

kilde geçtiği bazı örneklere de (yekülü'llâhu teâlâ) rastlanmaktadır (*Müsned*, IV, 7; Bu-hârî, "Tevhîd", 15; İbn Mâce, "Edeb", 58).

Tebâreke kelimesi de teâlâ ile birlikte veya tek başına tâzim ve dua amacıyla kullanılmaktadır. Sözlükte "kişinin bir yerde durup bir işi yapmakta devam etmesi" anlamındaki **bürûk** kökünden türeyen ve "te-fâul" kalıbından fi'l-i mâzî olan tebâreke "hayır, lutuf ve ihsanı her ölçünün üstünde olan, zâtında ve sıfatlarında yüce ve münezzeh olan" demektir. "Yaratılmışlık özelliklerinden münezzeh bulunan" mânâsındaki "tekaddese", "kusur ve ayıplardan uzak olan" anlamındaki "tenezzehe" de Allah'ın isimlerinden sonra teâlâ ile birlikte ya da ayrı şekilde kullanılmaktadır. Bunun yanında benzer fonksiyona sahip başka ifadeler de bulunmaktadır. "Celle celâluh" (azamet sahibi, kadrü kıymeti en yüce olan), "celle şânuh" (şanı yüce olan), "celle ve alâ" (azametli ve yüce olan), "azze ve celle" (daima galip, izzet ve azamet sahibi) bunlardan bazılarıdır. İslâmî edebîn gereği kabul edilen bu ifadeler Allah'ın ismini anan müminlerin O'na karşı duydukları içten saygıyı yansıtmaktadır. Teâlâ Allah lafzıyla birlikte (teâlâ'llâh) beğenilen bir şey karşısında "maşallah, ne güzel!" anlamında da kullanılır. "Teâlâ'llâh yâ hannân ki zâtına zevâl olmaz / Yüce sultân yâ men-nân nüzûle intikâl olmaz" mısraları buna örnek gösterilebilir (*Ümmî Sinan Divanı*, s. 1).

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "alâ", "brk" md.leri; *Lisânü'l-Arab*, "alv" md.; M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "alv" md.; *Müsned*, IV, 7; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (nşr. Ertuğrul Boynukalın), İstanbul 2006, V, 162-163; Fahrreddin er-Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb*, XIII, 117; XXII, 121; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhtâ* [baskı yeri yok], 1403/1983 (Dârü'l-fikr), IV, 194; *Ümmî Sinan Divanı: İnceleme-metin* (haz. A. Azmi Bilgin), İstanbul 2000, s. 1; M. Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, Tunus 1984, VII, 409; Suat Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, İstanbul 1987, s. 134-139.



HATİCE KELPETİN ARPAGUŞ

TEÂLÎ-i İSLÂM CEMİYETİ

Önce Cem'iyet-i Müderrisîn adıyla meslekî bir cemiyet olarak kurulan, daha sonra bu ismi alan fikrî, siyâsî ve içtimâî bir dernek.

15 Şubat 1335'te (1919) İstanbul'da Cem'iyet-i Müderrisîn adıyla oluşturuldu. Kurucuları Fâtih dersiâmlarından Abdülfettah, Geyveli İbrâhim Hakkı, İskilipli Mehmed Âtîf ve Bayezid dersiâmların-

dan Ermenekli Mustafa Saffet efendilerdir. Cemiyetin idare heyeti Fâtih dersiâmlarından Mustafa Sabri Efendi'nin başkanlığında Mehmed Âtîf Efendi (ikinci başkan), Ermenekli Mustafa Saffet (umumi kâtip), Eşref Efendizâde Şevketî, Said Kürdi (Nursi), Düzceli Zâhid, Seydişehirli Hasan Fehmi, Manisalı Mustafa, Âsitâneli Hâfız Abdullah ve Sinoplu Mehmed Emin'den meydana gelmekteydi. Vefa'da Molla Hüsrev mahallesinde faaliyetlerine başlayan cemiyet dört maddelik asıl nizamnâme, kırk yedi maddelik iç nizamnâme ile bir beyannâme yayımladı. Bu beyannâmede gelişme ve kalkınmanın ancak ilim, teknik, sanayi, ziraat, ticaret, adalet, siyaset, diyanet ve askerlik gibi hususlarda kaydedilecek gelişmelere bağlı olduğu, milletin yükselmesinin bütün sosyal sınıfların dengeli bir şekilde olgunlaşmasıyla gerçekleşebileceği belirtilmiş, ayrıca bütün hizmetleri devletten beklemek yerine her zümrenin kendi gelişmesini kendisinin sağlaması gerektiği düşüncesinden hareketle Cem'iyet-i Müderrisîn'in oluşturulduğu ifade edilmiştir (*Cem'iyet-i Müderrisîn Nizamnâme-i Esâsîsi*, s. 3-6). Asıl nizamnâmede cemiyetin başlıca gayeleri eğitim ve öğretimi gelişmiş ülkelerin seviyesine çıkarmak için girişimde bulunmak, din ilimlerinde ve müsbet ilimlerde zamanın ihtiyaçlarına cevap verebilecek düzeyde bilgilere sahip öğrenciler yetiştirmek, halkı dinî ve ahlâkî bakımdan aydınlatmaya, müslümanlar arasında kardeşlik bağlarını, sosyal dayanışmayı güçlendirmeye, ferdî teşebbüsleri geliştirmeye çalışmak, müderrislerin hak ve menfaatlerini koruma, refah seviyelerini yükseltme yönünde çaba harcamak şeklinde sıralanmıştır (2. md.). İç nizamnâmede cemiyetin organları ve çalışma esasları tesbit edilmiştir. Burada öğretim, idare, neşriyat, halk eğitimi, terbiye, kardeşlik ve yardımlaşma encümenleri kurulması öngörülmüş (9-17. md.), vilâyet ve kazalarda şubeler açılacağı (25. md.), diğer hizmetler yanında köy çocuklarını eğitmek ve İslâm esaslarını öğretmek için nahiyeye ve köylerde heyetler kurulacağı belirtilmişse de (27-29. md.) dönemin ağır şartları ve cemiyetin kısa ömürlü olması yüzünden bunlar kısmen gerçekleştirilebilmiştir.

Mustafa Sabri Efendi'nin şeyhülislâmlığa tayini üzerine başkanlığına İskilipli Âtîf Efendi'nin getirildiği cemiyetin mensupları, aralarına müderrislerden başka kişilerin de katılmasına imkân sağlamak amacıyla nizamnâmede değişiklik yaparak Kasım 1335'te (1919) cemiyetin ismini Teâlî-i İslâm Cemiyeti şeklinde değiştirdi (SR,

XVIII/453 [1338/1919], s. 130-131) ve cemiyet ilga edildiği 1922 yılına kadar bu isimle faaliyet gösterdi. Cemiyetin idare heyeti İskilipli Mehmed Âtîf Efendi başkanlığında Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Sahn Medresesi Arap edebiyatı müderrisi Konyalı Abdullah Âtîf Efendi (ikinci başkan), Süleymaniye Medresesi dinler tarihi müderrisi Bergamalı Mehmed Zeki (umumi kâtip), Erzincanlı Hasan Efendi, İstanbullu Şerefeddin (Yaltkaya), Tâhirülmevlevî Bey, Manisalı M. Hayreddin Efendi, Kayserili Şemseddin Efendi, Seydişehirli Hasan Fehmi'den oluşuyordu. Nizamnâmede yapılan bu değişiklik beklentiler istikametinde cemiyetin nüfuzunu arttırdı. Nitekim yeni isim altında Tekirdağ, Kastamonu, Çal, Manisa, Eskişehir, Bursa, Çorum, İskilip, Konya, Yenişehir, Uşak, Ödemiş, Çankırı, Afyon, Merzifon gibi yerlerde şubeler açıldı, hatta köylere kadar hizmet götürüldü. Bu arada cemiyetin halka pratik dinî bilgiler vermek için eserler yayımladığı bilinmektedir. Teâlî-i İslâm Cemiyeti vaaz ve irşad, yoksul hastaların tedavisi, yeni mektep ve medreseler açılması gibi faaliyetler yanında halka içkinin zararlarını anlatan, bolşevikliğin İslâmî hükümlere aykırılığını ilân eden beyannâmelere neşretti; işgal kuvvetlerinin temsilcilerine verdiği bir muhtıra ile İstanbul'un işgalini, ayrıca hilâfetin saltanattan ayrılması yönündeki teşebbüsleri, müslümanların din hürriyetine yönelik baskıları protesto etti.

İstanbul hükümetinin baskıları sonucu meşihat makamınca hazırlanıp Teâlî-i İslâm Cemiyeti adına Kuvâ-yi Milliye aleyhinde dağıtılan bir beyannâme cemiyeti töhmet altında bıraktı (beyannâmenin metni için bk. Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, II, 387-392). Böyle bir beyannâmenin hazırlandığını öğrenen Tâhirülmevlevî, Mehmed Âtîf Efendi ve diğer bazı üyeler buna tepki gösterdiler. Yapılan müzakerede meşihat mektupçusu ve Mustafa Sabri Efendi'nin damadı Bergamalı Zeki Efendi cemiyetin beyannâmeyi kabul etmesini, aksine hareketin vatana hıyanet sayılacağını belirtti, ancak red taraftarlarının daha güçlü olduğunu görünce kabul edilse de edilmese de hükümetin bu beyannâmeyi Anadolu'ya göndereceğini söyledi. Bu yoğun baskı altında yapılan oylamada kabul ve red oylarının eşit geldiği görülünce o sırada başkan olan Mehmed Âtîf Efendi'nin olumsuz oy vermesiyle beyannâme usulen reddedildi (Tâhirülmevlevî, s. 69-71); buna rağmen mühürsüz ve imzasız olarak Yunan uçaklarından Anadolu üzerine atıldı. Daha sonra İstiklâl Mahke-

TEÂLÎ-i İSLÂM CEMİYETİ

mesi'nde dava konusu olan bu olay Mehmed Âtîf Efendi'nin aleyhinde kullanılmıştır. Oysa beyannâme muhaliflerinin başında yer alan Tâhirülmevlevî'nin yazdığına göre Mehmed Âtîf Efendi, beyannâmenin dağıtılmasını engellemek için kendisiyle birlikte meşihat makamına çıkmış, Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi hükümetin beyannâmenin dağıtılmasında ısrarlı olduğunu belirtmişti. Buna karşılık Tâhirülmevlevî bunu kesinlikle imzalamayacağını söylemiş, Âtîf Efendi de onu teyit etmişti (*Matbuat Alemindeki Hayatım*, s. 67-70). Bu bilgilere rağmen söz konusu beyannâmeyi Teâlî-i İslâm Cemiyeti adına Mehmed Âtîf Efendi'nin hazırlattığı ve Türk köylerine attığı yolundaki iddialar devam etmiştir (meselâ bk. Aybars, s. 416; Gurulkan, s. 74-75).

BİBLİYOGRAFYA :

Teâlî-i İslâm Cem'iyet-i Nizamnâme-i Esâsî ve Dâhilisi, İstanbul 1335; *Cem'iyet-i Müderrisîn Nizamnâme-i Esâsîsi, Beyannâme*, İstanbul 1337; Tank Zafer Tunaya, *İslâmcılık Cereyanı*, İstanbul 1962, s. 115-116; a.m.f., *Türkiye'de Siyasal Partiler*, İstanbul 1986, II, 382-397; Ebülulâ Mardin, *Huzur Dersleri* (nşr. İsmet Sungurbey), İstanbul 1966, II-III, s. 972, 976; Ergün Aybars, *İstiklal Mahkemeleri*, İzmir 1988, s. 416; Tâhirülmevlevî, *Matbuat Alemindeki Hayatım ve İstiklal Mahkemeleri* (haz. Sadık Albayrak), İstanbul 1990, s. 62-71; Sadık Albayrak, *İrtica'nın Tarihiçesi 2. Meşrutiyet İslamcılığı ve Siyonizm*, İstanbul 1990, s. 124-152; Zekai Güner – Orhan Kabataş, *Millî Mücadele Dönemi Beyannameleri ve Basını*, Ankara 1990, s. 218-227; Kemal Gurulkan, *Teâlî-i İslâm Cemiyeti: Cemiyet-i Müderrisîn* (yüksek lisans tezi, 1996), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 27, 53, 55, 74-75; SR, XVIII/453 (1338/1919), s. 130-131.



EKMELEDDİN İHSANOĞLU

TEÂRUZ

(التعارض)

Fıkıh usulünde delillerin, fıkıhta ispat vasıtalarının çelişmesi anlamında bir terim.

Sözlükte “karşılaşmak, birbirine ters düşmek, çatışmak, çelişki” anlamlarındaki **teâruz**, fıkıh usulünde iki eşit hüccetten her birinin diğerinin gereğini (hükümünü) engelleyecek biçimde karşı karşıya gelmesini ifade eder. Kaynaklarda teâruzla eş anlamlı olarak **muâraza**, **tenâkuz**, **teâdül**, **tezâd**, **temânu**, **tedâfu**, **tenâfi**, **ihtilâf** gibi kelimeler de kullanılır. Bir kısım usulcülere göre tenâkuz “bazı hallerde delilin hükmünün bulunmaması”, teâruz ise “iki eşit hüccetin aralarının uzlaştırılması mümkün olmayacak şekilde karşı karşıya gelmesi” demektir; tenâkuz delilin butlânını gerek-

tirirken teâruz delile ilişmeksizin varılmak istenen hükmün sübûtunu engeller (Abdülazîz el-Buhârî, III, 158). Buna mukabil Gazzâlî teâruzu tenâkuz olarak tanımlamıştır (*el-Müstaşfâ*, II, 226, 395). Birbirinin yerine kullanıldığı sıkça görülmekle birlikte mantık terimi tenâkuzla usul terimi teâruz arasında gerek mahal gerekse sonuç bakımından fark bulunduğu dikkat çekilmiştir (Bedreddin ez-Zerkeşî, VI, 110-111). Usul eserlerinde teâruz vaz'an, nef-sül-emirde, vâkide, aslen, hakikaten, zâhiren, sûreten gibi değişik şekillerde nitelendirilip buna göre farklı hükümler ortaya konmaktadır. Ancak bazan gerek teâruz terimiyle gerekse bu nitelemelerle farklı anlamların kastedildiği görülmekte ve bu durum klasik müelliflerin görüşlerinin doğru anlaşılmasını güçleştirmektedir (aynı müellifin eserinde teâruzun iki farklı anlamda kullanılmasına örnek olarak bk. Şemsüleimme es-Serahsî, II, 13-14). Teâruz ve tercih hemen bütün usul konularıyla ilişkili olduğundan usul eserlerinde geniş yer tutmuş, bazılarında delillerin her biri ayrı ayrı incelenirken birçoğunda müstakil bölüm halinde ele alınmıştır. Alâeddin es-Semerhândî, İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtîbî, İbnü'l-Hümâm gibi müellifler bu konuyu teâruz başlığı altında ele alırken Ebû Zeyd ed-Debûsî, Şemsüleimme es-Serahsî, Fahrülislâm el-Pezdevî, Ebû'l-Berekât en-Neseî, Sadrüşşerîa gibi Hanefî usulcülerini muâraza; Fahreddin er-Râzî, Kâdî Beyzâvî, İbnü's-Sübki, Bedreddin ez-Zerkeşî gibi Şâfiî müellifleriyle Şevkânî teâdül başlığını tercih etmiştir.

Hanefî usulcülerinin teâruzun rüknü, şartları, mahalli (konusu), sebepleri ve teâruzu giderme yöntemleriyle ilgili görüşleri şöylece özetlenebilir: **Rükün**, **Şartlar ve Mahal**. Teâruzu var eden şey Debûsî'ye göre kendilerinde teâruz gerçekleşen iki hüccet iken Serahsî, Pezdevî gibi diğer Hanefî usulcülerine göre birbirine denk iki hüccetin birbirine zıt hükümler içermesi, meselâ birinin helâl veya var saydığını diğerinin haram ya da yok saymasıdır. Deliller arasında teâruzun gerçekleşmesi aralarını uzlaştırma imkânının bulunmaması, delillerin zat bakımından eşit güçte olması ve tarihlerinin bilinmemesine bağlıdır. Âyetler, mütevâtir veya meşhur sünnetler hem kendi aralarında hem birbirleriyle, haber-i vâhidler ve kıyaslar sadece kendi aralarında zat bakımından birbirlerine eşit sayılmıştır. Teâruz zat bakımından eşit hüccetler arasında olmak şartıyla zannî deliller yanında kesin delillerde de gerçekleşebileceği için iki âyet, bir âyetin iki farklı

kiraati, bir âyetle mütevâtir veya meşhur bir sünnet, Hz. Peygamber'den bir veya iki râvinin naklettiği iki hadis arasında söz konusu olabilir (Debûsî, s. 217). Biri katî, diğeri zannî iki delil arasında gerçek anlamda teâruz bulunmayacağını kabul eden ve teâruzun ancak iki zannî delil arasında söz konusu olabileceğini savunan cumhura göre ikisi de katî olan deliller arasında teâruz olamaz. Şâfiîler teâruz için ayrıca delillerin sayı bakımından eşit olmasını şart koşarak iki hadisin bir hadise tercih edileceğini söylemiştir. Teâruzun gerçekleşmesi için delillerin aynı güçte olması, konu ve zaman birliği ve hüküm zıtlığı şarttır; bunlardan biri eksik olursa teâruz gerçekleşmez. Kaynaklarda genellikle deliller arası teâruzdan söz edilirse de aslında teâruz delillerin hükümlerinde söz konusudur. Kavli deliller arasında teâruzun cereyan edeceğinde ittifak bulunmakla birlikte genellik ve süreklilik ifade etmedikleri için fiilî deliller arasında teâruzun cereyan etmeyeceği çoğunluk tarafından ifade edilmiş, kavli ve fiilî deliller arasında teâruz bulunması halinde ise hangisinin esas alınacağı tartışılmıştır. Delilleri kaynakları itibarıyla aklî, naklî şeklinde ele alan tasnife göre deliller arası teâruzda her ikisi aklî, biri aklî diğeri naklî veya her ikisi naklî olmak üzere üç ihtimal söz konusudur. İslâm âlimleri, aklî veya naklî olsun delillerin hiçbir zaman hem kendileriyle hem birbirleriyle gerçek anlamda çelişmeyeceği ilkesini benimsemiş, bundan sadece naklî deliller arasındaki nesih durumunu istisna etmiştir. İki zıt delilin birinin diğerine tercih edilemeyecek konumda olması “te-kâfüü'l-edille” diye adlandırılmış ve gerçekte böyle bir durumun söz konusu olamayacağı ifade edilmiştir.

Aklî, İslâm düşüncesinde duyular ve sâdık haberle birlikte üç ana bilgi kaynağından biridir. Çelişmezlik prensibine göre akıl bir konuda olumlu veya olumsuz kesin bir hükme ulaşırsa artık burada teâruz söz konusu değildir. Aklî delillerin bizzat kendilerinde çelişki var sayılırsa, meselâ âlemin sonradan var olduğunu gösteren delille ezeli olduğunu gösteren delilin hükümlerinin birlikte var olmaları gerekir ki çelişmezlik ilkesi gereği bu mümkün değildir. Dinî bilginin asıl kaynağı vahiy olmakla birlikte İslâm'ın, aklî bilgi elde etmenin temel yollarından biri kabul etmesi ve vahyin muhatabının akıl sahibi insan olması dolayısıyla akıl-nakil ilişkisi sadece fıkıh ve usul-i fıkıhta değil genelde İslâm düşüncesinde geniş yankı bulmuş ve akıl-nakil, diğer bir ifadeyle akıl-din çatışması müm-