

cemaatle kılınması bid'atını çıkarmak suretiyle sünnet sınırını aşması da Şîa'nın onun hakkında ileri sürdüğü iddialardan biridir. Öte yandan Osman'ın câiz olmayan birçok iş yaptığını, bundan dolayı müslümanların onu katlettiğini iddia eden Şîa, Osman'ı imâmet ve fazilet sınırları içinde mütalaa etmemiştir (a.g.e., s. 194-197). Zeydiyye, Hz. Ali'nin Hulefâ-yi Râşidîn'in ve ahashabın en üstün kişisi olduğunu kabul etmekle birlikte ortaya çıkan şartlar gereği Ebû Bekir ve Ömer'in hilâfetlerinin meşruiyetini benimsemiştir. Onlara göre daha faziletli varken de başka birinin imâmeti sahihtir. Zeydiyye'nin Cerîriyye fırkası, Ebû Bekir ve Ömer'in fazilet ve imâmetini kabul eder, Ya'kûbiyye de aynı kanaati taşır, fakat onları sevmeyenlerden teberrî etmez. Cârûdiyye ise mezhebin ana görüşünden ayrılarak Ebû Bekir ile Ömer'i küfürle itham eder. Hâricîler genellikle Hulefâ-yi Râşidîn'in ve ahashabın en faziletliilerinin Ebû Bekir ve Ömer olduğu kanaatinde. Osman'ı ilk altı yıllık hilâfet devresinde meşrû halife kabul etmekle beraber ikinci altı yıllık devresinde Emevî ailesine aşırı imkânlar tanıdığı ve fitneye yol açtığı gerekçesiyle onu tekfir etmişlerdir. Hz. Ali'yi tahkîme kadar olan dönemde meşrû halife görmelerine karşılık tahkîmi benimsemesiyle onun da meşruiyetini kaybedip küfre girdiğini ileri sürmüşlerdir. Bu sebeple her ikisiyle de ilgili kesmeyi en yüksek taat saymışlardır (Bağdâdî, *el-Farq*, s. 104; Şehristânî, I, 115).

Ehl-i sünnet, Hulefâ-yi Râşidîn'i Hz. Peygamber'den sonra ümmetin en üstün kişileri kabul etmiştir. Buna göre İslâm ümmeti ve Hulefâ-yi Râşidîn içinde en faziletli kimse, Bekriyye diye bilinen bir fırkanın da tercihi olarak Hz. Ebû Bekir, daha sonra Ömer'dir. Ehl-i sünnet, Ebû Bekir ile Ömer'in bu üstünlüğünün imandan kaynaklandığını belirten haberler ve Resûl-i Ekrem'in kendisinden sonra Ebû Bekir ile Ömer'e uyulmasını ifade ettiği çok sayıda naklî delille istidlâlde bulunmuştur (Nesefî, II, 909). Ehl-i sünnet arasında Ömer'in fazilet itibarıyla Ebû Bekir'in önüne geçirilmesi yahut bu konuda tereddüt edilmesi câiz görülmemiştir. Hulefâ-yi Râşidîn içinde Osman ve Ali konusunda çeşitli naklî deliller ileri süren Sünnî âlimleri (a.g.e., II, 910-912) bunlardan hangisinin daha üstün olduğu hususunda kesin bir neticeye ulaşamamışsa da genellikle imâmetteki sıranın aynı zamanda üstünlükteki sıra kabul edildiği belirtilmiştir (İbn Hazm, IV, 224; Gazzâlî, s. 153; Nesefî, II, 910; krş. İbn Teymiyye, IV, 435-436). Bu arada Abbâsiy-

ye adıyla anılan ve Abbas b. Abdülmutta-lib'i ahashabın en üstünü sayan bir topluluğun varlığı da zikredilmelidir.

Peygamberler dışında insanların Allah nezdinde en faziletli kâmil bir imana ve sâlih amellere sahip olan kimsedir. Kişilerin bağlı bulunduğu ırk, kabile, sülâle, yaşadıkları yerler vb. hususların üstünlük için bir tercih sebebi sayılmayacağı naslarla sabittir. Tafdîl konusuna devlet başkanlığı (imâmet) açısından bakış yapıldığında da durum aynıdır. İslâm tarihinin en hayırlı dönemi Asr-ı saâdet, ondan sonra ahashap devridir. Resûlullah'ın vefatı üzerine devlet merkezinde bulunan ve Kur'an-ı Kerim'de kendilerinden övgüyle söz edilen muhâcirlerle ensar (et-Tevbe 9/100; el-Haşr 59/8-9) o günkü şartlarda bir tür demokrasiyi andıran bir yöntemle ilk halifeyi seçmiş, aynı yöntem bazı farklılıklarla birlikte Hulefâ-yi Râşidîn'in hepsinin belirlenmesinde uygulanmıştır. Bu seçim sırasında -Şîa'nın öne sürdüğü- efdaliyet veya Ehl-i beyt'e mensubiyet tercih sebebi yahut hilâfete hak kazanma delili olarak öne sürülmemiştir. On dört asırlık İslâm tarihi içinde büyük çoğunluğu Sünnî olan İslâm devletleri kurulmuş ve bütün değerleriyle İslâmiyet yaşatılmaya çalışılmıştır. Bu gerçeği görmezlikten gelip başka teorik açıklamalara önem verilmesi büyük sorunlara yol açtığı gibi İslâm nurunun hiçbir zaman sönmeyeceği ve hak dinin diğer bütün dinlere hâkim olacağı şeklindeki ilâhî beyanla da bağdaşmamaktadır (et-Tevbe 9/32-33; es-Saf 61/8-9; ayrıca bk. Topaloğlu, s. 78-84).

BİBLİYOGRAFYA :

Müşned, I, 516; III, 14, 47, 53; V, 227, 248; VI, 49; Müslim, "Mesâcîd", 5; Ebû Dâvûd, "Şalât", 7; Tirmizî, "Siyer", 5, "Cum'â", 54; Taberî, *Câmi'u'l-beyân* (nşr. Sıdkî Cemil el-Attâr), Beyrut 1415/1995, I, 377-378; Eş'arî, *Ma'âlât* (Ritter), s. 102; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an* (nşr. Ahmet Vanlıoğlu), İstanbul 2005, I, 118-119; Sâhib b. Abbâd, *Nuşretü mezâhibi'z-Zeydiyye* (nşr. Nâcî Hasan), Beyrut 1981, s. 81-90, 91-100; Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, s. 766-767; a.mlf., *el-Muğni*, XX/2, s. 112-115; Bağdâdî, *el-Farq* (Abdülhamîd), s. 73, 104; a.mlf., *Uşûlü'd-din*, İstanbul 1346/1928, s. 164-166; İbn Hazm, *el-Fasl* (Umeyre), IV, 171-173, 223-224; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Mu'temed fi'uşûli'd-din* (nşr. Vedî Zeydân Haddâd), Beyrut 1974, s. 261-262; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-İktisâd fîmâ yetâ'allaku bi'l-i'tikâd*, Necef 1399/1979, s. 331-333; Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, Beyrut 1403/1983, s. 153-154; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille* (Salâme), II, 896-897, 909-912; Şehristânî, *el-Milel* (Kilânî), I, 115, 120-121; Fahrreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, VI, 195; İbn Ebû'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belâğa* (nşr. M. Ebû'l-Fazl İbrâhîm), Kahire 1385/1965, I, 7-9; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Min-hâcü'l-kerame* (Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Min-hâcü's-sünne* (nşr. M. Reşâd Sâlim), I içinde), Ka-

hire 1962, s. 194-198; İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, IV, 435-436; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'id*, İstanbul 1315, s. 196-199; M. Rızâ Hasan ed-Düceylî, *Fırkatü'l-Ezârika*, Necef 1393/1973, s. 77-78; D. M. Ronaldson, *'Aqidetü's-Şîa* (trc. A. M.), Beyrut 1410/1990, s. 34-35, 139; Bekir Topaloğlu, *Emâlî Şerhi*, İstanbul 2008, s. 78-84; M. Sait Özervarlı, "Melek", *DA*, XXIX, 41.



MUSTAFA ÖZ

TAFEYYİŞ

(bk. ETFAFEYYİŞ).

TAFRA

(الطفرة)

Cismin mesafenin bir kısmını sıçrayarak geçtiğini ileri süren, anti-atomcu tabiat felsefesini temellendirmeye ilişkin bir kelâm ve felsefe terimi.

Sözlükte "atlamak, aniden sıçramak" anlamındaki **tafra** kelimesi, Mu'tezile kelâmcılarından Nazzâm'ın mekânsal hareketin imkânını açıklamak amacıyla geliştirdiği teori için kullanılan bir terimdir. Teori öncelikle Hişâm b. Hakem tarafından kullanılmış, fakat günümüze intikal eden şekliyle Nazzâm tarafından geliştirilmiştir. Nesnelere bölünmeyen parçalardan (atomlar) oluştuğu düşüncesine karşı çıkan Nazzâm nesnelere zihnen (bilkuve) sonsuza kadar bölünebileceği görüşünü savunarak (Ebû Rîde, s. 124) kelâmcıların çoğunluğunca benimsenen, "bir nesnenin bir mekândaki bulunuşunun önceki bir bulunuşla öncelenmemesi" şeklindeki hareket tanımını reddetmiştir. Ona göre eğer bir cisim bilkuve sonsuza kadar bölünebiliyorsa var sayılacak herhangi bir mesafe sonlu olmayacak, bu durumda hareketi açıklamak da imkânsız olacaktır.

Tafra teorisi, hareketin varlığı kabul edilmesi durumunda sonsuz bir mesafenin katedilmesi gerektiğini, bunun da mümkün görülmediğini ileri sürerek hareketin varlığını kabul eden tezi çürütmeyi amaçlayan Zenon'un görüşü ile benzerlik arzeder. Ebû'l-Hüzeyle el-Allâf da Zenon paradokslarına benzer şekilde sonsuza kadar bölünme kabul edildiğinde bir karıncanın asla bir sandalın sonuna ulaşamayacağını söylemiştir (Kâdî Abdülcebâr, s. 263; M. Azîz Nazmî Sâlim, s. 40-41). Nazzâm'a göre bunu aşmanın yolu mesafenin bir kısmını cismin sıçrayarak geçmesidir. Cismin hareket esnasında sonsuza kadar bölünebilen bütün parçaları katedmesi müm-

kün değildir. Şu halde hareket eden şey mesafelerin bir kısmını sıçrama yoluyla kat etmektedir. Meselâ bir kareyi çapraz olarak kateden bir karınca hedefine karenin iki kenarını dolaşan karıncadan daha önce ulaşır. Bunu açıklamanın yegâne yolu hedefe daha önce ulaşan karıncanın bazı mekânları sıçrayarak geçtiği gerçeğidir (Cüveynî, s. 439). Nazzâm tafra teorisini açıklamak için bir kuyuya sarkıtılan iki sicim ve üst tarafı alt tarafından daha fazla hareket eden topaç gibi hareketli iki şeyden veya bir cismin iki parçasından birinin diğerini geçtiği bazı örnekler zikretmiştir ki bu örneklerin tamamı öndekinin mesafenin bir kısmını sıçrayarak geçtiğini göstermeyi amaçlamaktadır (Eş'arî, s. 321, 346-347; Cüveynî, s. 434, 441). Nazzâm'ın tafra teorisini, sürekli yaratmanın yanı sıra mucizelerin imkânını kanıtlamak ve ahlâk alanında insanın sıçrama yapması gerektiğine dikkat çekmek amacıyla geliştirildiği kabul edilir (Ebû Rîde, s. 131). Kelâmcıların çoğu, cismin ikinci mekâna uğramadan üçüncü mekâna geçemeyeceğini ileri sürerek tafra görüşüne karşı çıkmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Eş'arî, *Maḳâlât* (Ritter), s. 321, 346-347; Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlû'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1974, s. 263; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil* (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr v.dğr.), İskenderiye 1969, s. 434, 439, 441; M. Azîz Nazmî Sâlim, *İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve'l-fikrû'n-naḳdî fi'l-İslâm*, İskenderiye 1983, s. 40-41; Ebû Rîde, *Min Şüyûhi'l-Mu'tezile İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm*, Kahire 1989, s. 124, 129-131; O. N. H. Leaman, "Tafra", *EP*² (İng.), X, 83; J. van Ess, "Abû Eşhâq Ebrâhim b. Sayyâr b. Hâne" al-Nazzâm", *Elr.*, I, 278.



BURHAN KÖROĞLU

TÂĞÛT

(الطاغوت)

Hak yoldan saptıran, bazılarınca yaratılmışlık üstü konumunda tutulan varlık anlamında bir Kur'an terimi.

Sözlükte "azmak, sınırı aşmak" anlamındaki **tuğvân** (**tuğyân**) kökünden türeyen bir isim / sıfat olup müfred-cemi ve müzekker-müennesi aynı şekilde kullanılır. Asıl mânası "aşırı derecede azgın ve mütecaviz"dir. Bundan hareketle Allah'tan başka tapınılan ve hak yoldan saptıran her varlık, put, şeytan, kâhin ve sihirbaz tâğütun kapsamı içinde düşünülmüştür (Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "tğv", "tğy" md.leri; *Lisânü'l-Arab*, "tğv", "tğy" md.leri). Kur'an-

Kerîm'de tuğyan kavramı otuz dokuz yerde geçer; tâğût ismi sekiz âyette yer alır. Tâğût dışındaki kullanılışlarda kavram birkaç âyette suyun taşması, gözün hedefini şaşması, terazinin dengesinden saptırılıp eksik tartması gibi anlamlarda kullanılır, diğerlerinde dinî ve ahlâkî alanlardaki aşırılıklar, sapkınlıklar, zulüm ve tecavüzler çerçevesinde geçer. Beş âyette bu kavramla Firavun'un azgınlığına atıf yapılır, dört âyette tuğyan ile küfür birbirinin tamamlayıcısı konumunda zikredilir (M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "tğy" md.). Tâğût kelimesinin yer aldığı sekiz âyetten ikisi İslâmiyet'in Mekke döneminde nâzil olmuştur. Nahl sûresinde geçen âyette (16/36) her ümmete bir peygamber gönderildiği, bunların temel hedeflerinin insanlara tâğüttan uzak durup sadece Allah'a kullukta bulunmayı telkin etmekten ibaret olduğu belirtilir. Zümer sûresindeki âyetlerde ise (39/15-17) Allah'tan başkasına kulluk edenlerin hem kendilerini hem etkileri altında kalan kişileri hüsrana sevkettikleri bildirildikten sonra puta (tâğût) tapmaktan sakınıp yalnız Allah'a yönelenlerin ebedî mutluluğa ereceği haber verilir. Medenî sûrelerde yer alan âyetlerde (el-Bakara 2/256-257; en-Nisâ 4/51, 60, 76; el-Mâide 5/60) hak dine karşı çıkan bâtil ehli ve şer odakları konu edinilmiş, bunlara değil Allah'a iman etmenin, tâğütü değil Cenâb-ı Hakk'ı dost edinmenin ve anlaşmazlıkların çözümü için O'nu hakem kabul etmenin önemi vurgulanmıştır. Kur'an-ı Kerîm'de, İslâmiyet'in Medine döneminde Ehli kitap'tan olan yahudilerin dinî ve sosyal hayatta alternatif güç konumunu elde etme yolundaki gayretlerine işaret edilmektedir. Nitekim genelde tâğütla aynı anlama gelen "cibt" kelimesinin yer aldığı âyetin tefsirinde (en-Nisâ 4/51) bu iki kelimenin yahudilerden Huyey b. Ahtab ile Kâ'b b. Eşref'i nitelediğini belirten müfessirler vardır (Taberî, V, 182-185; Mâtürîdî, III, 263-265; ayrıca bk. CİBT).

Tâğût kelimesi Ahmed b. Hanbel'in *eL-Müsned*'inde, ayrıca Tirmizi'nin *es-Sünen*'i dışında *Kütüb-i Sitte*'deki rivayetlerde yer almakta (Wensinck, *el-Mu'cem*, "tğy" md.), genellikle Kur'an'daki kullanılışa paralel olarak hak dinin ve hak mâbudun dışında kalan bâtil inançları, putları ve şer odaklarını ifade etmektedir. Kelime hadislerde daha ziyade çoğul şekli olan "tavâgît" biçiminde geçmiştir. Bir hadiste tâğütler ve atalar üzerine yemin edilmesi menedilmiş, hadisin diğer rivayetlerinde tâğütler Câhiliye dönemindeki putlardan Lât ve Uz-

zâ ile açıklanmıştır (Buhârî, "Eymân", 4-6; Müslim, "Eymân" 6).

Tâğût, 1979 yılında İran'da gerçekleştirilen İslâm devriminden sonra Şii dünyasında Batı politikasını ve Amerika Birleşik Devletleri karşıtlığını yansıtmak, söz konusu ülkelerin sosyal düzenini ve rejimlerini yermek amacıyla kullanılan bir siyasî slogan haline gelmiştir. Bu yaklaşım diğer İslâm ülkelerinde de kısmen taraftar bulmuş ve tâğût İslâm karşıtı kabul edilen kişi, kurum, sistem ve anlayışlar için kullanılır olmuştur (krş. *The Oxford Encyclopedia*, IV, 176).

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, III, 128; Taberî, *Câmî'u'l-beyân* (nşr. Sıdkî Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, V, 182-185; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Ḳur'ân* (nşr. Ahmet Vanlıoğlu), İstanbul 2005, II, 160; III (nşr. Mehmet Boynukalın), s. 263-265, 304-305; IV (nşr. Mehmet Boynukalın), s. 264; VIII (nşr. Halil İbrahim Kaçar), İstanbul 2006, s. 106; XII (nşr. Mustafa Yavuz), İstanbul 2008, s. 315; Elmalılı, *Hak Dini*, II, 868-871, 1368, 1383; IV, 2513; A. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Baroda 1938, s. 202-203; M. Kropp, "Beyond Single Words: Ma'ide-Shaytan-Jibt and Taghut", *The Qur'an in its Historical Context* (ed. G. S. Reynolds), New York 2008, s. 208-213; W. Atallah, "Gibt et tagut dans le Coran", *Arabica*, XVII/1, Leiden 1970, s. 69-82; H. Rahman, "Jibt, Taghut and the Tahkim of the Umma", *a.e.*, XXIX/1 (1982), s. 50-59; Abdullah el-Cübûrî, "e't-Ṭâğût fi'l-'Arabîyye", *el-Mevrid*, XXX/1, Bağdad 1423/2002, s. 13-25; T. Fahd, "Ṭâğhût", *EP*² (İng.), X, 93-94; Moojan Momen, "Ṭâğhût", *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (ed. J. L. Esposito), New York 1995, IV, 176.



METİN YURDAGÜR

TAĞLİB

(التغليب)

Aralarımda ilgi bulunan iki şeyden birinin lafzının diğerine tercih edilerek her iki şey için kullanılmasında bir terim.

Sözlükte "yenmek, üstün gelmek" anlamındaki **galebe** masdarından türeyen **tağlib** "galip getirmek, çoğunluğa göre hükmetmek" anlamına gelir. Arap dilinin kadim anlatım şekillerinden olan tağlib, meânî ilminin konuları arasında zâhirî (sözlük) mânasından başka mâna bildiren söz çeşitlerinden sayılan bir ifade tarzıdır (Abdülfeţh Besyûnî, I, 290). Ancak Sübkî tağlibe bedî neveleri arasında da yer vererek onu edebî bir sanat şeklinde göstermektedir ('*Arûsü'l-efrâh*, IV, 473). Gerek anlatım biçimi gerekse edebî sanat olarak tağlib, "aralarındaki bir ilgiden dolayı