

TESBÎTÜ DELÂİLİ'n-NÜBÜVVE

ğî altında bunların gerçekleşmesinin gaybı bilme mucizesi sayıldığı belirtilir. İsrâ sûresindeki tehdîd (meydan okuma) âyeti (17/88) zikredilerek Kur'an'ın bir benzerinin meydana getirilememesi mucizesine vurgu yapılır. Daha sonra Resûlullah'ın Medine'ye hicreti sırasında orada bulunan yahudilerin kendisine düşmanlık beslediği, münafıklarla iş birliği yaptığı, ancak bütün bunların gaybın Allah tarafından Hz. Peygamber'e bildirilmesi mucizesiyle neticesiz kaldığı anlatılır. Resûl-i Ekrem'in Bizans ve Fars hükümdarlarına gönderdiği mektuplarda ve ashabıyla olan münasebetlerinde görülen olağan üstü tecellilere temas edilir (vr. 157^b-245^a). Eserin beşinci bölümü Râfıza'nın Hz. Ali hakkında iddia ettiği mâsumiyet, imamların gaybı bildiği, onların da mucizelerinin bulunduğu, farz olan hususların Şii'leri bağlamadığı gibi iddiaların reddiyle başlar. Ardından Hz. Ebû Bekir'in hilâfetine meşruluğu vurgulanır, Muâviye'nin hilâfeti saltanata çevirdiği belirtilir, bunun yanında aşırı Şii telakkiler eleştirilir, Karmatî ve Bâtınîler'in ortaya çıkışı vb. hususlardan söz edilir (vr. 245^a-313^b).

Kâdî Abdülcebbar, *Tesbîtü delâ'ili'n-nübüvve*'de Hz. Peygamber'in nübüvvetini kanıtlama konusunda benzeri eserlerden farklı bir yöntem izlemiş ve Kur'an'ı hareket noktası almıştır. Ona göre Kur'an'ın delâilü'n-nübüvveye dair kesin kaynak oluşu fesâhat ve belâgatı, gaybdan haber vermesi, aklî istidlâllere kılavuzluk etmesi şeklinde gerçekleşir. Kâdî Abdülcebbar, eserini daha çok Kur'an'ın gaybdan haber veren âyetleri yanında yer yer aynı mahiyetteki hadislerle dayandırmıştır. Gayb haberlerinin tecellisi için Resûlullah'ın nübüvvet hayatıyla Hulefâ-yi Râşidîn devrini birinci derecede, 400 (1010) yılına kadar olan dönemi ikinci derecede ele almış, bu süreçte gerçekleşen olayları değerlendirerek Kur'an ve hadislerde mevcut gayb haberlerini doğrulamaya çalışmıştır. Müellifin Kur'an'ın haber vermesine, tarihsel ve sosyolojik olgulara dayalı gayb mucizesini öne çıkaran bu yönteminin orijinal bir nitelik taşıdığını söylemek gerekir.

Tesbîtü delâ'ili'n-nübüvve âlimler tarafından takdir edilmiş (neşredenin girişi, s. y), M. Zâhid Kevserî, müslümanların inancını sarsmaya çalışan zümrelerin ileri sürdükleri delilleri bertaraf etmede bu kitaba yaklaşacak başka bir eser görmediğini belirtmiştir (*Tebyînü kezîbi'l-müfterî*, neşredenin girişi, s. 18). Kâdî Abdülcebbar eserinin baş tarafında (vr. 19^b) o esnada hayatta bulunan birinden bahseder-

ken 385 (995) tarihini vermiş, eserin ikinci yarısında ise Resûl-i Ekrem'in zuhurundan itibaren 400 yıl geçtiğini belirtmiştir (vr. 181^a). Buna göre eserin telifinin oldukça uzun sürdüğünü söylemek mümkündür. *Tesbîtü delâ'ili'n-nübüvve*'de tekrarların ve iç plan düzensizliğinin yanı sıra tarihî bilgilerde de bazı hatalar mevcuttur; Hz. İsa'nın Resûlullah'tan bin yıl önce yaşadığı (vr. 51^a) ve Hz. Peygamber'in Mekke'de on beş yıl kaldığının zikredilmesi gibi (vr. 157^b). Tek yazma nüshasının olduğu bilinen eser (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1575) Abdülkerîm Osman tarafından yayımlanmıştır (I-II, Beyrut 1386/1966 [?]; Tunus 1974). Sholomo Pines, *Tesbîtü delâ'ili'n-nübüvve*'de İnciller'den yapılan alıntılarının ilk hristiyan-yahudi geleneğiyle ilişkisi üzerine bir makale yazmış, S. M. Stern de eserde İnciller yanında apokrif metinlerin de kullanıldığına dikkat çekerek Hristiyanlığa Roma geleneklerinin etkisine dair bilgileri tahlil etmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA :

Kâdî Abdülcebbar, *Tesbîtü delâ'ili'n-nübüvve* (nşr. Abdülkerîm Osman), Beyrut 1386/1966, s. 124-137; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. y, k; a.mlf., *el-Muğnî*, XV, 147-269; XVI, 143-433; İbn Asâkir, *Tebyînü kezîbi'l-müfterî*, neşredenin girişi, s. 18; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, III, 203; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 343; *İzâhu'l-meknûn*, I, 478; S. M. Stern, "Quatations from Apocryphal Gospels in 'Abd al-Jabbar", *Journal of Theological Studies*, XVIII, London 1967, s. 34-57; S. Pines, "Gospel Quatations and Cognate Topics in 'Abd al-Jabbar's Tathbit in Relation to Early Christian and Judaeo-Christian Readings and Traditions", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, IX, Jerusalem 1987, s. 195-278.



BEKİR TOPALOĞLU

TESDÎS

(التدیس)

Eski Türk edebiyatında
bir şairin gazelindeki beyitlerin
önüne onunla aynı vezin
ve kafiyeyle eklenen
dört mısra ile bendlerindeki
mısra sayısı altıya çıkarılan
musammatlara verilen ad
(bk. MUSAMMAT).

TESEBBÜB

(التسبب)

Bir zararın
insan fiilinin dolaylı etkisiyle
meydana gelmesi anlamında
fıkıh terimi
(bk. MÜBÂŞERET).

TESELSÜL

(التسلسل)

Nesne ve olayların
sebeep-sonuç ilişkisi içinde
geriye doğru
sonsuzca sürüp gitmesi
anlamında terim.

Sözlükte "bir şeyin parçalarını zincir gibi birbirine eklemek" anlamındaki **selsele** kökünden türeyen **teselsül** "kesintiye uğramadan ardı ardına devam etmek" mânasına gelir. İslâm âlimleri, Allah'ın varlığını kanıtlamak amacıyla geliştirdikleri hüdüs veya İslâm filozoflarından aldıkları imkân delilinde hâdis ve mümkün varlıkların meydana gelebilmesi için öngörülen illet-ma'lûl silsilesinin kadim ve vâcip bir ilk illette durmasını zorunlu görür, bundan dolayı teselsülün eleştirisine büyük önem verir. Evrenin yaratılmışlığı ve mümkün oluştundan hareket eden âlimler her hâdisin bir muhdise, her mümkünün bir sebebe dayanması, bu muhdise veya sebebin mutlak şekilde kadim ve vâcip olması gerektiğini söylemiştir. Aksi halde aklen mümkün görülen iki varlığın birbirinin var edici illeti sayılacağını (devir) yahut sebep-sonuç zincirinin geriye doğru sonsuzca süreceği gibi yanlış düşünceleri kabul etmenin söz konusu olacağını belirtmiştir (Kâdî Abdülcebbar, s. 115, 120; Cüveynî, eş-Şâmil, s. 693; Nesefî, I, 92). Devir kavramıyla ilişkisi ve yakınlığı bakımından teselsüle "devr-i bâtil" (kıyas-ı devrî) adı verilmekle birlikte (İsmail Fenni, s. 90; Çankı, I, 351) bu iki kavram arasında önemli farklar vardır. Devirle, mümkün ve hâdis varlıkların var olmak için karşılıklı birbirine (meselâ A'nın B'ye, B'nin de A'ya) illet teşkil etmesinin kastedilmesine mukabil teselsül ile illiyet zincirini oluşturan her varlığın kendinden öncekine nisbetle ma'lûl, sonrakine nisbetle illet konumunda bulunması anlatılmak istenir (bk. DEVİR). Teselsül düşüncesi İslâm filozofları tarafından reddedilmekle birlikte (İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 22; *en-Necât*, s. 235; İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, I, 89-90) felsefî görüşlerini benimsedikleri Aristo'nun etkisiyle ardarda sonsuza gidişi bazı durumlarda mümkün görmüşlerdir (İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 53-55; *Tehâfütü't-Tehâfüt*, I, 128-133). Gazzâlî bu yönden İslâm filozoflarının çelişkiye düştüğünü söyler (*Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 141-145).

Kelâmcılar arasında, hâdis varlıklarının birbiri ardınca sebep-sonuç ilişkisi içinde vücuda gelmesiyle ortaya çıkan teselsül ko-

nusunda üç farklı yaklaşımın bulunduğu kabul edilir. İlki böyle bir oluşumun geçmişte meydana gelmediğini, gelecekte de vuku bulmayacağını ileri süren Cehm b. Safvân, Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf ve onları izleyenlerin, ikincisi sadece mâzide gerçekleşmediğini savunan kelâmcıların çoğunluğunun, üçüncüsü her iki şıkkın da imkân dahilinde bulunduğunu öngören Selefîyye ile filozofların çoğunluğunun görüşüdür (Takıyyüddin İbn Teymiyye, *De'ü te'âruzi'l-âkl*, I, 320-326). Birinci yaklaşımı benimseyen kelâmcılara göre ezel yönünde sonlu olan varlığın ebed yönünde de sonlu olması gerekir. İkinci görüşü savunan kelâmcıların çoğunluğuna göre teselsülün mâzi yönünde sonsuza doğru gerçekleşmesi imkânsızdır, bu sebeple yaratmanın bir başlangıcı vardır, fakat gelecek yönünde illet ma'lûlû sonsuza kadar var kılabilir. Nitekim cennet ve cehennem ehliyle cennet ehline verilen nimet ve cehennem ehline uygulanan azabın sonsuza kadar devamı bu şekilde açıklanır (bk. *TECEDDÜD-i EMSÂL*). Üçüncü görüşü kabul eden Selefîyye'ye mensup âlimlerle İslâm filozoflarına göre ezel yönünde yaratmanın başlangıcı bulunmadığı gibi ebed yönünde de yaratmanın sonu gelmez. Ebû'l-Hüseyn el-Hayyât'a göre âlemin ezeli olduğunu ileri süren dehrîlere verilecek en güzel cevap, sonsuz ardarda gelişin imkânsızlığını ispatlayan teselsül delilidir (*el-İntişâr*, s. 33). Necmeddin et-Tûfî imkân ve hudûs delillerini mezceden bir yöntemle, ayrıca âyetlere dayanarak Allah'ın varlığına ilişkin kanıtları zikrettikten sonra hastalıkların sirayetine dair bir hadiste (Müslim, "Selâm", 33) devir ve teselsülü mantıken iptal eden esasların bulunduğunu söyler (*el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, I, 247). İsbât-ı vâcib konusunda devir ve teselsülün yanlışlığını ortaya koymanın önemine işaret eden Devvânî konuya dair risâlesinde Allah'ın varlığını ispat amacıyla imkân delilerinden hareketle biri doğrudan doğruya devir ve teselsülün iptalini, diğeri önce vâcibi ispat edip sonra devir ve teselsülün butlânını ortaya koyan iki farklı yöntem izlemiştir (*Risâletü'lbâtî'l-vâcib*, s. 75-114). Cisimlerin sonlu olduğunu ve sebep-sonuç zincirinin bir noktada durması gerektiğini akfî delillerle izah ederek âlemin hudûsunu ispatlamaya çalışan Şehristânî (*Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 13-33) ise teselsülün red-dine dair çabaları ilk dönem Yunan filozoflarına kadar götürür (*el-Milel*, II, 149-151, 179).

Teselsüle Allah'ın kıdem sıfatını kanıtlamak amacıyla da değinen kelâmcılara göre

re teselsül zinciri kadîm bir yaratıcıda sona erdirilmediği takdirde nesne ve olayların sonsuzluğuna hükmedilmesi gibi mantıkî bir yanılgıdan kurtulmak mümkün değildir (Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 22; Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 35). Kelâm âlimleri teselsül düşüncesinin yanlış olduğunu burhân-ı tatbîk, burhân-ı tezâyüf ve burhân-ı arşî diye anılan delillerle ispat etmeye çalışmıştır. Bunların içinde en çok başvurulan burhân-ı tatbîk şöyle ifade edilir: İletler zincirinde bize yönelik en son ma'lûlden başlamak üzere geriye doğru sonsuzca devam eden bir illet-ma'lûl silsilesinin bulunduğu var sayalım. Bu silsilenin başladığı noktadan meselâ bir sayı önce ikinci bir sonsuz silsile düşünelim. İki silsileyi bize doğru olan başlangıç noktalarından karşılaştırdığımızda (tatbîk) birinci silsilenin birinci halkası ikinci silsilenin birinci halkasıyla, ikinci halka ikincisiyle, üçüncü halka da üçüncüsüyle karşı karşıya gelecek ve sıralama böylece devam edip gidecektir. Bize doğru olan başlangıç noktasına nisbetle aralarında bir sayı fark bulunan bu iki illet-ma'lûl zinciri arasında ya tam bir uygunluk bulunacak, yani zincirlerden birinin her halkasının karşısına diğerinin bir halkası karşılık gelecektir -ki bu, küllün cüze eşit olmasını gerektireceğinden muhaldir- veya eksik olan silsile sona erecektir, o zaman da diğer silsile bir kademe fazla gelecektir. Bu durumda sonlu olan kemiyetten belirli bir miktarda fazla olan kemiyet sonlu olacağından mantıken diğer silsile de sonlu olacaktır. Bu ise sebep-sonuç zincirinin sonsuz olmaktan çıkması anlamına gelir (Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 14, 24; Râzî, I, 602).

Aynı düşünce çerçevesinde takrir edilen burhân-ı tezâyüfe göre illetler zincirinin sonsuza kadar sürüp gittiğini var saydığımızda ma'lûl sayısı illet sayısına nisbetle bir fazla olacak ve bu durumda illet-ma'lûl dengesi bozulacaktır. Çünkü zincirin her halkası kendinden öncekine nisbetle ma'lûl, sonrakine nisbetle illettir. Halbuki bize doğru olan son ma'lûl aynı zamanda illet olmayıp sadece ma'lûldür, dolayısıyla fazladır. Nihaysiz olduğu düşünülen varlıklarda fazlalık ve eksikliğin bulunması ise muhaldir (*Şerhu'l-Mevâkıf*, IV, 176-177). Burhân-ı arşîye göre sonsuz kabul edilen silsilenin bize yönelik başlangıcından geriye doğru herhangi bir illete kadar uzanan "bir kısmı"nı ele aldığımızda belirli sayıda olan ma'lûl ile illet arasında ki kısım da belirli ve sınırlı sayıda olacaktır. Çünkü sınırlı bir kemiyetten belli bir

kemiyetle daha az veya daha çok olan kemiyet de sınırlı olur (Adudüddin el-Îcî, I, 457-458). Teselsülü iptal etmek amacıyla burhân-ı müsâmete, burhân-ı sülemî, burhân-ı müvâzât ve burhân-ı tehallus diye anılan başka deliller de kullanılmıştır (İzmirli, II, 21). Teftâzânî bu delillerin sayısını yediye kadar çıkarır ve hepsinin farazî istidlâllerden ibaret olduğunu belirtir (*Şerhu'l-Makâşid*, II, 114-131; Topaloğlu – Çelebi, s. 49). Teselsül fikrinin iptaline ilişkin delillerin hepsi mevcut varlıklardan yola çıkılarak inşa edilmiş ve iddia edilen sonsuzluğun bizden başlayıp geriye doğru devam etmek suretiyle tek taraflı olması şartına bağlanmıştır. Bu düşünce Ya'kûb b. İshak el-Kindî'nin felsefî sisteminde mevcuttur. Söz konusu burhanlar, Kindî'nin cisimlerin bilfiil sonsuz olamayacağından hareketle âlemin hudûsunu kanıtlamak için kullandığı "tenâhî-i ʿecsâm" delillerine benzemektedir (Topaloğlu, s. 106).

İbn Teymiyye, kelâmcılarınca kullanılan hudûs delilinin önemli bir önermesini teşkil eden "illetlerin teselsülünün imkânsızlığı" ilkesini, Allah'ın yaratmasını geriye doğru bir noktada durdurmak suretiyle sınırlandırdığı için isabetli bulmaz. Ona göre yaratmanın birbirini izleyecek şekilde devam etmesinde ve hâdislerin başlangıcının bulunmamasında ulûhiyyet açısından bir sakınca yoktur (*Minhâcü's-sünne*, I, 121-122, 232, 298). Teselsülü ikiye ayırarak ele alan İbn Teymiyye'ye göre fâil-mef'ûl, hâlik-mahlûk, hâdis-muhdis arasında söz konusu olan ve ilk türünü teşkil eden müessirlerdeki teselsülün imkânsızlığı ittifakla kabul edilmiştir. Eserlerdeki teselsülden ibaret olan ikinci tür ise kabul edilebilir. Sadece bir tür teselsülün mevcut bulunduğunu zannedenlerin yanılgıya düştüğünü söyleyen İbn Teymiyye bu yaklaşımıyla hem kelâmcıların hem filozofların görüşlerine muhalefet etmiştir. Ona göre, Allah'ın varlığının ve kıdem sıfatının ispat edilmesinde eserlerdeki teselsülün cevazını ve Allah'ın sonsuza kadar hâdis illetlerle yaratması ilkesini esas almak, bu mukaddimelerden yola çıkarak âlemin ve feleklerin hudûsunun mümkün olduğu sonucuna varmak daha doğrudur (*De'ü te'âruzi'l-âkl*, bk. bibl.).

Teselsülün geçersizliğini kanıtlamaya son dönem kelâmcıları da önem vermiştir. İsbât-ı vâcib delilleri konusunda kelâmcılar tarafından kullanılan hudûs ve imkân delillerinin takririnde iki yöntem bulunduğunu söyleyen Abdülatif Harpûtî bunlardan birinin devir ve teselsülün geçersizliğine dayandığını, fakat aynı alanda devir

TESELSÜL

ve teselsülün geçersizliğine dayanmayan ikinci yöntemin daha makbul sayıldığını söyler (*Tenkihu'l-kelâm*, s. 155-156). Şemseddin Günaltay, isbât-ı vâcib delillerinden olan “hareket”e karşı öne sürülen en önemli itirazın teselsül olduğunu belirtir. Ona göre hareketlerde teselsülün imkânsızlığı ispat edilmedikçe bu delil geçerlilik kazanamaz. Bunun imkânsızlığını göstermek için son asır filozofları çok uğraşmış, bir fiilin sonsuza kadar süremeyeceği düşüncesinden yola çıkarak hareketlerin teselsülünün muhal sayıldığını ispat eden bir yöntem geliştirmiştir (*Felsefe-i Üllâ*, s. 104). İsmail Hakkı İzmirli, hâdis veya mümkün olduğuna hükmedilen varlıkların şu anda bulunabilmesi için teselsülün bir noktada kadim ve vâcib olan bir illette kesilmesinin zorunluluğunu, aksi takdirde hâdis veya mümkünlerin varlık alanına gelmesinin imkânsızlığını belirtir (*Yeni İlm-i Kelâm*, II, 19). Günümüz din felsefesinde evrenin sonluluğunu kanıtlamak için öne sürülen bazı delillerle teselsülün geçersizliğini kanıtlamak için kelâmcılarca geliştirilen düşünceler arasında dikkat çekici benzerlikler vardır (Craig – Smith, s. 141-160). Teselsülün eleştirisine dair kaleme alınan risâlelerden bazıları şunlardır: Halîmî b. Muhammed eş-Şîrvânî, *Kaside-i devir ve teselsül* (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5301), Gelenbevî, *Risâle fi ibtâli't-teselsül* (iÜ Ktp., AY, nr. 3930); İsmail Hakkı İzmirli, *Risâletü't-teselsül* (Süleymaniye Ktp., İzmirli, nr. 3741).

BİBLİYOGRAFYA :

et-Ta'rifât, “Teselsül” md.; a.mlf., *Şerhu'l-Mevâkıf* (nşr. M. Bedreddin en-Na'sânî), Kahire 1325/1907, IV, 160-178; Tehânevî, *Keşşâf* (Dahrûc), I, 428-432; *Kâmûs Tercümesi*, III, 1369; Hayyât, *el-İntişâr*, s. 33-34; Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-İhamse*, s. 115, 120; İbn Sînâ, *el-İşârât* (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), III, 21-22; a.mlf., *en-Necât* (nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut 1405/1985, s. 235; Cüveynî, *el-İrşâd* (Muhammed), s. 22; a.mlf., *eş-Şâmil fi usûli'd-din* (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr v.dğr.), İskenderiye 1969, s. 693; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (nşr. İbrahim Agâh Çubukçu – Hüseyin Atay), Ankara 1962, s. 35; a.mlf., *Tehâfütü'l-felâsife* (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), s. 141-145; Neseffî, *Tebşirâtü'l-edille* (Salamé), I, 92; Şehristânî, *el-Milel* (Vekîl), II, 149-151, 179-192; a.mlf., *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-kelâm* (nşr. A. Guillaume), London 1934, s. 13-33, 35, 78; İbn Rüşd, *el-Keşf* (*Felsefetü İbn Rüşd* içinde, nşr. Mustafa Abdülcâvâd İmrân), Kahire 1388/1968, s. 53-55; a.mlf., *Tehâfütü't-Tehâfüt* (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1968, I, 88-90, 128-133; Fahrreddin er-Râzî, *el-Mebâhişü'l-meşrikiyye* (nşr. M. el-Mu'tasim-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1410/1990, I, 596-602; Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhişi'l-usûliyye* (nşr. Ebû Âsım Hasan b. Abbas b. Kutb), Kahire 1423/2002, I, 245-247; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-a'kl ve'n-na'kl*

(nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1399/1979, I, 320-326, 365-367; II, 282-288; III, 243; a.mlf., *Min-hâcû's-sünne* (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1406/1986, I, 121-122, 232, 298; Adudüddin el-İcî, *el-Mevâkıf* (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1417/1998, I, 454-459; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid* (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, II, 114-131; Devvânî, *Risâletü işbâti'l-vâcibi'l-kadime* (*Seb'u resâ'il* içinde, nşr. Seyyid Ahmed Toyserkânî), Tahran 1423/2002, s. 67-114; Muhammed Hâşim, *Zübde-i Akâid-i İslâmiyye*, İstanbul 1319, s. 36-49; Abdüllatif Harpûti, *Tenkihu'l-kelâm*, İstanbul 1330, s. 155-158; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 19-21; M. Şemseddin [Günaltay], *Felsefe-i Üllâ*, İstanbul 1341, s. 104; İsmail Fennî [Er-tuğrul], *Lügatçe-i Felsefe*, İstanbul 1341, s. 90; a.mlf., *Maddiyyün Mezhebinin İzmihlâli*, İstanbul 1928, s. 9; Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lügati*, İstanbul 1954, I, 350-351; Bekir Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı: İsbat-ı Vâcib*, Ankara 1970, s. 103-107; a.mlf. – İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2010, s. 49; W. L. Craig – Q. Smith, *Theism, Atheism and Big Bang Cosmology*, Oxford 1995, s. 141-160.



OSMAN DEMİR

TESELYA

(bk. TESALYA).

TESETTÜR

(التستر)

İnsanın fitrî, tabii, örfî veya dinî bir gerekçeyle vücudunun belli yerlerini örtmesi anlamında terim.

Sözlükte “örtünmek, kuşanmak; başkaları ile kendisi arasına perde koymak, bir şeyin içinde veya arkasında gizlenmek” anlamlarındaki **tesettür**, terim olarak ilgilileri ve ölçüleri dinen belirlenmiş örtünme yükümlülüğünü ifade eder. Kelimenin kökünü oluşturan **setr**, “örtmek, gizlemek, perdelemek, engel olmak” gibi mânalara gelir. Aynı kökten **sitr** gizlenmeye yarayan engel, perde vb. şeyler için ve mecazen “çekinme, korku, hayâ” anlamında kullanılır. Yine bu kökten türeyen **seter** “kalkan” mânasındadır; **setir** ve **mestür** mecazen “iffetli” demektir. Bir hadiste Allah'ın sıfatı olarak geçen **setir** (sittir) kelimesi “örtten ve koruyan” şeklinde açıklanmıştır. “Örtmek, gizlemek” anlamındaki **hıdr** da yaygınlık kazanmıştır. Örtünmenin hayâ, vakar ve iffetle ilgisini ima eden birçok deyim in bulunduğu Arap dilinde **hetk** sözcüğü **sitr** vb. sözcüklerle birlikte kullanıldığı birçok yerde “ar ve hayâ duygusunun parçalanması, vakarın yitirilmesi” anlamını, **hetike** ise utanılacak, yüz karası durumu (fazîha) ifade eder. “Birinin

ayıplarının ortaya çıkması” mânasında, “Allah onun örtüsünü yırttı” deyimini kullanılır ve bu kişilere “mehtûkû's-sitr” (hayâ perdesi yırtılmış) denir. Yine “hetkü setri'l-haşmet” tabiri “vakar ve saygınlık örtüsünün yırtılması” demektir. Araplar ayrıca **siyâb** (giysi) kelimesini erdem ve iffetten kinaye olarak kullanırlar. **Setr** kökünden türeyen kelimelerin üç âyette (el-İsrâ 17/45; el-Kehf 18/90; Fussilet 41/22) ve hadislerde yukarıdaki anlamlarda geçtiği görülür. **Tesettür** kelimesinin kök anlamı örtünmenin fitrî, doğal, sosyal-kültürel ve ahlâkî boyutlarını içinde barındırmaktadır. Örtünme zaman içerisinde siyasî, hukukî, dinî boyutlar kazanmış ve çok yönlü bir mesele haline gelmiştir.

Âdem ile Havvâ'nın yasak meyveden yiyip cennetten dünyaya indirildiklerini anlatan âyette onların birdenbire kendilerinin ve birbirlerinin ayıp yerlerini gördükleri ve alelacele oralarını yaprakla kapattıkları belirtilir (el-A'râf 7/22). Bu âyette “sev'ât” şeklinde çoğul olarak geçen ve Türkçe'ye “cinsel organ, ayıp yerleri” diye çevrilen “sev'e”, klasik Arapça sözlüklerde “görünmesi durumunda kişinin kendini kötü hissettiği şey” diye açıklanır ve daha çok “cinsel organ ve makat” anlamına geldiği belirtilir. Bu tasvirden hareketle örtünmenin, sıcaktan veya soğuktan korunmak için giyinme ihtiyacından önce utanma duygusunun gerektirdiği fitrî bir ihtiyaçtan, daha çok mânevî içerikli bir mahremiyet ihtiyacından kaynaklandığı ve örtünmenin insanlık tarihi kadar eski olduğu söylenebilir. Buna göre hem mânevî hem maddî anlamı ve boyutuyla örtünme tamamen insanî bir eylemdir. Giyinmenin örtünme ile yakın ilgisi ve bir bakıma iç içe oluşu, örtünmenin bir ölçüde giyinmeye yansımaya ve giyim kuşamla ilgili bazı kelimelerin örtünme anlamını da içerecek biçimde kullanılmasına yol açmıştır. Burada özellikle **libas** (çoğulu **el-bise**) ve **kisve** kelimelerinin gerek Arap dilinde gerekse Kur'an ve hadislerdeki kullanımına bakmak yeterlidir. **Tesettürün** / örtünmenin karşıtı çıplaklık, giyinmenin karşıtı soyunmadır. Örtünmenin sosyo-kültürel, ahlâkî, dinî, hukukî, estetik (süslenme) ve siyasal boyutları sözü edilen iki ana boyut (fitrî ve tabii) üzerinde temel lenir.

Kadınların örtünmesine ilişkin âyetler ve örtünmeyle ilgili temel terimler. Kur'an'da kadının örtünmesinin niteliğine ve biçimine ilişkin temel açıklamalar **hımâr**, **cilbâb** ve **hicâb** kelimeleri üzerinden yapılır; birincisinin yer aldığı âyette geçen **ziyne-**