadığına dair bazı kaynaklarda yer alan rivayetlerle (İbn Abdülhakem, s. 231, 314) kabrinin Kilis'te olduğuna dair rivayetler doğru değildir. Hz. Peygamber'in ilk vahiy kâtibi olan Şürahbîl b. Hasene (M. Mustafa el-A'zamî, s. 66-67) hicretin ardından onun yanında bulunduğu dönemlerde de vahiy kâtipliğini yapmıştır. Kendisinden sadece bir iki rivayet nakledilmiştir. Râvileri arasında iki oğlu Rebîa ve Abdurrahman ile Ebû Abdullah el-Eş'arî'nin adları geçmektedir (İbn Hacer, *el-İşâbe*, III, 266).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IV, 127-128; VII, 393-394; İbn Abdülhakem, *Fütühu Mısır* (Torrey), s. 231, 314; İbn Abdülber, *el-İstî'âb* (Bicavî), II, 698-699; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğâbe*, II, 512-513; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İşâbe* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmecvûd v.dğr.), Beyrut 1415/1995, III, 265-266; a.mlf., *Tehzîbü't-Tehzîb*, Beyrut 1404/1984, IV, 285; Süyûtî, *Hüsnu'l-muhâdara* (nşr. Halîl el-Mansûr), Beyrut 1418/1997, I, 167; M. Mustafa el-A'zamî, *Küttâbü'n-nebi*, Beyrut 1398/1978, s. 66-67; Muhammed Hamîdullah, *el-Vesâ'iku's-siyâsiyye*, Beyrut 1405/1985, s. 117-118; Abdülmün'im Abdürrâdî el-Hâşimî, *Qâdetü'n-nebi*, Dimaşk-Beyrut 1410/1990, s. 89-120; C. E. Bosworth, "Şürahbîl b. Hasana", *EI* (İng.), IX, 508; Ahmed Saîd Hevâş, "Şürahbîl b. Hasene", *el-Mevsû'atü'l-'Arabiyye*, Dimaşk 2005, XI, 630-631.



MEHMET EFENDİOĞLU