

**Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal**

ISSN: 2528– 9861 e-ISSN: 2528-987X

Cilt / Volume: 22 Sayı / Issue: 2 (15 Aralık / December 2018)

**Previous Title**

Founded in 1996 as *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*

Year Range of Publication with Former Title: 1996-2015

Vol. 1, no. 1 – Vol. 19, no. 2

Former ISSN: 1301 – 1197 Former e-ISSN: 1304-9399

**Dergi Eski Adı:** Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

(Yayımlanan Sayılar: Yıl 1996, Cilt 1, Sayı 1 – Yıl 2015, Cilt 19, Sayı 2)

**KAPSAM:** Dinî Araştırmalar

İslam Araştırmaları

**PERİYOT:** Yılda 2 Sayı

(15 Haziran & 15 Aralık)

**BASIM YERİ:** Rektörlük Matbaası

Sivas, Türkiye

**BASIM TARİHİ:** 15 Aralık 2018

**YAYIN DİLİ:** Türkçe & İngilizce

**SCOPE:** Religious Studies

Islamic Studies

**PERIOD:** Biannually

(15 June & 15 December)

**PLACE OF PUBLICATION:** Rectorate

Printing House, Sivas, Turkey

**PUBLICATION DATE:** December 15, 2018

**L. PUBLICATION:** Turkish & English

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.  
*Cumhuriyet Theology Journal* is an international peer-reviewed academic journal  
published twice a year.

Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram),  
özet (en az 750 kelime) ve *İSNAD Atıf Sistemi*'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça  
içerir.

Articles contain an English title, an abstract (at least 150 words), keywords (at least 5  
concepts), a summary (at least 750 words), and a bibliography prepared  
with [The ISNAD Citation Style](#)

**YÖNETİM YERİ VE ADRESİ / EXECUTIVE OFFICE**

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sivas, 58140, Turkey

Sivas Cumhuriyet Univ, Fac of Theology, Sivas, 58140, Turkey

[mailto : ilahiyat.dergi@cumhuriyet.edu.tr](mailto:ilahiyat.dergi@cumhuriyet.edu.tr)

Tel: (90 346) 219 12 15 Fax: (90 346) 219 12 18

<http://dergipark.gov.tr/cuid>

**YAYINCI / PUBLISHER**

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 58140, Sivas, TÜRKİYE  
Sivas Cumhuriyet Univ, Fac of Theology, 58140, Sivas, TURKEY

**SAHİBİ/ OWNER**

On behalf of Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology

**Prof. Dr. Yusuf Doğan** doganyusuf58@hotmail.com

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

**YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER**

**Doç. Dr. Ali Yılmaz** aliyilma@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet Univeristy, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

**EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF**

**Dr. Abdullah Demir** abdillahdemir@hotmail.com

Ankara Yıldırım Beyazıt Univ, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY

**ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS**

**Dr. Adem Çiftci** ademciftci28@hotmail.com

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

**Dr. Sema Yılmaz** sema\_106@hotmail.com

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

**Dr. Emrah Kaya** emrahkaya@sakarya.edu.tr

Sakarya University, Faculty of Theology, TURKEY

**Dr. Mehmet Ata Az** mehmetataaz@gmail.com

Ankara Yıldırım Beyazıt Univ, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY

**Dr. Miyase Yavuz Altıntaş** miyaseyavuz@gmail.com

Iğdır University, Faculty of Theology, TURKEY

**Dr. Zeynep Yücedoğru** atxzy1@nottingham.ac.uk

University of Nottingham, Department of Theology and Religious Studies, UK

**Dr. Fatma Kurttekin** fkurttekin@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

**Arş. Gör. Maruf Çakır** marufca@hotmail.com

Kütahya Dumlupınar University, Faculty of Theology, Kutahya, TURKEY

**Arş. Gör. Esmâ Korucu** ekorucu@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

**Arş. Gör. Alper Ay** alperay@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

**Arş. Gör. Hamit Demir** hamitdemir@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

**Arş. Gör. Gülistan Aktaş** gaktas@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

**Arş. Gör. Sena Kaplan** senakaplan@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

**Arş. Gör. Bayram Ünce** bayramunce@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

**YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD**

**Prof. Dr. M. Sait Özervarlı** sozervar@yildiz.edu.tr

Yıldız Technical Univ, Humanities and Social Sciences, Istanbul, TURKEY

**Prof. Dr. Mürteza Bedir** mbedir@istanbul.edu.tr

Istanbul Univ, Faculty of Theology, Istanbul, TURKEY

**Prof. Dr. Necmettin Gökür** ngokkir@istanbul.edu.tr

Istanbul Univ, Faculty of Theology, Istanbul, TURKEY

**Prof. Dr. Ünal Kılıç** ukilic@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

**Prof. Dr. Cemal Ağırman** agirman@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

**Doç. Dr. Jon Hoover** Jon.Hoover@nottingham.ac.uk

Nottingham Univ, School of Humanities, Dept of Theology, UK

**Doç. Dr. Ali Yılmaz** aliyilma@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

**Dr. Abdullah Demir** abduhahdemir@cumhuriyet.edu.tr

Ankara Yıldırım Beyazıt Univ, Fac of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY

**Dr. Abdullah Pakoğlu** apakoglu@gmail.com

Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

**Dr. Adem Çiftçi** ademciftci28@hotmail.com

Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

**Dr. Sema Yılmaz** sema\_106@hotmail.com

Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

#### DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

**Prof. Dr. Abdullah Kahraman** a.kahraman69@hotmail.com

Marmara Univ, Faculty of Theology, Istanbul, TURKEY

**Prof. Dr. Enbiya Yıldırım** enbiyayildirim@hotmail.com

Ankara Univ, Faculty of Divinity, Ankara, TURKEY

**Prof. Dr. İsmail Çalışkan** duralaroltu@hotmail.com

Ankara Univ, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY

**Prof. Dr. Ramazan Altıntaş** ramazanaltintas59@hotmail.com

Necmettin Erbakan Univ, Faculty of Theology, Konya, TURKEY

**Prof. Dr. M. Doğan Karacoşkun** mkaracoskun@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık Univ, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

**Prof. Dr. Ahmet Yıldırım** ayildirim2000@hotmail.com

Yıldırım Beyazıt Univ, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY

**Prof. Dr. Alim Yıldız** ayildiz@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

**Prof. Dr. Hüseyin Yılmaz** hyilmaz@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

**Prof. Dr. Talip Özdeş** tozdes@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

**Prof. Dr. Ömer Kara** omer.kara@atauni.edu.tr

Atatürk Univ, Faculty of Theology, Erzurum, TURKEY

**Prof. Dr. Muammer İskenderoğlu** muammeri@sakarya.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan Univ, Faculty of Theology, Rize, TURKEY

**Dr. Tark Abdulecelil** info@tarik.me

Ain Shams Univ, Department of Islamic Studies, EGYPT

**Dr. Bakıt Murzarayimov** murzaraim@mail.ru

Manas Univ, Department of Islamic Studies, KYRGYZSTAN

#### HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. / *Cumhuriyet Theology Journal* uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

#### İNGİLİZCE DİL EDİTÖRLERİ / ENGLISH LANGUAGE EDITORS

Dr. Emrah Kaya - Dr. M. Ata Az - Dr. Miyase Yavuz Altıntaş - Dr. Zeynep Yücedoğru

#### DİZİNLENME BİLGİLERİ / ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

	<b>ESCI: Emerging Sources Citation Index</b> Indexing Start: 01/01/2015 Volume/Issue: 19/1
	<b>Scopus</b> Indexing Start: 01/01/2016 Volume/Issue: 20/1
	<b>EBSCO Humanities International Index</b> Indexing Start: 07/01/2016 Volume/Issue: 20/1 * Uluslararası Din Alan İndeksi
	<b>EBSCO Humanities Source Ultimate</b> Indexing Start: 07/01/2016 Volume/Issue: 20/1 * Uluslararası Din Alan İndeksi
	<b>ATLA RDB®: ATLA Religion Database®</b> Indexing Start: 20/05/2016 Volume/Issue: 20/1 * Uluslararası Din Alan İndeksi
	<b>MLA International Bibliography</b> Indexing Start: 14/06/2016 Volume/Issue: 20/1
	<b>ProQuest Central</b> Indexing Start: 15/01/2017 Volume/Issue: 21/1
	<b>ProQuest Turkey Database</b> Indexing Start: 15/01/2017 Volume/Issue: 21/1
	<b>ULAKBİM TR DİZİN Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı</b> TURKISH NATIONAL DATABASE Social Science and Humanities Database Indexing Start: 01/01/2012 Volume/Issue: 16/1
	<b>Index Copernicus International</b> Indexing Start: 08/12/2015 Volume/Issue: 19/3
	<b>CEEOL: Central and Eastern European Online Library</b> Indexing Start: 06/10/2016 Volume/Issue: 20/1

Diğer indeksler için bk. [www.dergipark.gov.tr/cuid/page/1417](http://www.dergipark.gov.tr/cuid/page/1417)



**Cumhuriyet İlahiyat Dergisi**  
Cilt: 22 Sayı: 2 (15 Aralık 2018)

**Cumhuriyet Theology Journal**  
Volume: 22 Issue: 2 (Dec 15, 2018)

### İÇİNDEKİLER / CONTENTS

#### İSNAD Atıf Sistemi

*The ISNAD Citation Style*

Abdullah Demir (ed.) \_\_\_\_\_ 777–781

#### ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

##### **Childhood And Child Marriage in Islamic Law**

*İslam Hukukunda Çocukluk ve Çocuk Evliliği*

Oğuzhan Tan \_\_\_\_\_ 783–805

##### **Hüseyin Kâzım Kadri'nin Yeni İlm-i Kelâm Karşısı Söylemi Üzerine Bir Değerlendirme**

*An Assessment on Hüseyin Kâzım Kadri's Discourse Against the New Kalâm of Science*

Rabiye Çetin \_\_\_\_\_ 807–831

##### **Çağdaş İslam Düşüncesi'nde Hilafet Anlayışları: Muhammed Hamîdullah ve Yüksek Hilafet Konseyi**

*Conceptions of Caliphate in Contemporary Islamic Thought: Muhammad Hamîdullah and High Caliphate Council*

Abdulkadir Macit \_\_\_\_\_ 833–858

##### **Ayın Yarılması Meselesine Dair Tefsirlerdeki Yorum Farklılıkları**

*Interpretation Differences of Tafsîrs of the Splitting of the Moon Issue*

Mehmet Salmazzem \_\_\_\_\_ 859–884

##### **Arşiv Belgeleri Işığında Balıkesirli Şeyh Lütfullah Câmîi ve Zâviyesi**

*In the Light of Archive Documents The Mosque and Zâwiya of Shaykh Luţfullah from Balıkesir*

Mehmet Akkuş - Abdülmecit İslamoğlu \_\_\_\_\_ 885–908

##### **İbn Hazm Teolojisinde Teşbîh ve Tecsîm İnancı: Müşebbihe ve Mücessime'ye Yönelik Teolojik Eleştiriler**

*Tashbîh and Tajsîm Belief in the Theology of Ibn Hazm: The Theological Critics for Mushabbiha and Mujassima*

Recep Önal \_\_\_\_\_ 909–938

<http://dergipark.gov.tr/cuid>

---

**Arap Şiirinde Lügaz ve Mu‘ammânın Yapısı: İbnü'l-Fâriz'in Dîvân'ına Teorik Bir Bakış**

*The Structure of Lughz and Mu‘ammâ in Arabic Poetry: A Theoretical Overview on Ibn al-Fâriḍ's Dîwân*

Murat Tala \_\_\_\_\_ 939—967

**Kitâbü'l-Ezdâd Özelinde Ebü't-Ṭayyib el-Luġavî'nin Ezdâd'dan Kabul Etmediği Kelimeler**

*The Words that Abū al-Ṭayyib al-Luġhawī does not Accept as Aḍḍād (Conronym) in the Context of Kitāb al-Aḍḍād*

Ayşe Meydanoglu \_\_\_\_\_ 969—988

**Fezâiyî'nin Çihil-nâm-1 Manzûm Adlı Havâss-1 Esmâ-i Hüsnâ Mesnevisi**

*Fazâiyî's Çihil-nâm al-Manzûm Entitled as Khawaṣṣ al-Asmâ al-Ḥusnâ Mathnawî*

Seydi Kiraz \_\_\_\_\_ 999—1034

**Şâfiî Mezhebinde Şer'u Men Kablenânın Hücctet Değeri Üzerine Bir Değerlendirme**

*An Evaluation on the Evidential Value of Pre-Islamic Divine Laws (Sharia Man Qablanâ) in Shafîi Sect*

Mehmet Selim Aslan \_\_\_\_\_ 1035—1057

**Sivas Şer'iyye Sicilleri Toplu Kataloğu Üzerine**

*On The Collective Catalogues Of Sivas Court Records*

Abubekir Sıddık Yücel \_\_\_\_\_ 1059—1079

**Türkiye'de Kıraat İlmi Eğitim-Öğretimi**

*The Education of Qur'ân Recitation (Qirâ'ât) in Turkey*

Yaşar Akaslan \_\_\_\_\_ 1081—1107

**Ekonomik ve Sosyal Münasebetler Özelinde Vidin'de Müslim-Gayrimüslim İlişkileri (1700-1750)**

*Muslim and Non-Muslim Relations in the Context of Economic And Social Interactions in Vidin (1700-1750)*

Zülfiye Koçak \_\_\_\_\_ 1109—1136

**Ortaçağ İslam Coğrafyacılarında Şehir Tipolojisi: Terminolojik Bir Bakış**

*A City Typology of Medieval Islamic Geographers: A Terminological View*

Mesut Can \_\_\_\_\_ 1137—1163

**Haram Madde İçeren Ürünlerin Hükümüne İstihlâkin Etkisi**

*The Effect of Istihlâk on the Provision of Ḥarâm-containing Products*

Hüseyin Baysa \_\_\_\_\_ 1165—1189

---

**Etlerinin Yenilmesi Yasaklanan Hayvanlar İle İlgili Hadis Rivayetlerinin Değerlendirilmesi**

*Evaluation of Ḥadīth Narratives Related with the Animals Whose Meat is Forbidden to Eat*

Nejla Hacıoğlu \_\_\_\_\_ 1191–1220

**Şer‘î Hükümün Hitabullah Üzerinden Tanımlanması**

*Describing Lawful Rule according to Khiṭāb of the God*

Temel Kacır \_\_\_\_\_ 1221-1247

**Âyetlerde Gayb Bilgisinin Şihâblar ile Muhafazası Meselesi**

*The Issue of Preserving the Knowledge of Unseen with Shihābs in the Qur’ānic Verses*

Hekim Tay \_\_\_\_\_ 1248–1271

**Kur’an’da ‘İhtilâf’ Kavramı ve Türkçeye Çeviri Sorunu**

*The Concept of ‘Ikhtilāf’ (Conflict) in the Qur’ ān and The Problem of Translating into Turkish*

Zekeriya Pak - Fatih Tiyek \_\_\_\_\_ 1273-1295

**Ehl-i Sünnet Kelâmı’nda İcmâ**

*Ijmā in Ahl al-Sunnah Kalām*

Erkan Bulut \_\_\_\_\_ 1297-1319

**Halîfe b. Hayyât’ın Tarih Yazıcılığı Metodu**

*Khalīfa b. Khayyāt’s Historiography Method*

Ömer Sabuncu – Mahmut Sabuncu \_\_\_\_\_ 1321-1345

**Kur’ân-ı Kerîm’deki Sarf ‘Udûllerinin Anlama Etkisi**

*The Role of The Morphological Deviation for Meaning in the Qur’ ān*

Yaşar Daşkiran \_\_\_\_\_ 1347-1368

**Ahkâmın Değişiminde Amel ve Hadis Dilemması: Şevvâl Orucu Çerçevesinde Hadis Rivayetlerinin Mekruh Ameli Müstehaba Dönüştürmesi**

*The Dilemma of ‘Amal and Ḥadīth in the Change of Aḥkām: Changing a Reprehensible Practice to a Recommended One with the Ḥadīth Narrations on the Topic of Shawwāl Fasting*

Ahmet Temel \_\_\_\_\_ 1369-1399

---

---

ÇEVİRİ MAKALELER / TRANSLATED ARTICLES

**Some Ḥadīths Subjected to Discussion by Supporters of Bishr al-Marīsī Due to Having an Anthropomorphist and Corporeal Content**

*Tecsim ve Teşbih İçerdiği İddiasıyla Bışr el-Merīsī Taraftarlarının Tartışma Konusu Yaptığı Bazı Hadisler*

Ali Kaya – Çev. Ahmet Çekiç \_\_\_\_\_ 1401-1423

YAYIN DEĞERLENDİRME / BOOK REVIEWS

**İbn Arabî’de İşârî Tefsir, yazar Davut Ağbal (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017)**

*Review of İşârî Tefsir [Isharî Tafsîr by Ibn al-‘Arabî] by Davut Ağbal (Istanbul: Litera Publishing, 2017)*

Değerlendiren/Reviewed by Yüksel Göztepe \_\_\_\_\_ 1425-1429



## FROM THE EDITOR

### The Isnad Citation Style

The *ISNAD* is a Turkey-based academic writing and referencing style developed to be used in studies done in the fields of Humanities and Social Sciences. "Citation" is one of the essentiality of the scientific nature of knowledge as well as a requirement of respect for intellectual property and copyrights. It is a crime of publication ethics when the original source of the text is not cited (plagiarism). Therefore, the sources of a scientific study must be cited correctly and completely with its bibliographic components so that other researchers can easily access to them.

The following are the most commonly used citation styles:

<b>AAA</b>	Anthropology
<b>MLA</b>	Language and Literature
<b>Chicago</b>	Humanities
<b>APA</b>	Psychology
<b>ASA</b>	Sociology
<b>NLM, AMA</b>	Medicine
<b>AIP</b>	Physics
<b>ISNAD</b>	Humanities and Social Sciences

These styles have emerged due to the specific requirements of the relevant disciplines. As for the *ISNAD* citation style, as a Turkey-based citation style, it has been developed to meet the reference requirements in the fields of Humanities and Social Sciences such as Anthropology, Archeology and Art History, Geography, Language and Literature, Education, Philosophy, Folklore, Law, Economics and Administrative Sciences, Theology, Psychology, Arts, Social Work, Sociology and History.

The *ISNAD* citation system contains all the rules necessary to know and apply in academic writings such as how to determine the title of an academic work, what information should be included in its abstract, how to select the keywords, how the outlining format should be, how to create the tables and figures, how to write the names of authors and the titles of studies carried out in Arabic, Persian or English, how to indicate dates and centuries, what should be considered in the context of publication ethics, how to quote directly or indirectly from the source work, how to cite the references in the text or footnotes and how to create the bibliography.

The word *isnad* is derived from the root “sanad” in Arabic, meaning “to rely on, to lean, to put one’s trust in” in dictionary. Therefore, it means “to ground, to base upon, to take the word back to its owner, to indicate the way through which a word or a narration has been arrived, or to take it back to its origin.” It is used to question and indicate the source of the word as in the example of “what is the origin of your word? In this sense, the word “isnad” was chosen as a name for the citation system by the majority (70.4%) of editors who work for the journals publishing in the field of Theology in Turkey.

The *ISNAD* citation system was developed first as “Theology Citation Style” between 2017-2018 and its first version was published on 12/03/2018 in printed form and online and was put into service free of cost. This system, upon gaining interest in the journals belong to the field of Theology and also upon being demanded in other fields in Turkey and Turkic Republics, was put into service, updated to be used in all of social sciences in September 2018 as the second version of the *ISNAD*. From now on, the *ISNAD* can be used in all the fields Humanities and Social Sciences.

The *ISNAD* citation system has been created by Dr. Abdullah Demir, as a part of RGD-015 numbered Project called “The National İlahiyât Citation Index Project” which is supported by the administration of Sivas Cumhuriyet University within the scope of Sivas Cumhuriyet University Religious Sciences Implementation and Research Center (DIMER). This citation system has been developed by considering the views, suggestions and evaluations of the editors and of academicians who are specialists in the academic publications and peer-reviewed journals. Among the popular citation systems, APA has been upgraded by American Psychology Association, and Chicago by the Modern Languages Association and both have been launched for marketing.

The *ISNAD* is a system that was developed within Turkey and was launched in 12/03/2018. It is a system that has been, within a short period of time, adopted by peer-reviewed academic journals and book publications as well as by the faculty deans (in writing graduation thesis) and the Administration of the Institutes of Social Sciences (in writing Master and Ph.D. theses). It is also a system that has been integrated as one of the forms of citation in the index and journal platforms such as Web of Science / Clarivate Analytics, TUBITAK TR Index and TUBITAK Dergi Park. In this citation system, the templates are created in the similar fashion as those of the library and citation management programs like Zotero, Mendeley and EndNote, which have been used worldwide. It is the only system which have been provided free of charge for the first time and is the only local and national citation system. Therefore, from this point of view, it is very important. If Turkish is targeted to become a scientific lan-

guage, development of a scientific citation system is mandatory to achieve this target. The ISNAD citation system, that has been developed in Turkish language and is free to be used, is more convenient and easier to be learnt and used by the middle school and university students, as compared to the other citation systems, that are English in origin and are unaffordable. The scientists in Turkish speaking countries will help strengthen Turkish as a scientific language by preparing their scientific researches like symposium papers, articles and books according to the ISNAD citation system.

By the *ISNAD* citation system, it is targeted to use a common citation system in Turkey and Turkic Republics in the publications prepared in the fields of Humanities and Social Sciences such as; Anthropology, Archeology, Geography, Language and Literature, Philosophy, ethnology, Law, Economic and Administrative Sciences, Theology, Music, Psychology, Art History, Social Services, Sociology and History. The use of the *ISNAD* citation system will help detect the citation and the degree of influence by standardizing the citation system in the fields of Humanities and Social Sciences in Turkish speaking countries and will make the scientific communication easier in Turkish speaking World.

The *ISNAD* citation system has been initiated for students, academicians, writers who research and write in the Humanities and Social Sciences and for those institutions and organizations publishing in the same field. Many journals who publish in the field of Social Sciences have started using The *ISNAD* citation system. The number of universities who prefer using The *ISNAD* citation system in BA graduation thesis, MA and Ph.D thesis is increasing. Furthermore, institutions and organizations organizing national and international symposiums and conferences have started asking their participants to prepare their papers according to the *ISNAD* citation system. This system, that has been initiated free of cost, having user-friendly interface and citation software add-ons, is gaining acceptance and is being adopted rapidly. Students, writers, researchers and academicians can carry out their “reference and citation” processes easily, fast and free of mistake with the help of the *ISNAD*’s citation management software add-ons like EndNote, Zotero and Mendeley. The use of the *ISNAD* citation system continues to increase in Turkey and Turkic Republics.

[www.isnadsistemi.org](http://www.isnadsistemi.org)

**Abdullah Demir**

Editor

[abdillahdemir@hotmail.com](mailto:abdillahdemir@hotmail.com)

[orcid.org/0000-0001-7825-6573](https://orcid.org/0000-0001-7825-6573)

## EDİTÖRDEN

## İSNAD Atıf Sistemi

İSNAD, sosyal ve beşeri bilimler alanında hazırlanan çalışmalarda kullanılmak üzere Türkiye merkezli olarak geliştirilen akademik yazım ve kaynak gösterme sistemidir. “Kaynak gösterme”, bilginin bilimselliğinin bir gereği olduğu kadar fikrî mülkiyet ve telif haklarına saygının da bir gereğidir. İstifade edilen bir kaynağın araştırmada belirtilmemesi yayın etiği suçudur (intihal / plagiarizm). Bu sebeple ortaya konulan bilimsel bir çalışmanın kaynakları, başka araştırmacılar tarafından tekrar ulaşılabilir ve kontrol edilebilir olacak şekilde bibliyografik bileşenleri ile doğru ve eksiksiz olarak yazılmak durumundadır.

Yaygın şekilde kullanılan kaynak gösterme biçimleri şunlardır.

AAA	Antropoloji
MLA	Dil ve Edebiyat
Chicago	Beşeri Bilimler
APA	Psikoloji
ASA	Sosyoloji
NLM, AMA	Tıp
AIP	Fizik
İSNAD	Sosyal ve Beşeri Bilimler

Belirtilen bu stiller, ilgili disiplinlere özgü gereksinimler sebebi ile ortaya çıkmıştır. İSNAD atıf sistemi ise Türkiye merkezli olarak Antropoloji, Arkeoloji ve Sanat Tarihi, Coğrafya, Dil ve Edebiyat, Eğitim, Felsefe, Halkbilimi, Hukuk, İktisadi ve İdari Bilimler, İlahiyat, Psikoloji, Sanat, Sosyal Hizmetler, Sosyoloji ve Tarih gibi sosyal ve beşeri bilimler alanında görülen atıf ve kaynak gösterme gereksinimlerinin giderilmesi amacıyla geliştirilmiştir.

İSNAD atıf sistemi; akademik bir yazının başlığının nasıl belirleneceği, özetinin hangi bilgileri içermesi gerektiği, anahtar kavramların nasıl seçileceği, başlıklandırma formatının nasıl olması gerektiği, içerdiği tablo ve şekillerin nasıl oluşturulacağı, çalışmada kullanılan Arapça, Farsça, İngilizce ve diğer eser adlarının ve müellif isimlerinin nasıl yazılacağı, tarih ve yüzyılların hangi şekilde gösterileceği, yayın etiği kapsamında nelere dikkat edilmesi gerektiği, istifade edilen kaynak eserden dolayı veya doğrudan nasıl alıntı yapılacağı, atıf yapılan kaynakların metin içinde veya dipnotta nasıl yazılacağı ve kaynakçanın nasıl oluşturulacağı gibi akademik yazımla ilgili bilinmesi ve uygulanması gerekli tüm kuralları içermektedir.

Sözlükte “dayanmak, yaslanmak, itimat etmek” manasındaki “sened” kökünden türeyen isnad, “temellendirmek, dayamak; sözü söyleyenine kadar ulaştırmak, bir sözün, bir rivayetin geliş yolunu haber vermek, ilk kaynağa kadar götürmek” anlamlarına gelmektedir. “Sözünün senedi nedir?” örneğinde olduğu gibi sözün kaynağını sorgulamak ve belirtmek için kullanılmaktadır. Bu anlamda isnad, akademik yazımda atıf veya alıntı yapılan kaynağı belirtmek için geliştirilen atıf sistemine, Türkiye merkezli yayın yapan ilahiyat alan dergilerinde görev üstlenen editörlerin çoğunluğunun (%70,4) kararı ile ad olarak seçilmiştir.

İSNAD atıf sistemi, 2017-2018 yıllarında “İlahiyat Atıf Sistemi” olarak geliştirildi ve ilk versiyonu 12/03/2018 tarihinde matbu ve online olarak yayımlanarak ücretsiz olarak kullanıma

sunuldu. Sistemin Türkiye’de ve Türk Cumhuriyetlerinde ilahiyat alan dergileri arasında ilgi görmesi ve ilahiyat alanı dışında da kullanımına dair talepler gelmesi üzerine İSNAD’ın ikinci versiyonu, tüm sosyal bilimler alanında kullanılabilir şekilde geliştirildi ve Eylül 2018 itibarı ile hizmete sunuldu. İSNAD artık sosyal ve beşeri bilimlerin tüm alanlarında kullanılabilirliktedir.

İSNAD atıf sistemi, Dr. Abdullah Demir tarafından Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlüğü’nce desteklenen RGD-015 numaralı “Ulusal İlahiyat Atıf Dizini Projesi” kapsamında, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Dini İlimler Uygulama ve Araştırma Merkezi (DİMER) bünyesinde, akademik yayıncılık alanında uzman öğretim üyelerinin ve hakemli dergi editörlerinin görüş, öneri ve değerlendirmeleri alınarak geliştirildi. Yaygın atıf biçimlerinden APA, Amerika Psikoloji Derneği (American Psychology Association) ve Chicago ise Modern Diller Derneği (Modern Languages Association) tarafından geliştirilerek satışa sunulmuştur.

İSNAD; Türkiye merkezli olarak geliştirilen, kullanıma sunulduğu 12/03/2018 tarihinden kısa bir süre sonra hakemli akademik dergi ve kitap yayıncıları ile Fakülte Dekanlıkları (mezuniyet tezlerinin yazımında) ve Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüklerince (Yüksek Lisans ve doktora tezlerinin yazımında) kullanımı benimsenen, Web of Science EndNote, TÜBİTAK TR Dizin ve TÜBİTAK DergiPark gibi akademik yayıncılıkla ilgili indeks ve dergi platformlarınca kaynak gösterme biçimlerinden biri olarak sistem entegrasyonu yapılan, Zotero ve Mendeley gibi dünya çapında kullanılan kütüphane ve referans düzenleme yazılımlarına uygun şablonları hazırlanan ve ücretsiz olarak kullanıma sunulan ilk ve tek yerli-millî kaynak gösterme sistemidir ve bu açıdan oldukça önem arz etmektedir. Türkçe’nin bir bilim dili haline gelmesi hedefleniyorsa, bu hedefe ulaşmada, Türkçe olarak hazırlanan bir bilimsel yazım ve kaynak gösterme sisteminin bulunması da bir zorunluluktur. Ortaöğretim ve üniversite öğrencilerinin Türkçe olarak hazırlanan ve ücretsiz olarak kullanıma sunulan İSNAD atıf sistemini öğrenmeleri ve kullanmaları, aslı İngilizce olan ve satın alma imkanı da elde edemeyecekleri sistemleri öğrenmelerine kıyasla daha elverişlidir ve kolaydır. Türkçe konuşan ülkelerin bilim insanlarının bildiri, makale, kitap, proje ve benzeri bilimsel çalışmalarını İSNAD atıf sistemini kullanarak hazırlamaları, Türkçenin ortak bir bilim dili olarak güçlenmesine katkı sağlayacaktır.

[www.isnadsistemi.org](http://www.isnadsistemi.org)

**Dr. Abdullah Demir**

**Editor**

[abdillahdemir@hotmail.com](mailto:abdillahdemir@hotmail.com)

[orcid.org/0000-0001-7825-6573](http://orcid.org/0000-0001-7825-6573)



*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

December / Aralık 2018, 22 (2): 783—805

## Childhood And Child Marriage in Islamic Law

*İslam Hukukunda Çocukluk ve Çocuk Evliliği*

**Oğuzhan Tan**

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı  
Assistant Professor Dr., Ankara University, Faculty of Divinity, Department of Islamic Law  
Ankara, Turkey

[oguzhantanank@gmail.com](mailto:oguzhantanank@gmail.com)

[orcid.org/0000-0002-0657-1352](https://orcid.org/0000-0002-0657-1352)

### Article Information / Makale Bilgisi

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Geliş Tarihi:** 13 August / Ağustos 2018

**Accepted / Kabul Tarihi:** 27 October / Ekim 2018

**Published / Yayın Tarihi:** 15 December / Aralık 2018

**Pub Date Season / Yayın Sezonu:** Aralık/December

**Volume / Cilt:** 22 **Issue / Sayı:** 2 **Pages / Sayfa:** 783—805

**Cite as / Atıf:** Tan, Oğuzhan. "Childhood And Child Marriage in Islamic Law [*İslam Hukukunda Çocukluk ve Çocuk Evliliği*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/2 (December 2018): 783—805. <https://doi.org/10.18505/cuid.453039>

**Plagiarism / İntihal:** This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

**Copyright ©** Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved. [www.der-gipark.gov.tr/cuid](http://www.der-gipark.gov.tr/cuid)

**Abstract:** Though the child marriage has been a social phenomenon known and practiced in different societies throughout history, it has recently been all the more offensive to modern sensibilities. Until the last two centuries, children did not enjoy an exceptional status entitling them to differential treatment before the judiciary in the European legal thought. On the other hand, Islamic law took pioneering steps in according children a special legal status. One can see that even the early books of Islamic jurisprudence were full of highly technical details on different stages of physical and mental development of human being along with legal provisions resulted from each stage. Despite this early awareness of child rights, the child marriage phenomenon was seen in both Islamic societies and Islamic law. Because Islamic child law has remained deeply influenced by the cultural aspects of the period in which it first emerged, and these aspects have continued to serve as the basis of child law in Islamic jurisprudence across the Muslim world. This study attempts to demonstrate some excessive interpretations through which jurists traditionally argued for child marriage and read the relevant verses more coherently with their textual context.

**Summary:** Developing a one-size-fits-all definition of the term “child” is more difficult than one might think. That is why there might be seen a palpable dissatisfaction among the scholars of childhood studies with a child definition made by any social discipline. On the other hand, Islamic law has from the very beginning had a detailed theory of child law. According to Islamic legal thought, humans pass through three stages of development between birth and adulthood: minority, puberty, and mental maturity. All the schools of Islamic law agree that children are minors [*saghīr*] from birth to puberty. Minors must have legal representatives to manage their possessions in their best interest. Jurists had a large consensus on a guardian’s, and especially a father’s and paternal grandfather’s, authority to compel the minor children in his care (*al-wilāya al-mujbira*), such that he can even give them in marriage to whomever he sees fit. However, such a betrothal is perceived to be a preliminary contract that does not directly result in a joint marital life. In premodern Islamic history, only a few early scholars such as Ibn Shubruma (d. 144/761), ‘Abū Bakr al-Asamm (d. 200/816), and ‘Uthmān al-Battī (d. 143/760) were categorically against the marriage of minor children.

In Ḥanafī opinion, girls and boys who have reached puberty with a sound mind (as being *āqil* and *āqila*), are then free of guardianship in terms of marriage, which means that they are able to conclude their marriage contract themselves. But the guardian still holds the right to proceed legally against marriage if he finds it inappropriate. The other three Sunnī madhhabs differentiate between male and female: while a male can make a marriage contract by himself after puberty a female remains perpetually under guardianship. Shāfi‘ī school believes that the legal cause requiring guardianship (virginity) still exists, so, the guardian keeps holding his compulsory authority to marry girls off, and that obtaining her consent is just complimentary rather than necessary for the validity of her contract. It is not a requirement of marriage to acquire *rushd* or to complete the process of physiological maturation.

Traditional Islamic law has not exhibited any divergence from its pro-early marriage position until modern times. The 1917 Ottoman Decree of Family Law, issued a set of unprecedented rulings: First, in order to be capable of marriage, a male had to have reached the age of eighteen,



and that a female had to have reached the age of seventeen. A boy under the age of eighteen had to obtain a judge's permission to marry, and a girl under the age of seventeen was required to have both the consent of her guardian and the permission of a judge. It further added that a boy under the age of twelve and a girl under the age of nine could never be married off.

Although neither of logical context and syntactical structure serves them, jurists have used some Qur'anic verses (al-Nisā 4/3-6, al-Nisā 4/127, al-Talāq 65/4) in support of child marriage. However, this article tries to bring a more coherent interpretation to these verses. It also asserts that the Qur'an does not overtly facilitate the child marriage but, in fact, the scholars premise their pro-child marriage stance on some strained interpretations which are pretty acceptable to the cultural setting of their time.

The narrative about ʿĀisha's early marriage to the Prophet is another argument. This narrative is strongly believed to be authentic, however, very few jurists have referred to it arguably because they didn't want to talk about the privacy of prophet or they were critical about the authoritativeness of narration. Taking a closer look at the narrative one can notice a significant negativity at the turn of phrase. Because ʿĀisha talks about physiologically and psychologically adverse conditions surrounded her in a fashion pleading for mercy and empathy of the audience. According the details came up in the narrative, while she was innocently playing with her friends, ʿĀisha was suddenly taken out of the swing knowing nothing about what would happen next. Narrative seems to impose not only permissibility of child marriage but also overstates that children must be obedient and resilient for marriage even in inappropriate conditions. The narrative is technically a kind of *khabar al-wāhid* (one transmitter's report). So, even though it has a historiographical significance, it lacks the quality of being evidence for the religious provisions. Because she is not transmitting in this narrative an official statement of the prophet, so to say, on the issue; but she is talking about an event that she was exposed.

**Keywords:** Islamic Law, Child Marriage, Early Marriage, Betrothal, Child Law, Wilāya Mujbira, Guardianship, Child, Marriage, Qur'ān, Tafsir.

### İslam Hukukunda Çocukluk ve Çocuk Evliliği

**Öz:** Çocuk evliliği, tarih boyunca farklı toplumlarda bilinen ve uygulanan sosyal bir olgu olsa da son zamanlarda, modern duyarlılıkları giderek daha fazla rahatsız eden bir hal almıştır. Son iki asır öncesine kadar, Avrupa hukuki düşüncesinde çocuklar yargı önünde farklı bir muamele görmelerine imkan veren istisnai bir statüye sahip değildi. Diğer taraftan, İslam hukukunun çocuklara, özel bir hukuki statü kazandırma konusunda bazı öncü adımlar attığını söyleyebiliriz. Nitekim, en eski İslam hukuku kitaplarının bile, insanın fiziksel ve zihinsel gelişim aşamalarına ve her bir aşamada ortaya çıkan hukuki hükümlere dair son derece teknik ayrıntılarla dolu olduğunu görebiliriz. Ancak çocuk hakları konusundaki bu erken farkındalığa rağmen, çocuk evliliği olgusu hem İslam toplumlarında hem de İslam hukukunda kendini gösterebilmiştir. Çünkü, İslam çocuk hukuku, ilk ortaya çıktığı dönemin kültürel şartlarından ciddi şekilde etkilenmiştir. Üstelik bu kültürel şartlar, İslam dünyası boyunca İslam çocuk hukukunun temel zemini olma işlevini sürdürdüğü gelmiştir. Bu çalışma, alimlerin çocuk evliliğini delillendirmek üzere yapageldikleri bazı

aşırı yorumları ortaya koymaya ve konuyla ilgili âyetleri metinsel bağlamıyla daha uyumlu bir şekilde okumaya çalışmaktadır.

**Özet:** Her bağlam için geçerli olabilecek, standart bir çocuk tanımı yapmak görüldüğünden daha güçtür. Bu nedenle çocuk araştırmaları sahasında çalışan akademisyenlerin, muhtelif sosyal disiplinler tarafından yapılacak herhangi bir çocuk tanımı konusunda memnuniyetsizlik içinde olması doğaldır. Diğer yandan, İslam hukukunda baştan beri ayrıntılı bir çocuk hukuku teorisi mevcuttur. İslam hukuk düşüncesinde, insanlar doğum ile yetişkinlik arasındaki gelişim döneminde üç aşamadan geçerler: Çocukluk (küçüklük), buluş ve rüşt. Bütün fıkıh mezhepleri, insanın doğumu ile ergenliği arasındaki dönemde küçük çocuk sayılacağı kanaatinde dirler. Bu çocukların mallarının en iyi şekilde idare edilebilmesi için yasal temsilcileri bulunmak zorundadır. Fakihler çocuğun velisinin, özellikle de baba veya baba tarafından dedenin, velâyeti altındaki küçük çocuklar üzerinde mücbir bir yetkisi olduğu (velâyet-i mücbire) konusunda geniş bir fikir birliğine sahiptirler. Buna göre veliler, velâyetleri altında bulunan çocukları uygun gördükleri kişilerle evlendirme yetkisine de sahiptirler. Fakat zaman zaman beşik kertmesi olarak da anılan bu uygulama bir ön sözleşmeden ibarettir. Yani bu sözleşme doğrudan doğruya fiziksel boyutları da olan müşterek bir evlilik hayatını meşru kılmamaktadır. Çünkü cinsel hayatın ancak buluşdan sonra gerçekleşmesi ön görülmektedir. Modernite öncesi İslam tarihi boyunca, İbn Şubrume (ö. 144/761), Ebû Bekr el-Esamm (ö. 200/816) ve Osman el-Bettî (ö. 143/760) gibi bir kaç fakih dışında küçük çocukların evlenmesine kategorik olarak karşı çıkan kimselere pek rast gelmemektedir.

Hanefi mezhebinde, herhangi bir zihinsel özürlü olmaksızın buluşa eren erkek ve kız çocuklar evlilik konusunda mücbir velâyetin kapsamı dışına çıkarlar. Bu, evlilik sözleşmelerini bizzat gerçekleştirebilecekleri anlamına gelmektedir. Fakat veli, uygunsuz bulduğu evliliğe karşı dava açarak bunu yargı yoluyla geçersiz kılma yoluna gidebilir. Diğer üç Sunnî mezhep ise erkek ve kız çocuklar arasında bir ayrım yapar: Buluşa eren erkek kendi evlilik akdini yapabilme hakkını elde ederken aynı durumdaki kız çocuklar velâyet altında kalmaya devam ederler. Şâfiî mezhebine göre, velâyeti gerekli kılan illet (bekaret) hâlâ geçerliliğini korumaktadır. Dolayısıyla veli, kızları evlendirme konusundaki icbâri yetkisini elinde tutmaya devam etmektedir. Bu durumda kızın rızasının alınması, akdin geçerliliği için şart olmaktan ziyade sadece nezaket gereğidir. Rüştü ulaşmak veya fizyolojik olgunlaşma sürecini tamamlamak ise İslam hukukunda evlilik için şart görülmemiştir.

Modern zamanlara kadar geleneksel İslam hukukunun erken evlilik lehinde gösterdiği bu yaklaşımda herhangi bir değişiklik olmamıştır. 1917 yılında çıkan Hukuk-ı Aile Kararnamesi daha önce benzeri görülmemiş bir dizi düzenleme getirmiştir: İlk olarak, evlilik yaşı erkek için on sekiz kız için ise on yedi olarak belirlenmiştir. On sekiz yaşın altındaki erkeklerin hakimden evlenme izni alması; on yedi yaşından küçük kızların ise hem veli onayı hem de hakim iznine sahip olması zorunlu hale getirilmiştir. On iki yaşın altındaki erkekler ile dokuz yaşından küçük kızların ise asla evlendirilemeyeceği kararlaştırılmıştır.

Mantıkî bağlam ve sentaktik yapı elverişli olmamasına rağmen fakihler çocuk evliliğini desteklemek üzere bazı Kur'ân âyetlerine (Nisâ 4/3-6, Nisâ 4/127, Talâk 65/4) referansta bulunmuşlardır. Makale içeriğinde detaylı şekilde açıklandığı üzere zorlama yorumlamalarda bulunmuşlardır. Bu makale, söz konusu âyetlere daha tutarlı bir yorum getirmeye çalışmaktadır. Aynı şekilde, Kur'an'ın çocuk evliliğini kolaylaştırıcı bir tavır içerisinde olmadığını, çocukların

evlendirilebilmesi yönündeki yaklaşımların tarihsel ve kültürel şartlara bağlı olarak yapılan bazı zorlama yorumlara dayandığını ileri sürmektedir.

Hız. ‘Âişe’nin Hız. Peygamber ile oldukça erken bir yaşta evlendiğine dair nakledilen rivâyet de konuyla ilgili olarak ileri sürülen başka bir argümandır. Bu rivâyetin sahih olduğuna inanılmaktadır. Buna rağmen ilginç bir şekilde bu rivâyet çok az fakih tarafından kullanılmıştır. Bunun sebebi, fakihlerin Hız. Peygamberin mahremiyetinden bahsetmek istememeleri olabilir. Rivâyetin hücciyeti konusuna kuşkuya kapılmış olmaları da mümkündür. Söz konusu rivâyete daha yakından bakıldığında, ifadedeki menfi üslup hemen dikkat çekmektedir. Çünkü rivâyette Hız. ‘Âişe, Hız. Peygamberle evlendiği günü anlatırken sürekli olarak fizyolojik ve psikolojik açıdan olumsuz koşullardan bahsetmektedir. Nitekim Hız. ‘Âişe birden bire oynamakta olduğu salıncaktan alınmakta ve kendisinin de bilmediği bir yere doğru götürülmektedir. Rivâyet, sadece çocuk evliliğinin cevazını ortaya koymakla yetinmemekte, sanki aynı zamanda çocukların uygunsuz koşullardaki evlilik taleplerine bile itaatkar olmaları gerektiğini salık vermektedir. İçerik yanında teknik olarak bakıldığında bu rivâyet, haber-i vâhiddir. Çünkü rivâyet, sadece Hız. ‘Âişe tarafından bilinebilecek detayları içermektedir. Tarihî açıdan bir öneme sahip olmasına rağmen dinî hükümlere kanıt olma niteliğinden yoksundur. Çünkü bu rivâyette, râvi konuyla ilgili Hız. Peygamber’e ait resmi bir açıklamayı nakletmemekte; sadece kendi zaviyesinden maruz kaldığı bir durumdan bahsetmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Çocuk Evliliği, Erken Evlilik, Beşik Kertmesi, Çocuk Hukuku, Velâyet-i Mücbire, Velâyet, Çocuk, Evlilik, Kur’an, Tefsir.

## 1. INTRODUCTION: THE COMPLEXITY OF CONCEPTIONS OF CHILD AND CHILDHOOD

“All people, when they see a toddler about to fall into a well, feel compassion for the child,”<sup>1</sup> wrote Mencius (371–289 BC), the famous Confucian philosopher. However, conceptualizing the child as an academic subject seems much more complex and confusing than having one’s heart go out to a toddler in peril.

In his seminal work, P. Ariès propounds that the idea of childhood did not exist in medieval societies, simply because, to him, there was no place for childhood in the medieval world.<sup>2</sup> This is not to say that children were neglected and deprived of their parents’ affection,<sup>3</sup> but to suggest that an awareness of the particular nature of childhood was lacking. Ariès’s thesis draws on French materials e.g. paintings, diaries and, school curricula; but was widely interpreted as common to most European<sup>4</sup> or Western<sup>5</sup> societies. English reformer T. Bacon’s question “what is a child or to be a child?” in 1550 might be considered an early mark of such a curiosity about child

<sup>1</sup> Mencius, Trans. D. C. Lau (New York: Penguin Books, 1970), 2A6.

<sup>2</sup> Philippe Ariès, *Centuries of Childhood*, Trans. Robert Baldick (New York: Alfred A. Knopf, 1962), 33.

<sup>3</sup> P. Ariès, *Centuries of Childhood*, 128.

<sup>4</sup> Alan Prout, *The Future of Childhood* (London: RoutledgeFalmer, 2005), 9.

<sup>5</sup> Linda A. Pollock, *Forgotten Children: Parent-Child Relations from 1500 to 1900* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 2.

as a study subject in the Western scholarship.<sup>6</sup> Ariès describes the realization that children are not merely miniature adults as discovery of childhood<sup>7</sup> while Cunningham chooses a bolder description in the title of his book *The Invention of Childhood*. On the other hand, some recent studies have challenged Ariès's thesis<sup>8</sup> and criticized him for drawing on limited sources.<sup>9</sup>

Even though the invention of childhood as a cultural category has triggered the contemporary progress,<sup>10</sup> there is still a palpable dissatisfaction among the scholars of the field with the way in which the social disciplines dealt with childhood.<sup>11</sup> The perpetual 'nature-culture dichotomy' is a primary difficulty one would inevitably find in making up an idea of child: On one hand, child has a physiological disposition that would undergo a process of development, what brings about a theory of "phases" or "stages".<sup>12</sup> On the other hand the childhood might be seen as a cultural construct visible in shifting attitudes toward and about child within a particular cultural environment.<sup>13</sup> In this regard, Cunningham said that if children themselves have in some ways changed over time, much more subject to change have been ideas about childhood.<sup>14</sup>

Perhaps it is because of the elusiveness of the term that, out of the three international reference texts adopted by United Nations that are particularly concerned with children's rights, neither the Geneva Declaration (1924) nor the Declaration of the Rights of the Child (1959) offer a definition of what a child actually is. Attempting to address this deficiency, the third and last text, the Convention on the Rights of the Child (1989), came up with the following definition: "For the purposes of the present Convention, a child means every human being below the age of eighteen years unless under the law applicable to the child, majority is attained earlier." This age-based definition, in fact, is more circumspect than might appear. The Convention presumably added this proviso to allow countries that already had some other firmly established concepts of the child in their national legal codes, which are hard to change, to sign the Convention as a starting point for a true adaptation to come later.

## 2. THREE STAGES OF PHYSICAL AND MENTAL DEVELOPMENT OF HUMAN BEING AND CHILD MARRIAGE IN ISLAMIC LEGAL THOUGHT

Islamic law has from the very beginning had a detailed theory of child law drawn from the Qur'an, prophetic tradition, and common custom. It was pioneering in according children a

---

<sup>6</sup> Hugh Cunningham, *The Invention of The Childhood* (London: BBC Books, 2006), 12.

<sup>7</sup> Ariès, *Centuries of Childhood*, 33.

<sup>8</sup> Albrecht Classen, "Philippe Ariès and the Consequences: History of Childhood, Family Relations, and Personal Emotions: Where do we stand today?", *Childhood in the Middle Ages and Renaissance* (Berlin: Walter de Gruyter, 2017), 4-7.

<sup>9</sup> Pollock, *Forgotten Children 2-12*; Also see; S. Shahar, *Childhood in the Middle Ages* (London: Routledge, Chapman & Hall, 1990).

<sup>10</sup> Bruce Bellingham, "The History of Childhood Since the 'Invention of Childhood' Some Issues in the Eighties", *Journal of Family History* 13/3 (1988): 348.

<sup>11</sup> Prout, *The Future of Childhood*, 1.

<sup>12</sup> John Demos, "Developmental Perspectives on the History of Childhood." *The Journal of Interdisciplinary History* 2/2 (Autumn 1971): 318.

<sup>13</sup> Sandra Smidt, *The Developing Child in The 21<sup>st</sup> Century* (London: Routledge, 2006), 4.

<sup>14</sup> Cunningham, *The Invention of The Childhood*, 13.

special legal status; however, this theory of child law has remained deeply influenced by the cultural aspects of the period in which it first emerged. According to this classical perspective, humans pass through three well-marked stages of development between birth and adulthood: minority, puberty, and mental maturity. Scholars talked about marriage issues with relation to each of these stages.

### 2.1 Minority [*Sighar*] and Marriage

All the schools of Islamic law agree that children are minors (*saghîr*) from birth to puberty<sup>15</sup> and that during this period, they enjoy an exceptional status. First, the Islamic judicial system does not treat them like adults regarding corporal punishment.<sup>16</sup> Yet, any restitution for material damages or injuries resulting from a minor's offenses is deducted from his wealth and paid by their legal representatives.<sup>17</sup> Minors can inherit property, because getting inheritance is certain to be in their pure favor.<sup>18</sup> In fact, the heirs do not have right to disclaim their inheritance in Islamic law.<sup>19</sup> In addition, though they are encouraged to develop the habit of performing prayers and other religious rituals, they are not obliged to do so.<sup>20</sup>

Minors must have legal representatives to manage their possessions in their best interest and provide them with care, shelter, maintenance, and education. Because of the natural affection (*ghayra tabî'yya*)<sup>21</sup> towards his children the father is the natural guardian of them. In case of the father's death, the duty of guardianship devolves upon other surviving male members of the family in a regular order, starting with male ascendants like paternal grandfather and great-grandfather, continuing with brothers, sons of brothers, paternal uncles, and extending to paternal cousins.<sup>22</sup> This order might vary from one madhhab to another.<sup>23</sup> As a rule, mothers and other female members of the family do not have a natural right of guardianship in terms of

<sup>15</sup> Ibn 'Ābidīn, *Radd al-muhtār 'alā al-Durr al-mukhtār* (Beirut: Dār al-Fikr, 2000), 5:153; Ibn Hajar al-'Asqalānī, *Fatḥ al-bārī sharḥ Saḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1379h.), 13:9.

<sup>16</sup> 'Abdulaziz b. 'Aḥmad b. Muḥammad al-Bukhārī, *Kashf al-'asrār*, ed. 'Abdullāh Mahmūd Muḥammad 'Umar, 1. ed (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1997), 4:339; 'Aḥmad Fathī Bahnaṣī, *al-Mas'ūliyya al-jinā'iyya fī al-fiqh al-Islāmī* (Cairo: Dār al-Shūrūq, 1988), 270-271.

<sup>17</sup> 'Alī b. Muḥammad al-Pazdawī, *Kanz al-wusūl ilā ma'rifa al-'usūl* (Karachi: Matbaa Jaweed Press, nd.), 324.

<sup>18</sup> Sa'duddīn al-Taftāzānī, *Sharḥ al-Talwīḥ 'alā al-Tawḍīḥ*, ed. Dhakariā 'Umeirāt, 1. ed (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1996), 2:339.

<sup>19</sup> Ibn 'Ābidīn, *Radd al-muhtār*, 6:758; 'Alī Ḥaydar, *Durar al-Ḥukkām sharḥ Majalla al-'aḥkām*, ed. and Trans. Fahmī al-Ḥusaynī (Beirut: Dār al-Jīl, 1411/1991), 4:96.

<sup>20</sup> 'Abū al-Muzaffar Maṣṣūr al-Sam'ānī, *Qawāṭi' al-'adilla*, ed. Muḥammad Ḥasan Muḥammad Hasan, 1. ed (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1999), 2:376.

<sup>21</sup> Shihābuddīn al-Qarāfī, *al-Dhakhīra*, ed. Muḥammad Hajjī (Beirut: Dār al-Gharb, 1994), 4:223.

<sup>22</sup> 'Abdulmalik b. 'Abdullāh b. Yūsuf al-Juwainī, *Nihāya al-maṭlab fī dirāya al-madhhab*, ed. 'Abdulazīm Mahmūd al-Dīb (Dār al-Minhāj, 2007), 12:45-46; 'Abū al-Ḥasan al-Māwardī, *al-Ḥāwī fī fiqh al-Shāfi'i* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1994), 4:208; Zayn al-'Ābidīn Ibn Nujaym, *al-Baḥr al-rāiq sharḥ Kanz al-daqa'iq* (s.l., Dār al-Kitāb, nd.), 3:127; Muḥammad b. 'Abdullāh al-Khurashī, *Sharḥ Muḥtasar al-Khalīl* (Beirut: Dār al-Fikr, nd.), 3:180.

<sup>23</sup> For a compared account of the jurists' disagreement about the order of guardians, see; 'Abdurrahmān al-Jazarī, *al-Fiqh 'alā al-madhāhib al-'arba'a* (Beirut: Dār al-Turāth al-'Arabī, 1969), 4:26-27.

marriage<sup>24</sup> except that a woman holds the right to keep her minor children upon divorce or her husband's death.<sup>25</sup> Nevertheless, this kind of custody (*ḥaḍāna*) is limited to the child's care and maintenance only, and does not give her the ability to enter into contracts on behalf of her child.<sup>26</sup>

A guardian may assign custodianship of the child to a trustworthy unrelated third party (*wasī/custodian*) in his lifetime or in the event of his death.<sup>27</sup> If a child's legal guardian dies without leaving behind another legal guardian or appointing a custodian, the competent court entrusts the custodianship to somebody else whom it views as eligible.<sup>28</sup> However whether their authority is restricted to providing the wards with care and control or extends making the decision of marriage on behalf them is disputed among the jurists.<sup>29</sup>

The practice widely known today as "betrothal in the cradle" might be seen by many ordinary Muslims as repugnant to human values. However, schools of Islamic law have had a strikingly large consensus on a guardian's, and especially a father's and paternal grandfather's,<sup>30</sup> authority to compel the minor children in his care (*al-wilāya al-mujbira*),<sup>31</sup> such that he can even give them in marriage to whomever he sees fit.<sup>32</sup> In their theory of *al-wilāya al-mujbira*, scholars refer to *ijbār* (compulsion) a lawful use of authority or influence to force a person to act as required.<sup>33</sup> Interestingly, the word *jabira*, derived from the same root as *ijbār*, refers to a piece of wood or other material used to immobilize a broken bone, forcing it to stay in its proper place for healing.<sup>34</sup> This etymological background implies that *ijbār* is a necessary or, at least, permissible use of force to set things right. Accordingly, a guardian's authority to compel a minor in his care is

<sup>24</sup> 'Abū al-Walīd Muḥammad b. 'Aḥmad Ibn Rushd, *al-Bayān wa al-taḥsīl*, ed. Muḥammad Hajjī (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1988), 4:311; Muḥammad al-Khatīb al-Shirbīnī, *al-ʿIqnāʿ fī ḥall ʿalfāz ʿAbī shūjāʿ* (Beirut: Dār al-Fikr, 1415h.), 2:409.

<sup>25</sup> Ibn Nujaym, *al-Baḥr al-rāiq*, 3:127.

<sup>26</sup> 'Aḥmad b. Muḥammad al-Ṣāwī, *Bulgha al-sālik li ʿaqrab al-masālik*, ed. Muḥammad 'Abdussalām Shahin (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1995), 2:230.

<sup>27</sup> 'Alī Ḥaydar, *Durar al-ḥukkām*, 1:52.

<sup>28</sup> Ibn Nujaym, *al-Baḥr al-rāiq*, 8:529.

<sup>29</sup> Muḥammad b. 'Abī Sahl al-Sarakhsī, *al-Mabsūt* (Beirut: Dār al-Maʿrifa, nd.), 4:405; 'Alāu'ddīn al-Kāsānī, *Badāiʿ al-ṣanāiʿ fī tartīb al-shārāiʿ* (Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1982), 2:252.

<sup>30</sup> The scope and limits of compulsory authority of other guardians e.g. uncles and brothers are controversial among the jurists. See for a detailed account: 'Abdulazīz al-Bukhārī, *Kashf al-ʿasrār*, 4:89; Muḥammad b. 'Aḥmad Ibn Juzay, *al-Qawānīn al-fiqhiyya* (s.l., s.n., nd.), 133-134; 'Abū 'Umar Yūsuf b. 'Abdillāh Ibn 'Abdilbar al-Nemrī, *al-Kāfi fī fiqh ʿahl al-Madīna*, ed. Muḥammad M. 'Uḥayd (Riyad: Maktaba al-Riyād al-Hadītha, 1980), 2:523; Māwardī, *al-Ḥāwī*, 9:53.

<sup>31</sup> As Ibn Nujaym puts, "guardians have an proper authority of marrying both male and female minors off", Zayn al-ʿĀbidīn Ibn Nujaym, *al-ʿAshbāh wa al-naẓāir* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1980), 176; Ghazzālī also states that "father and grandfather enjoy a compulsory authority", Abū Ḥāmid al-Ghazzālī, *al-Wasīf fī al-madḥhab*, ed. 'Aḥmad M. Ibrāhīm, Muḥammad M. Tāmer, 1. ed (Cairo: Dār al-Salām, 1417h.), 5:68.

<sup>32</sup> Muḥammad Shaybānī, *al-Ḥujja*, 3:123; Ibn 'Abdilbar, *al-Kāfi*, 2:521; Dhakariā al-ʿAnsārī, *ʿAsnā al-maṭālib fī sharḥ rawḍ al-tālib* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2000), 4:164.

<sup>33</sup> For comparability of the power of guardians to that of judges, see; Kāsānī, *Badāiʿ*, 2:316.

<sup>34</sup> 'Abū Bakr Muḥammad b. el-Ḥasan Ibn Duraid, "Jabr", *Jamhara al-lughā*, ed. Ramzī Munīr Ba'ālbakī, 1. ed (Beirut: Dār al-ʿIlm li al-Malāyīn, 1987), 1:265.

considered very similar to the sanction power of judges. Incidentally, jurists use the term *mulzima* (legally-binding) too instead of *mujbira* (compulsory).<sup>35</sup>

The child's consent to such a marriage is not required, for he or she is not at a proper age to evaluate benefits or harms of such a deal<sup>36</sup>, whereas the father, having both life experience and an 'unquestionable compassion' (*shafaqa jaliyya*)<sup>37</sup> for his child, is eligible to make decisions about many aspects of his child's life, including marriage. However, such a betrothal is perceived to be a preliminary contract that does not directly result in a joint marital life. That is why the guardian cannot hand over (*taslim*) the child to the other party before she reaches puberty, for only after she reaches puberty can they have an intimate relationship.<sup>38</sup> But it is important to note that the children who have reached puberty do not have the right to rescind (*khiyār al-bulūgh*) the contract made by their fathers.<sup>39</sup>

Though they never acquired a considerable following at any point in premodern Islamic history, a few early scholars such as Ibn Shubruma (d. 144/761), 'Abū Bakr al-Asamm (d. 200/816), and 'Uthmān al-Battī (d. 143/760) are reported to have been categorically against the marriage of minor children.<sup>40</sup> Ibn Ḥazm agrees with them on males but not females.<sup>41</sup> Al-Sarakhsī (d. 483/1090), in a chapter he composed clarifying the Ḥanafī perspective on child marriage, sums up the arguments of Ibn Shubruma and al-'Asamm as follows:

"The natural purpose of marriage is obtaining sexual satisfaction. Also, its religio-legal [*shar'ī*] purpose is reproduction. Being a child, however, negates both purposes. ... A marriage contract made for perpetuity is intended to require its legal consequences only after puberty. Thus, nobody has right to confine children (to marriage) before their time (of majority), for there will be no guardianship authority over them after the puberty."<sup>42</sup>

For al-Sarakhsī, these arguments are so foolhardy that he adds: "'Abū Bakr al-'Asamm must have been deaf [*al-'Asamm* literally means 'deaf'], for he seems not to have heard the hadiths" about the prophet's marriage to 'Āisha when she was six years old and his bedding her when she reached the age of nine, not to mention other narrations about the early marriage practices of the prophet's companions.<sup>43</sup>

Ḥanafī scholar al-Zayla'ī (d. 743/1342) writes that the permissibility of child marriage was reportedly accepted by 'Umar, 'Alī, the 'Abādila (four highly respected jurists named 'Abdullāh who were all companions of the prophet), and 'Abū Hurayra, whose conviction alone is sufficient.

<sup>35</sup> al-Kāsānī, *Badā'ī Badā'ī*, 2:316.

<sup>36</sup> Ibn Nujaym Nujaim, *al-Baḥr al-rāiq*, 3:118.

<sup>37</sup> al-Qarāfī, *al-Dhakhīra*, 4:223.

<sup>38</sup> Ibn 'Ābidīn, *Radd al-muḥtār*, 3:66.

<sup>39</sup> al-Shaybānī, *al-Ḥujja*, 3:141.

<sup>40</sup> Muḥammad 'Abū Zahra, *al-'Aḥwāl al-shakhsiyya* (s.l.: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1956), 109.

<sup>41</sup> 'Abū Muḥammad Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā bi al-āthār* (Beirut: Dār al-Fikr, nd.), 9:44-45.

<sup>42</sup> al-Sarakhsī, *al-Mabsūt*, 4:212.

<sup>43</sup> al-Sarakhsī, *al-Mabsūt*, 4:212.

He also mentions al-Karkhī's claim that all the companions were agreed on the permissibility of minors' marriage.<sup>44</sup>

## 2.2. Puberty [*Bulūgh*] and Marriage

Historically, puberty in nearly all societies has been one of the markers of the end of childhood.<sup>45</sup> In Islamic Law, puberty (*bulūgh*), relates to physical changes rather than psychological maturation. Pubescent boys and girls (*bāligh* and *bāligha*), if they are mentally healthy (*āqil-āqila*), are considered majors (*kabīr-kabīra*) in Islamic Law.

Children are recognized as having reached puberty in one of two ways: The first involves signs of physiological changes to their bodies, such as having wet dream and gaining a capacity of ejaculation (*al-inzāl*) or actual impregnation (*al-iḥbāl*) for a boy as well as starting to menstruate, having wet dream and being pregnant for a girl.<sup>46</sup> Having wet dream and menstruation are recognized as true and valid markers of puberty only after the age of nine years for girls and the age of twelve years for boys. Earlier signs are not taken into consideration.<sup>47</sup> The second is reserved for those children who are considerably late in displaying these signs; in such cases, a child is deemed to have reached puberty when he or she turns a certain age. According to 'Abū Ḥanīfa, the onset of puberty may take until the age of eighteen for boys and seventeen for girls, but not no longer.<sup>48</sup> However, in the most commonly accepted opinion among the Ḥanafī juristconsults, 'Abū Yūsuf and Muhammad al-Shaybānī<sup>49</sup> deem the age of fifteen as the maximum age of puberty for both genders in an agreement with Shāfi'is<sup>50</sup> and Ḥanbalis.<sup>51</sup> The juristconsults of the Imāmiya mostly tend to set the ages of fifteen and nine as the maximum limits for boys and girls, respectively.<sup>52</sup> Mālikī scholars differ in that they offer a longer list of signs of physiological changes to the body that includes such things as the growth of pubic hair, body odor, and voice changes.<sup>53</sup> In cases where none of these signs develop, the Mālikī juristconsults consider the age of eighteen as the age of majority for both males and females.<sup>54</sup>

The International Islamic Fiqh Academy,<sup>55</sup> sets the maximum age for the onset of puberty at fifteen years. They state that pubescent boys and girls are religiously responsible for performing prayers and rituals; however, in terms of criminal or fiscal acts, administrative powers or public authorities are entitled to make decisions on the age of puberty (that brings responsibility

<sup>44</sup> al-Zayla'ī, *Tabyīn*, 2:121.

<sup>45</sup> Cunningham, *The Invention of The Childhood*, 13.

<sup>46</sup> Ibn Nujaym, *al-Baḥr al-rāiq*, 8:96.

<sup>47</sup> 'Alī Ḥaydar, *Durar al-ḥukkām*, 2:633.

<sup>48</sup> Ibn Nujaym, *al-Baḥr al-rāiq*, 8:96; Fakhrud-dīn 'Uthmān b. al-Zayla'ī, *Tabyīn al-ḥaqāiq sharḥ Kanz al-daqa'iq* (Cairo: Dār al-Kitāb al-Islāmī, 1313h.), 4:33.

<sup>49</sup> al-Zayla'ī, *Tabyīn*, 4:33.

<sup>50</sup> Muḥammad b. 'Idrīs al-Shāfi'ī, *al-'Umm* (Beirut: Dār al-Ma'rifa, nd.), 1:87.

<sup>51</sup> 'Abdurrahmān Ibn Qudāma, *al-Sharḥ al-kabīr* (Beirut: Dār al-Kitāb al-Arabi), 4:512.

<sup>52</sup> Ḥusayn b. Yūsuf b. 'Alī al-Ḥillī, *Mukhtalaf al-Shi'a*, 2. ed (Qom: s.n., 1423h.), 5:451.

<sup>53</sup> al-Khurashī, *Sharḥ Muḥtasar al-Khalīl*, 5:291.

<sup>54</sup> al-Khurashī, *Sharḥ Muḥtasar al-Khalīl*, 5:291.

<sup>55</sup> A modern fatwa institution working as a subsidiary organ of Organization of Islamic Cooperation.



to the subjects).<sup>56</sup> Intriguingly, this fatwa does not reveal anything about marriage and its relation to the age of puberty.

To the Ḥanafī school, the legal cause (‘illa) of imposition of guardianship over the minor children under the age of seven is the absence of their mental capacity (*adam al-aql*) and after the age of seven the legal cause becomes not absence but inadequacy of it (*aw nuqsānuh*),<sup>57</sup> while the Shāfi‘ī scholars tend to see the virginity (*bikāra*) for girls as the cause requiring guardianship.<sup>58</sup> Therefore, in Ḥanafī opinion, girls and boys who have reached puberty with a sound mind (as being *āqil* and *āqila*), are then free of guardianship in terms of marriage, which means that they are able to conclude their marriage contract themselves.<sup>59</sup> But the guardian still holds the right to proceed legally against marriage if he finds it inappropriate.<sup>60</sup>

The other three Sunnī madhhabs differentiate between male and female: while a male can make a marriage contract by himself after puberty a female remains perpetually under guardianship.<sup>61</sup> Shāfi‘ī school believes that the legal cause (virginity) still exists, so, the guardian keeps holding his compulsory authority to marry girls off, and that obtaining her consent is just complimentary rather than necessary for the validity of her contract.<sup>62</sup>

As a conclusion to the views above, it is not a requirement of marriage to acquire *rushd* or to complete the process of physiological maturation that starts with the first signs of puberty and usually finishes toward the age of twenty. A male child who has only just reached puberty is considered to be able both to make his own decision on the issue of marriage and to competently handle family issues by himself, even if he remains ineligible to dispose of his own property because he has not yet reached mental maturity (*rushd*). While mental maturity is regarded as necessary for the validity of his financial decisions, it is not a prerequisite for any marriage decision. On the other hand, a female child who is not yet eligible to make the decision to marry on her own or to watch over her own property may nevertheless be placed into a marriage by her guardian. This picture seems to assume that the responsibilities of marriage and family are much easier to bear than those of wealth.

### 2.3. Mental Maturity [Rushd] and Marriage

Referred to as *rushd* in Islamic law, acquiring mental maturity is the last stage of the human being’s developmental process and serves as the marker that one is able to manage his or her affairs and be considered fully responsible before the law. In Arabic, *rushd* means to have a quality by which one can find the right path and act reasonably.<sup>63</sup> As a legal term, it denotes being

<sup>56</sup> Academy’s decision dated July 9-14, 2007 and numbered 168 (18/6).

<sup>57</sup> al-Sarakhsī, *al-Mabsūt*, 24:156; Ibn Nujaym, *al-Baḥr al-rāiq*, 3:127.

<sup>58</sup> al-Māwardī, *al-Ḥāwī*, 9:38.

<sup>59</sup> Ibn Nujaym, *al-Baḥr al-rāiq*, 3:117.

<sup>60</sup> al-Sarakhsī, *al-Mabsūt*, 5:13.

<sup>61</sup> al-Māwardī, *al-Ḥāwī*, 9:38.

<sup>62</sup> al-Māwardī, *al-Ḥāwī*, 9:52; Ibn Nujaym, *al-Baḥr al-rāiq*, 3:127; Ibn Qudāma *al-Sharḥ al-kabir*, 7:426; ‘Alī al-Ṣa‘īdī al-‘Adawī, *Ḥāshiya al-‘Adawī ‘alā Kifāya al-ṭālib*, Ed. Yūsuf M. al-Biqāi, (Beirut: Dār al-Fikr, 1412), 2:96. Māwardī, *al-Ḥāwī*, 9:52.

<sup>63</sup> Muḥammad b. Mukram Ibn Manzūr, “Rushd”, *Lisān al-‘Arab* (Beirut: Dār Sādir, 1414), 3:175-176.

mentally mature as sufficiently as to manage one's property.<sup>64</sup> However the Shāfi'ī jurists consults insist that one must also be pious in order to be seen as having *rushd*.<sup>65</sup>

*Rushd* brings the subjects in an independence of decision-making about their commercial activities only. This is for a simple reason that puberty, as outlined above, is already treated as a sufficient condition for marriage. Thus, the definition of *rushd* has been given here just to complete the overall picture of developmental process in Islamic law and question why the concept of *rushd* has been neglected as a criteria for establishing eligibility or capability to marry.

Traditional Islamic law has not exhibited any divergence from its pro-early marriage position until modern times. Even a considerably late draft of the Personal Status Code (*al-'Aḥkām al-Shar'īyya fī Aḥwālī's-Sakhsīyya*) prepared during the years 1869–1876 by Qadrī Pasha in Egypt—though this code never achieved legal validity—espoused the permissibility of the minors' marriage. *al-'Aḥkām al-Shar'īyya* unequivocally stated that the father, the grandfather, and other guardians have authority to place minor males and females in a marriage that is compulsory within a specific set of conditions.<sup>66</sup>

A dramatic shift of perspective on child marriage occurred only after some external influences began to be felt in the Muslim world: A declaration laying out the reasons why the Ottoman Empire had declined against contemporary Western civilization and offering a remedy to the setback, the *Gülhane Hatt-ı Şerifi* (The Supreme Edict of the Rose Garden) of 1839, inaugurated a reform period (*Tanzimat*, 1839-1856) in the empire. Among the many reforms it called for was the codification of law. Because of political rivalry among the governmental elite, the codification movement alternated between the adaptation of Western codes and the transformation of Islamic law from customary to written law. The first Islamic legal code, the *Majalla* (1877), was based on Ḥanafī jurisprudence only. The 1917 Ottoman Decree of Family Law, however, benefited from multiple schools of law and issued a set of unprecedented rulings: First, in order to be capable of marriage, a male had to have reached the age of eighteen, and that a female had to have reached the age of seventeen.<sup>67</sup> A boy under the age of eighteen had to obtain a judge's permission to marry,<sup>68</sup> and a girl under the age of seventeen was required to have both the consent of her guardian and the permission of a judge.<sup>69</sup> It further added that a boy under the age of twelve and a girl under the age of nine could never be married off.<sup>70</sup>

Issued during the demanding political and social circumstances of World War I, the Decree of Family Law was a more result of external challenges than it was of the internal dynamics of traditional Islamic law. These factors included the feminist movement; Westernization; the new, mixed (religio-secular) character of the legal system; and a multitude of insoluble social

<sup>64</sup> Ibn 'Ābidīn, *Radd al-muḥtār*, 6:150; 'Alī Ḥaydar, *Durar al-ḥukkām*, 2:274.

<sup>65</sup> Ismā'īl b. Yaḥyā al-Muzanī, *al-Mukhtasar*, in Shāfi'ī's *al-'Umm*, 8:92-443 (Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1990), 8:209; al-Māwardī, *al-Ḥāwī*, 6:349.

<sup>66</sup> Article 44, p. 13.

<sup>67</sup> Article 4.

<sup>68</sup> Article 5.

<sup>69</sup> Article 6.

<sup>70</sup> Article 7.

problems. Strictly speaking, family law was the field of law that was best entrenched in the recesses of society, the most conservative, and the last to be codified.

Most of the Muslim-majority countries subsequently adopted a considerable number of secular laws in addition to the traditional Islamic laws to set a minimum age for full competence in marriage. That was an innovation since the jurists had never discussed the imposition of a minimum age for post-puberty marriage.<sup>71</sup> Yet, the common people continued to turn to the traditional religious law of former periods. Interestingly, 'Abū Zahra credited issuance of a law, in Egypt in 1933, ordering judges to dismiss with prejudice the claims for underage marriages to the impact of prior familiarity with the above-mentioned anti-child marriage scholars<sup>72</sup> rather than secular effect coming along in the country.

### 3. INTERPRETATIVE OPERATIONS LEGITIMIZING CHILD MARRIAGE

#### 3.1. Overinterpretation of al-Nisā 4/3

One Qur'anic verse jurists use in support of child marriage al-Nisā 4/3 is generally understood and translated as follows:

“And if you fear that you will not deal justly with the *orphan girls* (*yatāmā*), then marry those that please you of [other] women (*mā tāba lakum min al-nisā*), two or three or four. But if you fear that you will not be just, then [marry only] one or those your right hand possesses. That is more suitable that you will not do injustice (*zālika adnā 'allā ta'ūlū*).”

In doing so, jurists bring the following explanation to the verse: [One normally can marry an *orphan minor girl* who is still under guardianship; however, it is very difficult to do that in a just fashion. After all, - according to what reported from 'Āisha as the reason this verse was revealed, - some people had married girls who were under their own guardianship by taking a decision of marriage on behalf of parties, themselves and minor girls.<sup>73</sup> This caused an injustice the verse mainly talked about. That is why men were ordered to take an alternative way by marrying other women that would *please them*. This is a better behavior for a *man to not be unjust*. However, it means that if the requirement of justice is met by the man he can marry a minor girl.]

Though the both logical context and syntactical structure of the verse refute this explanation, all the jurisprudential schools have kept holding it. We will be dealing with each of these three expressions:

##### 3.1.1. “Yatāmā”

The word *yatāmā* is a plural form of the masculine word (*mudhakkar*) *yatīm* (male orphan). As a rule in Arabic, the plural form of a masculine word may also include female ones if the context requires it. But a masculine plural word does not mean the females only keeping the males out, unless there is an exceptional literary purpose to do that. Accordingly, a reader is not

<sup>71</sup> Judith E. Tucker, *Women Family and Gender in Islamic Law* (Cambridge: Cambridge Univ Press, 2008), 72.

<sup>72</sup> 'Abū Zahra, *al-'Aḥwāl al-shakhsiyya*, 109.

<sup>73</sup> Muḥammad b. al-Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān 'an ta'vīl āy al-Qur'ān*, ed. 'Aḥmad Muḥammad Shākir, 1. ed (Beirut: al-Risāla, 2000), 7:531.

expected in his understanding to restrict the meaning of *yetāmā* to the female orphans alone as far as the word works for meaning both genders.

The word *yatāmā* is mentioned three times in the first six verses of al-Nisā in the same context in which one is ordered to avoid doing any kind of injustice towards the orphans, males or females. In the first place al-Nisā 4/2 ordered the guardians to “give to the orphans their properties”, then al-Nisā 4/6, just a few lines below, said: “And test the orphans [in their abilities] until they reach [the age of] marriage.” It is obvious that the context has not changed and that both male and female orphans are included in the word *yatāmā*. However, overwhelming majority of jurists are taking al-Nisā 4/3, which is found in the middle of those verses, out of the above mentioned context in three steps: First, they are restricting *yatāmā* in this verse to “the orphan girls” believing that the word *yatāmā* in al-Nisā 4/3 cannot include male ones; because it recommends the men to marry [other] women if they get concerned that they might do injustice to the orphans (*yatāmā*). Though the Qur’an does not specify the kind of injustice, scholars tend to see it as linked with marrying them, relying on the second part of the ‘Aisha’s report: “People asked the Prophet for an explanation to this verse [al-Nisā 4/3]. So Allah sent down the verse [127 of al-Nisā] starting with “they request from you, [O Muhammad], a ruling concerning women.”<sup>74</sup> So, in those scholars’ understanding, Allah responded to the question about the orphans of al-Nisā 4/3 by talking about “orphan women” in al-Nisā 4/127. Accordingly, the context of al-Nisā 4/3 is being determined by the al-Nisā 4/127<sup>75</sup> which follows up:

“Allah gives you a ruling about them and [about] what has been recited to you in the Book concerning the orphan women (*yetāmā al-nisā*) to whom you do not give what is decreed for them - and [yet] you desire to marry them - and concerning the oppressed among children and that you maintain for orphans [their rights] in justice.”

As explained above, guardians had been given a license to force the minors into the marriage and, by this interpretation, the ones who want to marry minor orphan girls, are obtaining a permit to do that.<sup>76</sup> At this point, it wouldn’t be so difficult to take the second step by using the jurisprudential analogy (*Qiyās*) and say that if the orphan girls might be given in a marriage despite their vulnerability to injustice, the non-orphan girls having a better chance of protection would be even more fit for an early marriage. Al-Jassās commented on this approach primarily depending on ‘Aisha’s report and Ibn Abbas’ interpretation to al-Nisā 4/3 as follows: “We don’t know anybody disapproving of this opinion among the first generations [salaf].”<sup>77</sup> In short, it

<sup>74</sup> Muḥammad b. ‘Umar Fakhruddīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-ghayb* (Beirut: Dār ‘Ilhā al-Turāth al-Arabī, 1420h.),

<sup>75</sup> Muḥammad ‘Abū Mansūr al-Māturīdī, *Ta’wīlāt al-Qur’ān*, ed. Majdī Bāsālūm, 1. ed (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2005), 3:7; Muḥammad Rashīd b. ‘Alī Ridā, *al-Manār* (Egypt: al-Hay’ah al-Misriyya al-‘Āmma, 1990), 4:282.

<sup>76</sup> Ibrahim b. al-Sirrī al-Zajjāj, *Ma‘ānī al-Qur’ān*, ed. ‘Abduljalīl ‘Abduh Shalabī, 1. ed (Beirut: Alam al-Kutub, 1988), 2:11; Muḥammad al-‘Amīn al-Shanqīṭī, *‘Adwā’-l-bayān fī idāh al-Qur’ān bi al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), 1:222.

<sup>77</sup> ‘Aḥmad b. ‘Abū Bakr al-Jassās, *Aḥkām al-Qur’ān*, ed. Muḥammad ‘Abdussalām Shāhīn, 1. ed (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1994), 2:65.

becomes a rule that when Qur'an speaks of women in a context of marriage it means the both major and minor females.<sup>78</sup>

As the third step, they are claiming that even the orphan women (*yatāmā al-nisā*), al-Nisā 4/127 talks about in a context of marriage, are no more than 'minor girls',<sup>79</sup> because one cannot be described as an orphan after puberty according to a narrative from prophet.<sup>80</sup> By doing so, they are changing the meaning of a very well-known word *Nisā* (women) in Arabic<sup>81</sup> to support their perspective. Al-Harrāsī says that the word *Nisā*, normally referring to the women only, has happened to contain the minor children as well due to a consensus (*ijmā'*) established among the Muslim scholars.<sup>82</sup>

In short, out of these interpretations, the word *yatāmā* (both male and female orphans) has come to take the form "orphan girls" in the first step; then in the second step, the word "orphan" has been taken away while the word "girls" preserved. Although Qur'an explicitly spoke of "orphan women", in the third step, the scholars tend to understand that expression as "orphan minor girls".

In fact, the verse 3 of al-Nisā normally urges the Muslim community to keep away from all forms of injustice to the orphans, males or females, majors or minors, during marriage or outside marriage. Hence, even they are sided with child marriage, many of early scholars, like Muja-hid, Muqātil, Saïd b. Jubair, Daḥḥāk and others reportedly espoused the view that the word *yetāmā* in this verse covers both genders.<sup>83</sup>

### 3.1.2. "Mā tāba lakum min al-nisā"

The literal translation of this expression is "the women whom you consider good and nice" what is paraphrased by the translators of Qur'an as "women of your choice", "women who are pleasing you" and "those that please you of [other] women". Feeling that advising men to marry *good and nice* women who can please the men does not bring any normative consequence, some scholars entertained the possibility that the description *good and nice* should be replaced with a more technical one, which is "permissible [women] for marriage"<sup>84</sup>, due to fact that the verb *tāba* is coming from the same root with *tayyibāt* which literally means "nice and good things" and refers in Qur'an to "the permissible foods and drinks". (al-Baqara, 2/57) *Tayyibāt* is also used in Qur'an as a description of "women with chastity, who has not involved in fornication". (al-Nūr

<sup>78</sup> al-Jassās, *Aḥkām al-Qurʾān*, 2:66.

<sup>79</sup> ʿAbū Dāwūd Suleymān b. al-ʿAshʿath, *al-Sunan*, "Wasāyā", 9.

<sup>80</sup> al-Jassās, ʿAḥkām al-Qurʾān, 2:66; ʿAbū ʿAbdullāh Muḥammad b. ʿAḥmad al-Qurṭobī, *al-Jāmiʿ li Aḥkām al-Qurʾān*, ed. ʿAḥmad al-Bardūnī, Ibrahim ʿUṭfayyesh, 2. ed (Cairo: Dār al-Kutub al-Misriyya, 1964), 5:8.

<sup>81</sup> ʿAbū Muḥammad ʿAbdullāh b. Muslim b. Qutayba al-Dīnawarī, *al-Jarāthīm* (Damascus: Vazāra al-Thaqāfa, nd.), 1:277-287.

<sup>82</sup> al-Harrāsī, *Aḥkām al-Qurʾān*, 2:313.

<sup>83</sup> ʿAbū al-Ḥajjāj Mujāhid, *Tafsīr al-Mujāhid*, ed. Muḥammad ʿAbdussalam ʿAbū al-Neil. 1. ed (Egypt: Dār al-Fikr, 1989), 266; ʿAbū al-Ḥasan Muqātil b. Suleymān, *Tafsīru Muqātil*, ed. ʿAbdullāh Maḥmūd Shāhhāta, 1. ed (Beirut: Dār ʿIḥyāal-Turāth, 1423h.), 357; Ṭabarī, *Jāmiʿ al-bayān*, 7:540.

<sup>84</sup> ʿAbū Muḥammad al-Ḥusayn al-Baghawī, *Maālim al-tanzīl*, ed. ʿAbdurrazzaq al-Mahdi, 1. ed (Beirut: Dār al-ʿIḥyā al-Turath al-ʿArabī, 1420h.), 1:564.

24/26) However, in general, the jurists did not make any reference to chaste women in their dealing with al-Nisā 4/3, because, in the opinion of overwhelming majority of scholars, a woman's prior indecent relationship does not render her religiously or legally ineligible for marriage.<sup>85</sup> Thus, *mā tāba lakum min al-nisā* must not mean the chaste women.

I think that we have a good cause to seek the meaning of the expression "*tāba lakum*" in its idiomatic structure rather than far implications of a single verb, *tāba*, since the same phrase is coming up right in the next verse as well with a slight difference of conjugation but without any difference of context: "And give women their dowries as a gift, but if they of themselves be pleased to give up to you a portion of it [*fa in tibna lakum an shay*], then eat it with enjoyment and with wholesome result." (al-Nisā, 4/4.)

For any phrase used at two consecutive places within the same context in the whole Qur'an must be initially expected to refer to the same thing, the meaning of *mā tāba lakum min al-nisā* comprises "the women who would be pleased to give up willingly". This could be paraphrased as "women who would do you favor". Thereby, what is good and nice here is their conduct (generosity), but not themselves. This meaning would be more compatible with the third expression in the verse.

### 3.1.3. "Zālīka adnā 'allā ta'ūlū"

Actually, the expression 'allā ta'ūlū has two meanings in Arabic; being one "to not be unjust" and another "to not be dependent and needy". Ibn Manzūr expresses that most of the commentators of Qur'an adopted the first one, while al-Shāfi'ī takes a stand for the second meaning of the expression. Ibn Manzūr also mentions how al-Kisāi and al-'Azharī ambitiously agreed with al-Shāfi'ī.<sup>86</sup> Here is a point that as far as the expression lent itself linguistically to two plausible interpretations, the context is what would fix the meaning. So, the majority of the scholars has been more likely to take the first meaning due in no small part to that they did not see any significance for the second meaning within this context. However, when it comes together with the interpretations that I propose for the first two expressions they will constitute a more meaningful and coherent whole picture. Accordingly, the total message of the first five verses of al-Nisā will be as follows:

1. "O mankind, fear your Lord, who created you from one soul and created from that its mate and dispersed from both of them many men and women, and fear Allah through whom you demand your mutual [rights], and [do not cut the relations of] the wombs (kinship). Surely, Allah is Ever and All-Watcher over you."

The surah starts with an emphasis on the fact that human reproduction involves wedlock of man and woman. This natural phenomenon is to be realized through marriage and family, however *the mutual rights* must be respected in the marriage process. This preliminary consideration determines the context that the upcoming coverage would go around.

<sup>85</sup> al-Qurṭubī, *al-Jāmi'*, 12:167-170.

<sup>86</sup> Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, "'Awl", 11:482; Shāfi'ī, *al-'Umm*, 5:44.

2. “And give to the *orphans* their properties and do not substitute the defective [of your own] for the good [of theirs]. And do not consume their properties into your own. Indeed, that is ever a great sin.”

Orphans, male or female, are such a vulnerable section of society to financially abusive behaviors of the elders including parents, husbands and other relatives. This verse orders legal representatives to not see orphans' property as a source of enrichment even in a desperate situation.

3. “And if you fear that you will not deal justly with the *orphans* [in terms of governing their property, by marrying marriageable ones, which are not minors, or other ways], then marry those *whoever willingly endows you*, as second or third or fourth [to support your life]. But if you fear that you will not be just [with them as to spousal relations], then [don't marry those women for their money merely, but marry only] one [free] woman or those your right hand possesses. That is more *suitable that you will not be needy and dependent* [or that you will not do injustice to them].”

Thus, the overall message becomes that: if you are in such poverty that you cannot sustain yourself individually or along with your current family do not covet the riches of orphans under your protection, rather you may avoid increasing expenditures by marrying one woman or relatively low-profiled a slave woman. However, if you are not economically self-sufficient, you can get married with more women who might be generous with you and support you with livelihood.

4. “And [normally,] give women their dowries as a gift, but if they of themselves be *pleased to endow you with a portion of it* [in such situation of poverty, for instance], then eat it with enjoyment and with wholesome result.”

The men who are supposedly responsible for financial support of the family also have to please the women by giving a gift specified during the marriage contract, however if the case is that the man is not rich enough to do that, they can take what spouses have given up willingly.

5. “And do not give the weak-minded your [their] property, which Allah has made a means of sustenance for you, but provide for them with it and clothe them and speak to them words of appropriate kindness.”

To make a case for child marriage, jurists took charge of another excessive interpretation at the upcoming verse, al-Nisā 4/6, by deviating from their methodological principles they adopted in their discussion about whether a word instanced in Qur'an and hadiths should be primarily understood through its lexical meaning or technical meaning. The word *nikāḥ* in the Arabic language normally refers to a sexual intercourse,<sup>87</sup> but as a legal term, it stands for the marriage contract. In the Ḥanafī opinion, the word *nikāḥ* must be understood based on its lexical meaning, unless a noteworthy presumption requires taking for the technical meaning.<sup>88</sup> Majority

<sup>87</sup> ḤAbū ḤAbdurrahmān al-Khalīl b. ḤAḥmad, “Nikāḥ”, *al-ḤAyn* (s.l.: Dār al-Hilāl, nd.), 3:63.

<sup>88</sup> al-Jassās, *Aḥkām al-Qur'ān*, 2:142.

of non-Ḥanafī jurists, on the other hand, prioritize the legal meaning of *nikāh*, particularly in absence of findings making another way necessary or possible.<sup>89</sup>

Conspicuously, at their handling with the following verse, they left both lexical and legal meanings of *nikāh* by providing for it a figurative meaning which is not expected in such a legal context. So, they interpreted the word *nikāh* here as *puberty*.

6. “And test *the orphans* [male or female, in their abilities] until they reach [the age of] *nikāh*. Then if you perceive in them sound judgment, release their property to them.”

Obviously, the word *nikāh* here must be initially intended to mean the most-known, technical sense of it which is marriage, leaving out the lexical one, which is having sexual intercourse, bearing in mind that there is no such a premarital sexual intimacy allowed in Islam. Also, the word “until” in the expression “and test the orphans [in their abilities] until they reach the age of *nikāh* (*marriage*)” puts the marriage as deadline for developing a mental maturity. In other words, there is an implication that only a marriage of somebody who has already gained a sound judgement is imaginable and permissible. However, scholars appear to think that the meaning of *nikāh* must be other than the marriage contract for an undercurrent of conviction that children’s marriage contract is fairly possible.

### 3.2. Preconceived Reading of al-Talāq 65/4

Another Qur’anic verse mistreated in favor of child marriage is al-Talāq 65/4 which is dealing with the minimum period (*iddah*) that a woman must wait between two marriages:

“And as for those of your women who have despaired of menstruation, in case you have any suspicion, then their prescribed time shall be three months, (along) with those who have not menstruated. And for those who are pregnant, their term is until they give birth...”

Jurists have come to an agreement on a view that *those who have not menstruated* cannot be other than the girls married before their puberty; consequently, as their marriage ends off they must wait three lunar months. However, when this view considered together with verse 49 of al-Ahzāb which explicitly states that waiting period is necessary because of having sex during the marriage, an ominous conclusion becomes that minor girls might get well involved in a sexual intercourse during their early marriage. Actually, scholars do not seem to be eager to conclude this, however, in their interpretation to the above mentioned verses, they have adopted premises resulting this conclusion.

In fact, from the first verse onwards, surah of al-Talāq handles the issue of *iddah* by referring to the women, not children:

“When you divorce women, divorce them at their prescribed periods (*iddah*) and count (accurately) their prescribed periods” ..... “as for those of your women who have despaired of menstruation.” (al-Talāq 65/1)

Giving pages, in his *al-Jarāthīm*, to variety of words describing women in the Arabic language, an early linguist al-Dīnawarī (d. 276/889), mentions mature women’s physical features

<sup>89</sup> ‘Alī b. Muḥammad al-Kiyā al-Harrāsī, *‘Aḥkām al-Qur’ān*, ed. Mūsa Muḥammad ‘Alī, ‘Izza ‘Abd Atiya (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1405h.), 2:383.



only but not the female children's.<sup>90</sup> It means that literal meaning of the word *nisā* (women) in Arabic does not refer to the female minors at all. Thus, the minor girls are not mature woman, both naturally and lingually.

### 3.3. Reliability of the Narrative from 'Āisha on Her Early Marriage to Prophet

It is very interesting that even though the narrative about 'Āisha's early marriage to the Prophet is very well-known to the Muslims and strongly believed to be authentic, out of the jurists who dealt with minor marriage, very few such as Shāfi'ī<sup>91</sup> and al-Sarakshī, have referred to it in their argumentation arguably because they didn't want to talk about privacy of prophet or they were critical about the authoritativeness of narration. Taking a closer look at the narrative one can figure out why the jurists stood away from it: Reportedly, 'Āisha said: "the Messenger of Allah married to me in the aftermath of Khadija's death, when I was six years old. And he had a carnal connection with me while I was nine years old." The alleged story reveals some details about what she was like that day before entering the nuptial chamber. As 'Āisha's account continues in Bukhari's report, the encounter took place shortly after 'Āisha arrived in Medina along with her mother and elder daughter and stopped over in the neighborhood of Banī al-Ḥārith b. al-Khazraj. She had just recovered from sickness and hair loss that occurred because of the hardships of journey. One day, while she was in swing playing with her female peers, her mother 'Um Rūmān called her, she went to her having no idea about what she wanted her to do. 'Um Rūmān caught her by the hand and walked her away. Since she became out of breath, they stopped at the door of the house. 'Um Rūmān took some water and wiped her face and head, then, when she returned to normal breathing, she took 'Āisha into the house. The women of *Ansār* who had already gathered greeted her and gave best wishes. 'Um Rūmān entrusted them with her preparation. In the forenoon, she was startled by an unexpected coming of the Messenger of Allah who had come to Medina a few weeks earlier with 'Abū Bakr. Her mother handed her over to the Prophet. The story ends with the following sentence of 'Āisha: "I was a girl of nine years of age at that time." We should add to the story that the Prophet was more than fifty years of age at the time.

In the narrative, unlike what she was expected to do, 'Āisha talks about physiologically and psychologically adverse conditions surrounded her in a fashion that sounds to be pleading for mercy and empathy of the audience. While she was innocently playing with her friends, she was suddenly taken out of the swing knowing nothing about what would happen next. She was also surprised with what she saw later.

Narrative, as it stands, imposes not only permissibility of child marriage but also overstates that children must be obedient and resilient for marriage even in inappropriate conditions. Thus, the significant negativity at the turn of phrase might be separately questioned in terms of its consequences reflected on the marriage customs in Muslim societies through history.

<sup>90</sup> 'Abū Muḥammad 'Abdullāh b. Muslim b. Qutayba al-Dīnawarī, *al-Jarāthim*, (Damascus: Vazāra al-Thaqāfa, nd.), 1:277-287.

<sup>91</sup> al-Shāfi'ī, *al-'Umm*, 7:163.

The narrative is technically a kind of *khbar al-wāhid* (one transmitter's report). Because, ʿĀisha is the only narrator conveyed all these details about her very personal situation. However, even though this narrative has a historiographical significance, it lacks the quality of being evidence for the religious provisions. Because she is not transmitting in this hadith an official statement of the prophet, so to say, on the issue; but she is talking about an event that she was exposed.

### CONCLUSION

In the light of what I covered above it becomes clearer that the Qur'anic verses do not overtly facilitate the child marriage but, in fact, the scholars premise their pro-child marriage stance on some strained jurisprudential interpretations which are pretty acceptable to the cultural setting of their time. Although the first six verses of al-Nisā have the same context, scholars imported a context to a verse (al-Nisā 4/3) in the heart of whole scene from al-Nisā 4/127 which is, in turn, not about child marriage at all. Beside shifting the context, when they have a few plausible interpretation options they don't prefer but the one which supporting child marriage even if the other options are more powerful in many ways. The examples of that are explicitly seen in their interpretations to al-Nisā 4/3). Also, they assigned the expression "those who have not menstruated" in al-Talāq 65/4 to the minor girls married off by their legal representatives while they could take some other ways.

According to the classical view, a father enjoys compulsory authority to force his children into marriage with regard to his unimpeachable affection towards them as well as the other guardians may be given the same authority by an analogy to the father. Actually, this is an inherently customary aspect as the consent of marrying parties is a prerequisite to the marriage contract.

Even the religious authoritativeness of the hallmark narrative about ʿĀisha's early marriage to the Prophet must be called into question due to fact that it lacks technical conditions that must be found at a religio-legally binding evidence.

Marriage is more than a joint intimate life of a couple. That is why socio-economic justifications have played an essential role in marriage practices. In traditional societies, the marriage of girls has been often seen as a security, economy, honor, and even a political issue to be wisely handled by the head of the family. So, he had to expedite matters of the girls' marriage as far as possible lest the things would not go beyond his control later. One historically examines the societies across Arabian Peninsula in that time, may fairly find such a practice quite expectable and understandable within a traditional context; after all, Qur'an does not provide such a powerful justification to this tradition. On contrary, the practice itself was decisively powerful that it led the scholars to seek for a religious rationale even if feeble.

### REFERENCES

- Ariès, Philippe. *Centuries of Childhood*. Trans. Robert Baldick. New York: Alfred A. Knopf. 1962.  
Baghawī, ʿAbū Muḥammad al-Ḥusayn. *Maālim al-tanzil*. Ed. ʿAbdurrazzaq al-Mahdi. 1. Ed. 5 vol. Beirut: Dār al-ʿIhyā al- Turāth al-ʿArabī, 1420.

- Bahnasi, ʿAḥmad Faṭḥī. *al-Masʿuliyya al-jināyia fi al-fiqh al-Islāmī*. Cairo: Dār al-Shūrūq, 1988.
- Bellingham, Bruce. "The History of Childhood Since the 'Invention of Childhood' Some Issues in the Eighties". *Journal of Family History* 13/3 (1988): 347-358.
- Bukhārī ʿAbdulazīz, b. ʿAḥmad b. Muḥammad. *Kashf al-ʿasrār*. Ed. ʿAbdullāh M. M. ʿUmar. 1. Ed. 4 vol. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1997.
- Classen, Albrecht "Philippe Ariès and the Consequences: History of Childhood, Family Relations, and Personal Emotions: Where do we stand today?". *Childhood in the Middle Ages and Renaissance*. 1-65. Berlin: Walter de Gruyter, 2017.
- Cunningham, Hugh. *The Invention of The Childhood*, London: BBC Books, 2006.
- Demos, John. "Developmental Perspectives on the History of Childhood". *The Journal of Interdisciplinary History* 2/2 (The History of the Family, Autumn, 1971): 315-327.
- Dīnawarī, Ibn Duraid. ʿAbū Bakr Muḥammad b. el-Ḥasan. "Jabr". *Jamhara al-lugha*. 1:265. Ed. Ramzī Munīr Baʿalbakī. 1. Ed. 3 vol. Beirut: Dār al-ʿIlm li al-Malāyīn, 1987.
- Ghazzālī, Abū Ḥāmid. *al-Wasīt fi al-madhhab*. Ed. ʿAḥmad M. İbrāhīm, Muḥammad M. Tāmer. 1. Ed. 7 vol. Cairo: Dār al-Salām, 1417.
- Harrāsī, al-Kiyā Alī b. Muḥammad. *Aḥkām al-Qurʿān*. Ed. Mūsa Muḥammad ʿAlī -ʿIzza ʿAbd Atiya. 4 vol. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1405.
- Ḥillī, al-Ḥusayn b. Yūsuf b. Alī, *Mukhtalaf al-Shīʿa*. 2. Ed. Qom: s.n., 1423.
- Ibn Ḥazm, ʿAbū Muḥammad. *al-Muḥallā bi al-āthār*. 12 vol. Beirut: Dār al-Fikr, nd.
- Ibn Juzay, Muḥammad b. ʿAḥmad. *al-Qawānīn al-fiqhiyya*. s.l., s.n., nd.
- Ibn Manzūr, Muḥammad b. Mukram. "Rushd" and "ʿAwl". *Lisān al-ʿArab*. 3:175-177 and 11:481-490. 15 vol. Beirut: Dār Sādir, 1414.
- Ibn Nujaym, Zayn al-ʿĀbidīn. *al-Baḥr al-rāiq sharḥ Kanz al-daqaīq*. 8 vol. s.l. Dār al-Kitāb, nd.
- Ibn Nujaym, Zayn al-ʿĀbidīn. *al-ʿAshbāh wa al-naẓāir*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1980.
- Ibn Qudāma, ʿAbdurrahmān, *al-Sharḥ al-kabīr*. 8 vol. Beirut: Dār al-Kitāb al-Arabī, nd.
- Ibn Rushd, ʿAbū al-Walīd Muḥammad b. ʿAḥmad. *al-Bayān wa al-taḥsīl*. Ed. Muḥammad Hajjī. 20 vol. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1408/1988.
- Ibn ʿAbdilbar, ʿAbū ʿUmar Yūsuf b. ʿAbdillāh al-Nemrī. *al-Kāfī fi fiqh ʿahl al-Madīna*. Ed. Muḥammad M. ʿUḥayd. 2 vol. Riyad: Maktaba al-Riyād al-Hadītha, 1400/1980.
- Ibn ʿĀbidīn. *Radd al-muḥtār ʿalā al-Durr al-mukhtār*. 6 vol. Beirut: Dār al-Fikr, 1412/2000.
- Jassās, ʿAḥmad b. ʿAbū Bakr. *Aḥkām al-Qurʿān*. ed. Muḥammad ʿAbdussalām Shahīn. 3. vol. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1994.
- Jazarī, ʿAbdurrahmān. *al-Fiqh ʿalā al-madhāhib al-ʿarbaʿa*. 5 vol. Beirut: Dār al-Turāth al-ʿArabī, 1969.
- Judith E. Tucker. *Women Family and Gender in Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Jurjānī, ʿAlī b. Muḥammad al-Sharīf. *al-Taʿrīfāt*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1983.
- Juwainī, ʿAbdulmalik b. ʿAbdullāh b. Yūsuf. *Nihāya al-maṭlab fi dirāya al-madhhab*. Ed. ʿAbdulazīm Mahmūd al-Dīb. 1. Ed. 20 vol. s.l. Dār al-Minhāj, 2007.
- Kāsānī, ʿAlāʿddīn. *Badāʿi ʿal-ṣanāʿi fi tartīb al-shārāʿi*. 7 vol. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1982.
- Khalīl b. ʿAḥmad, ʿAbū ʿAbdurrahmān. "Nikāḥ". *al-ʿAyn*. 3:63-65. 8 vol. s.l. Dār al-Hilāl, nd.
- Khurashī, Muḥammad b. ʿAbdullāh. *Sharḥ Muḥtasar al-Khalīl*. 8 vol. Beirut: Dār al-Fikr, nd.

- Mätürîdî, Muḥammad ḲAbū Mansūr. *Taʿwīlāt al-Qurʿān*. Ed. Majdī Bāsālūm. 1. Ed. 10 vol. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2005.
- Māwardî, ḲAbū al-Ḥasan. *al-Ḥāwî fî fiqh al-Shāfiʿî*. Ed. Muḥammad Muawwad-Ādil ḲAḥmad. 19 vol. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1994.
- Mencius. Trans. D. C Lau. New York: Penguin Books, 1970.
- Mujāhid, ḲAbū al-Ḥajjāj. *Tafsîr al-Mujāhid*. Ed. Muḥammad ʿAbdussalam ḲAbū al-Neil. 1. Ed. Egypt: Dār al-Fikr, 1989.
- Muqātil b. Suleymān, ḲAbū al-Ḥasan. *Tafsîru Muqātil*. Ed. ʿAbdullāh Maḥmūd Shahhāta. 1. Ed. Beirut: Dār ʿIḥyāal-Turāth, 1423.
- Pazdawî, ʿAlî b. Muḥammad. *Kanz al-wusūl ilā maʿrifa al-ʿusūl*. Karachi: Matbaa Jaweed Press, nd.
- Pollock, Linda A. *Forgotten Children: Parent-Child Relations from 1500 to 1900*. Cambridge: Cambridge University Press. 1983.
- Prout, Alan. *The Future of Childhood*. London: RoutledgeFalmer, 2005.
- Qarāfi, Shihābuddîn. *al-Dhakhîra*. Ed. Muḥammad Hajjî. 14 vol. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmî, 1994.
- Qurṭobî, Abū ʿAbdullāh Muḥammad b. ḲAḥmad. *al-Jāmiʿ li Aḥkām al-Qurʿān*. Ed. ḲAḥmad al-Bardūnî-Ibrahm ḲUṭṭfayyesh. 2. Ed. 10 vol. Cairo: Dār al-Kutub al-Misriyya, 1964/1384.
- Rashîd Ridā, Muḥammad b. Alî. *al-Manār*. 12 vol. Egypt: al-Hayʾah al-Misriyya al-ʿĀmma, 1990.
- Rāzî, Muḥammad b. ʿUmar Fakhruddîn. *Mafātîḥ al-ghayb*. 32 vol. Beirut: Dār ʿIḥyā al-Turāth al-Arabî, 1420.
- Samʿānî, ḲAbū al-Muzaffar Mansūr b. Muḥammad. *Qawāṭiʿ al-ʿadilla*. Ed. Muḥammad Ḥasan M. H. 1. Ed. 2 vol. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1418/1999.
- Sarakhsî, Muḥammad b. ḲAbî Sahl. *al-Mabsūt*. 30 vol. Beirut: Dār al-Maʿrifa, nd.
- Ṣāwî, ḲAḥmad b. Muḥammad. *Bulgha al-sālik li ʿaqrab al-masālik*. Ed. Muḥammad ʿAbdussalām Sha-hin. 4 vol. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1995.
- Shāfiʿî, Muḥammad b. ʿIdrîs. *al-Umm*. Beirut: Dār al-Maʿrifa, 1410/1990.
- Shahar, S. *Childhood in the Middle Ages*. London: Routledge, Chapman & Hall, 1990.
- Shanqîti, Muḥammad al-ʿAmin. *ʿAdwāʾl-bayān fî idāh al-Qurʿān bi al-Qurʿān*. 9 vol. Beirut: Dār al-Fikr, 1995/1415.
- Shirbînî, Muḥammad al-Khatîb. *al-ʿIqnāʿ fî ḥall elfāz ʿAbî shūjāʿ*. 2 vol. Beirut: Dār al-Fikr, 1415.
- Smidt, Sandra. *The Developing Child in The 21<sup>st</sup> Century*. London: Routledge, 2006.
- Ṭabarî, Muḥammad b. al-Jarîr. *Jāmiʿ al-bayān ʿan taʿwîl āy al-Qurʿān*, Ed. ḲAḥmad Muḥammad Shākîr. 1. Ed. 24 vol. Beirut: al-Risāla, 2000.
- Taftāzānî, Saʿduddîn Masʿūd b. ʿUmar. *Sharḥ al-Talwîḥ ʿalā al-Tawḍîḥ*. Ed. Dhakariā ʿUmeirāt. 1. Ed. 2 vol. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1996.
- Zajjāj, Ibrahîm b. al-Sirrî. *Maʿānî al-Qurʿān*. 1. Ed. 5 vol. Beirut: Alam al-Kutub, 1408/1988.
- Zaylaʿî, Fakhruddîn b. ʿUthmān. *Tabyîn al-ḥaqāiq sharḥ Kanz al-daqāiq*. Cairo: Dār al-Kitāb al-Islāmî, 1313.
- ḲAbū Zahra, Muḥammad. *al-ʿAḥwāl al-shakhsiyya*. s.l. Dār al-Fikr al-ʿArabî, 1956.
- ḲAbū Dāwūd, Suleymān b. al-ʿAshʿath. *al-Sunan*. 4 vol. Beirut: al-Maktaba al-ʿAsriyya, nd.
- Ibn Qutayba, ḲAbū Muḥammad ʿAbdullāh b. Muslim b. Qutayba al-Dīnawarî. *al-Jarāthîm*. 2 vol. Damascus: Vazāra al-Thaqāfa, nd.
- ḲAnsārî, Dhakariā. *ʿAsnā al-maṭālib fî sharḥ rawḍ al-ṭālib*. 4 vol. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2000.

‘Adawī, ‘Alī al-Şa‘īdī. *Ḥāshiya al-‘Adawī ‘alā Kifāya al-ṭālib*. Ed. Yūsuf M. al-Biqāī. 2 vol. Beirut: Dār al-Fikr, 1412.

‘Alī Ḥaydar. *Durar al-Ḥukkām sharḥ Majalla al-‘aḥkām*. Ed. and Trans. Fahmī al-Ḥusaynī. 4 vol. Beirut: Dār al-Jīl, 1411/1991.

‘Asqalānī, Ibn Ḥajar. *al-Fatḥ al-bārī sharḥ Saḥīḥ al-Bukhārī*. 13 vol. Beirut: Dār al-Ma‘rifa, 1379.



*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

Aralık / December 2018, 22 (2): 807–831

**Hüseyin Kâzım Kadri'nin Yeni İlm-i Kelâm Karşıtı Söylemi Üzerine**

**Bir Değerlendirme**

*An Assessment on Hüseyin Kâzım Kadri's Discourse Against the New Kalâm of Science*

**Rabiye Çetin**

Dr. Öğr. Ü., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı  
Assistant Professor Dr., Ankara University, Faculty of Divinity, Department of Kalâm  
Ankara, Turkey

[rgecdogan@gmail.com](mailto:rgecdogan@gmail.com)

[orcid.org/0000-0002-4706-0022](https://orcid.org/0000-0002-4706-0022)

#### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 12 Eylül / September 2018

**Kabul Tarihi / Accepted:** 27 Ekim / October 2018

**Yayın Tarihi / Published:** 15 Aralık / December 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Cilt / Volume:** 22 **Sayı / Issue:** 2 **Sayfa / Pages:** 807–831

**Atıf / Cite as:** Çetin, Rabiye. "Hüseyin Kâzım Kadri'nin Yeni İlm-İ Kelâm Karşıtı Söylemi Üzerine Bir Değerlendirme [An Assessment on Hüseyin Kâzım Kadri's Discourse Against the New Kalâm of Science]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/2 (December 2018): 807–831. <https://doi.org/10.18505/cuid.459541>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright ©** Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved. [www.der-gipark.gov.tr/cuid](http://www.der-gipark.gov.tr/cuid)

**An Assessment on Hüseyn Kâzım Kadri's Claims Against the New Kalâm Science**

**Abstract:** The need for renewal felt in various fields with the Tanzimat, and the changes and modernization activities realized in accordance with it, and the nature and boundaries of these activities are important issues that determine the period's intellectual agenda. Some of the proposals for a solution to save the state are related to the renewal of religious thought. The bad situation in the Ottoman Empire stems from the way religion is understood, not from religion itself, and one of the names that produce ideas about the necessity of changing this way of thinking is Hüseyn Kâzım Kadri. He believes that Fiqh and Exegetics should be based on the work of updating the content of Islamic Sciences within the framework of contemporary needs. Claiming that the basic need of society is not Science of Kalâm but Catechism, Kadri claims that the attempt of the science of Kalâm, regulated to respond to the needs of the age will not result in even will cause religious conflict among people. In this article, Hüseyn Kâzım Kadri's intellectual background, his suggestions for the renewal of religious thought and his objection to the new Science of Kalâm are discussed.

**Summary:** What defines the history of late Ottoman period is the concept called *change*. There have been reform attempts in order to canalise the military, economic, socio-cultural change and transformation due to political turmoil starting from the end of the 16th century and beginning of the 17th century. Basic argument regarding these reforms finds its base on Qanûn al-Qadim and the idea of returning to Sharia. Along with the Declaration of the Imperial Edict of Reorganization (Edict of Gulhane) the previous reforms which were made earlier changed dimension and westernization became a government policy. During the ongoing process, the change in terms of Westernization became a current issue within every segment of Ottoman society. Need for innovation in various areas, and therefore the change and modernization movements and accordingly these movements' nature and boundaries set the intellectual agenda of the era. Some of the suggestions are associated with renewal of the religious thought which are to keep the State from difficult situation it is in. Solutions proposed in this context creates a rich intellectual discussion environment within Western, Islamist, and Turkist intellectuals. Islamists in general terms are of the opinion that the difficult situation Ottoman is in does not stem from the religion itself but the way of understanding religion; and they are of the opinion that this way of thinking should be altered; when they bring about their suggestions, it is seen that the way of thinking is their starting point. What causes the Islamists fall apart within themselves is the nature of renewal. Islamist intellectuals, supporting the idea which is the content of islamic knowledge should be updated according the needs of era, suggest various ideas in terms of which dicipline should be in charge for the needs in question. While some intellectuals are of the opinion Kalâm should be prioritised, some are of the opinion Fiqh and Exegetics should be prioritised. Hüseyn Kâzım Kadri, who wrote under the pseudonym of Shaykh Muhsin-i Fânî ez-Zâhirî, is one of these intellectuals coming up with an idea. Kadri suggests a renewal in thinking based upon Fiqh and Exegetics

Hüseyn Kâzım Kadri is one of the most prominent intellectuals of Constitutional Period. Working as a governor of an Ottoman province, deputy, and minister and engaging in journalism, Kadri compiles a series of work in religion, language and agriculture. All of his efforts are to find ways of saving Ottoman from its difficult situations. Thus, Kadri questions the quality of the knowledge



which was brought about in religious thinking and proposes solutions. What lies under his solution is the need for a discipline for society's practical problems. He bases his opinion on opposition to new theology movement. According to Kadri, ever since Kalâm was codified, it has never been useful to Muslims, on the contrary it has impaired the Muslims. Renovation of Kalâm creates nothing but problem. In his opinion, due to using Greek philosophy content and method, Kalâm is not a discipline authentic to Muslims, besides it is a harmful discipline which aims to damage the essence of Islam.

One of the reasons why Kalâm is out of Islamic thinking tradition is because of the Mu'tazila wise are the founders of this discipline. Kadri is of the opinion that the wise/intellectuals belonging to this school and their theories regarding to understand the existence do not contribute to the field of faith. Admitting the function of Ahl-al Sunnah school generated after the Mihna Period, Kadri states the insufficient side of that function. To him, hence the subjects such as substance (cevher) –accident (araz), hudûth-eternality, wujud (vücûd)-nothingness (adem) etc have been discussed but at that time the subject in question could not be renovated in regard to needs. Another criticism of Kadri raised against Kalâm is he considers this field the reason why Muslims are divided. Especially during the times when Muslims need to be in unity and solidarity, Kadri is worried about new discursion which will occur due to the renovation of Kalâm attempts. This concern of Kadri causes him to object Kalâm with a pragmatic motive.

Kalâm which is called Uslu'd-Din is another reason why Huseyin Kâzım Kadri is against Kalâm. In his opinion, theologians complicates the subjects such as amalgamation and adjectives of Allah instead of making it clear with ijihad. Kadri who considers offering proof in terms of faith as faithlessness is of the opinion that faith is not a matter of reason but a matter of sense which has no doubt among people. Criticising the struggle for the enquiry of faith, Kadri puts an emphasis on the significance of the reinterpretation of the principles, for example in the field of Fiqh which deals with the practical area and says it is the most prominent religious duty. He also criticises the imitation of the past and remarks the importance of reason in Fiqh. As an alternative to Ilm-i Kalâm, he claims a new Catechism and adds, it is going to provide the religious knowledge people need.

It is an ideological contrast of Huseyin Kâzım Kadri to think Kalâm is the reason for all the misfortune Muslims encountered. This opposition causes him to ignore all the accumulation in Kalâm field. Moreover, it is the reason why he makes emotional deductions conflicting with historical facts. Kalâm plays a role just like the other fields who could not contribute to Islamic Thinking and its renovation process in accordance with the needs of time. However, it is not realistic and reasonable to think Kalâm is the only one responsible.

**Keywords:** Kalâm, New Science of Kalâm, Catechism, objection of Kalâm, Huseyin Kâzım Kadri.

#### **Huseyin Kâzım Kadri'nin Yeni İlm-i Kelâm Karşısı Söylemi Üzerine Bir Değerlendirme**

**Öz:** Tanzimat'la birlikte çeşitli alanlarda hissedilen yenilenme ihtiyacı ve buna binaen gerçekleştirilen değişim ve modernleşme faaliyetlerinin mahiyeti ve sınırları, dönemin entelektüel gündemini belirleyen önemli bir konudur. Devleti kurtarmaya yönelik ileri sürülen çözüm önerilerinin bir kısmı, dinî düşüncenin yenilenmesine ilişkindir. Bu çerçevede Batıcı, İslamcı ve Türkçü

entelektüeller arasında zengin bir fikrî tartışma ortamı oluşmuştur. Özellikle İslamcılar, söz konusu önerilerinde dinî düşünceyi temel almışlardır. Osmanlı'nın içinde bulunduğu kötü durumun, dinden değil, bizzat dinin anlaşılma biçiminden kaynaklandığını ve bu düşünme tarzının değiştirilmesinin gerekliliği konusunda ortak kanaatte olan İslamcılar, yenilenmenin mahiyeti konusunda birbirlerinden ayrılmaktadırlar. İslamî ilimlerin içeriğinin günümüz ihtiyaçları çerçevesinde güncellenmesi gerektiğini savunanlar, bu düşünce değişikliğini sağlayacak ilmin hangisi olacağı konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bir kesim, Kelâm ilminin; diğer bir kesim ise Fıkıh ve Tefsir ilminin öncelenmesinin zaruri olduğu kanaatindedir. Toplumun temel ihtiyacının *İlm-i Kelâm* değil de *İlm-i Hâl* olduğunu iddia eden, Fıkıh ve Tefsir ilmi temelinde düşünce yeniliği öneren isimlerden biri de Şeyh Muhsin-i Fânî ez-Zâhirî müstear ismiyle yazan Hüseyin Kâzım Kadri'dir. Kadri; Kelâm ilminin, çağın ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde düzenlemesi girişiminin sonuç vermeyeceği gibi insanlar arasında dinî ihtilafa neden olacağını ileri sürmektedir. Bu makalede, Hüseyin Kâzım Kadri'nin düşünsel arka planı, dinî düşüncenin yenilenmesine ilişkin önerileri ve Yeni İlm-i Kelâm'a itiraz gerekçeleri ele alınmaktadır.

**Özet:** Son dönem Osmanlı tarihini belirleyen en önemli kavram *değişim*dir. On altıncı yüzyılın sonları ve on yedinci yüzyılın başlarından itibaren devletin içine girdiği siyasal çözülmeyi ve buna bağlı olarak gerçekleşen askeri, ekonomik, sosyo-kültürel değişim ve dönüşümü olumlu yöne kanalize etmek için ıslahat hareketlerine girilmiştir. Bu çerçevede gerçekleştirilen ıslahat çalışmalarının temel savı, Kanun-i Kadîm'e ve Şeriata dönüş fikrine dayandırılmıştır. Tanzimat Fermanı'nın ilanı ile birlikte daha önce yapılan ıslahat çalışmaları farklı bir boyuta taşınarak Batılılaşma devlet politikası haline getirilmiştir. Devam eden süreçte Batılılaşma bağlamında değişim olgusu Osmanlı toplumunun her kesiminin gündemini oluşturmuştur. Çeşitli alanlarda hissedilen yenilenme ihtiyacı ve buna binaen gerçekleştirilen değişim ve modernleşme faaliyetleri, bu faaliyetlerin mahiyeti ve sınırları, dönemin entelektüel gündemini belirlemiştir. Devleti, içinde bulunduğu zor durumdan kurtarmaya yönelik ileri sürülen çözüm önerilerinden bir kısmı, dinî düşüncenin yenilenmesine ilişkindir. Bu çerçevede sunulan çözüm önerileri Batıcı, İslamcı, Türkçü entelektüeller arasında zengin bir fikrî tartışma ortamı oluşturmuştur. İslamcılar genel anlamda, Osmanlı'nın içinde bulunduğu kötü durumun, dinden değil, bizzat dinin anlaşılma biçiminden kaynaklandığını ve bu düşünme tarzının değiştirilmesi gerektiği kanaatindedirler ve söz konusu önerilerinde dinî düşünceyi hareket noktası olarak belirlemişlerdir. İslamcıların kendi içinde ayrışmasına neden olan konu ise yenilenmenin mahiyetidir. İslamî ilimlerin içeriğinin zamanın ihtiyaçları çerçevesinde güncellenmesi gerektiğini savunan İslamcı düşünürler, ihtiyaç duyulan söz konusu düşünce değişikliğini mümkün kılacak ilmin hangisi olacağı konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bir kesim, Kelâm ilminin; diğer bir kesim ise Fıkıh ve Tefsir ilminin öncelenmesi gerektiği kanaatindedir. Bu bağlamda görüş beyan eden kişilerden biri de Şeyh Muhsin-i Fânî ez-Zâhirî müstear ismiyle yazan Hüseyin Kâzım Kadri'dir. Kadri, Fıkıh ve Tefsir ilmi temelinde bir düşünce yeniliği önermektedir.

Hüseyin Kâzım Kadri, Meşrutiyet döneminin dikkat çeken entelektüellerinden biridir. Kadri, mutasarrıf, vali, vekil ve bakan olarak devlet yönetiminin çeşitli kademelerinde görev almış, gazetecilikle meşgul olmuş ve din, dil, ziraat gibi konularda da yetkin eserler telif etmiştir. Onun tüm çabası Osmanlı'yı içinde bulunduğu kötü durumdan kurtarmanın yollarını aramaya yöneliktir. Bu çerçevede o, dini düşünce alanında üretilen bilginin niteliğini sorgulamakta ve çözüm

önerilerinde bulunmaktadır. Onun dini düşüncenin yenilenmesine ilişkin önerisinin temelinde, insanların pratik problemlerine çözüm üreten yeni bir ilm-i hâl'e duyulan ihtiyaç bulunmaktadır. Kadri bu ihtiyacı, yeni ilm-i kelâm karşıtlığı üzerinden temellendirmektedir. Ona göre Kelâm ilmi, tedvin edildiği andan itibaren Müslümanlara fayda sağlamadığı gibi zarar vermiştir. Kelâm ilminin yenilenmesi, çözümden öte sorun üretecektir. Kadri'ye göre, Yunan felsefesinin içerik ve yöntemini kullanması nedeniyle Kelâm ilmi, Müslümanlara has özgün bir ilim olmadığı gibi İslam'ın özünü bozmak amacıyla ortaya çıkarılan zararlı bir disiplindir. Mu'tezili âlimlerin Kelâm ilminin kurucuları olması da bu ilmin İslam düşünce geleneği dışında sayılmasının sebeplerinden biridir. Kadri, bu ekole mensup âlimlerin varlığı anlamaya yönelik olarak ortaya koydukları teorilerin, dinin ihdas ettiği iman alanına hiçbir katkı sağlamadığı kanaatindedir. Mihne sonrasında ortaya çıkan Ehl-i sünnet ekolünün belli bir işlev gördüğünü kabul eden Kadri bu işlevin yeterli olmadığını belirtmiştir. Nitekim ona göre Kelâm ilminde cevher-araz, hudûs-kıdem, vücûd-âdem vb. konular tartışılmış fakat süreç içerisinde söz konusu içerik ihtiyaca binaen yenilenememiştir. Kadri'nin bir diğer eleştirisi ise Kelâm ilmini, Müslümanların fırkalara bölünme nedeni olarak görmesidir. Kadri, Müslümanların birlik ve beraberliğe en çok ihtiyaç hissettikleri dönemde Kelâm ilminin yenilenmesi girişiminin yeni tefrikalara yol açacağından endişe etmektedir. Bu endişe Kadri'nin pragmatik bir sâikle kelâm karşıtlığı yapmasına neden olmaktadır.

Hüseyin Kazım Kadri'nin kelâm karşıtlığının bir diğer gerekçesi ise Kelâm ilminin usûlu'd-din olarak isimlendirilmesidir. Ona göre kelâmcılar, tevhid ve sıfatlar konusunda içtihatla bulunarak konuyu netleştirmek yerine daha karmaşık bir hale getirmişlerdir. İnanç alanında delillendirilmedi bulunmayı inançsızlıkla eşdeğer gören Kadri, imanın, aklın değil insanlar arasında herhangi bir ihtilafın bulunmadığı hissin konusu olduğu kanaatindedir. İnanç alanında gerçekleştirilecek olan tahkik çabasını eleştiren Kadri, ihtiyaca göre pratik alanı ilgilendiren konularda söz gelimi fıkıh alanında dinî ilkelerin yeniden yorumlanmasının en önemli dinî vecibe olduğunu vurgulamaktadır. Kadri, özellikle fıkıh alanında aklın önemli bir işlevi olduğunu belirterek geçmişin doğrularının aynen taklit edilmesini eleştirmektedir. O, yeni *İlm-i Kelâm'a* alternatif olarak yeni bir *İlm-i Hâl* önerisinde bulunmakta ve bunun, insanların ihtiyacı olan dinî bilgiyi sağlayacağını iddia etmektedir. Hüseyin Kazım Kadri'nin, Kelâm ilmini Müslümanların başına gelen türlü felaketlerin nedeni olarak görmesi ideolojik bir karşıtlık nedeniyledir. Bu ideolojik karşıtlık onun Kelâm ilmini ve bu alanda üretilen ilmi birikimi görmezden gelmesine, bu birikim hakkında tarihi gerçeklerle çelişen duygusal çıkarımlarda bulunmasına neden olmuştur. Süreç içerisinde İslam düşüncesinin zamanın şart ve ihtiyaçlarına göre yenilenememesinde diğer disiplinler gibi Kelâm ilminin de payı vardır. Ancak tek sorumlu olarak Kelâm ilminin görülmesi makul olmadığı gibi gerçekçi de değildir.

**Anahtar Kelimeler** Kelâm, Yeni İlm-i Kelâm, İlm-i Hâl, Kelâm Karşıtlığı, Hüseyin Kâzım Kadri

## GİRİŞ

Şeyh Muhsin-i Fanî ez-Zâhirî müstear ismiyle eserler kaleme alan II. Meşrutiyet döneminin önemli bürokrat ve mütefekkirlerinden Hüseyin Kâzım Kadri (ö. 1353/1934), son dönem Osmanlı düşün hayatının dikkate değer simalarındandır. Dönemin önemli gazetelerinden biri olan *Tanin*, Kadri'nin maddi ve düşünsel çabaları sonucu yayım hayatına başlamıştır. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin kuruluş aşamasında aktif rol alan Kadri; mutasarrıflık, valilik, vekillik, bakanlık ve

gazetecilik yapmıştır. Yazdığı eserler, yaptığı işler, ortaya koyduğu fikirler dikkate alındığında Kadri'nin daha çok dil, siyaset ve din alanında düşünce ürettiği görülmektedir. Din anlayışında yenilikçi, siyaset alanlarında muhafazakâr bir aydın ve bürokrat olarak tanımlanan<sup>1</sup> Kadri; dil, tarım vb. farklı ilgi alanlarında yazdığı eserlerle de dikkat çekmektedir. Dil alanına özel ilgisi olan Hüseyin Kâzım Kadri, İzmir'de İngiliz Ticaret Lisesi'nde okurken İngilizce ve Fransızca öğrenmiş, mezun olduktan sonra da Arapça ve Farsça öğrenmek amacıyla özel dersler almıştır. Kâzım Kadri, önemli eserlerinden biri olan *Büyük Türk Lügati*'ni yazmak için çalışmalarına başladığında, Latince ve Yunanca da öğrenmiştir. Kadri, 1889-1894 yılları arasında İstanbul'da göreve başladığı Maliye Nezareti Mektûb-i Kalemi görevini yürütürken Uygur, Kazan ve Çağatay lehçelerine ilişkin dersler de almıştır. Çok yönlü ve yeniliklere açık bir karaktere sahip olan Hüseyin Kâzım Kadri, ziraat alanındaki çalışmaları ile de temayüz etmiştir. O, ziraat konusundaki bilgi ve tecrübesini artırmak amacıyla bir süreliğine Almanya'da bulunmuş, öğrendiği teknikleri Manisa'daki çiftliğinde hayata geçirmiştir.<sup>2</sup>

Osmanlı Devletinin içinde bulunduğu koşulları hazırlayan nedenleri tespit edip çözüm üretmeye çalışan, fiilen İslamcılık akımı içinde yer almasa da İslamcılık düşüncesini benimseyip savunan Hüseyin Kâzım Kadri, Müslümanların bir düşünce inkılâbına ihtiyaç duydukları kanaatinde. Ona göre, Müslümanların içinde bulunduğu kötü durumun müsebbibi, bizzat dinin kendisi değil, din anlayışlarıdır. Bu anlayışların temelinde hayatın her alanında takliden benimsenmiş olması ve dinî düşüncenin içtihat temelinde zamanın şart ve ihtiyaçlarına göre güncellenememesi yatmaktadır. Bu bağlamda Kadri'nin düşünce sisteminin sacayaklarını; dinin ilerlemeye mâni olmadığı, içtihadın gerekliliği ve içtimâî ahlak vurgusu oluşturmaktadır. Ona göre yaşanan din, Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği dinden farklılaşmıştır. İnsanların din anlayışlarının hantallığı ve işlevsizliği üzerinden bizzat dinin bilime, yenilenmeye karşı olduğunu iddia etmek mümkün değildir.<sup>3</sup>

Hüseyin Kâzım Kadri'ye göre dinî düşüncenin, özünden uzaklaşmasının nedeni, örfün çoğalması ve birçok bozuk inancın kabul edilerek meşrulaştırılmasıdır. Bu nedenle Müslümanların ivedilikle fikir inkılâbı gerçekleştirmeleri zorunludur. Fikir inkılâbı ise taklitten kurtulup Kur'ân'ı ve Hz. Peygamber'in sünnetini esas alarak yapılacak olan içtihadın etkin bir şekilde kullanılmasıyla gerçekleşebilir. Kadri, mahiyeti net bir biçimde belirlenen içtihadın, dinî ve ahlâkî bir ödev olduğunu belirtmektedir.<sup>4</sup> Ona göre insan hayatının en belirleyici unsuru, zaman ve mekânın değişmesidir. Bu değişime uyum sağlayamamak Müslümanların hayatlarını her geçen gün daha da zorlaştırmaktadır. Bu nedenle Kadri'ye göre, söz konusu sıkıntılardan kurtulmanın yolu dini, ibadetlere indirgeyen bir anlayıştan kurtararak onun ahlâkî boyutunun ön plana çıkarılmasıdır.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> İsmail Kara, *Din İle Modernleşme Arasında* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 405-412.

<sup>2</sup> Hüseyin Kazım Kadri, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Hatıralarım*, haz. İsmail Kara, 3. Baskı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 24-30.

<sup>3</sup> Kadri, *Felaha Doğru* (İstanbul: Tanin Matbaası, 1328), 24; Kadri, "Müslümanlığın İhtiyaçları", *Dinî Makaleler*, İSAM Kütüphanesi, Genel Yazmalar Koleksiyonu, Ftv. No 013245, 2b.

<sup>4</sup> Kadri, *Felaha Doğru*, 25.

<sup>5</sup> Kadri, *Felaha Doğru*, 26-27; Kadri, "Müslümanlığın İhtiyaçları", *Dinî Makaleler*, 8a.

Makalede, Hüseyin Kâzım Kadri'nin dinî düşüncenin yenilenmesine ilişkin önerileri ele alınarak iki temel araştırma konusu irdelenecektir. Bunlardan ilki Kadri'nin, dinî düşüncenin yenilenmesine ilişkin önerileri, diğeri ise onun Kelâm karşıtlığı ve bunun gerekçeleridir.

## 1. HÜSEYİN KÂZIM KADRI'NİN DİNÎ DÜŞÜNCENİN YENİLENMESİNE İLİŞKİN ÖNERİLERİ

### 1.1. Din ve Din Anlayışı Ayrımı

Hüseyin Kâzım Kadri'nin yenilenmeye ilişkin önerilerinin temelinde, *din* ve *din anlayışı* ayrımı bulunmaktadır. Ona göre bu ayrım, Müslümanların içinde buldukları kötü durumu aşmalarının öncelikli yoludur. Bu bağlamda Kadri, dinin sadece vahiyden; din anlayışının ise inanç ve eylem olarak tezahür eden anlama ve uygulama biçimlerinden ibaret olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla dinin kendisi, mütekellim ve fakihlerin görüşleriyle şekillenmiş din anlayışlarından farklıdır. Anlayışlar ya da yorumlar dinin aslından olmadığı gibi onu değiştiremez de. Kadri'ye göre, zamanın ihtiyaçlarına göre şekillenen mütekellim ve fakihlerin içtihatlarını, buldukları zamanın ötesine taşıyarak onların mutlak geçerli olduğunu iddia etmek, dinin özünü inkâr etmek ve değerini düşürmek anlamına gelmektedir.<sup>6</sup> Bu nedenle Müslümanların dünya ve ahirette kurtuluşları, herhangi bir mezhebin anlayışına değil, te'vile başvurmaksızın doğrudan Allah'ın kitabına dayanan dinin emirlerine uymakla mümkündür.<sup>7</sup>

Kadri, tarihsel süreçte Müslüman âlimler tarafından vahyi anlamak amacıyla ortaya konulan tüm çabanın, siyasi amaçlarla ortaya çıktığını belirtmektedir. Ona göre insan ürünü olan herhangi bir anlayışı mutlaklaştırarak bütün zamanlar için zorunlu görmek ve içtihat kapısının kapandığını savunmak, temel sorundur. Bu nedenle Kadri, döneminde dinin, ihtiyaçlar çerçevesinde anlaşılabilir buna göre çözüm üretmesinin; dolayısıyla içtihadın, dinî ve içtimâî açıdan büyük önemi haiz olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Kadri, geçmişte yazılmış Kelâm eserlerinin içerik ve etki yönünden günümüz sorunlarını çözme noktasında herhangi bir katkısının bulunmadığını, hatta mezhepler arasında vuku bulan çekişmeler nedeniyle *hakikatin* bu tartışmalara feda edildiğini iddia etmektedir.<sup>8</sup> Hüseyin Kâzım Kadri; içtihat kapısının açılmasının, mezhep ihtilaflarına da son verilebileceği kanaatinde. Ona göre ihtilafın son bulması bir zorunluluktur; zira *hakkın* çeşitlenmesi mümkün değildir.<sup>9</sup>

Bu noktada Kadri'nin dikkate almadığı husus, geçmişte olduğu gibi kendi döneminde de hakikat arayışında olan insanların dinî, içtimâî ve siyâsî yönden farklı amaçlarının bulunduğu gerçeğidir. Mevcut sorunlara yönelik çözüm üreten âlimlerin düşünsel yapıları oldukça farklıdır. Bu nedenle *hakikat*, her bireye farklı yönleriyle görünmektedir. Kâzım Kadri'nin; bir taraftan içtihat kapısının açılmasını, diğer taraftan sadece Kur'ân metninin esas alınarak dinin emirlerine uyulmasını ve herhangi bir te'vile başvurmaksızın şimdiye kadar üretilen dinî bilginin terk edilmesini savunması, içtihadın doğasına aykırıdır.

<sup>6</sup> Kadri, *Felaha Doğru*, 40.

<sup>7</sup> Kadri, *Yirminci Asırda İslâmiyet* (İstanbul: Evkâf-ı İslamiyye Matbaası, 1339), 62; Kadri, "Küfr ü Zulm", *Dinî Makaleler*, 1b.

<sup>8</sup> Kadri, *Felaha Doğru*, 44.

<sup>9</sup> Kadri, *Felaha Doğru*, 44.

Hüseyin Kâzım Kadri'ye göre, Müslümanların içinde buldukları kötü durumun temel nedeni; dinin, mezhep seviyesine indirgenerek âlimlerin dini kendi görüşleri çerçevesinde yorumlamaları ve Kur'ân'ın bazı ayetlerini mensûh görerek görüşlerini dinleştirmeleridir. Ona göre bu durum, Müslümanları *i'lâ-yı kelimetullahâ* götürmediği gibi dinin değer kaybetmesine de sebep olmuştur. Zira din bâki; Kelâmîyat ve mezhepler geçicidir. Sünnîlik ve Şîlîlik, dinin ilkeleri ile ilgili olmayan bidatlerdir. Bu nedenle Kâzım Kadri, *Muhammedîlik* mezhebinin benimsenmesini ve Hz. Muhammed'in sünnetine tabi olan ashâbın yolundan gidilmesini önererek, *Eserîlik* ve *Zahirîlik*'in tek çözüm yolu olduğunu dile getirmektedir.<sup>10</sup> Bununla birlikte önerdiği bu çözüm, şikâyet ettiği durumun değiştirilmesine katkı sunmayacağı gibi din ile insan arasındaki bağın kopmasına da neden olabilir. *Eserîlik* ya da *Zahirîlik* olarak ifade edilen düşünce tarzı, Müslümanlara hicri ilk üç asra göre yaşamayı önermektedir. Bu öneri, her türlü değişimi ve farklılığı dışlamayı içermektedir. Kadri'nin içtihat sonucu var olan mezhebî çeşitliliği İslam düşüncesinin bir zenginliği olarak görmek yerine, gerileme ve tereddüt halinin ifadesi olarak değerlendirmesi, içtihat kapısının açılması vurgusu ile çelişmektedir. Neticede Kadri'nin içtihat ile kast ettiği kavram, *Eserîlik* ve *Zahirîlik*'in benimsenerek tek bir dinî anlayışın uygulanmasından ibarettir.

Hüseyin Kâzım Kadri'nin yaşadığı dönem, genel olarak Müslüman entelektüellerin düşünce inkılâbının gerekliliğini dile getirdikleri, çözüm olarak da Asr-ı saâdete dönüşü önerdikleri bir zaman dilimidir. Kadri'nin de bu ortamdan etkilendiği görülmektedir. Bununla birlikte ortaya konulan önerilerde dile getirdiğimiz çelişkiler göze çarpmaktadır.

### 1.2. İstidlâl ve Taklit

Hüseyin Kâzım Kadri'nin taklit eleştirisi, dinî düşüncenin yenilenmesi fikriyle bağlantılıdır. Ona göre, Müslümanların içinde buldukları *perişan* halin sebebi taklittir. Çünkü o, yaşadığı döneme kadar dini anlama ve uygulama adına mezhepler çerçevesinde ortaya konulan çabaların, din olarak nitelendirilemeyeceğini belirtmektedir. Dolayısıyla bu çabaların ürünü olan görüşlerin, dinî ve içtimâî hayata hiçbir katkısının bulunmadığını hatta mezheplerin din addedilerek körü körüne taklit edilmesinin türlü felaketlere yol açtığını savunmaktadır. Bu noktada onun taklit tanımı önem taşımaktadır. Ona göre taklit, Allah'ın emretmediği şeyleri emir telakki ederek inanmak ve buna göre davranmaktır. Bu şekilde inanan ve eylemde bulunan kimse, mukallit olduğu gibi, bu eylemi dolayısıyla hatalı, günahkâr, âsî ve zalimdir. Kadri, atalar dinine uymayı kıyanan ayetleri<sup>11</sup> delil getirerek, taklidin insanları hidayete ulaştırmadığını, hesaba çekilmekten de kurtaramayacağını belirtir. Allah'ın emir ve yasaklarına uyan kimse ise inanç ve eylem bakımından mukallit değildir.<sup>12</sup> Kadri'nin taklit ve mukallit tanımı herhangi bir tahkik çabası içermektedir. Allah'ın inanç ve eylem alanındaki emirlerini kabul edip uygulamak yeterlidir. Bu noktada eylem alanının belirleyicisi konumunda olan inanç alanı, herhangi bir sorgulama ve delillendirme eylemini gerektirmez. Hz. Peygamberin tebliğ ettiği dinin neden kabul edilmesi gereken doğru yol olduğuna ilişkin herhangi bir istidlâlî çabayı içermeyen bu öneri, muhatabı olan Müslümanları başka bir taklide sürüklemektedir.

<sup>10</sup> Kadri, *Yirminci Asırda İslâmîyet*, 101-102.

<sup>11</sup> Bu bağlamda Hüseyin Kazım Kadri, ez-Zuhuruf 43/22-24; el-Ahzâb 33/ 67. ayetleri delil olarak göstermektedir.

<sup>12</sup> Kadri, *Yirminci Asırda İslâmîyet*, 111-113.

Kadri, taklit konusundaki eleştirilerini, istidlâli gerekli gören kelâmcıların görüşlerine de yöneltmektedir. O; inanılan konuda, delil ve burhan getirmenin gerekli olmadığı kanaatindedir. Zira ona göre, *en-Nur Sûresi 24/35*, *ez-Zümer Sûresi 39/122* ve *el-Hucurât Sûresi 49/7*. ayet, imanın bilinçli bir eylem olmayıp, Allah'ın bir lütfu, ihsanı ve ilhamı olduğunu, istidlâl ile hiçbir ilgisinin bulunmadığını bildirmektedir. Kadri'ye göre, istidlâlin gerekliliğine delil olarak getirilen ayetler, iman ve eylem konularında bir delile binaen davranmanın gerekliliği ile ilgili değildir. Bu görüşünü *Bakara Sûresi'nin 2/111*. ayeti ile örneklendiren Kadri, ayette geçen "...Doğru iseniz delilinizi getiriniz" ifadesinden hareketle âlimlerin, imanın şek ve şüphe içerebileceğini ve bu şüphenin giderilmesinin gerekliliğini vurgulamalarına rağmen ayetin bağlamının bu çıkarıma uygun olmadığını ifade etmektedir. Kadri, ayetin bütünü dikkate alındığında, istidlâlden maksadın, delil getirilmesi mümkün olmayan bir konuda kişilerin âciz bırakılması ve kınanması olduğunu iddia etmektedir.<sup>13</sup>

Kadri, kelâmcıların ele aldıkları itikâdi esaslarda taklidin, önemli tartışma konularından biri olduğunu ifade ederek; -taklidi onaylasın ya da reddetsin- ulemanın, Allah'ın zatını ve sıfatlarını bilmenin her mükellefe vacip olduğu noktasında uzlaştıklarını belirtmektedir. Ancak Kadriye göre, Allah'ın zatını ve sıfatlarını bilme çabası, faydasız bir tartışmadır ve bu konuda delillendirmede bulunan kelâmcıların akıl yürütme ve istinbat yöntemlerinin İslam ile hiçbir bağı bulunmamaktadır. Zira Kadri, eserden müessire gitme, vücûb-ımkân, kıdem-hudûs, cevher-araz vb. içeriklerle Allah'ın varlığının ve sıfatlarının delillendirilemeyeceği, bunların sadece akıl yürütme tarzlarını gösterebileceği kanaatindedir. Buna binaen Allah'ın zatını ve sıfatlarını mantıkî ve cedelî istidlâl ile bilmeyen kimselerin, kâfir ve fasık olarak nitelendirilemeyeceğini vurgulamaktadır.<sup>14</sup>

Başta Allah'a iman olmak üzere, özellikle inanç konularında istidlâlin gereksiz olduğunu düşünen Kadri, "cinleri ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yarattım"<sup>15</sup> ayetinde geçen *liya'budûn* ifadesinin, Allah'ı tanıma şeklinde tefsir edilmesinin doğru olacağı kanaatindedir. Kadri, ibadetin kişiyi İslam'da en yüce gaye olan marifete sevk edeceğini düşünmektedir.<sup>16</sup> Ancak o, tanınmanın mahiyeti hakkında bilgi vermemektedir. İbadetin kişiyi aklın alanı olarak tanımladığı marifete yönelteceğini söylese de ona göre Allah'ı tanımanın aracı akıl değil, selefın anlama tarzıdır. Zira iman ve akideye ilişkin konular *muhâlât-ı ukûl'*dendir.<sup>17</sup>

Taklidin, zorunlu olarak içtihat konusunu gündeme getirdiğini ifade eden Kadri'ye göre bazı âlimler, hicrî 5. asırdan itibaren içtihat kapısının kapandığını iddia ederek bunun yerine taklidi önermişlerdir. Bu kimselere göre Allah'ın kitabından ve Peygamberin sünnetinden hüküm çıkarmak haramdır. Bu çıkarım ile de *kazâ* ve *iftâ* doğru değildir. Bu görüşü eleştiren Kadri, taklidi tek yol olarak gören söz konusu anlayışın, aklın nazar ve istidlâl gibi iki önemli melesesini inkâr

<sup>13</sup> Kadri, *Yirminci Asırda İslâmiyet*, 111-113; Kadri, "Taklid", *Dini Makaleler*, 2a.

<sup>14</sup> Kadri, *Yirminci Asırda İslâmiyet*, 104-105

<sup>15</sup> ez- Zâriyât 51/56.

<sup>16</sup> Kadri, *İstikbale Doğru* (İstanbul: Ahmed İhsan ve Şurekası, 1331), 35.

<sup>17</sup> Kadri, "Din ü Mezhep", *Dini Makaleler*, 1a.

ettiğini ve insanın yetkinliğini yok sayarak fikrî köleliği önerdiğini ifade etmektedir.<sup>18</sup> el-Bakara 2/170, es-Sâffât 37/9-70, ez-Zuhruf 43/23-24. ayetlerde olduğu gibi daha birçok ayette, ataları taklidin yerildiğini ifade ederek, içtihadın önemini vurgulamaktadır. Bununla birlikte Hüseyin Kâzım Kadri'nin ataların taklidi ile kastettiği içerik sorgulanmalıdır. O, iman alanında taklidi geçerli görürken, hayatın değişim üzerine kurulu olması dolayısıyla muamelat alanında içtihadı öncele-mektedir.<sup>19</sup> İmanın istidlâl ile gerçekleşmesinin bir Kelâm safatası olduğunu düşünen Kadri,<sup>20</sup> tak-lidin iman alanında çeşitli sorunlara yol açabileceği gerçeğini göz ardı ettiği gibi eylemi belirle-yen inanç alanındaki taklidin, eylem alanında da taklidi gerektireceğini gözden kaçırmıştır. Kad-ri'nin söz konusu bu iddiası, istidlâle dayalı olarak inanmanın gerekliliğinin vurgulandığı ve Hz. İbrahim'in örnekliliği ile de pratik boyutunun gözler önüne serildiği ayetlerle çelişmektedir.<sup>21</sup> Onun bu iddiası aynı zamanda Kur'ân'ın yanlış iman yerine bilgiye dayalı doğru imanı ikame etme amacının, bir gerekçeden ve ikna çabasından yoksun olduğu anlamına gelmekte, insanın mükellef oluşu gerçeği ile de bağdaşmamaktadır.

Dinînin ancak akıl ile ortaya çıkıp kökleşebileceğini ifade eden Kadri, *Hakkın ve nefsin marifetinin akıl yoluyla gerçekleşebileceğini* belirtmektedir.<sup>22</sup> Bu noktada Kadri'nin; akli, çalışan ve işleyen bir yeti olarak değil, sadece muhatap olmayı sağlayan temel bir unsur olarak gördüğü ifade edilebilir. Zira Kadri, din ve şeriat alanında aklın işlevini, Allah'ı sıfatları ile kabul edip, her şeyin kaza ve kadere göre işlediğini bilmekle sınırlamaktadır.<sup>23</sup> Bu düzlemde insanın Allah'ı tanı-masını sağlayacak yegâne melekesi, her şeyi idrak eden aklıdır. Ancak ona göre akıl, Allah'ın za-tını anlamaktan acizdir. Sıfât-ı ilâhiyye, aklın Allah'ı anlayamayacağını bir delilidir. Akıl, ey-lemde bulunmaya karar veren bir merci olmasının yanında, ortaya konan eyleme iyi ya da kötü değeri biçen yetidir de. Aklın bu anlamda bir ölçü olarak kabul edilmesi, onun her zaman ve mekânda; değişmez, sabit ve mütecânis bir yapıya sahip olmasını gerektirmektedir. Ancak Kadri'ye göre aklın böyle bir ölçü olmadığını en önemli göstergesi, insanların tecrübî olarak elde edilen hüküm/bilgi dışında hiçbir konuda ittifak edememeleridir. Bu nedenle aklın delil olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Böylece o, *ümminin ihtilâfi rahmettir* sözünün mecaz olduğunu ve insanlığın selametinin *ittifak-ı efkârda* bulunduğunu ifade etmektedir. Ona göre Yahudilik ile Hıristiyanlık'ta olduğu gibi İslâm'da da dinî birliği ve akîdeyi bozan unsur, akıl ve te'vildir.<sup>24</sup>

Hüseyin Kâzım Kadri, aklın bir ölçü olmayışını, insanın düşünce serüvenindeki tekâmü-lüne dayandırmaktadır. Zira kişi bir dönem makul kabul ettiği bir şeyi daha sonra isabetsiz bir düşünce olarak değerlendirebilmektedir. Bu tecrübe Kadri'yi, aklın değil bu tür değişimlerden ari olan *hissin* delil olarak kabul edilmesi gerektiği fikrine götürmüştür. Aklın vazifesinin, iyi ile kötü, noksan ile kemâli idrak eden yeti olarak tanımlanmasının, her dönem için geçerli bir tanımlama

<sup>18</sup> Kadri, *Yirminci Asırda İslâmiyet*, 107; Kadri'nin değişen zaman bağlı olarak çağın ihtiyaçlarına cevap vere-bilmek için içtihadın zorunlu olduğuna ilişkin görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kadri, "İctihad", *Dinî Makaleler*, 1a-5a.

<sup>19</sup> Kadri, *İstikbale Doğru*, 2; Kadri, *Hak ve Hakikat* (İstanbul: y.y., 1288), 16-17.

<sup>20</sup> Kadri, *Yirminci Asırda İslâmiyet*, 117.

<sup>21</sup> el-En'am 6/74-84; en-Nahl 16/120-123; Meryem 19/41-50; el- Enbiya 21/51-67.

<sup>22</sup> Kadri, *Yirminci Asırda İslâmiyet*, 188.

<sup>23</sup> Kadri, *Yirminci Asırda İslâmiyet*, 208.

<sup>24</sup> Kadri, "Akla Ait Bir Mülâhaza-ı Hissiyeye", *Dinî Makaleler*, 3a.



olmadığını belirten Kadri, bu tanımın hakkın batıla galebe çaldığı dönemlerde geçerli olduğunu iddia etmektedir. Ona göre, günümüzde şirk hayra galip geldiği için akli, iki şerrin ehvenini temyiz eden; hatta hayr ve şerri temyiz değil, belki te'vil eden yeti olarak tanımlamak gerekmektedir.<sup>25</sup> Aklın iyi ve kötüyü birbirinden ayıran ölçü olma niteliğini kabul etmeyen, zamana göre aklın işleme niteliğinin değiştiğini ve tüm güvenilirliğini yitirdiğini iddia eden Kadri, bir ihtimal iyi ve kötüyü te'vil edebilme işlevi verdiği aklın nasıl olup da içtihat yapabileceğini dikkate almamaktadır. İchtihat yapacak yeti olarak tanımladığı akla olan güvensizliği Kadri'nin içtihat vurgusunu anlamsız ve işlevsiz kılmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'de te'vile konu edilebilecek herhangi bir konunun olmadığını, imanın gayba yönelik olduğunu ifade eden Kadri; Kur'ân-ı Kerîm'in akli teorilerden değil, Allah'a imana ilişkin hükümlerden bahsettiğini iddia etmektedir. Bu bağlamda Hz. Muhammed'in de inanç esaslarını aklen delillendirme çabası içine girmediğini savunmaktadır. Genel anlamda Seleflik'i ve Eserlik'i benimseyenlerin dayandığı bu iddianın en büyük gerekçesi, ruhtan sorulduğunda ruhun Allah'ın emri olduğunun bildirilmesi ve Hz. Muhammed döneminde kader konusunda hiçbir tartışmanın olmamasıdır ki bu iddia kader tartışmalarının İslam öncesi diğer inanç sistemleri ve kültürlerde de var olduğu gerçeği ile çelişmektedir. Kadri'ye göre Müslümanların yapması gereken şey, dinin imana ilişkin hükümlerini, İslam'ı aklen değil hissen kabul eden Ashâb-ı Kirâm ve Selef-i Salihîn'in benimsediği yolla kabul etmek ve korumaktır. Allah'a iman ve yakîne ulaşma konusunda delil arayan kimsenin, Allah'ı inkâr eden kimseden farkı olmadığını iddia eden Kadri, bu görüşünü iman alanında, istidlâlin şart olduğuna ilişkin bir emir ve icmâ olmadığı iddiasıyla da desteklemektedir.<sup>26</sup> İnançsız hiçbir toplum bulunmadığı gerçeğinden hareketle Kadri; imanın fitrî olduğunu dolayısıyla imanın, mücadele ve münakaşa alanı olan aklın alanına girmediğini iddia etmektedir. Ona göre inanma isteği bir delil gerektirmediği için isteyen inanır isteyen inanmaz.<sup>27</sup>

Kadri'ye göre İslam inanç esaslarını aklen ispat etmek amacıyla eski Yunan felsefe ve mantık eserlerine dayanarak dinle ilgisi olmayan teoriler üreten Kelâm İlmi Müslümanların parçalanmasına ve sapkın birçok mezhebin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Yine ona göre, Allah'ı ve O'nun hükümlerini aklen inceleme isteği, Müslümanları içinden çıkılmaz şüphelere düşürmüş isbât-ı vacip nazariyeleri de aklın uzak kalamayacağı tezatlardan ve ihtilaflardan dolayı *Hakkın* inkârına yol açacak seviyeye ulaşmıştır. Kadri, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) "Dinde Allah ve Resulünün sözünden başka herkesin sözü red ve kabul olunabilir" sözünü aktararak, Allah ve Resulünün iman konularında bildirdiklerini tasdik etmenin yeterli olacağını iddia etmektedir. Her din gibi İslam dinî de yakîn ifade eden hisse dayalı olarak vaz edilmiştir. Oysa akli önceleyen kelâmcıların ortaya koyduğu teoriler, insanları yakîn bilgiden ziyade şüpheye götürmektedir.<sup>28</sup> Kadri'nin iddiasının aksine akıl, kesinliğe/yakîne ulaşmanın yegâne kaynağıdır. Zira dinin kaynağı olan vahyin, vahiy olduğuna karar verecek ve vahye muhatap olmayı sağlayacak olan yeti akıldır. Dinde şüphe, geçici olduğu sürece bilişsel bir ameliyedir. Bu yönüyle yakîne ulaşma

<sup>25</sup> Kadri, "Akla Ait Bir Mülâhaza-ı Hissiyye", *Dinî Makaleler*, 6b-7a.

<sup>26</sup> Kadri, "İman-ü İslam", *Dinî Makaleler*, 1a-b.

<sup>27</sup> Kadri, "Din-ü Mezhep", *Dinî Makaleler*, 1b-2a.

<sup>28</sup> Kadri, "Akla Ait Bir Mülâhaza-ı Hissiyye", *Dinî Makaleler*, 9a-9b.

çabasının başlangıç aşamasında şüphe yıkıcı değil yapıcı bir işlev görmektedir.<sup>29</sup> Kur'ân-ı Kerîm'in Allah'ı bilme ve O'nu gereği gibi tanımanın gerekliliğine işaret eden ayetlerin tamamına yakını akletme ile ilgilidir.<sup>30</sup>

Kadri'nin iman konusundaki bu düşünceleri, eylem alanı söz konusu olduğunda farklılaşmaktadır. Nitekim o, iman alanında pür taklidi savunurken; eylem alanında taklidin geçersizliğini vurgulayarak nazar ve istidlâlî ön plana çıkarmaktadır. Ona göre, eylem alanında taklidin benimsenmesi, insanın akıllı bir varlık olduğunu gözden kaçırmak demektir. Kadri'nin istidlâl ve taklit konusundaki bu ikili/düalistik yaklaşımı, dinî düşüncenin yenilenmesinde bir çözüm olmaktadır. Zira o, iman/inanç alanının, eylemi belirlediğini gözden kaçırmaktadır. Tahkike dayanmayan bir imanın, taklîdî bir eylem doğurması kaçınılmazdır.

### 1.3. İctihat

Dönemin zor şartları içerisinde dinî düşüncenin yenilenmesi ve Müslümanların muasır medeniyetler seviyesine çıkarılmasının öncelikli yollarından biri, içtihat olarak görülmüştür. Devrin pek çok İslamcı aydını içtihat kapısının kapalı olmadığı konusunda hemfikir görünmektedir. Hüseyin Kâzım Kadri'ye göre de nass ile sabit olmayan konularda içtihat yapılması, dinî bir vecibedir. Kadri, içtihadın gerekliliğini de olgusal durumdan hareketle ortaya koymaya çalışmaktadır. Müslümanların büyük çoğunluğu on asır önceki şartlara göre ortaya konulan içtihatları hala geçerli saymakta ve bu içtihatlarla mevcut sorunlara çözüm bulmaya çalışmaktadırlar. Kadri'ye göre bu durum bir *şaşkınlık* halidir. Ancak dönemin pek çok aydını gibi, Kadri de mevcut sorunlara ilişkin somut bir öneri getirmekten uzaktır. O, Müslümanların sadece İslam'ın ahlakî, iktisadî, içtimâî vb. tüm emirlerine uymaları durumunda sıkıntılardan kurtulacaklarını ifade etmekte yetinmektedir.<sup>31</sup>

Dinî emirlerine uyma konusunda insanlara yol göstermesi gereken âlimlerin, bu görevlerini yerine getirmediğini ifade eden Kadri, bu konuda da kelâmcıları eleştirmektedir. Çünkü Kadri'ye göre Kelâmcılar, Allah'ın hayatın bütününe ilişkin olarak vaz' ettiği insanların dünya ve ahiret saadetini sağlayacak hükümleri anlamaktan ve aktarmaktan gafilirdiler. Bu yönüyle onlar Müslümanları içine düştükleri buhrandan çıkarmak yerine lafzî münakaşalarla meşgul olmuşlardır.<sup>32</sup> Dinî düşünceleri bozmakla itham ettiği kelâmcıları çözüm mercii olarak görmesi Kadri'nin bir diğer çelişkisidir.

<sup>29</sup> İbn Rüşd, din ile felsefî konuların incelenme usullerinin ortak olduğunu, felsefî konuları incelerken doğru yoldan sapan ve yanlış benimsen kişiler bulduğunu belirterek bu durumun arızî olduğunu ifade etmektedir. Felsefî araştırma sürecinde arızî bir şekilde gerçekleşebilecek bu durumun söz konusu kişilerin yeterince akıllı olmamalarından, felsefî konuları inceleme tarzlarını bilmemelerinden, şehevî arzularına yenilmelerinden veya felsefî kaynakları okuyup anlama konusunda kendilerine rehberlik edecek bir âlimin olmasından veya kişinin bu kusurların hepsini birden kendinde taşımasından kaynaklandığını ifade etmektedir. Bizatihi faydalı olan bir şeyin arızî bazı sebepler dolayısıyla zararlı kabul edilemeyeceğini belirtir. Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl ve takrîru ma beyne's-ser'â ve'l-hikme mine'l-ittisâl*, nşr. Albet Nasrî Nâdir (Beyrut: Mektebetu'l-Meşrik, 1986), 33-34.

<sup>30</sup> el-En'âm 6/91; el-Hac 22/74; ez-Zümer 39/67.

<sup>31</sup> Kadri, *Felaha Doğru*, 37-38.

<sup>32</sup> Kadri, *Felaha Doğru*, 38.

İçtihadı aklın alanı olarak gören Kadri; insanın iman, ibadet, ahlak alanına ilişkin ihtiyaç duyacağı her şeyin akli bir muhakemeye gerek bırakmayacak şekilde Kur'an'da bildirildiğini ifade ederek<sup>33</sup> içtihat sürecinde aklın işlevinin şer'î konuları ve gayeleri açıklama olduğunu belirtmektedir.<sup>34</sup> Kadri, şer'î hükümlerin gayesini tespit etme açısından içtihat ve te'vile benzer anlamlar yüklemektedir. Ona göre her iki terimin konusu da, iman değil şer'î hükümlerdir. Kadri, şer'î hüküm alanında te'vilin kaçınılmaz olduğunu ifade ederken; te'vilin iman konusunda ve itikadi hükümlerde çok ciddi karışıklıklara yol açtığını, mezhepler arası ihtilafların da önemli sebeplerinden birinin bu alanda yapılan te'vilden kaynaklandığını iddia etmektedir. Ona göre iman esasları ve sıfatlara ilişkin konularda te'vil söz konusu olamaz. Kadri, te'vilin ahkâm-ı şer'iyeye alanda yapılabileceğini belirtmek suretiyle aslında te'vil ile içtihadı aynı anlamı vermektedir.

İtikâdî konularda akli çıkarımların insanları küfre düşüreceği kanaatinde olan Kadri, kelâmcıların alanı olan te'vili fıkha has bir iş olarak belirleyerek te'vilin alanını daraltmaktadır. Kelâm'da te'vil özellikle haberi sıfatlar ve müteşâbih ayetler konusunda gündeme gelen bir yöntemdir. Burada bütün çaba Allah'ı doğru tanıma, teşbihe düşmeme kaygısıdır. Buna rağmen Kadri, te'vilin cedel ve münakaşayı gerektiren bir yapıya sahip olduğunu bu nedenle imânî konulara te'vile gidilmeksizin, olduğu gibi inanılması gerektiğini sıklıkla vurgulamaktadır.<sup>35</sup> Dinde cedel, münazara ve husumeti onaylamayan birçok ayet ve hadisin olduğunu belirten Kadri, dinin esaslarında şiddetle yasaklanan yöntemin, bunları da içeren te'vil olduğu kanaatindedir. Fakat ona göre, şer'î hükümler konusunda Kitap ve Sünnet'in ahkâmından ve esaslarından ayrılmamak şartıyla bir dereceye kadar te'vil caiz ve zarûridir. Zira din, insanı yaşam gayesine ulaştıracak bir yola iletmeyi amaçlamaktadır. Bu yönüyle te'vilin imkân ve meşruiyeti de bu alanda bir ihtiyaç olarak görülmüştür.<sup>36</sup>

İslam düşüncesinde dinî esasların felsefi alt yapısını oluşturması bakımından ilim niteliği taşıyan iki disiplin vardır. Bunlardan ilki Usûlu'd-Dîn diğeri ise Usûlu'l-Fıkh'dır. Bu iki disiplinden ilki, dinî inanç boyutunun ilkelerini belirlerken; ikincisi eylem boyutunun ilkelerini belirler.<sup>37</sup> İslam dininin iman ve eyleme ilişkin düşünsel temellerinin ortaya konulduğu bu iki disiplin, usul alanı olarak değerlendirilmektedir. Te'vil ve içtihat, her iki alana bilimsel bir disiplin olma hüviyeti katan unsurlardır. Eylemin temel belirleyenin inanç olması sebebiyle Usûlu'd-Dîn olan Kelâm, Usûlu'l-Fıkh'ın temel ilkelerini de belirlemektedir. İçtihat ve te'vili temel almayan bir Kelâm ilminin belirleyeceği ölçü, fıkıh alanında içtihat ve te'vil yapma imkânından yoksun olacaktır. Bu yönüyle Kadri'nin fikhî alandaki içtihat vurgusu anlamsızdır.

<sup>33</sup> Kadri, "Emr-i bi'l ma'rûf ve nehy-i ani'l munkar", *Dinî Makaleler*, 1b.

<sup>34</sup> Kadri, "Din ü Mezhep", *Dinî Makaleler*, 4b; Kadri'nin dinî düşüncenin yenilenmesine ilişkin görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Fatih Mehmet Şeker, *Osmanlılar ve Vehhâbîlik* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 56-64.

<sup>35</sup> Kadri, "Sebilü'r-Reşâd Cerîde-i İslâmiyesine" *Sebilü'r-Reşâd* 21/546 (1339): 208.

<sup>36</sup> Kadri, "Din ü Mezhep", *Dinî Makaleler*, 3b-5b.

<sup>37</sup> Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el- Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, ( Mısır: Matbaatu Mustafa Muhammed, 1356/1937), 1: 3-4; Ali b. Ebi Ali Seyfuddin Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, (Mısır: Matbaatu'l-Maarif, 1332/1914), 1: 6-10.

#### 1.4 İctimâî Ahlâk

Hüseyin Kâzım Kadri'ye göre Müslümanların yaşadıkları çağa ayak uyduramamalarının ve aşağılanmaya maruz kalmalarının sebeplerinden biri de içtimâî ahlâk alanındaki zaafıdır. Bu nedenle onun dinî düşünceleri yenileme önerisinin bir diğer ayağını da içtimâî ahlâk vurgusu oluşturmaktadır. Bu vurgunun temelinde ise iman tanımı yer almaktadır. İman anlayışının, imanının tezahür edeceği ahlâk alanı ile sıkı sıkıya ilişkili olduğunun farkında olan Kadri, iman ile eylemin arasını ayıran iman tanımlarının Müslümanların içinde bulunduğu kötü durumun birincil nedeni olduğu kanaatinde. Bu nedenle onun, iman tanımı ve vurgusu, bir çözüm üretme girişiminin ürünüdür.

Kadri, imanın sadece dil ile ikrar ve kalp ile tasdikten ibaret sayılmasının, imanının eylem/ahlâk boyutunun ihmal edilmesine, Kur'ân-ı Kerîm'de mü'min olmanın gereği olarak tanımlanan ahlâkî niteliklerin dikkate alınmamasına, dinin şekilden ibaret bir yapı olarak algılanmasına sebebiyet verdiğini belirtmektedir.<sup>38</sup> Ona göre "İslam şeriatında birr ve takvadan, hayr ve hasenattan, Allah'a ve insanlığa karşı sorumlu olduğumuz vazifelerden, akli vasıflara ve ahlâkî seciyelere kadar her kasıt ve niyet, her fiil ve hareket imana dâhil ve onunla ilgili olması gerekir. Dinî, ahlâkî ve içtimâî bir fayda temin eden ve Müslümanlar için selamet ve saadet sebebi olan her şey imana dâhildir ve bu surette de her Müslümanın imanı tabii ki farklıdır."<sup>39</sup> Ameli, imanının bir parçası olarak gören bu yaklaşımıyla Kadri, imanda artma ve eksilme olacağı kanaatinde.

İman ile ahlâk arasındaki sıkı ilişkiyi, tarihsel süreçte gerçekleşen olumsuz tecrübelerden hareketle örneklendiren Kadri, bu bağlamda fasık imamın imamlığı konusunda ortaya konulan görüşleri irdelemektedir. Buna göre imanının dil ile ikrar, kalp ile tasdikten ibaret sayılmasının, dinî ve hükümlerini kuru bir sözden ibaret kılacak ve İslam diyarlarını tahrip eden, türlü rezaletler yaparak ahlakın bozulmasına yol açan kimselerin mümin olarak nitelendirilmesine neden olacaktır. Bir Müslüman; Allah'a, melekelerine, kitaplarına, peygamberlerine ve ahiret gününe inanmalı, ardında da Allah'a, kendine ve diğer insanlara karşı yerine getirmesi gereken vazifeleri ifa etmeli, Allah'ın Kur'ân-ı Kerîm'de indirdiği ve Hz. Peygamberin tebliğ ettiği hükümlere ve risâlete uymalıdır. İman ve İslam bu vazifelere uymakla mümkün olacağı gibi iman da amellerle tezâhür edecektir.<sup>40</sup> Böylece imanının eylemden bağımsız olmadığını gerekçeleriyle ortaya koyan Kâzım Kadri, fâsığın imamlığının da sahih olmadığını savunmaktadır. Kadri, fâsığın imamlığını kabul eden kimselerin, tabii olarak zalimin hilafetine de taraftar olduklarını ve buna cevaz vermeyen İslam dininin hükümlerini dikkate almadıklarını dile getirerek, ulemanın bu konuda ciddi hatalara düştüğünü belirtmektedir.<sup>41</sup>

Kadri'nin eylemi imanının bir parçası olarak kabul etmesi, Ashâbu'l-Hadîs'in iman tanımıyla örtüşmektedir; fakat onlardan farklı olarak Kadri, bu söyleminin merkezine tekfiri yerleştirmez. Onun bu söylemi, hem dindaşlarını hem de diğer din mensuplarını içine alan bir söylemdir. O, diğer din mensuplarına karşı güzel muamele ve mücadeleyi, din hürriyetini vurgulayan pek çok ayet bulunduğu halde bunlardan gafil olan mezhep ve fıkıh âlimlerinin iman konusu

<sup>38</sup> Kadri, *Yirminci Asırda İslâmiyet*, 230.

<sup>39</sup> Kadri, *Yirminci Asırda İslâmiyet*, 81.

<sup>40</sup> Kadri, *Yirminci Asırda İslâmiyet*, 82-83, 86.

<sup>41</sup> Kadri, *Yirminci Asırda İslâmiyet*, 89.

olmayan nazariyeler sebebiyle birbirlerini tahkir ve tekfir etmelerini üzüntüyle karşılamakta ve eleştirmektedir.<sup>42</sup>

## 2. KÂZİM KADRİ'NİN KELÂM KARŞITLIĞI: GEREKÇELER-ÖNERİLER

Hüseyin Kâzım Kadri, dinî düşüncenin yenilenmesi ihtiyacını dile getiren, bu amaçla çözüm önerilerinde bulunan dönemin önemli mütefekkirlerinden biridir. Bu ihtiyacın sadece mütefekkirlerin yazılarında kalmadığı ve devlet politikasına dönüştürüldüğü de görülmektedir. Zira Osmanlı'nın son dönemlerini içine alan bu süreçte, düşünsel yenilenmeyi sağlamak ve yenilenmenin paradigmasını toplumla buluşturmak amacıyla birçok girişimde bulunulmuştur. Bu çerçevede devlet desteği ile diğer alanlarda olduğu gibi Kelâm alanında da İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1365/1946) tarafından Yeni İlm-i Kelâm adlı bir eser kaleme alınmıştır.<sup>43</sup>

Hüseyin Kâzım Kadri, Yeni İlm-i Kelâm çalışmasına ve bu bağlamda ortaya konulan gayretlere de karşı çıkmıştır. O, muhalefetini İzmirli'nin Yeni İlm-i Kelâm adlı kitabı basılmadan önce, bu çalışmayı tanıtan makale<sup>44</sup> üzerine yazdığı iki reddiyede net bir şekilde ifade etmiştir.<sup>45</sup> Hüseyin Kâzım Kadri'nin Kelâm ilminin çağın ihtiyaçları çerçevesinde yenilenmesine karşı çıkışının temel gerekçelerini bir kaç başlıkta sıralamak mümkündür. Bunlardan ilki, Kelâm ilminin içerik ve yöntem bakımından İslam düşüncesine katkı sağlamayan bir disiplin olduğu iddiasıdır. Diğer gerekçe ise Kelâm ilminin Müslümanlar arasında tefrika kaynağı olarak görülmesidir. Bu nedenle Kadri, Yeni İlm-i Kelâm yerine Yeni İlm-i Hâl'i önermektedir. Bu iki gerekçeyi irdelemekte fayda vardır.

### 2.1. Kelâm İlminin İslam Düşüncesine Katkı Sağlamadığı İddiası

Hüseyin Kâzım Kadri, Kelâm ilmi'ni, İslam düşüncesine katkı sağlamayan yararsız; hatta zararlı bir disiplin olarak tanımlamaktadır. Bu yaklaşımda söz konusu ilmin, içinde doğduğu şartlar, temsilcileri ve yöntemi etkindir. Öncelikle Kelâm ilminin, bir disiplin olarak teşekkül ettiği ortamdan hareket eden Kadri, Asr-ı Saadet'ten sonra siyasi ihtilafların vukuu ile karanlık dönemlerin başladığını, hilafetin Abbasilerin eline geçmesiyle bu karanlığın daha da arttığını ifade etmektedir. Kadri, Irak merkezli olarak ortaya çıkan dinî düşüncenin İslam'ın özüne saldırı amacı taşıdığı ve nifakın kaynağı olduğu kanaatinde. O, bu düşüncesini Irak'ın kapılarının Müslümanlara açıldığı buna mukabil İran Sâsâni İmparatorluğu'nun güç kaybederek düşüşe geçtiği Kâdisiye Savaşı'na (14/636) dayandırmaktadır. Kadri, sonraki süreçte köklü bir geleneğe sahip olan İran medeniyetinin, vahşi addedilen bedevi Araplar tarafından yok edilmesinin İranlıları derinden etkilediğini ve intikam duygularını körüklediğini belirtmektedir. Ona göre yenilgiyi kabul edemeyen İranlılar, siyasi ve idarî bakımdan Müslümanlara zarar vermenin mümkün olmadığını anlamış, planlı bir şekilde Müslümanlar arasında manevî ve itikadî açıdan karışıklık çıkarıp intikam almaya çalışmıştır. Hüseyin Kâzım Kadri, Kâdisiye savaşı sonrası intikam amacıyla İranlıların başlattığı fikrî ve itikadî dönüşüm çabasının ilk nüvelerinin Irak'ta görüldüğünü belirtmektedir. Bu

<sup>42</sup> Kadri, *Yirminci Asırda İslâmiyet*, 47.

<sup>43</sup> İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, sad. Sabri Hizmetli (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 7.

<sup>44</sup> Eşref Edip, "Yeni İlm-i Kelâm", *Sebilü'r-Reşâd* 21/528-529 (1339): 58-59.

<sup>45</sup> Kadri, "Yeni İlm-i Kelâm Yazılmalı mı Yazılmamalı mı?", *Sebilü'r-Reşâd* 21/532-533 (1339): 92-93; Kadri, "Sebilü'r-Reşâd Cerîde-i İslâmiyesine" *Sebilü'r-Reşâd* 21/546 (1339): 207-210.

nedenle Kadri'ye göre Irak, Hicaz'ın din anlayışına alternatif olarak ortaya çıkarılan, dinî düşünceye zarar vermek amacına hizmet eden bir şehirdir.<sup>46</sup> Irak merkezli olarak ortaya çıkan ve te'vili benimseyen Kelâm ilmi de dinden öç almak, dinde ihtilaf çıkarmak amacıyla tedvin edilmiş bir ilimdir.<sup>47</sup>

Kadri'ye göre hilafetin Abbasilere geçmesi ile Irak'ın İslam düşüncesine verdiği zarar daha da artmıştır. Zira Abbâsî halifelerinin çoğu, kendisini müçtehit olarak görmüş ve dîni, siyasetin bir aracı haline dönüştürerek fikir ayrılıklarına zemin hazırlamış mezheplerin ortaya çıkmasında etkin rol oynamıştır.<sup>48</sup> Abbasi halifelerinin İslam'a ve Müslümanlara zarar veren bir diğer uygulaması ise Yunan felsefesine ilişkin eserlerin Arapçaya tercüme edilerek yaygınlaşmasını sağlamalarıdır. Kelâm ilminin ortaya çıktığı bu dönem Kadri'ye göre *Müslümanlar adına büyük bir felakettir*. Zira bu dönem, devlet desteği ile gerçekleştirilen tercüme faaliyetinin hızla yayıldığı, tercüme metinlerin felsefî ve kelâmî teoriler yoluyla dinî hükümler ve akâid içerisinde mezc edilmesi ile dinden uzaklaşılacak bir ortama temel oluşturmuştur. Bu çabanın Arap değil Acem taraftarı olan Abbasi halifelerince desteklenmesinin temel hedefi, Mekke ve Medine'nin dinî otoritesini sarsmaya yöneliktir. Kadri, bu tehlikenin farkında olan muhafazakâr âlimlerin, Kelâm ilminin İslam inancında yarattığı etkiyi gidermek, naklin hâkimiyetini sürdürebilmek amacıyla yüz binlerce hadis uydurmak durumunda kaldıklarını bile iddia etmektedir.<sup>49</sup> Kadri'nin hadis uydurma faaliyetini makul gören bu ifadeleri, Kelâm İlmine ve kelâmçılara karşı ne kadar büyük bir önyargıya sahip olduğunu göstermektedir.

Tercüme faaliyetleri Müslüman âlimlere, kendi düşünce dünyalarını temel alan bir me-deniyet kurma imkânı vermiştir. Zira söz konusu faaliyetler yoluyla âlimler kendilerinden önce ortaya konulan ilmî birikimi tanıyıp özümsemiş ve bu birikime vukufiyetleri oranında yeni fikirler üreterek kendi düşünce sistemlerini meydana getirmişlerdir. Tercüme faaliyetleri, Kadri'nin iddiasının aksine Müslüman âlimlerin görüşlerini zenginleştirmiş, ufuklarını açmış ve yeni bakış açıları ortaya koymalarını sağlamıştır. Müslüman âlimlerin ortaya koyduğu bu birikim Sicilya ve Endülüs üzerinden yeni bir tercüme faaliyeti yoluyla Batı'ya taşınmıştır.<sup>50</sup>

Kelâm İlmine yöneltilen bu iddialarda gözden kaçırılan en önemli husus, bu ilmin ortaya çıkış sebebi ile ilgili tarihi gerçekliktir. Nitekim Kelâm İlmi, Hz. Muhammed'in vefatı sonrasında Müslümanların karşılaştıkları siyasi problemlere çözüm bulma ihtiyacı sonucu ortaya çıkmıştır. Bu çerçevede tartışılan imanın mahiyeti, büyük günah, kader, sıfatlar, Kur'an'ın yaratılışlığı ve imâmet gibi konular, Müslümanların kendilerine has problemleridir. Müslüman toplumunda ortaya çıkan siyasi problemlerin itikadî boyuta taşınması, ilk kelâmî sorunları oluşturmuştur. Zaman içinde toprakların genişlemesi, yeni inanç ve kültürlerle karşılaşılması, İslam'ın doğru bir şekilde diğer insanlara aktarılma faaliyeti; Kelâm ilminin ortaya çıkış sebeplerindedir. Başlangıç döneminde tartışılan itikadi konular nedeniyle ortaya çıkan farklı görüşler, Mu'tezile ile birlikte

<sup>46</sup> Kadri, *Yirminci Asırda İslâmiyet*, 5- 6.

<sup>47</sup> Kadri, *Sebilü'r- Reşâd Cerîde-i İslâmiyesine*", 208.

<sup>48</sup> Kadri, *Yirminci Asırda İslâmiyet*, 6; Kadri, "Kitabî ve Mezhebî Müslümanlık", *Dini Makaleler*, 3a.

<sup>49</sup> Kadri, *Yirminci Asırda İslâmiyet*, 6-8.

<sup>50</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü* (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2009), 1-7, 161-166.

ekolleşmeye başlamış ve Kelâm, ilmî bir disiplin olarak teşekkül etmiştir.<sup>51</sup> Bu tarihi süreçte göre, Hüseyin Kâzım Kadri'nin Kelâm ilminin ortaya çıkışına dair iddialarını olgusal durum ile örtüşmemektedir.

Kelâm ilminin kurucularının Mu'tezilî âlimler olması, Kadri'ye göre, bu ilmin İslam'a zararlı bir disiplin olarak kabul edilmesi için yeterli bir sebeptir. Bununla birlikte tercüme faaliyetlerinden sonra Yunan felsefesi ile tanışan Müslüman âlimlerin, bu felsefenin ürünü olan Tanrı, âlem ve insan anlayışlarına ilişkin reddiyeler kaleme aldıkları tarihi bir gerçektir. Bu çerçevede Kelâm ilminin muhatabı sadece inananlar değil aynı zamanda inanmayanlar ve İslam düşüncesine muhalif olanlardır. İnananlara tahkike ulaşmanın yollarını gösteren bu ilim, aynı zamanda inanmayanları da aklî yollarla ikna etmeyi amaçlamaktadır. Örneğin bu gayeyi gerçekleştirmek için muhataplarının düşünce dünyasını tanımayı ve onların argümanlarına cevap vermeyi bir zorunluluk olarak gören Mu'tezilî Kelâmcılar'dan Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50), Nazzam (ö.231/845) ve Câhız (ö.255/869); dönemlerindeki Senevi/düalist, Mecusî ve Dehriiler ile ciddi tartışmalar yapmışlar, felsefî bilgileri ve yöntemleri ile rakiplerini derinden etkilemişlerdir. Özellikle Allâf'ın çabalarıyla binden fazla kişinin Müslüman olduğu bilgisi nakledilmektedir.<sup>52</sup> Açık ki İslam'a hizmet eden bu kişilerin İslam dinine zarar verdiği iddiası tarihi gerçeklerle uyumsuzdur.

Hüseyin Kâzım Kadri, Kelâm ilminin İslam düşüncesine hizmet etmekten ziyade Yunan ve İran felsefesinin etkisiyle İslam ve iman ile ilgili olmayan gereksiz birçok nazariye ile ilgilenildiği kanaatinde. Bu bağlamda o, özellikle Mu'tezilî âlimler tarafından âlemin yapısını anlamaya yönelik olarak ortaya konulan farklı birçok teoriyi, İslam düşüncesi dışına itmekle kalmayıp bu teorilerin zararlı olduğunu da ileri sürmektedir. Bir Müslümanın âfâk ve enfüsü araştırma konusu yapmasının bir zorunluluk olduğunu, onlarda bulunan eşsiz uyumun Allah'ın mükemmelliğinin anlaşılmasına yardımcı olacağını sık sık tekrar eden Kadri'nin<sup>53</sup> bu işlevi yerine getirmek amacıyla ortaya konulan kozmolojik argümanları değersiz bulması bir yana, zararlı görmesi Kelâm'a ve Mu'tezile'ye karşı ideolojik karşıtlığını gösteren en önemli delil olarak kabul edilmiştir. Klasik dönem kelim âlimleri Kelâm İlmi'ni ele alınan konular ve bu konularda kullanılan delil türüne göre tasnif etmiştir. Buna göre Usûl's-Selâse olarak tanımlanan tevhid, nübüvvet ve meâd konularının naslar çerçevesinde ele alınması *Celîlü'l-Kelâm*, bahsi geçen konuların kozmolojik ve felsefî argümanlar yoluyla delillendirilmesi ise *Dakîkü'l-Kelâm* olarak tanımlanmaktadır.<sup>54</sup>

<sup>51</sup> Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 1413/1993), 14-27; Ebu'l-Feth Tâcuddîn eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Muhammed Seyyid Kîlânî, (Beyrut: Daru'l-Maarife, 1982), 1:21-33

<sup>52</sup> Kâdî Abdülcebbar, Abdülcebbar b. Ahmed, Fadlu'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile, thk. Fuâd Seyyid (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1974), 254-264; Ebu'l-Huzeyl Allâf, Nazzam'ın derin felsefî birikimi ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ali Sami en-Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, trc. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 2: 273-359.

<sup>53</sup> Kadri, *Yirminci Asırda İslâmiyet*, 44.

<sup>54</sup> İmam Haremeyn el Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 34; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhit bi't-teklif*, thk. Ömer Seyyid Azmî (Kahire: Daru'l-Misriyye, trs.) 35-63. Kelâm ilminin konuları ve delillendirme yöntemlerine göre yaptıkları Dakîkü'l-Kelâm ve Celîlü'l-Kelâm ayrımı ve bu

Câhız, tevhide ilişkin en önemli delilin evrende bulunduğunu ifade ederek, bu delilin anlaşılabilmesi için mütekellimin, tabiat bilimlerinde de uzman olmasını bir zorunluluk olarak görmüş ve bu alanda dikkate değer çalışmalar telif etmiştir.<sup>55</sup>

Kâzım Kadri'nin Mu'tezile'ye karşı oldukça tepkisel davranmasının muhtemel sebebi, bu ekolün Halku'l-Kur'ân görüşünün, Abbasi halifesi Me'mûn (ö. 218/833) tarafından resmî olarak kabul edilmesi sonrasında yaşanan Mihne olaylarıdır.<sup>56</sup> Siyasi otoritenin tasarrufları nedeniyle gerçekleşen bu talihsiz süreç; özelde Mu'tezile, genelde ise Kelâm İlmî ile aynileştirilmiştir. Siyasi otoritenin tasarruflarından öncelikli olarak etkilenen grup Ashâbu'l- Hadis olsa da bu süreçte Mu'tezile ve bir bütün olarak İslam düşüncesi olumsuz şekilde etkilenmiştir. Mu'tezileye karşı geliştirilen tepki, akıl karşıtlığına dönüşmüş, Mu'tezile'nin ortaya koyduğu birikimin günümüze ulaşması engellenmiştir.<sup>57</sup> Akıl karşıtlığına dayalı bu karşı-mihne süreci yüzyıllar boyunca devam etmiş Kadri'nin şikâyetinde bulunduğu taklidin kökleşmesine sebep olmuştur.

Mihne süreci sonrasında Mu'tezileye alternatif olarak Ehl-i Sünnet Kelâm okulunun oluşumunu olumlu bir gelişme olarak niteleyen Kadri; bu ekol içerisinde Gazzâlî (ö. 505/1111), Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), Kadî el-Beyzâvî (ö. 685/1286), Cürçânî (ö. 816/1413), Celâleddîn ed-Devvânî (ö. 908/1502) gibi önemli âlimlerin yetiştiğini ancak bu kişilerin din ve akideyi yeterince anlayamadıklarını, akılla akide arasında ilişki kurmaya çalıştıklarını belirtmektedir.<sup>58</sup>

Kadri'nin Yeni İlm-i Kelâm'ın dinî düşüncenin yenilenmesi çabasına önemli bir katkı sunamayacağına ilişkin bir diğer gerekçesi, tarihsel süreçte felsefenin doğu düşüncesine ciddi bir katkı sağlamadığına yönelik iddiasıdır. Araçların eserleriyle Batı'ya geçen felsefenin orada olumlu bir değişime ve ilerlemeye yol açarak yeni ekollerin doğmasına ciddi katkı sunduğunu düşünen Kadri, buna karşın Doğu'da ortaya konulan kelâmî ve felsefî eserin aynı etkiyi göstermediğini savunmaktadır. Ona göre, bu eserlerde içerik yenilenememiş; cevher ve araz, hudûs-kıdem, sükûn-hareket, vücûd-adem, faal akıl, küllî akıl, suret ve heyula gibi konular değişmeden aynıyla tartışılmıştır. İnanç konularının aklen desteklenmesinin bir zorunluluk olduğunu kabul eden kelâmcıların zamana göre içeriği yenileyemediklerini, içeriği yenileyebilmiş olsalardı Dogmatizm, Pozitivizm, Materyalizm, İdealizm ve Probabilizm gibi yeni felsefî nazariyelerden haberdar olmaları, eserlerinde bu akımlar hakkında bilgi vererek değerlendirmeleri gerektiğini vurgular. Kadri, doğu medreselerinde Müslümanların güncel problemlerine çözüm üretecek bir içerikten ziyade kadim felsefî fikirler üzerine yazılan eserlerin, şerh ve haşiyeleri okutulmasını eleştirmektedir.<sup>59</sup> Bu durumun sebebi Kelâm ve felsefe değil, aksine Kelâm ve felsefeden uzaklaşıp naklin esas alınmasıdır. Düşünsel yenilenmenin gerçekleştirilememesi konusunda dile getirdiği tespitlerde haklı olan Kadri, bir ilim dalı ile bu alanda düşünce üreten âlimleri aynileştirerek Kelâm İlmîne olumsuz yaklaşmaktadır. Bu bakımdan kelâmcıların yeterince etkin olmamalarını Kelâm

---

ayrımın Kelâm eserlerindeki örneklerine ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Bulğen, "Klasik Dönem Kelamında Dakîku'l-Kelâmın Yeri ve Rolü", *İslam Araştırmaları Dergisi* 33( 2015), 39-72.

<sup>55</sup> Ebû Osman 'Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Mısır: Mektebetu'l-Mustafa, 1356/1938), 2:134-135.

<sup>56</sup> Kadri, *Yirminci Asırda İslâmiyet*, 7.

<sup>57</sup> Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2002), 346-347.

<sup>58</sup> Kadri, "Din ü Mezhep", *Dinî Makaleler*, 5a.

<sup>59</sup> Kadri, *Yirminci Asırda İslâmiyet*, 45-46.



İlmine mal etmiştir. Ayrıca ilimlerin gelişim seyri içerisinde Yeni İlm-i Kelâm çalışmaları ile gerçekleştirilmek istenen güncel felsefi akımlara cevap verilme çabasını yukarıdaki ifadelerinde makul bulduğu halde birçok eserinde kıyasıya eleştirerek kendi içinde çelişmektedir.

## 2.2. Kelâm'ın Tefrika Nedeni Olduğu İddiası

Hüseyin Kâzım Kadri'nin, Kelâm karşıtlığının dayanaklarından bir diğeri ise bu ilmin tefrika ve bölünmeye neden olduğu iddiasıdır. O, tarihsel süreçte insanın kurucu metin Kur'ân ile kurduğu ilişkinin ürünü olarak ortaya çıkan anlayışları/mezhepleri, Müslümanların bütünlüğünü bozan bir durum olarak algılamaktadır. Müslümanların birlik ve bütünlüğünü bozan mezhep ihtilaflarının kökeni olarak Kelâm İlmi'ni gören Kadri, bu ihtilafların, ashabın son dönemlerinde yaşayan, hayır ve şerrin kadere izafe edilmesini kabul etmeyen Mabed el-Cüheni (ö. 83/702), Gaylan ed-Dimaşkı (ö. 120/738) ve Yunus el Esvârî'nin (ö. 199-200/815) kaza ve kader konusunda başlattıkları tartışmalarla ortaya çıktığını ifade etmektedir. Büyük günah meselesindeki görüşü ile Hasan Basri'nin (ö. 110/728) meclisinden ayrılan Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ve öğrencisi Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) de kader konusunda görüş beyan etmekten geri durmamışlardır. Kadri, bu bilgiden sonra dipnot vererek kader konusundaki ihtilafların önlenmesi amacıyla matuf *iyi niyetle hadis uydurma* faaliyetinin başladığını belirterek bu tespitini, Kaderiyye'nin Mecusilik'e, Müşebbihe'nin Yahudilik'e, Râfizilik'in ise Hıristiyanlık'a benzetildiğine ilişkin rivayetlerle örneklemiştir. Hadis uydurma faaliyetinin oluşturduğu problemin farkında olan Kadri'nin, yapılan bu faaliyeti iyi niyetli bir çaba olarak tanımlaması ciddi bir problemdir.<sup>60</sup>

Kadri, Abbasi Halifesi Me'mun döneminde felsefe kitaplarının Arapçaya tercüme edilmesiyle birlikte felsefi konuların dinin hükümlerine dâhil edildiğini ve kelâm yönteminin de bu şekilde oluştuğunu ifade etmektedir. Ona göre bu disipline verilen Kelâm ismi, istidlâl ve istinbat anlamına gelen logos kelimesinin lafız ve anlam olarak karşılığıdır.<sup>61</sup> Kelâm ilminin yönteminin istidlâl ve istinbata dayandığını; bu nedenle de bütünüyle Yunan felsefesinin ürünü olarak ortaya çıkan Müslümanlıkla ilgisi olmayan bir disiplin olduğunu iddia etmektedir.<sup>62</sup> Kadri, bu düşüncesini Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın sıfatlar konusunda Yunan filozoflarının görüşlerine uyduğu iddiasıyla temellendirmeye çalışmakta ve Me'mûn, Mu'tasım (ö. 227/842), Vâsık (ö. 232/847) ve Mutevekkil (ö. 247/861) döneminde desteklenen ve büyük ilgi gören Kelâm ilminin İslâmî ilimler arasına girdiğini belirtmektedir. Mu'tezile'nin ortaya koyduğu çabanın problemliliğini iddia eden Kadri, sonraki süreçte ortaya çıkan mutedil Mu'tezile'nin, seleflerine yönelik eleştirisini bu duruma delil olarak göstermektedir. Doğuşu itibarıyla Kelâm İlmi'ni, kelâmcıları ve ortaya koydukları ilmî çabayı değersizleştirmek isteyen Kadri'nin, Mu'tezile bağlamında dikkatten kaçırdığı en önemli nokta, bu ekole mensup Kelâmcıların özgür ve özgün bir şekilde fikir üretirken hakikatin peşinde olduklarıdır. Onlar bu hakikate ulaşmak için beş esas dışında özellikle Allah'ın âlemlerle ilişkisini sağlayan fiiller ve kozmoloji konularında birbirlerine reddiyeler yazarak dinî düşüncenin gelişmesine ciddi katkı sağlamışlardır.<sup>63</sup>

<sup>60</sup> Kadri, *Yirminci Asırda İslâmiyet*, 32

<sup>61</sup> Kadri, "Yeni İlm-i Kelâm Yazılmalı mı Yazılmamalı mı?", 93.

<sup>62</sup> Kadri, "Sebilü'r-Reşâd Ceride-i İslâmiyesine", 208.

<sup>63</sup> Özellikle Ebu'l-Huzeyl el-Allâf ile öğrencisi Nazzam'ın tabiat felsefesine ilişkin görüşleri birbirinden oldukça farklılaştığı ve birbirlerinin görüşlerini reddetmek amacıyla eserler kaleme aldıkları

Kâzım Kadri, Kelâm ilminin, Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları ve risaletin delillerini ortaya koyan bir bilim dalı olması sebebiyle Usûlu'd-Dîn olarak isimlendirilmesine de karşı çıkmaktadır. Bu bağlamda kelâmcıların *akıl, nazar ve istidlâl ile makule ulaşılan her şey usulden; zan derecesinde kalan kıyasa, içtihada ve zanna dayandırılan diğer şeyler de furû'dan ibarettir*, ilkesine itiraz ederek; Kelâm ilminin yöntemi itibarıyla furû'dan sayılması gerektiğini iddia etmektedir. Bu iddiasını, kelâmcıların tevhid ve sıfatlar konusunda içtihat yaptıkları ve konuyu daha karmaşık bir hale getirdikleri kabulüne dayandırmaktadır.<sup>64</sup> Çoğu kelâmî problemin, müteşabihatin te'vilinden kaynaklandığını belirten Kadri, bu yöntemin ve bu yöntemi kullananların *Âl-i İmran Sûresi 3/7*. ayetinin gereği her türlü kınamayı hak ettiğini ifade etmektedir. Zira o, kelâmcıların, te'vil yoluyla Allah'ın ayetlerini re'y ve nazara tabi tutarak kendi görüşlerini Kitap ve Sünnet'e tercih ettiklerini hatta bazen ayetleri de reddettiklerini iddia etmektedir.<sup>65</sup> Bu düşüncesiyle Kadri, Allah tasavvurunda tenzih yerine antropomorfizmi önererek dogmatizmi savunmaktadır.

Kadri, müteşabihin te'vilini içermeyen diğer Kelâm konularının ise cedele, yersiz safsatalara ve anlamsız söylemlere dayandığını iddia etmektedir. İslam'ın ve Kur'an'ın bu anlamsız çabaları onaylamadığını savunan Kadri, Kur'anî yöntemin örnek alınmasını önermektedir. Kadri'ye göre itikâdî konularda sorgulama yapmak ve te'vilde bulunmak doğru bir tutum değildir. Ona göre, gereksiz sorgulama ve felsefî nazariyeleri İslam inancı ile uzlaştırma çabası Müslümanların ayrışmasına yol açmıştır.<sup>66</sup>

Bölünmenin kaynağı olarak gördüğü Kelâm ilminin yenilenmesi durumunda Müslüman halkın yeniden farklı fırkalara bölüneceğini öngören ve bu bölünmeyi siyasi açıdan bir tehdit olarak algılayan Hüseyin Kâzım Kadri, siyasi otoritenin yeni fırkalarla kuracağı ilişkilerin de yeni sorunlara kapı aralayacağı kanaatindedir.<sup>67</sup> Özellikle Abbasiler döneminde Mu'tezili düşüncenin devletin resmi mezhebi haline gelmesiyle toplumun tefrikaya düştüğünü hatırlatan Kadri'nin böyle bir ihtimali sorun olarak gördüğü açıktır. Bununla birlikte mezhep farklılıklarının ihtilaf-lara neden olacağını iddia eden Kadri'nin, ihtilafa dair tespiti, rasyonel değil duygusal bir çıkara dayanmaktadır. Fırkalaşmanın başka bir ifadeyle farklı düşünmenin, aslında insanın tabiatında bulunduğunu görmezden gelmesi ve ihtilafın tek sebebinin Kelâm İlmi olduğunu savunması, yeterince temellendirilmemiş bir Kelâm karşıtlığının bariz örneğini oluşturmaktadır.

Kadri, Müslüman toplumların en büyük çıkmazı olarak gördüğü taklidin geniş kitleler tarafından benimsenmesinin en önemli sebebinin de Kelâmcılar olduğunu iddia etmektedir. Ona göre Kelâm İlmi, mezhepleşmeye yol açmış, dinin özü ile alakası olmayan birçok konu Kelâmcılar tarafından tartışılmış, sonuçta tefrika ortaya çıkmıştır. Ona göre bu sorundan kurtulmanın yegâne yolu, Ehlu'l-Âsar'ın ortaya koyduğu inancın esas alınmasından geçmektedir.<sup>68</sup> Ancak Kadri'nin yanıltığı en önemli husus, ayrışmayı sadece Kelâm İlmi üzerinden temellendirmeye

---

görülmektedir. Bu konuda her iki âlimin eserleri hakkında bilgi veren eserlere bakmak faydalı olacaktır. Bk. Ebu'l Hasan el- Eş'arî, *Kitâbu'l-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî'l-musallîn*, tsh. Helmut Ritter (Weisbaden: Daru Franz Stein: 1400/1980), 316; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 132, 142.

<sup>64</sup> Kadri, *Yirminci Asırda İslâmiyet*, 34; Kadri, "Sebilü'r-Reşâd Cerîde-i İslâmiyesine", 208.

<sup>65</sup> Kadri, "Yeni İlm-i Kelâm Yazılmalı mı Yazılmamalı mı?", 93.

<sup>66</sup> Kadri, *Yirminci Asırda İslâmiyet*, 41-42.

<sup>67</sup> Kadri, "Yeni İlm-i Kelâm Yazılmalı mı Yazılmamalı mı?", 92.

<sup>68</sup> Kadri, *Yirminci Asırda İslâmiyet*, 100-110

çalışmasıdır. Kaldı ki mezhep veya mezhepleşme bizatihi kötü ve zararlı değildir. Sosyo-dinî oluşumlar olarak nitelendirebileceğimiz mezhepler zihinsel, kültürel ve yaşayışa ilişkin zenginliğin ifadesidir. Dinde tekipleşmeyi öneren Kadri'nin savunduğu anlayış da neticede bir mezheptir.

Hâlbuki toplumsal ayrışmanın nedenlerinden bir diğeri de fikhî mezheplerdir. Medrese geleneği bu durumu örnekleemektedir. Nizamülmülk'ün (ö. 485/1092) kurduğu Nizamiye Medreseleri, Şafîî hoca ve öğrencilere hasredilmiştir. Bunun yanı sıra sadece Hanefiliğin, Şafiiliğin veya Hanbeliliğin okutulduğu tekli medreseler olduğu gibi Hanefilik ve Şafiiliğin veya Hanefilik ve Malikiliğin birlikte okutulduğu ikili medreselerin de faaliyet gösterdiği bilinmektedir. Dört mezhebin eşit seviyede okutulduğu medrese ise Mustansırıye Medresesi'dir.<sup>69</sup> Görüldüğu gibi, her mezhep kendi görüşlerini eğitim öğretim ile çok daha köklü bir şekilde belirginleştirmiştir.

### 2.3. Alternatif Öneri: Yeni İlm-i Kelâm'a Karşı Yeni İlm-i Hâl

Kelâm ilmi'ni doğuşu, temsilcileri ve İslam düşüncesine etkisi açılarından değerlendiren Kadri, klasik Kelâmın İslam düşüncesine katkıdan fazla zarar verdiği kanaatinde. Bu kanaati dolayısıyla Yeni İlm-i Kelâm çalışmalarının yapılmasına da şiddetle karşı çıkmaktadır. Bu muhalefeti onu yeni bir öneri ortaya koymaya mecbur bırakmıştır. Kadri, bu noktada Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Ahmet b. Hanbel gibi âlimlerin din anlayışlarını temel almanın daha doğru olacağı kanaatinde. Bu kanaatini de Ashâb'ul-Hadis'in düşüncesini benimseyen İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) vb. âlimlere dayandırmaktadır.<sup>70</sup> Nitekim hem İbn Teymiyye'nin hem de İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Kelâm eleştirileri, Kelâm karşıtlarının en önemli gerekçelerini oluşturmaktadır. Bu bağlamda Kadri'nin dikkatten kaçırđı en önemli husus Ebu Hanîfe'nin akılcı bir âlim oluşu ve bu ilmî üslubu benimsemesinden dolayı Ashâb'ul-Hadis tarafından tekfir edildiği gerçeğidir.<sup>71</sup>

Müslümanların, Kelâm ilminin yenilenmesine değil fıkıh, fıkıh usulü, tefsir ve tefsir usulü ilimlerinin yenilenmesine ihtiyaç duyduğunu belirten Kadri, günümüz insanının en önemli ihtiyacının *ilm-i hâl* bilgisi olduğuna kanidir. İçtihat ve taklit vurgusu da Kadri'nin fıkıh merkezli bir yenilenmeyi öngördüğünün delili sayılabilir. Zira o, Yeni İlm-i Kelâm'a alternatif olarak yeni bir ilm-i hâl'in, gerekli olduğunu düşünmekte, içtimâî ahlaka katkı sağlayacak olan bu ilm-i hâl'in insanların karşılaştıkları problemleri çözmek için yeterli olacağına inanmaktadır.<sup>72</sup> Toplumsal bütünlüğü sağlamada mezhepler üstü bakabilmenin önemini de vurgulayan Hüseyin Kâzım Kadri, İslam düşüncesinde inanç esasları ile muamelatın net bir şekilde birbirinden ayrı organize edildiğini ifade ederek; muamelata ilişkin konularda sadece Hanefiliğin değil Şafîî, Malikî ve Hanbelî mezheplerinin görüşlerinin de dikkate alınması gerektiği kanaatinde. O, Müslümanlığın

<sup>69</sup> Nâci Ma'ruf, *Târîhu 'Ulemâi'l-Mustansırıye*, 3. Baskı (Kahire: Dâru's-Şa'b, 1976), 25-29; Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1983), 32-33.

<sup>70</sup> Kadri, "Sebilü'r-Reşâd Ceride-i İslâmiyesine", 208

<sup>71</sup> Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vilu muhtelifi'l-hadis* (Mısır: Matbaatu'l-Muhammediyye, 1326), 62-70.

<sup>72</sup> Kadri, "Yeni İlm-i Kelâm Yazılmalı mı Yazılmamalı mı?", 93.

Hanefilikten ibaret olmadığını belirtir ve Fıraku'd-Dâlle ve Gulâtu's-Şîa'nın inanç esaslarına ilişkin görüşlerinin de incelenmesinin gerekliliğini savunur.<sup>73</sup>

Kadri, Müslümanları içine düştükleri onulmaz durumdan kurtarmanın tek çaresinin ilmi-hal olduğu kanaatindedir. İctihat, icmâ ve kıyas temelinde zamanın ihtiyaçlarına cevap vermek amacıyla oluşturulan örfî hukukun güncellenmesine dinen, aklen ve siyaseten bir engel bulunmadığını belirten Kadri, hilafet yoluyla toplumun ihtiyaçlarının karşılanması gerektiğini ifade etmektedir. Bu kurum eliyle yapılması istenen ilm-i hâlin temel özelliği, içtihadı önceleyen İslam'ın içtimâî hüküm ve inançlarını yeniden toparlayıp tedvin etmek suretiyle insanların muamelatına ilişkin fikhî ve usûlî hükümleri Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat mezheplerinden içtihat ve ictibas etmesidir.<sup>74</sup> İslam'ın selametinin din ile din anlayışlarının birbirinden ayırt edilmesine bağlı olduğunu ifade eden Kadri, İslam ile mezheplerin aynı şey olmadığını vurgulayarak dînin *ilahî ve Muhammedî* olan saf şekline döndürülmesini amaçlamaktadır. Kadri böyle bir amaca; dönemin sosyal ve medenî ihtiyaçlarına uygun içtimâî kanunları oluşturacak, hükümleri bir araya getirecek Müslümanları dinlerinin emrettiği birlik ve beraberliğe kavuşturacak, İslam itikadını Kelâm ve cedeliyyattan kurtararak ilk şekline döndürme işlevini icra edecek *yüksek İslam meclisi* yoluyla ulaşılabileceği kanaatindedir.<sup>75</sup> Genel anlamda Kadri'ye göre yapılması gereken şey, dînin başlangıçtaki şeklini muhafaza etmek; Resulullah'ın, ashabının ve Selef-i Salihin'in yollarından gitmektir. Kadri'ye göre dinin özüne dönüşü geniş kitlelere yaymanın en uygun aracı ilm-i hâl'dir.

#### SONUÇ

Son dönem Osmanlı düşün hayatının önemli isimlerinden olan Hüseyin Kâzım Kadri, Kelâm karşıtlığı ile ön plana çıkan bir isimdir. Müslümanların ivedilikle düşünce yenilenmesine ihtiyaç duyduğunu ifade eden Kadri, bu yenilenmenin temeline Fıkıh ve Tefsir ilmini koymaktadır. Müslümanların içinde bulunduğu durumun sebebinin taklit ve fırkalaşma olduğunu ileri süren Kadri, şer'î hükümlerde yapılacak içtihadı çözüm yolu olarak görmektedir. Ancak içtihadı gerçekleştirecek olan akla güvenmemektedir. Zira ona göre akıl sabit bir yapıya olmayıp içinde bulunulan zamana göre işlevi değişen bir yetidir. Bu yönüyle Kadri, yaşadığı dönemde aklın işlevinin sadece hayr ve şerrin temyizi değil te'vili olduğunu iddia etmektedir.

Özellikle inanç alanının aklın alanı olmadığını ifade eden Kadri bu alanda delillendirme çabasını inançsızlıkla eşdeğer görmektedir. Zira inanç alanı, muhakeme alanı olan aklın değil şek ve şüphe alanı olmayan hissin alanıdır. İnanç esaslarını temellendirme ve delillendirme amacıyla ortaya çıkan Kelâm İlmî'ni de, bu işlevi ve te'vile başvurması dolayısıyla kıyasıya eleştirmektedir. Ona göre Kelâm İlmî, Müslümanlara has özgün bir ilim olmayıp Yunan felsefesinin içerik ve yönteminin İslam düşüncesi içerisine dâhil edilmesiyle İslam'ın özünü bozma amacıyla ortaya çıkarılan zararlı bir disiplindir. Kelâmcıların kullandığı te'vili, Allah'ın hükümlerini çarpıtma ve reddetme aracı olarak tanımlayan Kadri, Müslümanların fırkalara bölünme nedeninin de te'vil olduğu

<sup>73</sup> Kadri, *Felaha Doğru*, 40; Kadri, "Din ü Mezhep", *Dînî Makaleler*, 4b; Kadri, "Müslümanlığın İhtiyaçları", *Dînî Makaleler*, 14a-16b.

<sup>74</sup> Kadri, *Felaha Doğru*, 42.

<sup>75</sup> Kadri, *Yirminci Asırda İslâmiyet*, 50

kanaatindedir. Bu nedenle Kelâm ilminde yapılacak yenilenmenin çözümünden öte sorun üreteceği kanaatindedir.

Kadri'nin düşünce yenilenmesine ilişkin önerisi taklit eleştirisi ve içtihat vurgusuna dayanmaktadır. Ancak bu vurgu dinin temel iki alanı olan iman ve eylem alanının her ikisi için geçerli değildir. İman alanında pür taklidi savunan Kadri, eylem alanında içtihat vurgusu yapmaktadır. Bu düalistik yaklaşımının temelinde imanın akla değil hisse dayandığı kabulü bulunmaktadır. Zira inanma en temel insanî ihtiyaçtır bu yönüyle fitrîdir ve aklın söz sahibi olabileceği bir alan değildir. Bu konuda yapılması gereken Kur'ân'ın ve Hz. Muhammed'in bildirdiği şekilde yaşamak, as-hap ve Selef-i Salihin'e uymaktır. Kadri'ye göre inanç alanında yapılacak herhangi bir delillendirme çabası inançsızlıkla eş değerdir. Önerdiği bu inanma biçimini taklit olarak nitelendirmeyen Kadri, hakikate uymanın taklit olmadığı kanaatindedir. İnanç alanında önerdiği taklidi eylem alanında yermekte ve hayatın en önemli gerçeğinin değişim olduğunu belirterek bu değişime uyum sağlanmasının bir zorunluluk olduğunu ısrarla dile getirmektedir. Fıkıh alanında üretilen bilginin zaman içerisinde mutlakaştırılmasına haklı olarak itiraz eden Kadri, her dönemin ihtiyaçlarına göre dinin ilkelerinin yorumlanmasının en önemli dinî vecibe olduğunu dile getirmektedir. Aklın bu alanda önemli bir işleve sahip olduğunu, bu alanda yenilenme yapılmayarak geçmişin aynen taklit edilmesini insan aklını hiçe saymak olarak değerlendirmektedir. Bu bağlamda Kadri'nin düşüncesindeki asıl sorun inanç alanında taklidi meşru görmesidir. Zira eylem alanını belirleyen inanç alanıdır. İnanç alanında taklidi öneren bir zihin yapısının eylem alanında içtihadı önermesi veya birbirine zıt iki kavramı en azından dinî düşüncüyü yenileme görevi olan âlimler için mümkün görmesi ciddi bir çelişkidir. Sorgulamadan, delillendirmeden yoksun bir inancı öneren bir zihnin, değişim temelinde insanların ihtiyaçlarına dinî açıdan çözüm üretmesi mümkün görünmemektedir.

Kadri, dini düşüncenin yenilenmesi bağlamında Yeni İlm-i Kelâm çalışmalarının sadra şifa olmayacağı gibi daha fazla soruna sebebiyet vereceğini iddia etmektedir. Halkın ihtiyacı olan şey, mezhepler üstü bir bakışla halkın dinî ihtiyaçlarına cevap verecek bir ilmihalin hazırlanmasıdır. Öze ilişkin bir değişim ve dönüşümü içermeyen bu yenilenme önerisi dönemin ihtiyaçlarına çözüm üretme niteliğini haiz değildir. Hüseyin Kâzım Kadri'nin, Kelâm İlmi'ni Müslümanların başına gelen türlü felaketlerin nedeni olarak görmesi ideolojik bir karşıtlık nedeniyledir. Bu ideolojik karşıtlık onun Kelâm İlmi'ni ve bu alanda üretilen ilmî birikimi görmezden gelmesine, bu birikim hakkında tarihi gerçeklerle çelişen duygusal çıkarımlarda bulunmasına neden olmuştur. Süreç içerisinde İslam düşüncesinin zamanın şart ve ihtiyaçlarına göre yenilenememesinde diğer disiplinler gibi Kelâm ilminin de payı vardır. Ancak tek sorumlu olarak Kelâm ilminin görülmesi makul olmadığı gibi gerçekçi de değildir.

#### KAYNAKÇA

Âmidî, Ali b. Ebi Ali Seyfuddin. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. 1 Cilt. Mısır: Matbaatu'l-Maarif, 1332/1914.

Atay, Hüseyin. *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983.

Ay, Mahmut. *Mu 'tezile ve Siyaset*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2002.

**830 | Rabiye Çetin. Hüseyin Kâzım Kadri'nin Yeni İlm-i Kelâm Karşısı Söylemi Üzerine ...**

- Bağdâdî, Abdülkahir. *el-Fark beyne'l fırak*. Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: Mek-tebetü'l Asriyye, 1413/1993.
- Bulğen, Mehmet. "Klasik Dönem Kelâmında Dakîku'l-Kelâmın Yeri ve Rolü". *İslam Araştırmaları Dergisi* 33( 2015): 39-72.
- Câhız, Ebû Osman 'Amr b. Bahr. *Kitabu'l-Hayevân*. Thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Mısır: Mektebetü'l-Mustafa, 1356/1938.
- Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *eş-Şâmil fi usulî'd-dîn*. Beyrut: Darul Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Eş'arî, Ebu'l Hasan, *Kitâbu'l-Makâlâtî'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî'l musallin*. Tsh. Helmut Ritter. Weisba-den: Daru Franz Stein, 1400/1980.
- Eşref Edip. "Yeni İlm-i Kelâm". *Sebilü'r-Reşad* 21/528-529 (1339): 58-59.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el- Mustasfa min ilmi'l-usûl*. 1 Cilt. Mısır: Matbatu Mustafa Mu-hammed, 1356/1937.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Te'vilu muhtelifi'l-Hadîs*. Mısır: Matbaatu'l-Mu-hammediyye,1326.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b.Muhammed. *Faslu'l makâl ve takrîru mâ beyne's-şerî'a ve'l-hikme mine'l-ittisâl*. Nşr. Albet Nasrî Nâdir. Beyrut: Matbaatu'l-Meşrik, 1986.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Kādî Abdülcebbâr, Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *el- Muhît bi't- teklîf*. Kahire: Daru'l-Mıs-riyye,ts.
- Kādî Abdülcebbâr, Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Falu'l 'tizâl ve tabakâtü'l Mu'tezile*, Thk. Fuâd Seyyid. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1974,
- Kadri, Hüseyin Kâzım. *Meşrutiyetten Cumhuriyete Hatıralarım*. Haz. İsmail Kara. 3. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- Kadri, Hüseyin Kâzım. *Yirminci Asırda İslamiyet*. İstanbul: Evkâf-ı İslamiyye Matbaası, 1339.
- Kadri, Hüseyin Kâzım. *Felaha Doğru*. İstanbul: Tanin Matbaası, 1328.
- Kadri, Hüseyin Kâzım. *İstikbale Doğru*. İstanbul: Ahmed İhsan ve Şurekası, 1331.
- Kadri, Hüseyin Kâzım. *Hak ve Hakikat*. İstanbul: y.y., 1288.
- Kadri, Hüseyin Kâzım. "Yeni İlm-i Kelâm Yazılmalı mı Yazılmamalı mı?". *Sebilü'r-Reşad* 21/532-533 (1339): 92-93.
- Kadri, Hüseyin Kâzım. "Sebilü'r-Reşad Cerîde-i İslâmiyyesine". *Sebilü'r-Reşad* 21/546(1339): 207-210.
- Kadri, Hüseyin Kâzım. "Müslümanlığın İhtiyaçları". *Dînî Makaleler*. Genel Yazmalar Koleksiyonu, FTV. NO 013245: 1a-17b. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Kü-tüphanesi.
- Kadri, Hüseyin Kâzım. "Akla Ait Bir Mülâhaza-ı Hissiyeye". *Dînî Makaleler*. Genel Yazmalar Koleksi-yonu, FTV. NO 013245: 1a-10a. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Kütüphanesi.
- Kadri, Hüseyin Kâzım. "Kitabî ve Mezhebî Müslümanlık". *Dînî Makaleler*. Genel Yazmalar Koleksi-yonu, FTV. NO 013245: 1a-9b. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Kütüphanesi.
- Kadri, Hüseyin Kâzım. "İctihad". *Dînî Makaleler*. Genel Yazmalar Koleksiyonu, FTV. NO 013245: 1a-5a. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Kütüphanesi.

- Kadri, Hüseyin Kâzım. "Taklid". *Dînî Makaleler*. Genel Yazmalar Koleksiyonu, FTV. NO 013245: 1a-2b. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Kütüphanesi.
- Kadri, Hüseyin Kâzım. "Din ü Mezhep". *Dînî Makaleler*. Genel Yazmalar Koleksiyonu, FTV. NO 013245: 1a-6a. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Kütüphanesi.
- Kadri, Hüseyin Kâzım. "Küfür ü Zulm". *Dînî Makaleler*. Genel Yazmalar Koleksiyonu, FTV. NO 013245: 1a-5a. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Kütüphanesi.
- Kadri, Hüseyin Kâzım. "İman ü İslam". *Dînî Makaleler*. Genel Yazmalar Koleksiyonu, FTV. NO 013245: 1a-5b. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Kütüphanesi.
- Kadri, Hüseyin Kâzım. "Emr-i bi'l ma'rûf ve nehy-i ani'l münker". *Dînî Makaleler*. Genel Yazmalar Koleksiyonu, FTV. NO 013245: 1a-5a. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Kütüphanesi.
- Kara, İsmail. *Din İle Modernleşme Arasında*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Ma'ruf, Naci. *Tarihi 'Ulemâi'l Mustansırıye*. 3. Baskı. Kahire: Daru'ş-Şa'b, 1976.
- Neşşâr, Ali Sami. *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*. Trc. Osman Tunç. 2 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Tâcuddîn. *el-Milel ve'n-nihal*. Thk. Muhammed Seyyid Kılânî. 1 Cilt. Beyrut: Daru'l-Maarife, 1982.
- Şeker, Fatih Mehmet. *Osmanlılar ve Vehhâbîlik*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Uyanış Devirlerinde Felsefenin Rolü*. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2009.





*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

Aralık / December 2018, 22 (2): 833—858

**Çağdaş İslam Düşüncesi'nde Hilafet Anlayışları:  
Muhammed Hamîdullah ve Yüksek Hilafet Konseyi**

*Conceptions of Caliphate in Contemporary Islamic Thought:*

*Muhammad Hamîdullah and High Caliphate Council*

**Abdulkadir Macit**

Dr. Öğr. Üyesi, Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Anabilim Dalı

*Assistant Professor Dr., Kocaeli U, Fac of Theology, Siyer-i Nebi and Islamic History Department*

Kocaeli, Turkey

[abdulkadir.macit@kocaeli.edu.tr](mailto:abdulkadir.macit@kocaeli.edu.tr)

[orcid.org/0000-0002-5446-1924](https://orcid.org/0000-0002-5446-1924)

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 11 Temmuz / July 2018

**Kabul Tarihi / Accepted:** 15 Eylül / September 2018

**Yayın Tarihi / Published:** 15 Aralık / December 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Cilt / Volume:** 22 **Sayı / Issue:** 2 **Sayfa / Pages:** 833—858

**Atıf / Cite as:** Macit, Abdulkadir. “Çağdaş İslam Düşüncesi'nde Hilafet Anlayışları: Muhammed Hamîdullah ve Yüksek Hilafet Konseyi [Conceptions of Caliphate in Contemporary Islamic Thought: Muhammad Hamîdullah and High Caliphate Council]”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/2 (December 2018): 833—858. <https://doi.org/10.18505/cuid.442823>

**Copyright** © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved. [www.der-gipark.gov.tr/cuid](http://www.der-gipark.gov.tr/cuid)

**Conceptions of Caliphate in Contemporary Islamic Thought:**

**Muhammad Hamidullah and High Caliphate Council**

**Abstract:** After the death of Prophet Muhammad (p.b.u.h), one of the most significant debated topics of Muslims was the institution of caliphate. This institution caused crucial argumentations through the ages from Abu Bakr to Abd-al-Majid who was the hundreth khalifa. Some prominent issues in that regard as follows: How khalifa comes to power, who becomes khalifa, whether he is descended from Quraysh or not, which kind of traits khalifa should have, and how khalifa should behave in certain circumstances. While these arguments were going on, caliphate was maintained based on the reign under some certain dynasties' responsibilities after the Rashidun (rightly guided) Caliphs. Umayyads, Abbasids and Ottoman Dynasties were the most well-known ones of these dynasties. Throughout history, even though caliphate passed in one another's hands among aforementioned dynasties, none of them did attempt to abolish this position. However, Turkish Muslims who became defeated with European occupation of non-western territories decided to abolish caliphate for the sake of modernization activities within the period of transition from imperialism to nation state. This decision brought about a trauma, which was much more critical than former argumentation around the position in Muslim world. Many congresses were organized in Islamic world in order to recover from this trauma. While this kind of quests were continuing, Muhammad Hamidullah proposed "High Caliphate Council" in relation to rearrangement of caliphate in accordance with the conditions of Islamic countries. This proposal offers an applicable model to today's modern nation states by establishing unity among them and leaving aside their conflicts and differences. This proposal offers a resolution of much-discussed matters of the position within the limits of principals. It also draws attention by showing a possibility of Islamic union in contemporary Islamic thought.

**Summary:** The matters of who undertakes the management of societies, how rulers come to power and in what manners the rulers maintain the management have been discussed throughout history. It is seen that rulers adopted kingdom as regime before the period of the Prophet Muhammad (p.b.u.h). There was also two-person management. The discussions about this matter were also seen around khalifas who were the rulers of Muslims after the death of Prophet Muhammad (p.b.u.h). Some debated issues in that regards as follows: Who becomes khalifa, how he is elected, which traits he should possess, and so on. Caliphate continued its existence despite the discussions until the first quarter of the 14th Hijra era. Abolition of caliphate was a trauma for Muslims undoubtedly. From Anatolia to Egypt and from India to the Balkans, many attempts were carried out to recover from this trauma. However, this matter was oversimplified in the conditions of that period since it became a topic which was hushed over in just congresses and conventions.

One of the people who wrote on this topic, which maintains its vitality even today was Muhammad Hamidullah. He was an important Islamic scholar, a lawyer and a historian in Indian geography. Hamidullah did deal caliphate by indicating its history broadly. The distinctive feature of Hamidullah from others who wrote on this topic is that he also presented a considerable offer to solve the matter. In this sense, Hamidullah experienced the trauma in his own life as all muslims did it with the abolition of caliphate. Hence he mentioned this matter in his writings in the mood of care and dignity of a scientist and also in feeling of a heartbroken muslim.

Hamidullah made clear that the method of election of the ruler differed throughout history. Indeed, the verses of Holy Qur'an, the applications of the Prophet Muhammad (p.b.u.h) and the differences of Four Great Chaliphs on coming to power testified this claim. According to Hamidullah, it is quite normal that the method of regime can vary according to the conditions of societies. He recommended acting based on timeless rules rather than the changes that vary according to conditions and places. He also stated that the regime which Islam approves is a combination of kingdom and democracy in his lines dealing with methods of regime. To him, kingdom is the method of regime of empire. Empire is the regime in which various nationalities live together with all their differences and interact with one another intensely and in which the rulers rule over wide borders. On the other hand, Islamic world lost its edges of empire, changed its regime and divided to nation states after the decline of the Ottoman Empire and Mughal Empire which were established by Muslims. On the contrary, westerners attempted to establish a head empire several times after building nation states in Europe. Some of them are UN, NATO, EU, to name but a few.

In our opinion, in the transition process of Muslim rulers from empire to nation state, Hamidullah made an offer to accomodate Islamic law in state law, Islamic politic and administrative principles in politics and administration practices, Islamic education system in education system, and principles of Islamic economics in economic decisions of government using the Prophet Muhammad's life as a base. He also explained to Muslims that the method of regime can be changed and the essential matter is to apply Islamic management principles in such a new situation. He played a role in clearing the way for Muslims by indicating that the method of Islamic regime can be changed according to conditions but the principles of Islam are unalterable. To the writer of these lines, Hamidullah intimates that it is not so true to stick to the form of the process in Muslim territories in which a compulsory transition from the empires or multinational social structures to the nation state structures have been experienced for the last two ages. However, the first matter to dwell on should be whether the ruler of the government behaves in accordance with the principles of Islam or not. To Hamidullah, the second matter is that even though Muslim countries had to enter in the process of becoming nation states, Muslims should make an effort to establish supra-state associations as required by Islam. In this respect, Hamidullah's proposal is "High Caliphate Council".

This council is a considerable offer presented to Muslim countries in the age when a universal caliphate is not possible and Muslims head towards a unified state form all over the world. Today, this offer recommends countries of which great majority is Muslims and in which Muslims are minority to meet on a common ground rather than conflict because of differences among them. The High Caliphate Council is an institute consists of presidents or hereditary administrators as leading and regular members and so it avoids regional competition. It is established by Muslim presidents who shares the chair alternately. Based on this, all Muslim presidents play a role altogether in this council without need to be Sunni, Shia, or from Quraysh.

The High Caliphate Council is a reflection of a dream, which started a century and half a century ago but is required more today. It is also a reflection of the discourse of "Islamic Union" in Contemporary Islamic Thought. The Caliphate Council and International Islamic Legists' Association, which is the first practical step of the council can be seen as the theory of a new world order

based on the unity principle of Islam. Hamidullah does not consider this order not only in the range of belief but also with the aim of institutionalizing 'ijmā (consensus of Islamic legists) and qiyās (legal analogy). He stated that International Islamic Legists' Association, which is a scientific institution could not be established beforetime by Muslims spread on three continents due to lacking of communication among them. However, thanks to today's possibilities, the establishment of such association is easier today. Hamidullah found dynamic solutions such these two institutions for the realization of caliphate, which is a religious necessity . He marked an era for Muslims in the period of time when they are on a quest.

**Keywords:** History of Islam, Muhammad Hamidullah, Caliphate, High Caliphate Council, International Islamic Legists' Association

### Çağdaş İslam Düşüncesi'nde Hilafet Anlayışları:

#### Muhammed Hamidullah ve Yüksek Hilafet Konseyi

**Öz:** Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanların en önemli gündemlerinden birisi hilafet müessesesi olmuştur. Bu müessese Hz. Ebubekir'den yüzüncü halife Abdulmecid'e kadar geçen asırlar içerisinde çok ciddi tartışmalara kaynaklık etmiştir. Bunlar arasında belli başlıları; Halifenin yönetime nasıl geleceği, kimin halife olacağı, Kureyş soyundan olup olmayacağı, halifenin hangi hususiyetlere sahip olacağı, halifenin nelere göre hareket edeceği olmuştur. Elbette bu tartışmalar devam ederken halifelik, dört halife sonrasında belirli hanedanların uhdelelerinde saltanata dayalı bir şekilde sürdürülmüştür. Ümeyyeoğulları, Abbasoğulları ve Osmanoğulları bu hanedanların en meşhurlarıdır. Halifelik, tarih boyunca mezkûr hanedanlar arasında el değiştirirse de hiçbiri bu makamın ortadan kaldırılması hususunda bir girişimde bulunmaya yeltenmemiştir. Ancak Avrupa'nın batı dışı dünyayı işgali ile mağlup hale gelen Türkiye Müslümanları, imparatorluktan ulus-devlete geçtikleri süreçte uygulanan modernleşme faaliyetlerinde hilafetin ilgası gibi çok ciddi bir karara imza atmışlardır. Bu karar, İslam coğrafyasında daha önce hilafete dair gerçekleşen tartışmaların çok daha üzerinde bir travma husule getirmiştir. Bu travmanın aşılması hususunda Müslümanlar İslam dünyasının pek çok yerinde kongreler ile bir arayış içinde olmuşlardır. Muhammed Hamidullah, bu arayışların devam ettiği son asırda İslam ülkelerinin içinde bulunduğu şartlara münasip hilafetin yeniden ihdas edilmesi hususunda Yüksek Hilafet Konseyi adında önemli bir teklifte bulunmaktadır. Ulus-devletler halinde bulunan İslam ülkelerinin aralarındaki ihtilafların arka plana atılacağı, ittifadın sağlanmasında önemli bir adım teşkil edecek olan bu teklif, mevcut şartlarda uygulanabilir bir teklif olarak varlığını sürdürmektedir. İddia edilen bu teklif, halifelik mevzusunda tefrika oluşturacak şekilde asırlardır tartışılmalan meseleleri ilkeler çerçevesinde çözüme kavuşturmaktadır. Ayrıca Çağdaş İslam Düşüncesi'nde ittifad-ı İslam anlayışına zemin oluşturacak bir mahiyet arzemesi ile de dikkatleri celbetmektedir.

**Özet:** Toplumların yönetimini kimlerin üstleneceği, yöneticilerin yönetime nasıl geleceği ve hangi şekilde yönetimlerini sürdürecekleri mevzusu tarih boyunca tartışılmalanmıştır. Ancak Hz. Peygamber öncesinde yöneticilerin genel olarak krallık şeklinde bir yönetim şekli benimsedikleri görülmektedir. Bunun yanında aynı anda çift kişinin yönetimi de olmuştur. Bu konudaki tartışmalar Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanların yöneticisi olan halifeler hususunda da yaşanmıştır. Örneğin; halife kim olacak, nasıl seçilecek, hangi özellikleri haiz olacak vs. bu

tartışmalar arasındadır. Bu tartışmalar içerisinde halifelik 14. (XX.) asrın ilk çeyreğine kadar varlığını sürdürmüştür. Şüphesiz hilafetin ilgası Müslümanların yaşadığı en büyük travmalarından birisi olmuştur. Bu travmayı ortadan kaldırma konusunda Anadolu'dan Mısır'a, Hindistan'dan Balkanlar'a kadar pek çok teşebbüs gerçekleştirilmiştir. Ancak dönemin şartlarında bu mevzu sadece kongrelerde ve toplantılarda konuşulan bir konuma indirgenmiştir.

Bugün de hayatietini devam ettiren bu konu hususunda son dönemlerde yazılar kaleme alan şahıslardan birisi Hint coğrafyasının en önemli İslam âlimlerinden, hukukçu ve tarihçilerinden olan Muhammed Hamîdullah'tır. Hamîdullah, tarihçesini de aktararak hilafeti enine boyuna ele almıştır. Hamîdullah'ı, bu konuda yazan diğer şahıslardan ayıran en temel özellik meselenin çözümüne dair çok ciddi bir teklifi de sunmuş olmasıdır. Bu bağlamda hilafetin ilgası ile tüm Müslümanların yaşadığı travmayı bizzat kendi hayatında da yaşayan Hamîdullah, bir bilim adamı dik-kati ve ciddiyeti, aynı zamanda dertli bir Müslüman hissiyatı içerisinde bu meselenin halli hususunda tüm eserlerinde kalem oynatmıştır.

Hamîdullah, hilafet ile ilgili olarak tarih boyunca yöneticinin seçilme şeklinin değişiklik gösterdiğini aşikâr hale getirmiştir. Nitekim Kuran-ı Kerim'deki ayetler, Peygamberimizin uygulamaları ve Hülefâ-i Râşidîn'in yönetime gelmelerindeki farklılıkları buna şahadet ettirmektedir. Hamîdullah'a göre toplumların içinde bulunduğu duruma göre yönetim şeklinin değişimi kadar doğal bir durum yoktur. Hamîdullah, bu durumun idraki içerisinde şartlara ve mekanlara göre gerçekleşen değişimden ziyade değişmeyen esaslara göre hareket edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ayrıca yönetim şekillerini ele aldığı satırlarda İslam'ın münasip gördüğü yönetim şeklinin sanki krallık ile seçime dayalı bir yönetim şekli karışımı olduğunu belirtmektedir. O'na göre krallık, imparatorluğun yönetim şeklidir. İmparatorluk, içerisinde çok çeşitli milletlerin bütün farklılıkları ile bir arada yaşadığı ve yoğun etkileşim halinde olduğu, yöneticinin geniş sınırlar üzerinde hükümler olduğu bir yönetim şeklidir. Ancak İslam âlemi, Müslümanların teşkil ettiği son imparatorluklar olan Babürlü ve Osmanlıların yıkılması sonrasında ulus-devlete dönüşerek imparatorluk özelliğini yitirmiştir. Tersine Avrupa'da ulus-devletlerin kurulması sonrasında Batılılar, çatı bir imparatorluk kurmak üzere pek çok teşebbüste bulunmuştur. Bunlar arasında BM, NATO, AB vb. ilk olarak zikredilebilir.

Kanaatimize göre Hamîdullah, Müslüman yöneticilere, imparatorluktan ulus-devlete geçiş sürecinde devletin hukukunda İslam Hukuku'nu, siyaset ve idare uygulamalarında İslam'ın siyasi ve idari ilkelerini, eğitim sisteminde İslam eğitim sistemini, iktisadi kararlarında ise İslam iktisadının ilkelerini Hz. Peygamber'in örneğini merkeze alarak inşa etmelerini teklif etmektedir. Diğer taraftan Müslümanlara yüzleştikleri bu yeni durum karşısında yönetim şeklinin değişebileceğini, aslolanın ise İslam yönetim esaslarının uygulanması olduğunu izah etmektedir. Bu hususta şartlar çerçevesinde İslam yönetim şeklinin değişebileceğini ancak esaslarının asla değişmeyeceğini belirterek İslam ülkelerinin önünü açan bir rol üstlenmektedir. Bu satırların yazarına göre, Hamîdullah, son iki asırda imparatorluk veya çokuluslu toplumsal yapılardan ulus-devlet yapısına doğru zorunlu bir geçişin yaşandığı İslam topraklarında bu sürecin şekline takılmanın doğru olmadığını ima etmektedir. Ancak üzerinde durulması gereken ilk husus, devlet yöneticisinin İslam'ın esaslarına göre davranıp davranmadığı noktasındadır. Hamîdullah'a göre, ikinci husus, İslam ülkeleri ulus-devlet sürecine girmek zorunda kalmış olsa da Müslümanlar İslam'ın

arzu ettiği şekilde ulus devletler üstü birliklerin tesisine yönelik gayret etmelidir. Hamîdullah'ın bu husustaki teklifi ise Yüksek Hilafet Konseyi'dir.

Bu konsey, evrensel bir halifeliğin mevcut olmadığı ancak Müslümanların tüm dünyada “tek bir devlet formu”na doğru yöneldiği asrımızda Müslüman ülkelerin önlerine sunulan önemli bir tekliftir. Bu teklif günümüzde nüfusunun büyük çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu ülkelere ve hatta Müslümanların azınlık konumunda olduğu ülkelere farklılıklar sebebiyle çatışmak yerine ortak paydayı büyütme teklifini sunmaktadır. Yüksek Hilafet Konseyi, bölgesel rekabetlerden ve alınganlıklardan kaçınılması esas ve temel üyeler olarak Cumhurbaşkanları veya tevarüs yoluyla gelen idareciler tarafından temsil edilen devrin Müslüman devlet başkanlarının bir araya gelerek oluşturacağı ve bir sene sıra ile (münavebeli) başkanlık edecekleri bir müessesedir. Bu münavebeden hareketle konseyde Sünnî, Şîî, Kureyşî ve Kureyş soyundan olmayan bütün Müslüman devlet başkanları birlikte yer alabilecektir.

Yüksek Hilafet Konseyi, esasen bir buçuk asır öncesinden başlayarak günümüzde ihtiyacı daha çok hissedilen bir idealin, Çağdaş İslam Düşüncesi'nde ise “İttihad-ı İslam” şeklinde ifade edilen bir söylemin yansımasıdır. Hamîdullah'ın bu maksatla telaffuz ettiği Hilafet Konseyi'ni ve ilk pratik adımı olan Uluslararası Fakihler Cemiyeti'ni İslam'ın ittihad ilkesine dayalı bir dünya düzeni teorisi ve teklifi olarak görebiliriz. Hamîdullah, bu düzeni sadece inanç düzleminde düşünmemekte, ayrıca icma ve kıyasın kurumsallaştırılmasını gündem etmektedir. Hamîdullah'a göre, ilmi bir kurumsallaşma olan Uluslararası Fakihler Cemiyeti, üç kıtaya yayılmış olan Müslümanların daha önce iletişim zorluklarından dolayı gerçekleştiremediği ancak bugünün imkanları ile organize etmenin daha kolay olduğu bir kurumdur. Bu iki kurum sayesinde Hamîdullah, Müslümanlar için dini bir ihtiyaç ve zaruret olan hilafetin tahakkuku için dinamik çözümler üretmekte ve Müslümanların iki asırdır bir arayış içine girdikleri bir zaman diliminde Müslüman ülkeler için bir çıkış açmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Muhammed Hamîdullah, Hilafet, Yüksek Hilafet Konseyi, Uluslararası Fakihler Cemiyeti

## GİRİŞ

İslam dünyası V. (XI.) asrın sonlarından başlayarak VII. (XIII.) asrın sonlarına kadar önce Haçlıların daha sonra Moğolların yıkıcı ve yakıcı işgali ile karşılaşmış, ancak bu işgallerden gerekli dersleri çıkararak daha sonra güçlü merkezi devletler kurmuştur. Osmanlılar ve Babürlülere bunun tipik iki örneğidir. Avrupalı devletlerin Batı dışı toplumları XII. (XVIII.) asırda başlayıp XIII. (XIX.) asırda zirveye çıkardığı işgalden, önce 1857'de Hindistan'ın işgali ile Babürlülere, daha sonra 1918 tarihinde ise İstanbul'un işgali ile Osmanlılar müstağni kalamamıştır. Burada hususens tasrih etmek gerekir ki, hilafet merkezinin işgali tüm dünya Müslümanları için çok sarsıcı olmuştur. Netice itibariyle Hilafet topraklarının ve İslam coğrafyasının neredeyse bütünüyle işgali, İslam dünyasını tarih boyunca karşılaşmadığı ölçüde ciddi bir buhranla karşı karşıya bırakmıştır. Bu yüzden son iki asır, bu büyük krizin nasıl aşılabileceği yönündeki arayışlarla temsil edilir. Açıkça görünen o ki, dünyanın her yerindeki Müslümanlar, tüm ihtişamına rağmen siyasi otoritelerini kaybeden Osmanlılar ve Babürlülere sonrasında ilga edilmek ile karşı karşıya kalan hilafetin yeniden ihdası ve İttihad-ı İslam'ın tesisine için mücadele etmek durumunda kalmıştır.

## 1. HİLAFETİN İLGASI

Osmanlı Devleti'nin imparatorluktan ulus-devlete geçi(rili)şi neticesinde ortaya çıkan yönetim değişikliği ile yeni kurulan cumhuriyet meclislerinden ilki aynı zamanda Osmanlı Meclis-i Mebusan üyelerinin önemli bir kısmını içinde barındırmaktadır. Bu bakımdan I. Meclis, ülkenin temsil çeşitliliği açısından hayli zengin bir görünüm arz etmektedir. Ancak bu durum kısa sürmüştür. II. Meclis'in kurulması ile 3 Mart 1924'ten 1928'e kadar mecliste yoğun ve köklü değişiklikler yapılmıştır. Bunlar arasında Halifeliğin kaldırılması, Tevhid-i Tedrisat ve Şer'iyeye ve Evkaf ve Erkân-ı Harbiye-i Umumiye Vekâletlerinin ilgası dikkate şayandır. Bundan sonra siyaset, eğitim ve hukuk başta olmak üzere her alanda ulus-devletin kontrolünde bir süreç yaşanmıştır.

İsmail Kara'nın ifadesiyle *Milli Şef* veya *Tek Partili Yıllar* olan bu dönemde yapılan mezkûr değişiklikler ile İslam dini siyasi ve sosyal fonksiyonları itibariyle olabildiğince azaltılmış, zayıflatılmış hatta kontrol altına alınmıştır. Diğer taraftan dinden de vazgeçilmemiştir. Nitekim bu toplumun bir gerçeği olduğunu öngörerek Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) kurulmuş, tefsir, meal ve hadis külliyyatı yazdırılarak dağıtılmıştır. Kara'ya göre bu dönemden itibaren din ile ilgili olan bütün meseleler hem mevzuat hem de uygulama ile "muğlak" ve "müphem" bırakılmıştır. Bu durum ise Müslümanlar için hem bir "problem" oluşturmuş hem de bir "imkân" alanı bırakmıştır. Buna temsil gücü yüksek bir örnek olarak hilafeti verebiliriz. Nitekim hilafetin yetkileri ve imtiyazları Büyük Millet Meclisi'ne devredilmiş, meclise mündemiç bir halde ilga edilmiştir. Kara'ya göre bu sayede "yeni devlet, yönetici kişiler ve kurumlar düzeyinde kendini bir şekilde din ekseninde açıklama ve konumlandırma bağlarından soymuş, soyutlamıştır. Bu hadise yalnızca iç siyasi bünyeye getirilen bir düzenleme değil, aynı zamanda Türkiye'nin dış dünyada, uluslararası ilişkilerde hangi kimlikle ve ne şekilde yer almaya yöneldiğini de tayin etmiştir. Türkiye'nin İslam dünyasından gerçek kopuşunun tarihi de burada noktalanmıştır; belki de bir daha geri dönüşü olmayacak şekilde düşünülerek."<sup>1</sup> Üzerinde duracağımız Muhammed Hamîdullah (ö. 2002) da ne bu yetkinin ne de imtiyazların daha sonra meclis tarafından istenilmediğini ve kullanılmadığını belirterek,<sup>2</sup> Kara'nın ifadesini destekleyecektir.

## 2. HİLAFETİN İLGASI KARŞISINDA ÇÖZÜM ARAYIŞLARI: HİLAFET HAREKETLERİ VE İSLAM KONGRELERİ

### 2.1. Anadolu'daki Arayışlar

Osmanlı'nın son dönemlerinde başlayarak cumhuriyet döneminde zirveye çıkan bu değişiklikler karşısında zuhur eden İslamcı siyaset düşünürleri, acil meseleler listesinde (hatta bu listenin başında) Osmanlı devletinin kurtarılması bahsini görmüşlerdir. İttihad-ı İslam adını verdikleri Müslümanların siyasi birliği, Mehmet Ali Büyükkara'ya göre İslamcıların İslam âleminin geri kalışının ve sömürgecilerin istilasının önlenmesinde en önemli çare olarak görülmektedir. II. Abdülhamid bunu devlet politikası haline getirmiştir. Bu bağlamda Osmanlı padişahının ümmetin halifesi olduğunu, İslam ülkelerinin maddi ve manevi desteklerini halifeye vermeleri neticesinde emperyalist güçler karşısında ayakta kalılabileceğini savunmuştur.<sup>3</sup> Hatırlanacağı üzere İslamcı

<sup>1</sup> İsmail Kara, *Şeyhendifinin Rüyasındaki Türkiye* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 187-197.

<sup>2</sup> Muhammed Hamîdullah, *İslâm'a Giriş*, trc. Cemal Aydın (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 177.

<sup>3</sup> Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslâmi Akımlar* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 27.

siyaset düşünürlerinin arka planında Osmanlı'nın 1870'li yıllarında İttihad-ı İslam adı altında hakim siyasi düşüncesi vardır. Mustafa Sabri Efendi'nin de (ö. 1954) mensubu olduğu bu düşünce/hareket daha sonra *Sırat-ı Müstakim*, *Sebilürreşad*, *Beyanu'l-Hak*, *İslam Mecmuası*, *Volkan* gibi dergilerde bir araya gelen Said Halim Paşa (ö. 1921), Şehbenderzâde Ahmed Hilmî (ö. 1914), Şeyhülislam Musa Kazım (ö. 1920), Babanzâde Ahmed Naim (ö. 1934), Mehmed Akif Ersoy (ö. 1936), Said Nursi (ö. 1960), Elmalılı Hamdi Efendi (ö. 1942), Aksekili Ahmed Hamdi (ö. 1951) gibi isimler etrafında başlatılıp geliştirilmiştir.<sup>4</sup>

İslamcı siyaset düşünürlerinin bu istikameti özellikle de başında “halife”nin olduğu düşünülüğünde hayli isabetli olmuştur. Zira hilafetin kaldırılmasıyla Müslümanların nasıl bir savrulmaya duçar olduğunu gördüğümüz bu günden geriye doğru bakıldığında bu durum apaçık görülmektedir. Hilafetin yeni meclis tarafından ilgası Müslümanları çok ciddi sorunlar ile yüzleşmek zorunda bırakmıştır.<sup>5</sup>

## 2.2. Mısır'daki Arayışlar

Ülkemizde mevzubahis ettiğimiz değişiklikler olurken dünyanın diğer coğrafyalarında da benzer yüzleşmelerin yaşandığını gözlemlemekteyiz. Aynı dönemde İslam dünyasının geri kalanı da işgal altındadır. Elbette Müslümanların bu işgaller karşısında verdikleri varoluş mücadelesi farklı farklı olmuştur. Anadolu toprakları dışında bulunan isimlere baktığımızda aynı dönemde hilafetin yeniden tesis edilmesi ve İttihad-ı İslam başta olmak üzere benzer hedefler ile mücadele ettiklerini görmekteyiz. Örneğin; Mısır'daki Müslümanlar da Osmanlı taraftarı olmalarına rağmen Osmanlı idaresinin ortadan kalkması üzerine kendi başlarının çaresine bakmaya başlamışlardır. Bu mahiyet itibarıyla Cemaleddin Efgânî (ö. 1897), İttihad-ı İslam idealini din bağı, hac ibadeti ve hilafet müessesesi olmak üzere üç unsura dayandırmakta ve bu unsurlardan hilafet kurumunun, bu birliğin yegâne otorite mercii olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Ancak hilafet, ümmetin katılımı ve meşveret esası ile yürütülmeli, mutlakiyet bırakılarak meşrutiyete geçilmelidir. Anlaşıldığı kadarıyla Efgani, ayrıştırıcı milliyetçi eğilimlerden uzak, din bağına güçlendiren müspet milli anlayışlardan yana olarak Mekke ve Medine'nin İslam Birliği'nin manevi merkezleri olarak görülmesini ve hilafetin meşrutî bir zeminde yürütülmesini talep etmektedir.<sup>6</sup>

Burada, konumuza ışık tutması için diğer bir Mısırlı âlim olan Reşit Rıza'nın da (ö. 1935) görüşlerine değinmemiz gerekmektedir. Rıza, 3 Mart 1924'te gerçekleşen Hilafetin ilgası ile formalite bile olsa Müslümanların başsız kaldığını vurgulamış, bu dönemde hilafetin kimler tarafından temsil edilebileceğine dair üç unsurun görünürde olduğunu belirterek onları şöyle sıralamıştır: 1. Osmanlı halifeliği, 2. Hilafetin Kureyşîliği bağlamında Kureyş'ten bir halifenin seçilmesi, 3.

<sup>4</sup> İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık* (İstanbul: Yeni Şafak Kitaplığı, 1995), 26-28; Büyükkara, *Çağdaş İslâmi Akımlar*, 39.

<sup>5</sup> Bu hususta detaylı bilgi için bk. Elmalılı Hamdi Yazır, “Müslümanlık Mâni-i Terakki Değil, Zâmin-i Terakkidir”, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, ed. A. Cüneyt Köksal, Murat Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 261-262; Mustafa Sabri Efendi, *Hilafetin İlgasının Arkaplanı*, trc. Oktay Yılmaz (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998); Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, ed. M. Ertuğrul Düzdağ (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003); İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi/Metinler-Kişiler* (İstanbul: Risale Yayınları, 1986); Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 12.

<sup>6</sup> Hayrettin Karaman, “Efgânî, Cemaleddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 462-463.



Yemenli Zeydi imamın seçilmesi. Ancak Rıza'ya göre şartlar müsait olmadığı için üçüncüsünün seçilmesi mümkün değildir. Rıza, bahsettiği yönetim modelleri arasında o dönemde belirli tartışmalar olsa da Osmanlı idaresinin devam etmesinin ümmetin yararına olduğunu, zaten Osmanlılar dışında bir alternatifin gözükmediğini zikretmiş ve yeniden ihdas edilmesi gereken Osmanlı halifesine bağlanmanın zorunluluğunu dile getirmiştir. Ancak hilafetin kaldırılması üzerine o, hilafet konusunda geçici uzlaşmalara gidilebileceğini belirterek Arapların, Türklerin, Kürtlerin birlikte yaşadığı tarafsız bir bölgede bütün İslam ülkelerinin tanıdığı bir hilafet modelinin tesis edilebileceğini savunmuştur.<sup>7</sup>

Eğer muhakkak söylemek gerekirse, Mısır'da bu görüşlerin ve Türkiye'de Hilafetin ilgasının da etkisi ile, 1928'de İhvân-ı Müslimîn hareketinin kuruluşunun ardında bir cihetten mezkur ilganın olduğunu ifade edilebiliriz. Malum olduğu üzere İhvân-ı Müslimîn, batı karşısında İslam dünyasında kurulan ilk örgütlü yapıdır. Kuruluş gayelerinden birisi hilafetin ilgası üzerine Müslüman âlemin içinde bulunduğu başsızlık durumudur. Bu yüzden İhvan'a göre öncelikle dini ve ahlaki değerlerin hayata geçirilmesi için İslamî bir devletin kurulması, sonra hilafetin yeniden tesisi yoluyla İslam birliğinin sağlanması gerekmektedir.<sup>8</sup> Esasında bu ve benzeri yapılar, imparatorluk çağının kapanarak ulus devlet çağının meydana getirdiği değişiklikler neticesinde klasik İslami toplumsal bağın koptuğu yerde İslam'ı sürdürme mücadelesinin merkezleridir.

### 2.3. Hindistan'daki Arayışlar

Halifelik karşı karşıya kaldığı mezkûr ilga sonrasında İslam dünyasının muhtelif yerlerinde Hilafet Kongreleri düzenlenmiştir. Örneğin; 1919 yılının son aylarında Hindistan'da, 1924'te Hicaz'da, 13 Mayıs 1926'de Kahire'de, dahası Nefes, Ankara, Kudüs'te toplanan mezkûr kongreler dikkat çekicidir. Bunlar arasında özellikle Hindistan'da kurulan Hint Hilafet Hareketi'nin düzenlediği kongreleri<sup>9</sup> ve Anadolu'ya gönderdikleri yardımları<sup>10</sup> vurgulamamız gerekmektedir. Bu kongreleri biraz şaşkınlık ile değerlendiren Toynbee (ö. 1975), Ankara'daki Büyük Millet Meclisi'nin Osmanlı hilafetini ilga ettiğinde, Vehhâbîlerin de Hâşimî hanedanını Hicaz'dan sürdürdüğünde İslam âleminin buna umumi tepkisinin süregelen İslami metot olan cihad ilanı yerine, meselenin modern bir Batı metodu ile yani milletlerarası bir konferansta görüşülmesi şeklinde tezahür ettiğini belirtmektedir. O'na göre, siyasete bakıştaki bu değişiklik mühim, ancak sosyal ve kültürel sahalardaki değişimler kadar ehemmiyetli olmamıştır.<sup>11</sup>

<sup>7</sup> Reşîd Rıza, *el Hilâfe Evi'l-İmâmetu'l-'Uzmâ* (Kahire: Matba'atu'l-Menâr, 1922), 30-50; M. Said Özervarlı, "Reşîd Rıza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35: 16-17.

<sup>8</sup> Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, 163-164.

<sup>9</sup> Hint altkıtasındaki hilafet hareketleri ile ilgili detaylı bilgi için bk. K. Kemal Aziz, *Hint Hilafet Hareketi, Belgelerle (1915-1933)*, trc. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Mahya Yayınları, 2014); Azmi Özcan, "Hindistan Hilâfet Hareketi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 108-109; Ramazan Yıldırım, *20. Yüzyıl İslam Dünyasında Hilafet Tartışmaları* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016).

<sup>10</sup> Turan Kışlakçı, *Çağa İz Bırakan Önderler: Mevdudi* (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2007), 33-35; Arnold J. Toynbee, *1920'lerde Türkiye -Hilafetin İlgası-*, trc. Hasan Aktaş (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2000), 70.

<sup>11</sup> Toynbee, *1920'lerde Türkiye*, 38.

### 3. SÜRGÜNDEKİ ÂLİM MUHAMMED HAMİDULLAH

Hint coğrafyasının en önemli İslam âlimlerinden, hukukçu ve tarihçilerinden birisi olan Muhammed Hamîdullah'ın dünyaya geldiği tarih, önceki satırlarda değindiğimiz üzere son asırda Hindistan'da hükümran olan Babürlüler'in çöküşüyle birlikte Hint Müslümanlarının yönetimden uzaklaştırıldığı ve Hint coğrafyasındaki toprakların neredeyse tamamının İngiliz işgaline maruz kaldığı bir zaman dilimidir. Neredeyse Batı dışı tüm toplumların işgal yaşadığı bu zaman diliminde Hamîdullah, ömrünün sonuna kadar "Haymatlos" (Vatansız) sıfatıyla özel olarak Haydarâbâd'ın esasında tüm Müslüman ülkelerin bağımsızlığı için mücadelesini sürdürmüş, o kadar ki bir gün Haydarâbâd'ın bağımsızlığını kazanacağı ümidiyle başka ülkenin vatandaşlığını dahi kabul etmemiştir. Arayışlar Çağı'nın<sup>12</sup> birkaç prototip aliminden birisi olan Hamîdullah, başta Haydarâbâd olmak üzere tüm İslam aleminin bu krizin aşılmasında ve bağımsızlığını kazanan İslam ülkelerinin yeniden teşekkülünde özellikle ilmi çalışmalar ile çok aktif roller üstlenmiştir.<sup>13</sup>

Hamîdullah'ın üstlendiği rollerden birisi daha önce imparatorluk iken ulus devlete evrilen İslam ülkelerinin yeni durum ile karşılaştıklarında yaşadıkları sancılı geçişe dair çözümler üretmesidir. Bu süreçte devlet aygıtını yönetenler çoğunlukla *Avrupa'ya göre* (muhafazakâr modernleşme çabaları) veya *Avrupa için* (baticı modernleşme çabaları) olmak üzere batılılaşmacı akımlar üzerinden devleti yönetmeye çalışmışlardır. Ancak Hamîdullah, ne Avrupa'ya göre ne de Avrupa için tavır almaktan ziyade kendi tecrübelerinden ve birikimlerinden beslenerek Avrupa'yı da insanlığın tecrübelerinden bir tecrübe olarak görerek İslam dünyasının karşı karşıya kaldığı meydan okumalar karşısında İslam'ın temel esasları ve Hz. Peygamberin en güzel örneği (üsve-i hasene) merkezinde meseleleri yeniden ele almaya gayret göstermiştir. Hamîdullah madalyonun bir yüzü olarak Müslüman yöneticilerin imparatorluktan ulus-devlete geçiş sürecinde devletin hukukunda İslam Hukuku'nu, siyaset ve idare uygulamalarında İslam'ın siyasi ve idari ilkelerini, eğitim sisteminde İslam eğitim sistemini, iktisadi kararlarında ise İslam İktisadı'nın ilkelerini merkeze alarak yönetimlerini inşa etmelerini teklif etmektedir. Diğer taraftan yöneticilere yüzleştikleri bu yeni durum karşısında yönetim şeklinin değişebileceğini aslolanın ise İslam yönetim esaslarının uygulanması gerektiğini izah etmektedir. Bu hususta şartlar çerçevesinde İslam yönetim şeklinin değişebileceğini ancak esaslarının asla değişmeyeceğini belirterek, esasında hukukçu kimliğiyle içtihad ederek, İslam ülkelerinin önünü açıcı bir rol üstlenmektedir. Madalyonun diğer tarafına intikal ettiğimizde ise Hamîdullah, Avrupalı yöneticiler için ne Kapitalizm'in ne Sosyalizm'in ne de ulus-devlet sürecinin kendileri başta olmak üzere tüm insanlık için münasip olmadığını, dolayısıyla İslam Peygamberi'nin örneği ve İslam'ın müttekâmil sistemine ayak uydurmaları gerektiğini ilmi çalışmalar ile ortaya koymaktadır.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Arayışlar Çağı, İslâm düşünce geleneğinin dönemlendirme teklifinin 13. (XIX.) ve 14. (XX.) asrını ihtiva etmektedir. Bu hususta bk. İbrahim Halil Üçer, (ed.), *İslâm Düşünce Atlası* (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 360.

<sup>13</sup> İsmail Kara, "Dinî Düşünce Tarihimiz Açısından Hamîdullah'ın Eserlerinin Türkçeye/Türkiye'ye İntikali ve Tesirleri", *Hayati, Kişiliği ve Düşünceleri İle Muhammed Hamîdullah Sempozyumu Bildirileri* (Bursa, 18-19 Kasım 2005), (Bursa: Bursa İl Müftülüğü Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005), 73-126.

<sup>14</sup> Abdulkadir Macit, "Çağdaş İslâm Tarihçiliği ve Muhammed Hamîdullah", *Dünyada Tarihçilik Dönemler/Okullar/ Yaklaşımlar ve Tarihçiler*, ed. Ahmet Şimşek (İstanbul: Pegem Akademi, 2017), 326-327.

### 3.1. HAMİDULLAH'A GÖRE İSLAM'IN YÖNETİM ANLAYIŞI

Hız. Peygamberin ahirete irtihalinden sonra siyasi konumunun temsili ve devamı hilafet müessesesi ile mümkün olmuştur. Bu müessese özellikle Hülefâ-i Râşidîn döneminde kendine mahsus özellikler ile monarşi, oligarşi ve demokrasi rejimlerinin hiçbirine tam anlamıyla uymamakla tebellür etmiştir.<sup>15</sup> Hamîdullah'a göre İslam devletinin yönetiminde şekil değil nitelik ve işleyiş esastır. Bu anlamda İslam'da monarşi, demokrasi, saltanat vb. yönetim şekilleri için bir sınırlama söz konusu değildir. Esasen yönetim sisteminden önce yöneticilerin yönetim anlayışı ve nitelikleri belirleyicidir. Bu hususta Hamîdullah'ın şu cümlesi dikkat çekicidir: "İyi bir yönetim esasında yöneticinin karakterine dayanır."<sup>16</sup> Bu sözü doğrultusunda iyi bir yöneticinin diktatör dahi olsa avam tarafından seve seve kabul göreceğini, şayet bir müstebid ise sırf cumhurbaşkanı dahi olsa kabul edilmesinin şart olmadığını vurgulamaktadır. Bu bağlamda vurgulanması gereken husus hangi yönetim sisteminin uygulandığından ziyade yöneticilerin sahip olmaları gereken donanım ve niteliktir. Hamîdullah, idare sisteminin belirlenmesinde devlet adamının hangi vasıfları haiz olması gerektiğinin altını çizmenin yanı sıra toplumun ihtiyaç ve taleplerinin de dikkate alınarak hareket edilmesi gerektiğini düşünmektedir.

Burada söylenmesi gerekli olan husus bugün İslam dünyasında saltanata, demokrasiye veya askeri bir sisteme dayalı olan yönetim şekillerinin bulunduğudır. Bu yönetimler Müslümanlardan kimilerinin gönüllü kimilerinin zorunlu kimilerinin de darbeye dayalı bir şekilde muhatap olduğu şekillerdir. Hamidullah'ın "esas olan yönetimin şeklinden ziyade esaslarıdır" ifadesinden hareketle şayet onun, yönetimin şeklinden ziyade yöneticinin niteliklerine yaptığı vurgusu bugünkü hukuk devletini ve iyi organize olmuş bir devlette, kişilerden ziyade, yönetim biçiminin ve kurumsal gelişmişliğin önemini iskaladığı anlamına geliyorsa ve her türlü rejimin caiz olduğu gibi bir sonuç içeriyorsa burada ciddi bir sorun var demektir. Ancak kanaatimize göre Hamidullah'ın Dört Halife'nin yönetime gelmelerinde seçim sisteminin önemli bir unsur olduğunu vurgulayarak ideal bir yönetim şeklinin muhakkak demokrasiyi içermesi gerektiğini belirtmesi, onun yönetim şeklini tamamen iskaladığı gibi bir anlayışının olmadığını göstermektedir. Diğer taraftan Hamidullah'ın, bu görüşlerinin arka planında demokrasi üzerine İslam dünyasında cereyan eden tartışmalarda Müslümanların tamamen demokrasi yanlısı ve karşıtı gibi iki tarafta yer alarak birbirlerini tekfire varan görüşler serdetmelerini makul görmemesi yatmaktadır.

Hamîdullah'ın İslam'ın yönetim anlayış ve esaslarına yönelik tespitlerinde özellikle ortaya koyduğu belli başlı ilkeleri şu başlıklar altında toplayabiliriz. Bunlar: 1. İstişare (Şura), 2. Liyakat, 3. Adalet, 4. Toplumsal kabul ve mutabakat, 5. Selef-i Salihin'e riayet.

#### 3.1.1. İstişare

İslam'ın yönetime dair en temel ilkelerinden birisi danışmak ve istişare etmektir. Kur'an-ı Kerim'de pek çok ayet (Ali İmran 3/159; en-Neml 27/32; eş-Şûrâ 42/38, Muhammed 47/21) Müslümanlardan ister toplum isterse de özel meseleler söz konusu olduğunda kararlarını sürekli olarak danışmadan sonra almalarını istemektedir. Hız. Peygamberin hayatında yüzlerce örnek bu

<sup>15</sup> Muhammed Hamîdullah, *İslâm Müesseselerine Giriş*, trc. İhsan Süreyya Sırma (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 89-90.

<sup>16</sup> Muhammed Hamîdullah, *Sorunlar, Sorular ve Cevaplar*, trc. Zahit Aksu (İstanbul: Beyan Yay., 2015), 115.

hususunu kanıtlamaktadır. Zira Hz. Muhammed'e ilahi vahiyle yol gösterilmiş olmasına rağmen o, bir kararı almazdan evvel daima ashabına, Müslüman kabilelerin temsilcilerine danışmıştır. İlk halifeler de bu uygulamayı ziyadesiyle yönetimlerinde uygulamışlardır.<sup>17</sup>

İstişare'nin siyasal alanda karşılığı olarak ifade edilen *Şura* konusunda Kur'an-ı Kerim özel yöntemler koymamıştır. Dolayısıyla şuranın sayısı, seçim şekli, şura üyelerinin süreleri vs. gibi durumlar her dönemin ve her ülkenin yöneticisinin takdirine bırakılmıştır. Hamîdullah'a göre önemli olan yöneticinin çevresinde temsil etme yeteneğine sahip, temsil ettikleri kimselerin güvenine layık ve ahlaki dürüstlükleriyle tanınmış şahsiyetlerin toplanmasıdır.<sup>18</sup> Hamîdullah bu konuda; Hz. Musa'nın Allah ile buluşması sırasında kendisine eşlik etmesi için halkından yetmiş kişiyi seçmesi (el-A'râf 7/155), yine Hz. Musa'nın asasını kayaya vurduğunda on iki kabile adedince kaynak fışkırmayı (el-A'râf 7/160) olayını örnek göstererek her türlü temsilin gayesinin hükümetin kamuoyu ile daima temasta olması, sonuçta devlet memurlarının bireysel davranış tarzları hakkında haberdar bulunması, ayrıca kasıtlı bir haksızlığı olduğu kadar yanlış bir kararı da düzeltme imkânı bulunması<sup>19</sup> gerektiğini belirtmektedir.

### 3.1.2. Liyakat

İslam'ın yönetim anlayış ve esaslarının ilk sıralarında yer alan esaslardan birisi *liyakattir*. Ona göre idarede esas olan liyakattir, liyakat mevcut ise yönetme erki babadan oğula da tevarüs edebilir, bununla ilgili sınırlayıcı bir hüküm yoktur. Açıkça görünen o ki, İslam, her şeyden önce yöneticinin liyakatli olması ve yöneticilik vasıflarına sahip olmasını göz önünde tutmaktadır. Bu bağlamda yönetici yönetmeye talip olduğu toplumun ihtiyaçlarını ve beklentilerini karşılayabilecek seviyeye sahip olmalıdır. Hamîdullah, bu vasıfları en temelde ilim sahibi olmak, adil olmak, zeki ve basiretli olmak şeklinde sıralamaktadır. Diğer taraftan o, devleti yönetenlerin adalet, zekâ, ilim, basiret ve irade ile hareket etmelerinin, toplumun menfaatini gözetmelerinin İslam'da öncelenmiş olduğunu dile getirmektedir. Dahası yönetici her yönü ile yöneticiliğin gerektirdiği (idari, askeri, siyasi) liyakat vasıflarını haiz olmalı ve bunları toplumun huzurunu temin etmek ve refahını artırmak hususunda kullanmalıdır.<sup>20</sup>

Anlaşılacağı üzere devlet yönetiminde sistemin değil sistemi yürütenlerin liyakatli ve takvalı olmalarının belirleyici bir rol oynadığını ifade eden Hamîdullah, yönetim şeklinin ne olursa olsun esasında yöneticinin Allah'ın kanunlarına uygun hareket etmesi ve idaresini bu şekilde yürütmesi gerektiğinin önemine vurgu yapmaktadır. Böyle olduğu sürece sistemin önemi yoktur. Dolayısıyla yönetim biçimi devrin şartları ve toplumun ihtiyaçlarına bağlı olarak değiştirilebilir. Nitekim İslam tarihi boyunca yöneticinin hem siyasi hem manevi bakımdan nüfuz sahibi olma durumu Abbasilerin son dönemlerinden itibaren ortadan kalkmıştır. Bu vakit halifenin yanı sıra siyasi otoriteyi temsil eden bir de sultan ortaya çıkmıştır. Netice itibarıyla burada gözetilmesi

<sup>17</sup> Adem Apak, *Anahatlarıyla İslâm Tarihi II (Hülefâ-i Râşidîn Dönemi)*, (İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2013), 44-50, 90-94, 184-185, 263.

<sup>18</sup> Hamîdullah, *İslâm'a Giriş*, 181-182.

<sup>19</sup> Hamîdullah, *İslâm'a Giriş*, 182.

<sup>20</sup> Hamîdullah, *İslâm Müesseselerine Giriş*, 91-96

gereken temel husus; halifenin de sultanın da her türlü uygulamada Allah'ın kanunlarını tatbik etmesidir.<sup>21</sup>

### 3.1.3. Adalet

İslam, *adaleti* mülkün yani devletin temeli olarak görmüştür. İslam, dünyanın ve toplumun düzeninin sağlanması hususunu her koşulda elzem görmüş ve ilahi emirlerin tatbik edilerek dünyada adalet üzere bir nizamın tesis edilmesinden her Müslüman'ı eşit derecede sorumlu tutmuştur. Tarih boyunca idarecilerin yönetimlerinin başarı ve sıhhati, adaleti ne derece tesis edebildikleri ile ilgili olmuştur. İdareci, bireyler arasında, toplumda ve devletler arasında cereyan eden her türlü münasebette adaleti tesis etmekle mükelleftir. Ayrıca o, devletin tüm müesseseleri ve görevlilerinin adaletten taviz vermeksizin vazifelerini icra etmelerini takip etmekle yükümlü tutulmuştur. İslam yönetim anlayışına göre devlet her koşulda, Müslim ve gayrimüslim ayrımı gözetmeksizin herkesin hakkını teslim etmekten sorumludur.<sup>22</sup>

### 3.1.4. Toplumsal Kabul/Mutabakat ve Muvafakat

Hamîdullah, yöneticinin başa gelmesinde toplumsal uzlaşının temin edilmesinin İslam'ın yönetim anlayışının esaslarından birisi olduğunu belirtmektedir. Toplumun tüm kesimi tarafından kabul görece ve itaat edilecek bir yöneticinin işbaşına gelmesi İslam toplumunun ve devletin huzur ve birliği için hayati önem taşımaktadır. Hamîdullah'a göre İslam toplumunda idarecinin genel kabule mazhar olmasını temin edecek hususlardan birisi, idarecinin o topluma mensubiyeti ve toplumun değerlerine aidiyetidir. Toplumdan kopuk, toplumuna yabancılaşmış ve herhangi bir aidiyet hissetmeyen bir kimse meşru bir yönetim ortaya koy(a)mayacaktır. Bu sebeple yöneticinin yönettiği topluma mensubiyeti ve aidiyeti önem arz etmektedir.<sup>23</sup> Diğer taraftan devlet teşkilatının temelinde var olan yönetenle yönetilenler arasında yapılmış olan mukavele (güvenoyu) halkın en fazla temsil yetkisini taşıyan kişilere verilmektedir. Mukavele şeklinde verilen bu güvenoyu Hamîdullah'a göre, mukavelenin gerçekleştirilmesi imkânını da içinde barındırmakta, dolayısıyla aynı yüksek şahsiyetlerin kararıyla görevden alınmayı da içermektedir.<sup>24</sup>

Bütün bunlardan hareketle o, toplumsal uzlaşa sağlanarak toplumun farklı kesimlerince kabul gören idarecinin işbaşında olmasının ehemmiyetini Hülefâ-i Râşidîn döneminde Hz. Osman'ın hilafet makamına geliş sürecini örnek vererek dile getirmektedir. Buna göre yöneticinin iş başına getirilmesinde toplumun farklı kesimlerinin görüşleri dikkate alınmalı ve onlarla bir mutabakat sağlanmalıdır.<sup>25</sup> Yani bir ülkenin vatandaşları yöneticinin kendilerini yönetmesine muvafakat etmelidirler. Kanaatimizce bu muvafakat mezkûr halifelerde biat olarak ancak günümüzde oy kullanma şeklinde gerçekleşmektedir. Burada önemli olan muvafakatın şeklinden ziyade esasında yatmakta yani yönetilenlerin yöneticilerini onu kendilerine idareci olarak kabul ettikleri kararını bir şekilde vermesinde temerküz etmektedir.

<sup>21</sup> Hamîdullah, *İslâm Müesseselerine Giriş*, 93.

<sup>22</sup> Hamîdullah, *İslâm'da Devlet İdaresi*, trc. İhsan Süreyya Sırma (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 349.

<sup>23</sup> Hamîdullah, *İslâm'a Giriş*, 174.

<sup>24</sup> Hamîdullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, trc. Vecdi Akyüz (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 160.

<sup>25</sup> Hamîdullah, *İslâm Müesseselerine Giriş*, 130-131.

Hamîdullah, İslam toplumunda yöneticilerin meşruiyetinin icma (toplumsal mutabakat), itaat ve biat yoluyla gerçekleştiğini; bu anlamda yöneticilerin toplumun birliğini tesis ve temsil etmede çok önemli bir rol oynadığını dile getirmektedir. O, bu durumla ilgili tespitlerinde yönetici için sadece tayin edilmek veya seçilmiş olmanın yeterli olmadığını dile getirmekte ve meşruiyetin kaynağı olarak toplumun genel kabulü ve teveccühünü işaret etmektedir. Bu bağlamda Hz. Ebu Bekir'in halife seçilmesinde Kureyş kabilesine mensubiyeti dolayısıyla -zira Kureyş kabilesinin tüm Arap kabileleri üzerinde saygınlığı vardır- tüm Müslüman Arap kabileleri tarafından kabul görmesi etkenini misal vermektedir.<sup>26</sup>

Diğer taraftan Hamîdullah, biat uygulamasının esasında Batıda birkaç asırdır devlet esası olarak *İçtimai Anlaşma* (Contrat Social)<sup>27</sup> olarak uygulandığını, siyaset ile ilgili ilimlerle uğraşan ilim adamlarının devletin başlangıcında bir "siyasi anlaşma"nın olmasını gerekli gördüklerini belirtmektedir. Yani bir toplumun bireyleri ilk önce kendi aralarında anlaşmalı daha sonra da bir şahısla bazı şartlar muvacehesinde anlaşıp kendilerine onu yönetici tayin etmelidirler. Bu bağlamda "içtimai anlaşma" yani biat, sadece Hülefâ-i Râşidîn için değil daha Hz. Peygamberin kendi zamanında da yapılmıştır. Yani Peygamberi Allah seçer ancak herhangi bir kimse Müslüman olduğunda Hz. Peygambere "sadakat yemini"nde bulunmak durumundadır. İşte bu uygulama İslamiyet'in ilk başlangıcından itibaren uygulanmıştır. Dolayısıyla Hz. Muhammed'in peygamber ve devlet başkanı olarak tanınması biat edilmek suretiyle olmuştur. Netice itibarıyla Hamîdullah'a göre Batıda daha birkaç asırdır konuşulan *İçtimai anlaşma* İslam'ın ilk amından itibaren uygulanmış gelmiştir. Hülasa edersek; yöneticinin muvafakat almasının şekli değişebilir ancak toplumun yöneticiye muvafakat verme esası değişmeyecektir.

### 3.1.5. Selef-i Salihin'e Riayet

Hamîdullah, İslam devletindeki yöneticilerin kendilerinden önceki devlet ve toplumların yani sefehin tecrübelerinden istifade etmeyi önemsediklerini belirtmekte ve Halife Muaviye'nin eski devlet ve toplumlarla ilgili tarih kitaplarını tercüme ettirerek bunlardan yararlanmasını bu duruma örnek vermektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere devlet yöneticileri seleflerinin ve önceki milletlerin birikimlerinden haberdar olmalı ve devlet yönetiminde bu birikimden istifade etmelidir.<sup>28</sup>

## 4. HAMİDULLAH'A GÖRE İSLAM'DA YÖNETİM ŞEKLİ ÖRNEKLERİ

Hamîdullah, Hz. Peygamber'in ashabı için üç önderlik görevini yerine getirdiğini ifade etmektedir. Birincisi; insanın Allah ile ilişkilerini düzenleyen dâhili ve ruhi önderlik (ihlas, iman, iyi niyet vs.); ikincisi; insanın Allah ile olan hârici ve ibadetlerle ilgili önderliği (namaz, oruç, hac vs.) ve üçüncüsü; bedeni ve dünyevi işlerdeki önderlik (siyasi ve idari işler).<sup>29</sup> Dolayısıyla Allah Rasulü ashabı için yalnızca devlet reisi değil aynı zamanda onların kumandanları, adil hâkimleri ve dini öğreticileri mesabesinde olmuştur. Bundan dolayı ruhani meselelerde olduğu gibi maddi meselelerde de hüküm Hz. Peygamber'de olmuştur. Hz. Peygamber'in ahirete irtihalinden sonra

<sup>26</sup> Hamîdullah, *İslâm Müesseselerine Giriş*, 96.

<sup>27</sup> Hamîdullah, *İslâm Müesseselerine Giriş*, 104-105.

<sup>28</sup> Hamîdullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, 85.

<sup>29</sup> Hamîdullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, 183-184.

ise Müslümanlar bir taraftan devlet, kanun ve insanlığın muhtaç olduğu her şeyi hazır halde bulmuşlar, ancak diğer taraftan Hz. Peygamber'in, yerine geçecek kimsenin verasetle mi, umumi bir seçimle mi, yoksa Müslümanların ihtiyarı ile mi seçileceğini açık olarak bildirmemesi ile karşı karşıya kalmışlardır. Hamîdullah'a göre, Hz. Peygamber'in sükûtu bütün hükümet şekillerinin caiz olmasını izhar etmek içindir.<sup>30</sup> Aslına bakılırsa bu durum ümmet için çok büyük bir rahmettir. Nitekim daha sonraki dönemlerde karşı karşıya kalınan durumlarda bu rahmet, ümmetin önünün açılmasında büyük bir imkan sağlayacaktır. Hamîdullah, mezkûr sükûtun arka planında temel kaynaklar doğrultusunda birkaç hükümet şeklinin varlığından bahsetmektedir. Bunlar: Aynı anda iki kişinin yönetimi (Müşterek İdare) ile Krallık ve Cumhuriyetvari idare sistemidir.

#### 4.1. Müşterek İdare: Aynı Anda İki Kişinin Yönetimi

Hamîdullah, ikili idare anlayışını, Kur'an'dan iki örneğe, Hz. Peygamberin uygulamasına ve Hz. Ebûbekir'in seçiminde mevzubahis edilen iki halife teklifine binaen mümkün ve bunların İslam'da ikili yönetime izin verildiğinin birer göstergesi olduğunu ileri sürmektedir.<sup>31</sup> Kuran'daki bunun çarpıcı örneklerinden ilki; Tâlut kıssasında (el-Bakara 2/246-247) bahsedildiği üzere dönemin ayette ismi zikredilmeyen ancak Tevrat'ta İşmuel (Samuel) olarak zikredilen peygamberi ile dönemin kralı Tâlut'tur. İkincisi; Hz. Harun (as)'ın devlet idaresinde Hz. Musa'ya yardımcı olmasıdır (Tâhâ 20/29-32).<sup>32</sup> Üçüncüsüne ise; Hz. Peygamberin, yeni Müslüman olan memleketlerdeki devlet (kabile) başkanının Müslümanlığı kabul etmesi durumunda İslam öncesi dönemde olduğu gibi İslami dönemde de eski görevinin başında kalmasına müsaade ettiği uygulamasında rastlanmaktadır. Zira Hz. Peygamber İslam devletinin yönetimi altına giren kabile başkanlarını mükâfâtlandırmak, onların gönüllerini almak ve o bölgeyi en iyi bilen ve tanıyan kimseler oldukları için onların bilgi ve becerilerinden faydalanmak amacıyla görevlerine devam etmelerine izin vermiştir. Örneğin; Arabistan'ın güneydoğusunda bulunan Umman, Culanda'nın iki oğlu Ceyfer ve Abd'in ikili idaresi altında yönetiliyordu. Peygamberimizin daveti üzerine Ummanlılar İslam'ı kabul ettiler. Peygamberimizin İslam'ı kabullenmeleri halinde onların eski görevlerine devam edeceği vaadine binaen bu iki kardeş, Umman devletinin başında tutulmuştur. Ancak onların yanına Müslümanların işleri, öğretileri vb. konularla ilgilenecek bir İslam temsilcisi olarak da Amr gönderilmiştir.<sup>33</sup> Dördüncüsü ise Ben-i Saîde Sakîfesi'nde Hz. Ebû Bekir'in halife olarak seçimi sırasında biri Ensar'dan diğeri Muhacirler'den olmak üzere iki halifeli bir yönetim biçimi teklifinde bulunulmuş olmasıdır.<sup>34</sup>

#### 4.2. Monarşik ve Cumhuriyetvari Yapı

Hülefâ-i Râşidîn idaresinin bir monarşi mi yoksa cumhuriyet idaresi mi olduğu üzerinde bir takım değerlendirmelerde bulunan Hamîdullah, öncelikle Kur'an'ın cumhuriyet veya krallık

<sup>30</sup> Hamîdullah, "Alparslan Devrinde İslâm Anayasasının Durumu ve O Devirdeki Hıristiyan Anayasası ile Mukayesesi", *Diyanet İlmî Dergisi* 10/110-111 (1971): 209-215.

<sup>31</sup> Hamîdullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, 199-200.

<sup>32</sup> Hamîdullah, *İslâm'a Giriş*, 178.

<sup>33</sup> Hamîdullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, 200. Hamîdullah, Hz. Peygamber'in davet mektubunu kitabına almıştır. Bu mektupta şöyle geçmektedir: "Eğer ikiniz de İslâm'a girerseniz, ikinizi de başkan tayin edeceğim; fakat İslâm'a girmeyi reddederseniz, o zaman krallığınız elinizden gidecektir." (*İslâm'a Giriş*, 178).

<sup>34</sup> Hamîdullah, *İslâm'a Giriş*, 178.

rejimine bakış açısını vermekte, daha sonra Hülefâ-i Râşidîn'in yönetim şeklini bunlarla mukayese etmektedir. Açıkça görünen o ki, monarşi, siyasi otoritenin genellikle miras yolu ile bir kişinin üzerinde toplandığı devlet düzeni veya rejimi olarak tanımlanmaktadır. Cumhuriyet ise milletin, egemenliği kendi elinde tuttuğu ve bunu belirli süreler için seçtiği milletvekilleri aracılığıyla kullandığı yönetim biçimi olarak tarif edilmektedir. Hamîdullah'a göre Kur'an, monarşilere (krallıklar) atıfta bulunurken cumhuriyet gibi diğer hükümet şekillerine hiçbir atıfta bulunmamaktadır. Yani Kur'an, krallığı reddetmemektedir. Mamafih Kur'an, Hz. Davut ve Hz. Süleyman gibi iyi krallardan örnek vermekle birlikte Irak Nemrut'u ve Mısır Firavun'u gibi kötü krallardan da bahsetmektedir. Yine Hamîdullah'a göre Kur'an'ın iyi krallardan örnek vermesi, onları örnek almamız için; kötü krallardan bahsetmesi ise, o tür bir yönetim anlayışından uzak durmamız gerektiği içindir.<sup>35</sup> Krallığın bir özelliği olarak babadan oğula geçişi ile ilgili şu Kuran ayetinde örnek verilmektedir: "Ve Süleyman, Davut'un velihtti oldu." (en-Neml 27: 16).

## 5. BİR YÖNETİM BİÇİMİ OLARAK HALİFELİK

### 5.1. Halifelik

İslam'ın evrenselliğini temsil eden uygulamalar arasında iman esaslarını, kible ve buluşma mekânı olan Mekke'yi ve burada yapılan Hac ibadetini zikredebiliriz. Bunların yanı sıra peygamberlerin sonuncusu olduğu için Hz. Muhammed'in tebliği de evrensel yapısı itibarıyla kıyamete kadar geçerliliğini sürdürecektir. Onun öğretisinin evrenselliği gerek ırk ve sınıf eşitsizliklerini ortadan kaldırması, gerek bütün kurumların var olduğu bir devleti tesis etmesi itibarıyla önceki peygamberlerden ayrılmaktadır. Bu yönüyle Hz. Muhammed, maddi, manevi ve diğer bütün yetkileri bizzat uhdesinde temsil etmiş bir peygamberdir. Bu temsil makamı vefatından sonra devletin başında bulunan halifelere geçmiştir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'den sonra devletin başına geçen halifenin maddi ve manevi olmak üzere iki yetkiyi miras olarak devraldığını ifade edebiliriz. Malum olduğu üzere Hz. Muhammed, toplumunu Allah'ın elçisi sıfatıyla ilahi kaynaklı olarak yönetmiştir. Halifeler ise O'nun elçileri sıfatıyla ve ilahi vahiy alma imkanları olmaksızın sınırlı yetkiler ile yönetmişlerdir. Ayrıca halifelerin, Hz. Peygamber'in Allah adına koymuş olduğu kanunları ortadan kaldırma yetkileri olmamıştır. Halifeler ancak bu kanunları yorumlama ve bunların sessiz kaldığı yerlerde yeni kanunlar ihdas etme imkanına sahip olmuşlardır. Hamîdullah'a göre halifeler en azından kanunla ilgili hususlarda bir despot değil, anayasaya dayalı bir başkanlık yapmakta, hatta herhangi bir vatandaş gibi memleketin kanunlarına o da tabi olmaktadır. Bizzat Hz. Peygamber tarafından ortaya konulmuş ilkeler devlet başkanının kanun üstünde olmamasını gerektirmiştir. Bu yüzdendir ki, halifeler her zaman sade bir vatandaş gibi hatta gayrimüslimler tarafından ülkenin mahkemelerinde hâkim önüne dahi çıkarılmışlardır.<sup>36</sup>

İslam'da tespit edilmiş bir yönetim sisteminin olmadığını yeri gelmişken bir daha ifade edebiliriz. Bu yüzdendir ki, Hz. Peygamber hayatta iken kendisinden sonra yerine kimin geçeceği ile ilgili olarak olumlu veya olumsuz hiçbir beyanda bulunmamıştır. Hamîdullah'a göre bunun maksadı her cemaate, gruba veya ülkeye zamanının ihtiyaçlarına göre hareket etme serbestliği tanımaktır. Böylelikle kabul edilen düzen sonsuza dek geçerli olmayacaktır. Bir yönetim şekli,

<sup>35</sup> Hamîdullah, *İslâm Müesseselerine Giriş*, 87-89.

<sup>36</sup> Hamîdullah, *İslâm'a Giriş*, 174-175.



insanlar onu istediği müddetçe geçerli olacak, faydalı bulmadıklarında onu tekrar değiştirebileceklerdir. Hamîdullah, şayet Hz. Peygamber krallık, demokrasi veya başka bir yönetim tarzını telaffuz etmiş olsaydı Müslümanların yönetim hususunda elinin kolunun bağlanacağını ifade etmektedir. Bundan dolayı Hz. Peygamber, kavmine sınırlamalar dayatmamayı hikmetli görmüştür. Öyleyse idareciler önceki satırlarda belirttiğimiz bağlamda adalet, ehliyet, istişare gibi yönetim anlayışlarına sahip olurlarsa krallığı, demokrasiyi veya başka bir yönetim biçimini benimseyebilirler. Hamîdullah, bu hususiyetlerin esasında sadece yöneticilerde değil aynı zamanda halkın kendisinde de olması gerektiğini hatırlatmaktadır.<sup>37</sup>

Hz. Peygamberin mezkûr sükûtu karşısında bazı insanlar devlet hâkimiyetinin bir miras olarak Peygamber ailesine geçmesini, dolayısıyla Hz. Peygamber (as) erkek evlat bırakmadığı için de amcasının oğlu Hz. Ali'nin onun yerine halife olması gerektiği fikrini dile getirmişlerdir. Ancak Hamîdullah'a göre, şayet Hz. Ali hilafete geçmiş olsaydı bir hanedan yönetimini tesis etmiş olur ve Müslümanlar daha sonra cumhuriyet gibi daha başka bir idareye kolayca geçme imkânı bulunmazdı. İslam davetinin evrenselliği ve İslam hukukunun elastikiyeti sorunlu monarşi ve idarenin bir aileye inhisarıyla zorlanmış olacaktı. Bunun sonucu ise tek idare seçeneği ortaya çıkmış olacaktı.

Buna karşın Ensar ve başka bazı gruplar farklı fikirler öne sürmüşlerdir (dönüşümlü olarak halifelik, sıra ile halife olmak vb.). Hamîdullah, bütün bunlara rağmen nihayetinde devlet yönetiminde tevarüsün gerçekleşmediğini ve bir nevi seçim usulü denilebilecek tarzda Hz. Ebu Bekir'in devlet başkanı seçildiğini belirtmektedir.<sup>38</sup> İşte burada sahabenin seçmeye karar verdikleri halifenin bir kral mı, bir cumhurbaşkanı mı veya başka bir şey mi olduğu sorusu ortaya çıkmaktadır. Hamîdullah'a göre, Hülefâ-i Râşidîn'in hilafeti, krallık veya cumhuriyet yönetimi değildir.<sup>39</sup> Çünkü krallık idaresinde ilk şart, verasetle intikal, ikincisi de krallığın hayat boyu devam etmesidir. Yine Hamîdullah'a göre çok eskiden beri çeşitli memleketlerde cumhuriyet idaresi vardır. Cumhuriyet idaresinde iktidarın verasetle intikali söz konusu olmayıp belirli sürelerde seçim yapılmaktadır. Yani cumhurbaşkanı, krallığın aksine hayat boyunca seçilmemektedir. Hamîdullah, eğer cumhuriyetten kast olunanın, önceki cumhurbaşkanı ile hiçbir alakası olmayan birisini, belli bir müddet için seçmek ise Hülefâ-i Râşidîn'in seçiminde bu iki usulün de uygulanmadığını ifade etmektedir.<sup>40</sup>

Hamîdullah, önceki satırlarda dile getirdiğimiz sistemlerin iyi yanlarını içeren bir sistemin oluşturulabileceği kanaatini taşımaktadır. Bu konuda da Hülefâ-i Râşidîn'in halifelik anlayışını örnek olarak vermektedir.<sup>41</sup> Bu anlayış oğlun otomatik olarak babasının yerine geçtiği bir sistem değil seçime dayalı bir sistemdir. Ancak bu anlayış, bir kişinin sabit bir süre için seçildiği ve seçimlerin düzenli olarak yapıldığı bir tür demokrasi de değildir. Esasında Hamîdullah'a göre halifelik bir tür krallık ve demokrasinin karışımıdır. Dolayısıyla Müslümanlar herhangi bir modeli seçebilir, teklif edebilir veya benimseyebilir, ancak hiçbirisi ebediyen devam etmez. Bir çağda

<sup>37</sup> Hamîdullah, *Sorunlar, Sorular ve Cevaplar*, 81.

<sup>38</sup> Hamîdullah, *İslâm Müesseselerine Giriş*, 88.

<sup>39</sup> Hamîdullah, *İslâm Müesseselerine Giriş*, 93.

<sup>40</sup> Hamîdullah, *İslâm Müesseselerine Giriş*, 89.

<sup>41</sup> Hamîdullah, *İlk İslâm Devleti*, trc. İhsan Süreyya Sırma (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 83-89.

kabul gören başka bir çağda reddedilebilir. Yönetime dair geçmenin bir kanunun olmaması nedeniyle ilk dönem İslam hilafeti muhtelif farklılıklara şahitlik etmiştir.<sup>42</sup>

Bütün bu tespitlerden sonra bir değerlendirme yapan Hamîdullah, evvela dört halifenin belli bir devre için değil, hayatları sonuna kadar seçilmiş olduklarını, hatta her zaman seçimin de olmadığını söyleyerek halifelerin cumhurbaşkanı da olmadıklarını faş etmektedir. Aynı zamanda onların bir monarşik yönetimin kralı da olmadıklarını zikretmektedir. Çünkü yönetimde verasetle intikal söz konusu değildir. Diğer taraftan bugünkü manada devleti idare eden bir grubun var olup olmadığını da soran Hamîdullah, bu soruya da, idarenin bir tek halifenin elinde olmasını sebep göstererek olumsuz yanıt vermektedir.<sup>43</sup> Sonuç olarak, Hamîdullah, Hulefâ-i Râşidîn döneminde hilafetin kendilerine mahsus bir idare şekli olup onların idaresinin ne monarşi, ne cumhuriyet ve ne de bir grupta idare etme (oligarşi) şekli olduğuna, bilakis kendilerine özgü bir hükümet şekli olduğu kanaatine varmıştır.<sup>44</sup> Şu halde bu yönetimin, bir nevi cumhuriyet ile monarşi karışımı olduğu söylenebilir. Çünkü söz konusu yönetim bir yandan kayd-ı hayat şartıyla seçilmek gibi monarşiye ait bazı özellikleri taşıırken diğer yandan da seçimle iş başına gelme gibi cumhuriyet rejimine ait bazı özellikleri kapsamaktadır.<sup>45</sup>

Bütün bu açıklamalardan hareketle günümüzdeki demokrasiye dayalı yönetim biçimi hususunda bir takım Müslümanların aşırı uçlara saparak diğerlerini tekfir etme noktasına varmaları karşısında Hamîdullah'ın yönetimde şekilden ziyade esaslara ağırlık verme ifadeleri önemli bir itidali ve vasat zemini oluşturmaktadır. Dolayısıyla yönetimde ilkelere dayalı vurgu bugün üzerinde konuştuğumuz meseleye dayalı pek çok ihtilafın ve ayrılığın izale edilmesinde önemli bir zemin teşkil etmektedir.

## 5.2. Halifeliğin Tarihi

Buraya kadar yaptığımız izahlardan hareketle teori olarak hilafetin asıl gayesinin Müslümanlar arasında vahdetin temin edilmesi olduğunu söylememiz izahtan varestedir. Ancak Hamîdullah, önceki satırlarda ifade ettiğimiz üzere vahdetin daha ilk anlardan itibaren sağlanmış olsa da pratikte belirli dönemlerde bunun temininin mümkün ol(a)madığını belirtmektedir. Bu hususta; ilk üç halife devrinde, Emevîlerde genel olarak ve Abbâsîlerin ilk dönemlerinde vahdetin temin edilmiş olduğunu ancak Hz. Ali, Abbâsîlerin son devirleri ve daha sonraki dönemlerde vahdetin istenilen oranda temin edilememiş olduğunu zikretmektedir.<sup>46</sup>

Hamîdullah'a göre tabii olarak halifelik teori ve pratik olarak Müslüman toplum içinde her zaman aynı olmamıştır. Başlangıçtan itibaren seçilen halife karşısında muhalifler olmuş, daha sonraları zaman zaman savaflara sebep olan rakip halife adayları dahi olmuştur. Daha sonraki dönemler ile birlikte halifelik herhangi bir hanedana bağlanmıştır. Bu hususta ilkin Emevîler, onlardan sonra Abbâsîler hilafeti üstlenmiştir. Ancak Müslüman dünyada çok sayıda halife görünmesi için iki yüz yıl daha beklemek gerekmektedir. Nitekim M. S. 10. asırda Bağdat Abbâsî halifesi, Kurtuba Endülüs Emevî halifesi ve Kahire Fâtîmî halifesi bunun çarpıcı örnekleridir.

<sup>42</sup> Hamîdullah, *Sorunlar, Sorular ve Cevaplar*, 114-115.

<sup>43</sup> Hamîdullah, *İslâm Müesseselerine Giriş*, 93.

<sup>44</sup> Hamîdullah, *İslâm Müesseselerine Giriş*, 90.

<sup>45</sup> Hamîdullah, *İslâm Müesseselerine Giriş*, 89.

<sup>46</sup> Hamîdullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, 184-185.

Tarihin arzettiği bu hazin serencama son Abbasiler döneminde hilafetin siyasi bünyesine dahil edilen ve Hamîdullah'a göre bir nevi laikleştirmeden<sup>47</sup> ibaret olan bir uygulama ilave edilmiştir. Buna göre halifenin yanında tamamen dünyevi işleri deruhte eden bir "komutanlar komutanı", ardından bir "sultan" (Büveyhî veya Selçuk) tesis edilerek uygulamada devlet yetkileri paylaşılmıştır. Bu vakit itibariyle ülke yönetimi halife adına sultana ait olmuştur. Bu durum valilik hanedanlarını ortaya çıkarmıştır. Önce Fatîmi halifeliği ortadan kalkarak Bağdat halifeliğini tanıyan bir Türk valiler hanedanı yönetime geçmiştir. Bağdat'ın Moğollar (Tatarlar) sonrasında işgal edilmesi üzerine Halife Mu'tasım'ın katledilmesi ile halifelik merkezi Kahire'ye taşınmış (Memlükler), Osmanlı Türkleri Yavuz Sultan Selim döneminde iktidarı üstlenerek Abbâsî halifeliğini ortadan kaldırmıştır. Ardından 1492'de İspanya'da bulunan Kordoba halifeliği de Fas'ta yeniden kurulmak üzere İber yarımadasından ayrılmak zorunda kalmıştır.

Bundan sonra İstanbul ve Delhi şehirlerinde halifelik iddiası vuku bulmuştur. Hamîdullah'a göre bu iddialar ancak hükümlerlik sahası içerisinde kalmıştır. Zira bunlardan öncekiler halifenin Kureyşli olması şartına riayet ediyorlarken, ne Türkler ne de Moğollar bu niteliği taşımışlardır. Moğollar (Babürlüler) 1857'de İngilizler tarafından iktidardan uzaklaştırılmış, İstanbul Türk halifeliği ise kendi vatandaşları tarafından kaldırılmıştır. Türkler sadece cumhuriyet sistemini seçmekle kalmamış aynı zamanda devlet başkanları halifelik ünvanını da taşımak istemişlerdir. Son Türk halifesi, Hz. Peygamber'den sonraki yüzüncü ve son Osmanlı halifesi II. Abdülmecid (ö. 1944) Paris'te sürgünde vefat etmiştir. Çağdaş tarihiyle birlikte Fas halifeliği de Fransa'nın mandasına girmiştir.<sup>48</sup>

### 5.3. Yüksek Hilafet Konseyi

İslam dini geldiği ilk zamandan beri İslam toplumunun birlik ve beraberlik içerisinde yaşamasına büyük bir önem vermiş, ayrılık çıkarmayı büyük bir fitne olarak görmüştür. Bunun ehemmiyetini ifade etmek sadedinde Hz. Muhammed, her zaman bir ümmetin varlığından bahsetmiş, hatta bu konuda halifesini tanımadan ölen bir kimsenin putperest olarak öleceğini dahi bildirmiştir.<sup>49</sup> İslam toplumu içerisinde birlik konusunda da ısrar etmiş ve "Cemaatten ayrılan cehenneme gider"<sup>50</sup> diyerek ileri bir hassasiyete dikkatleri çekmiştir. Müslümanlar, halifeliğin önemine ve ona tabi olunmasına işaret eden bu ifadeler mucibince tarih boyunca birlik ve beraberliklerini hilafet kurumu ile temin ve muhafaza etmeye gayret etmişlerdir.

Ancak günümüzde İslam dünyasında artık cihanşümul bir hilafet makamı mevcut değildir. Fark edileceği üzere bugün İslam âlemi farklı ulus devletlere bölünmüş durumdadır. Bu mahiyet itibariyle 20. asrın başında Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılması sonucu toprakları üzerinde 30'dan fazla ulus devlet ortaya çıkmıştır. Bu devletlerin çoğu özellikle ulusalcılık ve sosyalizm gibi kurtuluşçu ideolojilere göre teşkil edilmiş, bu durum İslam dünyasının ümmet olma vasfını da zedelemiştir. Durum böyle olmakla beraber Müslümanların yaşadıkları diğer devletleri de düşünecek olursak ilk zamanlarda olduğu gibi tekrar bir araya gelmeleri çok kolay olmasa da en azından bazı alanlarda birlikteliğin sağlanabilmesi elbette mümkündür. Ancak Hamîdullah'a göre

<sup>47</sup> Hamîdullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, 185.

<sup>48</sup> Hamîdullah, *İslâm'a Giriş*, 175-177.

<sup>49</sup> Buhâri, "Fiten", 6645.

<sup>50</sup> Müslim, "İmâret", 53:1848.

bunun karşısındaki en büyük engel yine İslam âlemi bünyesindeki ihtilaflardır. Bu bağlamda İran'ın devlet başkanının Şii, Yemen'inin Zeydî, Zanzibar'ın Haricî olduğunu belirten Hamîdullah, Müslümanları parçalanmaya götüren ihtilafların yanı sıra ümidi kıran asıl zorluğun bu rakiplerin birbirlerini tanımaktan ziyade reddetmeleri, boykot etmeleri olduğunu belirtmektedir.<sup>51</sup> Dolayısıyla Hamîdullah'a göre bu sebeplerden ötürü günümüzde İslam dünyasında evrensel bir halifelik mevcut değildir. Ancak kitleler böyle bir halifeliğin varlığına gerçekten özlem duymaktadır. Sıkça dile getirildiği gibi, Müslümanlar ikinci dünya harbi sonrasında bağımsızlıklarına kavuşmakta ve parça parça kendi kimliklerini yeniden idrak etmektedirler.

Ancak unutulmamalıdır ki, milliyetçilik unsuru temelinde vücuda getirilen bu devletler bir müddet sonra birbirlerinin tarihi süreçte oluşmuş ortak paydalarında buluşmak yerine yeniden farklılıklarını öne çıkarıp çatışma yoluna girmişlerdir. Ancak Hamîdullah tam da bu konuda İslam'ın internasyonalizme karşı büyük bir hareket olduğu hakikatini ifade etmektedir. Bu hakikat mucibince İslam'da dini birliktelik sınıf, renk ve ülke birlikteliğinden daha büyüktür. Bundan dolayı Müslümanların tüm dünyada “tek bir devlet formu”na doğru yönelmesi an be an daha da artmaktadır. Bunun önemli göstergelerinden birisi İslam dünyasında ulusal kendine yeterlilik sorusunun artık eskisi kadar yükselmemesinde görülebilir.<sup>52</sup> İşte bu noktada Hamîdullah, günümüzde nüfusunun büyük çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu ülkelere ve hatta Müslümanların azınlık konumunda olduğu ülkelere farklılıklar sebebiyle çatışmak yerine ortak paydayı büyütme teklifini sunmaktadır. O'na göre İslam dünyasının içine düşmüş olduğu parçalanmışlık halinden kurtulmasını hedefleyen bu uzlaştırma ve bağdaştırma fikrinin müesses hali cihanşümul bir “Yüksek Hilafet Konseyi”dir.

Hamîdullah, İslam dünyasının tek bir çatı altında Yüksek Hilafet Konseyi adı ile toplanmasını bir engel olarak görenlerin daha çok iki meseleyi öne sürdüklerini söylemektedir. Bunlar: “Halifenin Kureyşîliği” ve “müşterek idarenin” olamayacağı meseleleridir. Bu iki iddianın aksine o, Kur'an'ın ve Hz. Peygamberin (as) uygulamalarını temel alarak bu mevzuları ele almaktadır. Bu mahiyet itibarıyla yönetim biçimi olarak İslam'ın şekle dayalı bir ilkesinin olmamasından hareketle, aslında Allah'ın bir rahmeti gereği, bugün hilafet meselesini Kureyş'e mensup olmayan bir halifenin seçilmesini meşru gösteren ve keza “müşterek idare”ye başvurmayı münasip karşılayan delillere ulaştığını ifade ederek çözüm teklifinde bulunmaktadır.<sup>53</sup> Eğer bu görüşlere bir değer atfedilirse Hamîdullah, Müslümanların birliği için bir çözüm yolunun bulunacağını düşünmektedir.

Yüksek Hilafet Konseyi'nin kurulmasının mümkün olamayacağı tezini savunanların ileri sürdükleri birinci engel yani “Devlet reisi Kureyş'tendir” hususunda Hamîdullah; bu sözün kıyamete kadar uygulanması gereken bir emir mi, yoksa belirli bir zaman için tatbiki söz konusu olan bir söz mü olduğu sorusunu sorarak, bunun ne zaman ve hangi maksatla söylendiğine dair ciddi bir bilginin bulunmadığını belirtmektedir. Dahası Hamîdullah, bu hususta konuyu açıklamak için başka rivayetlere müracaat etmek gerektiğini söylemektedir. O'na göre Hz. Peygamber'in savaşı

<sup>51</sup> Hamîdullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, 190.

<sup>52</sup> Hamîdullah, “Islam's Solution of the Basic Economic Problems: The Position Of Labour”, *Islamic Culture* 10/2 (April 1936): 213-33.

<sup>53</sup> Hamîdullah, *İslâm Müesseselerine Giriş*, 125; a.mlf., *İslâm Anayasa Hukuku*, 191.

gibi sebeplerle 25 defa Medine'den ayrıldığında yerine bıraktığı sahabilerin hepsi Kureyş'ten değildir. O, vekillerini bazen muhacirlerden bazen de ensardan seçmiştir. Hatta görme engelli olan Abdullah b. Ümmü Mektum'u dahi vekil olarak bıraktığı olmuştur. Esasında müminlerin kardeş olduğunu ve aralarında hiçbir farkın bulunmadığını hatırlatan Hamîdullah, Hz. Ebubekir'in Beni Saîde Sakîfesi'nde söylediği "Müslümanlar Kureyş'ten başkasının halife olmasını kabul etmezler" sözünün o zamanın toplumsal şartları ile ilgili olduğunu ifade etmektedir.<sup>54</sup>

Diğer taraftan Hamîdullah, cihanşümül bir halifelik kurumunu gerçekleştirmek için var olan ikinci engel hakkında Müslüman devletlerin Sünni veya Şii, Arab veya gayri Arab tartışmalarından hareketle bölgesel rekabetlerini ve birbirlerine karşı alınganlıklarını önlemeleri gerektiğini hatırlatmakta, bunun yolunun da Hz. Peygamber zamanında kullanılmış olan bir örneğin; Umman'ın iki kardeş olan Ceyfer ve Abd'in ikili idaresi altında yönetilmesine müsaade ettiği formülünden yararlanmak olduğunu belirtmektedir.<sup>55</sup> Bu hususta İslam ülkelerinin halifelik makamını birer yıl münavebeli olarak üstlenmesini teklif eden Hamîdullah, bunun haricinde kanaatimize göre Müslümanları bir araya getiren nebevî formüllerden olan *Medine Vesikasını* ve *Uhuvvet* uygulamasını kastetmektedir. Zira bu iki uygulama da onun, eserlerinde sıklıkla değindiği ve günümüz problemlerine karşı pratik bir misal olarak verdiği temel iki husustur.

Hamîdullah'a göre, Yüksek Hilafet Konseyi bölgesel rekabetlerden ve alınganlıklardan kaçınılarak esas ve temel üyeler olarak Cumhurbaşkanı veya tevarüs yoluyla gelen idareciler tarafından temsil edilen devrin Müslüman devlet başkanlarının bir araya gelerek oluşturacağı ve bir sene sıra ile (münavebeli) başkanlık edecekleri bir müessese olacaktır. Bu konseyde Sünnî, Şîî, Kureyşî ve Kureyş dışı bütün Müslüman devlet başkanları yer alabilecektir.<sup>56</sup> Komiteye üye olan Müslüman devletlerin temsilcilerinin halife sıfatıyla nöbetleşe birer yıl reislik mevkiinde bulunmaları, İslam ülkeleri arasında rakip namzetlerin ihtilaf doğuran hareketlerini bertaraf ederek ihtilafın hallini destekleyen bir çözüm yolu ve birliği tesis etmede vesile olabilir. Diğer taraftan bu birlik çeşitli temayüllere sahip olan devlet idarecilerinin de bu teşkilata girmelerinde cezbedici bir çare oluşturur. Ona göre, bu çeşit bir çözüm şekli ile Müslümanların aynı zamanda bir halifeye sahip olmaları şeklindeki dini ihtiyaçlarını da karşılamış olmaktadır. Yine böyle bir teşkilatın varlığı ile dünya Müslümanlarının sahip olduğu mali-iktisadi kaynakların karşılıklı yardımlaşmalar için, bir tek elde toplanmasına ve kullanılmasına yönelik ilk adım atılmış ve gayrimüslimlerin teşkil ettiği bloklara karşı iktisadi ve kültürel sahada en kolay ve makul bir yarışma şartı sağlanmış olmaktadır. Böyle olduğunda Komünist Arnavutluk, Türkistan ve Kafkas Cumhuriyetlerinin bile bu teşkilata kendi müşahitlerini göndermek suretiyle teşrik-i mesai etmeleri imkan dahilinde olmuş olur.<sup>57</sup>

<sup>54</sup> Hamîdullah, *İlk İslâm Devleti*, 42-44; a.mlf., *İslâm Anayasa Hukuku*, 186-189; a.mlf., *İslâm'a Giriş*, 177-178; Casim Avcı, "Muhammed Hamîdullah'ın Tarih/İslâm Tarihi Araştırmalarındaki Metodu ve Bazı Görüşleri", *Hayatı, Kişiliği ve Düşünceleri İle Muhammed Hamîdullah Sempozyumu Bildirileri* (Bursa, 18-19 Kasım 2005), (Bursa: Bursa İl Müftülüğü Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005), 196-205; Salih Tuğ - M. Kâmil Yaşaroğlu, "Muhammed Hamîdullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30: 534-537; Kamil Yaşaroğlu, *Muhammed Hamîdullah* (Köln: Plural Yayıncılık, 2018), 92-93.

<sup>55</sup> Hamîdullah, *İslâm'a Giriş*, 178-179; a.mlf., *İslâm Anayasa Hukuku*, 181-182.

<sup>56</sup> Hamîdullah, *İslâm'a Giriş*, 179.

<sup>57</sup> Hamîdullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, 190-191.

Yüksek Hilafet Konseyi esasen bir buçuk asır öncesinde II. Abdulhamid'den (ö. 1909) Hasan el-Benna'ya (ö. 1949), Necmettin Erbakan'dan (ö. 2011) Aliya İzzetbegoviç'e (ö. 2003) kadar uzanan bir idealin, yani "ittihad-ı İslam"<sup>58</sup> şeklinde ifade edilen bir söylemin yansımasıdır. Bu ideal, bir yönüyle Osmanlı Devleti zamanında başlayan "Batı işgalinden İslam ülkelerini nasıl bağımsız kılabiliriz?" sorusunun cevabı üzerine kurulmuştur. Dikkat edilirse hemen hemen bütün İslamcıların ve İslami hareketlerin ortak noktalarından birisi olan bu ideal, aynı zamanda İslam'ın da asıl hedefleri arasındadır. Bu hedefe ilmi bir dayanak oluşturmak için Hamîdullah'ın telaffuz ettiği Yüksek Hilafet Konseyi'ni ve ilk pratik adımı olan Uluslararası Fakihler Cemiyeti'ni İslam'ın vahdet ilkesine dayalı bir dünya düzeni teorisi olarak ifade edebiliriz.

#### 5.4. Uluslararası Fakihler Cemiyeti

Hamîdullah, Yüksek Hilafet Konseyi'ne giden süreci bir yönüyle inşa eden kurumlardan birisi olarak Uluslararası Fakihler Cemiyeti'ni teklif etmektedir. Aslında icma ve kıyasın kurumsallaştırılması maksadıyla gündem ettiği bu cemiyet, Müslümanların nerede olurlarsa olsunlar sistemli biçimde organize etmek için gayret göstermeleri gereken bir kurumdur. Bugün üç kıtaya yayılmış olan Müslümanların daha önce iletişim zorluklarından bunu gerçekleştirmeleri mümkün görünmese de Hamîdullah, bugün bu organizenin mümkün olduğunu dile getirmektedir. Bu cemiyetin genel merkezi herhangi bir Müslüman bir ülkede olabilir. Sekreteryası üye ülkelerden referans alacak, dünyanın muhtelif yerlerindeki Müslüman fakihlerin görüşlerini, açıklamalarını gerektirecek kadar önemli bir mesele gördüğünde soruyu Müslüman ve gayri Müslim dünyadaki şubelerine dağıtacak; sekreteryaya şubeleri sorunun bir nüshasını kendi bölgelerindeki Müslüman fakihlere gönderecek ve makul bir cevap isteyecektir. Alınan cevaplar, bir fikir birliği olup olmadığı belirtilerek, genel merkeze gönderilecektir. Bu fakihlerin muhalefeti durumunda, ilgili kişi ya da grubun ayrıntılı iddiaları not edilecektir.

Hamîdullah, böyle bir milletlerarası kurumun ortak dilinin Arapça olarak kabul edilmesinin uygun olduğunu, fakat mahalli düzeyde her ülkenin kendi dilini kullanabileceğini ifade etmektedir. Fakihlere sorular mahalli dille gönderilebilir, fakihler de mahalli dille cevaplarını şubeye gönderebilirler ancak şubenin genel merkeze göndereceği cevabın Arapça olması gerekmektedir ki İslam dünyasındaki bütün fakihler ona kolayca ulaşabilsinler.<sup>59</sup>

Hamîdullah, bütün şubelerden cevapların alınmasından sonra o meselede görüş birliği sağlanmışsa gerekli bir açıklama yapılmasını; görüş ayrılığı çıkmışsa da bir özet hazırlanarak bunun bütün fakihlere gönderilmesini salık vermektedir. Bu fakihlerin herkesin bakış açısından haberdar olmalarını temin edecek ve muhtelif fikirliler görüşlerini değiştirmeyi düşünebilecektir. Cevaplar ikinci kez genel merkeze gönderildiğinde, nihayetinde, hem icma'nın sağlandığı hem de farklılıkların devam ettiği meselelerin tespiti mümkün olacak; böylece çoğunluğun görüşü ortaya çıkacaktır.<sup>60</sup> Hamîdullah'a göre bütün bu açıklamalar, teklifin lehinde ve aleyhinde olan iddiaların ayrıntılarıyla birlikte bütün cevapları kapsayan bir kitap halinde yayınlanmalıdır.

Dolayısıyla Hamîdullah, icma'nın kurumsallaştırılmasından ve modern zamanlarda ondan istifade edilmesinden anladığı kurumsallaşma budur. Zira bütün fıkıh uzmanlarını bir araya

<sup>58</sup> Aliya İzzetbegoviç, *İslâm Deklarasyonu* (İstanbul: Fide Yayınları, 2010), 55.

<sup>59</sup> Hamîdullah, *İslâm'a Giriş*, 369.

<sup>60</sup> Hamîdullah, *Sorular, Sorunlar ve Cevaplar*, 49.

toplamak bir konferans veya kongre bağlamında birkaç günlüğüne mümkün olsa da ömür boyu bunu gerçekleştirmek mümkün değildir. Böyle bir kurum tesis edilirse fakihlerin görüşlerinden yararlanmak ve onları bütün dünyaya ulaştırabilmek kolaylaşacaktır. Bu sayede Müslümanların ittihadına giden yolda da önemli bir adım atılmış olacaktır.

Hülasa edersek, Hamîdullah'a göre Müslümanlar, kendi çeşitli meselelerine dair bazı dinamik çözümler bulamadıkları müddetçe bu dini ihtiyaç ve zaruret yani Hilafetin tahakkuku daha uzun zaman için savsaklanacak, ileri tarihlere atılacaktır. Bu mesele tamamen Müslümanlara ait bir ihtiyaç ve zarurettir; bunu sadece onlar anlayabilir ve bu işle de sadece onlar ilgilenmelidirler.<sup>61</sup>

### SONUÇ

Müslümanların özellikle XIII. (XIX.) ve XIV. (XX.) asırda maruz kaldığı Batı işgali ve beraberinde hızlanan modernleşme (batılılaşma) sürecinde Çağdaş İslam Düşüncesinin gündemine İttihad-ı İslam, içtihad, tecdit ve ıslah, Kuran-ı Kerim ve Sünnet, gelenek, mezhepler, tasavvuf, hilafet v.s gibi meseleler yoğun bir şekilde gelmiştir. Bunlar arasında çokuluslu imparatorluklardan ulus-devlete geçişte ve özellikle de hilafetin ilgası sürecinde hilafet, devlet, yönetim şekilleri ve esasları mevzuları, üzerinde tartışılan en temel meseleler olmuştur. Aslına bakılırsa Muhammed Hamîdullah, çağdaş İslam düşüncesinde üzerinde yoğun mütalaaaların gerçekleştirildiği bu mevzularda üzerinde durulmaya değer görüşler ve teklifler serdetmiştir.

Büyük bir dikkat ve ehemmiyetle verdiği etraflı bilgiler sadedinde Hamîdullah, İslam devletin yönetiminde şeklin değil nitelik ve işleyişin esas olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre, devleti idare eden idareci, devlet ve toplum sathında adaleti tesis etmeli ve toplumun birliğini muhafaza etmelidir. Diğer taraftan idareci liyakat sahibi ve takvalı olmalıdır. Yönetim şekli ne olursa olsun Allah'ın kanunlarına uygun hareket etmeli ve idareyi bu şekilde yürütmelidir. Böyle olduğu sürece sistemin "nasıl"lığı veya "ne olduğu" önemini yitirmekte, ayrıca yönetim biçimi devrin şartları ve toplumun ihtiyaçlarına bağlı olarak değişebilmektedir. Bu konuda Kuran'da örneklerine rastladığımız krallık, müşterek idare ve saltanat örneklerinin yanı sıra özellikle Hülefâ-i Râşidîn'in hilafete geliş süreçlerine atıfta bulunarak onların seçim, atama, şura gibi farklı şekillerde seçildiklerine değinen Hamîdullah, Müslümanlar için yönetimin şeklinin zamana göre değişebileceğini ifade etmektedir. Dolayısıyla yönetim şekillerinin değişebileceği ön kabulü ile günümüzde de yönetimde değişmeyen esasların daha merkezde olması gerektiğini vurgulamaktadır. Nitekim önceki asırlarda imparatorluğa ve saltanata dayalı bir yönetim ortaya koyan Müslümanların bugün ulus-devlet ve demokrasi üzerinden bir yönetim sürdürdüklerini düşündüğümüzde, hatta günümüzde pek çok İslam ülkesinin yönetim şeklinin birbirinden farklılık arzettiğini de göz önüne aldığımızda esaslara yapılan vurgunun anlamı daha iyi anlaşılacaktır. Ancak bu durum Hamîdullah'ın şekli tamamen ıskalayan veya hafife alan bir anlayışa sahip olmasından ziyade Müslümanların içinde buldukları şartlara göre yönetimlerinin şeklinin değişebileceğini, hatta bunun doğal bir durum olduğunu düşünmesi ve böyle değişimlerde yönetim esaslarının değişmeden uygulanmasını talep etme hissiyatı ile izah edilebilir. Bu sayede günümüz Müslüman

<sup>61</sup> Hamîdullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, 191-192.

ülkelerin yönetim şekillerinin değişikliğinin farkında olarak değişmeyen esasların üzerinde durmayı salık vermektedir.

Bu öncüle ilave olarak ulus devlet sürecinin Müslüman ülkelerin her türlü ilişkisinin gelişmesinin önünde bir engel olduğu idrakiyle Müslüman ülkelerin gerçekleştirmeleri gereken bir sonraki adımı da işaret etmektedir. Bu işaret, Çağdaş İslam Düşüncesi'nin de en hayati meselelerinin başında olan Müslüman ülkelerin birliğinin (ittihad) tesis edilmesidir. Hamîdullah'ın, İslam toplumunun birliğinin tesis edilmesine yönelik serdettiği görüşlerinin mücessem hali olan “Yüksek Hilafet Konseyi” ve “Uluslararası Fakihler Cemiyeti” özellikle Müslümanların tekrar bir araya gelerek, yekvücut bir halde birçok probleminin üstesinden gelebilmelerinin önünü açacak olması itibarıyla hayli önemlidir. Bu önerinin hayata geçirilmesi ve mezkûr müessesenin tesisi sayesinde birbirinden habersiz, dağınık bir İslam âlemi yerine birbirinden haberdar, birlikte hareket eden bir İslam âleminin vücuda gelmesi mümkün olacaktır.

Hamîdullah'ın ifade ettiği tüm bu tekliflerin çağdaş dönemde hilafet meselesine dair iki önemli katkı sunduğu ifade edilebilir. Birincisi; yönetimde şekiller kadar esasların da ehemmiyetini kavramak. Zira şekiller zamana göre değişiklik arzemiştir. Ancak unutulmaması gerekmektedir ki, yönetim biçimlerinde şekil ile mahiyeti ayırmak zannedildiği kadar kolay değildir. Zira şekil mahiyetin, mahiyet de şeklin adeta olmazsındadır. İkincisi de Müslüman toplulukların birliğini; duygusal veya ütopyik bir çerçeveden ziyade ihtilafların giderilmesini temin edebilecekleri, karşı karşıya kaldıkları meseleleri istişareye dayalı çözebilmelerinin önünü açabilecekleri alternatifler sunmaktır. Onun Yüksek Hilafet Konseyi bağlamında siyasi, Uluslararası Fakihler Cemiyeti bağlamında fıkhi ve ilmi zeminde konumlandığı İslam birliği fikri, dönemdeki diğer pek çok duygusal teorilerden bu sayede ayırmakta; ayakları yere basan somut bir hedef ve uygulanabilir bir programa dönüşmektedir. Ancak bütün bunlara rağmen bu programın tekliften öte bir planının ve pratiğinin olmaması, nasıl bir siyasi zeminde gerçekleştirileceği üzerinde daha pek çok tartışmanın ve tetkikin yapılmasını zaruri hale getirmektedir.

#### KAYNAKÇA

- Apak, Adem. *Anahatlarıyla İslam Tarihi II (Hülefâ-i Râşidîn Dönemi)*. İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2013.
- Avcı, Casim. “Muhammed Hamîdullah'ın Tarih/İslam Tarihi Araştırmalarındaki Metodu ve Bazı Görüşleri”. *Hayatı, Kişiliği ve Düşünceleri İle Muhammed Hamîdullah Sempozyumu Bildirileri* (Bursa, 18-19 Kasım 2005). 196-205. Bursa: Bursa İl Müftülüğü Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005.
- Aziz, K. Kemal. *Belgelerle (1915-1933) Hint Hilafet Hareketi*. Trc. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul: Mahya Yayınları, 2014.
- İzzetbegoviç, Aliya. *İslam Deklarasyonu*. İstanbul: Fide Yayınları, 2010.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *Çağdaş İslami Akımlar*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- el-Arid, Velid. “Emîn e-Hüseynî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 116-117. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Hamîdullah, Muhammed. *Allah'ın Elçisi Hz. Muhammed*. Trc. Ülkü Zeynep Babacan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2014.
- Hamîdullah, Muhammed. “Alparslan Devrinde İslam Anayasasının Durumu ve O Devirdeki Hıristiyan Anayasası ile Mukayesesi”. *Diyanet İlmi Dergisi* 10/110-111 (1971): 209-215.



- Hamîdullah, Muhammed. *Aziz Kur'an*. Trc. Abdülaziz Hatip - Mahmut Kanık. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- Hamîdullah, Muhammed. *Hz. Peygamber'in Savaşları*. Trc. Nazire Erinç Yurter. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Hamîdullah, Muhammed. *İlk İslâm Devleti*. Trc. İhsan Süreyya Sırma. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Hamîdullah, Muhammed. *İmam-ı A'zam ve Eseri*. Trc. Kemal Kuşçu. İstanbul: Beyan Yayınları, 2014.
- Hamîdullah, Muhammed. *İslam Anayasa Hukuku*. Trc. Vecdi Akyüz. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Hamîdullah, Muhammed. *İslam'a Giriş*. Trc. Cemal Aydın. TDV Yayınları, Ankara 1999.
- Hamîdullah, Muhammed. *İslâm'da Devlet İdaresi*. Trc. Hamdi Aktaş. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Hamîdullah, Muhammed. *İslam'ın Doğuşu*. Trc. Murat Çiftkaya. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Hamîdullah, Muhammed. *İslâm'ın Hukuk İlmine Katkıları*. Trc. Vecdi Akyüz. İstanbul: Beyan Yayınları, 2005.
- Hamîdullah, Muhammed. *İslâm Müesseselerine Giriş*. Trc. İhsan Süreyya Sırma. İstanbul: Beyan Yayınları, 2013.
- Hamîdullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. Trc. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993.
- Hamîdullah, Muhammed. "Islam's Solution of the Basic Economic Problems: The Position of Labour". *Islamic Culture* 10/2 (April 1936): 213-33.
- Hamîdullah, Muhammed. *İslam Tarihi'ne Giriş*. Trc. Ruhi Özcan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2013.
- Hamîdullah, Muhammed. *İslamiyet ve Hristiyanlık*. Trc. İhsan Süreyya Sırma. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Hamîdullah, Muhammed. *Muhtasar Hadis Tarihi*. Trc. Kemal Kuşçu. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Kara, İsmail. *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi/Metinler-Kişiler*. İstanbul: Risale Yayınları, 1986.
- Kara, İsmail. *Türkiye'de İslamcılık*. İstanbul: Yeni Şafak Kitaplığı, 1995.
- Kara, İsmail. "Dinî Düşünce Tarihimiz Açısından Hamîdullah'ın Eserlerinin Türkçeye/Türkiye'ye İntikali ve Tesirleri". *Hayatı, Kişiliği ve Düşünceleri İle Muhammed Hamîdullah Sempozyumu Bildirileri* (Bursa, 18-19 Kasım 2005). 73-126. Bursa: Bursa İl Müftülüğü-Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005.
- Karaman, Hayrettin. "Efgânî, Cemaleddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 462-463. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kışlakçı, Turan. *Çağa İz Bırakan Önderler: Mevdudi*. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2007.
- Macit, Abdulkadir. "Çağdaş İslam Tarihçiliği ve Muhammed Hamîdullah". *Dünyada Tarihçilik Dönemler/Okullar/Yaklaşımlar ve Tarihçiler*. Ed. Ahmet Şimşek, 323-338. İstanbul: Pegem Akademi, 2017.
- Mustafa Sabri Efendi. *Hilafetin İlgasının Arkaplanı*. Trc. Oktay Yılmaz. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- Özcan, Azmi. "Hindistan Hilâfet Hareketi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18: 108-109. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Özervarlı, M. Said. "Reşîd Rıza". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35: 16-17. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Paşa, Said Halim. *Buhranlarımız ve Son Eserleri*. Ed. M. Ertuğrul Düzdağ. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Rıza, Reşîd. *el Hilâfe Evi'l-İmâmetu'l-'Uzmâ*. Kahire: Matba'atu'l-Menâr, 1922.

- Soyluer, Serdal. "Balkan Savaşları Sırasında Hint Müslümanlarının Osmanlı Devleti'ne Yardım Kampanyalarının Osmanlı Basınına Yansımaları". *Şarkiyat Mecmuası* 13 (2008): 91-117.
- Toynbee, Arnold J. *1920'lerde Türkiye -Hilafetin İlgası-*. Trc. Hasan Aktaş. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2000.
- Tuğ, Salih - Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Muhammed Hamîdullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 534-537. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Tuğ, Salih. "Prof. Dr. Muhammed Hamîdullah". *Yedi İklim* XVI/157 (2003): 40-41.
- Üçer, İbrahim Halil (ed.). *İslam Düşünce Atlası*. I-III. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Yaşaroğlu, M. Kamil. *Muhammed Hamîdullah*. Köln: Plural Yayıncılık, 2018.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. "Müslümanlık Mâni-i Terakki Değil, Zâmin-i Terakkidir", *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*. Ed. A. Cüneyt Köksal, Murat Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Yıldırım, Ramazan. *20. Yüzyıl İslam Dünyasında Hilafet Tartışmaları*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.
- Zürcher, Erik Jan. *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

Aralık / December 2018, 22 (2): 859—884

## Ayın Yarılması Meselesine Dair Tefsirlerdeki Yorum Farklılıkları

*Interpretation Differences of Tafsirs of the Splitting of the Moon Issue*

### Mehmet Salmazzem

Dr. Öğr. Ü., Muş Alparslan Üniversitesi İslami ilimler fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı  
Assistant Professor Dr., Muş Alparslan Univ, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir  
Muş, Turkey

[m.salmazzem@alparslan.edu.tr](mailto:m.salmazzem@alparslan.edu.tr)

[orcid.org/0000-0001-8526-4512](https://orcid.org/0000-0001-8526-4512)

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 26 Temmuz / July 2018

**Kabul Tarihi / Accepted:** 15 Ekim / October 2018

**Yayın Tarihi / Published:** 15 Aralık / December 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Cilt / Volume:** 22 **Sayı / Issue:** 2 **Sayfa / Pages:** 859—884

**Atıf / Cite as:** Salmazzem, Mehmet. “Ayın Yarılması Meselesine Dair Tefsirlerdeki Yorum Farklılıkları[Interpretation Differences of Tafsirs of the Splitting of the Moon Issue]”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/2 (December 2018): 859—884. <https://doi.org/10.18505/cuid.448167>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright ©** Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved. [www.der-gipark.gov.tr/cuid](http://www.der-gipark.gov.tr/cuid)

**Interpretation Differences of Tafsirs of the Splitting of the Moon Issue**

**Abstract:** The great majority of commentators have evaluated the splitting of the moon. The vast majority of them think that it occurred in the Prophet's period basing their view on the clear statement of al-Qamar 54/1 verse and on related rumors. However, some commentators claim that the moon will split on the doomsday, by referring to the context of the same verse. The same names criticize the rumors claiming that they cannot constitute evidence for the splitting of the moon. To those who think so, from the fact that the splitting of the moon was related by few companions and that it was not recorded in various geographies it is evident that the incident did not happen. It cannot be said that the commentators, who took that the view that the split of the moon were in the period of the Prophet, have similar views in this regard. They have different interpretations in matters such as the realization and the shape of the event. On the other hand, those who claim that the split of the moon is only an idiomatic statement and that the event is only a lunar eclipse, declare that the split of the moon never actually happened. In this study which deals with various interpretations of tafsirs of the splitting of the moon, it is aimed to criticize different opinions on this issue. Document analysis and comparison methods were applied in the article.

**Summary:** The issue of the splitting of the moon has attracted many names from various disciplines, notably the commentators. In the verse of al-Qamar 54/1 mentioning the splitting of the moon has been an important factor for the commentators to evaluate this issue. The ḥadīth narratives regarding the cleavage of the moon are found in many ḥadīth sources, in particular, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* and *Ṣaḥīḥ al-Muslim*. The rumors about the splitting of the moon, albeit with different forms, are attributed to Anas b. Mālik (d. 93/712), Jubayr b. Muṭ'īm (d. 59/678-679), 'Abdallāh b. 'Abbās (d. 68/687-688), 'Abdallāh b. 'Omar (d. 73/692), and 'Abdallāh b. Mas'ūd (d. 32/652-653) One of the rumors about the splitting of the moon, although it is based on 'Alī b. Abī Ṭālib (d. 40/661) is not found in the authentic ḥadīth sources. In some narrations, it is said that the miracle of the moon's splitting took place upon the request of the polytheists while the others are only mentioned how this miracle happened.

On the other hand, it cannot be said that the commentators agree on the split of the moon. The main purpose of this study is to identify these opinions with its basis. Apart from those who do not accept the occurrence of the incident, there are differences of opinion among the commentators who see this event as a miracle of the Prophet Muḥammad. It is possible to classify the disagreements of the commentators in this subject in two headings as the time and manner of occurrence of this incident.

Most of the classical commentators, on the basis of narrations, think that the splitting of the moon occurred during the period of Mecca. Among these commentators, al-Wāḥidī (d. 468/1076) and al-Qurṭubī (d. 671/1273), as well as the rumors of this evidence, offer as a proof the verse, "if they see a miracle, they turn away and say that this is a great magic." (al-Qamar 54/2). Some commentators, such as al-Qushayrī (d. 465/1072), accept that this phenomenon has taken place in the past by referring to the opinion of the commentators about the split of the moon. The views of many of the modern-day commentators such as Siddiq Ḥasan Khan (d. 1307/1890), Mawḍūdī (d. 1399/1979) and Sābūnī, on this issue, apart from the narrations related to the subject have shaped the general opinion of the commentators.

There are differences of opinions among some of the commentators, who accept that the splitting of the moon takes place during the time of the Prophet Muḥammad, as to the reasons and arbitrariness of the incident. According to classical period commentators such as al-Ṭabarī (d. 310/923), al-Samarqandī (d. 373/983), Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210), al-Qurṭubī (d. 671/1273), and Shīrī commentators al-Qummī (d. 329/941), this incident took place upon the Prophet Muḥammad asked for a miracle as evidence for his prophethood by Meccan polytheists. Therefore, these commentators establish a relationship between the splitting of the moon and the prophethood of the prophet Muḥammad. On the other hand, commentators like Sayyid Quṭb (d. 1385/1966) argue that the splitting of the moon cannot be regarded as evidence of the prophethood, citing the fact that the miracles of the Prophet Muḥammad except the Qurʾān were not reported.

There is a disagreement about the validity of the narrations related to the events among the commentators, who see the splitting of the moon as a miracle of the Prophet Muḥammad. Ibn Kathīr (d. 774/1373) and Shawkanī (d. 1250/1834) commentators, such as the rumors about this issue as a precise; ibn ʿAshūr (d. 1879/1973) does not accept the news on this issue as a precise.

There are also some commentators who suggest that the splitting the moon will take place in the future. The commentators, who shared this view, especially Rashīd Riḍā (d. 1353/1935) argued that the splitting of the moon did not take place in the past, pointing out that the validity criteria of narrations related to the splitting of the moon, and contradictory issues in the content of the rumors, also most of the people narrated by him/her cannot witness the incident and that it is not possible for people in a certain geography to witness this incident.

There are few classical period commentators who suggest that the moon will be split in the future during the apocalypse. The prominent names are al-Ḥasan al-Baṣrī, (d. 110/728), ʿAṭāʾ b. Abī Rabāḥ (d. 114/732) and Abū Bakr al- Aṣamm (d. 200/816). On the other hand, many names such as Rashīd al-Riḍā (d. 1353/1935), al-Marāghī (d. 1364/1945) and al-Shinqīṭī (d. 1394/1974) from the modern period declare that the moon will split during the apocalypse. According to these, in the verses of the al-Qamar 54/1 that apocalyptic scene is mentioned. In the verse, they try to justify the use of the verb meaning of a split in the past tense by introducing some evidence from other verses. According to them, in many verses that speak of apocalyptic scenes, events are expressed in the past tense.

There are also commentators who have different evaluations on the way of the occurring event instead of the time concept. Al-Ghazālī (d. 505/1111), Muḥyiddīn Ibn al-ʿArabī (d. 638/1240) and Shāh Walī Allāh al-Dihlawī (d. 1052/1642) do not see the splitting of the moon as a real split mentioned in the verse of the al-Kamer 54/1. According to them, the event is an optical illusion. Muḥammad Asad (d. 1412/1992) connected this illusion to the lunar eclipse. Trying to explain the splitting of the moon by some commentators is one of the commentary differences in this issue. According to Mawdūdī, who did not see this event scientifically impossible, it is possible to reunite a fragmented star with gravity. Without a doubt, Ṭaṇṭawī al-Jawharī (d. 1940) is one of the names who make the most striking evaluations in this issue. According to him, the miracle of the moon's splitting has many aspects to shed light on scientific studies. Ṭaṇṭawī al-Jawharī sees the verse as the sign of the moon instead of any other celestial body, as a sign that the moon had long ago broken off from the world. Therefore, Ṭaṇṭawī al-Jawharī establishes a relationship between

the splitting of the month mentioned in the verse and the theories about the separation of the moon in the modern period.

One of the arguments about the splitting of the moon is related to the fineness of the language. Some commentators, who draw attention to the expression of the splitting of the moon, which is the expression in the Qur'an, argue that the purpose of the separation of the moon is the occurrence of truth. According to the advocates of this view, the Arabs use such a statement to express that a work has come to light. According to this, the term "splitting the moon" as means that the Qur'an expands the darkness in its period. In summary, the commentators make various comments on different grounds such as the narrative expression of the verse al-Qamar 54/1 regarding the splitting of the moon, the narrations about the event, and the language subtleties.

**Keywords:** Tafsir, Splitting of the Moon, Sūrah of al-Qamar, Miracle, Scientific Miracle

### Ayın Yarılması Meselesine Dair Tefsirlerdeki Yorum Farklılıkları

**Öz:** Müfessirlerin tamamına yakını ayın yarılması meselesi hakkında değerlendirmede bulunmuşlardır. Bunların büyük çoğunluğu el-Kamer 54/1. âyetin zahiri ifadesi ve konuyla alakalı rivayetlere dayanarak ayın yarılmasının Hz. Peygamber döneminde gerçekleştiği görüşündedirler. Buna karşın bazı müfessirler de aynı âyetin bağlamına istinat ederek ayın yarılmasının kıyamet sırasında gerçekleşeceğini ileri sürmektedirler. Aynı şahıslar, mevzuyla alakalı rivayetleri kritize ederek bunların ayın yarılmasının vukuuna delil teşkil edemeyeceğini iddia etmektedirler. Bu görüşte olanlar için ayın yarılmasının çok az sayıda sahabe tarafından rivayet edilmesi ve muhtelif coğrafyalarda kayıt altına alınmamış olması da olayın gerçekleşmediğine delil teşkil etmektedir. Ayın yarılmasının Hz. Peygamber döneminde gerçekleştiği görüşünde olan müfessirlerin bu konuda tamamen benzer fikirde oldukları söylenemez. Bunlar, olayın gerçekleşme gayesi ve şekli gibi hususlarda farklı tevillerde bulunmaktadır. Diğer taraftan ayın yarılmasını deyimsel bir ifadeden ibaret olduğunu iddia edenler ile olayın sadece bir ay tutulmasından ibaret olduğunu ileri sürenler, ay yarılmasının gerçekte hiçbir zaman vuku bulmadığını beyan etmektedirler. Ayın yarılması ile ilgili tefsirlerdeki yorum farklılığı konusunun ele alındığı bu çalışmada mevzuyla alakalı tespit edilen görüşlerin kritize edilmesi amaçlanmaktadır. Makalede doküman analizi ve mukayese metotlarına başvurulacaktır.

**Özet:** Ayın yarılması meselesi, müfessirler başta olmak üzere muhtelif disiplinlerden pek çok ismin ilgisini çekmiştir. Kamer 54/1. âyetin ayın yarılmasından bahsetmesi müfessirlerin bu meseleye dair değerlendirmede bulunmasında önemli bir amil olmuştur. Ayın yarılmasına ilişkin hadis rivayetleri Sahih-i Buhârî ve Sahih-i Müslim başta olmak üzere pek çok hadis kaynaklarında yer almaktadır. Farklı tariklerle de olsa ayın yarılmasına dair rivayetler, Enes b. Malik (ö. 93/712), Cübeyr b. Mut'im (ö. 59/678-679), Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-688), Abdullah b. Ömer (ö. 73/692), ve Abdullah b. Mes'üd'a (ö. 32/652-653) isnad edilmektedir. Ayın yarılmasından bahseden rivayetlerden biri Alî b. Ebî Tâlib'e (ö. 40/661) nisbet edilse de bu rivayet sahih hadis kaynaklarında bulunmamaktadır. Bazı rivayetlerde ayın yarılma mucizesinin müşriklerin Hz. Peygamberden mucize talep etmeleri üzerine gerçekleştiği bilgisi bulunurken bazılarının da ise sadece bu mucizenin nasıl gerçekleştiğinden bahsedilmektedir.

Diğer taraftan ayın yarılması hakkında müfessirlerin aynı görüşte oldukları söylenemez. Bu görüşleri dayanaklarıyla birlikte tespit etmek çalışmanın esas amacını teşkil etmektedir. Hadisenin vukuunu kabul etmeyenlerin dışında bu olayı Hz. Peygamberin bir mucizesi olarak gören müfessirler arasında da görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Bu mevzudaki müfessirlerin görüş ayrılıklarını olayın gerçekleşme zamanı ve şekli olmak üzere iki başlıkta sınıflandırmak mümkündür.

Klasik dönem müfessirlerin çoğu rivayetleri esas alarak ayın yarılmasının Mekke döneminde gerçekleştiği görüşündedir. Bu müfessirlerden Vâhidî (ö. 468/1076) ve Kurtubî (ö. 671/1273) ise buna delil olarak rivayetlerin yanı sıra “onlar bir âyet/mucize gördüklerinde yüz çevirirler ve bu ancak büyük bir sihirdir derler” mealindeki el-Kamer, 54/2. âyeti kanıt olarak sunmaktadırlar. Kuşeyrî (ö. 465/1072) gibi bazı müfessirler ise ayın yarılması hakkındaki müfessirlerin görüşüne istinad ederek bu olayın geçmişte vuku bulduğunu kabul etmektedirler. Sıddîk Hasan Han (ö. 1307/1890), Mevdûdî (ö. 1399/1979) ve Sâbûnî gibi modern dönem müfessirlerden pek çoğunun bu konudaki görüşlerini, konuyla ilgili rivayetlerin dışında müfessirlerin genel kanaatleri şekillendirmiştir.

Ayın yarılmasının Hz. Peygamber döneminde gerçekleştiğini kabul eden müfessirlerin bazıları arasında olayın gerçekleşme nedeni ve keyfiyeti gibi hususlarda görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Klasik dönem müfessirlerden Taberî (ö. 310/923), Ebü'l-Leys es-Semarkandî (ö. 373/983), Fahrreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), Kurtubî (671/1273) ve Şii müfessirlerden Kummî (ö. 329/941) gibi isimler, olayın Mekke müşriklerin Hz. Peygamber'den nübüvvetine delil olarak bir mucize talebinde bulunmaları üzerine gerçekleşmiştir. Dolayısıyla bu müfessirler, ayın yarılması ile Hz. Peygamber'in nübüvveti arasında bir ilişki kurmaktadırlar. Buna karşın Seyyid Kutub (ö. 1385/1966) gibi müfessirler ise Hz. Peygamber'in Kur'an dışındaki mucizelerinin tehadî bildirmedeğini gerekçe göstererek ayın yarılmasının risâletin delili olarak görülemeyeceğini ileri sürmektedirler.

Ayın yarılması olayını Hz. Peygamberin bir mucizesi olarak gören müfessirler arasında olayla alakalı rivayetlerin mütevâtirliği hususunda görüş ayrılığı bulunmaktadır. İbn Kesîr (ö. 774/1373) ve Şevkanî (ö. 1250/1834) gibi müfessirler bu meseleye dair rivayetleri mütevâtir olarak görürken İbn Âşûr (ö. 1879/1973) ise bu husustaki haberleri mütevâtir kabul etmemektedir.

Ayın yarılmasının gelecekte gerçekleşeceğini ileri süren bazı müfessirler de bulunmaktadır. Reşîd Rızâ (ö. 1353/1935) başta olmak üzere bu görüşü paylaşan müfessirler, ayın yarılmasıyla alakalı rivayetlerin sıhhat ölçütlerine, rivayetin içeriğindeki çelişkili hususlara, kendisinden rivayet edilen şahısların çoğunun olaya şahit olmadıklarına ve olaya sadece belli bir coğrafyadaki insanların şahit olmalarının mümkün olmayacağına işaret ederek ayın yarılmasının geçmişte gerçekleşmediğini ileri sürmektedirler.

Ayın yarılmasının gelecekte; kıyamet sırasında gerçekleşeceğini ileri süren az sayıda klasik dönem müfessiri bulunmaktadır. Bunlardan Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Atâ b. Ebü Rebâh (ö. 114/732) ve Ebû Bekr el-Esam'ın (ö. 200/816) ismi öne çıkmaktadır. Buna karşın modern dönemden Reşîd Rızâ (ö. 1353/1935), Merâgî (ö. 1364/1945) ve Şinkîî (ö. 1394/1974) gibi pek çok isim ayın yarılmasının kıyamet sırasında vuku bulacağını beyan etmektedirler. Bunlara göre el-Kamer 54/1. âyetinde geçen ifadelerde kıyamet sahnesinden bahsedilmektedir. Söz konusu âyette yarılma manasına gelen fiilin mazi sigasıyla kullanımını ise başka âyetlerden bazı deliller getirilerek te'vil etmeye çalışmaktadırlar. Onlara göre kıyamet sahnelerinden bahseden pek çok âyette olaylar, mazi sigalarıyla ifade edilmektedir.

Ayın yarılması meselesinde zaman mefhumu yerine olayın gerçekleşme şekli üzerinde farklı değerlendirmelerde bulunan müfessirler de bulunmaktadır. Gazzâlî (ö.505/1111), Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1052 / 1642), el-Kamer 54/1. âyetinde zikredilen inşikâku'l-kameri gerçek bir yarılma olarak görmemektedirler. Bunlara göre olay optik bir yanılsamadan ibarettir. Muhammed Esed (ö. 1412/1992) ise bu yanılsamayı ay tutulmasına bağlamaktadır.

Bazı müfessirler tarafından ayın yarılmasının bilimsel olarak izah edilmeye çalışılması bu meseledeki yorum farklılıklarından biridir. Bu olayı bilimsel açıdan imkânsız görmeyen Mevdûdî'ye göre parçalanmış bir yıldızın çekim kuvvetiyle yeniden birleşmesi mümkündür. Bu hususta en çarpıcı değerlendirmeleri yapan isimlerden biri kuşkusuz Tantavî Cevherî'dir (ö. 1940). Ona göre ayın yarılması mucizesinin ilmî çalışmalara ışık tutacak pek çok yönü bulunmaktadır. Tantavî Cevherî, âyette başka bir gök cismi yerine ayın zikredilmiş olmasının ayın çok önceleri dünyadan koştığına bir işaret olarak görmektedir. Dolayısıyla Tantavî Cevherî, âyette bahsi geçen ayın yarılması ile modern dönemde ayın bölünmesine ilişkin ileri sürülen kuramlar arasında bir ilişki kurmaktadır.

Ayın yarılmasıyla ilgili ileri sürülen görüşlerden biri de dilin inceliğiyle alakalıdır. Kur'ân'daki ifade şekli olan "inşakkâ'l-kamer" terkinbine dikkat çeken bazı müfessirler, ayın yarılmasından maksadın, hakikatin zuhuru olduğunu ileri sürmektedirler. Bu görüşü savunanlara göre Araplar, bir işin gün yüzüne çıktığını ifade etmek üzere böyle bir deyim kullanmaktadırlar. Buna göre "inşakkâ'l-kamer" ifadesiyle Kur'ân'ın, indiği dönemdeki karanlığı aralaması kastedilmektedir. Özetle müfessirler, ayın yarılmasına ilişkin el-Kamer 54/1. âyetin zahirî ifadesi, olaya ilişkin rivayetler, dil incelikleri gibi farklı gerekçeler üzerinden muhtelif yorumlarda bulunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsîr, İnşikâku'l-Kamer, Kamer Sûresi, Mu'cize, Bilimsel İ'câz

## GİRİŞ

Ayın yarılmasına ilişkin anlatılanlar İslam tarihi boyunca gerek müfessirlerden gerekse kelimcilerden pek çok ismin ilgisini çekmiştir. Sünnî kelâmın kurucularından kabul edilen Mâtürîdî (ö. 333/944)<sup>1</sup> ve Mu'tezilî Kelâm ekolünün ünlü isimlerinden Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025)<sup>2</sup> gibi pek çok mütekellimin bu hususta görüş beyan etmiştir. Bu çalışmada Kelâmcı kimliğiyle birlikte müfessir olanlar hariç meseleye ilişkin kelimcilerin görüşleri mevzumuz dışındadır. Burada asıl üzerinde durulacak olan ayın yarılması hadisesine dönük müfessirler arasındaki yorum farklılıklarını delilleriyle birlikte ortaya koymaktır.

Müfessirlerin ayın yarılması ile ilgili görüşlerine dayanak teşkil eden iki temel argüman bulunmaktadır. Birincisi "اِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ" / Kıyamet yaklaştı ve ay yarıldı. Onlar bir mucize görürlerse ondan yüz çevirirler ve bu, devam ede gelen bir sihirdir derler" (el-Kamer 54/1-2) meâlindeki âyetlerdir. İkincisi ise konuyla ilgili hadis

<sup>1</sup> Bekir Topaloğlu, "Mâtürîdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28: 151.

<sup>2</sup> Metin Yürdagır, "Kâdî Abdülcebbar" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001) 24: 103.



kaynaklarında yer alan rivayetlerdir. Bu rivayetler Enes b. Malik, Cübeyr b. Mut'im, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Mes'üd'a isnad edilmektedir. Ali b. Ebî Talib'in ismi zikredilse de ona nispet edilen rivayet, sahih hadis kaynaklarında yer almamaktadır. Ayın yarılması hakkında Enes b. Malik'e dayandırılan iki rivayet bulunmaktadır. Her iki rivayet de Katâde b. Diame<sup>3</sup> kanalıyla Enes b. Malik'e ulaşmaktadır. Bu rivayetlerde yer alan bilgiye göre Mekkelilerin Hz. Peygamber'den mucize talebinde bulunmaları üzerine ay, ikiye ayrılmıştır.<sup>4</sup> Enes b. Malik'e nispet edilen rivayetlerde mucize talebinin Mekke müşriklerin isteği üzerine gerçekleştiği bilgisi bulunmaktadır. Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Mes'üd ve Cübeyr b. Mut'im'in babasından naklederek verdiği rivayetlere göre özetle; Hz. Peygamber döneminde ay, ikiye ayrılmış ayın bir kısmı dağın bir tarafına diğer kısmı ise dağın öbür tarafına düşmüştür. Bunun üzerine inkârcılardan olaya şahit olanlar, bu olayın sihir olduğu ithamında bulunmuşlardır.<sup>5</sup>

Kamer sûresinin ilk âyetinde "ayın yarıldığının" ifade edilmesi müfessirlerin bu meseleye bigâne kalmamalarını sağladığı muhakkaktır. Bu bağlamda ayın yarılmasıyla ilgili yapılan te'vilin neye dayandığının tespit edilmesi ve olayın vukuu ile ilgili müfessirler tarafından yapılan yorum farklılıklarında etkili olan faktörlerin ortaya konulması çalışmamızın amaçları arasında olacaktır.

Ayın yarılması konusunun müstakil çalışmalarda veya değişik konular bağlamında ele alındığı bilinmektedir. Bu çalışmalarda ayın yarılması olayı, çeşitli açılardan ele alınmakta; olaya dair bazı tahlillerin yanı sıra olayın Hz. Peygamber'in hissi mucizeleri veya nübüvvetin ispatı gibi sınırlı çerçevede ele alındığı görülmektedir. Ayrıca olayın kelimeler gibi farklı bir disiplinin literatürü çerçevesinde tahlil edildiği çalışmalar da mevcuttur. Bu çalışmalarda kuşkusuz bazı müfessirlerin görüşlerine atıfta bulunulmaktadır.<sup>6</sup> Fakat ayın yarılmasıyla ilgili müfessirlerin görüşlerinin gerekçeleriyle birlikte kritize edilerek tasnifinin ilk defa bu çalışmada yapılması makalenin özgün değerini yansıtmaktadır.

<sup>3</sup> Tabiin büyüklerindendir. Hicrî 60 yılında doğmuştur, çok sayıda sahabeden hadis rivayet etmiştir. Güçlü hafızasıyla bilinir, hadisteki rütbesinin hüccet olduğu hususunda icma vardır. Bk. Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru A'lami'n-Nubela* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 9: 325.

<sup>4</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 20: 118 (12688); Buhârî, "Menakib", 24 ( 3438), "Fedailü's-Sahabe", 65 (3655); Müslim, "Sıfatü'l-Munafikin ve Ahkamuhum", 8 (2802).

<sup>5</sup> Buhârî, "Menakib", 24 (3437, 3439), "Fedâilü's-Sahabe", 65 (3656-3658, ) Müslim, "Sıfatü'l-Munafikin ve Ahkamuhum", 8 (2800, 2801, 2803); Tirmizî, "Tefsîru'l-Kurân", 55, (3287-3289).

<sup>6</sup> Ahmet Erkol, "Hz. Peygamber'in Mu'cizesi Meselesi ve Nübüvvetin İspatında İnşikak-ı Kamer (Ayın Yarılması) Hadisesi ile İlgili Bir Değerlendirme", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999); Adil Bebek, "Kelâm Literatürü Işığında Mûcize ve Hz. Muhammed'e Nisbet Edilen Hissî Mûcizelerin Değerlendirilmesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000); Mehmet Azimli, "Şakku'l-Kamer Olayı Çerçevesinde Bazı Tahliller", *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/ 4 (2008); Safa Bardakçı, "Kâdî Abdülcebbar'ın İnşikâk-ı Kamer Görüşü", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/11 (2010); Yahya Yaşar, "Mekke müşriklerin Hz. Peygamber'den Kur'ân Dışında Mucize Taleplerine Cevabi Ayetlerin Tahlili", *Kahramanmaraş Sütcü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27, (2016); İhsan Arslan, "Kur'ân-ı Kerim'e Göre Hz. Peygamber ve Mucize", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/50 (Haziran 2017); Hüseyin Çelik, "Kur'ân'da "Ay'ın Yarılması" Mucizesi", *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/4 (2017).

Ayın yarılması olayını ifade etmek üzere kaynaklarda “inşikakü'l-kamer”, “şakkü'l-kamer” ve “şakk-ı kamer” gibi terkipler kullanılmaktadır. Bu çalışmada daha çok “ayın yarılması” tamlaması tercih edilecektir.

## 1. AYIN YARILMASIYLA İLGİLİ YORUM FARKLILIKLARI

Müfessirler arasında ayın yarılması olayının gerçekleşme zaman ve şekli noktasında görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Ayrıca bu hadisenin vukuunu kabul edenler arasında da çeşitli yönlerden görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Fakat genel olarak müfessirlerin bu konudaki ihtilaflarının iki noktada yoğunlaştığını söylemek mümkündür. Birincisi olayın gerçekleşme zamanı diğeri ise gerçekleşme şekliyle alakalıdır. Ayın yarılmasıyla ilgili görüş ayrılıklarına neden olan hususlar, gerekçeleriyle birlikte dikkate alınarak irdelenecektir.

### 1.1. Ayın Yarılmasının Hz. Peygamber Döneminde Gerçekleştiği Görüşü

Klasik dönem müfessirlerin kahir ekseriyeti, ayın yarılması olayının Mekke döneminde gerçekleştiği yönünde görüş beyan etmiştir. Kur'ân-ı Kerim'i baştan sona kadar tefsir eden ilk isim olarak bilinen Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767)<sup>7</sup> verdiği bilgiye göre ayın yarılması, Mekke'li inkârcıların Hz. Peygamber'den mucize talep etmeleri üzerine gerçekleşmiştir. Aktarılan rivâyette, mucize talebinde bulunan inkârcıların ayın yarılması olayını sihir olarak gördükleri nakledilmektedir. Mukâtil b. Süleyman'a göre âyetin devamındaki “onlar bir ayet/mucize görürlerse” (el-Kamer 54/2) mealindeki ifadede bahsedilen mucize, ayın yarılması mucizesidir.<sup>8</sup>

Klasik dönem müfessirlerin sembol isimlerinden Taberî (ö. 310/923) de ayın yarılmasıyla alakalı sahabeden Hz. Enes, İbn Mes'ûd ve İbn Abbâs gibi isimlerden gelen rivayetlere işaret ederek bu olayın Mekke döneminde gerçekleştiğini söylemektedir. Nitekim Taberî'nin verdiği rivayetlerin hepsinde ayın Mekke döneminde ikiye yarıldığı bilgisine yer verilmektedir. Bu hususta Mâtürîdî (ö. 333/944), Ebû'l-Leys es-Semerkindî (ö. 373/983), İbn Ebû Zemenîn (ö. 399/1008), Vâhidî (ö. 468/1076), Zemahşerî (ö. 538/1144), Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), ve Kurtubî (671/1273) gibi pek çok müfessir de benzer görüşe sahiptirler.<sup>9</sup> Bu isimler, ayın yarılması olayının Mekke'de gerçekleştiğine dönük olarak daha çok rivayetleri esas almaktadırlar. Fakat bunların

<sup>7</sup> Ömer Türker, “Mukatil b. Süleyman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 134.

<sup>8</sup> Mukatil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman* (Beyrut: Müessesetü't-Tarîhi'l-'Arabî, 2002), 4: 176.

<sup>9</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* (Kahire: Hecer, 2001), 22: 103; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehl-i Sünne* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 9: 441-442; Ebu'l-Leys Nasır b. Ahmed b. İbrahim es-Semerkindî, *Bahru'l-Ulûm* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 3: 297; Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah İbn Ebû Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz* (Kahire: el-Faruku'l-Hadîse, 2002), 4: 315; Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî en-Nisâburî, *el-Vesîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 4: 206-207; a.mlf., *et-Tefsîru'l-Besît* (Riyad: Mûsahim, 2009), 21: 89-90; Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakaiki Gavamizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Akavîl fî Ucûhi't-Te'vîl* (Riyad: Mektebetu'l-Ubeykan, 1998), 5: 652-653; Muhammed er-Râzî Fahreddîn b. Diyauddîn, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 29: 29; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebûbekr el-Kurtubî, *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2006), 20: 72-73.

arasında Vâhidî ve Kurtubî, ayın yarılması olayının gerçekleştiğine delil olarak rivayetlerin yanı sıra âyetin devamında yer alan “onlar bir ayet/mucize gördüklerinde yüz çevirirler ve bu ancak büyük bir sihirdir derler” mealindeki ifadeleri kanıt olarak sunmaktadırlar.<sup>10</sup> Sa’lebî (ö. 427/1035) ise ilgili sûrenin ilk âyetindeki mazi sığasına işaret ederek bu olayın geçmişte vuku bulduğunu söylemektedir. Ona göre söz konusu âyette takdim ve tehir bulunmakta olup ay yarıldı, kıyamet yaklaştı denilmek istenmektedir.<sup>11</sup>

İşârî tefsir geleneğinin önemli isimlerinden Kuşeyrî (ö. 465/1072) ise bu hususta delil sunmak yerine konuyla alakalı tefsir ehlinin ortak görüşünü ileri sürerek ayın yarılmasının geçmişte gerçekleştiğini zımnen kabul etmektedir.<sup>12</sup>

Modern dönemden Sıddîk Hasan Han (ö. 1307/1890), Mevdûdî (ö. 1399/1979) ve Sâbûnî gibi pek çok isim bu husustaki rivayetleri ve müfessirlerin genel kabullerine istinat ederek olayın Mekke döneminde Hz. Peygamber’in bir mucizesi olarak gerçekleştiği görüşünü savunmaktadırlar.<sup>13</sup> Fakat her ne kadar ayın yarılmasının Hz. Peygamber döneminde vuku bulduğu söylemi bu müfessirlerin ortak sesi olarak gözüke de ayın yarılmasına ilişkin her konuda tamamıyla aynı düşündükleri söylenemez. Bahsedilen görüşü savunanlar arasındaki yorum farklılıklarına yakından bakmakta yarar bulunmaktadır.

### 1.2. Ayın Yarılmasının Hz. Peygamber Döneminde Gerçekleştiği Görüşünde Olanlar Arasındaki Yorum Farklılıkları

Ayın yarılmasının zaman itibarıyla Hz. Peygamber döneminde gerçekleştiğini kabul edenler, bu mevzuda çoğunlukla benzer yorumlar yapmışlardır. Bununla birlikte bu görüşteki müfessirlerden bazılarının olayın gerçekleşme amacı, keyfiyeti gibi hususlarda farklı yorumlarda bulunmuşlardır. Mesela ayın yarılması mucizesinin gerçekleşme amacı hususunda Taberî, Ebû’l-Leys es-Semarkandî, Fahrreddîn er-Râzî, Kurtubî ve Şii müfessirlerden Kummî (ö. 329/941) gibi isimler nübüvvet olgusu üzerinde durmaktadırlar. Onlara göre ayın yarılması, Mekke’deki inkârcıların Hz. Peygamber’den nübüvvetine delil olarak mucize talebinde bulunmaları üzerine gerçekleşmiştir.<sup>14</sup> Dolayısıyla bu müfessirler ayın yarılması ile Hz. Peygamber’in nübüvveti arasında doğrudan bir ilişki kurmaya çalışmaktadırlar. Ayrıca ayın yarılması mucizesinin doğrudan olmasa da dolaylı olarak nübüvveti tasdik ettiği yönünde görüş beyan edenler de bulunmaktadır.<sup>15</sup> Kıscası ister doğrudan ister dolaylı olsun müfessirlerden bazılarının ayın yarılması olayı ile nübüvvet arasında bir irtibat kurmaya çalıştıkları ortadır.

<sup>10</sup> Vâhidî, *Vesîd*, 4: 206-207; Kurtubî, *el-Câmi*, 20: 72-73.

<sup>11</sup> Ebû İshak Ahmed es-Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân* (Beyrut: Dâru İhyai’t-Turasi’l-Arabî, 2002), 9: 160-161.

<sup>12</sup> Kuşeyrî, *Letâifu’l-İşârât* (Kahire: el-Heyetu’l-Misriyye, 2000), 3: 493.

<sup>13</sup> Ebu’t-Tayyib Sıddîk Hasan b. Ali el-Kannevcî, *Fethu’l-Bârî* (Beyrut: el-Mektebetu’l-Asriyye, 1992), 13: 283; Ebu’l-Al’â Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’ân*, trc. Muhammed Han Kayanî v.dğr. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996) 6: 46; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetu’t-Tefâsîr* (Beyrut: Dâru’l-Kur’ani’l-Kerîm, 1981), 3: 284.

<sup>14</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyan*, 22: 103; Ebu’l-Hasan Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîru’l-Kummî* (Kum: Daru’l-Kitab, 1968), 2: 340; Ebû’l-Leys es-, *Behru’l-Ulûm*, 3: 297; Razî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 29: 29; Kurtubî, *el-Câmi*, 20: 72-73.

<sup>15</sup> Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’ân*, 6: 47-48.

Modern dönem müfessirlerinden Seyyid Kutub ise ayın yarılması olayını geçmişte gerçekleşen olağanüstü bir olay hatta bu olaya şahit olanlarla ilgili rivayetleri de mütevâtir haberler olarak görmeye birlikte bu mucizenin risaletin delili olarak görülemeyeceğini iddia etmektedir. Ona göre Hz. Peygamber'in hissi mucize gösterme vazifesi yoktur. İsrâ 59, 88-93. âyetlerini bu husustaki görüşüne delil olarak göstermektedir.<sup>16</sup> Hz. Peygamber, hissi mucize yerine inkârcılara Kur'ân ile tehadddide bulunmuştur. Ayın yarılmasının müşriklerin talebi üzerine gerçekleştiği söylemini Kur'ân nassına aykırı bulmaktadır. Zira son ilahî dinde insanların kalbi yalnızca Kur'ân'a, onun bahsettiği insanın yaratılışına ve afaktaki ayetlere yönlendirilmiştir. Dolayısıyla ayın yarılması olayına; insanların dikkatlerinin çekildiği diğer kevnî ayetler gibi bakılmalıdır.

Seyyid Kutub, Hz. Peygamber'in inkârcılara hissi mucize yerine akli mucizeyle tehadddide bulunmasını ise insanlığın tekamülüyle izah etmeye çalışmaktadır. Ona göre hissî mucizeler, gerekli olgunluğa erişmeyen çocukluk dönemini yaşayan insanlığın kalbini etkilemiştir. Çünkü o dönemdeki insanlık, her gün müşahade edilen kevnî mucizeleri idrak etmekten acizdi. Dolayısıyla önceki peygamberler döneminde gerçekleşen hissî mucizelerin hepsi insanlığın olgunluğa erişmediği dönemlerde gerçekleşmiştir. Halbuki evrende her gün olağan olarak görülen kevnî hadiseler, hissî mucizelerden daha büyüktür.<sup>17</sup>

Seyyid Kutub'un, ayın yarılmasıyla alakalı rivayetleri kabul etmesiyle ayın yarılması mucizesinin tehadddi bildirmediği yönündeki görüşünün örtüşmediğini söylemek gerekir. Cübeyr b. Mut'im, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Mes'ud'tan yapılan rivayetlerde bu olayın herhangi bir talep üzerine gerçekleşip gerçekleşmediğine dönük bir kayıt yer almadığı bilinmektedir.<sup>18</sup> Fakat sahih hadis kaynaklarına baktığımız zaman mucize talebinin Mekkeli müşrikler tarafından yapıldığı bilgisinin Enes b. Malik'ten yapılan rivâyette yer aldığı görülmektedir.<sup>19</sup> Enes b. Malik'ten farklı tarihlerle yapılan rivayetlere göre inkârcılar, Hz. Peygamber'den nübüvvetine delil olarak mucize talep etmeleri üzerine ayın yarılmasının gerçekleşmesi haddi zatında bir meydan okuma bildirmektedir. Dolayısıyla ayın yarılması mucizesiyle alakalı rivayetleri tevâtür derecesinde gören birisinin rivayetlerde belirtilen bilgilerin aksine bir tevilde bulunması çelişkidir.

<sup>16</sup> İlgili âyetlerde Hz. Peygamber'den mucize talebinde bulunan inkârcılara neden olumlu cevap verilmedi bilgisine yer verilmekte ve mucizenin gerçekleşmesindeki asıl amacın ne olduğu üzerinde durulmaktadır. İsrâ, 17/59. âyetindeki ilahi buyruğa göre mucize talebinde bulunanlara olumlu cevap verildiği takdirde mucizeyi gösteren elçiye inanamaları durumunda helak edilmeleri icap edilmektedir. İsrâ, 17/88. âyetinde ise Kur'ân'ın benzersizliğine vurgu yapılarak haddi zatında mucize olarak Kur'ân'a işaret edilmektedir. Sonraki âyetlerde ise nübüvvetle alakalı olmayan mucize taleplerine yer verilmektedir. İnkârcılar, Hz. Peygamber'den yerden su gözelerini fişkirtması, altından yapılmış bir eve sahip olması gibi maddi zenginlikle alakalı taleplerde bulunmanın yanı sıra Allah'ın ve meleklerin kendileriyle açıktan konuşmaları gerektiğine kadar hayal dünyalarında arzuladıkları her türlü olağanüstülüğü talep etmektedirler.

<sup>17</sup> Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1972), 6: 3425-3427.

<sup>18</sup> Buhârî, Menakib, 24 (3437, 3439), Fedailu's-Sehabe, 65 (3656-3658, ) Müslim, Sıfatu'l-Munafikin ve Ahkamuhum, 8 (2800, 2801, 2803); Tirmizî, Tefsîru'l-Kurân, 55, (3287-3289).

<sup>19</sup> Buhârî, Menakib, 24 (3438), Fedailu's-Sehabe, 65 (3655); Müslim, Sıfatu'l-Munafikin ve Ahkamuhum, 8 (2802).

Modern dönemin önemli müfessirlerinden biri olarak Mevdûdî her ne kadar ayın yarılması mucizesini dolaylı olarak nübüvvetin bir delili olarak kabul etse de bu mucizenin tehadî bildirmedini savunmaktadır. Ona göre ayın yarılması olayını nakleden râvilerden Hz. Enes dışında kalanların hiçbiri bu mucizenin inkârcıların isteği üzerine gerçekleştiğini nakletmemiştir. Râvilerden olaya şahit olanlar arasında böyle bir bilgiyi nakleden yoktur. Kaldı ki onların bu husustaki beyanları daha dikkate şayandır.<sup>20</sup>

Seyyid Kutub ve Mevdûdî'nin aksine yukarıda belirtildiği üzere klasik dönemin önemli müfessirlerinden Taberî, Ebü'l-Leys es-Semarkandî, Fahrreddîn er-Razî ve Kurtubî gibi isimlerin ayın yarılması ile ilgili rivayetleri esas alarak bu mucizenin inkârcıların talebi üzerine; nübüvvetin bir delili olarak gerçekleştiğini kabul ederek bu mucizenin tehadî yönüne işaret etmektedirler.<sup>21</sup> Özetle ayın yarılması olayını Hz. Peygamber döneminde gerçekleşen bir mucize olarak gören müfessirlerin tamamının olayın vukuuna neden olan gerekçe noktasında aynı görüşe sahip oldukları söylenemez.

Ayın yarılması olayını Hz. Peygamber döneminde gerçekleşen bir mucize olarak gören müfessirler arasındaki yorum farklılıklarından bir kısmı da mevzuyla alakalı rivayetlerin niteliğiyle ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Ayın yarılması hakkındaki neredeyse bütün rivayetleri tefsirine alan İbn Kesîr'e (ö. 774/1373) göre bu olaya ilişkin rivayetler sahih senetlerle ve mütevâtir olarak nakledilmiştir.<sup>22</sup>

Ayın yarılmasıyla alakalı rivayetlerin mütevâtirliği hususunda İbn Kesîr'e benzer bir yaklaşımı 19. yüzyıl müfessirlerinden Şevkanî (ö. 1250/1834) sergilemektedir.<sup>23</sup> Fakat ayın yarılmasının Hz. Peygamber'in bir mucizesi olduğunu inkâr etmeyen hatta bu husustaki rivayetlerin sahih olduğunu belirtmekten geri kalmayan 20. yüzyılın tanınan müfessirlerinden İbn Âşûr (ö. 1879/1973) ise bu husustaki haberlerin mütevâtir olduğunu ileri sürenlerin isabet etmediklerini düşünmektedir. Ona göre bu olayın haberi mütevâtir nitelikli olmasa da üçten fazla kişi tarafından nakledilen mustefiz hadis<sup>24</sup> kabilindedir.<sup>25</sup> Basra Mu'tezilesinin meşhur Kelamcısı Kâdî

<sup>20</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 6: 47-48.

<sup>21</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 22: 103; Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2: 340 Semarkandî, *Bahru'l-Ulûm*, 3: 297; Razî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 29: 29; Kurtubî, *el-Cami'*, 20: 72-73.

<sup>22</sup> İmaduddîn Ebu'l-Fida' İsmail b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, (Kahire: Müessesetu Kurtuba, 2000), 13: 289.

<sup>23</sup> Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2007), 1426.

<sup>24</sup> İbn Hacer el-Askalanî gibi hadis şarihlerine göre müstefiz hadis, ikiden fazla tariki bulunan hadise denir. bkz.: Zekeriya Güler, "Müstefiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 135.

<sup>25</sup> Muhammed Tahir İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tunusiyye, 1984), 27: 167-170; ayrıca şakk-ı kamerin kıyamet sırasında gerçekleşeceğini iddia eden modern dönem müfessirlerin önemli simalarından Reşid Rıza ise şakk-ı kamer ile alakalı rivayetlerin tevatür derecesinde olduğunu ileri sürenlerin görüşlerini tamamen geçersiz görmektedir. bkz.: Reşid Rıza, *Fetave'l-İmam Muhammed Reşid Rıza* (Beyrut: nşr.: Salahaddin el-Müneccid vd., 2005), 5: 2152-2154.

Abdülcebâr'a göre ayın yarılmasının tevatür yoluyla nakledilmesi gerekmemektedir. Münferiden bazı şahısların bu olayı aktarması yeterlidir.<sup>26</sup>

### 1.3. Ayın Yarılmasının Gelecekte Gerçekleşeceğine Dair Tartışmalar

Ayın yarılmasının gelecekte; kıyamet sırasında gerçekleşecek bir hâdis olduğunu ileri sürenlerin, bu husustaki görüşlerini savunmak üzere çeşitli usullere başvurdukları görülmektedir. Bunların ekseriyeti, konuyla alakalı görüşlerini desteklemek üzere kanıt ortaya koymak yerine daha çok olayın vahiy döneminde Hz. Peygamber'in bir mucizesi olarak gerçekleştiğini savunanların delillerini çürütme yolunu tercih ettikleri anlaşılmaktadır. Modern dönemden isimlerin ağırlıkta olduğu bu görüşün sahipleri ayın yarılmasının geçmişte somut bir mucize şeklinde gerçekleştiğini savunanların görüşlerini daha çok mevzu ile alakalı hadis rivayetleri üzerinden eleştirmektedirler. Ayın yarılmasından bahseden rivayetleri senet ve metin açısından tahlil ederek bunların söz konusu olayı Mekke döneminde Hz. Peygamber'in bir mucizesi olarak ortaya koymada yeterli argümanlar olmadığını iddia etmektedirler. Bu hususta söylenenleri ana hatlarıyla şöyle özetlemek mümkündür.

- Ayın yarılmasına dair rivayetler ahad niteliklidir, hiçbiri merfu' veyahut mütevatir derecesine ulaşmamıştır. Ali b. Ebî Talib ve Huzeife b. Yemân'a dayandırılan rivayetlerin hiçbiri sahih hadis kaynaklarında yer almamaktadır. Ayrıca Cübeyr rivayeti gibi bazı rivayetler münkati, İbn Mes'ûd'un rivayeti ise mevkuftur.

- Ayın yarılmasıyla alakalı rivayetlerde birbiriyle çelişen hususlar bulunmaktadır; bu olayın gerçekleşme sayısı ve gerçekleştiği mekân hususunda ihtilaf bulunmaktadır. Örneğin, Buhari ve Müslim'de yer alan İbn Mes'ûd'tan yapılan bazı rivayetlerde ayın yarılmasının Mina'da bazılarında ise Mekke'de gerçekleştiği zikredilirken üçüncü bir rivayette ise mekân ismi hiç zikredilmemektedir.

- Hicretten önce Mekke'de tüccarlar dışında hiçbir Yahûdî bulunmadığı halde bazı rivayetlerde ayın yarılması mucizesini talep edenlerin Yahûdî olduğunun ifade edilmesi realiteyle örtüşmemektedir.

- Sahih kaynaklarda yer alan rivayetlerden sadece birinde kendisinden rivayet edilen şahıs bu olaya şahit olduğunu açıkça ifade etmiştir.

- Hz. Enes dışında ayın yarılması mucizesiyle ilgili kaynaklarda yer alan rivayetlerin hiçbirinde mucizenin inkârcıların talebi üzerine gerçekleştiği bilgisi bulunmamaktadır

- Hz. Enes'ten yapılan rivayet mürsel niteliklidir. Mürsel hadis makbul değildir.

<sup>26</sup> İmâduddîn Ebu'l-Hasan Abdülcebâr b. Ahmed, *Tenzîhu'l-Kur'ân 'ani'l-Metâin* (Beirut: Dâru'n-Nehdeti'l-Hadîs, ts), 202.

▪ Hz. Enes'ten yapılan rivâyette olayın inkârcıların talebi üzerine gerçekleştiği yönündeki bilgi öncelikle Hz. Peygamber'in nübüvvetinin sadece Kur'ân'a dayandığı yönündeki birçok merfû ve müttetekun aleyh hadisle çelişmektedir.<sup>27</sup>

Yukarıda zikredilen hususların tamamen geçersiz oldukları iddia edilemez. Fakat hepsinin de gerçeği yansıttığı söylenemez. Nitekim bunların bir kısmının çeşitli açılardan kritize edilerek cevaplandırıldığı bilinmektedir. Örneğin ayın yarılmasıyla alakalı rivayetlerde birbiriyle çelişen hususların olduğunun söylenmesi gerçeği yansıtmamaktadır. Buharî'nin meşhur şarihlerinden İbn Hacer (ö. 852/1449), Hz. Enes'ten yapılan söz konusu rivâyette ayın yarılmasının iki kez gerçekleştiği yönündeki bilginin hadis ve siyer uzmanlarınca doğrulanmadığını belirtmekle birlikte Hz. Enes'in bu ifadeyle ayın yukarı ve aşağıya doğru ayrılan iki parçasını kastetmiş olabileceğine işaret etmektedir.<sup>28</sup> Hz. Enes'ten yapılan rivâyette iki kez manasına gelen "merrateyn" ifadesinin yer almasıyla alakalı görüş beyan eden müfessirlerden Elmalılı Muhammed Hamdi (ö. 1942), Ali el-Kârî'den (ö. 1014/1605) naklettiği bilgiye göre hadiste yer alan "merrateyn" kelimesi "filkateyn/iki parça" manasında; ayın iki parçaya ayrılmasını ifade etmektedir. Buna göre "merrateyn" kelimesi her ne kadar ekseriyetle fiile taalluk etse de bazen ayın yarılmasında olduğu gibi eşyanın kendisine de taalluk edebilir.<sup>29</sup> Mevdûdî ise bu ifadenin yanlış kaydedilmiş olabileceğini düşünmektedir. Ona göre bu olayın iki defa gerçekleşmesinin bir manası yoktur. Aksi yöndeki bir iddia, âyetin zahirine de aykırıdır. Râvilerin görme durumlarına dikkat çeken Mevdûdî, bu olayı rivayet eden râvilerden İbn Mes'ûd, Huzeyfe ve Cübeyr'in olaya şahit olduklarını İbn Abbas'ın o dönemde daha doğmadığını, Hz. Enes'in ise çocuk yaşta olduğunu belirterek bu hususta olaya şahit olanlardan yapılan rivayetlerin müreccah olduğunu belirtmektedir.<sup>30</sup>

Diğer taraftan İbn Hacer'e göre bazı rivayetlerde ayın yarılması hadisesinin Mina'da bazılarında ise Mekke'de gerçekleştiği bilgisinin yer alması herhangi bir çelişki oluşturmamaktadır. Zira bu olayın Mekke'de olduğunun söylenmesi Mina'da; Mina'da olduğunun söylenmesi ise Mekke'de gerçekleşmiş olmasına mani değildir.<sup>31</sup> Nitekim Mina, Mekke bölgesinde yer almaktadır. Mescid-i Haramdan Mina'ya olan kuş bakışı uzaklık takriben 7-8 km'dir.

Bazı rivayetlerde mucize talebinde bulunanlar arasında Yahudilerin olduğu ön kabulüyle rivayetlerin tarihî kayıtlara göre yanlış bilgi içerdiğinin öne sürülmesi doğruyu yansıtmamaktadır. Zira sahih kaynaklarda yer alan rivayetlerin hiçbirinde mucize talebinde bulunanlar arasında Yahudilerin olduğu bilgisine yer verilmemektedir. Hangi kaynaktaki bilgiye binaen böyle bir yargıya varıldığını bilmek güçtür. Kaldı ki sıhhatı tartışmalı olan kaynaklarda iddia edilen malumatın yer alması tek başına yeterli bir argüman kabul edilemez. Bu tür durumlarda sahih rivayetler esas alınmak suretiyle değerlendirmenin yapılması esastır. Aksi halde doğruluğu kuşku barındıran

<sup>27</sup> Rıza, *Fetava*, 5: 2155, 2175-2176; İlyas Çelebi, "İnşikâku'l-Kamer, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000) 22: 344; Mehmet Azimli, "Şakku'l-Kamer Olayı Çerçevesinde Bazı Tahliller", 27-29.

<sup>28</sup> Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî* (Beirut: Dârul-Marife, ts.), 7: 183.

<sup>29</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, (İstanbul: Eser Kitabevi, ts.), 7: 4624.

<sup>30</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, 6: 47-48.

<sup>31</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, 7: 183.

kaynaklar üzerinden ayın yarılmasıyla alakalı rivayetlerin çelişki bildirdiğinin ileri sürülmesi bu mevzuda menfi algı oluşturma çabası olarak görülebilir.

Hız. Enes'ten gelen rivayetlerin dışında ayın yarılması ile ilgili hiçbir rivâyette bu mucizenin müşriklerin talebi üzerine gerçekleştiği bilgisine rastlanmadığı hadis şarihleri tarafından da kabul edilmektedir. İbn Hacer, rivâyetin geldiği bazı tariklerden hareketle Hız. Enes'in bu minvaldeki bir bilgiyi İbn Mes'üd'tan aldığı kanaatindedir. İbn Hacer, Ebû Nuaym el-İsfahanî'nin (ö. 430/1038) bu hususta İbn Abbas'tan yaptığı benzer bir rivayeti ise zayıf bulmaktadır.<sup>32</sup> Söz konusu rivâyette mucize talebinde bulunanların isimleri dahi zikredilmektedir.<sup>33</sup>

Ayın yarılması olayının Hız. Peygamber döneminde gerçekleşmediğini ileri sürenlerin bu konudaki görüşlerini desteklemek üzere mantıksal çıkarımlara da itimat ettikleri görülmektedir. Onlara göre ayın yarılması, haddi zatında dünyanın farklı coğrafyalarında yaşayan herkesi ilgilendiren bir olay olduğundan ayın yarılmasının gerçekleşmiş olması durumunda olayla ilgili birçok bilginin günümüze ulaşması ve yıldız bilimcilerin kitaplarına geçmesi gerekirdi. Ayrıca böyle bir olay Hız. Peygamber döneminde ve Mekke'de gerçekleşmiş olsaydı muhakkak her daim Peygamber'le gezen sahabenin ileri gelenleri ve özellikle aşere-i mübeşşereden birçok sahabe tarafından nakledilmesi icab ederdi. Kaldı ki Mekke döneminde sahabenin böyle bir mucizeyi inkârcılara karşı delil olarak göstermelerine ihtiyaç da vardı. Bu olayın geceleyin gerçekleştiği ve insanların çoğunun bu sırada uyumuş olmaları ise böylesi bir olayın tevatür yoluyla nakledilmesine mani değildir.<sup>34</sup>

Bu olayın sınırlı sayıda sahabe tarafından rivayet edildiği inkâr edilemez. Mesela Buharî'de geçen rivayetler üç sahabeden nakledilmiştir. Bunlardan biri Abdullah b. Mes'üd diğer ikisi ise Enes b. Malik ve İbn Abbas'tır. Aynı'ye göre İbn Mes'üd dışında diğer iki sahabenin bu olaya şahit olmaları mümkün değildir. Zira Enes b. Malik hicret sırasında beş yaşlarındaydı. İbn Abbas ise hicretten sonra dünyaya geldiği için onun bu olaya şahit olması zaten mümkün değildir.<sup>35</sup> İbn Abbas'ın bu olaya şahit olmasının imkânsız olduğu ortadır. Ne var ki aynı şeyleri Hız. Enes için söylemek güçtür. Medine'de dünyayı geldiği<sup>36</sup> ileri sürülerek Hız. Enes'in hicretten önce Mekke'de vuku bulan bir olaya şahit olamayacağı söylenebilse de kanaatimizce bu da tek başına yeterli bir gerekçe olamaz. Çünkü ulaşabildiğimiz kaynaklarda Hız. Enes'in hicretten evvel Mekke'ye gitmediği bilgisine rastlayamadık. Dolayısıyla annesi ya da başka birisiyle Mekke'ye gitmiş olması ve orada ayın yarılmasına şahit olması muhtemeldir. Fakat sadece küçük yaşta olmasına işaret edilerek Hız. Enes'in ayın yarılması hadisesine şahit olamayacağımı iddia etmek isabetli görünmemektir. Zira Hız. Enes'in çocuk yaşta olması olaya şahit olmasına ve gördüklerini aktarmasına mani değildir. Hız. Enes, hicretten evvel 10 yılında dünyaya gelmiş bir sahabedir. Ayın yarılmasının hicretten önce 5. yılda vuku bulduğu dikkate alındığında 'Aynı'nin de belirttiği üzere

<sup>32</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 7: 182.

<sup>33</sup> Ebû Nuaym el-İsfahanî, *Delâilü'l-Nübuve* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1986), 1: 280.

<sup>34</sup> Rıza, *Mefâtihu'l-Gayb*, 5: 2158-2161; Çelebi, "İnşikâku'l-Kamer", 344-345; Azimli, "Şakku'l-Kamer Olayı Çerçevesinde Bazı Tahliller", 28.

<sup>35</sup> Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedruddîn el-Aynî, *Umdetu'l-Kari* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-'Arabî, ts.) 16: 162.

<sup>36</sup> İbrahim Canan, "Enes b. Mâlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1995) 11: 234.



Hiz. Enes'in bu sırada 5 yaşlarında olduğu anlaşılmaktadır. Beş yaşındayken yaşananların bir kısmının hatırlanması mümkündür. Yapılan araştırmalarda 2.5 yaşındaki olayların dahi hatırlanmasının imkan dâhilinde olduğu sonucuna varılmıştır. Bu yaşlarda yaşanan her şeyin hatırlanması elbette mümkün değildir lakin yaşananların gündemde tutulması bunların daha iyi hatırlanmasını sağlamaktadır. Bu mevzuda yapılan bilimsel araştırmalara göre çocukluk anılarının toplum tarafından önemsenmesi bu anıların daha erken yaşta başlanmasına yardımcı olmaktadır.<sup>37</sup> Ayın yarılması gibi bir hadisenin toplumda uzun süre konuşulmuş olabileceğini tahmin etmek zor değildir. 10 yıl boyunca Hiz. Peygamber'in hizmetinde bulunan ve sohbetlerinin müdâvimlerinden ve Hiz. Peygamber'e hizmet etmek üzere 12 yaşlarındayken Bedir savaşına dahi iştirak eden<sup>38</sup> Hiz. Enes'in şahit olduğu böyle önemli bir olayı unutmaması düşük bir ihtimaldir. Öte yandan Hiz. Enes'in bu olaya şahit olmadığı kabul edilse bile bu durum, ayın yarılmasının gerçekleşmediğini ortaya koymak için yeterli delil olamaz. Mesela İbn Hacer, Hiz. Enes ve İbn Abbas'ın bu olaya şahit olmalarının mümkün olmadığını belirtirken İbn Mes'üd, Cübeyr b. Mutim ve Hüzeyfe'nin ise bu olaya şahit olduklarını söyleme gereğini duyması dikkate değerdir.<sup>39</sup> Aynı şekilde Buhârî'deki bu hadisleri şerh eden ve râvileri hakkında bize bilgi sunanlardan biri olarak 'Aynî ayın yarılması mucizesinin Hiz. Peygamber'in olağanüstü niteliği haiz büyük hissi bir mucizesi olduğunu belirtmeyi ihmal etmemektedir.<sup>40</sup> Dolayısıyla meseleye ilişkin rivayetlere parçacı değil bütüncül bir perspektifle yaklaşılmasında yarar vardır. Dikkatleri Hiz. Enes ya da İbn Abbas üzerine yoğunlaştırarak İbn Mes'üd, Cübeyr b. Mutim ve Hüzeyfe'yi göz ardı etmek sağlıklı bir değerlendirme yapmaya manidir.

Diğer taraftan sahabe'nin çoğu tarafından bu hadisenin nakledilmemiş olması yalnız başına olayın inkârına delil teşkil etmez. Sem'ânî (ö. 489/1096) bu hususta sessiz ittifak olarak nitelendirilecek bir onaylamadan bahsetmektedir. Ona göre olaya şahit olduğu sahih kaynaklarca tasdik edilen İbn Mes'üd'a ayın yarılması ile ilgili rivâyetinde sahabe'nin kendisini tekzip etmemesi haddi zatında onaylamaktır.<sup>41</sup> Bu görüşe göre her ne kadar ekser sahabe bu olayı nakletmemiş olsalar da olayı aktaranları yalanlamamış olmaları zımnen onaylamaları anlamına gelmektedir.

Ayın yarılması olayının muhtelif coğrafyalardan insanlar tarafından müşahade edilmesi ve kayıt altına alınması gerektiği yönündeki görüşlere cevap veren müfessirler benzer bir metodoloji benimseyerek onlara mantıksal argümanlarla cevap vermektedirler. Mesela Razi, bunun tevatür seviyesinde nakledilmemiş olmasını tarih ile ilişkilendirmektedir. Zira zaman içerisinde bu olayın ay tutulması, havada yarım ay şeklinde görülen bir cisimden dolayı ayın yarıldığının zannedilmiş olabileceği söylemleri ve bu olayın zamanla anlatılmaması ayın yarılması hadisesinin tevatür düzeyinde bize ulaşmamasının nedenleri arasında saymaktadır.<sup>42</sup>

<sup>37</sup> bbc, "bbc news", erişim: 08 Mayıs 2018, <https://www.bbc.com/turkce/vert-fut-37237392>.

<sup>38</sup> Zehebî, *Siyeru A'lam*, 5: 391-393.

<sup>39</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, 7: 182.

<sup>40</sup> Aynî, 'Umdetu'l-Karî, 16: 162.

<sup>41</sup> Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdülcebbar et-Temîmî el-Mervezî, es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 5: 307.

<sup>42</sup> Razi, *Mefâtihu'l-Gayb*, 29: 29.

Kurtubî de olayın gerçekleştiği gece vaktine vurgu yaparak herkesin aynı oranda bu mucizeden haberdar olmasının mümkün olamayacağına işaret etmektedir.<sup>43</sup> Kādî Abdülcebbar bulut benzeri bir engelden ötürü umumiyetle insanların bu olaydan habersiz olmalarını tabii karşılamaktadır.<sup>44</sup> Neseî'ye (710/1310) göre ayın yarılma hadisesinin bulut kabilinden bir mani ile dünyanın başka bölgelerinde yaşayan insanlara gösterilmemiş olması mümkündür. Zira olayın bizzat oluşumu harikuladedir.<sup>45</sup> Dolayısıyla Neseî ayın yarılma hadisesinin başkasına gösterilmemesini söz konusu mucizenin bir parçası olarak görmektedir. Benzer bir yaklaşım sergileyen Mevdûdî de olayın gerçekleştiği coğrafyanın dünyadaki konumuna değinerek ayın yarılma hadisesinin dünyanın her yerinde görünmesinin zaten mümkün olamayacağını belirtirken bu hadisenin Hindistan'ın bir vilayeti olan Malabar'ın tarihiyle alakalı kaynaklarda kaydedildiğini ileri sürerek olayın farkı coğrafyalarda hiç görülmediği yönündeki tezi çürütmeye çalışmaktadır.<sup>46</sup>

Ayın yarılması hadisesinin gelecekte; kıyamet sırasında gerçekleşeceğini düşünen klasik dönem alimlerin sayısı fazla değildir. Kaynaklarda özellikle Hasan-ı Basri (ö. 110/728), Atâ b. Ebû Rebâh (ö. 114/732) ve Ebû Bekr el-Esam'ın (ö. 200/816) ismi zikredilmektedir.<sup>47</sup> Müfessir Ebü'l-Leys es-Semerkandî ise kimin söylediğini açıkça ifade etmeden<sup>48</sup> bazı isimlerin ayın yarılması olayının kıyamet sırasında vuku bulacağını iddia ettiklerine yer vermektedir.<sup>49</sup>

Klasik dönem müfessirlerine nazaran ayın yarılması olayının gelecekte vuku bulacağını öne süren Modern dönem müfessirlerinin sayısı daha fazla olduğu yukarıda belirtilmişti. Bunlardan Reşîd Rızâ (ö. 1353/1935), Merâgî (ö. 1364/1945) ve Şinkî (ö. 1394/1974) gibi isimler, el-Kamer 54/1'de bahsedilen "ayın yarılması" mucizesinin gelecekte gerçekleşecek; kıyamet sırasında vuku bulacak bir olay olduğu yönünde görüş beyan etmektedirler. Bu husustaki görüşlerini te'yid etmek üzere evvela âyette ayın yarılmasından bahsedilirken geçmiş zaman kipinin kullanılmasını te'vil etmeye çalışmaktadırlar. Onlara göre ifadenin mazi sigasıyla gelmiş olması olayın mazide gerçekleştiğine delil teşkil etmez. Nitekim Kur'an'da kıyamet sahnesi, cennet ve cehennem ehlinin konuşmaları gibi gelecek ile ilgili birçok meselede mazi sigaları kullanılmıştır (el-'Araf 7/44; ez-Zümer 39/68). Kaldı ki gelecekte gerçekleşmesi kesin olaylar mazi sigasıyla kullanılabilir. Zira gerçekleşmesi kesin olan bir şey gerçekleşmiş gibidir. "Gök yarıldığında" (el-İnşikâk 84/1); "güneş dürüldüğü zaman, ve yıldızlar bulanıp söndüğü zaman" (et-Tekvîr 81/1-2) âyetlerinde kıyamet sahnesinden bahsedildiği gibi el-Kamer 54/1. âyette geçen ifadelerde de kıyamet sahnesinden bahsedilmektedir. Nitekim ayın yarılmasından bahseden terkinin, kıyametin yakınlaşması bahsinden hemen sonra gelmesi iki haberin zaman açısından yakınlığına işaret eder.

<sup>43</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 20: 72-73.

<sup>44</sup> Kādî Abdülcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'an*, 202.

<sup>45</sup> Ebu'l-Berakat Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Medariku't-Tenzîl ve Hakaiku't-Te'vil* (Beirut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 3: 399.

<sup>46</sup> Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, 6: 48.

<sup>47</sup> Mâtürîdî, *Te'vilat*, 9: 441-442; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *en-Nuket ve'l-Uyûn* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 5: 409.

<sup>48</sup> Ebü'l-Leys es-Semerkandî, ayın yarılmasının kıyamet esnasında gerçekleşeceğini iddia edenlerin kimler olduğunu belirtmediği halde bazı çalışmalarda bu râvilerin, Semerkandî'nin tefsirinde zikredildiği bilgisine yer verilmesi şaşırtıcıdır. Bkz. Çelebi, "İnşikâku'l-Kamer", 344.

<sup>49</sup> Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Bahrü'l-Ulûm*, 3: 297.

Âyette kıyametin yaklaşması ile kıyamet sırasında vuku bulacak olan ayın yarılmaya hadisesinin bir arada zikredilmesi inkârcuların uyarılmalarıyla ilişkilendirilmektedir. Benzer âyetlerde inkârculara kıyamette başlarına geleceklerden söz edilerek onların hidayete gelmeleri hedeflenmiştir. Nitekim Huzeyfe b. Yemân gibi seçkin sahabeden bazı isimler ayın yarılmaya olayını ahiretteki hadiseler bağlamında zikretmişlerdir.<sup>50</sup>

Ayın yarılmaya gelecekte gerçekleşeceği yönündeki görüşe klasik dönem müfessirlerinden Vâhidî, Zemahşerî, İbn Atiyye el-Endelûsî (ö. 541/1147), İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), Fahrreddîn er-Râzî, Beyzâvî (ö. 685/1286) gibi pek çok isim karşı çıktığı gibi modern dönem müfessirlerinden Sıddık Hasan Han ve Mevdûdî gibi isimler de karşı çıkmaktadırlar. Örneğin, İbn Atiyye, Sıddık Hasan Han ve Sâbûnî icma-ı ulema, cumhur ve olaya ilişkin rivayetlere dayanarak ayın yarılmaya kıyamet sırasında gerçekleşeceği yönündeki görüşü zayıf bulmaktadır.<sup>51</sup>

İbnü'l-Cevzî ise İnşakka'l-Kamer ifadesinde geçen "inşakka" fiilinin mazi olmasına vurgu yaparak ve mana cihetiyle âyetin geleceğe işaret etmesini gerektirecek hiçbir esbab-ı mucibenin olmamasını delil göstererek ayın yarılmaya olayının ancak geçmişte gerçekleşmiş olabileceğini savunmaktadır. Ayrıca İbnü'l-Cevzî, Vâhidî, Zemahşerî ve Mevdûdî, âyetin devamında yer alan "onlar bir mucize gördüklerinde yüz çevirirler" ifadesinden hareketle bağlam cihetiyle de âyetin bahsedilen hadisenin, ahiretin aksine dünyada vuku bulduğuna delil teşkil ettiğini söylemektedirler.<sup>52</sup>

Ayın yarılmaya geleceğin aksine geçmişte vuku bulduğunu savunan isimlerden biri olan ve bu hususta benzer karineler ortaya koyan Kâdî Abdülcebbar ve Beyzâvî de âyetin zahiri manasına atıfta bulunarak ayın yarılmaya mucizesinin kıyamette gerçekleşeceği yönündeki görüşün geçersiz olduğunu beyan etmektedir. Fahrreddîn er-Râzî ise ayın yarılmaya olayının gelecekte vuku bulacak bir hadise olduğunu iddia edenlerin felsefeciler olduğunu ve onların bu hususta iyi niyet taşımadıklarını söylemekte; bu düşüncede olanların olayın gelecekte de vuku bulmayacağını düşündüklerini ileri sürmektedir. Ayın yarılmaya mucizesini Hz. Peygamber'in en parlak mucizelerinden biri olarak değerlendiren Zemahşerî'ye göre padişahın geleceğini önceden haber veren bir elçi gibi ayın yarılmaya mucizesi de kıyametin yaklaştığını haber vermektedir. Zemahşerî bu olayın nasıl ve kim(ler)in talebi üzerine gerçekleştiğinden çok âyette "kıyamet yaklaştı, ay yarıldı" (el-Kamer 54/1) meâlindeki ifadede kıyametin yaklaşmasıyla ayın yarılmaya arasındaki irtibat üzerinde durmaktadır. Sûfî tefsir geleneğinin piri olarak görülen<sup>53</sup> Tüsterî (ö. 283/896)

<sup>50</sup> Reşîd Rızâ, *Fetava*, 5: 2172; Ahmed Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî* (Kahire: Şirketu Mustafa el-Babî, 1946), 27: 76-78; Muhammed el-Emin b. Muhammed el-Muhtar eş-Şinkitî, *Edvau'l-Beyân* (Mekke: Dâru 'Alemlî'l-Fevaid, , ts.), 3: 254-256; Çelebi, "İnşikâku'l-Kamer", 344-345.

<sup>51</sup> Ebû Muhammed Abdulhak b. Galib b. Atiyye el-Endelûsî, *el-Muharrerü'l-Vecîz* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 5: 211; Kannevcî, *Fethu'l-Bârî*, 13: 283; Muhammed Ali es-Sabûnî, *Safvetu't-Tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1981), 3: 284.

<sup>52</sup> Vâhidî, *Vesîd*, 4: 206-207; a.mlf., *Besît*, 21: 89-90; Zemahşerî, *Keşşâf*, 5: 652-653; Ebu'l-Ferac Cemaluddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zadu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr* (Beyrut: el-Metebetu'l-İslâmî, 1984), 8: 88; Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 6: 45-46.

<sup>53</sup> Mustafa Öztürk, "Sehl et-Tüsterî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 321-322.

ayın yarılmasını, kıyametin gerçekleşmiş olan ilk alameti olarak değerlendirmektedir. Gelecekte ayın yarılması hadisesinin gerçekleşeceğini iddia edenlerin hata ettiklerini düşünen Mevdûdî'ye göre bu yaklaşım, olayın kıyametin habercisi olma vasfını yok saymak anlamına gelir. Zira Kıyamet sırasında gerçekleşecek olan bir hadisenin kıyametin habercisi olması mümkün değildir.<sup>54</sup>

Diğer taraftan Vâhidî, şakk-ı kamer olayının Hz. Peygamber döneminde gerçekleştiğini ifade etse de bu mucizenin oluşum amacı ile kıyametin yaklaşması arasında doğrudan değil, dolaylı bir irtibat kurmayı tercih etmektedir. Zira Zemahşerî gibi bazı müfessirler, bir hükümdarın geleceğini önceden haber veren elçi gibi ayın yarılmasını da kıyametin bir habercisi olarak telakki ederken<sup>55</sup> Vâhidî, Hz. Peygamber'in nübüvvetini kıyametin yaklaşmasına delil olarak zikretmektedir. Başka bir ifadeyle Vâhidî, ayın yarılması mucizesini Hz. Peygamber'in nübüvvetinin delili olarak gösterirken ahiretin yaklaşmasına bizatihi Hz. Peygamber'in nübüvveti ve nübüvvetinin tekabül ettiği zamanı kanıt olarak sunmaktadır.<sup>56</sup>

Kelamcı yönünün yanı sıra müfessir kimliğiyle de bilinen Mâtürîdî ise ayın yarılması olayının insanların çoğu tarafından bilinmemesi ve bu olayın tevatür düzeyinde nakledilmemiş olmasını gerekçe göstererek bu hadisenin Hz. Peygamber döneminde gerçekleşmediğini ileri sürerlerin argümanlarını kapsamlı şekilde kritize etmeye ve bunları çürütmeye çalışmaktadır. Özetle Mâtürîdî, birinci sırada ayın yarılmasının vukuu hususundaki icma-ı ulemayı zikrederek bu minvalde birçok neden öne sürmektedir. Ona göre zannedildiği gibi ayın yarılması mucizesi sadece küçük bir grup tarafından değil, sahabenin çoğu tarafından biliniyordu. Fakat olayın sahabenin çoğu tarafından bilinmesi hepsinin olaya şahitlik ettikleri anlamına gelmemektedir. Şakkı-ı kamerin gerçekleştiği sırada olaya herkesin şahit olmaması muhtemeldir. Dolayısıyla Mâtürîdî, ayın yarılmasının sadece mucize talebinde bulunan kafirlere ve orada bulunan bir grup sahabeye görünmüş olmasını ihtimal dahilinde görmektedir. Durumun böyle olmasını ise peygamberlik iddiasında bulunan yalancılara durumdan vazife çıkarmalarının engellenmesi gibi farklı bir gerekçeyle izah etmeye çalışmaktadır. Zira ona göre orada hazır bulunanların dışında başka birilerinin bu olaya şahit olması yalancı peygamberlerin zuhur etmesine yol açardı. Başka bir ifadeyle ayın ikiye yarıldığına şahit olan kötü niyetli bazı şahısların durumdan vazife çıkarak yarılma hadisesini kendilerine mal etme ihtimalinin olduğunu ileri sürmektedir. Diğer taraftan mucize talebinde buldukları halde mucizenin gerçekleşmesinden sonra ona inanmayanların ilahi bir yasa gereği helak olmaları gerektiğinden Allah, ayın yarılması mucizesini inkarcıların tamamına göstermedi. Aksi halde iman etmemelerinden ötürü onların helak olmaları icap ederdi ki bu da ümmetin azabının ahirete bırakılması va'dine muhalif olurdu.<sup>57</sup> Son tahlilde ağırlıklı olarak kelamî çözümlemede bulunan Mâtürîdî'nin, ayın yarılması mucizesinin olaya şahid olan küçük bir grup dışında başkasına gösterilmemiş olma ihtimalini göz önünde bulundurarak yaptığı

<sup>54</sup> Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah b. Yûnus b. İsa b. Abdullah b. Rafî' et-Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm* (Kahire: Dâru'l-Harem li't-Turas, 2004), 263; Kâdî Abülcebbâr, *Tenzîhu'l-Kur'ân*, 202; Zemahşerî, *Keşşâf*, 5: 652-653; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 29: 29; Nasuruddin Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrazî el-Beyzavî, *Envâru't-Tenzîl ve Esraru't-Te'vîl* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, ts.), 5: 164; Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, 6: 46.

<sup>55</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 5: 652-653.

<sup>56</sup> Vâhidî, *el-Vesîd*, 4: 206-207; a.mlf., *el-Besît*, 21: 89-90.

<sup>57</sup> Mâtürîdî, *Te'vilat*, 9: 441-442.

değerlendirme tartışmalıdır. Ayın yarılması mucizesinin bütün inkârcılara gösterilmediği fikrini onların helak olmalarıyla ilişkilendirmesi isabetli görünmemektedir. Zira bu mantıktan hareket edildiğinde ayın yarılması mucizesine şahitlik eden inkârcıların helak olmaları icab ederdi. Kaldı ki olay sırasında hazır bulunanların dışında başka inkârcıların bu hadiseyi görmediklerini ileri sürmek de zordur. Çünkü bu husustaki bazı rivayetlerde orada hazır bulunmayan inkârcılardan bazı şahısların bu olayı müşahade ettikleri bilgisi yer almaktadır.<sup>58</sup> Mâtürîdî'nin bu minvalde bahsedilen rivayetleri reddettiği de bilinmemektedir. Dolayısıyla ayın yarılmasının inkârcıların talebi üzerine gerçekleştiği bilgisini aktaran rivayetleri kabul ederek bunlarla çelişen değerlendirmelerde bulunmak uygun değildir.

Yukarıda verdiğimiz bilgilerde görüleceği üzere Müfessirler, ayın yarılmasının insanların çoğu tarafından görülmemesini çeşitli açılardan izah etmeye çalışmışlardır. Kuşeyrî ise durumun böyle olmasını ayın yarılmasının mucizeviliğinin başka bir vechesine yormaktadır. Ona göre bu olayın şahit olanlar açısından i'caz değeri olduğu gibi, şahit olmayanlara gizlenmiş olması da mucizeliğinin başka bir vechesidir. Zira başkasına gizlenmesi olağan dışı bir durumdur.<sup>59</sup> Burada bakış açısının aynı meselede görüş değişikliğinde ne kadar etkili olduğuna şahit olmaktayız. Bazı isimler, olaya şahit olanların dışında başkalarının ayın yarılması mucizesini görmemesini bu hadisenin gerçekleşmediğine delil kabul ederken Kuşeyrî ise başkasının görmemesini bırakın olayın inkâr edilmesine bu hadisenin mucizeliğinin diğer bir vechesine yormaktadır.

#### 1.4. Ayın Yarılmasının Ay Tutulması veya Göz Yanılması Olarak Yorumlanması

Klasik ve modern dönemden bazı isimler, ayın yarılmasının gerçekleşme zamanından çok oluş şekline ilişkin yorumda bulunmayı tercih etmişlerdir. Gazzâlî (ö.505/1111), Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'ye (ö. 1052 / 1642) göre inşikâku'l-kamer, gerçek bir yarılma hadisesi değildir. Bu olayın bakanların gözüne yarılmış gibi görünmesi mümkündür.<sup>60</sup>

Muhammed Esed (ö. 1412/1992) ise inşikâk-ı kamerin optik bir yanılısama olarak görülmesini sıra dışı ay tutulmasına bağlamaktadır. Esed'in ay yarılmasıyla alakalı sahabeden yapılan rivayetlerde ayın "sanki iki parçaya ayrılmış gibi görüldüğü" şeklinde yer aldığını söylemesi ise tartışmalıdır. Zira ayın yarılması ile ilgili rivayetlerde anlatılanlardan bu olaya şahit olanların göz yanılmasından bahsedilmemektedir. Diğer taraftan Esed'in Rağîb el-İsfahanî'ye atıfta bulunarak ayın yarılması olayının kıyametten önce gerçekleşecek olan kozmik bir olay olarak zikretmesi de<sup>61</sup> talihsizlik olmuştur. Zira Rağîb el-İsfahanî *el-Müfredat fî Garibi'l-Kur'ân* adlı eserinde her ne kadar ayın yarılması ile ilgili böyle bir görüşün olduğunu zikretse de ondan hemen önce bu olayın Hz. Peygamber döneminde gerçekleştiğini söyleyenlerin görüşünü de aktarmaktadır. Her iki nakilde de herhangi bir tercihte bulunmamaktadır. Dolayısıyla Esed'in iddia ettiği üzere Rağîb el-

<sup>58</sup> Ebü'l-Leys es-Semerkindî, *Bahru'l-Ulûm*, 3: 297.

<sup>59</sup> Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşarat*, 3: 493.

<sup>60</sup> Çelebi, "İnşikâku'l-Kamer", 344.

<sup>61</sup> Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2002), 1087.

İsfahanî'nin ayın yarılması hadisesinin kıyametten önce vuku bulacağı yönündeki görüşü desteklediği söylenemez.<sup>62</sup>

Ayın yarılmasının optik bir yanılsama olma ihtimalini göz önünde bulunduran isimlerden biri olan İbn Âşûr (1879-1973), ayın yarılmasının Mekke'de ve müşriklerin talebi üzerine gerçekleşen bir mucize olduğu hususunda herhangi bir itirazda bulunmamaktadır. Lafiz itibarıyla ayın yarılmasıyla ilgili âyetin sarahaten olmasa da bu olayın gerçekliğine mani olmadığını belirtmekte hatta bu mucizenin amaç itibarıyla hatırlatma ve uyarı yapma fonksiyonunu da zikretmektedir. Fakat İbn Âşûr'un ayın yarılması mucizesi hakkında yaptığı tevildeki ayırıcı tarafı ayın yarılması mucizesinin niteliği/oluş şekliyle ilgili ileri sürdüğü yorumlarda saklıdır. İbn Âşûr aşağıda zikredilen yorumların ayın yarılması hakkındaki rivayetlerle de çelişmediğini ileri sürmektedir. Şimdi İbn Âşûr'un bu husustaki değerlendirmelerine sırasıyla bakalım:

▪ Ayda öylesine büyük bir kapanma oldu ki bu durum onun yüzeyinde derin bir yarığın oluşmasına neden oldu ve bu, dışarıdan gözlemleyenlere iki yarık şeklinde gözüktü. Bu manzaranın ayın yarılması ile ifade edilmesi isabetli olmuştur.

▪ Kısmi ay tutulması olmuştur. Ay ile güneş arasında bir gezegen, yıldız girmiş olabilir, böylece ayın bir kısmının güneş ışığı almasının bir müddet engellenmiş olması mümkündür. İbn Âşûr'un iddiasına göre ayın yarılmasıyla ilgili rivayetlerin bir kısmı bu ihtimali göz ardı etmez.

▪ Genellikle ay tutulmalarında olduğu gibi ayın yarısının tutulmuş olması imkân dâhilindedir. Ayın tutulduğu sırada görüntüsünün dağın iki tarafına yansımış olması olasıdır. Suya düşen bulutun görüntüsünde ay ikiye yarılmış olarak görülmüş olabilir. Bu durumu teyid eden bazı hadisler de mevcuttur. Örneğin, "Hz. Peygamber zamanında ay tutulması gerçekleşti. İnkârcılar aya sihir yapıldığını iddia ettiler. Bunun üzerine "kıyamet yakınlığı" ayeti nazil oldu"<sup>63</sup> şeklindeki rivayet bu iddiayı doğrulamaktadır. İbn Âşûr'a göre olayın bu şekilde gerçekleşmiş olması ayın yarılmasının mucize olma niteliğine halel teşkil etmez. Zira olayın inkârcıların mucize talep etmeleri sırasında vuku bulması haddi zatında bir mucizedir. Allah'ın o anda inkârcıların kalbine böyle bir istekte bulunmalarını taktir etmesi de mucizedir. Ya da bu olaydan Hz. Peygamber'e böyle bir hadise ile inkârcılara meydan okunmasının vahyedilmiş olması muhtemeldir ki bu da bir mucizedir.<sup>64</sup>

Ayın yarılmasının oluş şekliyle ilgili yaptığı değerlendirmeler ışığında İbn Âşûr'un bu husustaki rivayetleri kabul etmekle birlikte olayın somut olarak gerçekleştiğini net bir şekilde ifade etmediği anlaşılmaktadır. Bunun yerine olayın bir ay tutulması ya da öyle görünmesi ihtimallerini gündeme getirerek meseleyi oluş itibarıyla farklı yorumlamayı ve bunları rivayetlerle de bir yönüyle desteklemeyi tercih etmektedir. Bize göre bu yorumları ayın yarılmasıyla ilgili rivayetlerin zahiri yönleriyle izah etmek güçtür. Ayrıca günümüzde de muhtelif zamanlarda şahit

<sup>62</sup> Ebu'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed er-Ragıb el-İsfahanî, *el-Müfredat fî Garibi'l-Kur'ân* (Mekke: Mektebetu Nizar Mustafa el-Baz, ts), 1: 348 (şakka maddesi).

<sup>63</sup> Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed et-Taberanî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr* (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.), 11: 250.

<sup>64</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 27: 167-170.

olabildiğimiz ay tutulması sırasında ayın ikiye yarıldığı izlenimine kapılmak oldukça zordur. Ayın yüzeyindeki kapanmanın ayın üzerinde somut olarak bir yarılmaya neden olmasının bilimsel açıdan açıklaması yoktur. Bilimsel olarak yapılan izaha göre ay tutulması, güneş ışığının aydınlattığı yüzeyin arka kısmında koni şeklinde oluşan dünyanın gölgesine ayın girmesiyle gerçekleşir.<sup>65</sup> Dolayısıyla ay tutulması ile ayın yüzeyinde derin yarıkların oluşumu arasında bir ilişki kurmak mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte ayın tutulmasının Kur'ân'da yarılmayı ifade eden inşağa fiili ile neye binaen dile getirildiğinin cevabını İbn Âşûr'un yaptığı değerlendirmelerde bulmak mümkün değildir.

### 1.5. Ayın Yarılmasının Bilimsel Açıklaması

Ayın yarılmasının Hz. Peygamber'in bir mucizesi olduğunu kabul eden müfessirlerin ekseriyetinin rivayetleri esas aldıklarını önceki başlıklarda zikretmiştik. Fakat müfessirlerden bazıları her ne kadar olayın vukuuna ilişkin rivayetleri kabul etse de olayı izah etme hususunda kendi dönemlerinin bilimsel verilerine başvurdukları görülmektedir. Bu minvaldeki izah usulüne daha çok modern dönemde rastlandığını belirtmekte yarar vardır. Esasen ilmî gelişmelerin oldukça ileri düzeye taşındığı modern dönemde bu kabilden bazı yorumların yapılması sürpriz olarak görülemez.

Ayın yarılması hadisesini akla yakınlaştırmaya çalışanlardan biri olan Mevdûdi, ikiye ayrılan bir yıldızın yeniden birleşmesini bilim açısından imkânsız görmemektedir. Ona göre parçalanmış bir yıldızın çekim kuvvetiyle yeniden birleşmesi bilimsel olarak izahı mümkündür.<sup>66</sup> Mevdûdi dışında bu hadiseyi bilimsel açıdan izah etmeye çalışan en dikkat çekici isim ise Tantavî Cevherî'dir (ö. 1940). Cevherî ayın yarılmasının şahit olanlar için bir mucize olmaktan ziyade ilmî açıdan mucize olduğunu ileri sürmektedir. Esasen Cevherî, ayın yarılması meselesinde olayın ne zaman gerçekleştiğinden çok bilimsel verilerle örtüşmesine vurgu yapmakta ve bunun ilmî çalışmalarına ışık tuttuğunu iddia etmektedir. Ona göre Hz. Peygamber döneminde ayın ikiye yarılması ayın dünyadan ayrıldığı delili ve bu kabilden bir bilgi için hatırlatma mesabesinde. Zira ay, Mekke döneminde ikiye yarıldığı gibi daha öncesinde dünya ile bir bütün halindeyken dünyanın yarılmasıyla ondan ayrılmıştır. Nitekim uzayla ilgili araştırmalarda bulunan bilim adamları, ay dışında hiçbir gök cisminin dünyadan ayrılmadığını beyan etmektedirler. Cevherî'ye göre âyette güneş ya da başka bir gök cismi yerine ayın tercih edilmesi bahsedilen ilmî hakikate işaret etmektedir. Dolayısıyla ayın ikiye yarılması onun daha önce dünyadan ayrıldığına işaret etmektedir. Ayın ikiye yarılma meselesi son tahlilde bilimsel araştırma ve keşiflere davet anlamını taşımaktadır.<sup>67</sup>

Tantavî Cevherî, yukarıdaki açıklamalarıyla bölünme kuramına atıfta bulunmaktadır. Zira bu kurama göre ay, "merkez kaç kuvvetler" nedeniyle yer kabuğundan koparak ayrılmıştır. Başka bir ifadeyle dünya çok eskiden oldukça hızlı dönmesinden ötürü yüzeyinden ay

<sup>65</sup> Nadir Doğan, *Güneş Fiziği ve Güneş-Ay Tutulmaları* (Ankara: Ankara Üniversitesi Fen Fakültesi Yayınları, 1988), 205.

<sup>66</sup> Mevdûdi, *Tefhimu'l-Kur'ân*, 6: 48.

<sup>67</sup> Tantavî Cevherî, *el-Cevahir fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Matbaatu Mustafa el-Babî, 1933), 23: 248-249.

büyükliğünde bir cisim fırlatmıştır.<sup>68</sup> Fakat Tantarî Cevherî'nin bu husustaki beyanlarının kabul görmesi ancak ayın oluşumu ile ilgili kuramın bilimsel bir yasa haline dönüşmesiyle mümkün olabilir. Halbuki bahsedilen bölünme kuramı günümüzde geçerliliğini yitirmiştir.<sup>69</sup> Bununla birlikte Cevherî'nin meseleye kendi dönemindeki bilimsel gelişmeler açısından bakması yeni perspektifler için teşvik edici bir amil olacağı kanaatindeyiz.

Ayın yarılması olayının Hz. Peygamber döneminde gerçekleştiğini kabul eden müfessirlerin çoğunun olaya ilişkin rivayetleri kabul etmeleri onların bu meseledeki ortak noktaları olarak kabul edilebilir. Fakat bu rivayetlerin niteliksel değeri, olayın tehadî yönü ve hadisenin gerçekleşme şeklinin izah edilmesi hususunda aynı şeyleri söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla ayın yarılması in Hz. Peygamber döneminde gerçekleştiğini söyleyen müfessirler arasında aynı olaya dair yorum farklılığının olduğu görülmektedir.

### 1.6. Ayın Yarılmasının Deyimsel Bir İfade Olarak Yorumlanması

Ayın yarılması geçmişte somut olarak gerçekleşen mucizevî bir hadise olarak yorumlayanların yanı sıra bu olayın gelecekte vuku bulacağını dile getirenler, olayı ay tutulması veya optik yanılsama olarak izah etmeye çalışanların görüşlerine yukarıda yer verdik. Ayın yarılmasının bir "hadise" olarak yorumlanmasını bu görüşlerin ortak noktası olarak gösterebiliriz. Fakat bunların dışında ayın yarılmasını "hadise" olma cihetiyle değil Kur'ân'daki ifade şekli olan "inşakka'l-kamer" terkibi üzerinden değerlendirmeye çalışan başka bir yaklaşım bulunmaktadır. Buna göre inşakka'l-kamer/ay yarıldı terkibi, Araplar tarafından hakikatin ortaya çıkması, işin açıkça görünmesi için kullanılan bir deyimdir. Maverdî (ö. 450/1058) ve 'İz b. Abdüsselam'ın (ö. 660/1262) verdikleri bilgide bu görüşü savunanlara göre Araplar, bir işin açıkça göründüğünü ifade etmek için böyle bir deyim kullanmışlardır. Dolayısıyla Kamer, 54/1. âyette zikredilen ayın yarılmasından maksat; durumun, hakikatin görünmesi; açıkça ortaya çıkmasıdır. Bu hususta yapılan diğer bir değerlendirmeye göre ise "inşakka'l-kamer" karanlığın aralanması manasında bir tabirdir. Bununla Kur'ân'ın, indiği dönemdeki karanlığı araladığı, kaldırdığı kastedilmektedir. Bu görüşler hakkında bizlere malumat veren Mâverdî (ö. 450/1058) ve 'İz b. Abdüsselam'ın bu görüşü benimsedikleri sonucunu çıkarmak doğru değildir. Zira bu isimler, ayın yarılmasının Hz. Peygamber döneminde gerçekleştiği yönündeki görüşü desteklemektedir.<sup>70</sup> Bunların bahsettiği söz konusu görüşün kimler tarafından dile getirildiğini ise net olarak bilmemekteyiz.

Hatîb eş-Şirbînî'ye (ö. 977/1570) göre ayın yarılmasını deyimsel bir söyleme; ayın karanlığı dağıtması gibi bir meseleyi tabirsel olarak izah etmeye çalışanlar aslında bu olayın

<sup>68</sup> Rasathane, "Ankara Üniversitesi Rasathanesi", erişim: 14 Şubat 2018, [http://rasathane.ankara.edu.tr/files/2013/02/Uydumuz\\_Ay.pdf](http://rasathane.ankara.edu.tr/files/2013/02/Uydumuz_Ay.pdf); Wikizero, "wikipedi özgür ansiklopedi", erişim: 14.02.2018 <http://www.wikizero.info/index.php?q=aHR0CHM6Ly90ci53aWtpcGVkaWEub3JnL3dpa2kvQXk>.

<sup>69</sup> Rasathane, "Ankara Üniversitesi Rasathanesi", erişim: 14 Şubat 2018, [http://rasathane.ankara.edu.tr/files/2013/02/Uydumuz\\_Ay.pdf](http://rasathane.ankara.edu.tr/files/2013/02/Uydumuz_Ay.pdf); Wikizero, "wikipedi özgür ansiklopedi", erişim: 14 Şubat 2018, <http://www.wikizero.info/index.php?q=aHR0CHM6Ly90ci53aWtpcGVkaWEub3JnL3dpa2kvQXk>.

<sup>70</sup> İzzeddin Abdulaziz b. Abdisselam e-Sulemî, *Tefsîru'l-'İz b. Abdisselam* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1996), 1156; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 5: 409.



gerçekleşmesini zayıf görmelerinden kaynaklanmaktadır.<sup>71</sup> Ayın yarılmasının gelecekte gerçekleşme ihtimalini daha güçlü gören İlyas Çelebi gibi bazı isimler dahi âyetin açık ifadesinden hareketle inşikâku'l-kamerin mecaz olamayacağını belirtmektedir.<sup>72</sup>

Evvela inşakka'l-kameri bir deyim; dilin bir inceliği olarak yorumlayanların sayıca fazla olmadıklarını belirtmek gerekir. Bu terkinin mecazî bir kullanım olduğunu savunmak öncelikle bu husustaki tüm rivayetleri yok saymak anlamına gelmektedir. El-Kamer 54/1. âyetinde, ileri sürüldüğü gibi bu manada bir deyim kullanılmış olmasıyla aynı bağlamda bahsedilen kıyametle yaklaşması arasında irtibat kurmak zayıf görünmektedir.

### SONUÇ

Müfessirlerin ekseriyeti ayın yarılmasının Hz. Peygamber döneminde onun bir mucizesi olarak gerçekleştiği görüşündedir. Çoğu müfessirler ayın yarılmasının vukuuna delil olarak sahih hadis kaynaklarında yer alan konuyla alakalı rivayetleri yeterli argümanlar olarak görürken az bir kısmı ise el-Kamer 54/1 âyetinin zahiri ifadesi ve ilgili âyetin bağlamını kâfi görmektedir.

Ayın yarılması meselesinde müfessirlerin görüşlerini temelde ikiye ayırmak mümkündür. Birinci görüşe göre bu olay Hz. Peygamber döneminde Mekke'de bir mucize olarak gerçekleşmiştir. İkinci görüşe göre ise bu olay gelecekte kıyamet sırasında gerçekleşecektir. İkinci görüşü savunanların sayısal olarak azınlıkta kaldıklarını söylemek mümkündür.

Ayın yarılmasının gelecekte gerçekleşeceğini ileri süren müfessirlerin bir kısmının klasik dönem müfessirlerinden olmasına rağmen bunların ağırlıklı olarak modern dönemdeki isimlerden oluştuğu görülmektedir. Söz konusu görüşü savunan isimler evvela hadiseyi rivayet eden râvilerden bazılarının çocuk olması ya da bahsedilen tarihte doğmamış olmaları gibi gerekçelerle bu husustaki rivayetlerin ayın yarılmasının gerçekleşmiş olması konusunda tek başına yeterli deliller olamayacağını ısrarla belirtmektedirler. Aynı müfessirler el-Kamer 54/1. âyetinde kıyametle yaklaşmasından bahsedilmesi ve olayla ilgili çok az sayıda insanın rivâyette bulunmuş olmasını ayın yarılmasının gerçekleşmediğine delil kabul etmektedirler.

Modern dönem müfessirlerinden bazılarının ayın yarılmasını, kesinleşmemiş kuramlar ışığında izah etmeye çalışarak meseleye bilimsel bir veçheden yaklaşımları beraberinde yeni tartışmalar getirmiştir. Dolayısıyla bu mevzuda bilim otoriteleri nezdinde geçerliliğini yitirmiş kuramların dayanak olarak sunulması isabetsiz olmuştur.

Bazı müfessirler tarafından da ayın yarılmasının ay tutulması olarak izah edilmesi, optik bir yanılmasından kaynaklandığının ifade edilmesi ya da deyimsel bir ifade şekli olarak yorumlanması esas itibarıyla ayın yarılmadığının zımnen kabulü anlamına gelmektedir.

Ayın yarılmasıyla ilgili rivayetlerin niteliği müfessirler arasında ihtilaf konusu olmuştur. Müfessirlerin çoğunluğuna göre bu rivayetlerin tevatür vasıfları bulunmamaktadır. Az sayıda müfessir ise meseleye ilişkin rivayetlerin mütevâtirliğini savunmaktadır. Münakaşa mevzusu

<sup>71</sup> Muhammed b. Ahmed el-Hatib eş-Şirbinî, *Siracu'l-Munîr* (b.y.: Matbaatu Bulak el-Emiriyye, ts.) 4: 142.

<sup>72</sup> Çelebi, "İnşikâku'l-Kamer", 344.

olan bu iddianın güçlü delillerle desteklendiği söylenemez. Diğer taraftan bazı müfessirlerce ayın yarılmasının nübüvvetin delili olamayacağı yönünde görüş beyan edilmesi bu konudaki yorum farklılıklarından biri olarak zikredilebilir.

Özetle ayın yarılmasıyla ilgili müfessirler arasındaki yorum farklılıklarının daha çok olayın gerçekleşme zamanı, şekli, nedeni ve olayla ilgili rivayetlerin niteliği etrafında belirginleştiğini söylemek mümkündür.

Sonuç olarak ayın yarılması meselesinde farklı gerekçelere binaen müfessirler arasında ortak bir söylem geliştirilemediği görülmektedir. Ayın yarılmasının optik bir yanılsama ya da bu terkibin bir deyim olduğu yönündeki görüşlerin güçlü delillerle desteklenmediği anlaşılmaktadır. Bize göre ayın yarılması ile ilgili el-Kamer 54/1. âyetin zahiri ifadesi, olaya ilişkin rivayetler ve klasik dönem âlimlerin ekseriyetinin görüşü dikkate alındığında ayın Mekke döneminde Hz. Peygamber'in bir mucizesi olarak gerçekleştiği yönündeki görüş daha müreccahtır.

#### KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. Thk. Şuayb Arnavud-Adil Mürşid. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1997.
- Arslan, İhsan. "Kur'ân-ı Kerim'e Göre Hz. Peygamber ve Mucize". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/50 (Haziran 2017): 882-903.
- Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedruddîn. *Umdetu'l-Kari*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Azimli, Mehmet. "Şakku'l-Kamer Olayı Çerçevesinde Bazı Tahliller". *Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi* 8/4 (2008): 25-40.
- Bardakçı, Safa. "Kâdî Abdülcebbar'ın İnşikâk-ı Kamer Görüşü". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/11 (2010): 155-179.
- BBC. "bbc news". Erişim: 8 Mayıs 2018. <https://www.bbc.com/turkce/vert-fut-37237392>
- Bebek, Adil. "Kelâm Literatürü Işığında Mûcize ve Hz. Muhammed'e Nisbet Edilen Hissî Mûcizelerin Değerlendirilmesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000): 121-148.
- Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrazî. *Envâru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Buhârî, Ebû Abdullah, Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîre. *el-Camiu'l-Müsne'di's-Sahih*, thk. Muhammed Zühayr b. Nasr. 9 Cilt. By. Dâru Tavku'n-Necât, 1422/2001.
- Canan, İbrahim, "Enes b. Mâlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 234-235. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Cevherî, Tantavî. *el-Cevahir fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Matbaatu Mustafa el-Babî, 1933.
- Çelebi, İlyas. "İnşikâku'l-Kamer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 343-345. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Çelik, Hüseyin. "Kur'ân'da "Ay'ın Yarılması" Mucizesi". *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/4 (2017): 67-87.
- Ebû Nüaym el-İsfahanî. *Delâilü'l-Nübuvve*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1986.
- Ebu'l-Leys es-Semerkandî, Nasır b. Ahmed b. İbrahim. *Bahru'l-Ulûm*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlimiyye, 1993.
- Erkol, Ahmet. "Hz. Peygamber'in Mu'cizesi Meselesi ve Nübüvvetin İspatında İnşikâk-ı Kamer (Ayın Yarılması) Hadisesi İle İlgili Bir Değerlendirme". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999): 261-298.
- Esed, Muhammed. *Kur'ân Mesajı*. Trc. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 2002.

- Fahreddîn er-Râzî, İbn Diyauddîn Ömer. *Mefâtihu'l-Gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Güler, Zekeriya. "Müstefiz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 135-136. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 15 Cilt. Tunus: Daru't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Atiyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdulhak b. Galib. *el-Muharrerü'l-Vecîz*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Ebû Zemenîn, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîz*. 5 Cilt. Kahire: el-Fâruku'l-Hadîse, 2002.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Fethu'l-Bârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- İbn Kesîr, İmaduddîn Ebu'l-Fida' İsmail. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. 15 Cilt. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2000.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdu'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr*. 9 Cilt. Beyrut: el-Matbaatü'l-İslâmî, 1984.
- Kâdî Abdülcebbar, İmaduddîn Ebu'l-Hasan b. Ahmed. *Tenzîhu'l-Kur'ân 'ani'l-Metâin*. Beyrut: Dâru'n-Nehdeti'l-Hadîs, ts.
- Kummî, Ebu'l-Hasan Ali b. İbrahim. *Tefsîru'l-Kummî*. 2 Cilt. Kum: Dâru'l-Kitab, 1968.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebûbekr. *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2006.
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzîn. *Letâifu'l-İşârât*. 3 Cilt. Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyye, 2000.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 6 Cilt. Kahire: Dâru's-Şurûk, 1972.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü Ehl-i Sünne*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *en-Nuket ve'l-Uyûn*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Merâgî, Ahmed Mustafa. *Tefsîru'l-Merâgî*. 30 Cilt. Kahire: Şirketu Mustafa el-Babî, 1946.
- Mevdûdî, Ebu'l-Alâ. *Tefhimu'l-Kur'ân*. trc. Muhammed Han Kayanî v.dğr. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Tarîhi'l-'Arabî, 2002.
- Müslim, İbn Haccac Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbüri. *Sahihi Müslim*. thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Nesefî, Ebu'l-Berakat Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medariku't-Tenzîl ve Hakaiku't-Te'vîl*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Öztürk, Mustafa. "Sehl et-Tüsterî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 321-323. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed. *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Mekke: Mek-tebetu Nizar Mustafa el-Baz, ts.
- Rasathane. "Ankara Üniversitesi Rasathanesi". Erişim: 14 Şubat 2018. [http://rasathane.ankara.edu.tr/files/2013/02/Uydumuz\\_Ay.pdf](http://rasathane.ankara.edu.tr/files/2013/02/Uydumuz_Ay.pdf)
- Reşîd Rızâ. *Fetava'l-İmam Muhammed Reşîd Rıza*. Nşr. Salaheddin el-Müneccid-Yusuf Khuri. 6 Cilt. Beyrut: y.y, 2005.
- Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed. *el-Keşf ve'l-Beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-'Arabî, 2002.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetu't-Tefsîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kur'ani'l-Kerîm, 1981.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcabbar et-Temîmî el-Mervezî. *Tefsîru'l-Kur'ân*. 6 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.

## 884 | Mehmet Salmazzem. Ayın Yarılması Meselesine Dair Tefsirlerdeki Yorum Farklılıkları

- Siddik Hasan Han, Ebü't-Tayyib Muhammed Siddik Bahâdır Hân b. Hasan b. Alî el Kannevcî. *Fethu'l-Bârî*. 15 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1992.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-Kadîr*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2007.
- Şinkitî, Muhammed el-Emin b. Muhammed el-Muhtar. *Edvau'l-Beyân*. 9 Cilt. Mekke: Dâru 'Alemi'l-Fevaid, ts.
- Taberânî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. 25 Cilt. Kahire: Mektebetu b. Teymiyye, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Kahire: Hecer, 2001.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *el-Camiu's-Sahih*. thk.: İbrahim Atve. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu Mustafa el-Babî, 1975.
- Topaloğlu, Bekir. "Matürîdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28:151-157. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Türker, Ömer, "Mukâtil b. Süleyman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 134-136. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah b. Yûnus b. İsa b. Abdullah b. Rafî'. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. Kahire: Dâru'l-Harem li't-Turas, 2004.
- Vâhidî, Nisâbüri Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed. *el-Vesîd fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- Vâhidî, Nisâbüri Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed. *et-Tefsîru'l-Besît*. 25 Cilt. Riyad: Müsahim, 2009.
- Wikizero. "wikipedi özgür ansiklopedi". Erişim: 14 Şubat 2018. <http://www.wikizero.info/index.php?q=aHR0cHM6Ly90ci53aWtpcGVkaWEub3JnL3dpa2kvQXk>
- Yaşar, Yahya. "Mekkeli Müşriklerin Hz. Peygamber'den Kur'ân Dışında Mucize Taleplerine Cevabi Ayetlerin Tahlili". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27 (2016). 135-182.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 9 Cilt İstanbul: Eser Kitabevi, ts.
- Yürdagür, Metin. "Kâdî Abdülcebâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24:103-105. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Siyeru A'lami'n-Nubela*. 23 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Muhammed b. Ömer. *el-Keşşâf 'an Hakaiki Gavamizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Akavil fi Vucûhi't-Te'vil*. 6 Cilt. Riyad: Mektebetu'l-Ubeykan, 1998.

**Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal**

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

Aralık / December 2018, 22 (2): 885—908

**Arşiv Belgeleri Işığında Balıkesirli Şeyh Lütfullah Câmii ve Zâviyesi**

*In the Ligth of Archive Documents The Mosque and Zâwiya of Shaykh Luţfullah from Balıkesir*

**Mehmet Akkuş**

Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı  
Professor, Ankara Univ, Faculty of Divinity, Department of Turkish-Islamic Literature  
Ankara, Turkey  
[akkus@ankara.edu.tr](mailto:akkus@ankara.edu.tr)  
[orcid.org/0000-0002-5374-2898](https://orcid.org/0000-0002-5374-2898)

**Abdülmecit İslamoğlu**

Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı  
Associate Professor, Ankara Univ, Faculty of Divinity, Department of Turkish-Islamic Literature  
Ankara, Turkey  
[aislam@divinity.ankara.edu.tr](mailto:aislam@divinity.ankara.edu.tr)  
[orcid.org/0000-0002-3753-3690](https://orcid.org/0000-0002-3753-3690)

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 30 Temmuz / July 2018

**Kabul Tarihi / Accepted:** 12 Eylül / September 2018

**Yayın Tarihi / Published:** 15 Aralık / December 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Cilt / Volume:** 22 **Sayı / Issue:** 2 **Sayfa / Pages:** 885—908

**Atıf / Cite as:** Akkuş, Mehmet —İslamoğlu, Abdülmecit. “Arşiv Belgeleri Işığında Balıkesirli Şeyh Lütfullah Câmii ve Zâviyesi [In the Ligth of Archive Documents The Mosque and Zâwiya of Shaykh Luţfullah from Balıkesir]”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/2 (December 2018): 885—908. <https://doi.org/10.18505/cuid.449314>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright ©** Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved. [www.dergipark.gov.tr/cuid](http://www.dergipark.gov.tr/cuid)

**In the Light of Archive Documents The Mosque and Zâwiya of Shaykh Luṭfullah from Balıkesir**

**Abstract:** Hâjji Bayrâm Walî's religious guidance activities that he took over from Somuncu Baba (Ḥamîd al-Dîn Aqşarâyî) were not limited with Ankara and nearby it. These activities continued by expanding with Bayrâmî tekke lodges and zâwiyas which were established by khalîfas trained by him. As a result of this expanding, Shaykh Luṭfullah, one of the khalîfas, led to establishment of waqf and works related to it such as mosque, madrasah and zâwiya in Balıkesir and nearby it. There has not been any detailed study about life of Shaykh Luṭfullah and his services. In this article, the waqf established by Shaykh is analyzed in terms of its trustees, sources of income, in charges, repairs and inspection of zâwiya. Documents analyzed for this article present that Shaykh Luṭfullah contributed to taking shape of religious and cultural structure of Balıkesir and nearby it in the 15th century. His services were not only on spritual bases under the roof of the mosque but he also had an effect on the economic, social and educational life of the region. Thus, Shaykh Luṭfullah and his zâwiya set an important example of the active and dynamic aspect of Anatolian wisdom (*irfân*) involved in life.

**Summary:** Hâjji Bayrâm Walî's religious guidance activities that he took over from Somuncu Baba (Ḥamîd al-Dîn Aqşarâyî) were not limited with Ankara and nearby it. These activities continued by expanding with Bayrâmî tekke lodges and zâwiyas which were established by khalîfas trained by him. Hâjji Bayrâm Walî was one of the leading sufis who contributed to the formation of sufistic educational tradition. He played a role as an important attraction center in the middle of Anatolia and provided guidance for significant individuals such as Aq Shams al-Dîn (d. 863/1459), Yazıcızâde Muḥammad Bîcân (d. 855/1451) and Eşrefoghlu Rûmî (d. 874/1469-70 ?). One of such individuals, who completed his spiritual journey under the guidance of Hâjji Bayrâm Walî was Shaykh Luṭfullah from Balıkesir. He became khalîfa at the end of his duty with Hâjji Bayrâm Walî. Luṭfullah Efendi descended from Isfendiyarids ancestry. He had left his job, in which he held a high position, and attended to the sect and settled in Balıkesir city. There is limited information about him, but it is known that he went to Ankara in order to help to establish Turkish bath upon the request of some significant figures of the time and there he met his mentor Hâjji Bayrâm Walî. As a result of their conversations, the two became close to each other. Shaykh Luṭfullah invited Hâjji Bayrâm Walî to Balıkesir where their relation continued and increased. Luṭfullah Efendi established a beautiful house for his Shaykh Hâjji Bayrâm Walî who stayed in Balıkesir for a while. When he left for Ankara, the Shaykh charged Luṭfullah Efendi with the duty of spreading Bayrâmiyya teachings in Balıkesir and its neighborhood by entitling him as 'Khalîfa'. Besides the fact that the exact date of his death is not known, it is recorded that Luṭfullah Efendi died at the beginning of the period of Meḥmed II's (1451-1481) reign. His tomb is located in a *hazire* (an Ottoman word used for burial area reserved for special people especially in mosques or sufi lodges) in the Mosque called with his name after his death. It is known that Shaykh Luṭfullah had a son named Bahâ' al-Dîn (d. 895/1489-90) and a grandson named Shaykh Muḥyi al-dîn Meḥmed (d. 952/1545-46).

Shaykh Luṭfullah carried out significant services in the mosque and zâwiya, which he built with his own budget and he contributed to various important and permanent services that continued throughout centuries. However, as much as we could determine, there is no study about the waqf

or service fields of his buildings. In this article, the goal is to analyze some of the tangible surviving heritages of Shaykh Luṭfullah. The analysis is based on the documents in the related archives. In this context, mosque/waqf established by Shaykh Luṭfullah Efendi is analyzed under the subtitles of “administrator, resources of income/real properties, his servicemen, renovations-expenses of the mosque and inspection of the zāwiya”.

Based on the relevant archive documents, it is understood that after the death of Shaykh, in order to be able to continue the services of the mosque and zāwiya, the authority of ruling his waqf passed to his son, Mawlānā Bahā’ al-Dīn. It is known that Bahā’ al-Dīn was very careful about the distribution of his father’s waqf incomes among the ones in need. He also established a sūfi-hāne building in Balıkesir. After Bahā’ al-Dīn, his son Muḥyi al-dīn Meḥmed (the grandson of Shaykh Luṭfullah) took the charge of the waqf. After his period, this duty continued to be spread among his ancestry until the beginning of the last century. The waqf continued to the services through the income obtained from the real estates. Based on the analyzed documents, it is determined that income-expense calculations of the waqf was inspected from time to time, and the services of zāwiya was controlled occasionally in order to see if they continue to do so.

Shaykh Luṭfullah Mosque, one of the most important historical artifacts in Balıkesir, has served Muslims for almost five hundred years and it went through various kinds of repairs. It is deemed suitable to analyze reparations, expansions and renovations in two different groups: Before Balıkesir earthquake in 29 January 1898 and after the earthquake. It is important to know that almost fifty percent of houses and buildings in Balıkesir city center was completely destroyed, many people died or seriously injured in the earthquake. Shaykh Luṭfullah Mosque was completely demolished as well. It should be mentioned that the mosque had already been in bad condition before the earthquake. According to a document written one week before the earthquake, the mosque was very old and it could not meet the demands of the community any more as it was so small. After the devastating earthquake, ‘Abd al-Ḥamid II ordered its renovation. Upon this order, the mosque was rebuilt and expanded. The name of ‘Umar ‘Āli Bey, *Mutasarrıf* (governor of an Ottoman province) of Qarasī is mentioned in the documents about the renovation of various buildings including Shaykh Luṭfullah Mosque after the 1898 Balıkesir earthquake.

It is seen that various services in different positions were provided in Shaykh Luṭfullah Mosque where the mosque workers were the ones who mainly carried out these services. These duties were: “Imamate, oratory, muezzin-tutor, ministry and nāsih, children’s teacher, ferrās, tabbākh and supervision”. These duties show that besides religious services, Shaykh Luṭfullah waqf used to provide educational services as well. On the other hand, based on the analyzed documents, we can assume that the needy could eat in this center, which used to serve like a social aid and solidarity waqf. In this article, specific detailed information is presented about some workers served in the waqf. Information about the name, date and salary of these workers is also included.

When the waqf and services of Shaykh Luṭfullah are analyzed, it can be seen that he was a significant figure, carried out important missions just like his mentor Hājji Bayrām Walī. It should be noted that Luṭfullah Efendi used to conduct sufistic conservations in the mosque he established but did not make religious ceremonies in his zāwiya in Mihaliç (Karacabey); he preferred to transform it into a center in which the needy can be fed and provided for their needs. In this respect,

the Zâwiya of Shaykh Luṭfullah sets a significant example, which duly presents the active and dynamic aspect of Anatolian wisdom.

**Keywords:** Islamic History, Şūfism, Shaykh Luṭfullah, Bayrâmiyya, Balıkesir, Waqf, Zâwiya

### Arşiv Belgeleri Işığında Balıkesirli Şeyh Lütfullah Câmii ve Zâviyesi

**Öz:** Hacı Bayrâm-ı Velî'nin, Somuncu Baba'dan devraldığı irşâd faaliyeti sadece Ankara ve civarıyla sınırlı kalmamış, yetiştirdiği halifelerinin Osmanlı coğrafyasının birçok beldesinde tesis ettikleri Bayrâmî tekke ve zâviyeleriyle genişleyerek devam etmiştir. Bu halifelerden biri olan Şeyh Lütfullah'ın Balıkesir ve civarında kurulmasına vesile olduğu vakıf ve buna bağlı olarak inşâ ettirdiği câmi, mekteb ve zâviye gibi eserler bu genişlemenin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Şeyh Lütfullah'ın hayatı ve hizmetleri hakkında bugüne kadar yapılmış detaylı bir çalışma bulunmamaktadır. Bu makalede, özellikle Başbakanlık ve Vakıflar Genel Müdürlüğü arşivlerinde yapılan araştırmalar sonucu tespit edilen belgelere dayanarak Şeyh Lütfullah'ın kurmuş olduğu bu vakıf; "mütevellisi, gelir kaynakları, görevlileri, geçirdiği tamiratlar ve zâviyenin teftişi" alt başlıkları altında incelenmiştir. Belgeler; XV. yüzyılda Balıkesir ve çevresinin dinî ve kültürel yapısının şekillenmesine katkıda bulunan Şeyh Lütfullah'ın hizmetlerinin sadece câmi çatısı altında, mânevî bir alanla sınırlı kalmadığını; bölgenin iktisadi, sosyal ve eğitim hayatında da etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Bu itibarla Şeyh Lütfullah ve Zâviyesi, Anadolu irfanının hayatın içinde yer alan, aktif ve dinamik veçhesini temsil eden önemli bir örneklik oluşturmuştur.

**Özet:** Hacı Bayrâm-ı Velî'nin, Somuncu Baba'dan devraldığı irşâd faaliyeti sadece Ankara ve civarıyla sınırlı kalmamış, yetiştirdiği halifelerinin Osmanlı coğrafyasının birçok beldesinde tesis ettikleri Bayrâmî tekke ve zâviyeleriyle genişleyerek devam etmiştir. Anadolu'nun ortasında âdetâ bir çekim merkezi hâline gelen Hacı Bayrâm-ı Velî; Akşemseddîn (ö. 863/1459), Yazıcıoğlu Muhammed Bîcân (ö. 855/1451) ve Eşrefoğlu Rûmî (ö. 874/1469-70 ?) gibi şahsiyetleri yetiştirmesi ile irfânî geleneğimizin teşekkülünde önemli sūfilerin başında gelir. Mânevî yolculuğunu Hacı Bayrâm-ı Velî'nin yanında tamamlayarak, halifelik görevi alan zâtlardan biri de Balıkesirli Şeyh Lütfullah'tır. Lütfullah Efendi, İsfendiyaroğulları soyundan gelmektedir. Üst düzey bir görevde iken bu vazifesini terk ederek tarîkate intisâb etmiş ve Balıkesir'e yerleşmiştir. Hakkında çok az bilgi bulunan Lütfullah Efendi, ileri gelen bazı zevâtın isteği üzerine Ankara'ya hamam inşâ ettirmek üzere gitmiş; XV. yüzyılın önemli mutasavvıfı Hacı Bayrâm-ı Velî ile burada tanışmıştır. Gerçekleştirdikleri sohbetler neticesinde aralarında büyük bir muhabbet doğan bu iki kişinin birlik-telikleri, Şeyh Lütfullah'ın Hacı Bayrâm-ı Velî'yi Balıkesir'e davet etmesiyle bir süre daha burada devam etmiştir. Lütfullah Efendi şeyhi için Balıkesir'de güzel bir ev yaptırmış, Hacı Bayrâm bir süre Balıkesir'de ikamet etmiştir. Hacı Bayrâm Ankara'ya dönerken Şeyh Lütfullah'ı Balıkesir ve dolaylarında Tarîkat-ı Bayrâmiyye'yi yaymak üzere hilâfetle görevlendirmiştir. Vefat tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber, II. Mehmed'in (hs.1451-1481) saltanatının başlarında öldüğü kaydedilen Şeyh Lütfullah'ın kabri, Balıkesir'de kendi adıyla anılan câminin haziresinde bulunmaktadır. Şeyh Lütfullah'ın Bahâeddin (ö. 895/1489-90) isminde bir oğlu ve Şeyh Muhyiddin Mehmed (ö. 952/1545-46) adında bir torunu olduğu bilinmektedir.

Şeyh Lütfullah, kendi kazancıyla inşâ ettirdiği câmi ve zâviyesi ile, yaşadığı dönemden başlayarak yüzyıllar boyunca devam eden önemli ve kalıcı hizmetlere imza atmıştır. Bununla birlikte Şeyh



Lütfullah'ın kurduğu vakıf ve hizmet alanları ile ilgili olarak tespit edebildiğimiz kadarıyla herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Bu makalede; Anadolu'nun mânevî yapısının şekillenmesinde büyük katkıları olan Hacı Bayrâm-ı Velî'nin halifelerinden Şeyh Lütfullah'ın, bir kısmı günümüze ulaşan somut mirasının arşiv belgeleri ışığında incelenmesi amaçlanmıştır. Bu çerçevede Şeyh Lütfullah Efendi'nin bânîsi olduğu câmi/vakıf; “mütevellîsi, gelir kaynakları/sahip olduğu gayr-ı menkûller, görevlileri, geçirdiği tamiratlar-câmiye yapılan harcamalar ve zâviyenin teftişi” alt başlıkları altında ele alınmıştır.

Arşiv belgelerinden, câmi ve zâviyenin hizmetlerinin devam edebilmesi için Şeyh Lütfullah'ın kurmuş olduğu vakıf üzerindeki tasarruf yetkisinin, vefatından sonra oğlu Mevlânâ Bahâeddîn'e geçtiği anlaşılmaktadır. Bahâeddîn b. Şeyh Lütfullah'ın vakıf gelirlerinin ihtiyaç sahiplerine dağıtılmasına ihtimâm gösterdiği; ayrıca Balıkesir'de bir sûfi-hâne binâ eylediği bilinmektedir. Bahâeddîn'den sonra vakıfta tasarruf yetkisi; oğlu (Şeyh Lütfullah'ın torunu) Muhyiddin Mehmed Efendi'ye geçmiştir. Sonrasında ise bu vazife, aynı soydan gelen zevât tarafından, geçen yüzyılın başlarına kadar devam ettirilmiştir. Vakıf, sahip olduğu gayr-ı menkûllerden elde ettiği gelirlerle hizmetlerini sürdürmüştür. Şeyh Lütfullah Vakfı'nın gelir-gider hesaplarının dönem dönem denetlendiği ve zâviyenin hizmet etmeye devam edip etmediğinin kontrol edildiği de belgeler ışığında tespit ettiğimiz hususlardandır.

Balıkesir'in önemli tarihî eserlerinden biri olan Şeyh Lütfullah Câmii, yaklaşık beş yüzyıl boyunca Müslümanlara hizmet etmiş; bu süre zarfında büyük-küçük pek çok tamirat geçirmiştir. Bu câmide gerçekleşen tamirat, genişletme ve yenileme işlemlerini 6 Ramazan 1315/29 Ocak 1898'de gerçekleşen Balıkesir depreminden önce ve sonra olmak üzere iki dönemde değerlendirmek uygun olacaktır. Zîrâ Balıkesir merkezindeki ev ve diğer binaların yüzde ellisinin bütünüyle yıkıldığı, can ve mal kayıplarının yaşandığı bu depremde Şeyh Lütfullah Câmii de tamamen yıkılmıştır. Aslında câminin deprem öncesinde de iyi durumda olduğu söylenemez. Nitekim söz konusu depremden bir hafta önce yazılan bir belgeden anlaşıldığı üzere, câminin hem çok eskiği hem de artan cemaate cevap veremediği için genişletilerek yeniden yapılması düşünülmüşse de deprem sonrasında câmi tamamen yıkılmış ve II. Abdülhamid'in emriyle genişletilerek yeniden yapılmıştır. Karesi Mutasarrıfı Ömer Âlî Bey, Şeyh Lütfullah Câmii de dâhil olmak üzere, 1898 Balıkesir depremi sonrası yaptığı imar ve inşâ faaliyetleri ile önemli bir isim olarak belgelerde yerini almıştır.

Şeyh Lütfullah Vakfı bünyesinde, büyük bölümü câmi görevlisi olmak üzere farklı konumlarda çeşitli vazifelerin icrâ edildiği görülmektedir. Bu anlamda; “imâmet, hitâbet, müezzin-kayyum, vâiz ve nâsih, muallim-i sıbyân, ferrâş, tabbâh ile nezâret” görevleri vakıf bünyesindeki görev alanları olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum Şeyh Lütfullah Vakfı'nın; din hizmetlerinin yanında eğitim alanında da hizmet verdiğini; ayrıca ihtiyaç sahiplerinin yemek yiyebildiği, sosyal yardımlaşma ve dayanışmanın gerçekleştiği bir merkez olma özelliği taşıdığını da göstermektedir. Makalemizde Şeyh Lütfullah Vakfı çatısı altında hizmet ifa eden bazı görevliler hakkında isim, tarih ve aldığı ücreti belirtmek sûretiyle detaylı bilgiler sunulmuştur.

Şeyh Lütfullah'ın kurmuş olduğu vakfa ve yürütmüş olduğu hizmetlere bakıldığında, onun da tıpkı mürşidi Hacı Bayrâm-ı Velî gibi misyon sahibi büyük bir zât olduğu görülmektedir. İnşâ ettirdiği câmide gönül ehli ile ârifâne söyleşen ve halleşen Lütfullah Efendi, Mihaliç'teki (Karaca-

bey) zâviyesinde tarikat merasimlerini icrâ etmemiş; zâviyeyi muhtaç durumda olanların ihtiyaçlarını karşıladıkları, karınlarını doyurdukları bir müessese hâline getirmiştir. Bu anlamda Şeyh Lütfullah Efendi Zâviyesi, Anadolu irfânının hayatın içinde yer alan, aktif ve dinamik veçhesini lâyıkıyla temsil eden önemli bir örneklik oluşturmuştur

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Tasavvuf, Şeyh Lütfullah, Bayrâmîlik, Balıkesir, Vakıf, Zâviye

## GİRİŞ

Dinî-tasavvufî Türk edebiyatının önemli isimlerinden biri olan Bayrâmîyye tarikatının pîri Hacı Bayrâm-ı Velî (ö. 833/1430), mürşidi Somuncu Baba'nın (ö. 815/1412) yanında mânevî eğitimini tamamladıktan sonra doğum yeri olan Ankara'ya dönmüş ve vefat edinceye kadar irşâd faaliyetlerine burada devam etmiştir. Hacı Bayrâm-ı Velî, sahip olduğu ilmî kariyerinin yanı sıra tasavvufî kimliği ile de öne çıkmış bir şahsiyettir. Anadolu'nun çeşitli bölgelerinden mânevî yolda ilerlemek üzere gelenlerin, tasavvufî eğitim süreçleriyle yakından ilgilenmiştir. Anadolu'nun ortasında âdetâ bir çekim merkezi hâline gelen Hacı Bayrâm-ı Velî; Akşemseddîn (ö. 863/1459), Yazıcıoğlu Muhammed Bîcân (ö. 855/1451), Yazıcıoğlu Ahmed Bîcân (ö. 870/1466'dan sonra), Eşrefoğlu Rûmî (ö. 874/1469-70 ?), Dede Ömer Sikkînî (ö. 880/1475) ve Yusuf Hakîkî (ö. 893/1488) gibi şahsiyetleri yetiştirmesi ile irfânî geleneğimizin teşekkülünde önemli sûfîlerin başında gelir.<sup>1</sup> Mânevî yolculuğunu Hacı Bayrâm-ı Velî'nin yanında tamamlayarak, halifelik görevi alan zâtlardan biri de Balıkesirli Şeyh Lütfullah'tır.

Arşiv belgelerinde kendisinden “Şeyh Lütfullah,<sup>2</sup> Şeyh Lütfullah Efendi,<sup>3</sup> Mevlânâ Şeyh Lütfullah,<sup>4</sup> Mefharu'l-Ulemâi's-Sâlihîn Mevlânâ Şeyh Lütfullah Efendi,<sup>5</sup> Şeyh Lütfullah-ı Velî kudise sırruhu'l-âli,<sup>6</sup> Şeyh Lütfullah kuddise sırruhu Hazretleri,<sup>7</sup> Şeyh Lütfullah Efendi Hazretleri”<sup>8</sup> şeklinde bahsedilen Lütfullah Efendi, İsfendiyaroğulları soyundan gelmektedir. Şeyh Lütfullah, üst düzey bir görevde iken bu vazifesini terk ederek tarîkata intisâb etmiş ve Balıkesir'e yerleşmiştir. Hakkında çok az bilgi bulunan Lütfullah Efendi, ileri gelen bazı zevâtın isteği üzerine Ankara'ya hamam inşâ ettirmek üzere gitmiş; XV. yüzyılın önemli mutasavvıfı Hacı Bayrâm-ı Velî ile burada tanışmıştır. Gerçekleştirdikleri sohbetler neticesinde aralarında büyük bir muhabbet doğan bu iki kişinin birliktelikleri, Şeyh Lütfullah'ın Hacı Bayrâm-ı Velî'yi Balıkesir'e davet etmesiyle bir süre daha burada devam etmiştir. Lütfullah Efendi şeyhi için Balıkesir'de güzel bir ev

<sup>1</sup> Hacı Bayrâm-ı Velî'nin hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Bursalı Mehmed Tâhir, *Hacı Bayrâm-ı Velî* (Dersâdet: Orhaniye Matbaası, 1341); Mehmed Ali Aynî, *Hacı Bayrâm-ı Velî* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1343); Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram Velî* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991); Fuat Bayramoğlu, *Hacı Bayram-ı Velî* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1983); Nihat Azamat, “Hacı Bayrâm-ı Velî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1996) 14: 442-447.

<sup>2</sup> Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Evkaf Mektubi Kalemi Cihat Kalemi (Ev. Mkt. Cht.)*, 418/349.

<sup>3</sup> BOA, *Evkaf Evkaf Muhasebesi (Ev. Emh.)*, 100/97.

<sup>4</sup> BOA, *Evkaf Muhasebe Kalemi (Ev. Mh.)*, 1242/605.

<sup>5</sup> BOA, *Evkaf Mektubi Kalemi (Ev. Mkt.)*, 2410/13.

<sup>6</sup> BOA, *Ev. Mkt.*, 3138/4.

<sup>7</sup> BOA, *Ev. Mkt.*, 2346/67.

<sup>8</sup> BOA, *Ev. Mh.*, 1278/381.

yaptırmış, Hacı Bayrâm bir süre Balıkesir’de ikamet etmiştir. Hacı Bayrâm Ankara’ya dönerken Şeyh Lütfullah’ı Balıkesir ve dolaylarında Tarikat-ı Bayrâmiyye’yi yaymak üzere hilâfetle görevlendirmiştir. Vefat tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber, II. Mehmed’in (hs.1451-1481) saltanatının başlarında öldüğü kaydedilen Şeyh Lütfullah’ın kabri,<sup>9</sup> Balıkesir’de kendi adıyla anılan câminin haziresinde bulunmaktadır.<sup>10</sup>

Şeyh Lütfullah’ın Bahâeddin (ö. 895/1489-90) isminde bir oğlu ve Şeyh Muhyiddin Mehmed (ö. 952/1545-46) adında bir torunu<sup>11</sup> olduğu bilinmektedir. Bahâeddin, babası gibi meşâyih-i Bayrâmiyye’den olup Balıkesir’de doğmuştur. Eğitimi tamamlandıktan sonra icâzet alarak Balıkesir’de müderrislik yapmış, Bursa’da Yıldırım Bâyezid, daha sonra Sahn-ı Seman medreselerinde görev yapmıştır. Tekrar Yıldırım Bâyezid’deki görevine dönen Bahâeddin, bu vazifeyi terk ederek babasının dergâhında Bayrâmîlik tarikatını yaymak üzere Balıkesir’e dönmüştür. II. Bayezid’in (1481-1512) Edirne’de yaptırdığı medresede görevli iken 895/1489-90 yılında ölen Bahâeddin Efendi’nin, vefatına kadar başından Bayrâmî tâcını çıkarmadığı ifade edilir. Evlâdına Bahâeddîn-zâdeler denilmektedir.<sup>12</sup>

Şeyh Lütfullah’ın torunu Muhyiddin Mehmed ise başta babası olmak üzere Muslihuddin Kastalânî (ö. 901/1496) ve Hatip-zâde’nin (ö. 940/1534) yanında öğrenim görmüş; II. Bâyezid’in hocası Mevlânâ Muarrif-zâde’den (ö. ?) icâzet almıştır. Çeşitli konularda eserler kaleme alan Muhyiddin Mehmed tasavvufa meyletmiş, Şeyh Mehmed İsklibî’den hilâfet almıştır. Şeyhinin izni ile Balıkesir’e dönerek babasından tevarüs eden dergâhta irşâda başlamıştır. 944/1537-38’de Şeyh

<sup>9</sup> Şeyh Lütfullah’ın 01.03.1971 tarihinde yenilenen kabir taşında günümüz harfleri ile şu manzume yazılıdır:

*Kimine mülk verir kimine velilik verir Hz. Allah  
Burada yatan veli İsfendiyaroğlu neslinden Şeyh Lutfullah  
Karesi’de doğup ilmi irfanı orada yapmıştı tamam  
Büyüklerin dileğiyle Ankara’ya gidip yaptı bir hamam  
Faziletli, duygulu, işbilir, cömert bir zattı; açıktı eli  
Kendisini Ankara’da tanıdı Hacı Bayrâm-ı Veli  
Hacı Bayrâm’la beraber geldiler Karesi’ye  
Hacı Bayrâm kendisini kemâle erdirdin diye  
Hacı Bayrâm’ın Balıkesir’de vekili oldu  
Bu mâna gülü burada açtı, burada soldu  
Halifelik devri rastlar 1404 ile 1421 yılına  
Allah ne isterse onu ikram eder kuluna*

<sup>10</sup> Mecdî Mehmed, *Hadâ’îku’ş-şâkâ’ik*, haz. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 213-214; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i ‘Osmanî - Tezkire-i Meşâhîr-i ‘Osmanîyye* (Dersaadet: Matba’a-i ‘Âmire, 1308), 4: 88; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Karesi Meşâhiri*, haz. Mehmet Sarı - Ahmet Karaman (Balıkesir: Zağnos Kültür ve Eğitim Vakfı, 1999), 67.

<sup>11</sup> Uzunçarşılı sehven, Muhyiddin Mehmed’i Şeyh Lütfullah’ın oğlu olarak göstermektedir. Bk. Uzunçarşılı, *Karesi Meşâhiri*, 67.

<sup>12</sup> Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i ‘Osmanî*, 2: 27; Uzunçarşılı, *Karesi Meşâhiri*, 53.

Abdurrahîm Müeyyidî'nin vefatı üzerine münhal olan şeyhinin tekkesi meşihatına tayin edilmiştir. Burada beş sene kadar görev yaptıktan sonra Hacc'a gitmiş, dönüşünde İbrahim Kayserî'yi ziyaret amacıyla Kayseri'ye gelmiş, 952/1545-46'da burada vefat etmiştir.<sup>13</sup>

Şeyh Lütfullah, kendi kazancıyla inşâ ettirdiği câmî ve zâviyesi ile, yaşadığı dönemden başlayarak yüzyıllar boyunca devam eden önemli ve kalıcı hizmetlere imza atmıştır. Vefatından üç yüz yıl sonra ifade edilen ve Şeyh Lütfullah'ın önemi ve bölgedeki tesirini ortaya koyan, "Hacı Bayrâm-ı Velî kuddise sırruhu'l-celî Hazretlerinin e'azım-ı hulefâ-yı kudsiyet-ittisâmından bulunduğu cihetle züvvârdan gayr-ı hâlî olduğu muhakkak idüğünden ..." <sup>14</sup> şeklindeki sözler, onun konumunu ispatlar niteliktedir. Bununla birlikte tespit edebildiğimiz kadarıyla Şeyh Lütfullah'ın kurduğu vakıf ve hizmet alanları ile ilgili olarak herhangi bir çalışma yapılmamıştır.

Bu makalede; Anadolu'nun mânevî yapısının şekillenmesinde büyük katkıları olan Hacı Bayrâm-ı Velî'nin halîfelerinden Şeyh Lütfullah'ın, bir kısmı günümüze ulaşan somut mirasının arşiv belgeleri ışığında incelenmesi amaçlanmıştır. Bu çerçevede Şeyh Lütfullah Efendi'nin bânîsi olduğu Câmî/Vakıf; "mütevellîsi, gelir kaynakları/sahip olduğu gayr-ı menkûller, görevlileri, geçirdiği tamiratlar-câmîye yapılan harcamalar ve zâviyenin teftîşi" alt başlıkları altında ele alınacaktır:

### 1. VAKIF MÜTEVELLİSİ

Bânîsi tarafından düzenlenen ve vakfın işleyişi hakkında bilgi veren resmî bir belgeye ulaşılamamış olmakla beraber, belgelerde "Şeyh Lütfullah Vakfı<sup>15</sup>, Şeyh Lütfullah Efendi Vakfı<sup>16</sup>, Şeyh Lütfullah Câmî-i Şerîfi Vakfı<sup>17</sup>, Şeyh Lütfullah Câmî-i Şerîf ve Mektebi Vakfı<sup>18</sup>, Şeyh Lütfullah Efendi Câmî ve Mektebi Vakfı<sup>19</sup>, Şeyh Lütfullah Zâviyesi,<sup>20</sup> Şeyh Lütfullah Zâviyesi Vakfı<sup>21</sup>, Şeyh Lütfullah Efendi Vakf-ı Şerîfi<sup>22</sup>, Şeyh Lütfullah Efendi Hankâhı Vakfı<sup>23</sup>" isimleri ile zikredilen vakfın Şeyh Lütfullah tarafından kurulduğu anlaşılmaktadır: "Şeyh Lütfullah Câmî-i Şerîfi harîminde medfûn ve mağfûr Şeyh Lütfullah nâm sâhibü'l-hayrın atyeb mâl ve enfes menâlınden inşâ ve ihyâ eylediği mezkûr Şeyh Lütfullah nâmıyla müsemmâ câmî-i şerîfi vakf-ı sahîh-i şer'î-i müebbed ve habs-i sarîh-i mer'î-i muhalled ile vakf eylediği ..." <sup>24</sup>

<sup>13</sup> Mecdî Mehmed, *Hadâ'îku's-şakâ'ik*, 427-429; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i 'Osmânî*, 4: 344; Bursalı Mehmed Tâhir, *'Osmânî Mü'ellifleri* (İstanbul: Matba'a-i 'Âmire, 1333), 1: 41-42; Uzunçarşılı, *Karesi Meşâhiri*, 67-68. Mehmed Süreyyâ ve Bursalı Mehmed Tâhir, Muhyiddin Mehmed'in vefat tarihini 951/1544-45 olarak vermektedir. Bk. Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i 'Osmânî*, 4: 344; Bursalı Mehmed Tâhir, *'Osmânî Mü'ellifleri*, 1: 41.

<sup>14</sup> BOA, *Ev. Mkt.*, 3138/4.

<sup>15</sup> BOA, *Ev. Mkt. Cht.*, 728/254.

<sup>16</sup> Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGM), 901/57.

<sup>17</sup> BOA, *Evkaf Evamir-i Maliye (Ev. Evm.)*, 86/138.

<sup>18</sup> BOA, *Ev. Mkt. Cht.*, 418/349.

<sup>19</sup> BOA, *Ev. Mkt. Cht.*, 149/289.

<sup>20</sup> BOA, *Ev. Mkt. Cht.*, 721/256.

<sup>21</sup> BOA, *Ev. Mkt. Cht.*, 613/284.

<sup>22</sup> BOA, *Ev. Mh.*, 2123/28.

<sup>23</sup> BOA, *Ev. Mkt.*, 2410/13.

<sup>24</sup> VGM, 605/35.

Şeyh Lütfullah'tan sonra vakıf üzerinde tasarruf hakkı ve salâhiyetine sahip olmak üzere vazifeli kişi, vakıf bânîsinin oğlu Mevlânâ Bahâeddin'dir. Bahâeddin b. Şeyh Lütfullah'ın, vakıf gelirlerinin ihtiyaç sahiplerine dağıtılmasına ihtimâm gösterdiği; ayrıca Balıkesir'de bir sūfî-hâne binâ eylediği bilinmektedir. Bahâeddin'den sonra vakıfta tasarruf yetkisi; oğlu (Şeyh Lütfullah'ın torunu) Muhyiddin Mehmed Efendi'ye, daha sonra ise Bahâeddin-zâde Mevlânâ Muhammed Çelebi-zâde ve Bahâeddin-zâde Mevlânâ Abdullah Efendi'ye geçmiştir.<sup>25</sup>

25 Safer 1235/13 Aralık 1819 tarihinde Şeyh Lütfullah Zâviyesi Vakfı'nın zâviyedârlık görevini üstlenen isim olarak karşımıza Şeyh Lütfullah'ın soyundan gelen (evlâd-ı vâkıftan) Ümmügülüm Fahriye Hanım çıkmaktadır.<sup>26</sup> “Vakf-ı mezbûrun tevliyeti hanımı mûmâ ileyhâ uhdesinde mukayyed olduğu ...” şeklinde göndermede bulunulan Ümmügülüm Fahriye Hanım, “mütevelliye-i evkâf” olarak nitelendirilmiştir. Bu hanımefendinin yerine “vekîl” sıfatıyla resmî yazışmalarda bulunan kişi ise eşi Mehmed Emîn isminde bir zâttır.<sup>27</sup>

Ümmügülüm Fahriye Hanım'dan sonra vakıf mütevellîsi olarak kimin görevlendirildiği bilgisini, Şûrâ-yı Devlet Mâlîye ve Nâfi'a ve Ma'ârif Dâiresi'nin 6 Rebûlâhîr 1329/6 Nisan 1911 tarihli mazbatası sûretinden öğreniyoruz.<sup>28</sup> Burada; Şeyh Lütfullah Zâviyesi Vakfı'nın zâviyedârlık görevini yürütmekte olan Şeyh Lütfullah'ın soyundan gelen (evlâd-ı vâkıftan) Şerife Ümmügülüm Fahriye Hanım'ın vefatı üzerine, bu görevin Seyyide Habîbe Hanım'a geçtiği, onun vefatı sonrası ise tevliyetin oğlu ve bu işe ehliyeti ve liyâkati bulunduğu tespit edilen Mustafa Efendi'ye geçtiği ifade edilmektedir.<sup>29</sup> Bu belgede önem arz eden bir başka bilgi ise “... zikr olunan Şeyh Lütfullah Zâviyesi icrâ-yı âyîn-i tarîkat edilir zâviye olmayıp yalnız it'âm-ı ta'âma mahsûs bulunduğu ...” şeklindeki açıklayıcı ibâredir. Buradan anlaşıldığına göre Mihaliç'te (Karacabey) yer alan Şeyh Lütfullah Zâviyesi<sup>30</sup>, içerisinde dinî âyîn icrâ edilen bir mekân olmayıp, sadece ihtiyaç sahipleri için yemek tedârikinde bulunan bir kurumdur.

## 2. GELİR KAYNAKLARI-SAHİP OLDUĞU GAYR-I MENKÛLLER

Şeyh Lütfullah Vakfı'nın sahip olunan gayr-ı menkûllerin, şâhidlerin şer'î mahkeme huzurundaki şâhidlikleri neticesinde tespit edildiği anlaşılmaktadır. Böylece vakfın sahip olduğu

<sup>25</sup> BOA, *Ev. Mh.*, 1242/605.

<sup>26</sup> BOA, *Ev. Mkt. Cht.*, 613/284.

<sup>27</sup> BOA, *Ev. Emh.*, 100/97.

<sup>28</sup> VGM, *Tafsîl*, 311/78/1862.

<sup>29</sup> Şerife Ümmügülüm Fahriye Hanım'ın vefatı üzerine yerine Seyyide Habîbe Hanım'ın geçtiği, onun vefatı üzerine ise zâviyedârlık görevinin oğlu Seyyid Mustafa'ya verildiğine dair ayrıca bk. BOA, *Ev. Mkt. Cht.*, 721/256; BOA, *Şura-yı Devlet Evrakı (Şd.)*, 196/11.

<sup>30</sup> Şeyh Lütfullah Vakfı'nın merkezde bulunan zâviyeden başka, Mihaliç (Karacabey) ve Halalca Köyü'nde de zâviyeleri bulunmaktadır. Bk. VGM, *Tafsîl*, 311/78/1862; BOA, *Ev. Mkt.*, 2410/13. Mihaliç'in Bursa-Bandırma ve Çanakale yolu üzerinde bulunması, Halalca'nın ise Balıkesir'den Kepsut-Dursunbey istikâmine giderken yol üzerinde yer alması, her iki yerin zâviye olarak seçilmesinde etkili olsa gerektir. Günümüze bu zâviyelerden geriye herhangi bir eser kalmamıştır.

gayr-ı menkûller, icâre-i vâhideli<sup>31</sup> olarak kiraya verilmekte, buralardan elde edilen gelir ile ihtiyaç duyulan levâzımât karşılanmaktadır.<sup>32</sup>

Osmanlı'da üretim kaynaklarının en ehemmiyetlisi olan araziler, aynı zamanda vakıf müesseselerine düzenli gelir sağlayan unsurların ilk kategorisini teşkil etmektedir.<sup>33</sup> Şeyh Lütfullah Vakfı bu açıdan ele alındığında, gelir elde ettiği arazilerin başında bahçeler gelmektedir. Bunlardan tespit edebildiklerimiz şu şekildedir:

- Balıkesir'de Herdemoğlu Bahçesi adıyla bilinen, doğusunda Sakallıoğlu Bahçesi ile Memişoğlu Hacı Halil Efendi Bahçesi; batısında ise Tireli-zâde Ahmed Efendi ve Herdemoğlu hânelelerinin yer aldığı, kuzey ve güneyinde yol bulunan, 13 dönüm bahçe,

- Sakallıoğlu Bahçesi olarak bilinen, doğusunda Memişoğlu Hacı Halil Efendi Bahçesi, batısında ve güneyinde Herdemoğlu Bahçesi bulunan, kuzeyinden yol geçen, 13 dönüm bahçe,

- Çizmeci Bahçesi adıyla tanınan, doğusunda Birbenli Fâyiz Bahçesi, güneyinde yol, batısında Câmii-i Şerîf'in (Lütfullah Câmii) kabristanı, kuzeyinde ise kısmen yol ve kısmen Selim Efendi Bahçesi'nin yer aldığı, toplamda 33 dönüm bahçe,<sup>34</sup>

- (icâre-i vâhide sûretiyle kiraya verilen) akarsuyu ve kuyusu bulunmayan 6 dönümlük bir bahçe,<sup>35</sup>

1 Zilkade 1259/23 Kasım 1843 tarihli belgede geçen "Medîne-i Balıkesri'de vâki Şeyh Lütfullah Mahallesi'nde müteveffâ Şeyh-i mezbûrun câmii-i şerîfi hitâbetine meşrût Korucu Bayırı nâm mahalde kâ'in vakıf mezrasının bâ-berât-ı şerîf-i âlî-şân ber-vech-i evlâdiyet Hatîb Mustafa veled-i Ali hâzır olduğu hâlde mezra-i mezkûrun elli sekiz senesine mahsûben muhâsebesi rü'yet olunmuştur." ibâresinden ise Şeyh Lütfullah Câmii hatibinin maaşının Korucu Bayırı adlı bir yerde bulunan mezraanın gelirinden karşılanmasının şart koşulduğu ve bunun Ali oğlu Hatip Mustafa'ya, babadan oğula geçmek üzere verildiği anlaşılmaktadır.<sup>36</sup>

<sup>31</sup> Vakfiyelerde "icâre-i vâhide-i mu'tâde-i sahîha-i şer'iyye", "icâre-i vâhide-i mu'tâde", "icâre-i vâhide-i misliye" şeklinde de tanımlandığı görülür. Bk. Nilgün Çevrimli, *Vakfiyelere Göre İstılah ve Tabirler* (Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 2016), 250. Bu usul ile akdedilen mukâvelenâmede kiralama süresi sınırlandırılmıştır. Bu kiralamada Hanefî mezhebine göre, topraklar en fazla üç yıllığına kiraya verilebiliyordu; diğer gayr-ı menkûllerde ise bu kira müddeti, bir seneye sınırlandırılmıştır. Bk. Bahaeddin Yediyıldız, *XVIII. Yüzyılda Türkiye'de Vakıf Müessesesi: Bir Sosyal Tarih İncelemesi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003), 134.

<sup>32</sup> VGM, 605/35.

<sup>33</sup> Yediyıldız, *XVIII. Yüzyılda Türkiye'de Vakıf Müessesesi*, 95.

<sup>34</sup> VGM, 605/35.

<sup>35</sup> BOA, *Ev. Mkt.*, 250/241.

<sup>36</sup> BOA, *Evkaf Zimmet Halifeliği* (Ev. Zmt.), 186/58.

Vakfın gelirleri arasında ayrıca; Balıkesir'in Halalca köyünün "mahsûlât<sup>37</sup> ve rûsûmât<sup>38</sup>"ı da bulunmaktadır.<sup>39</sup> Halalca köyünün gelirleri "Mefharu'l-Ulemâi's-Sâlihîn Mevlânâ Şeyh Lütfullah Efendi'nin nâhiye-i mezbûrede binâ eylediği hânkâhında fukarâ ve âyende ve revendenin masâlih-i ta'âmına sarf ve vakf olunmak üzere ..." kaydıyla hankâha vakfedilmiştir.<sup>40</sup> Vakfın bir başka gayr-ı menkûlü ise Kulağidelikoğlu Mandırası ve civarı arazisidir.<sup>41</sup>

### 3. GÖREVLİLER

Şeyh Lütfullah Vakfı bünyesinde, büyük bölümü câmi görevlisi olmak üzere farklı konumlarda çeşitli vazifelerin icrâ edildiği görülmektedir. Bu anlamda; imâmet, hitâbet, müezzin-kayyım, vâiz ve nâsih, muallim-i sibyan, ferrâş, tabbâh ile nezâret görevleri vakıf bünyesindeki görev alanları olarak karşımıza çıkmaktadır:

#### 3.1. İmâmet

25 Safer 1265/20 Ocak 1849 tarihli belgeye göre Şeyh Lütfullah Câmi'nde imam olarak görev yapan Mustafa b. Halîfe'nin vefatı üzerine yerine küçük oğlu Ali geçmiştir. Ancak söz konusu çocuk buluğa erişinceye kadar Seyyid Mehmed Efendi b. İsmail Halife -imtihana tâbi tutulduktan sonra-, vekâleten imam olarak atanmıştır.<sup>42</sup>

18 Safer 1265/13 Ocak 1849 tarihinde câmi imamlığı vazifesini "yevmî 3 akçe vazife ile" -yukarıda adı geçen- Ali Efendi b. Mustafa isimli şahıs yerine getirmektedir.<sup>43</sup>

27 Cemâziyelevvel 1298/27 Nisan 1881 tarihinde Kuyumcuoğlu Ali Efendi b. Süleyman "yevmî 3 akçe hesabıyla şehrî 30 para vazife ile" imam olarak tayin edilmiştir.<sup>44</sup> Ali Efendi'den sonra imâmet görevini üstlenen kişi ise oğlu Hâfız Tayyip Efendi'dir.<sup>45</sup>

#### 3.2. Hitâbet

3 Zilkade 1312/8 Mayıs 1895 tarihli belgeye göre; Şeyh Lütfullah Câmi'nde hatiplik görevini yürütmekte olan (Hatip) Ali Efendi'nin vefat etmesi ve kendisinden sonra bu vazifeyi îfâ edecek bir çocuğunun bulunmaması nedeniyle yerine, imtihan neticesinde ehliyet sahibi olduğu anlaşılan Hacı Mehmed b. Abdülkâdir hatip olarak görevlendirilmiştir.<sup>46</sup>

<sup>37</sup> Mahsûlât; bahçe ve bostanlardan meydana gelen hâsîlât hakkında kullanılan bir tabirdir. Bk. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: MEB Yayınları, 2004), 2: 387.

<sup>38</sup> Rûsûmât; ödemekle mükellef bulunulan vergiler anlamındadır. Bk. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 3: 387.

<sup>39</sup> BOA, *İbnülemin Vakıf (İe. Ev.)*, 60/6567.

<sup>40</sup> BOA, *Ev. Mkt.*, 2410/13.

<sup>41</sup> BOA, *Ev. Mkt.*, 2410/13.

<sup>42</sup> BOA, *Evkaf Tahrirat (Ev. Thr.)*, 197/68.

<sup>43</sup> BOA, *Ev. Mkt. Cht.*, 149/289.

<sup>44</sup> VGM, 901/57.

<sup>45</sup> Kuyumcuoğlu Hâfız Tayyip b. Ali'nin askerlikle ilişiği bulunmadığına ve babasının yerine Şeyh Lütfullah Câmiî imamlığına tayininin uygun bulunduğuna dair bk. BOA, *Ev. Mkt.*, 3320/315; BOA, *Ev. Mkt.*, 3320/319.

<sup>46</sup> BOA, *Ev. Mkt. Cht.*, 418/349.

Bir başka belgede ise; hitâbet görevini yürütmekte olan Ali oğlu Mustafa'nın vefat etmesi üzerine, küçük oğlu Ali Halife'nin bülûğa erip bu vazifeyi yerine getirecek olgunluğa erişinceye kadar, Seyyid Mehmed Halife b. İsmail'in vekâleten bu makama getirilmesi istenmektedir. Belge bizlere, hitabet görevini yürütecek olan Seyyid Mehmed Halife b. İsmail'in bu görevi hak etmek üzere imtihana tâbi tutulduğunu, bunda başarılı olduğunu (lede'l-ımtihân istihkâkı zâhir ve nü-mâyân olan) ve bu makama lâıyk bulunduğunu haber vermektedir.<sup>47</sup>

Görevlilerin “imâm-ı evvel”, “hatîb-i evvel”<sup>48</sup> ya da “imâm-ı sâni”<sup>49</sup> şeklinde kendi aralarında bir sınıflandırmaya tâbi tutulduklarını da belirtmek gerekir.

### 3.3. Müezzinlik-Vâizlik ve Nâsihlik

Dinî hizmetlerin yürütülmesinde önemli bir yer işgal eden vazifelerden biri de müezzinliktir. 12 Teşrînisânî 1320/25 Kasım 1904'te câmî müezzini Hüseyin Vâsîf Efendi'nin istifası üzerine yerine Süleyman Efendi müezzin olarak tayin edilmiştir.<sup>50</sup>

Şeyh Lütfullah Câmîi bünyesinde yer alan görevlerden bir başkası ise vâizlik ve nâsihlik'tir.<sup>51</sup> 5 Şâban 1258/11 Eylül 1842 tarihli belgede, bu görevi yürütmekte olan Seyyid Mehmed Ali b. Mehmed Halife'nin ölümü üzerine, vazifeye lâıyk olduğu tespit edilen büyük oğlu Osman Halife'nin atandığı belirtilmiştir.<sup>52</sup>

Câmîi görevlileri hakkında isim, tarih ve aldığı ücreti belirtmek sûretiyle daha detaylı bilgiler veren belgeler de bulunmaktadır. 8 Rebûlevvel 1314/17 Ağustos 1896 tarihli belgede yer alan bilgiler şu şekildedir:

- Nezâret: 3 akçe, 29 Recep 1258/5 Eylül 1842, Osman Efendi b. Mehmed Ali.
- Vâiz ve nâsihlik: Yevmî 3 akçe, 3 Şâban 1258/9 Eylül 1842, Osman Efendi.
- İmâmet: Yevmî 3 akçe, 27 Cemâziyelevvel 1298/27 Nisan 1881, Kuyumcuoğlu Ali Efendi b. Süleyman.
- Hitâbet: 5 akçe yevmî, 26 Muharrem 1286/8 Mayıs 1869, Ali Efendi.
- Müezzin-kayım: Yevmî 1 akçe, 15 Cemâziyelevvel 1245/12 Kasım 1829, el-Hâc Mehmed Efendi b. Mehmed.<sup>53</sup>

<sup>47</sup> BOA, Ev. Mh., 432/104.

<sup>48</sup> BOA, Ev. Mh., 1278/381.

<sup>49</sup> VGM, 1077/43.

<sup>50</sup> VGM, 4698/176.

<sup>51</sup> Yakın anlam ilişkisi içerisinde olan bu iki kelime Arapça kökenlidir. Va'z; “öğüt vermek, uyararak sakındırmak” anlamlarına gelirken, vâiz “karşımdakinin hayrını, iyiliğini, güzelliğini isteyen”, “Müslümanların iyiliğini arttırmak üzere hizmet eden, yapılması ve yapılmaması gerekenleri onlara hatırlatan” kişidir. Nasihat ise; “hulûs, safiyet, nezahat” gibi geniş anlamlı bir kelime olup öğüt manasını da barındırmaktadır. Bu önemli vazifeyi ifâ eden kişiye de nâsih denilmektedir. Bkz.: Mehmet Faruk Bayraktar, *Türkiye'de Vâizlik-Tarihçesi ve Problemleri* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009), 23-26.

<sup>52</sup> BOA, Ev. Evm., 86/138.

<sup>53</sup> BOA, Ev. Mkt. Cht., 388/114.



2 Cemâziyelevvel 1326/2 Haziran 1908 tarihli “Balıkesri’de Lütfullah Efendi Câmî-i Şerfi hademesine dâirdir” başlıklı belgede görevlilere dair verilen bilgiler ise şu şekildedir:

- İmâmet: Yevmî 3 akçe hesabıyla şehri 30 para vazife ile, 23 Cemâziyelevvel 1298/23 Nisan 1881, Kuyumcuoğlu Ali Efendi b. Süleyman.

- Hitâbet: Yevmî 5 akçe hesabıyla şehri 50 para vazife ve Korucu Bayırı demekle ma’rûf buk’a-i mezraasının öşr-i mahsûlüne mutasarrif olmak üzere, 27 Şâban 1315/21 Ocak 1898, Hacı Mehmed Efendi b. Abdülkâdir.

- Müezzin ve Kayyım: Yevmî 3 akçe hesabıyla şehri 30 para vazifeyle, 25 Zilkade 1245/18 Mayıs 1830, el-Hâc Mehmed b. Mehmed.

- Vâiz ve nâsih-Nezâret: Yevmî üç akçe hesabıyla şehri otuz para vazifeyle, 29 Receb 1258/5 Eylül 1842 (Nezâret), 5 Şâban 1258/11 Eylül 1842 (Vâiz ve nâsih), Osman Efendi b. es-Seyyid Mehmed.<sup>54</sup>

#### 3.4. Muallim-Ferrâş ve Tabbâh

Câmî görevlilerinden biri de “muallim-i sıbyân” olarak nitelendirilen ve câmî içerisinde çocukların eğitim ve öğretimi ile ilgilenen kişidir.<sup>55</sup> Bu görevi yürüten Mustafa isimdeki zâtın vefatı üzerine 13 Rebûlevvel 1192/11 Nisan 1778 tarihinde Hüseyin Halife’nin görevlendirildiğini biliyoruz.<sup>56</sup>

Câmiyi süpüren ve temizliği ile ilgilenen; halı, kilim ve hasır gibi mefrûşâtını yayma hizmetleriyle vazifeli olan kişiye “ferrâş”<sup>57</sup> denilmektedir. Câmide ferrâş olarak çalışan Şeyh Mustafa’nın vefatıyla yerine 15 Rebûlevvel 1192/13 Nisan 1778’de Seyyid Hacı Fâtih geçmiştir.<sup>58</sup>

Zâviyede yemek pişirip hazırlamakla görevli olan kişiye ise “tabbâh”<sup>59</sup> denilmektedir. 27 Rebûlevvel 1192/25 Nisan 1778’de zâviyede yemek pişirmekle görevli birisinin bulunmaması, yemeklerin ehil olmayan kişilerin elinde, uygun olmayan şartlarda çıkarılmasına neden olmaktadır. Bu duruma son vermek üzere zâviyeye, Mehmed Ali b. Hacı Osman adında bir tabbâh atanmıştır.<sup>60</sup>

Bu başlık altında zikr edeceğimiz son belge Evkâf-ı Hümâyûn Nezâret-i Celîlesi’ne yazılmıştır. Belgede Şeyh Lütfullah Câmî imamının, hatîbinin ve câmide vazifeli diğer şahısların uzun zamandır almakta oldukları maaşlarının kesildiği ve bu nedenle geçim sıkıntısı içerisinde olduklarından bahsedilmektedir. Ayrıca maaş kesintilerinin yanında, câminin yağ ve mum gibi ihtiyaçlarının da karşılanmadığı, bu gibi eksikliklerin hayır sahiplerinin yardımlarıyla giderilmeye

<sup>54</sup> BOA, Ev. Mkt. Cht., 728/254.

<sup>55</sup> Osmanlı döneminde şehir, kasaba ve köylerde sıbyân mektebi olmayan yerlerde câmilerin çocukların eğitimi için okul olarak kullanılması yaygın bir uygulamadır. Bk. Ahmet Önkal - Nebi Bozkurt, “Cami/Dini ve Sosyokültürel Tarihi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993) 14: 51.

<sup>56</sup> VGM, 1077/43.

<sup>57</sup> Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 1: 608.

<sup>58</sup> VGM, 1077/43.

<sup>59</sup> Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 3: 369.

<sup>60</sup> VGM, 1077/43.

çalışıldığı anlatılmaktadır. Başta câmî imamı ve hatîbi olmak üzere câmede hizmet eden diğer şahıslar, bu durumun düzeltilmesini ve maaşlarının eskiden olduğu gibi düzenli bir şekilde verilmesini talep etmektedirler.<sup>61</sup>

#### 4. GEÇİRDİĞİ TAMİRALAR-CÂMİYE YAPILAN HARCAMALAR

Balıkesir'in önemli tarihî eserlerinden biri olan Şeyh Lütfullah Câmii, tarih boyunca çeşitli tamiratlar geçirmiştir. Bu câmede gerçekleşen tamirat, genişletme ve yenileme işlemlerini 6 Ramazan 1315/29 Ocak 1898'de gerçekleşen Balıkesir depreminden önce ve sonra olmak üzere iki dönemde değerlendirmek uygun olacaktır. Zîrâ Balıkesir merkezindeki ev ve diğer binaların yüzde ellisinin bütünüyle yıkıldığı, can ve mal kayıplarının yaşandığı bu depremde<sup>62</sup> Şeyh Lütfullah Câmii de Karesi Mutasarrıfı Ömer Âlî Bey<sup>63</sup>'in (ö. 1338/1920) "Balıkesir'de vâki Şeyh Lütfullah Câmii-i Şerfi tezelzülât-ı vâki'ada kâmilin münhedim olduğundan ..." <sup>64</sup> şeklinde ifade ettiği üzere tamamen yıkılmıştır.<sup>65</sup> Aslında câminin deprem öncesinde de iyi durumda olduğu söylenemez. Nitekim depremden bir sene kadar önce; 28 Cemâziyelevvel 1314/4 Kasım 1896 tarihinde, çok eskidiği belirtilen Şeyh Lütfullah Câmii'nin yıkılarak yeniden yapılması istenmiş; hatta bunun için gerekli olan meblağ da (51.784 kuruş 52 santim) belirlenmiştir.<sup>66</sup> Ancak bu tarihe gelinceye kadar

<sup>61</sup> BOA, Ev. Mkt., 2410/5.

<sup>62</sup> 1898 Balıkesir depremi, Prof. Dr. Nesimi Yazıcı tarafından; Osmanlı arşivi, dönemin Karesi Mutasarrıfı Ömer Âlî Bey'in Hatıra Defteri, *Sabah*, *Malûmât*, *Tercümân-ı Hakikat* ve *İkdâm* başta olmak üzere çeşitli gazeteler, dergiler, salnâmeler, albümler ve farklı kaynaklara dayanılarak; harita, belge ve fotoğraf ekleriyle beraber bir kitap çalışması olarak yayınlanmıştır. Osmanlı döneminin tek bir depremini konu edinen bu önemli çalışma için bk. Nesimi Yazıcı, *Ocak 1898 Balıkesir Depremi ve Sonrası*, (Ankara: y.y., 2003).

<sup>63</sup> Ramazanoğulları ailesine mensup olan Ömer Âlî Bey, 1 Ramazan 1259/25 Eylül 1843'te Adana'da doğmuştur. Doğduğu şehirde 1862-63'te Tahrîrat Kitâbeti Refâkati'yle başladığı devlet hizmetini 1909'da Kastamonu valisi olarak tamamlamıştır. Doğu ve Batı Anadolu, Suriye, Hicaz, Trablusgarp gibi Osmanlı'nın önemli bölgelerinde görev yapan Ömer Âlî Bey'in mutasarrıf olarak ilk görevi, Karesi Mutasarrıflığı olmuştur. Balıkesir'de 12 Kasım 1896 ile 15 Şubat 1905 tarihleri arasında sekiz seneden uzun bir süre görev yapan Ömer Âlî Bey, 1898 Balıkesir depremi sonrası yaptığı imar ve inşâ faaliyetleri ile önemli hizmetlerde bulunmuştur. 25 Şubat 1920'de İstanbul'da ölen Ömer Âlî Bey, Fatih Câmii haziresine defnedilmiştir. Bk. Nesimi Yazıcı, "Ömer Âlî Bey'le İlgili Bazı Değerlendirmeler (Karesi Mutasarrıfı-Kastamonu Valisi)", *TTK Belleten*, 70/258 (Ağustos 2006): 619-693. Ömer Âlî Bey hakkında müstakil bir kitap çalışması için ayrıca bk. Muharrem Eren, *Mutasarrıf Ömer Âlî Bey* (Balıkesir: Zağnos Kültür ve Eğitim Vakfı, 1993).

<sup>64</sup> BOA, Ev. Mkt., 2353/26.

<sup>65</sup> Ömer Âlî Bey *Hâtîrât*'ında "Balıkesir kasabasında vukû bulan tezelzülât-ı arzıyyeden rahnedâr olan mebânî-i mütenevvi'anın mikdârını mübeyyin cedveldir" başlıklı listede, Balıkesir'de deprem sonrası "külliye münhedim ve münhedim hükmünde olan" câmî sayısını on dört, "tamir ve ıslâhı mümkün olan" câmî sayısını ise dört olarak göstermektedir. Bk. Ömer Âli Bey, *Ömer Âli Bey'in Balıkesir'e Ait El Yazması Hâtîrâtı ve Şiirleri (Hâtıra Defteri)*, Balıkesir İl Halk Kütüphanesi, nr. 739, 5. (Bu yazma eser, varak değil sayfalar esas alınarak numaralandırılmıştır.)

<sup>66</sup> BOA, Ev. Mkt., 3138/16.

câmiide bir takım tamiratların yapıldığı görülür. Örneğin 1281/1865 yılı Mart başından Mayıs sonuna kadar üç ay zarfında câminin yeniden yaptırılan külâhıyla<sup>67</sup> tavanı ve duvarlarının tamiri için 1562 kuruş harcanmıştır.<sup>68</sup> 1283/1866 yılı içerisinde câmiye yapılan harcamalar ise şu şekildedir: İmâm-ı evvel: 60, Hatîb-i evvel: 44, Rugân-ı zeyt: 280, Şem'-i asel: 189, Kiremit aktarması: 15, Duvar tamiri: 32, Alınan kiremit: 55, Kebîr hasır: 45, Kandil: 30, Koğa (Kova) tamiri: 18.<sup>69</sup> Bizzat câmiye yapılan harcamaların yanında vakfa ait diğer yapıların tamiratları için de kayıtlar tutulmuştur. 1292/1875'te vakfa ait sebze bahçelerinde bulunan kuyu ve dolap tamiratları için 3392 kuruş harcanması buna örnek gösterilebilir.<sup>70</sup>

1297/1881 yılında câminin tamire muhtaç yerleri Agop Usta tarafından yenilenmiş, bu anlamda; yalancı taban, tavan tahtası, orta taban, süve (kapı/pencere çerçevesi), çivi, taban tahtası, kiremit, sıra tüllük (?), orta taban, kullâb (bir tür menteşe), kireç, çivit, usta yevmiesi için 767,5 kuruş harcanmıştır.<sup>71</sup>

1 Safer 1312/4 Ağustos 1894 tarihli Hüdâvendigâr vilâyet-i celîlesine yazılan belgede, Şeyh Lütfullah Mahallesi imam ve muhtarı tarafından 20 Temmuz 1309/1 Ağustos 1893 tarihinde verilen bir arzuhâle dayanılarak câminin durumu hakkında ayrıntılı bilgiler verilmiştir. Buna göre: “Şeyh Lütfullah Câmii çok eskimiş, harap bir vaziyettedir. Zaman zaman yapılan tamiratlar geçici olarak işe yarasa da, yapının çok eski oluşu ve ahşaptan yapılması nedeniyle bu tamiratlar câmi binasını sağlamlaştırmaya yetmemekte, yapılan harcamalar boşa gitmektedir. Bunun yanında câminin bulunduğu mahallede muhâcirînin iskân edilmesiyle beraber nüfus da bir hayli artmış;<sup>72</sup> hâlihazırdaki câmi artık cemaati alamaz hâle gelmiştir. Şiddetli yağmurlarda, özellikle kış günlerinde, Ramazan ayında, Cuma günlerinde ve bayram namazlarında, cemaatin büyük bir bölümü câmi avlusunda sıkıntı ve rahatsızlık içerisinde namaz kılmaktadır.” Söz konusu belgede, tüm bu hususlar göz önüne alınarak memleketin pek çok yerinde câmiler, türbeler ve hayratlar inşâ ve tamir ettiren Padişah'tan (II. Abdülhamid) bu câmiye de el uzatması, burayı da tamir ettirmesi hususunda yardım istenmektedir.<sup>73</sup>

Depremden bir hafta önce, 28 Şâban 1315/22 Ocak 1898 tarihini taşıyan belgede, zaten eski olan ve yıkılmaya yüz tutan câminin, yeniden ve genişletilerek inşâsı için gerekli meblağın 66.784 kuruş tuttuğu; ancak enkaz bedeli düşürüldükten ortaya çıkan rakamın 49.115 olduğu belirtilmekte ve tutarın 1313 senesi evkâf bütçesinden harcanması hususunda izin istenmektedir.<sup>74</sup>

<sup>67</sup> Külâh mimaride; “minare, kule vb. inşaatların üstünü örtmek için yapılan külâha benzer, ucu sivri çatı” anlamına gelmektedir. Bk. İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Kubbealtı, 2005), 2: 1821-1822.

<sup>68</sup> BOA, Ev. Mh., 1087/454.

<sup>69</sup> BOA, Ev. Mh., 1278/381.

<sup>70</sup> BOA, Ev. Mh., 1792/530.

<sup>71</sup> BOA, Ev. Mh., 2123/28.

<sup>72</sup> XIX. yüzyılda Balıkesir'in merkez kazaya bağlı yüz köyü bulunmaktadır ve şehrin içiyle birlikte nüfusu 30.000 kadardır. Nahiyeler dahil edildiğinde ise nüfus 87.000'i aşmaktadır. Bk. Yazıcı, *Ocak 1898 Balıkesir Depremi ve Sonrası*, 5.

<sup>73</sup> BOA, Ev. Mkt., 3138/4. Câmminin tamirâtı ile ilgili ayrıca bk. BOA, Şd., 144/10; BOA, *İrade Evkaf (İ. Ev.)*, 18/46.

<sup>74</sup> BOA, Ev. Mkt., 2346/67.

Depremden sonra, 1898 yılının son ayında, Karesi Mutasarrıfı'nın Evkâf-ı Hümâyûn Nezâret-i Celîlesi'ne yazdığı arzda; Şeyh Lütfullah Câmii ve minaresinin depremde yıkılması nedeniyle, Padişahın câminin yeniden ve genişletilerek inşâ edilmesini emrettiği, bunun üzerine bu işe başlandığı ifade edilmektedir. Ancak daha önce yapılan keşifte 14.250 kuruş takdir olunan enkâz, deprem nedeniyle kullanılamaz hâle gelmiş, inşaat malzemeleri dülgere ücretleri ile beraber bir hayli artmıştır. Harcanması için izin çıkan 49.115 kuruş sarf edildiği halde bu, inşaatı tamamlamaya yetmemiştir. Mutasarrıf Ömer Âlî Bey, tüm bu bilgileri 26 Teşrînisânî 1314/8 Aralık 1898 tarihli telgrafında belirttiğini, yalnızca câminin içinde kullanılacak tuğla ve duvarlarına yetecek kadar sıva ile cam ve çerçevenin 4.925 kuruşla vücuda geleceğini ifade ettikten sonra; inşaatın tamamlanabilmesi için talepte bulunmaktadır.<sup>75</sup> 5 Muharrem 1320/14 Nisan 1902 tarihli belgeden depremde tamamen yıkılan câminin inşâ edildiği; ancak minaresinin yapılmadığı anlaşılmaktadır.<sup>76</sup> Yapımı daha sonra tamamlanacak olan minarenin inşâsı için<sup>77</sup> gerekli olan meblağ ise 6982,5 kuruştur.<sup>78</sup>

### 5. ZÂVİYENİN TEFTİŞİ

Çeşitli belgelerde, Şeyh Lütfullah Zaviyesi Vakfı'nın muhâsebe işlerinin kontrol edildiğini, hizmet verip vermediğinin denetlendiğini görüyoruz. Zâviye'nin açık olup olmadığının, âyende ve revendeye (gelen-gidenlere, yolculara) hizmet verilip verilmediğinin ve gelirlerinin/hayrâtının olup olmadığının sorgulandığı 7 Zilhicce 1297/10 Kasım 1880 tarihli Hüdavendigâr Evkâf Muhâsebeciliği'ne yazılan belge buna örnek gösterilebilir.<sup>79</sup>

19 Zilkade 1297/23 Ekim 1880 tarihli belge; Balıkesri kazasında Şeyh Lütfullah Efendi ve Hüsâmeddîn Efendi Zâviyesi zâviyedârlarına hazineden yıllık iki taksit hâlinde ödeme yapıldığını bildirmektedir. Ancak vakfın gelir-gider hesapları hazinenin teşkilinden beri görülmediğinden, söz konusu zâviyenin ne durumda olduğunun, ihtiyaç sahipleri için yemek çıkarılıp çıkarılmadığının, zâviyenin gelirlerinin ve hayrâtının bulunup bulunmadığının incelenerek tespit edilmesi istenmektedir. Bu anlamda, vakfın var olan en eski muhasebe kayıtlarının tetkik edilmesi, eğer bu da yoksa 1247/1831-32'den 1296/1878-79 yılı sonuna kadarki kayıtlarının incelenmesi ve Vilâyet-i Hüdâvendigâr Evkâf Muhâsebeciliği'ne bildirilmesi talep edilmektedir.<sup>80</sup>

### SONUÇ

Balıkesir'de Lütfullah Mahallesi'nde yer alan Şeyh Lütfullah Câmii, XV. yüzyıldan günümüze kadar yöre insanına hizmet veren önemli bir tarih ve kültür mirasıdır. Câminin bânîsi olan Şeyh Lütfullah'ın hayatı hakkında fazla mâlûmât bulunmamaktadır. Bununla beraber Hacı

<sup>75</sup> BOA, Ev. Mkt., 2963/138.

<sup>76</sup> BOA, Ev. Mkt., 2726/230.

<sup>77</sup> Yıkılan minarenin yeniden inşâsı için ayrıca bk. BOA, Ev. Mkt., 2963/139; BOA, Ev. Mkt., 2963/140; BOA, Şd., 157/61; BOA, İ. Ev., 31/33; BOA, Ev. Mkt., 2963/147; BOA, Ev. Mkt., 2963/149; BOA, Ev. Mkt., 2966/97; BOA, Ev. Mkt., 3081/12.

<sup>78</sup> VGM, 2049/136.

<sup>79</sup> BOA, Ev. Mkt., 1052/142.

<sup>80</sup> BOA, Ev. Mh., 2065/362. Ayrıca bk. BOA, Ev. Mkt., 1052/142.

Bayrâm-ı Velî'nin halifesi olan bu mutasavvıfın, yaptırdığı câmi ve zâviye ile bölgenin dinî, tasavvufî ve ictimâî hayatında etkili olduğu kesindir. Şeyh Lütfullah, yaptırdığı câminin hâlihazırda ayakta durması sayesinde adını günümüze kadar yaşatmıştır.

Arşiv belgelerinden, câmi ve zâviyenin hizmetlerinin devam edebilmesi için Şeyh Lütfullah'ın kurmuş olduğu vakıf üzerindeki tasarruf yetkisinin, vefatından sonra oğlu Mevlânâ Bahâeddîn'e geçtiği anlaşılmaktadır. Sonrasında ise bu vazife, aynı soydan gelen zevât tarafından, geçen yüzyılın başlarına kadar devam ettirilmiştir. Vakıf, sahip olduğu gayr-ı menkûllerden elde ettiği gelirlerle hizmetlerini sürdürmüştür. Şeyh Lütfullah Vakfı'nın gelir-gider hesaplarının dönem dönem denetlendiği ve zâviyenin hizmet etmeye devam edip etmediğinin kontrol edildiği de belgeler ışığında tespit ettiğimiz hususlardandır.

Şeyh Lütfullah Câmii, yaklaşık beş yüzyıl boyunca Müslümanlara hizmet etmiş; bu süre zarfında büyük-küçük pek çok tamirat geçirmiştir. 1898 yılında gerçekleşen Balıkesir depreminin bir hafta önce yazılan bir belgeden anlaşıldığı üzere, câminin hem çok eskiği hem de artan cemaate cevap veremediği için genişletilerek yeniden yapılması düşünülmüşse de deprem sonrasında câmi tamamen yıkılmış ve II. Abdülhamid'in emriyle genişletilerek yeniden yapılmıştır.

Vakıf bünyesinde; "imâmet, hitâbet, müezzin-kayyım, vâiz ve nâsih, muallim-i sibyan, ferrâş, tabbâh ile nezâret" olmak üzere farklı görev alanları bulunmaktadır. Bu durum Şeyh Lütfullah Vakfı'nın; din hizmetlerinin yanında eğitim alanında da hizmet verdiğini; ayrıca ihtiyaç sahiplerinin yemek yiyebildiği, sosyal yardımlaşma ve dayanışmanın gerçekleştiği bir merkez olma özelliği taşıdığına da göstermektedir.

Şeyh Lütfullah'ın kurmuş olduğu vakfa ve yürütmüş olduğu hizmetlere bakıldığında, onun da tıpkı mürşidi Hacı Bayrâm-ı Velî gibi misyon sahibi büyük bir zât olduğu görülmektedir. İnşâ ettirdiği câmide gönül ehli ile ârifâne söyleşen ve halleşen Lütfullah Efendi, Mihaliç'teki (Karacabey) zâviyesinde tarikat merasimlerini icrâ etmemiş; zâviyeyi muhtaç durumda olanların ihtiyaçlarını karşıladıkları, karınlarını doyurdukları bir müesseseye hâline getirmiştir. Bu anlamda Şeyh Lütfullah Efendi Zâviyesi, Anadolu irfânının hayatın içinde yer alan, aktif ve dinamik vechesini lâyıkıyla temsil eden önemli bir örneklik oluşturmuştur.

## EKLER

### EK-1: BOA, *EvkafEvkafMuhasebesi (Ev. Emh.)*, 100/97 (29 Safer 1257/22 Nisan 1841)

Kuyûdât tetebbu' olundukta evkâf-ı muharrerinin ber-mûcib-i nizâm rü'yet-i muhâsebesine dâir bir gûne kayıt bulunmadığı ve nezâret-i evkâf-ı hümayun-ı mülûkâneye mülhak evkâftan Balıkesri kazasında vâki Hüsâmeddîn Efendi ve Şeyh Lütfullah Efendi evkâfının 56 senesi hâsilâtı muhassalâ cânibinden ahz olunmuş olduğundan bâhisle, hâsilât-ı evkâftan kendüye it'âsı bâbında muhassılına hitâben bir kıt'a emir-nâme-i sâmi isdârı husûsuna mütevellîye-i evkâf Ümmügülsüm Fahriye Hanım'ın vekili bulunan zevci Mehmed Emin nâm kimesne tarafından istid'â olunmuş idüğü meâl-i arz-ı hâlden ve vakf-ı mezbûrun tevliyeti hanım-ı mûmâ ileyhâ uhdesinde mukayyed olduğu ve müesses buyurulan Tanzîmât-ı Hayriyye iktizâsınca taşrada bulunan evkâftan usûl ve fîrû'una dâir bâ-irâde-i seniyye karargâr olup ahd-i karîbde mahallerine gönderilmiş ise de bend bend lâyihanın bend-i râbi'inde beyân olduğu vechile her bir vakfın muhâsebeleri bi'r-rü'ye vâridât-ı muayyenelerinden mu'tâd ve zühûrât-ı masârifât ve mahsûb olunduktan sonra bâkî fazla-i vakfın ber-mucib-

## 902 | M. Akkuş—A. İslamoğlu. Arşiv Belgeleri Işığında Balıkesirli Şeyh Lütfullah Câmîi ve Zâviyesi

i şurût vâkıf-ı meşrûtlarına taksîmi münderic bulunmuş olduğundan her bir vakfın tesviyesi zikr olunan lâyi-haya tatbikan mahallinde rü'yet olunmak iktizâ-yı hâlden görünmüş olmakla bu sûrette ber-mantûk-ı istid'â evkâf-ı mezkûrenin hâsılâtı keyfiyeti ber-mûcib-i lâyiha teveccühü rü'yet olunmak icâb eder ve emsâlleri mahallinde ne sûrette tesviye olunmakta ise hûsûsî müsted'ânın dahi ol vechile tesviye-i icâbından kılınmak üzere muhassıla hitâben mâliye müşîri devletlü Paşa Hazretleri cânibinden tahrîrât-ı sâmi tastîri bâbında emr ü fermân devletlü inâyetlü sultânım hazretlerindir.

### EK-2: VGM, Tafsil. 311/78/1862, (6 Rebülâhîr 1329/6 Nisan 1911)

Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti'nin Şûrâ-yı Devlete havâle buyurulan 28 Şubat 1326 tarih ve 16401/648 numaralı takrîri Mâliye ve Nâfia ve Ma'ârif Dâiresi'nde kırâat olundu. Mezkûr takrîrde evkâf-ı mülhakadan Balıkesri'ye tâbi karye iken kasabaya tahvîl edilmiş olan Mihaliç'te kâin Şeyh Lütfullah Zâviyesi Vakfı'nın zâviyedârlık cihetiyle Balıkesri'de vâki Hüsâmeddîn Vakfı tevliyetinin mutasarrıfası vukû'-ı vefâtına binâen mezkûr zâviyedârlık cihetiyle tevliyetin oğlu Mustafa Efendi'ye tevcihi hakkında mahallinden vâki olan iş'âr üzerine lede't-tedkik Balıkesri'de Mihaliç karyesinde kâin Şeyh Lütfullah Zâviyesi Vakfı'nın vazîfe-i mu'ayyene ile zâviyedârlık ciheti ile Balıkesri'de Hüsâmeddîn Vakfı'nın yevmî iki akçe vazîfe ile tevliyeti 2 Safer 235 tarihinde evlâd-ı vâkıftan Şerife Ümmügülsüm Fahriye Hanım'a tavsiye olunduğu kayden (?) ve mûmâ ileyhânın vefâtıyla mahlûlünden mezkûr zâviyedârlık cihetiyle tevliyet müteveffâ-yı mûmâ ileyhâ Seyyide Habîbe Hanım'a tavsiye olunduğu Rûûs-ı Hümâyûn'a kaydı sûret-i musaddakasından anlaşılıp ve bunların evlâd-ı vâkıfa tevcihi ve müte'âmil olarak mûmâ ileyh Mustafa Efendi batn-ı veresece de takaddüm ve müstehak evlâd-ı vâkıftan olmakla beraber mezkûr zâviyedârlık cihetiyle tevliyet-i umûrunu idâre ve rü'yete ehil ve muktedir olduğu ve zikr olunan Şeyh Lütfullah Zâviyesi icrâ-yı âyîn-i tarîkat edilir zâviye olmayıp yalnız it'âm-ı ta'âma mahsûs bulunduğu sibâk-ı iş'âr mahallinden münfehîm olmuş ve zâviyedârlığın mûmâ ileyhe tevcihi Meclis-i Meşâyihça da tensib edilmiş olduğuna binâen sâlifü'z-zikr zâviyedârlık ve tevliyetin mûmâ ileyhe tevcihi Mahkeme-i Evkâf'tan i'lâm olunmuş ve hâsıl-ı vakfiyesine tâbi Azadlı karyesinde merhûm Muslihuddîn Efendi Çiftliği Vakfı'nın kaydan müteveffâ-yı mûmâ ileyhâ Şerife Ümmügülsüm Fahriye Hanım uhdesinde görünen zâviyedârlığının evlâd-ı vâkıfa tevcihi vâki olmadığı ve vakfiyesi mukayyed bulunmadığı cihetle tavsiye edilmeyerek vakf-ı mezbûrun zabtıyla evkâf-ı mazbûta meyânına idhâli Hukuk Müşavirliği'nden yazılan mütâla'a üzerine kuyûd-ı kadîme-i vakfiye idaresinde ifâde kılınmış olduğundan bahs ile sâlifü'z-zikr merhûm Muslihuddîn Çiftliği Vakfı'nın... evkâf-ı mazbûta meyânına idhâli ve Lütfullah Vakfı zâviyedârlık cihetiyle Hüsâmeddîn Efendi Vakfı zâviyedârlık cihetiyle Hüsâmeddîn Vakfı mütevellîsinin ber-mûcib-i i'lâm müteveffâ-yı mûmâ ileyhâ Şerife Ümmügülsüm Fahriye Hanım'ın mahlûlünden ve bâ-rûûs-ı Hümâyûn mutasarrıfası mûmâ ileyhâ Seyyide Habîbe Hanım'ın fevtinden evlâd-ı vâkıftan mûmâ ileyh Mustafa Efendi'ye meşrûtiyet vech ile tevcihi istizân olunmuş olmakla ber-mûcib-i istizân icrâsı iktizâsının Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti'ne havâlesi tezekkür kılındı. Ol bâbda emr ü fermân hazret-i men lehü'l-emrindir.

### EK-3: Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGM), 605/35 (15 Şâban 1329/11 Ağustos 1911)

Karesi Sancağı evkâf memuru sâhib-i arz-ı hâl izzetlü Said Bey Efendi b. Ömer Bey medîne-i Balıkesri'de ma'kûd Meclis-i şer'-i şerîf-i enverde kibel-i şer'den hasm-ı şer'î ta'yîn kılınan medîne-i mezkûrede davâ vekillerinden Çöne-zâde Sadeddîn Efendi b. Abdülkâdir muvâcehesinde takrîr-i kelâm ve tefsîr ani'l-merâm edip evkâf-ı mazbûtadan medîne-i mezkûrede vâki Şeyh Lütfullah Câmî-i Şerîfi harîminde medfûn ve mağfûr Şeyh Lütfullah nâm sâhibü'l-hayrın atyeb mâl ve enfes menâlinde inşâ ve ihyâ eylediği mezkûr Şeyh Lütfullah nâmiyle müsemma câmî-i şerîfi vakf-ı sahih-i şer'î-i müebbed ve habs-i sarîh-i mer'î-i muhalled ile vakf eylediği her biri medîne-i mezkûre civarında vâki Herdemoğlu Bahçesi demekle arîf şarkan Sakalioğlu nâm bahçe ile Memişoğlu Hacı Halil Efendi Bahçesi ve garben Tireli-zâde Ahmed Efendi ve Herdemoğlu hâne-leri ve cenûben ve şimâlen tarîk-ı 'âm ile mahdûd 13 dönüm miktarı bir kıta bahçe ile medîne-i mezkûre civarında vâki Sakalioğlu Bahçesi demekle arîf şarkan Memişoğlu Hacı Halil Efendi bahçesi garben de ve

cenuben mezkûr Herdemoğlu nâm vakıf bahçesi ve şimalen tarîk-ı 'âm ile mahdûd kezâlik 13 dönüm miktarı bir kıt'a bahçe ve yine medîne-i mezkûre civârında vâki' Çizmece Bahçesi denmekle arîf şarkan Birbenli Fâyiz Bahçesi, cenûben tarîk-ı 'âm garban mezkûr câmi-i şerîf kabristanı şimâlen ve kısmen tarîk ve kısmen Selîm Efendi Bahçesi ile mahdûd cenûben 7 dönüm miktarı bir kıta bahçe ki cem'an üç kıt'ada 33 dönüm miktarı bahçelerin sûret-i vakfiyetleri hakkında muteber mevcûd huccet-i şer'iyeye ve sicillât-ı muhâkemedede mukayyed vakfiyeleri bulunmayıp mine'l-kadîm evkâf memurları tarafından icâre-i vâhideli olarak sene-be-sene tâlibine bi'l-icâr bedel-i icârından masârifât-ı mübremesi ba'de't-tenzîl mütebâkî gallâtın mezkûr câmi-i şerîf-i mezkûre mühimmât ve levâzımâtına sarf olunagelmekte olduğu müteâmil olmakla evkâf-ı mezkûrenin sâir evkâf-ı mazbûta missillü bir vesîka-i şer'iyeye rabtıyla ba'de-mâ dahi evkâf-ı mezkûreyi Karesi'de bulunacak evkâf memurları tarafından ale'l-usûl icâre-i vâhede sûretiyle sene-be-sene tâlibine icâr edilerek bedel-i icârından evkâf-ı mezkûrenin senevî vergisiyle sâir masârifât-ı ta'mûriyye ve termûmiyyesini bade't-tenzîl mütebâkî gallâtın mezkûr Şeyh Lütfullah Câmi-i Şerîfi'nin mühimmât ve levâzımâtına sarf etmek üzere teâmülün tahdîdini hâvi kibel-i şer'den bir kıt'a vesîka-i şer'iyeye i'tâsı matlûbumdur deyü bade'd-da'vâ ve'l-istintâk mûmâ ileyh Sa'deddîn Efendi müsted'î-yi mûmâ ileyhın ber-vech-i muharrer bi'l-cümle takrîr-i meş-rûhu vâki'a gayr-ı mutâbık ve nefsi'l-emre gayr-ı muvâfık idüğü bi'l-beyân müdde'î-i mûmâ ileyh Sa'îd Bey Efendi dahi ber-vech-i muharrer müdde'âsını Balıkesri'nin Mustafa Fakih Mahallesi ahâlisinden Ankaravî-zâde Mehmed Efendi b. Râşid ve Şeyh Lütfullah Mahallesi ahâlisinden Mustafa b. İbrahim ve İsmail Çavuş b. Mehmed nâm ahrâr ricâl-i müslimînin huzûr-ı şer'a gelip alâ-tarîki'ş-şehâde ihtiyârlarıyla zâhir ve nümâyân olmagın mûcibince üç kıt'a bahçenin garsi ber-mûcib-i te'âmül câmi-i şerîf-i mezkûrenin mühimmâtına meş-rûta icâre-i vâhideli evkâftan olduklarına ve meşrûtun lehi mevcûd bulunduğuna ba'de'l-hüküm fimâ ba'd vakf-ı mahdûd ve mezkûr bahçeleri te'âmül vechile Karesi'de evkâf memûrîn vazîfesinde bulunan zât tarafından sene-be-sene tâlibine icâr edilerek bedel-i icârından masârifâtı tesviye olunduktan sonra mütebâkî gallât-ı vakf te'âmülü üzere mezkûr Şeyh Lütfullah Câmi-i Şerîfi'nin mühimmât ve ihtiyâcâtına sarf etmek üzere müsted'î-yi mûmâ ileyh Said Bey Efendi'ye kibel-i şer'î izin verilmegin mâ-hüve'l-bâki bi't-taleb ketb ü imlâ olundu. Fi'l-yevmi'l-hâmîs aşer min şehri Şâbani'l-Muazzam. Li-sene tis'a ve 'ısrîn ve selâse-mi'e ve elf (15 Şâban 1329/11 Ağustos 1911)

**EK-4: BOA, Evkaf Mektubi Kalemi (Ev. Mkt.), 2410/13 (7 Şevval 1314/11 Mart 1897-29 Rebûlevvel 1315/28 Ağustos 1897)**

Bâlâ-yı der-kenârda gösterildiği vechile Balıkesri nâhiyesine tâbi Halalca karyesinin mahsûlâtı ve rûsûmâtı Mefharu'l-Ulemâi's-Sâlihîn Mevlânâ Şeyh Lütfullah Efendi'nin nâhiye-i mezbûrede binâ eylediği hânkâhında fukarâ ve âyende ve revendenin masâlih-i ta'âmına sarf ve vakf olunmak üzere hîn-i tahrîrde sebt-i defter-i hâkânî kalemine olduğuna binâen sâlifü'z-zikr Halalca karyesinin hâsîlât ve rûsûmâtı şürût-ı muharreresi vechile Balıkesri'de kâin Şeyh Lütfullah Efendi Hankâhı Vakfı tarafından zabt olunması muktezâ-yı kuyûd-ı hâkânîden bulunmuş ve der-kenâr olunandan mâ-'adâ Balıkesri'de Şeyh Lütfullah Efendi Câmi-i Şerîfi Vakfı'na ve Kulağidelikoğlu Mandırası nâmıyla vakıf kaydına dâir bir gûne malûmât-ı kuyûdiyye bulunmamıştır. 7 Şevval 1314/11 Mart 1897. Kuyûd-ı hâkânîyye kaleminin bâlâda muharrer der-kenârı münderecâtına nazaran Balıkesir nâhiyesine tâbi Halalca karyesinin hâsîlât ve rûsûmâtı Mevlânâ Şeyh Lütfullah Efendi'nin nâhiye-i mezbûrede binâ eylediği hânkâhında âyende ve revendenin it'âm-ı ta'âmına sarf olunmak üzere sebt-i defter-i hâkânî kılınıp karye-i mezkûre hâsîlâtının şürût-ı muharrere vechile hânkâh-ı mezkûr vakfı tarafından zabtı iktiza edeceği anlaşılmiş olduğu hâlde câmi-i şerîfi mezkûr vakfından olan karye-i merkûme a'sârının binbeşyüz ve Kulağidelikoğlu Mandırası ve civarı arazisi kırk kuruş bedel ile ihâle olunarak hazîne-i celfîe sandığına teslim olduğuna işbu şukkada gösterilmiş olduğundan karye-i mezkûre hâsîlâtının kangı tarihten beri mâliye hazinesi tarafından idâre olunup be-her sene ne mikdâr bedelât ile ihâle kılınmakta ve şimdîye kadar hazîne-i müşârûn ileyhâdan olunan müdâhale ne esâsa müstenid idüğünün bi't-tahkîk muvazzahan iş'ârıyla beraber ba'de-mâ karye-i mezkûrenin câmi-i mezkûr vakfından bulunmasına mebnî hâsîlâtının evkâf-ı sâire-i mazbûta misillü me'mûrîn-i vakfiyye tarafından idâresi lâzım geleceği cihetle ol

## 904 | M. Akkuş—A. İslamoğlu. Arşiv Belgeleri Işığında Balıkesirli Şeyh Lütfullah Câmîi ve Zâviyesi

vechile îfâ-yı muâmele olunması ve Kulağidelik Mandırası arazisinin dahi vakf-ı mezbûrdan olduğu hâlde kezâlik memûrîn-i vakfiyye tarafından idâresiyle şimdîye kadar gerek karye-i mezkûre âşârından ve gerek bedel-i îcârdan hazîne-i müşârûn ileyhânın almış olduğu mebâliğ miktarının muvazzahan bâ-mazbata beyân ve inbâsı zımında keyfiyetinin bâ-tahrîrât-ı nezâret-penâhî Karesi Sancağı Mutasarrıflığıyla evkâf muhâsebeciliğine emr ü izbârı lâzım gelir ise de bu bâbda masârifât-ı umûmiyye idâresince mûcib-i istilâm fıkralar var ise bâ-der-kenâr beyân olunduktan sonra mektûbî kalemine tevdi'î muktezîdir. 29 Rebûlevvel 1315/28 Ağustos 1897.

### EK-5: BOA, *Evkaf Mektubi Kalemi Cihat Kalemi (Ev. Mkt. Cht.)*, 418/349 (3 Zilkade 1312/8 Mayıs 1895)

Ma'rûz-ı dâ'îleridir ki; işbu inhâ ve merbût ma'rûzât müceblerince cihât dâiresinde muhrec der-kenârda muharrer evkâf-ı mülhakadan Balıkesri kazasında Şeyh Lütfullah Mahallesi'nde Şeyh Lütfullah Câmî-i Şerîf ve Mektebi Vakfı'ndan almak üzere yevmî beş akçe vazîfe ve meşrûtası olan Korucu Bayırı demekle ma'rûf buk'a mezra'asının öşr-i mahsûliyle hitâbet ciheti mutasarrıfı Ali Efendi'nin bilâ-veled fevtiyle mahlûlünden lede'l-ımtihân ehliyeti zâhir olan Hacı Mehmed Efendi b. Abdülkâdir'e tevcîhi muvâfık-ı kayd ve nizâm olduğundan ber-vech-i muharrer tevcîhi berât-ı âliye menût idüğü mahkeme-i teftîş-i evkâftan huzûr-ı âlî nezâret-penâhîlerine i'lâm oldundu. el-Emrû li-men lehu'l-emr. Fi'l-ıyevmi's-sâlis min-Zilkade eş-şerîfe li-sene isnâ aşer ve selâse mi'e ve elf. Şeyh Lütfullah Efendi Câmîi ve Mektebi hitâbet ciheti Korucu Bayırı Mezrası gelirinden yevmî 5 akçe ile bila-veled vefat eden Hatip Ali Efendi yerine lede'l-ımtihân ehliyeti zâhir olan Hacı Mehmed b. Abdülkâdir'e tevcîhi ... 3 Zilkade 1312 / 8 Mayıs 1895.

### EK-6: BOA, *Evkaf Evamir-i Maliye (Ev. Evm.)*, 86/138 (5 Şâban 1258/11 Eylül 1842)

Nezâret-i Evkâf-ı Hümâyûn-ı Mülûkâneme mülhak evkâf-ı Balıkesri kazâsında kâin Şeyh Lütfullah Câmî-i Şerîfi Vakfı'ndan almak üzere yevmî üç akçe vazîfe ile vâiz ve nâsih olan Seyyid Mehmed Ali b. Mehmed fevt olup[...] ve hizmet-i lâzimesi mu'attal olmakla sulbî oğlu irsen istihkâkından Osman Halîfe her vechile mahal ve müstahak olmağın cihet-i mezkûre babası müteveffâ-yı mezbûrun mahlûlünden oğlu berâ tevcîh ve yedine berât-ı âlî-şân ihsân buyurulmak ricâsına Balıkesri nâibi es-Seyyid Mehmed Sâlih Efendi arz ve cihet-i mezkûrun babası müteveffâ-yı mezbûrun mahlûlünden oğlu merkûma ber-mûcib-i nizâm bi'n-nefs bilâ-kusûr edâ-yı hizmet etmek, terk ve tekellûf ederse ref'inden âhara verilmek şartıyla teveccüh ve yedine berât i'tâ olunmak bâbında Evkâf-ı Hümâyûn nâzırı saadetlü Mustafa Kâfi Bey Efendi Hazretleri i'lâm etmeleriyle mûcibince tevcîh buyurulmak üzere fazîletlü semâhatlü Şeyhülislâm Mevlânâ Mekkî-zâde Mustafa Âsım Efendi Hazretleri işâret etmeleriyle, işâretleri mûcibince tevcîh olunmak bâbında rûûs-ı hümâyûn sâdir olmağın mucibince berât-ı şerîf-i âlî-şân yazılmak için işbu tezkire verildi.

### EK-7: BOA, *Evkaf Muhasebe Kalemi (Ev. Mh.)*, 432/104

Nezâret-i Evkâf-ı Hümâyûn-ı mülûkâneye mülhak Balıkesri kazası mahallâtından Şeyh Lütfullah Mahallesi'nde vâki Şeyh Lütfullah Câmî-i Şerîfi Vakfı'ndan almak üzere yevmî beş akçe vazîfe ile hitâbet cihetine mutasarrıf olan Mustafa veled-i Ali fevt olup yeri hâlî ve hizmet-i lâzimesi muattal kalmakla, sulbî sağır oğlu Ali Halife bâliğ olup bi'n-nefs icrâ-yı hizmete kesb edinceye değin lede'l-ımtihân istihkâkı zâhir ve nümâyân olan es-Seyyid Mehmed Halife b. İsmail bi'l-vekâle icrâ-yı hizmet etmek üzere cihet-i mezkûre müteveffâ-yı mezbûrun mahlûlünden sağır-i merkûme tevcîh ve yedine berât-ı âlî-şân ihsân buyurulmak ricâsına Balıkesri nâibi Çavuşzâde Mehmed Aziz Efendi arz ve a'zâ-yı meclis bâ-mazbata inhâ ve cihet-i mezkûre babası müteveffâ-yı mezbûrun mahlûlünden sağır oğlu merkûm Ali Halife bi'n-nefs edâ-yı hizmete kesb-i iktidâr edinceye kadar mahallinde lede'l-ımtihân ehliyeti inhâ olunan merkûm es-Seyyid Mehmed Halife'ye bi'n-niyâbe edâ-yı hizmet ettirilme şartıyla sağır-i merkûma tevcîh ve yedine şurût-ı lâzimesi berât i'tâ olunmak bâbında



evkâf-ı Hümâyûn Nâzırı 'atüfetlü Ali Şefik Beyefendi hazretleri i'lâm[...] hitâbet-i mezkûre pâye-i sedîr-i a'lâya telhîs üzere sâdır olan hatt-ı Hümâyûn-ı şevket-makrûn-ı şâhâne mûcibince tevcîh ve berâtı i'tâ olundu. Yevmî beş akçe vazîfe ve câmi-i mezbûrda hatîb olmaları meşrûta Korucu Bayırı demekle marûf buk'asından hâsıl olan öşr-i mahsûl mutasarrıflığıyla hitâbet cihetine tafsîli bu minvâl üzere tahrîr olundu.

**EK-8: BOA, Evkaf Mektubi Kalemi Cihat Kalemi (Ev. Mkt. Cht.), 728/254 (2 Cemâziyelevvel 1326/2 Haziran 1908)**

Şeyh Lütfullah Vakfı'ndan almak üzere yevmî üç akçe hesabıyla şehîr otuz para vazîfe ile Balıkesri'de vâkıf-ı mûmâ ileyhın ismine mensûb mahallede kâin câmi-i şerîfde imâmet ciheti 23 Cemâziyelevvel 1298 tarihinde Kuyumcuoğlu Ali Efendi b. Süleyman'a ve yevmî beş akçe hesabıyla şehîr elli para vazîfe ve Korucu Bayırı demekle ma'rûf buk'a-i mezraasının öşr-i mahsûlüne mutasarrıf olmak üzere hitâbet ciheti 27 Şâban 1315 tarihinde Hacı Mehmed Efendi b. Abdülkâdir'e ve yevmî üç akçe hesabıyla şehîr otuz para vazîfeyle mü-ezzin ve kayyım cihetleri 25 Zilkade 1245 tarihinde el-Hâc Mehmed b. Mehmed'e ve yevmî üç akçe hesabıyla şehîr otuz para vazîfeyle vâiz ve nâsîh ciheti 5 Şâban 1258 ve üç akçe hesabıyla şehîr otuz para vazîfe ile nezâret ciheti de 29 Receb 1258 tarihlerinde Osman Efendi b. es-Seyyid Mehmed'e tevcîh olduğunu muta-zammın berevât-ı 'âliye isdâr ve i'tâ kılıldığı bi'l-mürâca'a kayden anlaşılıp bilinmiş ise de tevliyetine dâir kayda destres olunmadığı beyânıyla i'âdeten tevdi kıldı.

**EK-9: BOA, Evkaf Mektubi Kalemi (Ev. Mkt.), 3138/4 (1 Safer 12/4 Ağustos 1894)**

Hüdâvendigâr vilâyet-i celîlesine, Balıkesri'nin Şeyh Lütfullah Mahallesi imâm ve muhtarı tarafından verilen fi 20 Temmuz 1309/1 Ağustos 1893 tarihli arz-ı hâlde mahalle-i mezbûrede Şeyh Lütfullah-ı Velî kud-dise sırruhu'l-âlî Hazretlerinin binâ ve ihyâ-kerdeleri olan câmi-i şerîf gâyet köhne ve harâb olmasıyla ve gerçi aralık aralık ta'mîr edilmekten hâlî değilse de esâsen binâsı pek eski ve ahşaptan ibâret bulunmasıyla ettirilen tamîrât-ı cüz'iyeye yine metânetine medâr olmayıp sarf edilen mebâliğin hebâ olmakta bulunduğu ve mâmâ fih mahalle-i mezbûre civârına bunca muhâcîrîn iskân olunarak nüfusça tekeşür etmiş ve câmi-i şerîf-i mezkûrun ebniye-i hâzırası vüs'atsiz ve cemâati istî'âba gayr-ı kâfi bulunmuş olduğundan kesret-i bârânda ve ale'l-husûs eyyâm-ı şitâda ve Ramazân-ı Şerîf ve eyyâm-ı Cum'a ve ıydeynde ekser cemâat câmi havlusunda muzdarib bir hâlde, edâ-yı salât etmekte ve azîz-i müşârün ileyh Hacı Bayrâm-ı Velî kuddise sırruhu'l-celî Hazretlerinin e'azım-ı hulefâ-yı kudsiyet-ittisâmından bulunduğu cihetle züvvârdan gayr-ı hâlî olduğu mu-hakkak idüğünden ve asr-ı celîl-i mekârim-i delîl-i cenâb-ı pâdişâhîde bunca cevâmi-i şerîfe ve etribe mahall-i mübâreke ve emsâli hayrât ve meberrâtan ta'mîr ve inşâ olunmadık bir mahal kalmadığı nazar-ı şükran görünmekte idüğünden şu vechile sezâvâr buyurula gelen lutf-ı âtîfet-i şehinşâhîden dolayı umûm Müslimîn tarafından da'avât-ı bi'l-hayr-ı cenâb-ı risâlet-penâhî yâd kıldığı resmî gazetelerle mütemâdiyen manzûr-ı uyûn-ı iftihârları olduklarından bahisle şu lutf u ihsân-ı cenâb-ı hazret-i tâcdârîden bi'l-hâssa kendileri dahi hissemend olmak üzere câmi-i şerîf-i mezkûrun dahi meâsir-i hayriyye-i hilâfet-penâhîlerine mütemmime-ten bu sûretle ta'mîrine inâyet buyurularak muvâzıbı buldukları da'avât-ı mefrûda-i cenâb-ı cihân-bânînin bir kat daha yâd u tezkârına delâlet olunması istîrahâm olunmuş ve sûret-i istid'â muvâkîf-ı nefsi'l-emr olup câmi-i şerîf-i mezkûr evkâf-ı mazbûtadan olmasıyla ale'l-usûl keşfi bi'l-icrâ tevsi'an altmış yedi bin üç yüz on buçuk kuruluş masrafla vücûda geleceği ve mevcûd enkâz bedeli olan on beş bin kuruluş bâ-tenzîl kusur elli iki bin üç yüz on buçuk kuruluşun sarfı iktiza edeceği ve Evkâf Muhâsebeciliği'nden bi't-tanzîm takdîm kılınan 10 Temmuz 310/22 Temmuz 1894 tarihli cetvelde murakkam olduğu üzere müşârün ileyh vakf-ı şerîfenden üç kit'a sebze bahçesinin geçen 82 senesi Martından 309 senesi Eylülüne kadar yetmiş bin dört yüz otuz sekiz kuruluş idhâl-i yevmiye ile vâridât[...] anlaşılması ve kalfası tarafından tanzîm olunan musaddak keşf defteri ile resmi leffen takdîm kılınmış olmakla zikr olunan elli iki bin küsür kuruluşun vâridât-ı mezkûreden sarfıyla

câmi-i şerîf-i mezkûrun ol vechile [...] celîle-i velâyet-penâhîlerini şâyân buyurulması bâbında emr ü fermân hazret-i men lehü'l-emrindir. Fî gurre-i Safer 1312/4 Ağustos 1894.

**EK-10: BOA, Evkaf Mektubi Kalemî (Ev. Mkt.), 2346/67 (28 Şâban 1315/22 Ocak 1898)**

Balıkesir'de kâin Şeyh Lütfullah -kuddise sırruhu- Hazretleri câmi-i şerîfi harâb olup esâsen dahi cemâati istî'âb edecek vüs'atte olmamasına mebnî câmi-i şerîf-i mezkûrun hedmiyle müceddeden ve tevsî'an inşâsı zımında mahallince icrâ kılınan keşfini mübeyyin tanzîm ve leffen takdîm kılınan defterle resme nazaran inşâat-ı mukteziye mecîdî 20 kuruştan 66.784 kuruş masrafla vücûda geleceği inde'l-munâkasa 15.000 kuruş mevcûd enkâz bedeli tenzîl olunduktan sonra 51.700 kuruştan tâlibi uhdesinde takarrur eylemiş ise de inşâatın emâneten icrâsı hâlinde bu miktardan daha az masrafla vücûda gelmesi me'mûl idügü beyânıyla icrâ-yı îcâbı mahallinden iş'âr olunmaktan nâşi ba'de't-tetkîk câmi-i şerîf-i mezkûr vakfının masârıf-ı ta'miriyyeyi tesviyeye kâfi hazinede mevcûdu olduğu anlaşılmasına ve sâlifü'l-arz keşif defteri muvâfık-ı fen olmakla beraber masârıf-ı inşâiyye dahi hadd-i itidâlde bulunduğu bi'l-havâle şehir emânet-i celîlesi hendese-hânesinden tanzîm ve itâ olunan müzekkerede beyân kılınmasına mebnî kâide-i tasarrufâta bi'r-ri'âye keşfinden noksânla ve kemâl-i metânet ve resânetle vücûda getirilmeye sa'y u gayret olunmak üzere inşâat-ı mezkûrenin mahallince emâneten icrâsı için sâlifü'z-zikr 66.784 kuruştan mecîdî farkı ile enkâz bedeli tenzîl ve mahsûb olunduktan sonra mütebâkî 49.115 kuruşun hazînedeki mevcûd vakıftan olmak üzere 1313 senesi evkâf bütçesi tertîbinden sarfına mezûniyet itâsı zımında keyfiyetin huzûr-ı sâmi-i cenâb-ı sadâret-penâhîlerine arzı masârıfât idâresinden ifâde olunmak, ol bâbda...

**EK-11: BOA, Evkaf Mektubi Kalemî (Ev. Mkt.), 2963/138 (27 Recep 1316/11 Aralık 1898)**

Devletlü Efendim Hazretleri, Evkâf-ı mazbûtadan Balıkesir'de kâin Şeyh Lütfullah Câmî-i Şerîfiyle minâresinin keşfi mücibince tevsî'an ve müceddeden inşâsına irâde-i seniyye-i cenâb-ı hilâfet-penâhî şeref-müte'allık bulunduğu emirnâme-i fahîmâneleriyle emr ü iş'âr buyurulması üzerine bi-lutfihî Te'âlâ emr-i inşâata bed' ve mübâşeret olunmuş idi. Mukaddemen icrâ kılınan keşifte 14.250 kuruş takdîr olunan enkâz, hareket-i arz sebebiyle işe yaramayacak bir hâle geldiği gibi levâzımât-ı inşâiyye fiyatı dahi dülger ücretleriyle beraber terakkî etmesinden nâşi me'zûniyet itâ buyurulan 49.115 kuruş sarf olunduğu hâlde ikmâl-i inşâata muvaffak olunmadığına binâen 26 Teşrînisânî 1314 tarihli telgrafnâme-i çâkerânemle arz olunduğu vechile leffen takdîm kılınan keşif defterinde gösterildiği üzere yalnız câmi-i şerîf derûnuna ferş olunacak tuğla ve duvarlarına muktefi siva ile cam ve çerçevenin 4.925 kuruşla vücûda geleceği anlaşılmış olduğundan mezkûr telgrafnâme mücibince meblağ-ı mezbûrun sarfına müsâade itâsıyla câmi-i şerîf-i mezbûrun ikmâl ve itmâmına inâyet-i celîle-i nezâret-penâhîlerinin şâyân buyurulması müsterhamdır. Her hâlde emr ü fermân hazret-i men lehü'l-emrindir.

**EK-12: BOA, Evkaf Mektubi Kalemî (Ev. Mkt.), 1052/142 (3 Cemâziyelâhir 1297/13 Mayıs 1880)**

Hüdâvendigâr Vilâyet-i Celîlesi Cânib-i 'Âlîsine Evkâf Muhâsebeciliğine. Evkâf-ı mülhakadan Balıkesri kazasında Şeyh Lütfullah Efendi ve Hüsâmeddîn Efendiler Zâviyesi Vakfı'nın zâviyedârlarına iki taksit ile Mâliye Hazîne-i Celîlesi'nden senevî bin kuruş bedel itâ olunmakta olup ancak vakf-ı mezkûrun Hazîne-i Evkâf'ın teşkilinden beri muhâsebesi rü'yet olunmadığı cihetle zâviye-i mezkûrenin mevcûd ve ma'mûr olup olmadığı, âyende ve revendeye it'âm-ı ta'âm olunup olunmadığı bilinmemiş ve bu misillü evkâf-ı mülhaka muhâsebâtının beher sene rü'yeti nizâmı iktizâsından bulunmuş olduğundan ba'dehu îcâbına bakılmak üzere evvel emirde zâviye-i mezkûre mevcûd ve ma'mûr ve mekşûf mudur ve bedel-i mezkûrdan mâ-'adâ mahallinde vâridât ve diğer hayrât ve meberrâtı var mıdır, var ise neden ibârettir? Buralarının tahkîk ve tetkîkiyle vakf-ı mezkûrun zâviyedârlarının yedlerinde kangı senenin muhâsebe varakası var ise ondan itibâren ve muhâsebe varakası yok ise Hazîne-i Evkâf'ın teşkili tarihi olan 47 senesinden 96 senesi gâyetine kadar

muhâbesinin rü'yetle koçanlı evrâkının imlâ ve tesyâr ve keyfiyetin bâ-mazbata iş'âr olunması lâzım geldiği Vâridât-ı Umûmiyye İdâresi'ne bi'z-zikr ifâde kılınmasına ve sûret-i hâli vilâyet Evkâf Muhâsebeciliği'ne dahi bildirilmiş olmakla muktezâsının ifâ ettirilmesi hususuna müsâade-i aliyye-i fahîmâneleri şâyân buyrulmak bâbında.

**EK-13: BOA, *Evkaf Muhasebe Kalemi (Ev. Mh.)*, 2065/362 (19 Zilkade 1297/23 Ekim 1880)**

Nezâret-i Evkâf-ı Hümâyûna mülhak evkâftan Balıkesri kazasında Şeyh Lütfullah Efendi ve Hüsâmeddîn Efendi Zâviyesi zâviyedârlarına iki taksit ile mâliye hazîne-i celilesinden senevî bin kuruş bedel itâ olunmakta olup ancak vakf-ı mezbûr muhâsesi hazînenin teşkilinden beri rü'yet olunmadığından zâviye-i mezkûrenin mevcûd ve ma'mûr olup olmadığı ve âyende ve revendeye it'âm-ı ta'âm kılınıp kılınmadığı hazînece mechûl bulunmuş ve bu makûle vakıfların beher sene muhâselerinin rü'yeti ve vakfin bi'l-cümle vâridâtının dâhil-i muhâsebe edilmesi ve hayrât ve meberrâtlarının ma'mûr ve 'adem-i ma'mûriyetinin bilinmesi lâzımeden olduğundan zikr olunan zâviye mevcûd ve ma'mûr ve mekşûf mudur ve bedel-i mezkûrdan başka mahalde vâridâtı ve başka hayrât ve meberrâtı var mıdır, var ise neden ibârettir buralarının tahkik ve vakf-ı mezbûr zâviyedârının yedlerinde kangı sene muhâsesi var ise ondan itibâren yok ise hazînenin tarih-i teşkili olan (12)47 senesinden (12)96 senesi gâyetine kadar muhâsesinin rü'yet ve tedkiki ile keyfiyetin bâ-mazbata ve inhâ cânib-i hazîneye iş'ârı zımında vilâyet-i Hüdâvendigâr evkâf muhâsebeciliğine tahrîrât-ı nezâret-penâhîlerinin tastîri bâbında.

**KAYNAKÇA**

- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Evkaf Evamir-i Maliye (Ev. Evm)*. 86/138.  
Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Evkaf Evkaf Muhasebesi (Ev. Emh)*. 100/97.  
Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Evkaf Mektubi Kalemi (Ev. Mkt)*. 1052/142.  
Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Evkaf Mektubi Kalemi (Ev. Mkt)*. 2346/67.  
Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Evkaf Mektubi Kalemi (Ev. Mkt)*. 2353/26.  
Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Evkaf Mektubi Kalemi (Ev. Mkt)*. 2410/13.  
Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Evkaf Mektubi Kalemi (Ev. Mkt)*. 2410/5.  
Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Evkaf Mektubi Kalemi (Ev. Mkt)*. 250/241.  
Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Evkaf Mektubi Kalemi (Ev. Mkt)*. 2726/230.  
Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Evkaf Mektubi Kalemi (Ev. Mkt)*. 2963/138.  
Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Evkaf Mektubi Kalemi (Ev. Mkt)*. 2963/139.  
Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Evkaf Mektubi Kalemi (Ev. Mkt)*. 2963/140.  
Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Evkaf Mektubi Kalemi (Ev. Mkt)*. 2963/147.  
Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Evkaf Mektubi Kalemi (Ev. Mkt)*. 2963/149.  
Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Evkaf Mektubi Kalemi (Ev. Mkt)*. 2966/97.  
Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Evkaf Mektubi Kalemi (Ev. Mkt)*. 3081/12.  
Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Evkaf Mektubi Kalemi (Ev. Mkt)*. 3138/16.  
Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Evkaf Mektubi Kalemi (Ev. Mkt)*. 3138/4.  
Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Evkaf Mektubi Kalemi (Ev. Mkt)*. 3320/315.  
Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Evkaf Mektubi Kalemi (Ev. Mkt)*. 3320/319.  
Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Evkaf Mektubi Kalemi Cihat Kalemi (Ev. Mkt. Cht)*. 149/289.  
Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Evkaf Mektubi Kalemi Cihat Kalemi (Ev. Mkt. Cht)*. 388/114.  
Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Evkaf Mektubi Kalemi Cihat Kalemi (Ev. Mkt. Cht)*. 418/349.  
Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Evkaf Mektubi Kalemi Cihat Kalemi (Ev. Mkt. Cht)*. 613/284.  
Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Evkaf Mektubi Kalemi Cihat Kalemi (Ev. Mkt. Cht)*. 728/254.  
Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Evkaf Mektubi Kalemi Cihat Kalemi (Ev. Mkt. Cht)*. 721/256.  
Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Evkaf Muhasebe Kalemi (Ev. Mh)*. 1087/454.  
Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Evkaf Muhasebe Kalemi (Ev. Mh)*. 1242/605

## 908 | M. Akkuş—A. İslamoğlu. Arşiv Belgeleri Işığında Balıkesirli Şeyh Lütfullah Câmii ve Zâviyesi

- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Evkaf Muhasebe Kalemi (Ev. Mh)*. 1278/381.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Evkaf Muhasebe Kalemi (Ev. Mh)*. 1792/530.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Evkaf Muhasebe Kalemi (Ev. Mh)*. 2065/362.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Evkaf Muhasebe Kalemi (Ev. Mh)*. 2123/28.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Evkaf Muhasebe Kalemi (Ev. Mh)*. 432/104.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Evkaf Tahrirat (Ev. Thr)*. 197/68.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Evkaf Zimmet Halifeliği (Ev. Zmt)*. 186/58.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *İbnülemin Vakıf (İe. Ev)*. 60/6567.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *İrade Evkaf (İ. Ev)*. 18/46.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *İrade Evkaf (İ. Ev)*. 31/33.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Şura-yı Devlet Evrakı (Şd)*. 144/10.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Şura-yı Devlet Evrakı (Şd)*. 157/61.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Şura-yı Devlet Evrakı (Şd)*. 196/11.
- Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGM). 605/35.
- Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGM). 901/57.
- Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGM). 1077/43.
- Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGM). 2049/136.
- Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGM). 4698/176.
- Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGM). *Taḫsil*. 311/78/1862.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı, 2005.
- Azamat, Nihat. "Hacı Bayrâm-ı Velî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14: 442-447. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Bayramoğlu, Fuat. *Hacı Bayram-ı Velî*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1983.
- Bayraktar, Mehmet Faruk. *Türkiye'de Vazlik-Tarihçesi ve Problemleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009.
- Bursalı Mehmed Tâhir. *Hacı Bayrâm-ı Velî*. Dersa'âdet: Orhaniye Matbaası, 1341.
- Bursalı Mehmed Tâhir. *'Osmanlı Mü'ellifleri*. İstanbul: Matba'a-i 'Âmire, 1333.
- Cebecioğlu, Ethem. *Hacı Bayram Velî*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.
- Çevrimli, Nilgün. *Vakfiyelere Göre İstilah ve Tabirler*. Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 2016.
- Eren, Muharrem. *Mutasarrıf Ömer Âli Bey*. Balıkesir: Zağnos Kültür ve Eğitim Vakfı, 1993.
- Mecdi Mehmed. *Ḥadâ'îku ş-Şakâ'îk*. Haz. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Mehmed Ali Aynî. *Hacı Bayrâm-ı Velî*. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1343.
- Mehmed Süreyyâ. *Sicill-i 'Osmanî - Tezkire-i Meşâhîr-i 'Osmanîyye*. Dersaâdet: Matba'a-i 'Âmire, 1308.
- Ömer Âli Bey. *Ömer Âli Bey'in Balıkesir'e Ait El Yazması Ḥâtıratı ve Şiirleri (Ḥâtıra Defteri)*. 739: 1-65. Balıkesir İl Halk Kütüphanesi.
- Önkâl, Ahmet - Bozkurt, Nebi. "Cami/Dini ve Sosyokültürel Tarihi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 46-56. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2004.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Karesi Meşâhîri*. Haz. Mehmet Sarı - Ahmet Karaman. Balıkesir: Zağnos Kültür ve Eğitim Vakfı, 1999.
- Yazıcı, Nesimi. "Ömer Âli Bey'le İlgili Bazı Değerlendirmeler (Karesi Mutasarrıfı-Kastamonu Valisi)". *TTK Belleten* 70/258 (Ağustos 2006): 619-693.
- Yazıcı, Nesimi. *Ocak 1898 Balıkesir Depremi ve Sonrası*. Ankara: y.y., 2003.
- Yediyıldız, Bahaeddin. *XVIII. Yüzyılda Türkiye'de Vakıf Müessesesi: Bir Sosyal Tarih İncelemesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003.

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

Aralık / December 2018, 22 (2): 909–938

**İbn Hazm Teolojisinde Teşbîh ve Tecsîm İnancı: Müşebbihe ve Mücessime'ye Yönelik  
Teolojik Eleştiriler**

*Tashbih and Tajsım Belief in the Theology of İbn Hızam: The Theological Critics for Mushabbiha  
and Mujassima*

**Recep Önal**

Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı  
Assc. Prof., Balıkesir University, Faculty of Theology, Department of Kalâm

Balıkesir, Turkey

[onal1975@gmail.com](mailto:onal1975@gmail.com)

[orcid.org/0000-0002-2571-9949](https://orcid.org/0000-0002-2571-9949)

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 31 Temmuz / July 2018

**Kabul Tarihi / Accepted:** 26 Eylül / September 2018

**Yayın Tarihi / Published:** 15 Aralık / December 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Cilt / Volume:** 22 **Sayı / Issue:** 2 **Sayfa / Pages:** 909–938

**Atıf / Cite as:** Önal, Recep. “İbn Hazm Teolojisinde Teşbîh ve Tecsîm İnancı: Müşebbihe ve Mücessime'ye Yönelik Teolojik Eleştiriler [Tashbih and Tajsım Belief in the Theology of İbn Hızam: The Theological Critics for Mushabbiha and Mujassima]”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/2 (December 2018): 909–938. <https://doi.org/10.18505/cuid.449524>

**Copyright** © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved. [www.dergipark.gov.tr/cuid](http://www.dergipark.gov.tr/cuid)

**Tashbîh and Tajsîm Belief in the Theology of Ibn Hāzım: The Theological Critics for Mushabbiha and Mujassima**

**Abstract:** The aim of this study is to determine the criticism to Mushabbiha and Mujassima on the basis of *al-Faṣl fî l-milal wa-l-ahwā' wa-l-nihāl* whose writer is Ibn Hāzım (d. 456/1064), one of the eminent scholars of the Andalusian civilization. In this work, Ibn Hāzım gives systematic information about the non-Islamic religions as well as the sects emerging under the Islamic roof, criticizing the views of religion and religious sects from various perspectives. In doing so, he approached the views of the sects with his identity as a kalam theologian, and he made his critics in the light of classical conception of the Ahl al-Sunnah. Ibn Hāzım pointed out that Mushabbiha and Mujassima had an anthropomorphic understanding of God, and emphasized that this understanding does not correspond with the belief in monotheism. He strongly emphasizes that God is one and nothing is equal to Him.

**Summary:** Islamic Civilization of Andalusia was the most important representative of Islam in the West and enlightened Europe for centuries, has made important successes in science-technic, art and literature. Also made improvements on other areas such as religious and philosophical knowledge, in these eras raised important Islam scholars who made important contributions to those areas. One of those scholars undoubtedly is Ibn Hāzım who was born in Andalusia (d. 456/1064).

The aim of this paper is to analyze and determine Ibn Hāzım's critiques on Mushabbiha and Mujassima, based on Ibn Hāzım's thought found in his *al-Faṣl*, who was one of the leading scholars of Anatolia civilization and played an important role in development of Islam thought nearly in all areas by his precious writings.

Ibn Hāzım, in his work gives systematic information on sects under Islamic thought and beliefs and religions out of Islam, their relations and differences with Islam, which he accepts as one and unchangeable, and analyzes them gives in an analytic, defensive and rejective method, puts them under critique. In other words, with his theologian identity and dialectical method, under the Sunnī classical tradition, he criticizes other sects' thoughts. Ibn Hāzım used a very sharp language and rough method in his critiques. This kind of attitude was symbolized by a traditional saying "Ibn Hāzım's language is sharper than Hajjāj's sword".

As it very well known in the Qur'ān, oneness (*tawhīd*) was emphasized very much, God does not look like anything ever created, and does not have any resemblance or sameness with anything, in order to eliminate polytheist (*shirk*) belief. On the other hand, in some verses representations and resemblances were used that does not seem in line with oneness (*tawhīd*). This problem which seems to be contradiction at first sight has been subject to many debates of how that can be solved. In the center of discussion informing attributes (revealed attributes) that drive people to comparison (*tajsîm*) and anthropomorphism (*tashbîh*) that recall humanly attributes if they are understood in artificial meanings.

In history of Islamic thought, in order to understand those kind of attributes, in their artificial meanings or their changed and decided meanings (*ta'wîl*), has been subject to discussion and to understand the attributes different methods have been used. One of these method which is the main subject of this paper is *tajsîm* and *tashbîh* method and was accepted by Mushabbiha and

Mujassima. They take informing attributes artificial meanings as base and were against the changing of the meaning. As a natural conclusion of this, they resemble God to the created and asserted God has concrete parts such as hand, face, eye, leg, etc.

In his work *al-Faşl* Ibn Hâzım mentions ideas of Mushabbiha and Mujassima, and criticized whether it is appropriate for Sunnah or not. His critique against these sects are mostly based on the informing attributes being taken as visual attributes in nasses, where as a result the God imagination turns to be anthropomorphist imagination. According to Ibn Hâzım, the verses “... He does not resemble anything...” (Şūra 42/11) and “He is not equal to anything” put forward the oneness and soleness of God and they do not give attention to this and try to prove the attributes fall into anthropomorphism (*tashbîh*) and corporealism (*tajsîm*). Ibn Hâzım believes and says that their God imagination is not in line with oneness (*tawhîd*) understanding and puts the verses into the center. In his critiques he emphasizes God’s oneness, he does not have pair, not resemble anything, does not have equal and tried to explain how his attributes should be understood. In this respect, in qualification of God his main principle was exploitation (*tanzîh*) and asserts that humanly attributes (face, eye, foot) in their visual understandings cannot be attributed to God and tried to prove that names like object (*jism*), accident (symptoms), substance (ore) he cannot be put into qualification.

Ibn Hâzım’s consideration of *nass* through an exterior perspective, his criticism of Mushabbiha and Mujassima, who take visual attributes as principles, and his re-interpretation (*ta’wîl*) of some *nass* whenever necessary may be seen as a contradiction but it is consistent in his system. Because he is not definitely against re-interpretation (*ta’wîl*) but he rejects re-interpretation without proof, he accepts *ta’wîl* that comes from *nasses* and rational necessity with a proof. From this perspective if there is an occasion a word’s meaning in the Qur’ân that needs understanding different from its written meaning and there is a proof for that, he sees this a requirement for re-interpretation (*ta’wîl*). He practically used this theory of him in informing attributes. As a result, in attributes of God, he follows the madhhab of the Salaf (predecessors), where as in informal attributes and their understanding, he uses *ta’wîl* method and takes the path of Halaf (successors). By this way, he departed from the madhhab of the Salaf and created his own method. In this context while he was criticizing anthropomorphist and corporealist methods. Also he defended that since comprehension of God is not possible without re-interpretation of these attributes, it is necessary. He explained these attributes in verses with their dictionary meanings and related verses, with appropriate Arabic grammar and God’s greatness. From that perspective Ibn Hâzım’s Salafî and artificial understandings, we cannot say he is from Salafî which rejects rationale and explanation all together. In addition to that when necessary in informal attributes he uses *ta’wîl* and uses reason and the function he put upon reason, shows his position against sect like Mushabbiha and Mujassima who underestimates the value of reason.

**Keywords:** Kalâm, Tashbîh, Mujassima, Zâhiriyya, Ibn Hâzım

**İbn Hazm Teolojisinde Teşbîh ve Tecsîm İnancı: Müşebbihe ve Mücessime'ye Yönelik Teolojik Eleştiriler**

**Öz:** Bu çalışma, Endülüs medeniyetinin önemli âlimlerinden olan İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) *el-Fasl* adlı eseri esas alınarak, Müşebbihe ve Mücessime'ye yönelik eleştirilerini tespit etmeyi amaçlamaktadır. İbn Hazm bu eserinde, İslam çatısı altında ortaya çıkan mezheplerin yanı sıra İslam dışı dinler hakkında da sistemli bilgiler vermekte, söz konusu din ve mezheplerin görüşlerini çeşitli açılardan eleştirmektedir. Eleştirilerini de Ehl-i Sünnet'in bilinen klasik anlayışı çerçevesinde yöneltmektedir. Müşebbihe ve Mücessime'nin antropomorfist bir Tanrı anlayışına sahip olduklarına dikkat çeken İbn Hazm, bu anlayışın tevhid inancıyla bağdaşmadığını vurgulamakta ve eleştirilerini "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur" (eş-Şûrâ 42/11) ayetini merkeze alarak yöneltmektedir. Eleştirilerinde Allah'ın bir olduğunu, eşi, benzeri ve denginin olmayacağını önemle belirtmekte, buradan hareketle O'nun isim ve sıfatlarının nasıl anlaşılması gerektiğini açıklamaya çalışmaktadır. İbn Hazm'ın söz konusu mezhepler hakkında aktardığı bilgiler, günümüze de ışık tutmakta, teşbîh ve tecsîm inancı ekseninde teşekkül eden düşünceleri daha yakından tanıma imkânını bizlere vermektedir.

**Özet:** Batı'da İslam Medeniyeti'nin en önemli temsilcisi olan ve asırlarca Avrupa'yı aydınlatan Endülüs İslam medeniyeti, bilim-teknik ile sanat ve edebiyatta önemli aşamalar kaydetmiştir. Diğer taraftan dinî ve aklî ilimlerde de ileri bir seviyeye yükselmiş, bu alanlara önemli katkılar sağlayan birçok İslam âlimi yetiştirmiştir. Bu âlimlerden birisi de İslamî ilimlerin hemen hemen her sahasında telif ettiği kıymetli eserleriyle İslam düşüncesinin gelişmesinde önemli rol oynayan Endülüslü İbn Hazm'dır (ö. 456/1064).

Bu makalede, İbn Hazm'a asıl şöhretini kazandıran *el-Fasl* adlı eseri esas alınarak, teşbîh ve tecsîm bağlamında Mücessime ve Müşebbihe gibi mezheplere yönelik eleştirilerinin tespit ve tahlil edilmesi amaçlanmaktadır. İbn Hazm, söz konusu eserinde, İslam çatısı altında ortaya çıkan mezhepler ve İslam dışı din ve inançlar hakkında sistemli bilgiler vermekte, onların itikadî görüşlerini tek hakikat ve değişmez kabul ettiği İslâm'la ilişkileri ve farklılıkları açısından inceleyerek analitik, savunmacı ve reddiyeci bir yöntem ile eleştiriye tabi tutmaktadır. Başka bir deyişle mezheplerin görüşlerine diyalektik (cedel) bir yöntem ile yaklaşmakta, eleştirilerini de Ehl-i Sünnet'in bilinen klasik anlayışı çerçevesinde yöneltmektedir. İbn Hazm, eleştirilerinde oldukça keskin bir dil ve sert bir üslup kullanmıştır. Öyle ki onun bu sert tutumu, "İbn Hazm'ın dili Haccâc'ın kılıcından daha keskindir" şeklinde veciz bir ifadeyle sembolize edilmiştir.

Bilindiği üzere Kur'ân-ı Kerîm'de tevhid inancına büyük önem verilmiş, bu anlamda Allah'ın yaratılmışlardan hiçbir şeye benzemediği, eşi ve benzerinin olmadığı vurgulanarak şirk inancını bertaraf etmede tavizsiz bir tutum sergilenmiştir. Diğer taraftan bazı âyetlerde Allah'tan bahsedilirken tevhid inancıyla bağdaşmaz gibi görünen birtakım teşbîh ve temsillere de yer verilmiş, müteşâbih ifadeler kullanılmıştır. İlk bakışta çelişkili gibi görünen bu durumun nasıl çözüme kavuşturulacağı, önemli bir tartışma konusu olmuştur. Tartışmanın merkezinde ise beşerî özellikleri çağrıştıran, zâhirî anlamlarıyla anlaşılması durumunda insanları teşbîh ve tecsîm fikrine götüren haberî sıfatlar yer almıştır. İslam düşünce tarihinde, bu tür sıfatların zâhirî anlamlarıyla mı yoksa te'vil edilerek mi anlaşılması gerektiği hususu tartışılmış ve neticede sıfatları anlamada farklı yöntemler benimsenmiştir. Bu yöntemlerden biri, bu çalışmanın ana konusunu teşkil eden teşbîh ve tecsîm yöntemi olup, Müşebbihe ve Mücessime tarafından benimsenmiştir. Onlar, nasslarda geçen haberî sıfatların zâhirî anlamlarını esas alıp, te'vil edilmesine karşı çıkmışlardır. Bu



yaklaşımlarının doğal bir sonucu olarak Allah'ı yaratılmışlara benzetip O'nun el, yüz, göz, ayak gibi beşerî ve cismanî unsurlara sahip bulunduğu iddia etmişlerdir.

İbn Hazm da *el-Fasl* adlı eserinde onların bu görüşlerine yer vermiş, eleştirilerini de Ehl-i Sünnet'in anlayışına uygun olup olmadığı çerçevesinde yöneltmiştir. Onun söz konusu mezheplere yönelik eleştirileri ise daha çok nasslarda Allah'a izafe edilen haberî sıfatların zâhirî anlamlarının esas alınması sonucu ortaya çıkan antropomorfist Tanrı tasavvurlarına yöneliktir. İbn Hazm'a göre Mücessime ve Müşebbihe taraftarları "...O'nun benzeri hiçbir şey yoktur..." (eş-Şûrâ 42/11) ve "O'nun hiçbir dengi yoktur." (İhlâs 112/4) âyetlerinde ortaya konulan tenzih akîdesini dikkate almamışlar, neticede sıfatları ispat etmede aşırı giderek teşbîh ve teccîme düşmüşlerdir. Onların Tanrı tasavvurlarının tevhid inancıyla bağdaşmadığını önemle belirten İbn Hazm, eleştirilerini mezkûr ayetleri merkeze alarak yöneltmiştir. Eleştirilerinde Allah'ın bir olduğunu, eşi, benzeri, rakibi ve denginin mevcut olamayacağını önemle vurgulamış, buradan hareketle O'nun isim ve sıfatlarının nasıl anlaşılması gerektiğini açıklamaya gayret etmiştir. Bu çerçevede Allah'ın vasıflandırılması konusunda tenzih ilkesini temel prensip edinmiş; veh, yed, ayn, cenb, isbâ, sâk gibi beşerî özelliklerin zâhirî anlamlarıyla Allah'a isnad edilmeyeceğini; cisim, cevher ve araz gibi isimlerle de O'nun vasıflandırılmayacağını ispat etmeye çalışmıştır.

İbn Hazm'ın bir taraftan nasslara zâhirî bir perspektif ile yaklaşması diğer taraftan nassların zâhirî anlamlarını esas alan Müşebbihe ve Mücessime'yi eleştirip, bazı nassları gerekli gördüğü durumlarda te'vil etmesi ilk bakışta çelişkili bir durum gibi görünse de onun bu tutumu, kendi sistemi içinde tutarlı görünmektedir. Çünkü o, mutlak anlamda te'vile karşı olmamış, bir delile dayanmayan te'vili reddetmiş, nasslardan veya akli zarurettten gelen bir delilin olması durumunda te'vili kabul etmiştir. Bu anlamda o, eğer bir kelimeyi vaz' olduğu anlamdan farklı bir anlamayı gerektirecek ve te'vil yapmayı zorunlu kılacak bir delilin olması durumunda, bu lafzın te'vil edilmesini gerekli görmüştür. Bu teorisini de özellikle haberî sıfatların anlaşılması hususunda pratik olarak uygulamıştır. Nitekim o, her ne kadar sıfatullah konusunda Selef metoduna yakın bir yol takip etse de, bilhassa haberî sıfatların anlaşılmasında Halef (te'vil) metoduna benzer bir yaklaşım sergilemiştir. Bu bağlamda o, teşbîh ve teccîm inancını eleştirirken nasslarda Allah'ın cismaniliğine delalet eden birtakım sıfatları te'vil etmeden Allah'a izafe edilemeyeceğini savunmuş, bu tür sıfatları, lûgat anlamlarını ve konuyla ilgili muhkem ayetleri göz önünde bulundurarak Allah'ın şanına layık ve Arap gramerine uygun düşecek şekilde te'vil etmiştir. Bu bakımdan İbn Hazm'ın selefi ve zâhirî yaklaşımından hareketle onun, akli ve te'vili tamamen reddeden Selefiyye'den olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Ayrıca İbn Hazm'ın özellikle haberî sıfatlar hususunda yeri geldiğinde te'vile başvurması, akli nasıl kullandığını ya da akla yüklediği fonksiyonel alanı açıklamakla beraber, aklin değerini küçümseyen Müşebbihe ve Mücessime gibi dinî oluşumlara karşı olan tavrını daha net ifade etmektedir. Diğer taraftan İbn Hazm'ın bir taraftan nassların zâhirî anlamlarını esas alan bir yaklaşımla Eş'ariyye ve Mu'tezile'yi nassları te'vil ettikleri gerekçesiyle sert bir dille eleştirmesi diğer taraftan nassların bir kısmını te'vil ederek onlarınkine benzer bir yöntem takip etmesi, müteşâbih ayetlerin anlaşılması hususunda net bir tutum sergileyemediğini, kendi görüşleriyle zaman zaman çelişkiye düştüğünü, diğer mezheplere karşı ön yargılı olduğunu ve savunmacı bir tutum sergilediğini göstermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Teşbîh, Mücessime, Zâhiriyye, İbn Hazm

## GİRİŞ

Batı'da İslam'ın en önemli temsilcisi olan Endülüs İslam medeniyeti, bilim ve teknik ile sanat ve edebiyatta önemli aşamalar kaydettiği gibi dinî ve aklî ilimlerde de ileri bir seviyeye yükselmiş, bu alanlara önemli katkılar sağlayan birçok İslam âlimi yetiştirmiştir. Bu âlimlerden birisi de hiç şüphesiz Endülüslü İbn Hazm'dır (ö. 456/1064).<sup>1</sup> İbn Hazm, İslamî ilimlerin değişik alanlarında temel kaynak niteliği taşıyan birçok eser kaleme almıştır. Asıl şöhretini ise din ve mezhepler tarihi alanında telif ettiği *el-Fasl* isimli eseriyle elde etmiştir. Bu eserinde İslam çatısı altında ortaya çıkan mezheplerin yanı sıra İslam dışı dinler hakkında da önemli bilgiler vermiş, onların görüşlerini tek hakikat kabul ettiği İslâm ile ilişkileri ve farklılıkları açısından inceleyerek savunmacı ve reddiyeci bir yöntem ile eleştiriye tabi tutmuştur.<sup>2</sup> Eleştirilerinde keskin bir dil ve sert bir üslup kullanmıştır. Öyle ki onun bu sert tutumu "İbn Hazm'ın dili Haccâc'ın kılıcından daha keskindir" şeklinde veciz bir ifadeyle sembolize edilmiştir.<sup>3</sup>

İbn Hazm'ın *el-Fasl* eserinde teşbîh ve tecsîm inancı bağlamında eleştirdiği mezheplerin başında ise Mücessime, Müşebbihe ve Haşviyye gelir. Kelâm terminolojisinde Allah'ın sıfatlarını zâhirî manalarıyla anlayarak yaratılmışların sıfatlarına benzetenler için Müşebbihe;<sup>4</sup> Allah'a cisim ve mekân isnat ederek O'nun cisim veya cismânî birtakım unsurlara sahip olduğunu savunanlar için de Mücessime terimi kullanılmaktadır.<sup>5</sup> Öte yandan bu terimlerden her biri sistemli düşünce yapısına sahip müstakil bir mezhepten daha ziyade Allah'ın sıfatlarını yaratılmışlara benzetenleri ifade etmek için kullanılan müşterek bir kavramı ifade etmektedir.<sup>6</sup> Ayrıca Mücessime, Allah'ın zât ve sıfatlarını cisme ve bu özellikleri taşıyan nesnelere benzettikleri için bazen Müşebbihe ile birlikte de zikredilmektedir. Hatta bazı kaynaklarda her iki kavram birbirlerinin eş anlamlısı olarak kullanılmakta, fakat Allah'a cismânî birtakım unsurlar ve mekân isnat edenler için Mücessime yerine daha çok Müşebbihe ismi tercih edilmektedir.<sup>7</sup> Bununla birlikte bazı

<sup>1</sup> İbn Hazm'ın hayatı ve eserleri hakkında detaylı bilgi için bk. Muhammed Ebu Zehra, *İbn Hazm* (Kahire: y.y., 1954), 21-58.

<sup>2</sup> Süleyman Sayar, "Dinler Tarihcisi Olarak İbn Hazm: Genel Bir Bakış", *Milel ve Nihal* 6/3 (Aralık 2009): 71, 76; Halil İbrahim Bulut, "Önsöz", *el-Fasl: Din ve Mezhepler Tarihi*, trc. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı Yay., 2017), 1: 21.

<sup>3</sup> İsmail Durmuş, "İbn Hazm-Dil ve Edebiyat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1999), 20: 61.

<sup>4</sup> Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Metebetü dâri't-türâs, 2007), 225.

<sup>5</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli (Ankara: Umran Yay., 1981), 87-88; Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yay., 2010), 238, 315.

<sup>6</sup> Süleyman Uludağ, *İslâm'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*, 3. Baskı (İstanbul: Marifet Yay., 1996), 378, 380.

<sup>7</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yay., 2009), 108-109, 117, 129, 152; Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilafu'l-musallîn*, thk. Navâf el-Cerrah (Beyrut: Dâru Sâdır, 2006), 282; Nureddîn es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, trc. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2005), 67.

kaynaklarda Ehl-i Sünnet, Şîa ve Mu'tezile gibi mezhepler içinde teşbîh inancını benimseyen kim-selerden Müşebbihe diye de bahsedilmektedir.<sup>8</sup>

Haşviye ismi ise dinî konularda akıl yürütmeyen, nassların zâhirine bağlı kalarak teşbîh ve teccsîme kadar varan telakkileri benimseyenlere verilen bir isimdir. Haşviye mensupları nass-ların ilk okuyuşta akla gelebilecek manalarını esas almaktadırlar. Sözelimi Allah'a nispet edilen yed (el), vech (yüz), ayn (göz) gibi ifadeleri zâhirî manalarıyla kabul etmektedirler. Bu görüşleri sebebiyle antropomorfist (insan-biçimci) bir Tanrı anlayışına sahip olmuşlardır. Bu bakış açısı Müşebbihe ve Mücessime tarafından da benimsendiği için her iki fırka Haşviye olarak da nite-lendirilmektedir.<sup>9</sup> Bununla birlikte Haşviye tabiri herhangi bir mezhepten ziyade farklı mezhep-ler içinde teşbîh ve teccsîm görüşünü yansıtan bir anlayışı ifade etmek için müşterek bir isim ola-rak da kullanılmaktadır.<sup>10</sup>

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşıldığı üzere Müşebbihe, Mücessime ve Haşviye'nin temel görüşleri daha çok "sıfâtullâh" başlığı altında ele alınan "haberî sıfatlar" konusu etrafında şekillenmiştir.<sup>11</sup> Bilindiği üzere kelâm âlimleri, haberî sıfatları zâhirî anlamlarıyla mı yoksa te'vil edilerek mi anlamak gerektiği hususunu tartışmışlar ve neticede sıfatları anlamada farklı yön-temler benimsemişlerdir. Bunlardan ilki Cehmiyye ve Mu'tezile'nin benimsediği nefy/ta'tîl yön-temidir. İkincisi Müşebbihe, Mücessime ve Haşviye'nin savunduğu teşbîh ve teccsîm; üçüncüsü de Ehl-i Sünnet tarafından benimsenen tefvîz, isbat ve ta'tîlsiz te'vil yöntemidir.<sup>12</sup> Bu yöntemler-den teşbîh ve teccsîm anlayışını benimseyen Müşebbihe, Mücessime ve Haşviye,<sup>13</sup> haberî sıfatla-rın te'vil edilmesine karşı çıkmışlardır. Bu yaklaşımlarının doğal bir sonucu olarak Allah'ı

<sup>8</sup> Mesela Sünnîler içinde Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767) ve Kehmes b. el-Hasen et-Temîmî (ö. 149/770), Şîîler içinde de Hişâm b. Hakem (ö. 179/795) gibi âlimlerin Müşebbihe, Mücessime, Haşviye ya da Ehl-i Hadis'ten oldukları zikredilmiştir (İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, trc. M. Saim Yeprem (İstanbul: Marifet Yay., 1994), 222-224; Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, trc. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yay., 1999), 2: 15-19.

<sup>9</sup> Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimler Sözlüğü*, 117-118.

<sup>10</sup> Haşviye hakkında detaylı bilgi için bk. Ramazan Altıntaş, "Haşviye'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1999): 57-100; Metin Yurdagür, "Haşviye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 1997), 18: 426-427.

<sup>11</sup> Kelâm terminolojisinde Allah'ın eli (yed), gözü (ayn), yüzü (vech), parmağı (isba'), ayağı (kadem-ricl), baldırı (sâk); oturması (istivâ), inmesi (nüzü'l), gelmesi (ityân-mecî') gibi beşerî özellikleri çağrıştıran, zâhirî anlamlarıyla anlaşılması durumunda insanları teşbîh ve teccsîm fikrine götüren sıfatlara haberî sı-fatlar denir (Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, nşr. Hüseyin b. Ebû Haşim (Beirut: Dâru İhyai't-türasil-Arabiyye, 2001), 150 vd.; Ebû'l-Meâlî Rük-nüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, nşr. Zekeriyâ Umeyrât (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1995), 67; Muhammed b. Ali Fahreddîn er-Râzî, *Esâsu't-takdîs*, nşr. Ahmed Hicâzî Sekkâ (Kahire: Mektebetü külliyyâtî'l-Ezheriyye, 1986), 151-191).

<sup>12</sup> Ehl-i Sünnet'in temsilcilerinden olan Selefiyye ve Hanbeliyye tefvîz ve isbat metodunu, Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye ise ta'tîlsiz te'vil metodunu benimsemiştir. Bunlardan birincisine "selef yolu", ikincisine de "ha-lef yolu" denir. Bu konuda detaylı bilgi için bk. Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, 70; Metin Yurdagür, "Haberî Sıfatları Anlamada Metod", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1984): 249-64; Ömer Aydın, "Ha-beri Sıfatları Anlama Yolları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999): 133-158.

<sup>13</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 108-109, 117, 129,152; Eş'arî, *Makâlât*, 282; Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, 67.

yaratılmışlara benzeterek O'nun el, yüz, göz, ayak gibi beşerî unsurlara sahip bulunduğunu savunmuşlardır.<sup>14</sup>

İbn Hazm, *el-Fasl* isimli eserinde teşbîh ve tecsîm görüşü etrafında oluşan mezhebî oluşumları eleştirirken Müşebbihe veya Haşviyye ismini kullanmamış, bunun yerine Mücessime ismini tercih etmiş,<sup>15</sup> teşbîh ve tecsîm anlayışını, Mücessimeyi<sup>16</sup> merkeze alarak eleştirmiştir.<sup>17</sup> Diğer taraftan Mücessime için ayrı bir başlık açmamış, görüşlerini de müstakil başlıklar altında incelememiş, bunun yerine kelâmî konuları işlerken, yeri geldiğinde Mücessimenin görüşlerini nakledip eleştirmiştir.

Burada şu hususu ifade etmek gerekir ki Müşebbihe, Mücessime ve Haşviyye'nin nassların zâhirini esas alan yaklaşımları ile İbn Hazm'ın mensubu bulunduğu Zâhiriyye'nin yaklaşımını karıştırmamak gerekir. Her ne kadar Zâhiriyye'nin nasslara yaklaşım tarzları, göz önünde bulundurulduğunda söz konusu mezheplerle şeklen bir benzerliği söz konusu olsa da onlarla aynı görüşü savunduğunu söylemek mümkün değildir. Şöyle ki Zâhirîliğin kurucusu Dâvûd b. Ali ez-Zâhirî (ö. 270/884) dinin temel kaynakları arasında Kur'ân, hadis ve icmâyı sayarak, aklı bunun dışında tutan, re'y ve kıyasa karşı olan, nassların zâhirî anlamlarını esas alan yöntemiyle Zâhirî epistemolojiyi temellendirmiştir. Ayrıca onun bu fikrî temel üzerine inşa ettiği mezhebi İtikâdî değil fikhî bir oluşumdur. Halbuki Mücessime ve Haşviyye, aklın kullanılmasına karşı çıkan, lafızcı, teşbîh

<sup>14</sup> Eş'ârî, *Makâlât*, 132, 284; Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. Muhammed Fehmi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.), 1: 94.

<sup>15</sup> Bu nedenle bu çalışmada İbn Hazm'ın teşbîh ve tecsîm inancına yönelik eleştirilerini ele alırken onun bu yöntemine sadık kalma adına Mücessime ismini kullanmayı uygun gördük.

<sup>16</sup> Bilindiği üzere Mücessime taraftarlarının en önemli özelliği Allah'ın cisim kabul ederek antropomorfik (insanbiçimci) bir Tanrı tasavvuruna sahip olmalarıdır. Bununla birlikte mezhepler tarihi kitaplarında bu görüşün önemli temsilcileri arasında birçok şahıs ismi de zikredilir. Bunlar arasında ön plana çıkan şahıslardan biri Allah'ın zât ve sıfatlarını yaratılmışlara benzeten ve O'nun cisim olduğunu ileri süren Mukâtil b. Süleyman'dır (ö. 150/767). Yine bu inancı benimseyen şahıslar arasında ismi zikredilenlerden bir diğer önemli kişi de Kerrâmiyye'nin kurucusu kabul edilen ve aynı zamanda Mücessime içinde değerlendirilen Muhammed b. Kerrâm (ö. 255/869)'dir. Bu iki ismin dışında Hişâm b. el-Hakem (ö. 179/795), Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî (ö. m. VIII. Yüzyılın sonları) ve Dâvûd el-Cevâribî (ö. ?) gibi şahıslar da teşbîh ve tecsîm inancını benimseyenler arasında zikredilir. (Bk. Eş'ârî, *Makâlât*, 126-128; Bağdâdî, *el-Fark*, 225 vd.; Şehristânî, *el-Milel*, 1: 93-94). Fakat İbn Hazm, bu inancı eleştirirken bu kişilere karşı isimlerini zikreterek bu yönde herhangi bir eleştiri yöneltmemiştir.

<sup>17</sup> Haşviyye, Müşebbihe ve Mücessime'nin dışında bu inancı benimseyen mezhepler arasında Kerrâmiyye de zikredilir (Şehristânî, *el-Milel*, 1: 99, Bağdâdî, *el-Fark*, 228). Fakat İbn Hazm konuyla ilgili eleştirilerini yöneltirken tıpkı Haşviyye ve Müşebbihe'de olduğu gibi Kerrâmiyye'den ve kurucusu Muhammed b. Kerrâm'dan da bahsetmemiştir. Bunun nedeni Kerrâmiyye'yi Mürchie'nin alt kollarından biri olarak değerlendirmesidir. İbn Hazm, Kerrâmiyye ve kurucusundan iman ve mahiyeti ile ilgili konuları işlerken bahsetmiş ve görüşlerine yer vermiştir. Bk. Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nilal*, nşr. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1999), 1: 368-369; 2: 209-210, 234; 3: 111, 142-143.

ve tecsîm düşüncesine sahip olan ve Allah'ı yaratılmışlara benzeten bir zihniyet biçimini ifade eden İtikâdî bir yapılanmadır.<sup>18</sup>

Diğer taraftan “Zâhiriyye” tabiri genel olarak, Şîa ve İsmâiliyye'nin bâtinî bakış açısı ile Mu'tezile'nin ta'tîle ve nefye varan te'vil anlayışına karşı nassları temele alan Selefilere eğilim gösteren bir zihniyeti ifade etmek için kullanılmaktadır. Dolayısıyla Zâhirîliğin temsilcisi olan İbn Hâzım'ın bir yandan Şîa'nın bâtinî ve Mu'tezile'nin aklî yöntemine diğer taraftan da Haşviyye, Müşebbihe ve Mücessime'nin yöntemine karşı olduğu ve bu yöntemlerin tam karşısında yer alan bir anlayışı benimsediği söylenebilir.<sup>19</sup> İbn Hâzım'ın zâhirîliği bazı araştırmacılar tarafından Dâvûd b. Alî'nin kurduğu sistemin bir devamı olarak görülse de, teknik anlamda bir hukuk ekolü ya da mezhep olarak değil, yöntemsel yaklaşım biçimi olarak ortaya çıktığı görülür.<sup>20</sup> Nitekim o, zâhirî düşünce yöntemini yeniden sistemleştirmiş, fıkhîta takip ettiği zâhirî yöntemini İtikâdî konularda da uygulamış, böylece zâhirî mezhebine ayrı bir boyut kazandırmıştır.<sup>21</sup>

### 1. İBN HAZM'IN NASSLARI ANLAMA YÖNTEMİ

İbn Hâzım, zâhirî kimliğe sahip olması nedeniyle nassları zâhirî özellikleri açısından değerlendirilmiş, dinî hükümleri de nassları merkeze alarak açıklamaya çalışmıştır. Çünkü ona göre nassların bâtinî manaları yoktur. Allah, demek istediği şeyi nasslardaki cümlelerle ifade etmiştir. Bu sebeple insanlar, cümleleri ve lafızları zâhirî anlamları üzere anlamalı, bunların anlamlarını kaydıracak te'vil, teşbîh, mecaz ve yorumlardan uzak durmalıdır.<sup>22</sup> Çünkü ona göre dinî meselelerde Kur'ân ve sünnet olmak üzere iki temel kaynak vardır. Bunların da zâhirleri esas alınmalıdır. Zâhirden kastedilen ise Şârî'nin belirlediği ve çerçevesini çizdiği husustur. Yani nasslarda asıl olan, Şârî tarafından lafza yüklenen anlamdır. Çünkü hem dili hem dili konuşanları yaratan Allah'tır. Bu nedenle dilin lafızlarının anlam çerçevesini belirleme yetkisi O'na aittir.<sup>23</sup> Nasslara olan bu yaklaşımıyla İbn Hâzım, özellikle Allah'ın sıfatlar konusunda teşbîh ve tecsîmde aşırı giden Mücessime'nin nassların zâhirî anlamlarını esas alarak antropomorfist bir Tanrı tasavvuru benimsemeleri karşısında nassları teşbîhe düşmeden, Allah'ı yaratılmışlara benzetmeden olduğu gibi tasdik edip, anlamlarını te'vil etmeden Allah'a havale eden Selef metoduna yakın metod takip etmiştir.<sup>24</sup> Öte yandan İbn Hâzım, Mu'tezile ve Eş'ariyye gibi mezheplerin de bu konuda kıyas

<sup>18</sup> Muharrem Kılıç, “Dini Bilginin Doğruluğu Bağlamında Zâhirî Epistemolojinin Dayandığı Dil Kuramı”, *Bilimname* 2/2 (Ağustos 2003): 158; İsa Koç, “Haşviyye Zihniyeti”, *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi Bildirileri (Türkiye-Kütahya 14-17 Mayıs 2015)*, ed. Hümeýra Dinçer - Ümit Güneş (İstanbul: Matsis Matbaası, 2015), 4: 219.

<sup>19</sup> Ayrıca bk. Sayar, “Dinler Tarihçisi Olarak İbn Hâzım: Genel Bir Bakış”, 71.

<sup>20</sup> Kılıç, “Dini Bilginin Doğruluğu Bağlamında Zâhirî Epistemolojinin Dayandığı Dil Kuramı”, 158.

<sup>21</sup> Murat Serdar, “Endülüs Âlimlerinin Allah'ın İsim ve Sıfatları Konusundaki Görüşleri: İbn Hâzım ve İbnü'l-Arabî Örneği”, *Bilimname* 8/2 (Ağustos 2005): 51; Sayar, “Dinler Tarihçisi Olarak İbn Hâzım: Genel Bir Bakış”, 68.

<sup>22</sup> Muharrem Akoğlu, “İbn Hâzım'ın Mu'tezileye Yönelik Eleştirileri”, *Bilimname* 10/1 (Haziran 2006): 71.

<sup>23</sup> Çağfer Karadaş, “İbn Hâzım ve Eş'arîlik Eleştirisi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009): 92.

<sup>24</sup> Tefvîz yolunu takip eden ilk dönem selef âlimleri, teşbîh ve tecsîm fikri uyandıracak her türlü yaklaşımdan uzak durma adına haberî sıfatların var olduğunu, fakat anlamlarını Allah'tan başka kimsenin

metodunu kullandıkları için teşbihle düştüklerini, başka bir ifadeyle dünyevî cisimler ile Allah arasında benzerlik hatta müşareket kurmak suretiyle Mücessimeden farklı olmayan bir görüş benimsedikleri, bu nedenle onların da Mücessime'den sayılması gerektiğini belirtmiştir.<sup>25</sup> Bu çerçevede o, Kur'ân ve hadislerde Allah'a izafe edilen isim ve sıfatların geçtiği şekliyle olduğu gibi iman edilmesi gerektiğini, nasslarda geçmeyen isimlerin ise -Allah'ın şanına uygun olsa bile- O'na nisbet edilemeyeceğini belirtmiştir.<sup>26</sup> Ayrıca "sıfat" lafzının nasslarda geçmediği için Allah hakkında kullanılamayacağını, bunun yerine sadece nasslarda geçen "isim" lafzının kullanılabileceğini savunmuştur.<sup>27</sup> Bu bağlamda nasslarda geçen âlim, semî, basîr gibi kelimelerin sıfat olmayıp, birer isim olduğunu ifade etmiştir.<sup>28</sup> Ona göre kelâmcılar, mahlûkatın özelliklerinden yola çıkarak nasslarda geçmemesine rağmen Allah'a birtakım isim ve sıfatlar nisbet etmişlerdir. Kelâmcıların ortaya koyduğu bu tutum, sonradan ortaya çıkmıştır. Zira Selef uleması teşbih ve tecsümde aşırılığa düşmeden sadece nasslarda ifade edilen sıfatları olduğu gibi kabul etmiştir.<sup>29</sup>

İbn Hazm, müteşâbih ayetlerin te'vili konusunda "Halbuki onun te'vilini ancak Allah bilir..." (Âl-i İmrân 3/7) âyetini referans alarak, bu tür âyetlerin te'vilini ancak Allah'ın bileceğini savunmuştur.<sup>30</sup> Dolayısıyla Allah'ın zât ve sıfatları konusunda Mu'tezile, Eş'ariyye ve Mücessime'ye karşı fikrî mücadelede bulunmuştur. İbn Hazm'ın eserlerine bakıldığında da bu mezheplere karşı genelde Ehl-i Sünnet'i<sup>31</sup> özeldede Zâhirîliği savunmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Bununla

---

bilemeyeceğini; bu nedenle Müslümanların sıfatların mahiyetini ve anlamını Allah'a havale edip, bunları te'vil etmeden olduğu şekilde kabul etmesi gerektiğini savunmuşlardır. Ancak teşbih ve tecsümde düşmemişlerdir. Nitekim onlar, "Allah'ın eli, yüzü, gözü, nefsi vardır, ama bunlar bizimki gibi değildirler, keyfiyeti bilinmeyen sıfatlardır" görüşünü serdederek Müşebbihe ve Mücessime'den kesin bir şekilde ayrılmışlar, teşbih ve tecsüm imkanını ortadan kaldırmışlardır. Bu âlimler genel olarak "yed", "vech", "ayn" ve "istivâ" gibi Allah'a izafe edilen haberi sıfatları keyfiyeti bilinmeyen olarak kabul etmişler, bunların mahiyetini insanların bilemeyeceğini ve bu nedenle de te'vil edilemeyeceğini savunmuşlardır. Sözelimi te'vil ve teşbihten uzak durmaya çalışan Mâlik b. Enes, haberî sıfatlardan "istivâ" hakkında şöyle demiştir: "İstivâ malumdur, keyfiyeti ise meçhuldür. Ona olduğu gibi inanmak vâcib, onu inkâr etmek küfür, onun hakkında soru sormak ise bid'attir." İmam Mâlik'in bu sözü selevin sıfatlar konusundaki akidesini özetler mahiyettedir (Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, "el-Fıkhü'l-ekber", *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, trc. Mustafa Öz (İstanbul: MÜİF Yay., 2002), 56; Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'ârî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, nşr. A. Sabbağ (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1994), 35, 89-106; Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İtikâda Orta Yol*, trc. Kemal Işık (Ankara: AÜİF Yay., 1971), 39; Şehristânî, *el-Milel*, 1: 79-80; Abdülhamid, *İslam'da İtikâdî Mezhepler*, 214).

<sup>25</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 380, 398-399; a.mlf., *Dinler ve Mezhepler Tarihi*, 2: 40,42, 88, 90: 136; Murat Serdar, *İbn Hazm'ın Kelâmî Görüşleri* (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2005), 59, 104, 168; Bulut, "Önsöz", 1: 92; Karamadaş, "İbn Hazm ve Eş'arîlik Eleştirisi", 95-96.

<sup>26</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 396, 421 vd.

<sup>27</sup> Bk. el-A'râf /180.

<sup>28</sup> Deyalı bilgi için bk. Serdar, *İbn Hazm'ın Kelâmî Görüşleri*, 168- 194.

<sup>29</sup> Bulut, "Önsöz", 1: 92.

<sup>30</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 353. Kur'ân dilinin anlaşılması üzerine yapılan tartışmalar hakkında detaylı bilgi için bkz. Abdullah Ünlüsoy, *Sözedimleri Kuramı Açısından Din Dili* (Bursa: Emin Yay., 2017), 177-200.

<sup>31</sup> Fakat burada şu huşu ifade etmek gerekir ki *el-Fasl*'in değişik yerlerinde kendisinin Ehl-i Sünnet mensubu olduğuna işaret eden İbn Hazm, Ehl-i Sünnet tabiriyle günümüzdeki anlamından farklı bir anlam kastetmiştir. Ona göre Ehl-i Sünnet, Hz. Peygamber'in, sahabeinin, tabiinin, fakihlerin, muhaddislerin ve

birlikte yukarıda zikredilen selefi ve zâhirî yaklaşımından hareketle İbn Hazm'ın, Selefiyye'den olduğunu söylemek de mümkün görünmemektedir. Ayrıca onun zâhirîliğinin de fikhî yönü ön plana çıkan Zâhiriyye'den farklı olduğunu da söylememiz gerekir. Zira İbn Hazm'ın zâhirîliğini bir mezhebe bağlılık şeklinde değil, yönetime ilişkin olduğu, aklın alanını daraltan lâfızcı yaklaşımı değil, sadece nassa bağlı tenkitçi, analitik ve akılcı bir eğilimi temsil ettiği şekilde anlamak gerekir. Nitekim o, Dâvûd b. Alî'nin temel meselelerle ilgili birçok görüşüne katılmamış, bu yüzden geliştirdiği zâhirî sistem kendi adıyla (Hazmiyye) anılmıştır.<sup>32</sup> Bu nedenle İbn Hazm, nasların zâhirine sıkı sıkıya bağlı, te'vile karşı, kıyası ve akli dinî teşrî mekanizmasından dışlayıcı,<sup>33</sup> fakat akla ve içtihadı büyük önem veren biri olarak tanınmıştır.<sup>34</sup>

İbn Hazm'ın, Selefiyye'den ve klasik anlamdaki Zâhirîlik'ten ayrılması ve kendine has bir metod oluşturması özellikle haberî sıfatların anlaşılmasında sergilediği tutuma bakıldığında daha iyi anlaşılacaktır. Çünkü o, sıfatullah konusunda her ne kadar selefi bir tutum içinde olsa da onun haberî sıfatları konuyla ilgili muhkem ayetleri göz önünde bulundurarak Allah'ın şanına layık ve Arapça gramerine uygun bir biçimde te'vil etmesi selef yönteminden ayrıldığı ve kendine has bir yöntem geliştirdiğini göstermektedir.<sup>35</sup>

İbn Hazm, bir taraftan Allah'ın sıfatlarını naslarda geçtiği biçimde kabul etmesi, diğer taraftan bunları Kur'ân'a uygun bir şekilde te'vil etmesi ilk bakışta çelişkili bir durum gibi görünse de onun bu tutumu kendi sistemi içinde tutarlı görünmektedir. Çünkü İbn Hazm, mutlak anlamda te'vile karşı olmamış, bir delile dayanmayan te'vili reddetmiş, naslardan veya akli zaruretten gelen bir delilin olması durumunda te'vili kabul etmiştir. Bu anlamda o, eğer bir kelimeyi vaz' olduğu anlamdan farklı bir anlamayı gerektirecek ve te'vil yapmayı zorunlu kılacak bir delilin olması durumunda, bu lafzın te'vil edilmesini gerekli görmüştür. Bu teorisini de özellikle haberî sıfatların anlaşılması hususunda pratik olarak uygulamıştır. Çünkü ona göre bunların te'vil edilmesi hususunda hem nasstan hem de aklın zaruretiyle gelen bir delil mevcuttur. Bu bağlamda o, Allah'ın Kur'ân'da kendisinin yaratılmış olan hiçbir şeye benzemediğini bildirmesini<sup>36</sup> naklî bir delil; aklın Allah'ın mahlûkata benzemesini muhal bulmasını da akli bir delil kabul etmiştir. Ona

---

bunlara uyanların yoludur. Onun Ehl-i Sünnet diye adlandırdığı bu gruba Eş'arîler ve Mâtürîdîler girmez. Bk. İbn Hazm, 1: 371; Serdar, "Endülüis Âlimlerinin Allah'ın İsim ve Sıfatları Konusundaki Görüşleri", 52; a.mlf., *İbn Hazm'ın Kelâmî Görüşleri*, 106.

<sup>32</sup> Sayar, "Dinler Tarihçisi Olarak İbn Hazm: Genel Bir Bakış", 68, 76.

<sup>33</sup> İbn Hazm'ın kıyas ve re'y ile ilgili görüşleri hakkında geniş bilgi için bk. İbn Hazm, *İbtâli'l-kıyâs ve'r-re'y ve'l-istihsân ve't-taklîd ve't-ta'îl*, thk. Saîd el-Efgânî (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1969), s. 23 vd.; a.mlf., *en-Nebzetü'l-kâfiye fî ahkâmî 'usûli'd-dîn*, thk. M. Ahmed Abdülaziz (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1985), 61-66.

<sup>34</sup> Serdar, "Endülüis Âlimlerinin Allah'ın İsim ve Sıfatları Konusundaki Görüşleri", 52. Hatta bazı araştırmacılar tarafından kendi çağında hâkim olan Sünnîlere karşı zâhirî muhalefetin bir temsilcisi ve Zâhirîliğin bünyesine hem fıkhî hem de akidede getirdiği yeni bir tezahürün temsilcisi olarak itibar görmüştür. Bu duruma işaret eden ünlü müsteşrik Goldziher (ö. 1921) de İbn Hazm'ın kendi dönemine kadar görülmemiş yeni bir usul geliştirmeye gayret ettiğine dikkat çekmiştir (Ignaz Goldziher, *Zâhirîler: Sistem ve Tarihleri*, trc. Cihad Tunç (Ankara Üniversitesi Basımevi, 1982), 99, 117).

<sup>35</sup> Bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2: 3-5, 12.

<sup>36</sup> Bk. eş-Şûrâ 42/11.

göre bu iki delilin mevcut olması haberî sıfatların te'vil edilmesini mümkün kılmaktadır.<sup>37</sup> Bu bakımdan İbn Hazm'ın özellikle haberî sıfatlar hususunda yeri geldiğinde te'vile başvurması, aklı nasıl kullandığını ya da akla yüklediği fonksiyonel alanı açıklamakla beraber, aklın değerini küçümseyen Müşebbihe ve Mücessime'ye karşı olan tavrını daha net ifade etmektedir.

Anlaşılan o ki, İbn Hazm, gerekli gördüğü durumlarda mensubu bulunduğu Zâhiriyye mezhebinin lafza bağlılık esasına dayalı metodun dışına çıkmış, *el-Fasl*'ın birçok yerinde eleştiride bulunduğu Mu'tezile ve Eş'ariyye gibi mezheplerin dinî metinleri anlamada benimsedikleri te'vil metoduna, zaman zaman kendisi de başvurma ihtiyacı hissetmiştir. Bu bakımdan İbn Hazm, her ne kadar Zâhiriyye mezhebine bağlı olsa da özellikle haberî sıfatları teşbîh ve tecsîme düşmeme adına Allah'ın şanına layık, Kur'ân'ın temel prensiplerine ve Arapça dil kurallarına uygun düşecek şekilde te'vil etmiştir. Bu da onun nassı öncelemekle birlikte dinî metinleri anlamada aklın rolünü reddetmediğini, aksine kendine has bir te'vil yöntemi benimsediğini göstermektedir. Bu açıdan İbn Hazm'ın zâhîrîliği değerlendirilirken, aklın alanını sınırlayan lafızcı selefliliği veya zâhîrîliği değil, nassa bağlı olmakla birlikte eleştirici ve akılcı eğilimi bulunan bir zâhîrîliği benimsediği gözden uzak tutulmamalıdır.<sup>38</sup>

## 2. MÜJESSİME'NİN TEMEL GÖRÜŞLERİ VE İBN HAZM'IN ELEŞTİRİLERİ

İbn Hazm, *el-Fasl* adlı eserinde Müslümanların Ehl-i Sünnet, Mu'tezile, Mürcie, Şîa ve Havâric olmak üzere beş ana mezhebe ayrıldıklarını ifade eder. Fakat bunlar arasında Haşviyye, Müşebbihe veya Mücessime'ye yer vermez.<sup>39</sup> Bununla birlikte "Tevhid ve Teşbîhin Reddi" adıyla ayrı bir bahis açarak, burada onların benimsedikleri inançlardan ve kullandıkları delillerden bahseder.<sup>40</sup> Ayrıca İbn Hazm, Mücessime'nin Allah'ın sıfatları hakkında farklı görüşler benimsediklerini ve kendi aralarında çeşitli gruplara ayrıldıklarını zikreder.<sup>41</sup> Daha sonra konuyla ilgili Mücessime'nin görüşlerine yer verir. Burada onların hem temel görüşleri üzerinde hem de bu yönde kullandıkları akli ve nakli deliller üzerinde ayrıntılı olarak durur. Onlara karşı eleştirilerini de bu deliller üzerinden yöneltir.

İbn Hazm'ın Müjessimeye yönelik eleştirileri genel olarak nasslarda Allah'a izafe edilen haberî sıfatların zâhîrî olarak yorumlanması sonucu ortaya çıkan antropomorfist Tanrı tasavvuruna yöneliktir. Onun bu konuyu önemsemesinin temel sebebi onların benimsedikleri Tanrı anlayışlarının tevhid inancına aykırı olmasıdır. Nitekim İbn Hazm, *el-Fasl*'ın birçok yerinde bu konuya dikkat çekmiş, eleştirilerini de bu kapsamda yöneltmiştir. Bu çerçevede Allah'ın vasıflandırılması konusunda tenzih ilkesini temel prensip edinmiş; vech, yed, ayn, cenb, ısbâ, sâk gibi beşerî özelliklerin zâhîrî anlamlarıyla Allah'a isnat edilmeyeceğini; cisim, cevher ve a'raz gibi isimlerle

<sup>37</sup> Serdar, "Endülüis Âlimlerinin Allah'ın İsim ve Sıfatları Konusundaki Görüşleri", 68-69.

<sup>38</sup> Bk. Goldziher, *Zâhirîler*, 133; Müfit Selim Saruhan, "Zahiriliğin Öncüsü İbn Hazm'da Felsefî Meseleler", *Dini Araştırmalar* 9/25 (2016): 162).

<sup>39</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 368.

<sup>40</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 374 vd.

<sup>41</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 381, 398-399, 416; 2: 3-4; 34; 3: 147-148, 250.



de O'nun vasıflandırılmayacağını ispat etmeye çalışmıştır.<sup>42</sup> Bu bağlamda “Hiç bir şey O'nun benzeri değildir.” (eş-Şûrâ 42/11) âyetini esas alarak Allah'ın dışındaki her şeyin yaratılmış olduğu ve bu yaratılmışlardan hiçbir şeyin O'na benzemediğini önemle vurgulamıştır. Ayrıca Mücessime'nin Allah'ın sıfatları hakkındaki görüşlerinin hatalı olmasının yanı sıra bu anlayışlarını temellendirmek için başvurdukları delillerinin de yanlış olduğunu belirtmiş, onlara karşı eleştirilerini aklî ve naklî olmak üzere iki açıdan yöneltmiştir.<sup>43</sup>

## 2.1. İbn Hazm'a Göre Mücessimenin Aklî Açıdan Allah Tasavvuru ve Bu Tasavvurun Eleştirisi

### 2.1.1. Allah Bir Cisimdir

İbn Hazm'a göre Mücessime'den bir grup, Allah'ın cisim olduğunu iddia etmiştir. Onlar, bu görüşlerini çeşitli aklî deliller kullanarak ispat etmeye çalışmışlardır. İleri sürdükleri delillerden birincisi şudur: “İnsan aklı cisim ve araz dışında kalan herhangi bir şeyi idrak edemez. Allah'ın araz oluşu imkânsız olduğunu göre O'nun cisim olması gerekir. Buna göre Allah'ın cisim oluşu sabit olmuş olur.” İkinci delilleri ise şu şekildedir: “Fiil, ancak bir cisimden meydana gelebilir. Allah da fâil olduğuna göre O'nun cisim olması zorunlu olur.”<sup>44</sup> Yine onlar şunu da iddia etmişlerdir: “Aklın bedihî kuralları ve te'vili ile bildik ki fâilin ancak bir mekânda bulunan bir cisim olması zorunludur. Yine aklın zorunlu kurallarıyla bildik ki var olan her şey ancak cisim ve arazdır. Cisim ve araz olmayan şey ise yoktur. Dolayısıyla bir şey araz değilse cisimdir. Allah da araz olmadığına göre kaçınılmaz olarak cisimdir.”<sup>45</sup>

İbn Hazm, Mücessime'nin bu görüşlerini “cisim” ve “araz” lafızları üzerinde durarak eleştiriye tabi tutar. Bu çerçevede, öncelikle onların Allah'ın cisim olduğuna dair ileri sürdükleri “İnsan aklı ancak cisim veya araz olanı anlayabilir” şeklindeki aklî delillerinin eksik ve hatalı bir istidlal olduğunu söyler. Çünkü ona göre âlemde var olan her şey ya cisimdir ya da arazdır. Bu ikisinin (cisim ve araz) de tabiatı, kendilerini yoktan var eden bir varlığın (Muhdis) bulunmasını gerektirir. Kaldı ki cisim ve arazları yaratanın cisim veya araz cinsinden bir varlık olamayacağı da zorunlu olarak bilinir. Şayet bu ikisinin yaratıcısı cisim veya araz cinsinden bir şey olsaydı, bu durumda kendisini yapan bir fâilin olması gerekirdi. Buna göre her ikisinin fâilinin cisim ve araz cinsinden olmadığı zorunlu olarak ortaya çıkar. Bu durum, her akıl sahibinin aklî zorunluluk sebebiyle kesinlikle kabul etmesi gereken bir delildir.<sup>46</sup>

Diğer taraftan İbn Hazm, Allah'ın cisim olduğu iddiasını ilhâd olarak değerlendirir. Çünkü ona göre cisim, var olabilmesi için cüzlerin ve parçaların bir araya gelmesine, varlığını devam

<sup>42</sup> İbn Hazm'ın cevher ve araz ile ilgili görüşleri hakkında bk. İbn Hazm, *Resâ'ilü İbn Hazm el-Endelüsî*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Müessesetü'l-arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1983), 4: 144-186.

<sup>43</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 374.

<sup>44</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 374.

<sup>45</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 415; a. mlf., *Dinler ve Mezhepler Tarihi*, trc. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı Yay., 2017), 3: 136 (Bundan sonraki dipnotlarda *Dinler ve Mezhepler Tarihi*'nin sayfa numaraları parantez içinde “çev. sayfa numarası” şeklinde verilecektir). Krş. Eş'arî, *Makâlât*, 126-128; Bağdâdî, *el-Fark*, 225 vd.; Şehristânî, *el-Milel*, 1: 93-94, 99-100).

<sup>46</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 374.

ettirebilmesi için de mekânda veya boşlukta yer tutmaya muhtaç olan birleşik bir varlıktır. Buna göre Allah cisim olsaydı, bu durum kendisinin dışında O'nun bir zaman ve mekânının olmasını zorunlu kılardı. Bu ise tevhidin iptal edilmesi, kendisi dışındaki iki varlığın (zaman ve mekânın) Allah ile ortak olmasını ve O'nunla birlikte yaratılmamış varlıkların mevcudiyetini gerektirir. Bu ise küfürdür.<sup>47</sup> Ayrıca Allah'ı cisim kabul etmek, O'nun âlemin yaratıcı olduğunu inkâr etmek anlamına da gelir. Çünkü bir cisim başka bir cisim yaratamaz, sadece ona tesir edebilir. Bu açıdan Mücessimenin görüşü kabul edilirse, bu durumda Allah âlemin cisimlerini yaratan değil, onlarda sadece tesirler meydana getiren bir varlık olur. Allah ise bundan münezzehtir.<sup>48</sup> Bunun dışında Allah'ın cisim olmadığına ve cismanî özellikler de taşımadığına işaret eden İbn Hazm, bu görüşünü cisimlerin müellef (birleşik) olduğu, dolayısıyla mekânda yer tutacağını, bu durumun ise Allah için söz konusu olamayacağı hususu üzerinde durarak ispatlamaya çalışır. Ona göre bir cisim uzunluk, derinlik ve genişlikten meydana gelir. Halbuki Mücessime bunu kabul etmez. Şayet onlar cismin bu şekilde varlık sahasına çıkışını kabul ederlerse, bu durumda onların cismin bir müellifinin (birleştireninin), yaratıcısının ve icat edeninin olduğunu kabul etmeleri gerekir. Eğer onlar bunu kabul etmekten kaçınırlarsa, bu durumda te'lif (birleştirme) açısından âlemdeki varlıkların bir müellifinin ve bir araya getireninin de olmasını kabul etmeleri gerekir. Halbuki müellef varlıkların tamamı zorunlu olarak bir müellife muhtaçtırlar. Dolayısıyla var olmak için cüzlerin ve parçaların bir araya gelmesine muhtaç olma, yaratılmışlara has bir durumdur ve yaratılmışlığı andıran bu tür özellikleri kâinatın yaratıcısı olan Allah'a nisbet etmek tevhid inancına aykırıdır.<sup>49</sup> Görüldüğü üzere İbn Hazm, cismi yaratılmışların sıfatı olan bileşik bir varlık olarak kabul etmiş, bu nedenle Allah'a cisim ismi nisbet edilemeyeceğine zira Allah'ın bileşik olmaktan münezzehe olduğuna dikkat çekmiştir. Çünkü ona göre cisim, cüzlerden oluşan/bileşik anlamında bir terim olup, Allah cisim olmaktan münezzehtir. Bu nedenle Allah cisim ile isimlendirilemez.<sup>50</sup>

### 2.1.2. Cisim İle Şey Arasında Fark Yoktur

İbn Hazm'ın aklî deliller çerçevesinde Mücessime'yi eleştirdiği bir diğer husus da “şey” ve “cisim” lafızlarının aynı mı yoksa farklı anlama mı geldiği meselesidir. Çünkü Mücessime taraftarları cisim ile şey lafzı arasında anlam farkı olmadığını iddia ederek, Allah'ın cisim olduğuna dair inançlarını “Allah, cisimler gibi olmayan bir cisimdir; tıpkı şeyler gibi olmayan şey olması gibi” şeklinde formüle etmişlerdir.<sup>51</sup>

İbn Hazm, onların bu iddialarını reddeder ve her iki lafzın birbirinden farklı anlamlara geldiğini söyler. Bu çerçevede o, Mücessime'nin “şey”i “cisim” olarak kabul ettiklerine dikkat çekerek onların “Bizim ‘şey’ ifademiz ile ‘cisim’ sözümler arasında bir fark yoktur” şeklinde bir itirazda bulunabileceklerine işaret eder. İbn Hazm'a göre, her iki lafzın lügat anlamları göz önüne alındığında, bu tür iddiaların bâtil olduğu anlaşılacaktır. Kaldı ki “şey” ve “cisim” lafızları aynı anlamda olsalardı, bu durumda araz da “şey” olmasından dolayı cisim olurdu. Bu ise kesin bir şekilde bâtildir. Ayrıca lügatte şey lafzı, “mevcut”, “hak”, “hakikat” ve “müsbet” olana verilen bir

<sup>47</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 374.

<sup>48</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 376.

<sup>49</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 374-375.

<sup>50</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 374-375.

<sup>51</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 375.

isimdir. Bu bakımdan “şey” lafzı ile mezkûr lafızlar aynı anlama gelen müteradif isimler olup, aralarında anlam bakımından hiçbir fark yoktur. İbn Hâzım, “şey” lafzını bu şekilde açıkladıktan sonra aralarındaki anlam farkını ispat etmek için “cisim” lafzının etimolojik yapısı üzerinde durur. “Cisim” lafzı, lügatte uzunluk, derinlik ve genişlikten meydana gelen, bölünebilen ve alt-üst, ön-arka, sağ-sol şeklinde altı cihetten ibaret olan bir varlık anlamına gelir. Söz konusu bu altı cihetten birisi noksan da olabilir. İbn Hâzım iki lafzın farkını lügavî açıdan tespit ettikten sonra, her iki lafzı lügat anlamlarından farklı bir anlamda kullanmak isteyenlerin cahil olduğunu; hakkı bâtıl, bâtılı da hak olarak isimlendirmeye çalışan bir kimseye benzediğini söyler. Bununla birlikte İbn Hâzım’a göre “şey” lafzında olduğu gibi Kur’ân’da geçen bir lafza lügat anlamının dışında başka bir anlam yüklenmesi ancak, bununla ilgili bir nassın bulunması durumunda mümkün olur. Şayet bu konuda bir nass yok ise tevakkuf edilir. Başka bir ifadeyle bir nassın tevil edilebilmesi, konuyla ilgili başka bir nassın bulunmasına bağlıdır.<sup>52</sup>

Diğer taraftan Mücessime taraftarlarının hakikati öğrenmek ve bunu insanlara anlatmak gibi bir amaçları bulunmadığına işaret eden İbn Hâzım, farklı anlamlara sahip lafızları bir gören ya da lügatteki anlamlarının dışında kullanan kimsenin bu durumunu aklını ve kendisini kaybetmiş, ahmak ve cahil sofistlerin işine benzetir. Çünkü ona göre amacı hakikati öğrenmek olan bir kimseye düşen görev, lafızların ve isimlerin gerçek anlamlarını araştırıp incelemektir. Ancak bundan sonra söz konusu isimlerden hareketle ya da onlar vesilesi ile vacip olanı haber verebilir.<sup>53</sup>

İbn Hâzım Mücessimenin “Allah cisimdir, ancak diğer cisimler gibi değildir” şeklindeki iddialarını şu şekilde temellendirdiklerini nakleder: “Sizler (Ehl-i Sünnet), Allah’ın diriler gibi değil ama diri (hayy) olduğunu, âlimler gibi değil ama âlîm olduğunu, kudret sahibi kimseler gibi değil ama kâdir olduğunu, diğer şeyler gibi değil ama şey olduğunu söylüyorsunuz. Şu halde niçin ‘Allah’ın cisimler gibi olmayan bir cisim olduğu’ görüşüne karşı çıkıyorsunuz?” Bir diğer ifadeyle Mücessime taraftarları, şunu demek istemişlerdir: “Sizler (Ehl-i Sünnet) Allah’a şey lafzını, bizler (Mücessime taraftarları) de cisim lafzını izafe edip, Allah’ın diğer cisimlere benzemeyen bir cisim olduğunu söylüyorsunuz. Siz (Ehl-i Sünnet) de O’nun dışındaki şeylere benzemeyen bir şey olduğunu söylüyorsunuz. Bu iki söz aynı sonuca götürmüyor mu?”<sup>54</sup>

İbn Hâzım, bu yöndeki itirazları, nasslardan hareketle cevaplandırmaya çalışır. Çünkü ona göre sadece nasslarda zikredilen isimler Allah’a izafe edilebilir. Nasslarda geçmeyen isimler -her ne kadar Allah’ın şanına layık olsa da- O’na isim olarak verilemez. Bu nedenle İbn Hâzım’a göre yukarıda zikredilen “hayy”, “kâdir” ve “âlîm” gibi isimler nasslarda Allah’a izafe edilmemiş olsaydı, O’na isim olarak verilmezdi. Halbuki bu isimler, nasslarda Allah’a izafe edilmiştir. Nasslara tabi olmak farz olduğuna göre bu tür isimlerden herhangi biri O’na verilebilir.<sup>55</sup>

<sup>52</sup> İbn Hâzım, *el-Fasl*, 1: 375.

<sup>53</sup> İbn Hâzım, *el-Fasl*, 1: 375.

<sup>54</sup> İbn Hâzım, *el-Fasl*, 1: 375. Buna benzer iddialar için bk. Meymun b. Muhammed Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Bahru’l-keîlâm*, thk. Veliyyüddin Muhammed Salih (Dimeşk: Mektebetu dâri’l-Farfûr, 2000), 101-102.

<sup>55</sup> İbn Hâzım, *el-Fasl*, 1: 375.

Cisim ismine gelince; bu isim nasslarda geçmemektedir. Yani Allah'ı cisim olarak vasfeden hiçbir nass bulunmamaktadır. Şayet bu konuda bir nass bulunsaydı bu durumda Allah'a cisim ismi izafe edilebilirdi. Bu durumda da Allah'ın "alîm", "kadîr", "hayy" olduğunun söylenmesi gibi "O, cisimdir, fakat diğer cisimler gibi değildir" denilebilirdi ve bunların arasında hiçbir fark olmazdı. Kaldı ki O'nun "cisim" olarak nitelendirilmesini gerektirecek ya da buna imkân sağlayacak hiçbir aklî delil de mevcut değildir. Aksine aklî delil, Allah'ı "cisim" olarak vasıflandırmaya manidir.<sup>56</sup> Şey isminin Allah hakkında kullanılmasına gelince; İbn Hazm'a göre Allah'ın isimlendirilmesi nassların bildirilmesiyle (tevkîfî) olur.<sup>57</sup> "Şey" ismi ise nasslarda geçmekte,<sup>58</sup> fakat "cisim" ismi geçmemektedir. Bu nedenle cisim ismi, Allah'a isim olarak izafe edilemez, ancak şey ismi izafe edilebilir.<sup>59</sup>

### 2.1.3. Allah'a Hareket, Sûret ve Zaman İzafe Edilebilir

Mücessimededen bir grup, Allah'ı cisim kabul etmekle aynı zamanda hareket, sükûn ve zaman gibi cisim olmayı zorunlu kılan ve sonradan yaratılmış (muhtes) varlıklara has olan vasıfları da Allah'a izafe etmişlerdir.<sup>60</sup> Bu nedenle İbn Hazm, Allah'ın cisimle vasıflandırmanın yanlışlığını cisim olmayı zorunlu kılan hareket, sûret ve zaman gibi vasıflardan hareketle ispatlamaya çalışır. Çünkü ona göre cisim, söz konusu bu üç vasıftan bağımsız olamaz. Dolayısıyla Mücessime, Allah'a cisim ismini vermekle O'nu hareket, sûret ve zaman ile vasıflandırmış olmaktadır. İbn Hazm'a göre bu görüş bâtıldır. Çünkü her hareket eden varlık, hareket sahibidir ve hareketin, hareket edene ait olması zorunludur. Aynı şekilde tasavvur edilendeki sûret de tasavvur edilene aittir. Eğer her tasavvur edilen tasavvur eden bir varlık ve her hareket ettiren (muhtes) de hareket eden (mühtes) bir varlık olsaydı, bu durumda öncesi olmayan fiillerin var olmaları gerekirdi ki bu, bâtil bir görüştür. İşte bu durum hareket etmeyen bir hareket ettiricinin (muhtes), şekil verilmemiş olan bir tasvir edicinin (musavvir) varlığını zorunlu kılar. Bu varlık da, hareket edenlerin hareket ettiricisi, şekil verilmiş olanların şekil vereni olan ve kendisinden başka ilah olmayan Allah'tır. Ayrıca her cismin kendisine ait bir sureti, hareket eden her varlığın da kendisine yüklenmiş arazları vardır. Allah ise, ne cisim ne de hareket edendir. Diğer taraftan İbn Hazm, hareket ve sükûn gibi muhtes varlıklara has olan vasıfların Allah'a izafe edilemeyeceğine dikkat çeker. Çünkü ona göre hareket ve sükûn, bir müddettir. Müddet ise zamandır. Zaman ise muhtesdir. Aynı şekilde hareket ve sükûn de muhtesdir. Allah'a muhtes bir şey işlemez. Şayet Allah'a muhteslik işlemiş olsaydı, O da, muhtes olurdu. Bu bakımdan Allah ne hareket edendir de durandır.<sup>61</sup>

### 2.1.4. Faaliyet ile Cismiyyet Kavramları Teşbîhi Gerektirir

İbn Hazm'a göre Mücessime kendi inançlarını meşrulaştırmak için hem Allah'a hem de insanlara "fâil" denmesinin teşbîhte bulunmayı zorunlu kıldığını iddia ederek (Ehl-i Sünnet'e

<sup>56</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 375-376.

<sup>57</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 375, 420-421.

<sup>58</sup> Şûrâ 42/11; İhlâs 112/4.

<sup>59</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 376.

<sup>60</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 376.

<sup>61</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 376. Ayrıca bk. İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-furû'*, thk. Muhammed Âtîf el-İrâkî v.dğr. (Kahire: Dâru'n-Nahda el-Arabiyye, 1978), 1: 313-314; İbn Hazm, *Resâil*, 4: 183 vd.

karşı) şu şekilde bir itirazda bulunmuşlardır: “Siz Allah’ı fâil olarak isimlendiriyorsunuz. Halbuki kendinizi de fâil olarak isimlendirmektesiniz. Sizin bu yaptığımız da teşbîhte bulunmaktır.”<sup>62</sup>

İbn Hâzım’a göre onların bu itirazı geçersiz ve bâtıldır. Çünkü teşbîh, isimlerde değil benzetilenlerin her ikisinde mevcut olan manada olur. Burada Allah ve insan için kullanılan fâil isimlendirmesi ise sadece lafızdaki bir ortaklıktır. Dolayısıyla hem Allah hem de insanlar için fâil isminin kullanılması teşbîhi gerektirmez.<sup>63</sup> Ayrıca fâil, bir ihtiyar ile ya da bir zorunluluk sebebiyle hareket eden ya da bilen, şüphe eden veyahut da irade eden bir varlıktır. Yine aynı şekilde fâil, bir ihtiyar ile veya vicdan ile ya da zorunlu olarak hareket edendir. Bunun dışında her fâil, vicdan sahibi olduğu halde hareket eden varlıktır. Her hareket eden de, kendisini hareket ettiren bir harekete sahiptir. Gönüllerdeki arzular ise, etkilenmeler ve duyarlıklardır. Bu bakımdan hareket edenlerin tamamı etkilenen ve duyarlılık gösteren varlıklardır. Her etkilenen ise, zorunlu olarak fâildir. Allah ise tüm bunlardan münezzehtir. O, eylemlerini zorunlu olarak yapmaz, yani bir şeyin etkisi altında kaldığı için ya da bir hareket veyahut da vicdan sebebiyle değil, bir ihtiyar ve yoktan var etme sebebiyle fâildir. İşte bu bir benzerlik değil farklılıktır.<sup>64</sup> Dolayısıyla ona göre Allah’ın ve insanların fâil oluşu, aralarında herhangi bir benzerliği değil, aksine farklılığı gerektirir. Çünkü benzerlik (teşbîh), benzeyen iki şeyde aynı anlamın ispat edilmesiyle olur. Şayet dile getirilen hususlar bir benzerliği gerekli kılsaydı, cismin cismaniyet konusunda benzer olması gerekli olurdu. Çünkü cisim, bir araz değildir. Yine arazın da araziyet konusunda benzer olması gerekirdi. Zira araz da bir cisim değildir. Böylece araz, aynı anda cisim olmayan bir cisim ve araz olmayan bir araz olmuş olurdu. Bunun olması ise muhaldir. İbn Hâzım, bu açıklamayı yaptıktan sonra “Allah cisimler gibi olmayan bir cisimdir” diyen bir kimseyi teşbîh yapan değil, Allah’ın isimleri konusunda ilhâda düşen bir kimse olarak değerlendirir. Çünkü ona göre cisim ismi, Allah’ın kendisini isimlendirdiği bir isim değildir. Bu nedenle bu kimse, Allah’ı nasslarda geçmeyen bir isimle adlandırmıştır. Bununla birlikte “Allah, diğer cisimler gibi cisimdir” diyen bir kimse ise, Allah’ın isimleri konusunda ilhâda giderek teşbîhe düşmüştür. Çünkü bu kimse de hem Allah’ı cisme benzeterek teşbîhe düşmüş hem de nasslarda geçmeyen bir ismi Allah’a nisbet ederek ilhâda gitmiştir.<sup>65</sup>

### 2.1.5. Allah, Bir Cevherdir

Mücessime’nin Allah’ı cevher olarak nitelediklerini nakleden İbn Hâzım, bu görüşün de bâtıl olduğunu ispat etmeye çalışır.<sup>66</sup> Ona göre Mücessime Allah’ı isimlendirme konusunda hata etmişlerdir. Çünkü Allah hakkında ancak kesin bir bilgiyle (nassla) haber verilebilir. Allah’a verilebilecek isimler ancak O’nun belirttiği isimlerdir. Halbuki Allah, kendisi hakkında cevher ismini asla kullanmamış ve zâtını bununla isimlendirmemiştir. Bu nedenle Mücessime’nin Allah’ı cevher şeklinde isimlendirmeleri O’na iftira atmaktır. Buradan hareketle İbn Hâzım, Allah’ı cevher olarak kabul eden bir kimsenin O’nun yaratıcı, ilah ve işlerinin mâliki oluşu gibi vasıflarını inkâr ettiğini

<sup>62</sup> İbn Hâzım, *el-Fasl*, 1: 376.

<sup>63</sup> İbn Hâzım, *el-Fasl*, 1: 376-377.

<sup>64</sup> İbn Hâzım, *el-Fasl*, 1: 377.

<sup>65</sup> İbn Hâzım, *el-Fasl*, 1: 377.

<sup>66</sup> İbn Hâzım, *el-Fasl*, 3: 250.

söyler. Diğer taraftan İbn Hazm'a göre cevher arazlara mahal teşkil eder. Bu bakımdan Allah'ı cevher olarak nitelemek O'nun arazlara mahal teşkil ettiğini kabul etmek anlamına gelir. Bu durumda Allah zât ve arazlardan mürekkep olur ki, Allah bundan münezzehdir. Dolayısıyla bu tür bir iddia bâtil bir görüştür.<sup>67</sup>

## 2.2. İbn Hazm'a Göre Mücessime'nin Nakle Dayanarak Oluşturduğu Allah Tasavvuru ve Bu Tasavvurun Eleştirisi

Mücessime'nin antropomorfist tanrı tasavvurlarını çeşitli açılardan tenkid eden İbn Hazm, onların kendi görüşlerini yedeyn (iki el), yed (el), eydî (eller), ayn (göz), yüz (vecih) ve cenb (yan), mecî ve ityân (gelme) gibi Kur'ân'da Allah'a izafe edilen haberî sıfatların<sup>68</sup> lafzî anlamlarını esas alarak temellendirmeye çalıştıklarını söyler. Bunun dışında Mücessime'nin bazı hadislerden hareketle "kadem (ayak), yemîn (sağ el), ricl (bacak), esâbî' (parmaklar), tenezzül/nüzûl (iniş)" gibi beşerî özellikleri de Allah'a izafe ettiklerini ifade eder.<sup>69</sup>

İbn Hazm'a göre Mücessime, bu tür nassları anlama yönteminde hata etmiştir. Çünkü onlar, bu nassları zâhirî anlamlarıyla ve gâibi şâhide, Allah'ı insana kıyas ederek anlamaya çalışmışlar, neticede yaratılmışlara benzeyen ve beşerî özelliklere sahip bir Allah'a inanmışlardır. Onların bu anlayışlarına göre Allah, yüz, göz, baş, kulak, ağız, el, ayak ve bedeni bulunan; insanların eylemleri gibi kendi kürsüsünde oturan, hareket eden, aşağı inip yukarı çıkan, sağa-sola gidip gelen insan şeklinde sınırlı bir varlık olmaktadır. İbn Hazm, onların bu anlayışlarını tevhid inancına aykırı olarak değerlendirir. Ona göre nasslarda geçen bu tür ifadeler, muhkem âyetler ışığında ve lafızların lügat anlamları esas alınarak yorumlanmalıdır. Halbuki Mücessime bu tür nassların zâhirî anlamlarını esas aldığı için hata etmiştir. Bu nedenle onların Allah hakkındaki görüşleri ve kullandıkları delilleri bâtıldır. İbn Hazm'a göre Mücessime'nin delil olarak kullandıkları nassların açık ve zâhirî birtakım vecihleri vardır ki bunlar da, onların zannettikleri ve yorumladıklarından farklıdır.<sup>70</sup>

İbn Hazm'ın *el-Fasl*'da Mücessime ile ilgili verdiği bilgilerden hareketle onların naslardan hareketle Allah'a birtakım beşerî özellikler nisbet etmelerini, bu yönde benimsedikleri inançlarını ve İbn Hazm'ın onlara karşı yönelttiği eleştirilerini maddeler halinde şu şekilde özetleyebiliriz:

### 2.2.1. Allah'ın Gözle Görmesi ve Kulakla İşitmesi

İbn Hazm, nasslarda Allah'a izafe edilen isimler konusunda Müslümanların ittifak ettiklerini, fakat keyfiyeti hususunda ihtilafa düştüklerini söyler. Konuyla ilgili olarak Allah'ın gören (basîr) ve işiten (semî') oluşunu buna örnek gösterir. Bu çerçevede Eş'ariyye'nin bir kısmı, Mu'tezile'den Ca'fer b. Harb (ö. 236/850), Şâ'dan Hişâm b. el-Hakem (ö. 179/795) ve Mücessime'nin

<sup>67</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3: 250. Ayrıca bk. a.mlf., *Resâil*, 4: 144 vd.

<sup>68</sup> Bu âyetler için bk. el-Bakara 2/115, 210, 272; Âl-i İmrân 3/73; el-Mâide 5/64; er-Râ'd 13/22; en-Nahl 16/26; Tâhâ 20/39; er-Rûm 30/38; ez-Zümer 39/56; Sâd 38/75; el-Fetih 48/10; et-Tûr 52/48; el-Haşr 59/2; el-Fecr 89/22.

<sup>69</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 374; 2: 3-4, 12.

<sup>70</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 374.

tamamının Allah'ın bir görme (basar) ile gören, bir işitme (sem') ile işiten olduğunu kabul ettiklerini belirtir.<sup>71</sup> Daha sonra onların bu görüşlerini çeşitli açılardan eleştiriye tabi tutar.<sup>72</sup>

İbn Hâzım, Mücessime'nin Allah'ın bir görme ile gören olduğunu kesin olarak kabul ettiklerini ifade eder. Bu görüşü eleştirmeden önce konuyla ilgili geçmiş âlimlerin görüşlerini nakleder. Bu bağlamda o, Ehl-i Sünnet'ten eş-Şâfiî (ö. 204/820), Müslim el-Kinânî (ö. 240/854) ve Dâvûd b. Ali ez-Zâhirî (ö. 270/884) gibi bazı âlimlerin şu görüşü benimsediklerini söyler: "Allah, işiten ve görendir. İşitme (sem') ve görme (basar) ismi O'na izafe edilemez. Çünkü bu iki isim nasslarda geçmemektedir. Dolayısıyla Allah zatıyla gören (basîr) ve işitendir (semî')."

İbn Hâzım, kendisinin de bu görüşte olduğunu belirtir ve bu görüşünü şu şekilde temellendirir: "Hakkında nass gelmediği için Allah'ı "işitme" ve "görme" ile isimlendirmek caiz değildir. Çünkü Allah sadece kendi zatından haber verdiği şeylerle isimlendirilebilir."<sup>73</sup> Kendi görüşünü bu şekilde izah ettikten sonra başta Mücessime'nin, "işitenin ancak bir işitme sıfatıyla ve görenin ancak bir görme sıfatıyla düşünülebileceği" şeklindeki görüşlerini eleştirir. Ona göre Mücessime "görme" ve "işitme" isimlerini Allah'a izafe etmişler ve bunu da şu şekilde temellendirmişlerdir: "Görenin ancak bir görme ile görebileceği, işitenin de ancak bir işitme ile işitebileceği düşünülebilir. Zira ancak "görme" vasfı bulunan bir kimse "gören", "işitme" vasfı bulunan bir kimse de ancak "işiten" olarak isimlendirilebilir."<sup>74</sup> Ona göre Mücessime, Allah'ın "göz ve gözlerinin" var olduğuyla alakalı naslardan<sup>75</sup> hareket ederek böyle bir görüşe sahip olmuştur. Onlar, bu görüşlerinden dolayı aynı zamanda "Allah gözbebeğine sahiptir, bakandır, gözünde tabakalar vardır, göz kapakçıklarına ve kirpiklere sahiptir" şeklinde de bir görüş benimsemiş olmaktadır.<sup>76</sup> Çünkü onlar, duyulur âlemini gâibe kıyas etmişlerdir. Durum böyle olunca duyulur âlemde şahit olunmaktadır ki bir gözün kendisiyle gördüğü bir göze sahip olması ve ancak bu şekilde görüyor olması ile mümkün olur. Aksi takdirde o, hastalıklı bir göz olur ki duyulur âlemde hastalıklı gözle görme işi gerçekleşmez. Yine benzer şekilde âlemde işiten bir kimse, ancak kulak deliğine sahip bir kulak vasıtasıyla işitebilir.<sup>77</sup>

İbn Hâzım'a göre onların bu iddiaları gâib âlemi için değil duyulur âlemi için geçerlidir. Zira duyulur âlemde işiten bir varlığın ancak işitme sıfatıyla işitici olduğu bilinir. Yine gören bir varlığın ancak görme sıfatıyla gören olduğu bilinir. Âlemde işiten bir varlık, ancak kendisiyle

<sup>71</sup> İbn Hâzım, *el-Fasl*, 1: 398.

<sup>72</sup> Fakat biz burada konuyu sınırlandırmak için sadece İbn Hâzım'ın Mücessime ile ilgili naklettiği bilgilere ve bu bağlamda yönelttiği eleştirilerine yer vereceğiz. Onun diğer mezhepler ile ilgili verdiği bilgiler ve eleştirileri için bk. İbn Hâzım, *el-Fasl*, 1: 398 vd. İbn Hâzım'ın bu çerçevede Eş'arîlere yönelttiği eleştiriler ve Eş'arîlerin konuyla ilgili esas görüşleri için bk. Karadaş, "İbn Hâzım ve Eş'arîlik Eleştirisi", 89-102; Hüseyin Güneş, *İslam'da Zâhirî-Sünnî Düşüncenin Çekişmesi İbn Hâzım ve Eş'arîlik Örneği*, (Konya: Kitap Dünyası yay., 2007), 89-112.

<sup>73</sup> İbn Hâzım, *el-Fasl*, 1: 398.

<sup>74</sup> İbn Hâzım, *el-Fasl*, 1: 398-399.

<sup>75</sup> Tâhâ 20/39; Tûr 52/48.

<sup>76</sup> İbn Hâzım, *el-Fasl*, 1: 399; 2: 4.

<sup>77</sup> İbn Hâzım, *el-Fasl*, 1: 399.

işittiği bir organ vasıtasıyla işitir. Dolayısıyla bu görüş sahiplerinin bu sıfatları Allah'a uygulamaları lazım gelir. Allah ise böyle bir nitelendirmeden kesin olarak münezzehtir.<sup>78</sup>

İbn Hazm'a göre duyulur âlemde işiten ve görenin, ancak işitme ve görme sıfatına sahip olduğunda, işiten ve gören olur. Ayrıca görme eylemi de gören kimsenin ancak bir gözün kendisiyle gördüğü bir göze sahip olması ile gerçekleşir. Yine aynı şekilde işitme eylemi de işiten bir kimsenin, ancak kulak deliğine sahip bir kulağa sahip olmasıyla gerçekleşir. Fakat tüm bu hususlar gâib âlemde değil duyulur âlemde geçerlidir. Dolayısıyla bilinmeyi (gâibi) bilinenlere (şâhid) kıyasta bulunmak hatalı bir yöntemdir.<sup>79</sup> Mücessime'nin bu hatalı yöntemi kullanarak sadece duyulur âleme has olan göz ve kulak gibi uzuvları Allah'a izafe etmeleri görüşlerin en çirkinidir.<sup>80</sup> İbn Hazm'a göre doğru olan görüş duyulur âlemde olanların aksine Allah'ın uzuvları olmaksızın işiten ve gören olmasıdır. Yani Allah, gözbebeği, mercek, göz katmanları, kirpikler ve göz kapakları olmaksızın gören ve kulak ve kulak deliği gibi uzuvlara sahip olmaksızın işitendir. Duyulur âlemde olan şeylere kıyasla Allah'ı bir isimle isimlendirmek doğru değildir. Çünkü ona göre eş-Şûrâ 42/11.<sup>81</sup> âyetinde de ifade edildiği üzere âlemde Allah'a benzeyen hiçbir şey yoktur. Bu nedenle Allah'a hiçbir şey kıyas edilemez.<sup>82</sup> Ayrıca Allah'a isim vermenin ancak bir nass ile mümkün olduğunu önemle vurgulayan İbn Hazm, nass olmadan, sadece aklın güzel gördüğü veya Allah'ın kendine izafe ettiği isimlerden istidlalde bulunarak veya türetilerek veyahut da mahlûkâtında gördüklerinden kıyas yapılarak Allah'ı isimlendirmeyi yanlış bulur. Çünkü "Artık Allah'a benzetmeler yapmaya kalkmayın." (en-Nahl 16/74) âyetinde nasslarda geçmeyen isimlerin Allah'a izafe edilemeyeceği açık bir şekilde beyan edilmiştir.<sup>83</sup>

İbn Hazm'a göre Mücessime'nin "ayn (göz)"<sup>84</sup> lafzının zâhirî manasını esas alarak iki göz manasının kastedildiğini iddia etmeleri de bâtıldır. Çünkü Tâhâ 20/39. ve et-Tûr 52/48. ayetlerinde geçen "ayn" lafzı Allah'tan haber vermek için kullanılmıştır. O'nun dışındaki herhangi bir şeye hamledilemez. Dolayısıyla "ayn" lafzının Allah'a ait olduğu kabul edilir, fakat bu lafızla murat edilen sadece Allah'ın kendisidir, O'ndan başka bir şey değildir.<sup>85</sup> Bununla birlikte İbn Hazm'a

<sup>78</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 399.

<sup>79</sup> Kıyas'ın hatalı bir yöntem oluşuna dair İbn Hazm'ın görüşleri için ayrıca bk. İbn Hazm, *İbtâli'l-kıyâs ve'r-re'y*, 34 vd.; a.mlf., *en-Nebzetü'l-kâfiye*, 61-66 vd.

<sup>80</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 399. İbn Hazm, benzer eleştirileri Sıfatıyye, Mu'tezile ve Eş'arîyye'ye de yöneltir ve hatta onları Mücessime olmakla itham eder. Çünkü ona göre bu mezhepler de tıpkı Mücessime gibi gâibi şâhide kıyas ederek Allah'ın zât ve sıfatlarını insana ve yaratılmışlarına benzetmişler, bu âlemdeki varlıklardan hareketle açıklamaya çalışmışlardır. Bu nedenle söz konusu mezhepleri teşbîh ve tecsîm taraftarlarından yani Mücessime ve Müşebbihe'den saymak gerekir. İbn Hazm'a göre onların bu metodu yanlış ve bâtıldır. Çünkü gâib, şahitle; Allah, mahlûk ile aynı tür ve cinsten değildir. Bu iki varlık arasında mahiyet farkı vardır. Bu nedenle gâib (Allah) ile şâhid (yaratılmışlar) arasında kıyas yapılması doğru değildir. Zira bu âlemde Allah'a kıyas edilebilecek hiçbir varlık yoktur. Dolayısıyla kıyas yöntemi kullanılarak Allah'ın zâtı ve isimleri hakkında hüküm vermek bâtil ve geçersizdir. Serdar, *İbn Hazm'ın Kelâmî Görüşleri*, 59, 104, 168; Bulut, "Önsöz", 1: 92.

<sup>81</sup> Ayetin manası şöyledir: "Hiçbir şey O'nun gibi değildir. O, işiten (semî') ve gören (basîr)dir."

<sup>82</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 399.

<sup>83</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 396, 421; 2: 12.

<sup>84</sup> Bk. Tâhâ 20/39; et-Tûr 52/48.

<sup>85</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2: 4.



göre ayetlerde “ayn” ve “a’yun” lafızları, Allah’a isnat edildiği için O’nun gözü ve gözlerinin olduğunu söylemek vaciptir. Çünkü O’nun gözleri olduğu nasslarda bildirilmiştir. Fakat bu lafızların zâhirî anlamlarında değil Allah’ın kendisi anlamında anlaşılması gerekir.<sup>86</sup> Diğer taraftan Allah, nasslarda geçtiği üzere işiten ve görendir, fakat âlemdeki görenler ve işitilenler gibi değildir. Çünkü âlemdeki işiten ve görenlerin tamamı işitme ve görme uzuvlarına sahiptir. Allah’ın işitmesi ve duyması ise bundan farklıdır.<sup>87</sup> Allah, âlemdeki işitenler gibi işitmez ancak ayette dediği gibi işitendir; O, görenler gibi görmez ancak ayette dediği gibi görendir.

Görüldüğü üzere İbn Hazm’ın buradaki temel dayanak noktası Allah’ın sadece nasslarda kendisini isimlendirdiği isimlerle isimlendirilebileceği ve yine sadece O’nun kendi varlığından haber verdiği şeylerle O’ndan bahsedilebileceğidir. Bu nedenle İbn Hazm, âyette Allah’ın kendisi hakkında “O, işiten ve görendir” diye buyurduğuna, fakat “O’nun işitmesi ve görmesi vardır.” şeklinde bir ifade kullanmadığına dikkat çeker. Bu tespitten hareketle Allah’ın semî ve basîr olduğuna vurgu yaparak, “Allah’ın işitmesi ve görmesi vardır” diyen bir kimsenin Allah hakkında bilgisizce konuştuğunu ve bu tür söylemlerin caiz ve uygun olmadığını söyler.<sup>88</sup>

### 2.2.2. Allah’ın Mekân Sahibi Olması

İbn Hazm, “Rahman arşa istivâ etmiştir.”<sup>89</sup> âyetinin anlaşılması hususunda Müslümanların farklı görüş benimsediklerini ifade eder. Bunlardan ilkinin Mücessime’ye ait olduğunu ve onların söz konusu âyetin zâhirî anlamını esas alıp, Allah’ın arş üzerinde mekân tuttuğunu ileri sürerek O’na mekân tahsis ettiklerini söyler.<sup>90</sup> Onların bu görüşlerini bâtil olarak değerlendiren İbn Hazm, Allah’ın bütün mekân, zaman ve cihetlerden münezzeh olduğu, bu nedenle O’na herhangi bir mekân tahsis edilemeyeceği temel prensibinden hareketle onlara cevap vermeye çalışır.<sup>91</sup> Bu çerçevede İbn Hazm, söz konusu âyeti şu şekilde yorumlar: “İstivâ Allah’ın arşa yaptığı bir fiildir. Bu fiil de Allah’ın arşı yaratmayı bitirmiş olmasıdır. Dolayısıyla arş yaratılmışların sonuncusu olup, arştan sonra yaratılmış olan başka bir şey (mahlûk) yoktur.”<sup>92</sup> İbn Hazm’ın bu yorumundan anlaşıldığı üzere o, zâhirî anlamı esas alındığında Allah’ın cismanîliğine delalet eden ve teşbîhi gerektiren “Rahman, arşa istivâ etmiştir” anlamındaki âyeti, “Allah’ın arş üzerindeki yaratması ve

<sup>86</sup> Serdar, *İbn Hazm’ın Kelâmî Görüşleri*, 211.

<sup>87</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 399.

<sup>88</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 400. Bu açıklamalardan anlaşılıyor ki İbn Hazm, Allah’ın sıfatları ile ilgili sadece Mücessime’nin “Allah’ın yaratılmışlara has olan bir göz ile gören (basîr), bir kulak ile işiten (semî) olduğu” şeklindeki görüşlerini eleştirmemiştir. Aynı şekilde Mâtürîdiyye ve Eş’ariyye mezhebinin “Allah basar ve sem’ sıfatlarına sahiptir” şeklindeki görüşlerine de eleştiriler yönelmiştir. Bu yöndeki eleştiriler hakkında geniş bilgi için bk. Serdar, *İbn Hazm’ın Kelâmî Görüşleri*, 189 vd.; Karadaş, “İbn Hazm ve Eş’arîlik Eleştirisi”, 89-102; Güneş, *İslam’da Zâhirî-Sünnî Düşüncenin Çekişmesi İbn Hazm ve Eş’arîlik Örneği*, 89-112.

<sup>89</sup> Tâhâ 20/5.

<sup>90</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 381. İbn Hazm konuyla ilgili görüş beyan edenlerin arasında Mu’tezile ile İbn Küllâb (ö. 240/854) ve taraftarlarını da zikretmiş, onların görüşleri naklederek çeşitli açılardan ispatlamaya çalışmıştır. Bu eleştirileri için bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 380 vd. Konuyla ilgili ileri sürülen diğer görüşler hakkında detaylı bilgi için bk. Eş’ârî, *Makâlât*, 126; Gazzâlî, *İtikatta Orta Yol*, 38; Şehristânî, *el-Milel*, 1: 92-99; Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, 67-70.

<sup>91</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 381.

<sup>92</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 382.

fiilini tamamlaması” şeklinde yorumlayarak, zâhirî anlamından farklı bir şekilde açıklamıştır.<sup>93</sup> Âyeti bu şekilde yorumlayan İbn Hazm, eleştirilerini de bu anlayış çerçevesinde yöneltmiştir.<sup>94</sup> Bu bağlamda o, Mücessime’nin Allah’a mekân isnat etmelerini çeşitli açılardan tenkit eder.

İbn Hazm’a göre mekânda olan her şey, bu mekânla ilişkilidir ve söz konusu mekânı doldurur; mekânın şekli ile şekillenir veya mekân onun şekliyle şekillenir. Bu ikisinden birinin olması zorunludur. Mekânda olan her şey mekânın sınırları ile sınırlıdır. Mekân ise altı veya beş cihet sahibi olup mekân ile sınırlıdır. Bunların tamamı cisimlerin sıfatlarıdır. Bu sıfatlar, Allah için söz konusu olamaz. Kaldı ki ona göre mekân, zaman ve cihet Allah tarafından sonradan yaratılmışlardır. Allah bu hâdis varlıkları yaratmadan önce de vardı. Dolayısıyla Allah hâdis varlıkları vasıflandırmaz. Bununla birlikte İbn Hazm’a göre “Allah, her yerde bizimle beraberdir” sözü kullanılabilir. Çünkü buradaki “her yerde” sözü, “bizimle (meanâ)” kelimesindeki “nûn ve elif” harflerinden müteşekkil zamirle bağlantılıdır. Bu durumda “her yerde” sözü, Allah’ın belli bir mekân tuttuğu anlamında değil “Allah hakkında haber vermek” anlamına gelir ki “Nerede olurlarsa olsunlar Allah, onlardır.” (el-Mücâdele 58/7); “O, nerede olursanız olun sizinledir.” (el-Hadîd 57/4) âyetleriyle bu anlam kastedilmiştir.<sup>95</sup>

İbn Hazm’a göre mekân ve istivâ konusunda benimsenmesi gereken doğru görüş Allah’ın ne bir zamanda ne de bir mekânda olduğudur. Aynı zamanda bu görüş, Ehl-i Sünnet’in çoğunluğu tarafından da benimsenmiştir. O, bu görüşün doğruluğunu “...İyi bilin ki O, her şeyi kuşatandır.” (Fussilet 41/54) âyetiyle temellendirmeye çalışır. Zira ona göre bu ayet, akli bir zorunluluk olarak Allah’ın bir mekânda olmamasını gerektirir. Çünkü şayet Allah bir mekânda olmuş olsaydı, bu durumda mekân O’nu bir ya da daha çok cihetten kuşatmış olurdu. Bu ise mezkûr âyet tarafından Allah’tan nefyedilmektedir. Buradan hareketle İbn Hazm, mekânın bir “şey” olduğu, mekânda “şey” olan bir varlığın ise söz konusu mekânı kuşatmasının mümkün olmayacağını, akıl

<sup>93</sup> Serdar, *İbn Hazm’ın Kelâmî Görüşleri*, 209.

<sup>94</sup> İbn Hazm benzer eleştirilerini Mu’tezile’ye de yöneltmiştir. Zira ona göre, Allah’a mekân isnat etmede her iki mezhep arasında hiçbir fark yoktur. Mu’tezile de “Allah’ın her mekânda olduğunu” iddia etmekle tıpkı Mücessime gibi Allah’a mekân isnat etmiştir. Çünkü onların bu iddiaları, Allah’ın bütün mekânları doldurması ve mekânlarda olan şeylerin de O’nda olmasını gerektirir. Allah ise bunlardan münezzehtir (İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 380).

<sup>95</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 380-381. Mu’tezile’nin konuyla ilgili görüşlerine de yer veren İbn Hazm, onların görüşlerini geçersiz kılmak için istivâ’nın ne anlama geldiğini açıklama sadedinde kelimenin etimolojik manası üzerinde durur. Ona göre Mu’tezile’nin “*Rahman arşa istiva etmiştir*” (Tâhâ 20/5) âyetinde geçen “istilâ” lafzını, “istila etmek veya ele geçirmek” şeklinde te’vil etmeleri yanlıştır. Çünkü “istivâ”nın manası, böyle olmuş olsaydı arş, istilaya diğer mahlûklardan daha uygun olmazdı. Böylesi bir durumda “Rahman yeryüzünü istila etti” denmesi de mümkün olurdu. Çünkü Allah yeryüzünün ve yaratmış olduğu şeylerin tamamını istila edendir. Ancak bunu hiç kimse iddia etmemiştir. Dolayısıyla onların bu iddiaları delilsiz boş bir iddiadan ibarettir. Kaldı ki istilâ lafzı sözlükte, “sona ulaşmak, varmak” anlamına gelmektedir. Nitekim Allah “Mûsâ, olgunluk çağına ulaşip gelişimini tamamlayınca (istivâ), biz ona ilim ve hikmet verdik” (el-Kasas 28/14) âyetinde bu anlamda kullanmıştır. Yani “Hz. Mûsâ belirli bir kuvvete ve tercih etme kudretine ulaştığında ona ilim ve hikmeti verdik” demektir. İbn Hazm’a göre “Sonra duman halinde bulunan göğe yöneldi (istivâ)” (Fussilet 41/11) âyetinde de “istivâ” lafzı benzer anlamda kullanılmıştır. Buna göre âyet “Allah’ın yaratması ve fiili, yeryüzünü mahiyeti üzere düzenledikten sonra göğe yöneldi (gökte son buldu)” anlamına gelmektedir (İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 381, 383).

açısından da bunun muhal olduğunun zorunlu olarak bilindiğini söyler. Diğer taraftan ona göre mekânda olan şey, ancak bir cisim ya da cisimde olan bir araz olabilir. Nitekim akılda ve tahay-yülde bunun dışındaki bir şey teşekkül edemez. Böylece Allah'ın cisim veya araz olması nefyedilince o zaman Allah'ın mekânda olacağı da nefyedilmiş olmaktadır.<sup>96</sup>

İbn Hazm konuyla ilgili olarak “Melekler onun (göğün) etrafındadır. O gün Rabbinin arşını, bunların da üstünde sekiz (melek) yüklenir.” (el-Hâkka 69/17) âyetine de yer verir. Fakat âyetin yorumlanması ile ilgili olarak iki farklı tutum sergiler. Öncelikle o, ayette yedi semâ ve Kürsi'nin ya da sekiz meleğin kastedilmiş olabileceğini söyler. Daha sonra bu tür hususların gaybî konular olduğunu, gerçekte neyin kastedildiğinin bizler tarafından bilinemeyeceğini, âyette murat edileni ancak Allah'ın bildiğini, bizlere düşen şeyin “...Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındadır...” (Âl-i İmrân 3/7) âyetinde ifade edildiği üzere sadece bu ifadeleri söylendiği şekliyle kabul etmek ve zâhirlerine olduğu gibi inanmak olduğunu söyler.<sup>97</sup> İbn Hazm'ın söz konusu ayete olan bu yaklaşımının selef metoduna benzer bir yaklaşım olduğu anlaşılmaktadır. İbn Hazm, burada selef metoduna yakın bir yaklaşım sergilemiş olsa da ileriki bölümlerde görüleceği üzere vech, ayn ve yed gibi haberî sıfatları te'vil ederek halef metoduna yakın bir yöntem benimsemiştir. Onun bir taraftan nassların zâhirlerine olduğu gibi iman etmek gerektiğini savunup, Eş'ariyye ile Mu'tezile'yi te'vile başvurdukları gerekçesiyle eleştirmesi diğer taraftan bazı nassları tevil ederek onlarınkine benzer bir metod takip etmesi, İbn Hazm'ın müteşâbih ayetlerin anlaşılması hususunda net bir tutum sergileyemediğini ve kendi görüşleriyle çelişkiye düştüğünü göstermektedir. Onu bu duruma sevk eden temel faktör, muhtemel nasslarda zâhirî anlamı esas alındığında Allah'ın cismanîliğine delalet eden, teşbîhi ve tecsîmi gerektiren vech, ayn ve yed gibi ifadelerin yer almasıdır. Bu endişe nedeniyle o, haberî sıfatları Allah'ın şanına layık, Kur'ân'a ve Arapça gramere uygun olacak şekilde yorumlamaya çalışmıştır.

### 2.2.3. Allah'ın El, Yüz ve Ayak Gibi Uzuvlara Sahip Olması

İbn Hazm'a göre Mücessime, Allah'ın cisim olduğuna dair inanç ve görüşlerini yedeyn (iki el), yed (el), eydî (eller)<sup>98</sup> gibi ayetlerde geçen lafızların zâhirî anlamlarını esas alarak Allah'ın tıpkı insanlarınki gibi eli olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>99</sup> Onların bu iddialarını da bâtıl olarak değerlendiren İbn Hazm, mezkûr âyetlerde Allah'ın elleri olduğu bildirildiği için bunları kabul etmek gerektiğini, fakat “el” gibi uzuvların zâhirî anlamlarıyla O'na izafe edilemeyeceğini belirtir. Çünkü ona göre “el” lafzı Allah'ın bir uzvu değil zâtından haber vermek için kullanılmıştır. Bu nedenle nasslarda geçen “el” lafızları O'nun dışındaki herhangi bir şeye hamledilemez. Dolayısıyla tıpkı “ayn/göz” lafzında olduğu gibi “el” lafzının da Allah'a ait olduğu ve sadece kendi zâtı için kullanıldığı kabul edilmelidir.<sup>100</sup>

<sup>96</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 383.

<sup>97</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 383-384.

<sup>98</sup> Bk. Âl-i İmrân 3/73; el-Mâide 5/64; Yâsîn 36/71; Sâd 38/75; el-Fetih 48/10.

<sup>99</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 374; 2, 3-4.

<sup>100</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2: 4; İbn Hazm, Mu'tezile'nin “yed” kelimesini nimet olarak te'vil etmesini de, delilden yoksun bir iddia olarak değerlendirmiştir. Onun bu konuda Mu'tezile'ye yönelik eleştirileri için bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2: 4; Serdar, *İbn Hazm'ın Kelâmî Görüşleri*, 210

Konuyla ilgili olarak “Allah’ın iki eli de sağdır”<sup>101</sup> anlamındaki hadise de temas eden İbn Hazm, burada zikredilen “sağ” lafzı üzerinde durur. Sağ lafzının Arapçada “fazilet ve yücelik” anlamına geldiğini, bu nedenle hadisi “Allah’tan bir lütuf olarak gelen her şey en faziletli ve en yücedir.” şeklinde anlamak gerektiğini söyler.<sup>102</sup> Diğer taraftan konuyla ilgili Hz. Peygamber’in “Mü’minin kalbi, Rahman’ın iki parmağının arasındadır.”<sup>103</sup> hadisine de yer veren İbn Hazm, lügatte parmak (ısba’) lafzının “nimet ve tedbir” anlamına geldiğini, bu nedenle hadiste Allah’ın nimeti ve tedbirinin kastedildiğini ifade eder. Buna göre söz konusu hadisi “kulun kalbi Allah’ın tedbir ve nimetlerinden iki tedbir ve iki nimet arasındadır. Ya onu sevindiren bir yeterlilik ya da kendisiyle mükâfatlandığı bir imtihandır.” şeklinde anlamak gerekir. Dolayısıyla ona göre Mücessime’nin yaptığı gibi bu hadise dayanılarak Allah’ın parmağı olduğu şeklinde bir sonuca varılamaz.<sup>104</sup>

Öte yandan İbn Hazm, Mücessime’nin “...Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbi’nin yüzü (vechi) bâkî kalacaktır.”<sup>105</sup> âyetini kendi görüşlerine delil göstererek Allah’ın cisim olduğunu ve insanların benzeyen bir yüzünün olduğunu iddia ettiklerini de söyler. Ayrıca onların “vechî” lafzının Allah’a izafe edildiği bazı âyetleri<sup>106</sup> de delil göstererek, bu görüşlerini temellendirmeye çalıştıklarını belirtir.<sup>107</sup>

Bilindiği üzere vech (yüz) lafzı, canlılara ait bir özellik olup, vücudun baş kısmı ile alakalıdır. Mücessime’nin yaptığı gibi “vech” lafzı bu anlamda Allah’a izafe edilirse Allah’ın başının ve yüzünün olduğu gibi bir anlam kabul edilmiş olacaktır.<sup>108</sup> İbn Hazm, bu yaklaşımı doğru bulmaz. Mücessime’nin bu yöndeki görüşlerini geçersiz kılmak için Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf’ın (ö. 235/849) “Allah’ın vechinden maksat, Allah’ın kendisidir şeklindeki görüşünü naklederek ortaya koymaya çalışır.<sup>109</sup> İbn Hazm’a göre “vech” ismi, Allah’a bir isim olarak verilemez. Zira Allah’ın isimlendirilmesi ancak nass ile mümkün olur ki, vech ismi nasslarda O’na verilmiş bir isim değildir. Bu değerlendirmeyi yaptıktan sonra İbn Hazm, “Allah’ın vechi” ifadesiyle O’nun zatının dışında bir şeyin kastedilmediğini belirtir. Çünkü ona göre Allah, “Yedirdikleri kimselere şöyle derler: Biz size sırf Allah rızası (vechullah) için yediriyoruz. Sizden bir karşılık ve bir teşekkür beklemiyoruz.” (el-İnsân 76/9) âyetinde “vechullâh” ifadesini hoşnut olduğu kimseden hikâyeye etmek üzere kullanmıştır. Bu nedenle misafirlerine yemek ikram eden bu kimselerin “vechullâh” ifadesi ile Allah’tan başka bir şeyi kastetmedikleri ortaya çıkmış olmaktadır. İbn Hazm’a göre el-Bakara 2/115. âyetinde<sup>110</sup> geçen “vechullah” ifadesini de bu kapsamda değerlendirmek gerekir. Buna

<sup>101</sup> Bk. Müslim, “İmare”, 18; İbn Mâce, “Mukaddime”, 13; Nesâî, “Âdâbü’l-Kudât”, 1.

<sup>102</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2: 4.

<sup>103</sup> Müslim, “Kader”, 17; Tirmizî, “Kader”, 7; İbn Mâce, “Mukaddime”, 13.

<sup>104</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2: 5. Ayrıca bk. Serdar, *İbn Hazm’ın Kelâmî Görüşleri*, 201-211

<sup>105</sup> er-Rahmân 55/26-27.

<sup>106</sup> Bk. el-Bakara 2/115, 272; er-Râ’d 13/22; er-Rûm 30/38.

<sup>107</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 374, 415; 2: 3.

<sup>108</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2: 3; Serdar, *İbn Hazm’ın Kelâmî Görüşleri*, 209.

<sup>109</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2: 3.

<sup>110</sup> Ayetin manası şöyledir: “Nereye dönerseniz Allah’ın yüzü (Vechullâh) işte oradadır.”

göre âyeti “Allah, ilmiyle ve kendisine teveccüh eden kimseyi kabul etmesi ile oradadır.” şeklinde anlamalıdır.<sup>111</sup>

İbn Hâzım’a göre Mücessime, Hz. Peygamber’in “Cehennem, Rahman ayağını (kadem) oraya koyuncaya kadar dolmayacaktır”<sup>112</sup> ya da “Cehennem, Rahman ayağını (ricl) oraya koyuncaya kadar dolmayacaktır”<sup>113</sup> şeklindeki hadisleri referans alarak ayak gibi uzuvları da Allah’a isnat etmişler ve buradan hareketle O’nun insanlarınkine benzeyen bir ayağa sahip bulunduğunu ispatlamaya çalışmışlardır.<sup>114</sup>

İbn Hâzım, yukarıda zikredilen rivayetlerin sahih olduğunu söyler, fakat söz konusu bu hadislerin Mücessime’nin iddia ettiği şekilde anlaşılacağına dikkat çeker. Ona göre bu hadislerin ne anlama geldiğini Hz. Peygamber şu şekilde açıklamıştır: “Allah, kıyamet gününün akabinde, kendilerini cennete koyacağı kimseler yaratır. Allah, cennet ve cehenneme ‘sizin her birinizi dolduracağım’, der.”<sup>115</sup> Ayrıca hadiste geçen “kadem” kelimesinin manası da, “Rableri katında kendileri için bir doğruluk makamı bulunduğunu müjdele...” (Yûnus 10/2) âyetindeki gibidir. Ayette geçen “kadem” lafzıyla “doğruluğun önde geleni; doğruluk makamı” kastedilmiştir. Bu durumda yukarıda zikredilen hadislerin anlamı “Allah’ın ilminde önceden var olan bir topluluk olup cehennemi kendileriyle dolduracaktır.” şeklinde olur. “Ricl” lafzının anlamı da bu şekildedir. Çünkü “ricl”, sözlükte topluluk anlamına gelir. Bu durumda mezkûr hadisleri “Allah, kendileriyle cehennemi dolduracağı hususunda ilmine sebkât eden bir topluluğu oraya koyacaktır.” şeklinde anlamak gerekir. Dolayısıyla “kadem ve ricl” ifadeleriyle cenneti ve cehennemi dolduracak olan insanlar topluluğu kasd edilmiştir.<sup>116</sup>

#### 2.2.4. Allah’ın Nûr Olması

İbn Hâzım, Kur’ân’da Allah’ın zâtına izafe edilen haberî sıfatlarından ışık, aydınlık ve parıltı gibi anlamlara gelen “nûr” lafzının nasıl anlaşılması gerektiğine yer verir, bununla ilgili olarak Mücessime’nin “Allah göklerin ve yerin nûrudur.” (en-Nûr 24/35) âyetinin zâhirî anlamını esas alarak “Allah’ın parıldayan nûr olduğu” şeklinde bir iddiada bulduklarını söyler. Onların bu anlayışları sebebiyle teşbihe düştüklerine işaret eden İbn Hâzım, bu iddiaları bâtıl olarak değerlendirir.<sup>117</sup>

İbn Hâzım’a göre “nûr” ya cisimdir ya da arazdır. Bunlardan hangisi olursa olsun Allah ne cisimdir ne de arazdır. Onların delil olarak kullandığı en-Nûr 24/35. ayete gelince; İbn Hâzım bu âyetin manasını “Allah’ın, nefisleri aydınlatmak suretiyle (kişiyi) yerde ve göklerdeki nuruna ulaştırmasıdır” şeklinde yorumlar. Çünkü ona göre Allah’ın kendisine ait bir nûr olduğunu haber verdiği şeylerin cümlesine yeryüzünü de dahil etmiştir. Şayet söz konusu nûr bilinen ve parıldayan bir şey olmuş olsa idi, bu durumda nûr ne gece ne de gündüz hiçbir zaman eksilmez ve

<sup>111</sup> İbn Hâzım, *el-Fasl*, 2: 3.

<sup>112</sup> Buhârî, “Tevhid”, 25.

<sup>113</sup> Tirmizî, “Sünen”, 4/96.

<sup>114</sup> İbn Hâzım, *el-Fasl*, 1: 374; 2: 4-5.

<sup>115</sup> Buhârî, “Tevhid”, 25.

<sup>116</sup> İbn Hâzım, *el-Fasl*, 2: 4-5.

<sup>117</sup> İbn Hâzım, *el-Fasl*, 1: 376.

kaybolmazdı. Halbuki durum bunun tersinedir.<sup>118</sup> Ayrıca İbn Hazm'a göre Allah âyetin devamında "...O'nun nurunun temsili şudur: Duvarda bir hücre; içinde bir kandil, kandil de bir cam lamba içinde..." (en-Nûr 24/35) buyurarak, dostlarına yol gösteren kendi nûrunu zikredilen lambaya benzetmiştir. Dolayısıyla mahlûk olan bir şeyi yine bir başka mahlûka benzetmiş olmaktadır. Bunun delili de yine aynı ayette geçen "Nûr üstüne nûr" ifadesidir.<sup>119</sup>

İbn Hazm, kendi görüşünü temellendirmek için şu rivayeti de delil olarak kullanır: Hz. Peygamber bir gün "Allah, göklerin ve yerin nûrudur." (en-Nûr 24/35) ayetini okuyunca, Ebû Zer el-Gıfârî (ö. 31/651) kendisine, "Sen Rabbini gördün mü" diye sormuş, bunun üzerine Hz. Peygamber kendisine, "O bir nûrdur, nasıl olur da ben onu görürüm" şeklinde cevap vermiştir.<sup>120</sup> İbn Hazm'a göre Hz. Peygamber bu ifadelerle Allah'ın gözle görülen bir nûr değil, görülmeyen bir nûr olduğunu kastetmiştir. Buna göre gökler ve yer var olunca, "O, göklerin ve yerin nûrudur." ifadesinin Allah'ın gözle görülen, renkli bir nûr olduğu anlamına değil, göklerdeki ve yerdeki varlıklara yol gösteren anlamına geldiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla ayette Allah'ın kendi nûruyla sadece müminlere olan hidayeti kastedilmiştir. Ona göre en doğru teşbîh bu şekilde olmalıdır. Çünkü küfrün karanlığındaki Allah'ın hidayet nûru, gecenin karanlığındaki lamba gibidir. Bu da gösteriyor ki Mücessime'nin söz konusu iddiaları geçersizdir.<sup>121</sup>

### 2.2.5. Allah'ın Yanı ve Baldırının Olması

Mücessime "cenb (yan) ve sâk (baldır) gibi uzuv ve cisimlerin zikredildiği bazı nasslardan<sup>122</sup> hareketle, Allah'ın bir yana ve baldıra sahip olduğunu iddia etmiştir.<sup>123</sup> İbn Hazm, Mücessime'nin "Allah'ın yanında (cenbillah), işlediğim kusurlardan dolayı vay halime!"<sup>124</sup> ayetine dayanarak Allah'a cenb isnat etmelerini doğru bulmaz. İbn Hazm, bu ayeti "Kullarının yanında olduğu halde Allah'tır." şeklinde te'vil ederek, cenb lafzıyla Allah'ın zatının kastedilmiş olduğunu belirtir.<sup>125</sup>

İbn Hazm'a göre Mücessime'nin "Baldırların (sâk) açılacağı ve kâfirlerin secdeye çağrılacağı gün..." (el-Kalem 68/42) âyeti ile "Allah, baldırları (sâk) açacak, böylece onlar secde ederek boyun eğecekler."<sup>126</sup> hadisinden hareketle Allah'a baldır isnat etmeleri de doğru değildir. Çünkü sözkonusu nasslarda baldır lafzı "işin zorluğu, durumun dehşetini ve korkuçluğunu haber vermek" anlamında kullanılmıştır. Zira Arapçada savaşın şiddetini ifade etmek için "paçalarını (sâk) sıvadı." denilir. İbn Hazm, "baldır/sâk" lafzının bu anlama geldiğini desteklemek için şair Cerîr b. Atıyye'nin (ö. 110/728) şu mısrasını delil olarak gösterir: "Mazinoğullarından nice kibirli kimseler vardır ki, savaş kızıştığında paçalarını (sâk) sıvamak zorunda kaldılar." Dolayısıyla ona göre sâk

<sup>118</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 376.

<sup>119</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 186.

<sup>120</sup> Müslim, "İman", 291.

<sup>121</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 185-186.

<sup>122</sup> Bk. ez-Zümer 39/56; el-Kalem 68/42.

<sup>123</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 374.

<sup>124</sup> Zümer 39/56.

<sup>125</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2: 4.

<sup>126</sup> Buhârî, "Tefsir", 328.

lafzı, ayette kıyamet gününün dehşetini, şiddetini ve zorluğunu bildirmek için mecâzî anlamda kullanılmıştır.<sup>127</sup>

### 2.2.6. Allah'ın Nüzûlü, Mecî ve İtyânı

İbn Hâzım'a göre Mücessime nasslarda Allah'a izafe edilen nüzûl (iniş)<sup>128</sup> ve mecî, ityân (gelme)<sup>129</sup> gibi birtakım fiilî sıfatlarını da yaratılmışların fiillerine benzetmiştir.<sup>130</sup> Onların delil olarak kullandığı "Allah her gece, gecenin son üçte biri kaldığında dünya semasına iner (yetenez-zelü) ve şöyle buyurur: Bana dua eden yok mu, duasını kabul edeyim..."<sup>131</sup> hadisinde geçen "Allah'ın nüzûlü/inmesi" ifadesini O'nun, duaları kabul etmek için dünya semasında yarattığı bir fiil olarak yorumlar. Ona göre bu vakit, kabul ve icab ile gayret gösterenler, af dileyenler ve tövbe edenlerin mağfiret edilmesi umulan bir zaman dilimidir. İbn Hâzım, kendi görüşünü temellendirmek için, bu tür bir kullanımın Arapçada bilinen bir durum olduğuna ve "nüzûl/inmek" lafzının ilk anlamının dışında başka anlamlarda da kullanıldığına dikkat çeker. Nitekim Arapçada "Onu bana hibe etti (nezele) ve onunla bana iyilik etti." anlamını kast etmek için "filan kendi hakkından vazgeçti" denir. Buna göre ibarede geçen "nezele" lafzı "hibe" anlamında kullanılmış, bununla da "kendi hakkından vazgeçme" anlamı kast edilmiştir. Ayrıca ona göre hadiste nüzûlün sınırlı bir vakitle bağlanması da bunun zâta ait bir sıfat değil, fiile ait bir sıfat olmasına delalet eder. Böylece Allah'ın gecenin üçte birlik bir kısmında dünya semasına inmesi söz konusu vakitte yaratılmış ve o vakitte gerçekleştirilmiş bir fiil olduğunu göstermektedir. Bu fiilin de nasıl olduğu yine mezkûr hadisin devamında Hz. Peygamber, "Allah, bir meleğe, bu vakitte şu şekilde nida etmesini emreder." buyurarak açıklamıştır. Ayrıca İbn Hâzım'a göre gecenin üçte birlik kısmı da güneşin doğuşunun ve batışının farklılığı sebebiyle beldelerde kaçınılmaz olarak farklılık arz eder. İşte bu farklılık nüzûlün, Allah'ın bu vakitte, her ufuk ehli için yarattığı bir fiil olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>132</sup>

Diğer taraftan İbn Hâzım'a göre nüzûl fiili bir yerden başka bir yere intikal etmekle gerçekleşir. Bu durum, Allah için düşünülemez. Çünkü şayet Allah bir yerden başka bir yere intikal etseydi, bu durumda elbette Allah sınırlı, yaratılmış, müellef (birleştirilmiş) ve bir mekânda yer tutan bir varlık olmuş olurdu. Bunlar ise, yaratılmış varlıkların özellikleridir. Allah bundan münezzehtir.<sup>133</sup> İbn Hâzım bu görüşünü ispatlamak için, Hz. İbrâhîm'i buna örnek gösterir. Zira ona göre "Yıldız batınca da, 'Ben öyle batanları sevmem' dedi." (el-En'âm 6/76) âyetinde de ifade edildiği üzere Hz. İbrâhîm, "Ayın intikali sebebiyle Rab olamayacağını" kavmine açıkladığında Allah ondan hoşnut olmuştur. Dolayısıyla bir mekândan başka bir mekâna intikal eden her şey, söz konusu mekândan uzak kalan, kaybolandır. Allah ise bu tür durumlardan münezzehtir.<sup>134</sup> İbn Hâzım'a göre "Ve Rabbin gelip melekler saf saf dizildiği zaman..." (el-Fecr 89/22) âyetindeki

<sup>127</sup> İbn Hâzım, *el-Fasl*, 2: 7.

<sup>128</sup> Buhârî, "Deavât", 14; "Teheccüd", 14; Müslim, "Müsâfirin", 168.

<sup>129</sup> Bk. el-Bakara 2/210; en-Nahl 16/26; el-Haşr 59/2; el-Fecr 89/22.

<sup>130</sup> İbn Hâzım, *el-Fasl*, 1: 374; 2: 12-11.

<sup>131</sup> Buhârî, "Deavât", 14; "Teheccüd", 14; Müslim, "Müsâfirin", 168.

<sup>132</sup> İbn Hâzım, *el-Fasl*, 1: 11.

<sup>133</sup> İbn Hâzım, *el-Fasl*, 1: 11.

<sup>134</sup> İbn Hâzım, *el-Fasl*, 1: 374; 2: 11-12.

gelmeyi Allah'ın gelmesi değil, emrinin gelmesi; el-Bakara 2/210. âyetindeki gelme fiilini de Allah'ın değil, azabının gelmesi şeklinde anlaşılmalıdır. Buna göre kıyamet günündeki geliş (mecî) ve gelmeye dair her şey (ityân) Allah'ın söz konusu günde gerçekleştireceği fiil olmaktadır. Allah'ın bu fiili de "mecî" ve ityân şeklinde isimlendirilmektedir.<sup>135</sup>

### SONUÇ

Kur'ân-ı Kerim'de tevhid inancına büyük önem verilmiş, bu anlamda Allah'ın yaratılmışlardan hiçbir şeye benzemediği, eşi ve benzerinin olmadığı vurgulanarak şirk inancını bertaraf etmede tavizsiz bir tutum sergilenmiştir. Diğer taraftan bazı âyetlerde Allah'tan bahsedilirken tevhid inancıyla bağdaşmaz gibi görünen birtakım teşbîh ve temsillere de yer verilmiş, müteşâbih ifadeler kullanılmıştır. İlk bakışta çelişkili gibi görünen bu durumun nasıl çözüme kavuşturulacağı önemli bir tartışma konusu olmuştur. Tartışmanın merkezinde ise beşerî özellikleri çağrıştıran, zâhirî anlamlarıyla anlaşılması durumunda insanları teşbîh ve tecsîm fikrine götüren haberî sıfatlar yer almıştır. İslam düşünce tarihinde, haberî sıfatların zâhirî anlamlarıyla mı yoksa te'vil edilerek mi anlaşılması gerektiği hususu tartışılmış ve neticede sıfatları anlamada farklı yöntemler benimsenmiştir. Bu yöntemlerden biri, teşbîh ve tecsîm yöntemi olup, Müşebbihe ve Mücessime tarafından benimsenmiştir. Onlar, nasslarda geçen haberî sıfatların zâhirî anlamlarını esas alıp, te'vil edilmesine karşı çıkmışlardır. Bu yaklaşımlarının doğal bir sonucu olarak Allah'ı yaratılmışlara benzetip O'nun el, yüz, göz, ayak gibi beşerî ve cismanî unsurlara sahip bulunduğu iddia etmişlerdir.

İbn Hazm, çeşitli din ve mezhepleri konu edindiği *el-Fasl* adlı eserinde Mücessime'nin bu görüşlerine yer vermiş, eleştirilerini de Ehl-i Sünnet'in anlayışına uygun olup olmadığı çerçevesinde yöneltmiştir. Onun söz konusu mezheplere yönelik eleştirileri ise daha çok nasslarda Allah'a izafe edilen haberî sıfatların zâhirî anlamlarının esas alınması sonucu ortaya çıkan antropomorfist Tanrı tasavvurlarına yönelik olmuştur. İbn Hazm'a göre onlar "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur" (eş-Şûrâ 42/11) âyetinde ortaya konulan tenzih akîdesini dikkate almamışlar, neticede sıfatları ispat etmede aşırı giderek teşbîh ve tecsîme düşmüşlerdir. Onların Tanrı tasavvurlarının tevhid inancıyla bağdaşmadığını önemle belirten İbn Hazm, eleştirilerini mezkûr ayeti merkeze alarak yöneltmiştir. Bu çerçevede o, Allah'ın vasıflandırılması konusunda tenzih ilkesini temel prensip edinmiş; vech, yed, ayn, cenb, ısbâ, sâk gibi beşerî özelliklerin te'vil edilmeden zâhirî anlamlarıyla Allah'a isnat edilmeyeceğini; cisim, cevher ve a'raz gibi beşerî ve dünyevî unsurlarla da O'nun vasıflandıramayacağını ispat etmeye çalışmıştır.

İbn Hazm'ın bir taraftan nasslara zâhirî bir perspektif ile yaklaşması diğer taraftan nasların zâhirî anlamlarını esas alan Müşebbihe ve Mücessime'yi eleştirip, bazı nasları gerekli gördüğü durumlarda te'vil etmesi ilk bakışta çelişkili bir durum gibi görünse de onun bu tutumu kendi sistemi içinde tutarlı görünmektedir. Çünkü o, mutlak anlamda te'vile karşı olmamış, bir delile dayanmayan te'vili reddetmiş, nasslardan veya aklî zaruretten gelen bir delilin olması durumunda te'vili kabul etmiştir. Bu anlamda o, eğer bir kelimeyi vaz' olunduğu anlamdan farklı anlamayı gerektirecek ve te'vil yapmayı zorunlu kılacak bir delilin olması durumunda, bu lafzın te'vil edilmesini gerekli görmüştür. Bu teorisini de özellikle haberî sıfatların anlaşılması

<sup>135</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 1: 374; 2: 11-12.



hususunda pratik olarak uygulamıştır. Nitekim o, her ne kadar sıfatullah konusunda selef metoduna yakın bir yol takip etse de, bilhassa haberî sıfatların anlaşılmasında te'vil yöntemine başvurarak halefin metoduna benzer bir yaklaşımı benimsemiştir. Bu suretle o, selef yönteminden ayrılarak kendine has bir yöntem geliştirmiştir. Bu bağlamda o, teşbîh ve teccîm inancını eleştirirken nasslarda Allah'ın cismaniliğine delalet eden birtakım sıfatları te'vil etmeden Allah'a izafe edilemeyeceğini savunmuş, bu tür sıfatları, lügat anlamlarını ve konuyla ilgili muhkem ayetleri göz önünde bulundurarak Allah'ın şanına layık ve Arap gramerine uygun düşecek şekilde te'vil etmiştir. Bu bakımdan İbn Hazm'ın selefî ve zâhirî yaklaşımından hareketle onun, Selefiyye'den olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Kaldı ki İbn Hazm'ın özellikle haberî sıfatlar hususunda yeri geldiğinde te'vile başvurması, aklı nasıl kullandığını ya da akla yüklediği fonksiyonel alanı açıklamakla beraber, aklın değerini küçümseyen Selefiyye, Müşebbihe, Mücessime ve Haşeyiyye gibi dinî oluşumlara karşı olan tavrını daha net ifade etmektedir.

Öte yandan İbn Hazm'ın bir taraftan nasların zâhirî anlamlarını esas alan bir yaklaşımla Eş'ariyye ve Mu'tezile'yi nasları te'vil ettikleri gerekçesiyle sert bir dille eleştirmesi diğer taraftan yukarıda da işaret edildiği üzere nasların bir kısmını te'vil ederek onlarınkine benzer bir yöntem takip etmesi, müteşâbih ayetlerin anlaşılması hususunda net bir tutum sergileyemediğini, kendi görüşleriyle zaman zaman çelişkiye düştüğünü, diğer mezheplere karşı ön yargılı olduğunu ve savunmacı bir tutum sergilediğini göstermektedir.

#### KAYNAKÇA

- Abdülhamid, İrfan. *İslam'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*. Trc. M. Sait Yeprem. İstanbul: Marifet Yayınları, 1994.
- Akoğlu, Muharrem. "İbn Hazm'ın Mutezileye Yönelik Eleştirileri". *Bilimname* 10/1 (2006): 63-92.
- Altıntaş, Ramazan. "Haşviyye'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 3 (1999): 57-100.
- Aydın, Ömer. "Haberî Sıfatları Anlama Yolları". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999): 133-158.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-fırak*. Nşr. Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: Mektebetü dâri't-türâs, 2007.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *Kitâbu'l-irşâd*. Nşr. Zekeriyâ Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1995.
- Çelik, İbrahim. "Kur'an'da Haberî Sıfatlar ve Mukâtil b. Süleyman'a İsnâd Edilen Teşbîh Fikri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1987): 151-159.
- Durmuş, İsmail. "İbn Hazm-Dil ve Edebiyat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 58-61. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Ebû Zehra, Muhammed. *İbn Hazm*. Kahire: y.y., 1954.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. "el-Fıkhu'l-ekber". *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*. Trc. Mustafa Öz İstanbul: MÜİF Yayınları, 2002.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilafu'l-musallîn*. Thk. Navâf el-Cerrah. Beyrut: Dâru Sâdır, 2006.
- Güneş, Hüseyin. *İslam'da Zâhirî-Sünnî Düşüncenin Çekişmesi İbn Hazm ve Eş'ariîk Örneği*. Konya: Kitap Dünyası yay., 2007.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *İtikadda Orta Yol*. Trc. Kemal Işık. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.
- Goldziher, Ignaz. *Zâhirîler: Sistem ve Tarihleri*. Trc. Cihad Tunç. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1982.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. Nşr. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1999.

- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî. *Din ve Mezhepler Tarihi*. Trc. İbrahim Bulut. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Usûl ve'l-furû'*. Thk. Muhammed Âtîf el-İrâkî v.dğr. Kahire: Dâru'n-Nahda el-Arabiyye, 1978.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî. *en-Nebzetü'l-kâfiye fi ahkâmî 'usûli'd-dîn*. Thk. Ahmed Abdülaziz. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1985.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî. *İbtâli'l-kıyâs ve'r-re'y ve'l-istihsân ve't-taklîd ve't-ta'lîl*. Thk. Saîd el-Efgânî. Beyrut: Dâru'l-fîkr, 1969.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî. *Resâ'ilü İbn Hazm el-Endelüsî*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Müessesetü'l-Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1983.
- Kâdî Abdülcebbâr. Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. Nşr. Hüseyin Ebû Haşim. Beyrut: Dâru ihyâi't-türasil-Arabiyye, 2001.
- Karadaş, Çağfer. "İbn Hazm ve Eş'arîlik Eleştirisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009): 89-102.
- Kılıç, Muharrem. "Dini Bilginin Doğruluğu Bağlamında Zahiri Epistemolojinin Dayandığı Dil Kuramı". *Bilim-name* 2 (2003): 157-169.
- Koç, İsa. "Haşviyye Zihniyeti", *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi Bildirileri (Kütahya 14-17 Mayıs 2015)*. Ed. Hümeysra Dinçer - Ümit Güneş. 4: 215-231. İstanbul: Matsis Matbaası, 2015.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbü't-Tevhîd*. Trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 2009.
- Neşşâr, Ali Sami. *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*. Trc. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Sâbûnî, Nureddîn. *Mâtürîdiyye Akâidi*. Trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.
- Saruhan, Selim. "Zahiriliğin Öncüsü İbn Hazm'da Felsefi Meseleler". *Dini Araştırmalar* 9/25 (2016): 159-179.
- Sayar, Süleyman. "Dinler Tarihçisi Olarak İbn Hazm: Genel Bir Bakış". *Milel ve Nihal* 6/3 (Aralık 2009): 41-79.
- Serdar, Murat. "Endülüs Âlimlerinin Allah'ın İsim ve Sıfatları Konusundaki Görüşleri: İbn Hazm ve İbnu'l-Arabî Örneği". *Bilimname* 8/2 (Ağustos 2005): 51-74.
- Serdar, Murat. *İbn Hazm'in Kelâmî Görüşleri*. Doktora Tezi. Erciyes Üniversitesi, 2005.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-Nihal*. Nşr. Fehmi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, ts.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Ünlüsoy, Abdullah. *Sözedimleri Kuramı Açısından Din Dili*. Bursa: Emin Yayınları, 2017.
- Yurdagür, Metin. "Haberî Sıfatları Anlamada Metod". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1984): 249-64.
- Yurdagür, Metin. "Haşviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18: 426-427. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

Aralık / December 2018, 22 (2): 939—967

**Arap Şiirinde Lügaz ve Mu‘ammânın Yapısı: İbnü’l-Fâriz’ın Dîvân’ına Teorik Bir Bakış**

*The Structure of Lughz and Mu‘ammā in Arabic Poetry: A Theoretical Overview on Ibn al-Fāriḍ’s Dīwān*

**Murat Tala**

Dr., Necmettin Erbakan Ü., Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fak., Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı

Dr., Necmettin Erbakan Univ, Fac of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric

Konya, Turkey

[mtala70@gmail.com](mailto:mtala70@gmail.com)

[orcid.org/0000-0002-6661-3526](https://orcid.org/0000-0002-6661-3526)

#### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 06 Temmuz / July 2018

**Kabul Tarihi / Accepted:** 02 Ekim / October 2018

**Yayın Tarihi / Published:** 15 Aralık / December 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Cilt / Volume:** 22 **Sayı / Issue:** 2 **Sayfa / Pages:** 939—967

**Atıf / Cite as:** Tala, Murat. “Arap Şiirinde Lügaz ve Mu‘ammânın Yapısı: İbnü’l-Fâriz’ın Dîvân’ına Teorik Bir Bakış [The Structure of Lughz and Mu‘ammā in Arabic Poetry: A Theoretical Overview on Ibn al-Fāriḍ’s Dīwān]”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/2 (December 2018): 939—967. <https://doi.org/10.18505/cuid.441215>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright ©** Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved. [www.der-gipark.gov.tr/cuid](http://www.der-gipark.gov.tr/cuid)

---

**The Structure of Lughz and Mu‘ammā in Arabic Poetry:****A Theoretical Overview on Ibn al-Fāriḍ's *Dīwān***

**Abstract:** The tradition of Lughz and mu‘ammā in Arab poetry has an important place. Ibn al-Fāriḍ (d. 632/1235) is a divine love poet that lived in the Ayyubids period. He is an important point in the process of change and transformation of Arabic poetry language. This research aims to carry out a theoretical and anecdotal examination of the Lughzes in Ibn al-Fāriḍ's *Dīwān*. The work explains, firstly, the concept of Lughz in terms of conceptual content and theoretical structure and summarizes its own method to be applied in solving and evaluating Lughzes in ten articles. The paper indicates whether the Lughzes in *Dīwān* have a theoretical structure or not. In this context, it distinguishes the Lughzes from the number of layers, simple and compound structure maintenance. It examines the theoretical and functional contributions of the *tahsīl*, *takmil*, *tashīl* and *tazyīl* methods, the stages of the establishment and the solution of the Lughzes.

**Summary:** Abū Hafs Sharafuddīn Omar b. Ali al-Hamavī al-Misrī (d. 632/1235) known as the king of lovers, and called Ibn al-Fāriḍ, is a divine love poet that lived in Egypt during the Ayyubids period (1171-1462). He is an important figure in the process of change and transformation of poetry language in Arabic literature. The lughz and mu‘ammā (enigma, enigmatic speech, allusion, inversion riddle, poetry puzzle, synecdoche and metaphoric language) means a word pointing to a name or something by symbol and sign. Numerous books have been written about lughzes. These include Arabic poetry, Persian poetry, Classical Turkish poetry, Arabic grammar, Islamic law, hadith, mathematics and inheritance law. The lughz and mu‘ammā have some linguistic features related to phonetics, statistical linguistics, morphology, lexicology, grammar, syntax, semantics and prosody. This tradition has an important place in Arabic poetry. The research aims to carry out a theoretical and anecdotal examination of the lughzes and mu‘ammās in Ibn al-Fāriḍ's *Dīwān*. The paper explains, firstly, the concept of lughz in terms of conceptual content and theoretical structure. The article summarizes its own method to be applied in analyzing and evaluating lughzes within ten items. The research examines the series of lughzes in *Dīwān* and divides them into parts according to the original question in the riddles. This work examines the secondary lughzes given in the details of poems in solution parts. The paper indicates whether the lughzes in *Dīwān* have a theoretical structure or not. In this context, the research examines lughzes in terms of language and structure, especially in terms of the processes of establishment and solution. This paper categorizes the lughzes according to the number of layers and to whether they have a simple or compound structure. This paper examines the theoretical and functional contributions of the amal al-tahsīlī, amal al-takmilī, amal al-tashīlī and amal al-tazyīlī methods in the stages of the establishment and the solution of the lughzes. The work applies the theoretical perspectives of these methods to each lughz. The research also examines the contribution of these four methods to the lughzes.

There are many lughzes in Ibn al-Fāriḍ's poems. In Ibn al-Fāriḍ's *Dīwān*, in general, fifty-four things are asked. Fifty-one of them are words. Three of them are verbs. One of the verbs is in the order structure and two in the past tense. His lughzes have a theoretical and methodical structure. In terms of organizational structure, lughzes are generally multi-layered, intricate, compound and integrated. Composite lughzes are multi-layered, simple poems are single-layered. Approximately twenty words are asked in the lughzes. These words are always in the first layer

of lughz, whether simple or compound. Thirty-seven words in the lughz are secondary lughz with an auxiliary and complementary nature. They are located between the second and sixth layers. Seventeen of the lughzes asked in the auxiliary nature are located in the second layer, thirteen in the third layer, five in the fourth layer, one in the fifth layer and one in the sixth layer. One of the lughzes is six-layered, one of them are five-layered, four of them are four-layered, eight are three-layered, four are double-layered and three are single-layered. According to this, the majority of lughzes in Ibn al-Fārid's poems are in the unified form and multilayered.

The lughzes are formed in terms of word, composition, phrase, grammar and meaning levels. The lughzes have both lexical and semantic characteristics. Ibn al-Fārid uses the configuration (amal al-tahsīlī), completion (amal al-takmīlī), facilitation (amal al-tashīlī) and addition (amal al-tazyīlī) methods to design the lughzes. The structure in the lughzes is shaped by these methods. The words in his lughzes constitute eleven categories, consisting of names, acts and noun verbs. The answers of the questions asked in the poems consist in general of prophet names, surah names, tribal names, administrator's surnames, letters, cities, animals, food and drink names, attributes and actions. Verbs are in the past time or order form. Some of the lughzes in Ibn al-Fārid's poems are built in an extraordinary style beyond being interesting. Not all the sentences used in couplets are part of the lughzes. These elements are mentioned in order to complete the lughzes in terms of rhythm and meaning. To be able to solve the lughzes of Ibn al-Fārid, one must be knowledgeable about the language and narrative features of Arabic and Islamic culture, as well as subjects such as the Quran, Sufism, abjad calculation, mathematics, geometry, geography, biology, botany and zoology. His poems contribute to the development and transformation of Arabic poetry.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Arab poetry, Ibn al-Fārid, Enigma, Riddle

### Arap Şiirinde Lügaz ve Mu'ammânın Yapısı:

#### İbnü'l-Fâriz'ın *Dîvân*'ına Teorik Bir Bakış

**Öz:** Arap şiirinde lügaz ve mu'ammâ (bilmece şiir) geleneği önemli bir yere sahiptir. İbnü'l-Fâriz (ö. 632/1235), Eyyûbîler döneminde yaşamış bir ilahî aşk şâiridir. O, Arap edebiyatında şiir dilinin değişim ve dönüşüm aşamasında önemli bir noktadır. Bu araştırma İbnü'l-Fâriz'ın *Dîvân*'ında geçen lügazlar üzerine teorik ve açıklamalı bir inceleme yapmayı hedefler. Çalışma, öncelikle lügaz olgusunu kavramsal içerik ve teorik yapı bakımlarından açıklar ve lügazlerin çözüm ve değerlendirilmesinde uygulayacağı kendi yöntemini on maddede özetler. *Dîvân*'daki lügazlar serisini inceleyen onları bilmece kurgusunda asıl sorulan isme göre kısımlara ayırır. Şiirlerin detaylarında verilen ikincil lügazleri çözüm kısımlarında inceler. *Dîvân*'daki lügazlerin teorik bir yapıya sahip olup olmadıklarına işaret eder. Bu bağlamda lügazleri dil ve yapı, özellikle de kuruluş ve çözüm aşamalarındaki işlemler açısından mercek altına alır. Lügazleri katman sayısı, basit ve bileşik yapı bakımlarından ayırır. Tahsîl, tekmi'l, teshîl ve tezyîl metotlarının, lügazlerin kuruluş ve çözümünü

aşamalarındaki teorik ve işlevsel katkılarını irdeler. Bu metotların kazandırdığı teorik perspektifi her lügaze uygular.

**Özet:** Ebû Hafs Şerefüddîn Ömer b. Ali el-Hamevî el-Mısırî (ö. 632/1235) âşıkların sultanı olarak bilinir. Babasının mesleğinden dolayı İbnü'l-Fâriz diye meşhur olur. O, Eyyûbiler döneminde (1171-1462) Mısır'da yaşayan bir ilahi aşk şairidir. İbnü'l-Fâriz Arap edebiyatında şiir dilinin değişim ve dönüşüm aşamasında özellikle metafor ve mazmunlar açısından önemli bir kırılma noktası olarak bilinir. Geniş hacimli bir şiir divanına sahiptir. *Dîvân*'ındaki şiirler daha çok uzun kasidelerden oluşur. Bunlar arasında *Naẓmu's-sulûk* ve *Hamriyye* oldukça meşhurdur. İbnü'l-Fâriz'in bazı şiirleri derin tartışmalara neden olur. Lügaz ve mu‘ammâ terimleriyle, bir şeyin adına sembol ya da işaret yoluyla göndermede bulunmak anlamı kast edilir. Lügazlerin çözümü hakkında çok sayıda kitap yazılmıştır. Bu konuda ilk eseri Halîl b. Ahmed'in telif ettiği kaydedilir. Lügazler Arap şiiri, İran şiiri, *Dîvân* edebiyatı, Arap grameri, İslam hukuku, İslam miras hukuku, hadis, kırâat ve matematik gibi alanlarda yaygındır. Lügaz ve mu‘ammâlar bazı dilbilimsel özelliklere sahiptir. Söz konusu dilbilimsel nitelikler açıklanırken sesbilim, istatistik dilbilim, sözlükbilim, gramer, sözdizimi, anlambilim ve arûz gibi alanlara işaret edilir. Arap şiirinde lügaz ve mu‘ammâ geleneği önemli bir yere sahiptir. Arap edebiyatında lügaz ve mu‘ammâlar daha çok nazım yoluyla oluşturulur. Nesir yoluyla oluşturulanlar da vardır. Bu araştırma İbnü'l-Fâriz'in *Dîvân*'ındaki lügaz ve mu‘ammâlar hakkında teorik ve uygulamalı bir çalışma yapmayı hedefler. Araştırma ilk olarak, lügaz ve mu‘ammâ terimlerini kavramsal içerik ve teorik yapı bakımlarından açıklar. Araştırma lügazlerin çözümü, tasnifi ve değerlendirmesinde uygulayacağı kendi metodunu on maddede özetler. Çalışma İbnü'l-Fâriz'in *Dîvân*'ındaki lügazler serisini inceler ve onları lügazlerde sorulan temel sorulara göre gruplara ayırır. Bu çalışma şiirin detaylarında verilen ikincil lügazleri çözüm kısmında inceler. Araştırma ayrıca İbnü'l-Fâriz'in *Dîvân*'ındaki lügazlerin teorik bir yapıya sahip olup olmadıklarını göstermeye çalışır. Araştırma bu bağlamda, lügazleri dilsel özellikleri ve yapıları bakımlarından özellikle de kuruluş ve çözüm aşamalarındaki durumları açısından araştırır. Araştırma lügazleri birbirinden genel olarak katman sayılarına, basit ya da bileşik yapılarına göre ayırır. Bu araştırma amel-i tahsîlî, amel-i tekmîlî, amel-i teshîlî ve amel-i tezyîlî metotlarının teorik ve işlevsel yapılarını inceler. Ayrıca söz konusu metotların lügazlerin kuruluş ve çözüm aşamalarındaki durumlarını ortaya koymaya çalışır. Yine amel-i tahsîlî, amel-i tekmîlî, amel-i teshîlî ve amel-i tezyîlî metotları çerçevesinde kullanılan diğer yardımcı metotları ve uygulanma biçimlerini ayrı ayrı gösterir. Çalışma ayrıca bu temel ve yardımcı metotların sağladıkları teorik çerçeveyi her lügaze uygular. Yine araştırma, bu dört metodun lügazlerin kuruluşu ve çözümlerine sağlayacağı katkıları inceler.

İbnü'l-Fâriz'in *Dîvân*'ındaki şiirlerde çok sayıda lügaz ve mu‘ammâ bulunur. İbnü'l-Fâriz'in *Dîvân*'ında bulunan lügazler çerçevesinde genel olarak elli dört şey sorulur. Sorulan şeylerden elli bir tanesi isimdir. Söz konusu lügazlerden üç tanesi ise fiil kalıbındadır. Fiillerden bir tanesi emir kalıbında, iki tanesi geçmiş zaman yapısındadır. İbnü'l-Fâriz'in lügazleri teorik ve metodik bir yapıya sahiptir. Yapıları bakımından lügazler, genel olarak, çok katmanlı, iç içe girişik, bileşik ve birbirine entegre olmuş vaziyettedir. Bileşik yapıdaki lügazler çok katmanlıdır. Basit yapıdaki lügazler ise tek katmanlıdır. İbnü'l-Fâriz'in *Dîvân*'ında temel lügaz olarak yirmi kelime sorulur. Bu kelimeler, lügaz ister bileşik ister basit yapıda olsun her zaman lügazın birinci katmanında yer alırlar. Lügazlerde sorulan otuz sekiz kelime, ikincil lügazlerde yer alır. İkincil lügazler yardımcı

ve tamamlayıcı niteliktedir. Yardımcı lügazler genel olarak ikinci ve altıncı katmanlar arasında yer alırlar. Yardımcı lügazlerden on yedi tanesi ikinci katmanda bulunur. On üç tanesi üçüncü katmanda yer alır. Beş tanesi dördüncü katmandadır. Bunlardan bir tanesi beşinci katmanda bulunur. Yine diğer bir tanesi de altıncı katmanda yer alır. İbnü'l-Fâriz'ın *Dîvân*'ında tespit edilen, söz konusu yirmi temel lügazden bir tanesi altı katmanlıdır. Onlardan bir tanesi beş katmanlı, dört tanesi dört katmanlı, sekiz tanesi üç katmanlı, dört tanesi iki katmanlı ve üç tanesi tek katmanlıdır.

İbnü'l-Fâriz'ın *Dîvân*'ındaki lügazler kelime, kompozisyon, ifade bakımlardan gramatik yapı ve anlam derecelerine göre oluşmuştur. İbnü'l-Fâriz'ın *Dîvân*'ındaki lügazler hem sözcüksel hem de anlamsal bir özelliğe sahiptir. İbnü'l-Fâriz *Dîvân*'ındaki şiiirlerinde lügaz örgüsünü oluştururken kuruluş (amel-i tahsîlî), tamamlama (amel-i teshîlî), kolaylaştırma (amel-i teshîlî ve ekleme-çıkartma (amel-i tezyîlî) şeklinde dört metot kullanır. Lügazlerin yapısı bu yöntemlerin işlemleriyle şekillendirilmiştir. İbnü'l-Fâriz'ın *Dîvân*'ındaki lügazlerde kullanılan kelimeler on bir kategori oluşturur. Söz konusu kategoriler isimler, fiiller ve isim-fiillerden oluşur. Lügazlerde sorulan isimler genel olarak, Peygamber isimleri, sure isimleri, kabile isimleri, devlet yöneticilerinin soy isimleri, harf isimleri, şehir isimleri, hayvan isimleri, yiyecek isimleri, içecek isimleri, eylem isimleri ve sıfatlardan oluşur. Lügazlerde sorulan fiiller geçmiş zaman ya da emir kalıbındadır. İbnü'l-Fâriz'ın *Dîvân*'ındaki lügazlerden bir tanesi ilginç olmanın ötesinde çok sıra dışı bir üslupla kurulmuştur. Şiiirlerde kullanılan kelimelerin hepsi lügaz kurgusunun bir parçası değildir. Şiiirlerde lügaz kurgusunun bir parçası olarak kullanılmayan kelimeler, lügazleri ahenk ve anlam açısından tamamlamak için zikredilmiştir. İbnü'l-Fâriz'ın *Dîvân*'ındaki lügazleri çözebilmek için dil, Arap dilinin doğal yapısı ve İslam kültürü hakkında özellikle de Kur'ân-ı Kerîm, tasavvuf, ebced hesabı, matematik, geometri, coğrafya, biyoloji, botanik ve zooloji hakkında bilgi sahibi olmak gerekir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belagatı, Arap Şiiri, İbnü'l-Fâriz, Lügaz, Mu'ammâ

### GİRİŞ: LÜGAZ KAVRAMI

Lügazler teorik bir yapıya sahip midir? Onların kuruluş ve çözümleme aşamaları teorik olarak açıklanabilir mi? Lügazler yapı bakımından basit ve bileşik şeklinde kısımlara ayrılabilir mi? Bileşik lügazlerdeki çok katmanlılık olgusu bilimsel olarak takip edilebilir mi? Bu sorulara İbnü'l-Fâriz'ın *Dîvân*'ındaki lügazler bağlamında cevap aranacaktır. Öncelikle lügaz terimini şu şekilde açıklamak mümkündür.

Lügavî Anlamı: Lügaz (çoğulu لُغَاظٌ) sözcüğü l-ğ-z (lağz) kökünden türer. Çöl faresinin ini, yuvası<sup>1</sup> ve saklandığı yerin bulunmaması için yuvasını labirent gibi kazması<sup>2</sup>; katedilmesi zor yol<sup>3</sup>, sözün maksadını gizlemek, zekâ oyunu vb. anlamlara gelir. Arap edebiyatında luğz ve ülgüze terimleri yaygın kullanılır.<sup>4</sup> Lügaz için Türkçede *bilmece*<sup>5</sup> ve bilmece şiir<sup>6</sup>, Farsçada *çistân* (Bu nedir?) ifadeleri kullanılır.<sup>7</sup>

Terim Anlamı: Maksadı gizlemek anlamına gelen lügaz<sup>8</sup> (riddle, methaporic language, syneccdoche)<sup>9</sup>, her hangi bir varlık veya nesnenin özellikleri anlatılarak oluşturulan bilmece<sup>10</sup> demektir.<sup>11</sup> Lügaz, konuşan kişinin maksadını gizlemesi ve dinleyenin kolayca anlayamayacağı<sup>12</sup> biçimde söz söylemesi şeklinde açıklanır.<sup>13</sup>

Örnek:

1-Ey bilmece ustası! Taşhîfli okunuşu senenin bir bölümü olan hayvanın adını bize açıkla.

2- Tam hesaplarsan, o ismi kendine izafe ettiğinde oluşan terkinin çeyreği olan harf, toplam değerini yarısı eder.<sup>14</sup>

- <sup>1</sup> İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, "L-ğ-z", *es-Sıhâh Tâcu'l-lüga ve Sıhâhu'l-'Arabiyye*, nşr. Ahmed Abdulgafûr 'Attâr, 4. Baskı (Beirut: Dâru'l- 'ilm li'l-melâyîn, 1990), 3: 894-895; Mecdüddin Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, "L-ğ-z", *el-Kâmûsu'l-muhtâf*, 8. Baskı (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 2005), 524; İmîl Bedî' Yâkûb, "Luğz", *el-Mu'cemü'l-mufaşşal fi'l-cumû'* (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 2004), 386.
- <sup>2</sup> Ebu'l-Hüseyn Amed b. el-Fâris b. Zekeriyâ, "L-ğ-z", *Mu'cemu mekâyîsi'l-lüga*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beirut: Dâru'l-cil, ts.), 5: 257; Cevherî, *es-Sıhâh*, 3: 895; Ebu'l-Hasan İshâk b. İbrahim b. Süleyman b. Vehb el-Kâtib, *el-Burhân fi vucûhi'l-beyân*, nşr. Hafnî M. Şeref (b.y.: Mektebetü's-şebâb, ts.), 119.
- <sup>3</sup> Mütercim Âsım Efendi, "L-ğ-z", *el-Okyânûsu'l-basit fi tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhtâf*, nşr. Mustafa Koç - Eyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 3: 2531.
- <sup>4</sup> İsmâil Durmuş, "Lugaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları 2003), 27: 221-222.
- <sup>5</sup> Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûsu'l-basit fi tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhtâf*, 3: 2531.
- <sup>6</sup> M. Faruk Toprak, "Klasik Arap Şiirinde Luğaz", *NUSHA Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 1/3 (2011): 97; Durmuş, "Lugaz", 27: 221-222.
- <sup>7</sup> Muhammed Ali et-Tehânevî, "Luğz", *Keşşâfu iştilâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, nşr. Refîk el-'Acem - Ali Dehrûc v.dğr. (Beirut: Mektebetü Lübnân nâşirîn, 1996), 2: 1409.
- <sup>8</sup> Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhtâf*, 524; Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî Kefevî, *el-Külliyât: Mu'cem fi'l-muštalahât ve'l-fürûk el-lügaviyye*, nşr. Adnân Dervîş - Muhammed el-Mısırî, 2. Baskı (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 1998), 310; Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûsu'l-basit fi tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhtâf*, 3: 2531; Vankulu Mehmed Efendi, "L-ğ-z", *Vankulu Lügati*, nşr. Mustafa Koç - Eyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1: 996.
- <sup>9</sup> Tehânevî, *Keşşâfu iştilâhât*, 2: 1408. Ayrıca bk. Bencheneb, M., "Lughz", *The Encyclopedia of Islam*, ed. C. E. Bosworth v.dğr., 2. Baskı (Leiden: Brill, 1986) 5: 806-807.
- <sup>10</sup> Emin Özdemir, "Lügaz", *Örneklî Açıklamalı Edebiyat Bilgileri Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990), 184.
- <sup>11</sup> Tâhirî'l-Mevlevî (Tâhir Olgun), "Lügaz", *Edebiyat Lügati*, nşr. Kemâl Edîb Küçüköğlü (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1994), 93.
- <sup>12</sup> Bk. Muhammed et-Tûncî, "Luğz", *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fi'l-edeb*, 2. Baskı (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1999), 2: 740.
- <sup>13</sup> Ahmed Maflûb, "Luğz", *Mu'cemu'l-muštalahâtî'l-belâgiyye ve tetavvurihâ* (Beirut: Mektebetü Lübnân nâşirîn, 2007), 577.
- <sup>14</sup> Ebû Hafs 'Umer b. Ebî'l-Hasen b. el-Fârîd el-Mısırî, *Dîvânü İbni'l-Fârîd* (Beirut: Dâru Sâdir, ts.), 196.



Burada صَفْرٌ (şahin) kelimesi sorulmaktadır.<sup>15</sup>

Lügaz mu‘ammâ ve uḥciyye ile anlamdaş kullanılır.<sup>16</sup> Mu‘ammâ/mu‘ammayât (enigmatic speec, allusion, inversion)<sup>17</sup>, gizlemek, gizemli hale getirmek<sup>18</sup>, hallinden isim çıkan manzum veya mensûr bilmece demektir.<sup>19</sup> Başka bir ifadeyle bir isim veya başka bir şeye remz ve îmâ yoluyla işaret eden vezinli söz anlamına gelir.<sup>20</sup>

Örnek:

*Bende yok sabr ü sükûn sende vefâdan zerre  
İki yoktan ne çıkar fikr idelüm bir kerre.*<sup>21</sup>

Burada meşhur bir şâirin mahlası olan Nâbî sözcüğü sorulur. “İki yok” ifadesiyle nâ ve bî edatlarına işaret edilir.<sup>22</sup>

### 1. LÜGAZ VE MU‘AMMÂ LİTERATÜRÜNÜN ÖZELLİKLERİ

Lügaz ve mu‘ammâlar dilbilimsel özellikler taşırlar: Sesbilim (Savtiyyât/phonetics), istatistik dilbilim (ihşâiyyâtü’l-hurûf ve’l-müfredât/Statistical Linguistics), Sarf ilmi (Morphology), Sözlükbilim (‘ilmu’l-me‘âcim/Lexicology), Gramer (Naḥiv/Syntax), Anlambilim (Delâle/Semantics) ve arûz (prosody).<sup>23</sup>

Lügazler, delaleti açığa kavuşturma bakımından beyân ilmiyle ilişkilendirilir. Ancak burada asıl kasıt anlamı gizlemek olduğundan belâgat âlimleri ona pek iltifat etmez.<sup>24</sup>

Dîvânlarında çok lügaz ve mu‘ammâ bulunan şairler arasında Mihyâr ed-Deylemî (ö. 428/1037), İbn Şeref el-Kayrevânî (ö. 460/1067) ve İbn Uneyn’in (ö. 630/1233) adları zikredilir.<sup>25</sup>

<sup>15</sup> Bk. Bedruddîn el-Hasen b. Muhammed el-Bûrînî, *Şerhu Dîvânî İbni’l-Fârîd*, der. el-Fâdıl Rüşeyd b. Gâlib, nşr. Muhammed Abdülkerîm en-Nemrî (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-‘ilmiyye, 2003), 2: 289.

<sup>16</sup> Ziyâuddîn b. el-Esîr, *el-Meşelu’s-sâir fi edebi’l-kâtib ve’ş-şâ’ir*, nşr. Ahmed el-Hûfî - Bedevî Tabâne (Kâhire: Dâru nehđati Mısır, ts.), 3: 84; Tûncî, *el-Mu‘cemu’l-mufaşşal*, 2: 740.

<sup>17</sup> Tehânevî, *Keşşâfu iştilâhât*, 2: 1595-1596. Ayrıca bk. C. E. Bosworth, “Mu‘ammâ”, *The Encyclopedia of Islam*, ed. C. E. Bosworth v.dğr., 2. Baskı (Leiden - Newyork: Brill, 1993), 7: 257-258.

<sup>18</sup> Kefevî, *el-Külliyât*, 310.

<sup>19</sup> Tâhirü’l-Mevlevî, *Edebiyat Lügati*, 100.

<sup>20</sup> Tehânevî, *Keşşâfu iştilâhât*, 2: 1595-1596; Abdünnebî b. Abdürrasûl el-Ahmednegerî, “Mu‘ammâ”, *Düsturu’l-‘ulemâ’ ev Câmi‘u’l-‘ulûm fi iştilâhâtî’l-funûn*, Araççaya trc. Hasan Hânî Fahs (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-‘ilmiyye, 2000), 3: 205; Tûncî, *el-Mu‘cemu’l-mufaşşal*, 2: 809-810; İsmail Durmuş, “Muamma”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005) 30: 320-322.

<sup>21</sup> Yusuf Nâbî, *Nâbî Dîvânı*, nşr. Ali Fuat Bilkan (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1997), 2: 1326.

<sup>22</sup> Özdemir, *Edebiyat Bilgileri Sözlüğü*, 206.

<sup>23</sup> Muhammed Merâyâtî v.dğr., *‘İlmu’t-ta‘miye ve istihrâcu’l-mu‘ammâ ‘inde’l-‘Arab* (Dimeşk: Mecma‘i’l-lügati’l-‘arabiyye, 1987), 1: 60-61.

<sup>24</sup> Siddîk b. Hasan el-Kannevî (Siddîk Hasan Han), *Ebcedü’l-‘ulûm el-vesyü’l-merkûm fi beyâni aḥvâli’l-‘ulûm* (Dimeşk: Vizâratu’s-sekâfe ve’l-irşâdi’l-ḳavmî, ts.), 2: 98.

<sup>25</sup> Durmuş, “Lugaz”, 27: 221.

Naḥiv, kırâat, fıkıh, matematik, mîrâs ve hadis usûlü gibi alanlarda da lügazle ilgili eserler vardır. Örnek: İbn Hişâm'ın *el-Elgâzu'n-naḥviyye*, Suyûtî'nin *eṭ-Ṭırâz fi'l-elgâz*, Mehmed Zihni Efendi'nin *Elgâzu'l-fıkhiyye* ve Cezerî'nin *Elgâzü'l-Cezerî* adlı eserleri.<sup>26</sup>

Lügaz ve mu'ammâların çözüm metotlarını açıklayan çok sayıda eser mevcuttur. Bu konuda bilinen ilk eser el-Halîl b. Ahmed'e (ö. 175/791) aittir.<sup>27</sup>

## 2. LÜGAZ VE MU'AMMÂLARIN TEORİK YAPISI

Lügaz ve mu'ammâ ilimlerinin küllî bir temele dayanmadığı, bu iki ilme dayanak olacak açık kuralların bulunmadığı, bu ikisinin mu'ammâcının hayal gücüne ve fikrine dayandığı ifade edilir.<sup>28</sup> Ancak bunların kuruluş ve çözümüne dair bazı kural ve metotlardan bahsedilebileceği açıktır. Bu yollar amel veya a'mâl şeklinde ifade edilir.<sup>29</sup>

Lügaz ve mu'ammâlar sözcük, *terkip*, *i'râb* ve *anlam* düzeylerinde gerçekleşir.<sup>30</sup> Bunların kuruluş, tertib ve çözümlerinde taḥsîl, tekmi'l, teshîl<sup>31</sup> ve tezyîl olmak üzere dört metot uygulanır.<sup>32</sup>

**1-Kuruluş (taḥsîl)**, sorulan şeyin elde edilmesine yönelik işleri kapsar. Bilmecede gizlenen ismi bulmanın ilk yollarındandır. Taḥsîl yöntemi *taḥşîs* ve *taḥşîs*, *tesmiye*, *telmiḥ*, *terâdüf*, *îştirâk*, *taḥşîf*, *teḥbih* ve *isti'âre*, *hesâb-ı cümme* ve *kinâye* gibi işlemlerle uygulanır.<sup>33</sup> *Taḥşîs* ve *taḥşîs*, sözcük içinde gizlenen şeyin, kelimenin neresinde başlayıp neresinde bittiğini anlatmaktadır. *Tesmiye* (adını zikretme) kelimedeki gizlenen ismi, söz konusu kelimenin harflerinin adlarını zikrederek bulmaktır. *Telmiḥ*, meşhur şeylere işaret etmektir. *Terâdüf*, bir sözcüğün zikredilip o sözcüğün aynı dildeki veya başka bir dildeki anlamına gönderme yapmaktır.<sup>34</sup> *İştirâk*, bir kelimenin birkaç manasından beyitte olmayana kastetmektir.<sup>35</sup> *Taḥşîf*, *تَحْفِيفٌ* ve *تَحْفِيفٌ* sözcüklerindeki gibi kelimenin harflerine nokta eklemeye (i'câm) veya çıkarma (ihmâl) şeklinde oluşan değişikliklerdir. Ayrıca bedî' ilmiyle ilgili bir terimdir.<sup>36</sup> *Teḥbih* ve *isti'âre*, harflere benzetmeler aracılığıyla işaret etmektir.

<sup>26</sup> Bk. İbrahim Usta, "Arap Literatüründe 'Lügaz' Kültürü", *Doğu Araştırmaları* 10/2 (2012): 167-169.

<sup>27</sup> Merâyâtî v.dğr., *'İlmu't-ta'miye*, 1: 60.

<sup>28</sup> Kannevî, *Ebcedü'l-ülûm*, 2: 513.

<sup>29</sup> Tehânevî, *Keşşâfu ıṣṭilâhât*, 2: 1595-1596. Bk. Tarlan, *Divan Edebiyatında Muamma*, 9.

<sup>30</sup> Tûncî, *el-Mu'cemu'l-mufaṣṣal*, 2: 740.

<sup>31</sup> Tehânevî, *Keşşâfu ıṣṭilâhât*, 2: 1595-1596; Ahmednegerî, *Düstûru'l-'ulemâ'*, 3: 205; Tûncî, *el-Mu'cemu'l-mufaṣṣal*, 2: 809-810.

<sup>32</sup> Bk. Ali Nihat Tarlan, *Divan Edebiyatında Muamma* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1936), 9; Mehmet Özdemir, "Dervîş Muhammed Şifâî'nin Şerh-i Şebîstân-i Hayâl'indeki Muammâ Çözüm Yöntemleri Üzerine Bir İnceleme", *Journal of History Culture and Art Research* 6/2 (2017): 351.

<sup>33</sup> Tehânevî, *Keşşâfu ıṣṭilâhât*, 2: 1595-1596; Tarlan, *Divan Edebiyatında Muamma*, 10-18.

<sup>34</sup> Bk. Tarlan, *Divan Edebiyatında Muamma*, 10-13; Özdemir, "Muammâ Çözüm Yöntemleri", 345-350.

<sup>35</sup> Tarlan, *Divan Edebiyatında Muamma*, 13.

<sup>36</sup> Bûrînî, *Şerḥu Divâni İbni'l-Fârid*, 2: 296; Muhammed et-Tenûhî - Râcî el-Esmer, "Taḥşîf", *el-Mu'cemu'l-mufaṣṣal fi 'ulûmi'l-lüga: el-Elsuniyyât* (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2001), 1: 177; İncâm Fevval Akkâvî, "Taḥşîf", *el-Mu'cemu'l-mufaṣṣal fi 'ulûmi'l-belâga, el-bedî' ve'l-beyân ve'l-me'ânî*, 3. Baskı (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2006), 360.

Harfler birleştirilince lügazde gizlenen şey (mügaz bih) ortaya çıkar. *Hesâb-ı cümmel* (ebced hesabı), hece harflerinin sayı değerlerini belirtmek. *Kinâye*, maksadı dolaylı anlatmaktır. Sayı zikredilerek harf, illet harfiyle vâv, harf-i ta'rif ile elif-lâm kastedilir.<sup>37</sup>

**2-Tamamlama (tekmîl)**, sorulan şeyin resmini oluşturma aşamasıdır.<sup>38</sup> Harfleri birleştirme, düşürme ve yer değiştirmeye yapılır. Tekmîl yöntemi *te'lif*, *ıskât* ve *kalb* gibi işlemlerle uygulanır.<sup>39</sup> *Te'lif* (birleştirme), lügazlerde uygulandığı kadarıyla ittîşâlî ve imtizâcî olmak üzere iki çeşittir. *Te'lif-i ittîşâlî* muhtelif sözcüklerde bulunan harfleri birleştirmek, *te'lif-i imtizâcî* ise bir harf veya heceyi başka bir sözcüğe yerleştirmek şeklinde açıklanır. *İskât* (düşürme-çıkarma) bir veya daha fazla harfin düşürülmesidir.<sup>40</sup> *Kalb* (yer değiştirme), kelimenin yapısındaki bazı harflerin takdim-tehir edilerek yer değiştirmesi<sup>41</sup> veya kelimedeki illet harflerinin ve illet harfi gibi muamele gören *hemze*, *cîm*, *dâl*, *tâ* (الطاء), *mîm*, *nûn*, *lâm* ve *hâ* (الهاء) gibi harflerin başka harflere dönüşmesiyle oluşur.<sup>42</sup> *Tağyîr* (kalb etmeyi gerektirecek bir şey olmaksızın kelimedeki bazı harflerin yerini değiştirmek)<sup>43</sup> de tekml türünden bir işlem sayılabilir.

**3-Kolaylaştırma (teshîl)**, çözümü kolaylaştıracak şeyler burada verilir.<sup>44</sup> Taḥsîl ve tekml aşamalarına yönelik bazı kolaylaştırmaları kapsar. *İntikâd*, *taḥlîl*, *terkîb* ve *tebdîl* gibi işlemlerle uygulanır.<sup>45</sup> *İntikâd* (yerini belirtme, argumentation) lügazı oluşturan harflerin, sözcüğün neresinde bulunduğu evvel, vaşat, kalb (orta) ve âhir gibi sözcüklerle işaret etmektir.<sup>46</sup> *Taḥlîl* (ayırma), lügazde kullanılan kelimeyi parçalamak demektir.<sup>47</sup> Böylece yeni anlamlara ulaşılır. *Terkîb* (birleştirme), bir sözcüğü veya sözcüğün bir parçasını başka bir sözcüğün tümü veya bir parçasıyla birleştirmek.<sup>48</sup> *Tebdîl* (yerine başka bir şey koyma, substitution), işaret edilen sözcüğün bir veya birkaç harfini taḥfif yapmadan değiştirerek lügazde sorulan isme ulaşmaktır.<sup>49</sup> Düşen harflere fasit denir.<sup>50</sup>

**4-Ekleme-Çıkarma (tezyîl)**, sözcüklerin hareketlerinde meydana gelen değişikliklerdir. *Tahrîk*, *teskîn*, *teşâid*, *taḥfif*, *med* ve *kaşr* gibi işlemlerle uygulanır.<sup>51</sup> Sakin harfe hareke vermeye

<sup>37</sup> Bk. Tarlan, *Divan Edebiyatında Muamma*, 13-18; Özdemir, "Muammâ Çözüm Yöntemleri", 345-350.

<sup>38</sup> Tehânevî, *Keşşâfu iştilâhât*, 2: 1596.

<sup>39</sup> Tarlan, *Divan Edebiyatında Muamma*, 19-21.

<sup>40</sup> Bk. Tarlan, *Divan Edebiyatında Muamma*, 18-20. Özdemir, "Muammâ Çözüm Yöntemleri", 351-352.

<sup>41</sup> Tûncî, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal*, 1: 713.

<sup>42</sup> Tenûlî - Esmer, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal*, 1: 470.

<sup>43</sup> Bûrînî, *Şerhu Dîvâni İbni'l-Fârîd*, 2: 294.

<sup>44</sup> Tarlan, *Divan Edebiyatında Muamma*, 22-24.

<sup>45</sup> Tehânevî, *Keşşâfu iştilâhât*, 2: 1596.

<sup>46</sup> Tehânevî, *Keşşâfu iştilâhât*, 1: 274.

<sup>47</sup> Tehânevî, *Keşşâfu iştilâhât*, 1: 392.

<sup>48</sup> Tehânevî, *Keşşâfu iştilâhât*, 1: 426; Tarlan, *Divan Edebiyatında Muamma*, 24.

<sup>49</sup> Tehânevî, *Keşşâfu iştilâhât*, 1: 377; Tarlan, *Divan Edebiyatında Muamma*, 24; Özdemir, "Muammâ Çözüm Yöntemleri", 352-354.

<sup>50</sup> Tarlan, *Divan Edebiyatında Muamma*, 24.

<sup>51</sup> Tarlan, *Divan Edebiyatında Muamma*, 25.

*tahrîk*, harekeli harfi sakin yapmaya *teskîn*, şeddesiz harfi şeddeli okumaya *teşdîd* ve şeddeyi kaldırmaya *taħfîf* denir. Medsiz elifi uzatmaya *med*, medli elifi medsiz okumaya *kaşr* denir.<sup>52</sup> Sözcüğün harflerini *heceleme* ve katlama (*tağ'îf*) da tezyîl türünden bir işlem sayılabilir.

Kısaca, taħsîl mu‘ammânın harflerini verir. Tekmîl dağınık harfleri toplar. Teshîl çözümünü kolaylaştıracak işaretler verir. Tezyîl ise harflerin hareke ve sükûn gibi hallerini belirler.<sup>53</sup>

Bu metotlardan taħsîl ve tekmlîl aşamalarının lügaz ve mu‘ammâ kuruluş ve çözümlemelerinde en önemli iki aşama olduğu açıktır. Teshîl aşaması genel bir metottur. İlk iki aşamadakilere birini kolaylaştırmak için yapılır. Tezyîl aşaması ise kelimenin fonetiğiyle alakalı görünmektedir.

### 3. İBNÜ'L-FÂRİZ VE DİVÂN'I

Ebû Hafs Şerefüddîn Ömer b. Ali b. Mürşid es-Sa'dî el-Hamevî el-Mısrî (ö. 632/1235), Mısrıda yaşamış bir ilahi aşk şairidir. *Sultânü'l-âşıkîn* olarak tanınır. Babası mahkemede kadınların eşlerinden almaları gereken miras ve nafakayı tespit işiyle uğraştığından "fâriz" diye bilinir. Bundan dolayı ona İbnü'l-Fâriz denir.<sup>54</sup>

İbnü'l-Fâriz'in *Dîvân*'ının, *Ŧâiyye* ve *Mîmiyye* gibi kendilerine özel isimlerle meşhur olan bazı kasideleri ve diğer bazı şiirlerinden oluştuğu ifade edilebilir.

İbnü'l-Fâriz, *Dîvân*'ını imlâ ettirir, onu müstakil bir eser olarak kendisi telif etmez. Bu nedenle *Dîvân*'ının nüshaları çoğunlukla yazım hatalarıyla doludur.<sup>55</sup> İbnü'l-Fâriz'in *Dîvân*'ını kızından olma torunu Şeyh Ali derler. Şeyh Ali, *Dîvân*'ı İbnü'l-Fâriz'in oğlu Kemâleddîn b. Muhammed'e okuduğu esnada toplar.<sup>56</sup> İbnü'l-Fâriz'in *Dîvân*'ına ait en eski nüshalardan biri Konya Yusuf Ağa Ktp. 7838 numaralı mecmuada bulunur.<sup>57</sup>

İbnü'l-Fâriz'in şiirlerini kavramak için derin bir anlayışa ihtiyaç vardır. Yine birçok ilimde parlak bir fikre sahip olmak ve bazı sanat dallarında maharet sahibi olmak gerekir.<sup>58</sup> Onun şiirleri bazı tartışmalara sebep olmuştur.<sup>59</sup> Şimdi İbnü'l-Fâriz'in *Dîvân*'ındaki lügazlerin tespiti, değerlendirmesi ve uygulayacağımız çözüm metodu hakkında açıklama yapılacaktır.

<sup>52</sup> Tarlan, *Divan Edebiyatında Muamma*, 25; Özdemir, "Muammâ Çözüm Yöntemleri", 355.

<sup>53</sup> Tarlan, *Divan Edebiyatında Muamma*, 9.

<sup>54</sup> Süleyman Uludağ, "İbnü'l-Fâriz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: 2000) 21: 40.

<sup>55</sup> Bûrînî, *Şerhu Dîvâni İbni'l-Fârîd*, 2: 281. İbnü'l-Fâriz'in hayatı ve *Dîvân*'ı hakkında bk. Murat Tala, "Arap Edebiyatında Şiir Şerhleri: İbnü'l-Fâriz'in *Dîvân*'ı Bağlamında Bûrînî ve Nâblusî'nin Eserleri", III. *Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu "Tasavvuf, Felsefe ve Din"*, 19-20 Ekim (Konya: 2018).

<sup>56</sup> Kâtib Çelebi, Hacı Halîfe, *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. M. Şerefeddin Yaltkaya - Kilisli Rifat Bilge (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-‘arabî, ts.), 1: 767; Uludağ, "İbnü'l-Fâriz", 21: 40.

<sup>57</sup> Ebû Hafs 'Umer b. Ebi'l-Hasen b. el-Fârîd el-Mısrî, *Dîvânu İbni'l-Fârîd*, Konya Yusuf Ağa Ktp., nr. 7838, vr. 276b-333b.

<sup>58</sup> Bûrînî, *Şerhu Dîvâni İbni'l-Fârîd*, 2: 281.

<sup>59</sup> Ali Çoban, "XV. Yüzyıl Memlûkler Dönemi Mısır'ında İbnü'l-Fâriz Tartışmaları: Taraflar-Tenkitler", *İslam Te'lif Geleneğinde Biyografi Yazıcılığı*, ed. Hidayet Aydar (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 218-222.

#### 4. DİVÂN'DAKİ LÜGAZLER: METOT, ÇÖZÜM VE İNCELEME

İbnü'l-Fârız'ın lügazleri her kesime hitap etmez. Çünkü onun bazı lügazleri mülk ve melekût âlemindeki ilginç olayları anlayabilecek donanıma sahip kâmil âriflere yönelik<sup>60</sup> olup işârî yorumlara açıktır.

Memlûkî (ö. 1063/1653 yılından sonra), İbnü'l-Fârız'ın lügazlerinin yüzyıllarca ilgi görüp muhtelif kişiler tarafından çözümlendiğine işaret eder.<sup>61</sup>

##### 4.1. Çözüm Motodumuz

İbnü'l-Fârız'ın *Divân*'ında tespit ettiğimiz lügazleri inceleme ve değerlendirmeye tabi tutarken izleyeceğimiz usulleri aşağıdaki şekilde özetleyebiliriz:

1- Terim birlikteliğini sağlamak amacıyla çözümleme kısmını lügaz terimini kullanarak ele alacağız. Mu'ammâ terimini kullanmayacağız.

2- Lügazleri anlamlarına göre kısımlara ayıracağız.

3- Lügaz kurgusunu bütünlüklü olarak yansıtmak için beyitleri orijinal dilinde vereceğiz. Ayrıca beyitlerin aruzun hangi bahrinde söylendiğini belirteceğiz.

4- Beyitlerin Türkçe çevirisini yapacağız.

5- Lügazın çözümünü ayrı bir paragrafta ele alacağız. Çözümlemeye lügazde asıl sorulan kelimeyi belirterek başlayacağız. Sonra rakam vererek her beyitte neye vurgu yapıldığını açıklayacağız. Anlam kurgusu bakımından tek aşama oluşturan beyitleri beraber ele alacağız. Beyitlerin ilgili lügaz bağlamında dikkat çeken edebî özelliklerini belirteceğiz.

6- Bileşik lügazlerde ikincil lügazleri de inceleyeceğiz.

7- Çözümünden sonra ele alacağımız değerlendirme şablonunda, öncelikle incelediğimiz lügazın yapı bakımından basit mi bileşik mi olduğu ve kaç katmandan oluştuğunu belirteceğiz. Lügazın genel kurgusu içinde tek bir şey soruluyorsa onu basit lügaz, birden fazla şey ayrı ayrı soruluyorsa bileşik lügaz olarak değerlendirecek ve onu çok katmanlı lügaz olarak niteleyeceğiz.

8- Lügazın sözcük, terkîb, i'râb ve anlam düzeylerinden hangilerinde gerçekleştiğini belirterek linguistik özelliğini vurgulayacağız.

9- Lügazde tahsîl, tekmi'l, teshîl ve tezyîl metotlarından hangilerinden faydalandığını açıklayacağız. Bu metotların işlem ve türevlerinin hangi beyitte meydana geldiğini köşeli parantez içinde açıklayacağız.

10- Genel değerlendirme kısmında meseleyi tabloda gösterip yorumlayacağız.

<sup>60</sup> Abdülğani b. İsmâil en-Nâblusî, *Şerhu Divâni İbni'l-Fârız*, der. el-Fâdîl Rüşeyd b. Gâlib, nşr. Muhammed Abdülkerîm en-Nemrî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003), 2: 287.

<sup>61</sup> Hasen b. Abdullah el-Memlûkî el-Halebî es-Sûfî, *Hallu elğâzi İbni'l-Fârız*, King Saud University, Makhtota Ş.M./817, nr. 1168, 3a. Bk. Bağdatlı İsmâil Paşa, *İdâhu'l-meknûn fi'z-zeyl 'alâ Keşfi'z-zünûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'arabî, ts.), 1: 118.

## 4.1. Çözüm ve İnceleme

*Dîvân*'daki lügazleri yukarıdaki esaslara göre şu şekilde incelemek mümkündür.

## 4.1.1. Kabile İsimleri

Örnek-1: [el-Ḥafîf Bahri]

سَيِّدِي مَا قَبِيلَةٌ فِي زَمَانِ	مَرَّ مِنْهَا فِي الْعَرَبِ كَمْ حَيٍّ شَاعِرُ
أَلْقَى مِنْهَا حَرْفًا وَدَعَّ مُبْتَدَاهَا	ثَانِيًا تَلَقَّى مِثْلَهَا فِي الْعُشَائِرِ
وَإِذَا مَا صَحَّفَتْ حَرْفَيْنِ مِنْهَا	كُلَّ شَطْرٍ مُضَعَّفًا اسْمُ طَائِرِ

- 1- Efendim! Araplar arasında, kendisine mensup nice şâirlerin geçtiği kabile nedir?
- 2- Ondan bir harf atar ve kalanın ikinci harfini başlangıç yaparsan eğer, onun gibisini aşiretler arasında bulursun.
- 3- Ondan iki harfi taşhîf edersen, her parçası, muzâaf okunduğunda başka bir kuşun adı olur.<sup>62</sup>

**Çözüm:** Burada هَدَيْلُ kabilesinin adı sorulmaktadır. 1-) O kabileden birçok şair çıkmıştır. Bu hususta Şi'ru's-şu'arâ'il-hüzeyliyyîn gibi eserler vardır. 2-) هَدَيْلُ kelimesinin yâ harfi çıkarıldığında kelime هَدَلُ şekline dönüşür. Bunun ikinci harfi, birinci yapıldığında ذَهَلُ kabilesine göndermede bulunur. 3-) Lügazın üçüncü aşaması, هَدَيْلُ kelimesinin birinci (هَدَّ) ve ikinci (يَل) parçalarına taşhîf yapıldıktan sonra kelimelerin muzâaf okunarak yeni isimler elde edilmesidir. Bu bağlamda kelimenin birinci parçasındaki (هَدَّ) zâl harfine taşhîf yapılınca noktası silinir ve dâl harfine (هَدَّ) dönüşür. Sözcük muzâaf okununca هُدَّهْدُ ismi elde edilir. Kelimenin ikinci parçasındaki yâ harfi taşhîf edilince bâ harfine döner. Yeni oluşan sözcük muzâaf okununca بَيْلُ kelimesi elde edilir. Yeni kelimelerin her ikisi de kuş ismidir.<sup>63</sup>

**Değerlendirme:** Yukarıda çözümü verilen bileşik lügaz üç katmanlıdır. Sözcük ve anlam düzeylerinde gerçekleşir. Yapısında taḥsîl, tekmi'l, teshîl ve tezyîl metotları uygulanır. Lügaz örgüsü taḥsîl [taşhîf: 3.b. هَدَيْلُ kelimesindeki zâl harfinin dâl'e, yâ harfinin bâ'ya dönüşmesi], tekmi'l [iskât: 1.b. yâ harfinin çıkarılması; kalb: 1.b. هَدَلُ sözcüğünün ذَهَلُ kelimesine dönüşmesi], teshîl [taḥlîl: 3.b. هَدَيْلُ sözcüğünün parçalanması] ve tezyîl [teşdîd-taḍ'îf: 3.b. هُدَّهْدُ ve بَيْلُ kelimelerindeki katlama] metotlarının işlemleriyle kurulur.

Örnek-2: [es-Serîḥ Bahri]

اسْمُ الَّذِي تَيَمَّنِي حُبُّهُ	تَصْجِيفِ طَيْرٍ وَهُوَ	مَقْلُوبُ
لَيْسَ مِنَ الْعَجْمِ وَلَكِنَّهُ	إِلَى اسْمِهِ فِي الْعَرَبِ	مَنْسُوبُ
حُرُوفُهُ إِنْ حَسِبْتَ مِثْلَهَا	لِحِسَابِ الْجَمَلِ	أَيُّوبُ

<sup>62</sup> İbnü'l-Fârîd, *Dîvân*, 195.

<sup>63</sup> Bûrînî, *Şerḥu Dîvâni İbnî'l-Fârîd*, 2: 291-292.

- 1- Sevgisi bana bereket getiren şeyin adı, kalb edildiğinde bir kuşun [adının] taşhîf edilmiş halidir.
- 2- Yabancı [bir isim] değildir, fakat Araplar arasında onun ismine mensup olanlar vardır.
- 3- O ismin harfleri ebced hesabına göre hesaplandığında **أَيُّوب** ismiyle aynı değeri taşır.<sup>64</sup>

**Çözüm:** Burada **ط** ismi sorulmaktadır. 1-) Kelime kalb edildiğinde **بط** şekline, kelimenin maqlûb hali taşhîf edildiğinde ise bir kuşun adı olan **بط** (ördek) sözcüğüne dönüşür. 2-) Tay kabilesi bir Arap kabilesidir. 3-) **ط** kelimesi ebced hesabına göre on dokuz değerindedir (**ط**: dokuz, **ي**: on). **أَيُّوب** ismi de aynı değeri taşır. Böylece İbnü'l-Fârîz'ın lügazın üçüncü beyitinde söyledikleri isabetli olur.<sup>65</sup>

**Değerlendirme:** Yukarıda çözümü verilen bileşik lügaz üç katmanlıdır. Sözcük ve anlam düzeylerinde gerçekleşir. Yapısında tahsîl ve tekmi'l metotları uygulanır, teshîl ve tezyîl metotları görülmez. Lügaz örgüsü tahsîl [*taşhîf*: 1.b. **بط** kelimesinin **ب** harfinin **بط** şeklinde **بâ**'ya dönüşmesi, *hesâb-ı cümmel*: 3.b. Eyyûb isminin on dokuz değerinde olması] ve tekmi'l [*kalb*: 1.b. **ط** kelimesinin **بط** şekline dönüşmesi] metotlarının işlemleriyle kurulur.

#### 4.1.2. İdareci Soyadları

Örnek: [es-Serîc Bahri]

مَا اسْمٌ إِذَا فَتَشَّتْ شِعْرِي تَجْدُ	تَصْصِيفُهُ	فِي	الْخَطِّ	مَقْلُوبُهُ
وَهُوَ إِذَا صَحَّفَتْ ثَابِيَهُ مِنْ	أَنْوَاعِ	طَيْرٍ	غَيْرِ	مَحْبُوبُهُ
وَنَقَطَ حَرْفٍ فِيهِ إِنْ زَالَ مَعَ	الْفِ	بِهِ	بِيعِ	بِخْرُوبِهِ
وَنَصْفَهُ الثَّلَاثَانَ مِنْ آلِهِ	لِجَنْسِهِ	فِي	الضَّرْبِ	مَنْسُوبُهُ
وَنَصْفَهُ الْآخَرَ نِصْفَ اسْمٍ مَنْ	جَانَسَهُ	يَتَّبِعُ		أَسْلُوبُهُ
وَقَلْبُهُ قَلْبٌ لِمَنْ فَهْمُهُ	مِنْ	بَعْدِ	لَامِ	كُلِّ
حَاشِيَتَاهُ عُوْدَةٌ بَعْدَ مَا	صَحَّفَتَا	فِي	الدُّكْرِ	مَطْلُوبُهُ
وَالْجِيمِ فِيهِ إِنْ تَعَدَّ دَالَهُ	وَالدَّالُ	جِيمًا	فِيهِ	مَحْسُوبُهُ
مِنْ بَعْدِ حَرْفَيْنِ بِهِ صَحَّفَا	وَالزَّائِ	وَأَوْ	فِيهِ	مَكْتُوبُهُ
صَارَ اسْمٌ مَنْ شَرَّفَهُ اللَّهُ بِأَل-	وَوَحْيِ	كَمَا	شَرَّفَ	مَنْصُوبُهُ

- 1- Şiirimi incelediğinde, taşhîfli halinin yazılışını, kalb edilmiş hali olarak bulduğun isim nedir?
- 2- O ismin ikinci harfini taşhîfli okuduğunda sevilmeyen bir kuş türünün adı olur.

<sup>64</sup> İbnü'l-Fârîd, *Dîvân*, 198.

<sup>65</sup> Bûrînî, *Şerhu Dîvâni İbni'l-Fârîd*, 2: 291.

- 3- Onda bir harfin noktası ve içindeki bin [sayısı] silinirse, satış zarar ziyan olur.
- 4- İsmi yarısı bir aletin [harflerinin] üçte ikisidir, çeşit bakımından o [kuşun] cinsine mensup-tur.
- 5- Diğer yarısı ise, yakınlık duyduğu ve üslubuna uyduğu kimsenin adının yarısı olur.
- 6- Onun kalbi, lâmdan sonrasını iyi anlayan kişi için bir kalbdır.
- 7- Onun ilk ve son harfleri taşhîf edildikten sonra bir rükyedir.
- 8- Cîmini dâl ve dâlini cîm sayarsan onun arkadaşı olur.
- 9- Ondan iki harf sonra taşhîf edilir ve ze harfi vâv olarak yazılırsa,
- 10- Tıpkı arkadaşını (Mûsâ) şereflendirdiği gibi, Allah'ın vahiyyle şereflendirdiği kişinin adı olur.<sup>66</sup>

**Çözüm:** Burada بَزْعُش (bozkuş) kelimesi sorulmaktadır. Bu isim Arapça değildir. Mısırdaki Türklerin bazı idarecilerinin kullandığı adlardandır.<sup>67</sup> 1-) شِعْرِي ifadesinin kalb edilmiş hali بَرْعَش sözcüğüdür. بَرْعَش kelimesinin taşhîfli hali ise بَزْعُش sözcüğüdür. Zira yâ harfi bâ'nın, râ ise zâ (الزاي) harfinin ve 'ayn harfi gayn harfinin taşhîf edilmiş halidir. Şîn harfi olduğu hal üzere bırakılır.<sup>68</sup> 2-) بَزْعُش isminin ikinci harfi taşhîf edildiğinde, بَزْعُش (eziyet verdiği için dolayı pek arzulananmayan bir kuşun/uçucunun adı) olur.<sup>69</sup> Kelime "sivrisinek" anlamına da gelir.<sup>70</sup> 3-) Burada kasıt zâ harfinin noktasıdır. Elf (bin) kelimesi, ebced hesabına göre bin değerindeki gayn harfine işaret eder. بَزْعُش kelimesinden zâ harfinin noktası ve gayn harfi çıkarılınca بَزْعُش sözcüğü oluşur.<sup>71</sup> 4-) Onun yarısı bir aletin üçte ikisidir. Burada aletten kasıt بَز kelimesidir. Bu sözcük كُيْز (kopuz) kelimesinin üçte ikisidir. Kopuz Türklere ait bir eğlence aletidir. لَجْنَسَه ifadesindeki zamir, lügazın aslında sorulan بَزْعُش kelimesine döner. 5-) بَزْعُش kelimesinin diğer yarısı عَش sözcüğüdür. Bu sözcük kelimeyle aynı üslupta gelen بَزْعُش - أَرْعَش (bozkuş-özkuş) ikilemesindeki gibidir. 6-) بَزْعُش kelimesinin ilk ve son harfleri çıkarıldıktan sonra geriye kalan kısım زَغ harflerinden oluşur. Bu ikisi kalb edildikten sonra başa dammeli bir lâm harfi eklendiğinde لَغْر sözcüğü elde edilir. Bûrînî bu beyitteki anlamı problemlili görür.<sup>72</sup> 7-) حَاشِيَتَاهُ (ismin iki kenarı/tarafı) ifadesi بَزْعُش kelimesinin ilk ve son harflerine (bâ ve gayn) göndermede bulunur. عَوْدَةٌ kelimesi ise rukye anlamındadır. Bâ harfi taşhîf edildiğinde yâ harfine, şîn harfi ise sîn harfine dönüşür. Neticede Kur'ân'da bir surenin adı olan يس kelimesi meydana gelir. Yâsîn suresi onu okuyan kişinin rukyesidir. Arifler onu ister ve sıkıntılı anlarında Yâsîn suresi ile Allah'tan (c.c.) yardım dilerler.<sup>73</sup> 8/9/10-) Son üç beyitte anlatılmak istenen şey, بَزْعُش kelimesinin يَوْشَع ismine dönüşmesidir. Son beyitte geçen كَمَا شَرَفَ مَصْنُوبِهِ (arkadaşını şereflendirdiği gibi) ifadesi ile Mûsâ (a.s.) kastedilmektedir. Zira Yûşa (a.s.), Mûsâ'nın (a.s.) yanında bulunan bir gençtir.<sup>74</sup>

<sup>66</sup> İbnü'l-Fâriq, *Dîvân*, 204-5.

<sup>67</sup> Bûrînî, *Şerhu Dîvâni İbni'l-Fâriq*, 2: 285; Nâblusî, *Şerhu Dîvâni İbni'l-Fâriq*, 2: 286.

<sup>68</sup> Bûrînî, *Şerhu Dîvâni İbni'l-Fâriq*, 2: 285; Nâblusî, *Şerhu Dîvâni İbni'l-Fâriq*, 2: 286.

<sup>69</sup> Nâblusî, *Şerhu Dîvâni İbni'l-Fâriq*, 2: 286; Memlûkî, *Hallu eljâzi İbni'l-Fâriq*, 19a.

<sup>70</sup> Fîrûzâbâdî, "B-r-ğ-ş", *el-Ķâmûsu'l-muhîf*, 585.

<sup>71</sup> Nâblusî, *Şerhu Dîvâni İbni'l-Fâriq*, 2: 286.

<sup>72</sup> Bûrînî, *Şerhu Dîvâni İbni'l-Fâriq*, 2: 285.

<sup>73</sup> Nâblusî, *Şerhu Dîvâni İbni'l-Fâriq*, 2: 287.

<sup>74</sup> Bûrînî, *Şerhu Dîvâni İbni'l-Fâriq*, 2: 285.



**Değerlendirme:** Yukarıda çözümü verilen bileşik lügaz altı katmanlıdır. Sözcük, terkip ve anlam düzeylerinde gerçekleşir. Yapısında taḥsîl, tekmi'l, teshîl ve tezyîl metotları uygulanır. Lü-gaz örgüsü taḥsîl [*taḥḫîf*: 1.b. *يرعش* lafzının *بزغش* kelimesine dönmesidir. Ayrıca 2., 7. ve 9. beyitlerde de bu metot vardır; *teḥḫîf*: 10.b. kemâ ifadesi, *hesâb-ı cümmel*: 3.b. gayn harfinin bin değerinde oluşu], tekmi'l [*ıskât*: *بزغش* kelimesinin ilk ve son harfinin çıkarılması; *kalb*: 1.b. *شعري* ifadesinin *يرعش* şekline dönmesi ve 6.b. *زغ* sözcüğünün *غز* şeklini alması], teshîl [*taḥlîl*: 4., 5.b. *بزغش* sözcüğünün parçalanması; *ekleme*: 6.b. lâm harfinin ilavesi] ve tezyîl [*tahrîk*: 6.b. lâm harfinin dammenmesi] metotlarının işlemleriyle kurulur.

#### 4.1.3. Şehir İsimleri

Örnek: [el-Serîf Bahri]

مَا بَلَدَةٌ بِالشَّامِ قَلْبَ اسْمِهَا	تَصْحِيفُهُ	أُخْرَى	بَأَرْضِ	الْعَجَمِ
وَتَلْتَهُ إِنْ زَالَ مِنْ قَلْبِهِ	وَجَدْتَهُ	طَيْرًا	شَجِيًّا	النَّعَمِ
وَتَلْتَهُ نِصْفَ وَرَيْعٍ لَهُ	وَرَيْعُهُ	تَلْتَأَهُ	جِينِ	انْقَسَمِ

1- Şam bölgesinde olup, harfleri kalb edildikten sonra taḥḫîf yapıldığında Acem diyarında bir yer ismine dönüşen şehrin adı nedir?

2- Kalb edilmiş halinin üçte ikisi -orta harfi- çıkarıldığında, onu namesi hüznü bir kuşun ismi olarak bulursun.

3- İsmi üçte biri onun hem yarısıdır hem çeyreği, bölündüğünde isimdeki harflerin toplam değerinin çeyreği, ismin orta harfinin değerinin üçte biri olur.<sup>75</sup>

**Çözüm:** Burada *حَلْب* sorulmaktadır. 1-) Şam diyarı Fırat'tan 'Arîş'e kadarki bölgeyi kapsar. Buna göre Halep, Şam bölgesi içinde yer alır. *حَلْب* kelimesi kalb edildiğinde *بَلْح* olur. *بَلْح* kelimesindeki hâ taḥḫîf edildiğinde, sözcük *بَلْح* şekline dönüşür. 2-) *حَلْب* lafzının kalb edilmiş hali olan *بَلْح* kelimesinin orta harfi çıkarıldığında sesi merhamet, şefkat, özlem ve hüznü dolu bir kuşun adı olan <sup>77</sup>[angut kuşu, kızıl ördek] <sup>76</sup>*بَلْح* sözcüğü ortaya çıkar. 3-) *حَلْب* kelimesinin üçte biri lâm'dır. Lâm harfi ebced hesabında otuz değerindedir. Üç harfin değerleri (*الحاء* sekiz ve *الباء* iki) toplamı kırktır. Kelimedeki (*حَلْب*) harflerin sayısına (üç) göre lâm harfi onun üçte biri eder. Otuz ise (otuzun bileşenleri 10+20) kırkın hem yarısı hem de çeyreğidir. Çünkü kırkın yarısı yirmi, çeyreği ise ondur. Böylece *حَلْب* kelimesinin ortasında yer alan ve harflerinin sayısına itibarla kelimenin üçte biri eden lâm harfi, toplam değerinin hem yarısı hem de üçte biri olur. *وَرَيْعُهُ تَلْتَأَهُ* (onun çeyreği üçte ikisi eder) ifadesiyle kelimenin harf sayısının üçte ikisi (*الحاء* ve *الباء*) kastedilir. *وَرَيْعُهُ* ifadesindeki zamir *حَلْب* ismine döner. Hâ ve bâ harflerinin sayısal değeri, kelimedeki bulunan harflerin sayısına itibarla

<sup>75</sup> İbnü'l-Fârîd, *Dîvân*, 200.

<sup>76</sup> Bûrînî, *Şerhu Dîvâni İbni'l-Fârîd*, 2: 289. *بَلْح* sesteki sertlik ve kısıklığı ifade eder. Bk. Muhammed b. 'Umer b. Ahmed ez-Zemaḫşerî, *Esâsu'l-belâğa*, nşr. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-sûd (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmîyye, 1998), 1: 46.

<sup>77</sup> Bk. Al-Ma'ânî, "Tercumetu ve Ma'na Tâir fi Kâmus 'Arabî Türkî", erişim: 29 Eylül 2018, <https://www.al-maany.com/ar/dict/ar-tr/%D8%B7%D8%A7%D8%A6%D8%B1/?page=2>

üçte iki, toplam değer açısından ise çeyrek olur. Zira toplam değer kırk, bunun çeyreği ise ondur. Böylece kelimenin toplam değerinin çeyreği (40/4=10) lâm harfinin üçte birine (30/3=10) denk gelir.<sup>78</sup> Bu beyitlerde zikredilen yarım, çeyrek, üçte bir ve üçte iki gibi sayısal değerlerin, dünya ve melekût âleminde dönüp dolaşan olaylara, gayb âlemlerindeki taksimat ve tedahüle işaret ettiği vurgulanır.<sup>79</sup>

**Değerlendirme:** Yukarıda çözümü verilen bileşik lügaz üç katmanlıdır. Sözcük ve anlam düzeylerinde gerçekleşir. Yapısında taḥsîl, tekmi'l ve teshîl metotları uygulanır, tezyîl metodu görülmez. Lügaz örgüsü taḥsîl [taḥşîf: 1.b. حَلْب kelimesinin بَلَح şekline dönüşmesi; hesâb-ı cümmel: 3.b. lâm harfinin otuz değerinde oluşu], tekmi'l [ıskâf: 2.b. بَلَح sözcüğünden lâm harfinin çıkarılması; ḳalb: 1.b. بَلَح sözcüğünün sonundaki hâ'nın hâ'ya -بَلَح- dönüşmesi] ve teshîl [intikâd: 2.,3.b. lâm harfinin yerine işaret edilmesi] metotlarının işlemleriyle kurulur.

#### 4.1.4. Ay İsimleri

Örnek: [Meczûu'r-Recez Bahri]

مَا اسْمُ فَتَىٰ حُرُوفُهُ	تَصْحِيفُهَا	إِنْ	غَيْرَتْ
فِي الْخَطِّ عَنْ تَرْتِيبِهَا	مُقَلَّنُهُ	إِنْ	نَظَرَتْ
أَدْعُو نَهْ مِنْ قَلْبِهِ	بِعُودَةٍ	مِنْهُ	سَرَتْ

1/2- Harflerinin yazıda yerleri değiştirilip taḥşîf edildiğinde, baktığında gözünün küresi anlamına gelen gencin adı nedir?

4- O ismin orta harfiyle, onun dönüşü için dua etmiş olurum.<sup>80</sup>

**Çözüm:** Burada شَعْبَان ismi sorulmaktadır. 1/2-) Bâ ve şîn harflerinin sıralanışı بُعْشَان şeklinde değiştirildikten sonra bu iki harf taḥşîf edildiğinde kelime نَعْسَان (uyuklayan) şekline dönüşür. Burada “Ḳalb ettiğinde şöyle olur” denilmemiştir. Zira burada ḳalbi gerektirecek bir durum yoktur. 3-) Beyitte kelimenin ḳalbinden kasıt, شَعْبَان kelimesinin orta harfi olan bâ/الباء harfidir. بَاء denildiğinde “döndü” anlamında mâzî fiil elde edilmiş olur.<sup>81</sup>

**Değerlendirme:** Yukarıda çözümü verilen bileşik lügaz üç katmanlıdır. Sözcük ve anlam düzeylerinde gerçekleşir. Yapısında taḥsîl, tekmi'l ve teshîl metotları uygulanır, tezyîl metodu görülmez. Lügaz örgüsü taḥsîl [tesmiye: 3.b. الباء harfinin zikredilip بَاء fiilinin kastedilmesi; taḥşîf: 1.b. بُعْشَان sözcüğünün نَعْسَان şekline dönüşmesi], tekmi'l [tağyîr: 1.b. kalb yapmayı gerektirecek bir durum olmaksızın شَعْبَان kelimesinin bâ ve şîn harflerinin sırası değiştirildikten sonra kelimenin بُعْشَان şekline dönüşmesi] ve teshîl [intikâd: 3.b. شَعْبَان kelimesinin ortasındaki bâ harfine işaret edilmesi] metotlarının işlemleriyle kurulur.

<sup>78</sup> Bûrînî, Şerḫü Divâni İbni'l-Fârîd, 2: 277-288.

<sup>79</sup> Nâblusî, Şerḫü Divâni İbni'l-Fârîd, 2: 288.

<sup>80</sup> İbnü'l-Fârîd, Divân, 199.

<sup>81</sup> Bûrînî, Şerḫü Divâni İbni'l-Fârîd, 2: 294.

## 4.1.5. Hayvan İsimleri

Örnek-1: [el-Hâfif Bahri]

مَا اسْمٌ طَيْرٍ إِذَا نَطَقَتْ بِحَرْفٍ      مِنْهُ مَبْدَأُهُ كَانَ مَاضِيٍّ فِعْلُهُ  
وَإِذَا مَا قَلْبَتَهُ فَهُوَ فِعْلِيٌّ      طَرَبًا إِنَّ أَخَذْتَ لُغْزِي بِحَلِّهِ

- 1- Bir harfini söylediğinde başlangıcı (ilk harfi), yaptığı işin mâzî fiili olan kuşun adı nedir?
- 2- Harflerini tersten okuduğunda o, benim coşku halindeyken yaptığım iştir. Bilmecemi çözmek istersen.<sup>82</sup>

**Çözüm:** Burada صَفْرٌ (şahin) ismi sorulmaktadır. 1-) Kelimenin başlangıcı sâd harfidir. Söz konusu harfin okunuşu ile aynı fonetiğe sahip صَادٌ fiili “avladı” anlamına gelir. Bu ise şahinin yaptığı iştir. 2-) صَفْرٌ kelimesi kalb edildiğinde رَفْصٌ (dans) kelimesi oluşur. İbnü'l-Fârîz bu kelimeye “o, benim coşku halindeyken yaptığım iştir” şeklindeki ifadeleriyle işaret eder. مَبْدَأُهُ kelimesi mahzûf bir mübtedânnın (هُوَ) haberidir. Çünkü birinci beyitteki فِعْلُهُ ve ikinci beyitteki فِعْلِيٌّ ifadelerindeki فِعْلٌ kelimeleri arasında tıbbâk sanatı vardır. Birinci beyitteki فِعْلٌ sözcüğü ile naḥiv ilmindeki terim anlamı (fiil) kastedilir. İkinci beyitteki فِعْلٌ (yaptığım iş) kelimesi lügavî anlamdadır.<sup>83</sup>

**Değerlendirme:** Yukarıda çözümü verilen bileşik lügaz üç katmanlıdır. Sözcük ve anlam düzeylerinde gerçekleşir. Yapısında taḥsîl, tekmi'l ve teshîl metotları uygulanır, tezyîl metodu görülmez. Lügaz örgüsü taḥsîl [tesmiye: 1.b. sâd harfiyle صَادٌ fiiline göndermede bulunulması], tekmi'l [kalb: 2.b. صَفْرٌ kelimesi harflerinin yerleri değiştirilerek رَفْصٌ şekline dönüşmesi] ve teshîl [intikâd: 1.b. مَبْدَأُهُ ifadesiyle bir harfin bulunduğu yere işaret edilmesi] metotlarının işlemleriyle kurulur.

Örnek-2: [el-Hâfif Bahri]

يَا خَيْرًا بِاللُّغْزِ بَيْنَ لَنَا مَا      حَيَوَانٌ تَصْحِيفُهُ بَعْضُ عَامٍ  
رُبْعُهُ إِنْ أَضْفَتَهُ لَكَ مِنْهُ      نِصْفُهُ إِنْ حَسَبْتَهُ عَنْ تَمَامٍ

- 1- Ey bilmece ustası! Taşhîfli okunuşu senenin bir bölümü olan hayvanın adını bize açıkla.
- 2- Eğer tam hesap edersen, o ismi kendine izâfe ettiğinde, oluşan terkinin çeyreği olan harf, toplam değerinin yarısı eder.<sup>84</sup>

**Çözüm:** Burada صَفْرٌ kelimesi sorulmaktadır. 1-) Kelime taşhîfli okunduğunda kâf harfi fâ'ya döner ve صَفْرٌ şeklinde yılın bir ayının adı olur. 2-) İkinci beyitteki رُبْعُهُ terkibi mübtedâdır (isim cümlesinin öznesi). نِصْفُهُ terkibindeki نِصْفٌ kelimesi haberdir (isim cümlesinin yüklemi). صَفْرٌ kelimesi mütekellim yâsma izafe edildiğinde terkip صَفْرِي şekline dönüşür. Yeni terkip ebced hesabına göre dört yüz değerine ulaşır. Râ harfi iki yüz değerine sahiptir. Söz konusu kelime mütekellim yâsma izafe olduktan sonra (صَفْرِي) meydana gelen yeni terkinin harflerinin sayısı (ي-ر-ق-ص)

<sup>82</sup> İbnü'l-Fârîd, *Dîvân*, 202 (Bk. Konya Yusuf Ağa Ktp., nr. 7838: 332b).

<sup>83</sup> Bûrînî, *Şerḥu Dîvâni İbni'l-Fârîd*, 2: 278.

<sup>84</sup> İbnü'l-Fârîd, *Dîvân*, 196.

bakımından çeyreği olan râ harfi (1/4), ebced hesabına göre harflerin toplam değerinin yarısı eder (400/2=200).<sup>85</sup>

**Değerlendirme:** Yukarıda çözümlü verilen bileşik lügaz iki katmanlıdır. Sözcük ve anlam düzeylerinde gerçekleşir. Yapısında taħsîl, tekmi'l ve teshîl metotları uygulanır, tezyîl metodu görülmür. Lügaz örgüsü taħsîl [*taħşîf*: 1.b. صَفْرُ sözcüğünün صَفْرُ lafzına dönüşmesi; *hesâb-ı cümme*: 2.b. صَفْرِي terkinin dört yüz değerinde olması], tekmi'l [*te'lif*: 2.b. صَفْرُ ve ي kelimelerinin birleştirilmesi] ve teshîl [*intikâd*: 2.b. صَفْرِي ifadesinin harflerinin çeyreğinin râ harfi olduğuna işaret edilmesi; *taħlîl*: 2.b. صَفْرِي ifadesinin ي-ر-ق-ص şeklinde parçalanması] metotlarının işlemleriyle kurulur.

Örnek-3: [es-Serîf Bahri]

مَا اسْمٌ لَطِيرٌ شَطْرُهُ بِلْدَةٌ	فِي الشَّرْقِ مِنْ تَصْحِيفِهَا مَشْرَبِي
وَمَا بَقِيَ تَصْحِيفٌ مَقْلُوبِهِ	مُضَعَّفًا قَوْمٌ مِنْ الْمَغْرِبِ

- 1- Harfleri ikiye bölündüğünde ilk yarısı Doğuda bir şehir olan ve ilk kısmının harfleri taħşîfli okununca su içtiğim yer (organ) anlamına gelen kuşun adı nedir?
- 2- Kalan harflerin tersten okunuşunun taħşîfyapılmış halinin muzâaf okunuşu ise Mağrib'te bir topluluğun adıdır.<sup>86</sup>

**Çözüm:** Burada قُمْرِي (kumru) ismi sorulmaktadır. 1-) Kelime ortadan ikiye bölündüğünde ilk kısım قُمْ diğer kalan kısım ise رِي olur. قُمْ bugünkü İran'da yer alan bir şehirdir. قُمْ kelimesi taħşîfli okunduğunda قُمْ (ağız) haline dönüşür. 2-) Kelimenin kalan kısmı (رِي), kalb edilerek okunduğunda kelime رِي haline dönüşür. Bu kelime taħşîfli okunduğunda الياء harfinin bir noktası düşer ve رِي haline dönüşür. Katlanarak okunduğunda رِي رِي şeklini alır ve Mağrip bölgesindeki Berberî kavminin adı olur.<sup>87</sup>

**Değerlendirme:** Yukarıda çözümlü verilen bileşik lügaz dört katmanlıdır. Sözcük ve anlam düzeylerinde gerçekleşir. Yapısında taħsîl, tekmi'l, teshîl ve tezyîl metotları uygulanır. Lügaz örgüsü taħsîl [*taħşîf*: 1.b. قُمْ isminin قُمْ sözcüğüne dönüşmesi], tekmi'l [*kalb*: 2.b. رِي sözcüğünün رِي şeklinde dönüşmesi], teshîl [*taħlîl*: 1.b. قُمْرِي sözcüğünün قُمْ ve رِي şeklinde parçalanması] ve tezyîl [*teşdid-tadîf*: 2.b. رِي sözcüğünün katlanarak رِي رِي kelimesine dönüşmesi] metotlarının işlemleriyle kurulur.

#### 4.1.6. Vasıf İsimleri

Örnek-1: [Meczûu'l-Müctes Bahri]

مَا اسْمٌ لِمَا تَرْتَضِيهِ	مِنْ كُلِّ مَعْنَى وَصُورَةٍ
تَصْحِيفٌ مَقْلُوبِهِ اسْمًا	حَرْفٍ وَأَوَّلِ سُوْرَةٍ

<sup>85</sup> Bûrîni, Şerhu Divâni İbni'l-Fâriğ, 2: 289.

<sup>86</sup> İbni'l-Fâriğ, Divân, 203 (Bk. Konya Yusuf Ağa Ktp., nr. 7838: 333a).

<sup>87</sup> Bûrîni, Şerhu Divâni İbni'l-Fâriğ, 2: 282.

- 1- Her anlam ve surette hoşnut olduğun şeyin adı nedir?
- 2- Onun kalb edilmiş halinin taşhîf edilmesi, bir harfin ve surenin başının adıdır.<sup>88</sup>

**Çözüm:** Burada حُسْن (güzellik) kelimesi sorulmaktadır. 1-) مِنْ كُلِّ مَعْنَى ifadesiyle manevi durumlar, وَصُورَه ifadesiyle ise akl edilen ve hissedilen her türlü güzellik kastedilir. 2-) حَسَن kelimesi kalb edildiğinde نَسَج şekline dönüşür. Kelimenin maqlûb hali (نَسَج) taşhîf edildiğinde ise nûn harfi yâ harfine çevrilir. Bu durumda kelime يَسَج şeklini alır. Bu son şekle göre (يَسَج) kelimenin sonundaki ح hecesi Arap alfabesindeki hâ harfinin, يس ise Kur'ân'daki bir surenin başının adıdır.<sup>89</sup>

**Değerlendirme:** Yukarıda çözümü verilen bileşik lügaz üç katmanlıdır. Sözcük ve anlam düzeylerinde gerçekleşir. Yapısında tahsîl, tekmi'l ve teshîl metotları uygulanır, tezyîl metodu görülmez. Lügaz örgüsü tahsîl [tesmiye: 2.b. يَسَج sözcüğündeki ح hecesi ile Arap alfabesindeki hâ'ya, يس ile de Kur'ân'daki bir sureye işaret edilmesi; taşhîf: 2.b. نَسَج lafzının يَسَج şeklinde dönüşmesi], tekmi'l [kalb: 2.b. حَسَن sözcüğünün نَسَج şekline dönüşmesi] ve teshîl [tahlîl: 2.b. يَسَج sözcüğünün يس ve ح şeklinde parçalanması] metotlarının işlemleriyle kurulur.

Örnek-2: [es-Serîc Bahri]

مَقْلُوبٌ	مِنْهُ	شَطْرٌ	وَكُلٌّ	تَصْحِيفُهُ	أَهْوَاهُ	الَّذِي	إِسْمُ
مَكْتُوبٌ	وَهُوَ	عَيْنَانَا	ضِيْرِي	قِسْمَةٌ	إِذَا	تَلَّكَ	يُوجَدُ فِيهِ

- 1- Arzu ettiğim şeyin adının her parçası kalb edildikten sonra, taşhîfli okunduğunda
- 2- Onda تَلَّكَ إِذَا قِسْمَةٌ ضِيْرِي [ayetindeki] تَلَّكَ إِذَا قِسْمَةٌ ضِيْرِي ifadesi açıkça yazılı halde bulunur.<sup>90</sup>

**Çözüm:** Burada نَصِير sözcüğü sorulmaktadır. 1/2-) Kelime ister mübalağa kalıbında (نَصِيرٌ) ister küçültme ismi (نَصِيرٌ) olarak kullanılsın her iki durumda da ilk yarısı nûn ve sâd, ikinci yarısı yâ ve râ harflerinden oluşur. İlk yarısı kalb edildiğinde صَن, ikinci yarısı kalb edildiğinde رِي sözcükleri (صَنِرِي) oluşur. Her iki parça taşhîfli okunduğunda kelime ضِيْرِي şekline döner.<sup>91</sup> Burada Kur'ân-ı Kerîm'den iktibâs<sup>92</sup> vardır.

**Değerlendirme:** Yukarıda çözümü verilen bileşik lügaz iki katmanlıdır. Sözcük, terkip ve anlam düzeylerinde gerçekleşir. Yapısında tahsîl, tekmi'l ve teshîl metotları uygulanır, tezyîl metodu görülmez. Lügaz örgüsü tahsîl [taşhîf: 1., 2.b. صَنِرِي kelimesinin ضِيْرِي sözcüğüne dönüşmesi], tekmi'l [kalb: 1.b. نَصِيرٌ kelimesindeki نَص kısmının صَن şekline, رِي kısmının ise رِي sözcüğüne dönüşmesi] ve teshîl [tahlîl: 1.b. نَصِيرٌ kelimesinin نَص ve رِي şeklinde parçalanması] metotlarının işlemleriyle kurulur.

<sup>88</sup> İbnü'l-Fârîd, *Dîvân*, 200.

<sup>89</sup> Bûrînî, *Şerhu Dîvâni İbni'l-Fârîd*, 2: 295.

<sup>90</sup> İbnü'l-Fârîd, *Dîvân*, 202 (Bk. Konya Yusuf Ağa Ktp., nr. 7838: 333a).

<sup>91</sup> Bûrînî, *Şerhu Dîvâni İbni'l-Fârîd*, 2: 280.

<sup>92</sup> تَلَّكَ إِذَا قِسْمَةٌ ضِيْرِي "Öyle ise bu çok insafsız bir paylaştırmadır." (Necm 53/22) Bk. Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kuran-ı Kerîm Meâli*, haz. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, 12. Baskı (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 525.

## 4.1.7. Bitki ve Bakla İsimleri

Örnek-1: [el-Ḥaffif Bahri]

خَبَّرُونِي عَنِ اسْمِ شَيْءٍ شَهِيٍّ      اسْمُهُ ظَلَّ فِي الْفَوَاكِهِ سَائِرَ  
نُصْفَهُ طَائِرٌ وَإِنْ صَحَّفُوا مَا      غَادَرُوا مِنْ حُرُوفِهِ فَهُوَ طَائِرٌ

1-Bana iştah açıcı bir şeyin adını söyleyin, ki onun adı meyveler arasında döner durur.

2-Yarısı bir kuştur, onun terk ettikleri harflerini taşhîfli okurlarsa o yine bir kuşun adı olur.<sup>93</sup>

**Çözüm:** Burada بَطِيخٌ (karpuz) kelimesi sorulmaktadır. 1-) Karpuz meyve kabul edilmektedir. 2-) Kelime ikiye bölündüğünde ilk yarısı بط diğer kısmı ise يخ şeklinde olur. نُصْفَهُ طَائِرٌ ifadesiyle kelimenin ilk yarısındaki بط (ördek) kelimesi kastedilmektedir. Kelimenin geriye kalan kısmı (يخ) taşhîfli okunduğunda بح şekline dönüşür. Daha önce işaret edildiği gibi بح sesi merhamet, şefkat, özlem ve hüznü dolu bir kuşun adıdır.<sup>94</sup>

**Değerlendirme:** Yukarıda çözümü verilen bileşik lügaz üç katmanlıdır. Sözcük ve anlam düzeylerinde gerçekleşir. Yapısında tahsîl, tekmîl ve teshîl metotları uygulanır, tezyîl metodu görülmez. Lügaz örgüsü tahsîl [taşhîf: 2.b. يخ sözcüğünün بح şekline dönüşmesi], tekmîl [ışkât: 2.b. بَطِيخ kelimesinden يخ harflerinin çıkarılması] ve teshîl [intikâd: 2.b. “yarısı bir kuştur” ifadesiyle بط sözcüğüne işaret edilmesi; tahlîl: 2.b. بَطِيخ kelimesinin بط ve يخ şeklinde parçalanması] metotlarının işlemleriyle kurulur.

Örnek-2: [el-Ḥaffif Bahri]

مَا اسْمُ قُوتٍ يُغْرَى لِأَوَّلِ حَرْفٍ      مِنْهُ بِنْرٌ بِطَيْبَةٍ مَشْهُورَةٍ  
ثُمَّ تَصْجِفُهَا لِثَانِيهِ مَأْوَى      وَلَنَا مَرْكَبٌ وَبَاقِيهِ سُورَةٌ

1- İlk harfi Medine'deki (Taybe) meşhur bir kuyuya göndermede bulunan yiyeceğin adı nedir?

2- ثُمَّ kelimesinin ikinci harfi taşhîf edilecek olursa, o yiyeceğin isminin ikinci harfiyle kast olunan canlı için bir sığınak ve bizim için bir binek olur, kalan kısmı ise bir surenin adıdır.<sup>95</sup>

**Çözüm:** Burada حَنْطَةٌ (buğday) ismi sorulmaktadır. 1-) Kelimenin ilk harfi hâ'dır. Medine'de بِنْرُ حَاءٍ isimli bir kuyu vardır. Kelimenin aslının بَيْرْحَى (فَيْعَى) vezninde) şeklinde maksûr olduğu ve muhaddislerin onu taşhîf ederek بِنْرَحَاءٍ suretinde okuduklarına işaret edilir. 2-) ثُمَّ lafzına burada atıf harfi olarak değil isim olarak itibar edilir. ثُمَّ kelimesi birinci mübtedâ, تَصْجِفُهَا ifadesi ise ikinci mübtedâdır. ثُمَّ lafzı taşhîf edilecek olursa يَم (deniz) anlamına gelir. ثَانِيهِ ifadesinden maksat حَنْطَةٌ isminin ikinci harfi olan nûn'dur. Nûn kelimesi balık (الخوت) anlamındadır. Deniz ve okyanuslar balıkların sığınağıdır. Deniz insanın bineği konumundadır. Zira insan, deniz

<sup>93</sup> İbnü'l-Fâriḍ, *Divân*, 197.<sup>94</sup> Bûrînî, *Şerḥu Divâni İbni'l-Fâriḍ*, 2: 289.<sup>95</sup> İbnü'l-Fâriḍ, *Divân*, 201 (Bk. Konya Yusuf Ağa Ktp., nr. 7838: 332b).

üzerinde gemilerle gider. "Kalanı da bir surenin adıdır" şeklindeki ifadelerle **حَنْطَه** kelimesinin geri kalan kısmı **-طه** kastedilir. **طه** Kur'ân'da bir surenin adıdır.<sup>96</sup>

**Değerlendirme:** Yukarıda çözümü verilen bileşik lügaz dört katmanlıdır. Sözcük ve anlam düzeylerinde gerçekleşir. Yapısında taḥsîl, tekmi'l, teshîl ve tezyîl metotları uygulanır. Lügaz örgüsü taḥsîl [*taḥşîş* ve *taḥşîş*: 2.b. **طه** sözcüğünün yerinin belirtilmesi; *tesmiye*: 1., 2.b. **حَنْطَه** kelimesindeki hâ ve nûn harfleriyle bazı isimlere gönderme yapılması; *taḥşîf*: 2.b. **نَمَّ** kelimesinin **مَ** sözcüğüne dönüşmesi], tekmi'l [*ıskât*: 2.b. **حَنْطَه** sözcüğünden **حُنْ** hecesinin düşürülmesi], teshîl [*intikâd*: 1.b. **حَنْطَه** sözcüğündeki hâ'ya gönderme yapılması; 2.b. **ثَانِيَه** ifadesiyle **حَنْطَه** isminin ikinci harfi olan nûna işaret edilmesi; *taḥlîl*: 2.b. **حَنْطَه** kelimesinin parçalanması] ve tezyîl [*med*: 2.b. **طه** kelimesinin harflerinin uzatılarak okunması] metotlarının işlemleriyle kurulur.

Örnek-3: [Meczûu'l-Ḥafif Bahri]

مَا	اسْمٌ	فُوتٍ	لَأَهْلِهِ	مِثْلُ	طَيْبٍ	تُحِبُّهُ
قَلْبُهُ	إِنْ	جَعَلْتَهُ	أَوَّلًا	فَهُوَ	قَلْبُهُ	

1- Ehline göre, senin sevdiğin güzel koku gibi olan yiyeceğin adı nedir?

2- Onu kelimenin başı yapsan bile, kalb edilmiş hali, diğerinin kalb edilmiş hali olur.<sup>97</sup>

**Çözüm:** Burada **حَبِّ** sözcüğü sorulmaktadır.<sup>98</sup> Sorulan ismin **بقلة** kelimesi olabileceği de ifade edilir.<sup>99</sup> 1-) İlk beyitin sonundaki **تُحِبُّهُ** cümlesinin **حَبِّ** sözcüğünün kabul edilmesine karine olabileceği belirtilir. Ayrıca **لَأَهْلِهِ** ifadesiyle karıncalar grubunun kastedildiğine ve Nureddin ed-Demîrî'nin, *Ḥayâtu'l-ḥayevân* adlı eserinde karıncalardan bahsederken, onların taneleri yemeyip, yemek yerine geçsin diye kokladıklarına işaret edilir.<sup>100</sup> 2-) **حَبِّ** sözcüğünün ortası ve sonu (**حَبِّبٌ**) aynı cins harflerden oluşur. Buna göre hangisi öne alınırsa alınsın, önce ve sonra olan bilinmez.<sup>101</sup>

**Değerlendirme:** Yukarıda çözümü verilen basit lügaz tek katmanlıdır. Sözcük ve anlam düzeylerinde gerçekleşir. Yapısında taḥsîl, tekmi'l ve teshîl metotları uygulanır, tezyîl metodu görülmez. Lügaz örgüsü taḥsîl [*teḥbih*: 1.b. "gibi" sözcüğü], tekmi'l [*kalb*: 2.b. **حَبِّ** sözcüğün son iki harfinin yer değiştirmesi] ve teshîl [*intikâd*: 2.b. **حَبِّ** sözcüğünün yerine işaret edilmesi] metotlarının işlemleriyle kurulur.

<sup>96</sup> Bûrînî, *Şerḥu Dîvâni İbni'l-Fârîd*, 2: 279.

<sup>97</sup> İbnü'l-Fârîd, *Dîvân*, 195.

<sup>98</sup> Memlûkî, *Ḥallu elğâzi İbni'l-Fârîd*, 8a.

<sup>99</sup> Bûrînî, *Şerḥu Dîvâni İbni'l-Fârîd*, 2: 294; Nâblusî, *Şerḥu Dîvâni İbni'l-Fârîd*, 2: 294.

<sup>100</sup> Memlûkî, *Ḥallu elğâzi İbni'l-Fârîd*, 8a.

<sup>101</sup> Memlûkî, *Ḥallu elğâzi İbni'l-Fârîd*, 8a.

## 4.1.8. Yiyecek İsimleri

Örnek-1: [el-Ḥaffî Bahri]

أَيُّ شَيْءٍ خَلَوِ إِذَا قَلْبُوهُ	بَعْدَ تَصْحِيفِ بَعْضِهِ كَانَ خَلَوًا
كَأَنَّ زَيْدًا فِيهِ مِنْ لَيْلٍ صَبَّ	ثَلَاثًا يَزِي مِنْ الصُّبْحِ أَضْوًا
وَلَهُ اسْمٌ خُرُوفُهُ مُبْتَدَاهَا	مُبْتَدَا أَصْلِهِ الَّذِي كَانَ مَأْوَى

- 1- Harfleri kalb edilip, bir kısmı taşhîf edildikten sonra, hasta anlamına gelen tatlı şey nedir?
- 2- Ona gecenin [harflerinin] üçte ikisi eklendiğinde, neredeyse sabahtan daha aydınlık görünür.
- 3- Onun [sorulan ismin] bir adı var ki, onun baş harfi asıl kaynağının başı ile aynıdır.<sup>102</sup>

**Çözüm:** Burada قَنْد (şeker) ismi sorulmaktadır. 1-) Kelime kalb edildiğinde دَنْق sözcüğüne dönüşür.<sup>103</sup> Burada تَصْحِيفِ بَعْضِهِ terkiibinden maksat, دَنْق kelimesindeki kâf harfinin taşhîf edilerek fâ harfine çevrilmesi ve nûn harfinin kesralı okunması neticesinde kelimenin ذَنْف (hasta) sözcüğüne dönüşmesidir.<sup>104</sup> 2-) Sorulan isme لَيْل kelimesinin harflerinin üçte ikisi (يل) eklendiğinde (ökse) lafzına dönüşür.<sup>105</sup> 3-) Sorulan isme لَيْل kelimesinin harflerinin üçte ikisi (يل) eklendiğinde (يَل) eklendiğinde قَنْدیل kelimesi oluşur. Harflerin harekelerinde meydana gelen bazı değişiklikler lügaze zarar vermez. Zira bu örnekte قَنْد sözcüğündeki kâf harfi fethalı iken قَنْدیل kelimesinde kesralı olmuştur.<sup>106</sup> 3-) قَنْد sözcüğü ve tatlının üretildiği kaynaklardan biri olan قَصَب (şeker kamışı) kelimesi kâf ile başlar.<sup>107</sup>

**Değerlendirme:** Yukarıda çözümü verilen bileşik lügaz dört katmanlıdır. Sözcük ve anlam düzeylerinde gerçekleşir. Yapısında taḥsîl, tekmi'l, teshîl ve tezyîl metotları uygulanır. Lügaz örgüsü taḥsîl [tesmiye: 3.b. kâf harfinden hareketle sorulan isme ulaşılması; taşhîf: 1.b. دَنْق kelimesinin ذَنْف sözcüğüne dönüşmesi], tekmi'l [ekleme: 2.b. قَنْد kelimesine يَل harflerinin eklenmesi; kalb: 1.b. قَنْد kelimesinin دَنْق şekline dönüşmesi], teshîl [intiḳâd: 2.b. “onun baş harfi” ve “asıl kaynağının başı” ifadelerinin kullanılması; taḥlîl: 2.b. لَيْل kelimesinin parçalanması; terki'b: 2.b. قَنْد sözcüğüne يَل harflerinin eklenmesi] ve tezyîl [taḥrîk: 2.b. قَنْدیل kelimesinin harekeleri] metotlarının işlemleriyle kurulur.

Örnek-2: [Meczûu'l-Müctes Bahri]

يَا سَيِّدًا نَمَّ يَزَلُ فِي	كَلِّ الْعُلُومِ	يَجُولُ
مَا اسْمٌ لِشَيْءٍ لَدِيدٍ	لَهُ النَّفُوسِ	تَمِيلُ
تَصْحِيفِ مَقْلُوبِهِ فِي	بُيُوتِ حَيِّ	نُزُولِ

<sup>102</sup> İbnü'l-Fârîd, *Dîvân*, 196 (Bk. Konya Yusuf Ağa Ktp., nr. 7838: 333a).

<sup>103</sup> Bûrînî, *Şerhu Dîvâni İbni'l-Fârîd*, 2: 290; Nâblusî, *Şerhu Dîvâni İbni'l-Fârîd*, 2: 290.

<sup>104</sup> Bûrînî, *Şerhu Dîvâni İbni'l-Fârîd*, 2: 290.

<sup>105</sup> Nâblusî, *Şerhu Dîvâni İbni'l-Fârîd*, 2: 290.

<sup>106</sup> Bûrînî, *Şerhu Dîvâni İbni'l-Fârîd*, 2: 290.

<sup>107</sup> Nâblusî, *Şerhu Dîvâni İbni'l-Fârîd*, 2: 290.



- 1- Efendi! Hala her ilimde gezinmektesin
- 2- Nefislerin kendisine meylettiği lezzetli şeyin adı nedir?
- 3- Onun harflerinin kalb edilmiş halinin taşhîfe uğraması, *حي نزول* [şeklindedir].<sup>108</sup>

**Çözüm:** Burada *لُوزِينَج* (badem yağıyla tatlandırılmış ve kadayıfa benzer bir tatlı<sup>109</sup>) sözcüğü sorulmaktadır. 1-) Beyitte zikredilen “bütün ilimlerde” ifadesi hakiki ilimlere değil yazılı ilimlere hamledilir. Zira hakiki ilimler zevk meselesidir. Yazıya dökülemezler. Yaşanarak, tadılarak ve tecrübe edilerek elde edilirler. 2-) Gönüllerin meylettiği lezzetli şeyin adı yukarıda işaret edildiği üzere *لُوزِينَج* kelimesidir. 3-) *لُوزِينَج* kelimesinin kalb edildikten sonra taşhîf edilmiş hali *حي نزول* şeklindedir.<sup>110</sup>

**Değerlendirme:** Yukarıda çözümü verilen bileşik lügaz iki katmanlıdır. Sözcük ve anlam düzeylerinde gerçekleşir. Yapısında tahsîl ve tekmi'l metotları uygulanır, teshîl ve tezyîl metotları görülmez. Lügaz örgüsü tahsîl [*taşhîf*: 3.b. *لُوزِينَج* sözcüğünün kalb edildikten sonra *حي نزول* şekline dönmesi] ve tekmi'l [*kalb*: 3.b. *لُوزِينَج* kelimesinin kalb edilmesi] metotlarının işlemleriyle kurulur.

#### 4.1.9. Eşya İsimleri

Örnek: [el-Hafif Bahri]

مَا اسْمُ شَيْءٍ مِنَ النَّبَاتِ إِذَا مَا	قَلْبُوهُ	وَجَدْتَهُ	حَيَوَانًا
وَإِذَا صَحَّفْتَ ثَلَاثِيَهُ حَاشَا	بَدَأَهُ	كُنْتَ	وَإِصْفًا
إِنْسَانًا			

- 1- Harflerini ters çevirdiklerinde, onu bir hayvan ismi olarak bulduğun bitkinin adı nedir?
- 2- Birincisi hariç, harflerinin üçte ikisini taşhîf ettiğinde, bir insanı vasf etmiş olursun.<sup>111</sup>

**Çözüm:** Burada *فَيْلٌ* kelimesi sorulmaktadır. 1-) O bir bitki adıdır. Kalb edildiğinde *فَيْلٌ* ismi oluşur. 2-) *لَيْفٌ* sözcüğünün son iki harfi taşhîf edildiğinde yâ harfi bâ harfine, fâ harfi ise kâf'a dönüşür. Yeni kelime *لَيْقٌ* (mahir, nazik) sözcüğüdür. Bu ise insanın bir sıfatıdır.<sup>112</sup>

**Değerlendirme:** Yukarıda çözümü verilen bileşik lügaz iki katmanlıdır. Sözcük ve anlam düzeylerinde gerçekleşir. Yapısında tahsîl, tekmi'l ve teshîl metotları uygulanır, tezyîl metodu görülmez. Lügaz örgüsü tahsîl [*taşhîf*: 2.b. *لَيْفٌ* kelime *لَيْقٌ* sözcüğüne çevrilmesi], tekmi'l [*kalb*: 1.b. *لَيْفٌ* sözcüğünün *فَيْلٌ* kelimesine dönüşmesi] ve teshîl [*intikâd*: 2.b. “birinci” ve “üçte ikisi” ifadeleriyle bazı harflere işaret edilmesi] metotlarının işlemleriyle kurulur.

<sup>108</sup> İbnü'l-Fârîd, *Dîvân*, 199.

<sup>109</sup> Muhammed Murteça ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, kontrol: Abdüsettâr Ahmed Ferrâc, (Kuveyt: Matbaatu hukûmeti Kuveyt, 1975), 15: 324.

<sup>110</sup> Bûrînî, *Şerhu Dîvâni İbni'l-Fârîd*, 2: 295.

<sup>111</sup> İbnü'l-Fârîd, *Dîvân*, 203 (Bk. Konya Yusuf Ağa Ktp., nr. 7838: 333a).

<sup>112</sup> Bûrînî, *Şerhu Dîvâni İbni'l-Fârîd*, 2: 281-282.

## 4.1.10. Eylem İsimleri

Örnek-1: [es-Serîf Bahri]

مَا اسْمٌ إِذَا مَا سَأَلَ الْمَرْءُ عَنْ	تَصْحِيفِهِ خِلَاءَ لَهُ أَفْحَمَهُ
فَتَصْنَفُ يَسُ لَهُ أَوْلَى	مِنْ غَيْرِ مَا شَكَ وَلَا جَمْعُهُ
وَإِنْ تُرِدُ ثَانِيَةً فَهَوَ لَا	يُذَكِّرُ لِلسَّائِلِ كَيْ يَفْهَمَهُ
وَإِنْ تَقُلْ بَيِّنَ لَنَا مَا الَّذِي	مِنْهُ تَبَيَّنَى بَعْدَ ذَا قُلْتَ مَهْ
بَيِّنُهُ لِي إِنْ كُنْتَ ذَا فِطْنَةٍ	فَابْتِنِي قَدْ جِئْتُ بِالْمَرْجَمَةِ

- 1- Kişinin arkadaşına, taşhîfli halini sorduğunda onu karşılık veremez hale getirdiği isim nedir?
- 2- يس kelimesinin yarısı onun evvelidir. Şeksiz, şüphesiz ve sözü gevelemeksizin
- 2- Onun ikinci harfini [bilmek] istersen o لا harfidir. Anlaması için sorana söylenmez.
- 3- Eğer [vazgeç/yapma] dedikten sonra ondan geriye ne kaldığını bize açıkla diyecek olursan;
- 4- Zeki isen onu bana açıkla, çünkü ben onu tercüme ediyormuşçasına tanıttım.<sup>113</sup>

**Çözüm:** Burada سلامة kelimesi sorulmaktadır. 1-) Bu ismin harflerine taşhîf yapılamaz. Çünkü mîm ve hâ (هاء) harflerine taşhîf yapılmaz. Taşhîf edildiğinde sîn harfi şîn'e, lâm harfi ise kâf'a dönüşür. Ancak bu durum şiirdeki örnekte bir anlam ifade etmez. Dolayısıyla, birinci beyitin sonunda zikredilen ve ilgili taşhîfin yapılamayacağına dair ifadeleri doğrular. 2-) يس kelimesinin yarısı sîn'dir. Bu harf سلامة kelimesinin ilk harfidir. 3-) Sorulan ismin ikinci harfi lâ'dır. يذُكِّرُ kelimesi menfi olmadığı halde lügazi tekit etmek için menfi gibi anlaşılır.<sup>114</sup> 4-) Burada kelimenin sîn ve lâ harflerinden (سلا) sonra geriye ne kaldığı (مه) sorulur. Tevriyeli kullanılan مه kelimesine göre beyite iki anlam verilebilir: a-) Sîn ve lâ harflerinden sonra kelimedeki geriye ne kaldığını sorma. b-) Eğer bana sîn ve lâ harfleri zikredildikten sonra geriye ne kaldığını soracak olursan, kalanın مه olduğunu söylerim. 5-) Yine إِنْ كُنْتَ ذَا فِطْنَةٍ ifadesindeki şart لِي cümlecigiyle alakalıdır.<sup>115</sup>

**Değerlendirme:** Yukarıda çözümü verilen basit lügaz tek katmanlıdır. Sözcük ve anlam düzeylerinde gerçekleşir. Yapısında tahsîl, tekmi'l ve teshîl metotları uygulanır, tezyîl metodu görülmez. Lügaz örgüsü tahsîl [tahsîs ve tahşîş; 2.b. sîn harfiyle سلامة kelimesinin ilk harfine işaret edilmesi], tekmi'l [iskât; 4.b. kelimedeki sîn ve lâ harfleri çıkarıldıktan sonra kalanın sorulması] ve teshîl [intikâd; 3.b. lâ harfinin yerine işaret edilmesi; tahlîl; 4.b. سلامة sözcüğünün س, لا ve مه şeklinde parçalanması] metotlarının işlemleriyle kurulur.

Örnek-2: [es-Serîf Bahri]

مَا اسْمٌ بِلَا جِسْمٍ يَرَى صُورَةَ	وَهُوَ إِلَى الْإِنْسَانِ مَحْبُوبُهُ
وَقَلْبُهُ تَصْحِيفُهُ ضِدُّهُ	فَاعْنِ بِهِ يُعْجِبُكَ تَرْتِيبُهُ

<sup>113</sup> İbnü'l-Fâriz, Divân, 197.<sup>114</sup> Bûrînî, Şerhu Divâni İbni'l-Fâriz, 2: 293.<sup>115</sup> Bûrînî, Şerhu Divâni İbni'l-Fâriz, 2: 293.

حَاشِيَتَا الْأِسْمِ إِذَا أُفْرِدَا	أَمْرٌ بِهِ	وَالْأَمْنُ	مَصْحُوبُهُ
حُرُوفُهُ أُنْسَى تَهَجَّيْتَهَا	فَكُلُّ	حَرْفٍ مِنْهُ	مَقْلُوبُهُ

- 1- İnsana hoş gelen ve sureten görünüp de cismi olmayan şeyin ismi nedir?
- 2- Kalb edilmiş halinin taşhîfli okunuşu söz konusu ismin zıddıdır, onu özenle incelersen tertibi hoşuna gider.
- 3- İsmın başı ve sonundaki harfler ayrıca okunduğunda, ondaki durum emredilmiş olur. Güven onun dostudur.
- 4- Harflerini her ne zaman hecelersen, onun bütün harfleri kendisinin kalb edilmiş hali olur.<sup>116</sup>

**Çözüm:** Burada نَوْمٌ (uyku) kelimesi sorulmaktadır. 1-) Cisim kelimesinin anlamı hissedilebilir bir sureti gerektirir. Uykunun gerçekte cismi yoktur. Uyku cisme arız olan ve görünen duyuları saran manevi bir durumdur. Uyku insanın sevdiği bir şeydir. Beden için bir dinlenmedir. 2-) İbnül-Fârız'ın وَقَلْبُهُ تَصْنِيفُهُ ضِدُّهُ sözünde problem olduğuna işaret edilir. Çünkü نَوْمٌ kelimesinin kalb edilmiş hali مَوْنٌ olur. Bu kelime taşhîf edildiğinde ise مَوْتٌ sözcüğü oluşur. مَوْتٌ kelimesi نَوْمٌ kelimesinin zıddı değildir. Bilakis "Uyku ölümün kardeşidir" denir. Bu durumda مَوْتٌ kelimesinin taşhîfli okunuşunun zıddı نَوْمٌ sözcüğü olamaz. Zıt kelimesi misil (benzer) ve muhalif (aykırı) şeklinde iki anlamda kullanılır. Burada "muhalif" anlamı kastedilmiş olabilir. Çünkü uyku hayatın zıddıdır. Yukarıda işaret edildiği üzere, نَوْمٌ kelimesine uygulanan kalb ve taşhîfler incelendiğinde ilginç görüntüler ortaya çıkar. 3-) حَاشِيَتَا الْأِسْمِ ifadesinden kasıt نَوْمٌ kelimesinin başı ve sonunda bulunan nûn ve mîm harfleridir. Bu harfler kelimedden çıkarılıp ayrıca okunduğunda uyumayı emretme anlamındaki نَمٌ (uyu) fiili oluşur. Uyumanın emredilmesi güven telkin eder. Zira hakimler bu hususta şöyle der: *Üç kimse vardır ki uyuyamaz: Üşüyen, aç olan ve korkan kimse.* 4-) نَوْمٌ sözcüğünün harfleri hecelerine ayrıldığında, her harf kendisinin kalb edilmiş hali olur.<sup>117</sup>

**Değerlendirme:** Yukarıda çözümü verilen bileşik lügaz üç katmanlıdır. Sözcük, terkip, i'râb ve anlam düzeylerinde gerçekleşir. Yapısında taḥsîl, tekmîl, teshîl ve tezyîl metotları uygulanır. Lügaz örgüsü taḥsîl [taḥşîş ve taḥşîs: 3.b. نَوْمٌ kelimesinden türetilen نَمٌ sözcüğüne işaret edilmesi; taḥşîf: 2.b. مَوْنٌ sözcüğünün مَوْتٌ kelimesine dönüşmesi], tekmîl [ıskât: 3.b. نَوْمٌ lafzından nûn harfinin çıkarılması; kalb: 2.b. نَوْمٌ kelimesinin مَوْنٌ şekline dönüşmesi], teshîl [intikâd: 3.b. nûn ve mîm harflerinin yerlerinin belirtilmesi] ve tezyîl [heceleme: 4.b. نَوْمٌ sözcüğünün harflerinin ayrı ayrı söylenmesi] metotlarının işlemleriyle kurulur.

#### 4.1.11. Su İsimleri

Örnek: [Meczûu'l-Ḥafif Bahri]

مَا اسْمٌ شَيْءٍ مِنَ الْحَيَا	نِصْفُهُ	قَلْبُ	نِصْفِهِ
وَإِذَا رَجَمَ	اِقْتَضَى	حُسْنَ	وَصْنِهِ

<sup>116</sup> İbnü'l-Fârîd, *Dîvân*, 201 (Bk. Konya Yusuf Ağa Ktp., nr. 7838: 333a).

<sup>117</sup> Bûrînî, *Şerḥu Dîvâni İbni'l-Fârîd*, 2: 283-4.

- 1- Hayatta yarısı, diğer yarısının kalb edilmiş haliyle aynı olan şeyin adı nedir?
- 2- Söz konusu isim terhîm yapıldığında, onun kokusu güzel vasıflanmasını gerektirir.<sup>118</sup>

**Çözüm:** Burada فَطْرَة kelimesi sorulmaktadır. 1-) İsmın yarısı قِط (erkek kedi) anlamına gelir. İsmın diğer yarısı زة sözcüğüdür. Harfleri kalb edildiğinde kelime (dişi kedi) şekline dönüşür. Böylece her iki kelime kediye delalet etme yönüyle eşitlenir. 2-) فَطْرَة ismine terhîm yapıldığında sonundaki tâ harfi düşer (يا قَطْر) ve kelime قَطْر haline döner. قَطْر güzel bir kokudur ve güzel bir şekilde vasf edilmeyi gerektirir.<sup>119</sup>

**Değerlendirme:** Yukarıda çözümü verilen bileşik lügaz dört katmanlıdır. Sözcük, i'râb ve anlam düzeylerinde gerçekleşir. Yapısında tahsîl, tekmi'l ve teshîl metotları uygulanır, tezyîl metodu görülmez. Lügaz örgüsü tahsîl [tañşîş ve tañşîş: 1.b. "yarısı" sözcüğüyle هر lafzının kelimenin neresinde başlayıp neresinde bittiğine işaret edilmesi ve dolaylı olarak قِط lafzının yerinin anlaşılması], tekmi'l [ıskât: 2.b. terhîm neticesinde kelimeden bazı harflerin düşürülmesi; kalb: 1.b. زة sözcüğünün هر şekline dönüşmesi] ve teshîl [tahlîl: 1.b. فَطْرَة kelimesinin parçalanması] metotlarının işlemleriyle kurulur.

#### 5. GENEL DEĞERLENDİRME

İbnü'l-Fâriz'ın lügazleri şu şekilde bir görünüm arz eder.

	Asıl	2. Düzey	3. Düzey	4. Düzey	5. Düzey	6. Düzey
1	بِرْعَش	بِرْعَش	قَبْر	لَقْر	يس	يوشع
2	حِنطه	النِّم	نون	طه		
3	قَمْرِي	قَم (fiil)	قَم	بِرْبِر		
4	قَطْرَة	قِط	هَر	قَطْر		
5	قَنْد	ذِنْف	فَنْدِيل	قَصَب		
6	حَلْب	بَلْخ	بَح			
7	بَطِيخ	بَط	بَح			
8	طِي	بَط	أَيُّوب			
9	هَذِيل	هَذهد	بَلْبِيل			
10	حُسْن	ح (harf)	يس			
11	نَوْم	مَوْت	نَم (fiil)			
12	شَعْبَان	نَعْسَان	بَاء (fiil)			
13	صَفْر	صَاد (fiil)	رَقَص			
14	صَفْر	صَفْر				
15	نَصِير	ضِيرِي				
16	لَيْق	لَيْق				
17	لُورِينج	حي نزول				
18	سَلَامَة					
19	حَب					
20	بَقْلَة					

<sup>118</sup> İbnü'l-Fâriğ, *Divân*, 198.

<sup>119</sup> Bûrîni, *Şerhu Divâni İbni'l-Fâriğ*, 2: 287.

Tabloya göre İbnü'l-Fâriz'ın *Dîvân*'ında lügaz olarak sorulan kelime sayısı elli dördttür. *Dîvân*'da yirmi lügaz çerçevesinde toplam elli dört lügaz iç içe sorulur. Sorulan kelimelerden elli bir tanesi isim üç tanesi fiildir. Fiillerden biri emir ikisi mâzî kalıbındadır.

Lügazlerde yirmi kelime asıl olarak sorulur. Bu kelimeler lügaz ister basit ister bileşik olsun lügazın hep birinci katmanında yer alır. Lügazlerde otuz yedi kelime ise yardımcı ve tamamlayıcı mahiyette ikincil lügaz olur. Bunlar ise ikinci ve altıncı katmanlar arasında yer alır. Yardımcı mahiyette sorulan lügazlerden on yedi tanesi ikinci, on üç tanesi üçüncü, beş tanesi dördüncü, bir tanesi beşinci ve bir tanesi de altıncı katmanda yer alır.

Lügazlerden biri altı, dördü dört, sekizi üç, dördü iki ve üçü tek katmanlıdır. Buna göre İbnü'l-Fâriz'ın *Dîvân*'ındaki lügazlerin çoğunluğunun bileşik yapıda ve çok katmanlı olduğu görülmür.

Bazı isimler farklı beyitlerde tekrar sorulur. **صَفْرٌ** kelimesi iki ayrı lügazde asıl olarak; **يَسْ** kelimesi biri üçüncü, diğeri beşinci katmanda olmak üzere iki lügazde; **بَطْ** kelimesi iki ayrı lügazde ikinci katmanda ve **ح** kelimesi iki ayrı lügazde üçüncü katmanda sorulur.

#### SONUÇ

İbnü'l-Fâriz'ın *Dîvân*'ı incelenmiş ve elli dört lügaz tespit edilmiştir. İbnü'l-Fâriz'ın lügazleri teorik ve metodik bir yapıya sahiptir. Lügazler kuruluş örgüsü açısından az bir kısmı hariç genel olarak çok katmanlı, genişik, bileşik ve tümleşik yapıdadır. Bileşik lügazler çok katmanlı, basit lügazler tek katmanlıdır. Lügazler kuruluşları bakımından sözcük, terkip, i'râb ve anlam düzeylerinde gerçekleşir. Hem lafzi hem manevi özellikler taşır.

İbnü'l-Fâriz lügazlerinin örgüsünü kurarken taḥşîl, tekmi'l, teshîl ve tezyîl metotlarından faydalanır. Tezyîl metoduna az müracaat eder. Lügazlerdeki yapı bu metotların işlemleriyle şekillenir. Taḥşîl metodunu uygularken *taḥşîş ve taḥşîs, tesmiye, telmiḥ, terâdüf, taḥşîf, teşbih ve hesâb-ı cümme*; tekmi'l metodunu işletirken *te'lif, ekleme, ıskât ve kalb*; teshîl metodundan faydalanırken *intikâd, taḥlîl, terkîb ve tebdîl*; tezyîl metodunda ise *taḥrîk, teskîn, teşdîd, taḥfif, med, katlama ve heceleme* işlemlerini kullanır.

Onun lügazlerinde sorulan sözcükler isim, fiil ve isim-fiillerden oluşan on bir kategori meydana getirir. İsimler genel olarak peygamber, sure, kabile, idareci soyadı, harf, şehir, hayvan, yiyecek, içecek, vasıf ve eylem türündedir. Fiiller mâzî ve emir kalıbındadır. İsim-fiiller mebni yapıdadır.

*Dîvân*'daki lügazlerin bazıları ilginç olmanın ötesinde sıra dışı bir üslupla kurulur. Bozkuş ismini sorduğu altı katmanlı lügazi en karmaşık yapıya ve en ilginç üslûba sahiptir. Beyitlerde kullanılan bütün cümleler, asıl sorulan lügazın bir parçası değildir. Beyiti vezin ve anlam bakımından tamamlamak için zikredilmiş unsurlara da yer verilir.

İbnü'l-Fâriz'ın lügazlerini çözebilmek için, Arapçanın dil ve belâgat özellikleri ve İslam kültürünün yanı sıra, Kur'an-ı Kerîm, tasavvuf, ebced hesabı, matematik, geometri, coğrafya, biyoloji, botanik ve zooloji gibi hususlarda bilgi sahibi olmak gerekir.

Bazı lügazlerindeki hedef kitle mülk ve melekût âlemindeki ilginç olayları anlayabilecek donanımına sahip kâmil âriflerdir. Onun lügazlerinin işârî yönleri de vardır. Bundan dolayı İbnü'l-Fâriz'in *Dîvân*'ının şarihlerinden bazıları onun lügazlerinin işârî yorumlarını öne çıkarır.

İbnü'l-Fâriz düşüncelerini muhataplarına aktarırken genellikle onların kültürüne uygun sözcükler üzerinden söylem geliştirir. Masal kahramanlarına veya efsanelere yer vermez. Düşüncelerini ve varlık anlayışını sunarken lügazleri araçsallaştırır.

Lügazlerde İbnü'l-Fâriz'in Mısırdaki yaşayan Türk kültürüne uzak olmadığına ve Türk kültürünün tasavvufla etkileşim içerisinde bulunduğu işaret eden sosyolojik yansımalar vardır. İbnü'l-Fâriz'in lügazleri sözcüklerin iştikaklarına dair derin bilgiler ve geçişler içerir. Bu yönüyle linguistik değer taşır ve Arap şiir dilinin gelişim ve dönüşümüne katkı sağlar.

#### KAYNAKÇA

- Ahmednegerî, Abdünnabî b. Abdürresûl. *Düstûru'l-'ulemâ' ev Câmi'u'l-'ulûm fi ıstılâhâti'l-funûn*. Arapçaya trc. Hasan Hânî Fahs. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2000.
- Akkâvî, İn'âm Fevvâl. *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fi 'ulûmi'l-belâğa, el-bedî' ve'l-beyân ve'l-me'ânî*. 3. Baskı. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2006.
- Bağdatlı İsmâil Paşa. *İdâhu'l-meknûn fi'z-zeyl 'alâ Keşfi'z-zünûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'arabî, ts.
- Bencheneb, M.. "Lughz". *The Encyclopedia of Islam*. Ed. C. E. Bosworth - E. van Donzel - B. Lewis - Ch. Pellat. 5: 806-807. 11 Cilt. 2. Baskı. Leiden: Brill, 1986.
- Bûrînî, Bedruddîn el-Hasen b. Muhammed. *Şerhu Dîvânî İbni'l-Fârîd*. Der. el-Fâdil Rüşeyd b. Gâlib. Nşr. Muhammed Abdülkerîm en-Nemrî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2003.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcu'l-lüğa ve Sihâhu'l-'Arabiyye*. Nşr. Ahmed Abdulgafûr 'Attâr. 6 Cilt. 4. Baskı. Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 1990.
- C. E. Bosworth. "Mu'ammâ". *The Encyclopedia of Islam*. Ed. C. E. Bosworth - E. van Donzel - W. P. Heinrichs - Ch. Pellat. 7: 257-258. 2. Baskı. Leiden - Newyork: Brill, 1993.
- Çoban, Ali. "XV. Yüzyıl Memlükler Dönemi Mısır'ında İbnü'l-Fâriz Tartışmaları: Taraflar-Tenkitletler". *İslam Te'lif Geleneğinde Biyografi Yazıcılığı*. Ed. Hidayet Aydar. 209-229. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. *Kuran-ı Kerîm Meâlî*. Haz. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. 12. Baskı. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Durmuş, İsmail. "Muamma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 320-322. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Durmuş, İsmail. "Lugaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27: 221-222. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l-muhtâ*. 8. Baskı. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2005.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Amed b. el-Fâris b. Zekeriyâ. *Mu'cemu mekâyisi'l-lüğa*. Nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-cil, ts.
- İbn Vehb el-Kâtib, Ebu'l-Hasan İshâk b. İbrahim b. Süleyman. *el-Burhân fi vucûhi'l-beyân*. Nşr. Hafnî Muhammed Şeref. Mektebetu's-şebâb, ts.
- İbnü'l-Esîr, Zıyâuddîn. *el-Meşelu's-sâir fi edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*. Nşr. Ahmed el-Hûfî - Bedevî Tabâne. 4 Cilt. Kâhire: Dâru nehdati Mısır, ts.
- İbnü'l-Fârîd, Ebû Hafs 'Umer b. Ebi'l-Hasen el-Hamevî el-Mısırî. *Dîvânü İbni'l-Fârîd*. Konya Yusuf Ağa Ktp. nr. 7838: 276b-333b.

- İbnü'l-Fârîd, Ebû Hafs ‘Umer b. Ebi'l-Hasen el-Hamevî el-Mısrî. *Dîvânu İbni'l-Fârîd*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İmîl Bedîc Yâkûb. *el-Mu‘cemü'l-mufaşşal fi'l-cumûc*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-‘ilmiyye, 2004.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halîfe. *Keşfü'z-zünûn ‘an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Nşr. M. Şerefeddin Yaltkaya - Kilisli Rifat Bilge. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-‘arabî, ts.
- Kannevcî, Siddîk b. Hasan (Siddîk Hasan Han). *Ebcedü'l-‘ulûm el-veşyü'l-merkûm fi beyâni ahvâli'l-‘ulûm*. 3 Cilt. Dimeşk: Vizâratu's-sekâfe ve'l-irşâdi'l-‘avmî, 1978.
- Kefevî, Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî. *el-Külliyât: Mu‘cem fi'l-muştalahât ve'l-fürûk el-lügaviyye*. Nşr. Adnân Dervîş - Muhammed el-Mısrî. 2. Baskı. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1998.
- Al-Ma‘ânî. “Tercümetu ve Ma‘na Tâir fi Kâmus ‘Arabî Türkî”. Erişim: 29 Eylül 2018. [www.al-maany.com/ar/dict/ar-tr/%D8%B7%D8%A7%D8%A6%D8%B1/?page=2](http://www.al-maany.com/ar/dict/ar-tr/%D8%B7%D8%A7%D8%A6%D8%B1/?page=2)
- Maţlûb, Ahmed. *Mu‘cemu'l-muştalahâtî'l-belâgiyye ve teţavvurihâ*. Beyrut: Mektebetü Lübnân nâşirûn, 2007.
- Memlûkî, Hasen b. Abdullah el-Halebî es-Sûfî. *Hallu elgâzi İbni'l-Fârîz*. King Saud University, Makhtota Ş.M./817. nr. 1168: 1b-21a.
- Merâyâtî, Muhammed - Yahyâ Mîr ‘Alem - Tayyân, Muhammed Hassân. *‘İlmu't-ta‘miye ve istihrâcu'l-mu‘ammâ ‘inde'l-‘Arab*. 2 Cilt. Dimeşk: Mecma‘i'l-lügati'l-‘arabiyye, 1987.
- Mütercim Âsım Efendi. *el-Okyânûsu'l-basît fi tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît*. Nşr. Mustafa Koç - Eyüp Tanrıverdi. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Nâbî, Yusuf. *Nâbî Dîvânı*. Nşr. Ali Fuat Bilkan. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1997.
- Nâblusî, Abdülganî b. İsmâil. *Şerhu Dîvânı İbni'l-Fârîd*. Der. el-Fâdıl Rüşeyd b. Gâlib. Nşr. Muhammed Abdülkerîm en-Nemrî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-‘ilmiyye, 2003.
- Özdemir, Emin. *Örneklî Açıklamalı Edebiyat Bilgileri Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990.
- Özdemir, Mehmet. “Dervîş Muhammed Şifâyî'nin Şerh-i Şebistân-i Hayâl'indeki Mu‘ammâ Çözüm Yöntemleri Üzerine Bir İnceleme”. *Journal of History Culture and Art Research* 6/2 (2017): 336-357.
- Tâhîrî'l-Mevlevî. *Edebiyat Lügati*. Nşr. Kemâl Edîb Küçüköğlü. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1994.
- Tala, Murat. “Arap Edebiyatında Şiir Şerhleri: İbnü'l-Fârîz'ın Dîvân'ı Bağlamında Bûrînî ve Nâblusî'nin Eserleri”. *III. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu “Tasavvuf, Felsefe ve Din”*. 19-20 Ekim. Konya: 2018.
- Tarlan, Ali Nihat. *Divan Edebiyatında Muamma*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1936.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu iştilâhâtî'l-fünûn ve'l-‘ulûm*. Refîk el-‘Acem - Ali Dehrûc v.dğr. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnân nâşirûn, 1996.
- Tenûhî, Muhammed - Esmer, Râcî. “el-Uhciyye”. *el-Mu‘cemu'l-mufaşşal fi ‘ulûmi'l-lüga: el-Elsuniyyât*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-‘ilmiyye, 2001.
- Toprak, M. Faruk. “Klasik Arap Şiirinde Luğaz”. *NUSHA Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 1/3 (2011): 97-110.
- Tûncî, Muhammed. *el-Mu‘cemu'l-mufaşşal fi'l-edeb*. 2 Cilt. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-‘ilmiyye, 1999.
- Uludağ, Süleyman. “İbnü'l-Fârîz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 40-43. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Usta, İbrahim. “Arap Literatüründe ‘Lügaz’ Kültürü”. *Doğu Araştırmaları* 10/2 (2012): 159-170.
- Vankulu Mehmed Efendi. *Vankulu Lügati*. Nşr. Mustafa Koç - Eyüp Tanrıverdi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Zebîdî, Muhammed Murteða. *Tâcu'l-‘arûs min cevâhiri'l-‘Kâmûs*. Kontrol. Abdüsettâr Ahmed Ferrâc. Kuveyt: Matbaatu hukûmeti Kuveyt, 1975.
- Zemaşşerî, Muhammed b. ‘Umer b. Ahmed. *Esâsu'l-belâga*. Nşr. Muhammed Bâsil ‘Uyûnu's-sûd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-‘ilmiyye, 1998.





*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

Aralık / December 2018, 22 (2): 969–988

**Kitâbü'l-Ezdâd Özelinde Ebü't-Ṭayyib el-Luğavî'nin**

**Ezdâd'dan Kabul Etmediği Kelimeler**

*The Words that Abū al-Ṭayyib al-Lughawī does not Accept as Aḍḍād (Conronym)*

*in the Context of Kitāb al-Aḍḍād*

**Ayşe Meydanoğlu**

Dr. Öğr. Üyesi, Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı

Assistant Professor Dr., Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric

Elazığ, Turkey

[ameydanoğlu@firat.edu.tr](mailto:ameydanoğlu@firat.edu.tr)

[orcid.org/0000-0002-5333-8510](https://orcid.org/0000-0002-5333-8510)

#### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 02 Temmuz / July 2018

**Kabul Tarihi / Accepted:** 25 Eylül / September 2018

**Yayın Tarihi / Published:** 15 Aralık / December 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Cilt / Volume:** 22 **Sayı / Issue:** 2 **Sayfa / Pages:** 969–988

**Atıf / Cite as:** Meydanoğlu, Ayşe. “Kitâbü'l-Ezdâd Özelinde Ebü't-Ṭayyib el-Luğavî'nin Ezdâd'dan Kabul Etmediği Kelimeler [The Words that Abū al-Ṭayyib al-Lughawī does not Accept as Aḍḍād (Conronym) in the Context of Kitāb al-Aḍḍād]”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/2 (December 2018): 969–988. <https://doi.org/10.18505/cuid.439629>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright ©** Published by Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved. [www.dergipark.gov.tr/cuid](http://www.dergipark.gov.tr/cuid)

The Words that Abū al-Ṭayyib al-Luġhawī does not Accept as *Aḍḍād* (Conronym) in the Context of *Kitāb al-Aḍḍād*

**Abstract:** In this study, the words that Abū al-Ṭayyib al-Luġhawī did not consider as *aḍḍād* while his predecessors accepted the same words as *aḍḍād* (conronym), are examined. These words are examined with the purpose of determining his approach towards conronym words (*aḍḍād*). There is disagreement about the definition and the number of *aḍḍāds*, which can shortly be defined as the word which has two opposite meanings. In this study, brief information about the definition and limitation of *aḍḍād* and the reasons that produce *aḍḍād* are given, and then the words that Abū al-Ṭayyib does not accept as *aḍḍād* are analysed under the four titles – based on the classification made by himself. The author does not accept the words which have the same *ism al-fā'il* (active participle) and *ism al-maf'ūl* (passive participle) format because of the verb's being *ecwef* or the middle letter's being combined with the final letter of the verb as *aḍḍād*. Besides, he does not accept the words that have two opposite meanings due to their figurative meaning as *aḍḍād*. He also states that he does not take the words included in *aḍḍād* category just because their meanings are reversed by Arabs as *aḍḍād*. With this attitude, the author has rendered the concept more comprehensible by showing what is not *aḍḍād*. In this study, Abū al-Ṭayyib's work named *Kitāb al-aḍḍād* is taken as the primary text, and the pieces of poetry and prose shown as examples by the author are stated with their primary sources.

**Summary:** There are many scholars who worked on *aḍḍād*, which is a terminological expression for the words that have two opposite meanings. Abū al-Ṭayyib al-Luġhawī is one of the scholars to write a work about this subject. The author had the opportunity to examine most of the studies about *aḍḍād* and making a comparison between these studies, he wrote *Kitāb al-Aḍḍād fī kalām al-'Arab*. The work was composed by arranging the words, which had been accepted as *aḍḍād* by the former scholars, in an alphabetical order according to their initial letters alone. The author completed his work by using expressions showing his objection or confirmation about the words' being *aḍḍād* or not while mentioning the words.

Abū al-Ṭayyib added an addendum to the end of the work and in this section, he noted some words which the former scholars had accepted as *aḍḍād* but he did not. Although he explained the reason of adding this addendum as not to be thought of unaware of these words, he aimed to correct a mistake made by the previous linguists by identifying it thanks to the mentioned addendum.

The words *الجَوْن* (used both with the meaning of black and white), *النوء* (to arise and to set), *الصَّرِيم* (night and day), *جَلَل* (big and small) and *السُّدْفَة* (dark and light) can be given as examples for the concept of *aḍḍād*, which is terminologically used for the words having two opposite meanings. The words such as *النَّيْع* (to sell and to buy), *بَصِير* (sighted and blind), *تَلَّ* (to repair and to bring down), *الأخْضَر* (green and black), *الْخَلَّ* (well-fed calf/camel and undernourished calf/camel, which have two opposite meanings at the same time, are among the words that Abū al-Ṭayyib presents as *aḍḍād* in his work.

Although there are various definitions of *aḍḍād*, the clearest and most comprehensive one belongs to Abū al-Ṭayyib. He makes the following definition which distinguishes *aḍḍād* from common wording: "*Aḍḍād* is the plural form of *didd* (antonym). Antonym means the opposite of

something, such as black and white, generosity and meanness, courage and cowardice. Everything that is opposite of something is not necessarily the antonym of it. For example, although strength and ignorance are two opposite words, they cannot be taken as antonyms. Because, the antonym of strength is weakness and the antonym of ignorance is knowledge. This difference arises from the fact that the term opposite is more comprehensive than the term antonym. Although all *ʿaḍḍād* words are opposites, not all the opposite words are antonyms (*ʿaḍḍād*).

The biggest controversy about *ʿaḍḍād* is about the number of the words that are accepted as *ʿaḍḍād*. While some scholars represent the numbers of *ʿaḍḍād* words in Arabic language as four hundred, they are not more than twenty for some other scholars. In spite of the controversy about the numbers of *ʿaḍḍād* words in the language, the existence of *ʿaḍḍād* in Arabic language is an accepted situation.

There are some reasons leading to *ʿaḍḍād* in Arabic language, one of which is dialect difference. The word *السُّدْفَةُ* which is used for the meaning of “dark” by Temīm clan means “light” in Ḳays tribe. Some changes in language are also stated among the reasons causing *ʿaḍḍād*. It is stated that the original meaning of the word *الصَّوْرِيْم* was “interrupted,” but then it was used with the meaning of both night and day for the reason that night is interrupted by day and day is interrupted by night. Another reason is purported as being psychological and social factors. Using the term *الكَرِيْم* “generous” to make fun of a mean person is an example for this situation. One of the reasons causing *ʿaḍḍād* is the morphological structures of the words. As it is the case with the word *خَائِفٌ* “frightened/frightening,” the use of *ism al-fāʿil* and *ism al-mafʿūl* modes in the same form has caused to using the same word with two opposite meanings. There are also some scholars who accept the words that gain two opposite meaning to each other because of rhetorical factors like metaphor. Using the word *إِرَّةٌ* both with the meaning of *fire* and metaphorically *the pit where fire is lighted* is an example for this sort.

The scholars’ acceptance or rejection of the reasons leading to *ʿaḍḍād* has resulted in their expanding or narrowing the numbers of *ʿaḍḍād* words in the language. In this context, the numbers of *ʿaḍḍād* words are more for a scholar who accepts most of the reasons mentioned. Abū al-Ṭayyib is among the scholars to cast a wide scope for *ʿaḍḍād* words. Since the author accepts the *ʿaḍḍād* words arising from dialect and metre difference, the words that he takes as *ʿaḍḍād* are quite many. In *Kitāb al-ʿaḍḍād*, he states that there are total of 320 *ʿaḍḍād* words and at the same time he collects the words that he does not accept as *ʿaḍḍād* but which were accepted so by the former scholars under four headings.

In the first group, there are the words thought as *ʿaḍḍād* because of being an *ecwef* verb. For the author, the reason these words are supposed to be *ʿaḍḍād* is that *ism al-fāʿil* (active participle) and *ism al-mafʿūl* (passive participle) modes of these words turn into the same structure as a result of *ʿilāl* rules. The fact that *المُجْتَاب* means both “the one who wears” and “the thing that is worn”; *المُبْتَاع* is used as *ism al-fāʿil* with the meaning of “the one who buys stuff” and as *ism al-mafʿūl* with the meaning of “the stuff sold” is an example for this situation.

In the second group, there are the words which are taken as *ʿaḍḍād* because of merging (*idghām*) middle letter of the word to its final letter. It is seen that *ism al-fāʿil* and *ism al-mafʿūl* forms of

these words are the same due to various reasons. The fact that مُكْتَنٌ is used both for *disguised* and *the place to disguise*; مُحْتَسِنٌ is used for “the one who gathers grass” and “the grass gathered” is of this sort.

In the third group, there are words which are assumed to be *addâd* as they are named after their reasons. There is mostly metaphorical meaning in the words that are placed in this group. One of the words that Abū al-Ṭayyib presents as an example to this group is العَيْقَةَ. *ʿAqīqa* means the hair on the head of the baby when it is born. An animal is sacrificed when this hair is shaved. In time, the animal sacrificed has begun to be called as *ʿaqīqa*, as well; and so, *ʿaqīqa* is used both for the hair and the sacrifice. Abū al-Ṭayyib argues that such words are absolutely not *addâd*.

In the fourth group, there are expressions that result from *fāʿil*'s replacing *mafʿūl* and *mafʿūl*'s replacing *fāʿil* or the words that appear in similar ways. For instance, using the expression “the lizard climbed up the tree” not with the common usage اِنْتَصَبَ الْجُرْبَاءُ فِي الْغُودِ but by changing the places of *fāʿil* and *mafʿūl* اِنْتَصَبَ الْغُودُ فِي الْجُرْبَاءِ is an example for this group. Abū al-Ṭayyib objects to the acceptance of the words used in this way as *addâd*, and argues that aforesaid usages do not comply with the definition of *addâd*.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Language, Abū al-Ṭayyib al-Lughawī, *Addâd* (Contro-  
nym), *Kitâb al-addâd*

#### Kitâbü'l-Ezdâd Özelinde Ebü't-Ṭayyib el-Luğavî'nin Ezdâd'dan Kabul Etmediği Kelimeler

**Öz:** Bu çalışmada, kendinden önceki âlimler tarafından ezdâddan kabul edilen ancak Ebü't-Ṭayyib el-Luğavî'nin ezdâddan saymadığı kelimeler ele alınmıştır. Zikredilen lafızlar, müellifin ezdâda dâhil etmediği kelimelerden hareketle onun ezdâd olgusuna nasıl yaklaştığını tespit etmek amacıyla incelenmiştir. Kısaca, birbirine zıt iki manaya gelen kelime olarak tanımlanabilen ezdâdın tanımı ve sayısı hakkında ihtilaf vardır. Bu çalışmada ezdâdın tanımı, sınırları ve ezdâdı doğuran sebepler hakkında kısaca bilgi verilmiş, akabinde Ebü't-Ṭayyib'in ezdâddan kabul etmediği kelimeler –kendi yaptığı taksimat esas alınarak– dört başlık altında incelenmiştir. Müellif, fiilin ecvef olması ya da 'ayne'l-harfinin lâme'l harfine idğam edilmesi sebebiyle ism-i fâil ve ism-i mefʿûl yapıları aynı formatta gelen kelimeleri ezdâddan kabul etmemiştir. Yine o, mecâzi mana içermesi sebebiyle iki zıt anlama gelen kelimeleri ezdâddan saymamış, ayrıca Araçların manayı ters çevirmeleri nedeniyle ezdâd grubuna dâhil edilen kelimeleri ezdâddan kabul etmediğini ifade etmiştir. Müellif bu ameliyesiyle ezdâdın ne olmadığını da ortaya koyarak, kavramın daha anlaşılır olmasını sağlamıştır. Bu çalışmada Ebü't-Ṭayyib'in *Kitâbü'l-Ezdâd* isimli eseri temel alınmış olup, müellifin şahid olarak getirdiği nazım ve nesir örnekleri ana kaynaklarıyla belirtilmiştir.

**Özet:** Aynı kelimenin birbirine zıt iki anlama gelmesi anlamında terimsel bir ifade olan ezdâd hakkında birçok dil âlimin çalışmaları mevcuttur. Konuyla alakalı eser yazan âlimlerden biri de Ebü't-Ṭayyib el-Luğavî'dir. Müellif, ezdâdla alakalı çalışmaların çoğunu inceleme ve bunlar arasında mukayese yapma olanağı bulmuş ve *Kitâbü'l-Ezdâd fî kelâmi'l-'Arab* isimli eserini kaleme almıştır. Çalışma, müellifin kendinden önceki âlimler tarafından ezdâddan kabul edilen

kelimelerin sadece ilk harfinin alfabetik olarak sıralanmasıyla oluşturulmuştur. Müellif, kelimeleri zikrederken, yeri geldikçe onların ezdâddan olup olmadığı noktasında itiraz ya da tasdikini belli eden ifadeler kullanarak eserini tamamlamıştır.

Ebü't-Ṭayyib, eserin sonuna bir zeyl ilave etmiş, burada kendinden önceki âlimlerin ezdâddan kabul ettiği, ancak kendisinin ezdâddan saymadığı bazı kelimeleri zikretmiştir. O, bu zeyli ekleme sebebini, kendisinin bu kelimelerden habersiz olduğunun sanılmaması şeklinde izah ederken, zikredilen ilave ile önceki dilcilerin yapmış oldukları bir hatayı tespit ederek, düzeltmeyi amaçlamıştır.

Terimsel olarak, bir birine zıt iki mana içeren kelimeler için kullanılan ezdâd kavramına الجؤن (hem siyah hem de beyaz manasında kullanılır), النوء (doğmak ve batmak), الصريم (gece ve gündüz), جئل (büyük ve küçük) ve السؤفة (karanlık ve aydınlık) kelimeleri örnek verilebilir. البئع (satmak ve satın almak), بصير (gören ve âmâ), تل (tamir etmek ve yıkmak), الأخضر (yeşil ve siyah), الخل (besili buzağı/deve ve çok zayıf buzağı/deve) gibi aynı anda bir birine zıt iki manaya gelen kelimeler, Ebü't-Ṭayyibin eserinde ezdâddan zikrettiği kelimeler arasındadır.

Ezdâd hakkında çeşitli tanımlamalar yapılmakla birlikte en açık ve kapsamlı tanımlamanın Ebü't-Ṭayyib'e ait olduğu görülmektedir. O, ezdâd ile müşterek lafzı bir birinden ayıran şöyle bir tanımlama yapmıştır: “Ezdâd, zıd kelimesinin çoğuludur. Zıt, bir şeyin karşıtı demektir. Siyah ve beyaz, cömertlik ve cimrilik, cesaret ve korkaklık gibi. Bir şeye muhalif olan her şey onun zıddı değildir. Mesela kuvvet ve cehalet birbirine muhalif iki lafız olmasına rağmen biri diğerinin zıddıdır denemez. Çünkü kuvvetin zıddı zayıflık, cehaletin zıddı ise bilgidir. Bu farklılık, ihtilaf kavramının zıtlık kavramından daha şümulü olmasından kaynaklanmaktadır. Ezdâd türü tüm kelimeler muhtelif olmasına rağmen, bütün muhtelif kelimeler zıt (ezdâd türünden) değildir.”

Ezdâd olgusu hakkında en büyük ihtilaf, ezdâddan kabul edilen kelimelerin sayısı hakkındadır. Bazı âlimler Arap dilinde bulunan ezdâd sayısını dört yüz olarak açıklarken, bazılarına göre bu sayı yirmiyi geçmemektedir. Dildeki ezdâd sayısı hakkında ihtilâf olsa da Arap dilinde ezdâdın varlığı kabul edilen bir durumdur. Arap dilinde ezdâdı doğuran bazı sebepler bulunmaktadır ki bunlardan ilki lehçe farklılığıdır. Temîm kabilesi tarafından “karanlık” manasında kullanılan السؤفة kelimesi, Ḳays kabilesinde “aydınlık” anlamındadır. Dildeki bazı değişiklikler de ezdâdı doğuran sebepler arasında zikredilmektedir. الصريم kelimesinin ilk anlamının “kesilen” olduğu, daha sonra kelimenin; gecenin gündüz, gündüzün de gece tarafından kesilmesi sebebiyle hem gece hem de gündüz manasında kullanıldığı ifade edilmektedir. Bir diğer sebep de psikolojik ve toplumsal etkenler olarak belirtilmektedir. Cimri biriyle dalga geçmek için الكريم “cömert” ifadesinin kullanılması bu duruma örnektir. Ezdâdı doğuran sebeplerden biri de kelimelerin morfolojik yapılarıdır. خائف “korkan/korkulan” kelimesindeki gibi ism-i fâil ve ism-i meful sigâlarının aynı yapıda kullanılması, aynı kelimenin bir birine zıt iki anlamda kullanılmasına yol açmıştır. Mecaz gibi belâğî etkenler sonucu bir birine zıt iki anlama gelen kelimeleri de ezdâddan sayan bazı âlimler bulunmaktadır. إرة kelimesinin hem ateş, hem de ateşin yakıldığı çukur anlamında mecazen kullanılması bu kabildendir.

Âlimlerin ezdâdı doğuran sebepleri kabulü veya reddi, onların dildeki ezdâd sayısını genişletme veya daraltmalarıyla neticelenmiştir. Bu bağlamda zikredilen gerekçelerin çoğunu kabul eden bir âlime göre ezdâd sayısı daha fazladır. Ebü't-Ṭayyib de ezdâdın sınırını geniş tutan âlimlerdendir. Müellif, lehçe ve vezin farklılığından kaynaklanan ezdâdı da kabul ettiği için, ezdâddan saydığı

kelimeler fazladır. *Kitâbü'l-Ezdâd*'da toplamda 320 kelimenin ezdâddan olduğunu belirtmiş, bununla birlikte kendinden önceki âlimlerin kabul ettiği ancak kendisinin ezdâddan saymadığı kelimeleri dört başlık altında toplamıştır.

Birinci grupta ecvef fiil olması sebebiyle ezdâddan sanılan kelimeler gelmektedir. Müellife göre bu kelimelerin ezdâddan zannedilmesinin sebebi, kelimelerin ism-i fâil ve ism-i meful sigâlarının, ilâl kuralları sonucu aynı yapıya bürünmesidir. **الْمَجْتَاب** kelimesinin hem "elbise giyen" hem de "giyilen şey" anlamına gelmesi; **الْمُبْتَاع** ifadesinin "bir eşyayı satın alan" manasında ism-i fâil, "satılan eşya" anlamında da ism-i meful olarak kullanılması bu duruma örnektir.

İkinci grupta ise kelimenin ayne'l harfinin lâme'l harfine idğâm edilmesi sebebiyle ezdâddan sanılan kelimeler yer almaktadır. Bu kelimelerin de çeşitli nedenlerden dolayı ism-i fâil ve ism-i mefullerinin aynı yapıda geldiği görülmektedir. **مُكْتَنٌ** kelimesinin hem gizlenen hem de içinde gizlenen mekân için kullanılması; **مُحْتَسِنٌ** kelimesinin "ot toplayan" ve "toplanan ot" için kullanılması bu kabildendir.

Üçüncü grupta sebebi ile müsemma olduğu için ezdâddan sanılan kelimeler bulunmaktadır. Bu grupta yer alan kelimelerde çoğunlukla mecâzî mana söz konusudur. Ebü't-Ṭayyib'in bu gruba örnek olarak verdiği kelimelerden biri **العَقِيقَةُ** kelimesidir. Aqîka, çocuk doğduğu zaman başında bulunan saçlar demektir. Bu saçlar tıraş edilirken kurban kesilir. Zamanla, kesilen bu kurbanı da aqîka denmeye başlanmış, böylece aqîka hem saç hem de kurban için kullanılır olmuştur. Ebü't-Ṭayyib bu kelimelerin kesinlikle ezdâddan olmadığını belirtir.

Dördüncü grupta ise fâilin mefulle, mefulün fâille yer değiştirmesi ya da buna benzer şekillerde ortaya çıkan ifadeler gelmektedir. Örneğin "kertenkele ağaca tırmandı" ifadesi bilinen kullanımıyla **اِنْتَصَبَ الْعُودَ فِي الْجُرْبَاءِ فِي الْعُودِ** şeklinde değil de fâil ve mefulün yerleri değiştirilerek **اِنْتَصَبَ الْعُودَ فِي الْجُرْبَاءِ** olarak kullanılması bu gruba örnektir. Ebü't-Ṭayyib, bu şekilde kullanılan kelimelerin ezdâddan sayılmasına karşı çıkmış, mezkûr kullanımların ezdâddın tanımına uymadığını ifade etmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belâgatı, Dil, Ebü't-Ṭayyib el-Luğavî, Ezdâd, Kitâbü'l-Ezdâd

## GİRİŞ

Bir kelimenin birbirine zıt iki anlama gelmesi anlamında kullanılan ezdâd hakkında, Asmaî (ö. 216/831), Sicistânî (ö. 255/869), İbnü's-Sikkît (ö. 244/858), Ḳutrub (ö. 210/825) gibi önemli müellifler, çeşitli çalışmalar yapmışlardır. Ezdâda dair eser kaleme alan âlimlerden biri de Ebü't-Ṭayyib el-Luğavî'dir (ö. 351/962). Ebü't-Ṭayyib bu eserlerin tamamını inceleme ve onlar arasında mukayese imkânı bulmuş, içlerinden ibâresi en doğru ve rivâyeti en sağlam olanını seçme imkânına sahip olmuştur. Bu çalışmaları neticesinde *Kitâbü'l-Ezdâd fî kelâmi'l-'Arab* isimli eserini yazan müellifin bu kitabının en önemli özelliklerinden biri çok sayıda şevâhid içermesidir. Eserde Arap şiirinden, Kur'ân ayetlerinden, hadislerden ve fesahatine güvenilen kişilerin sözlerinden birçok delil getirilmiştir. Kitabın bir diğer özelliği ise alfabetik sıraya göre düzenlenen ilk ezdâd

çalışması olmalıdır. Ancak müellifin, alfabetik tertibe göre kelimeleri sıralamada çok hassas davranmadığı, bazı kelimeleri olması gereken başlık altında değerlendirmedeği görülür.<sup>1</sup>

Kitabı diğer ezdâd eserlerinden ayıran ve bu çalışmayı hazırlamamıza sebep olan yönü ise Ebü't-Ṭayyib'in *Kitâbü'l-Ezdâd*'ın sonuna eklediği zeyldir. Müellif bu ilavede, kendinden önceki âlimler tarafından ezdâddan kabul edilen, ancak kendisinin ezdâd grubuna dâhil etmediği kelimeleri zikrettiği görülür. Ebü't-Ṭayyib, mezkûr zeyli eserine ilâve etme gerekçesini şöyle açıklamıştır: "Âlimlerimiz ezdâda, ondan olmayan bazı kelimeler ilave etmişlerdir. Biz bu eserimizde bu kelimeler için bir bölüm ayırdık ki bizim bu kelimelerden bihaber olduğumuz zannedilmesin."<sup>2</sup> Zikretmiş olduğu gerekçeden hareketle, bu zeyli ekleyerek müellif, hem kendinden önceki âlimlerin yapmış olduğu bir hatayı ortaya koymaya ve düzeltmeye çalışmış, hem de kendinden sonraki araştırmacıların, onun bu kelimelerden habersiz olduğu zannını ortadan kaldırmayı amaçlamıştır.

### 1. EZDÂDIN TANIMI VE EZDÂDI DOĞURAN SEBEPLER

Ezdâd kelimesi sözlükte mukâbil, karşıt, zıt manasına gelen ضِدّ kelimesinin çoğuludur.<sup>3</sup> Arap dili istilâhında ise birbirine zıt iki mana içeren kelimeler için kullanılır. Ezdâddan maksat, gece- gündüz, uzun- kısa, aydınlık- karanlık gibi iki kelimenin birbirine zıt anlama gelmesi değil, aynı kelimenin anlam açısından zıt manalar ihtiva etmesidir. Konuyla alakalı yazılmış klasik ve modern kaynaklarda genellikle الجَوْن (hem siyah hem de beyaz manasında kullanılır), النَوء (doğmak ve batmak), الصَّرِيم (gece ve gündüz), جَلَل (büyük ve küçük) ve السُّنْفَة (karanlık ve aydınlık) kelimeleri buna (ezdâda) örnek olarak verilmektedir.<sup>4</sup>

Ebü't-Ṭayyib de eserinde kendinden önce ezdâda dair çalışma yapan âlimlerin eserlerinden istifade ederek, ezdâddan kabul edilen kelimeleri *Kitâbü'l-Ezdâd*'da biraraya getirmiştir. Onun ezdâddan saydığı kelimelere örnek olarak şunlar verilebilir: البَيْع (satmak ve satın almak)<sup>5</sup>, بَصِير

<sup>1</sup> Ebü't-Ṭayyib el- Luğavî, *Kitâbü'l-Ezdâd fi kelâmi'l-'Arab*, thk. İzzet Hasan (Dimeşk: el-Mecmeü'l-'ilmiyyi'l-'Arabî, 1996), 13, 14.

<sup>2</sup> Ebü't-Ṭayyib, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 431.

<sup>3</sup> Ebü'l-Faql Cemâlüddîn b. Manzûr Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Aḥmed el-Ensârî, "Zdd", *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâr-u Sader, 1994), 3: 263; Ebü Abderrâhmân el-Halîl b. Ahmed b. 'Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, "Zdd", *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Abdülhamîd Hendâvî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1424/2003), 3: 11.

<sup>4</sup> İbn Manzûr, "Cll", 11: 116; "srm", 12: 334; "Cvn", 13: 101; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, "Nve", *es-Sihâh*, thk. Ahmed 'Abdulğafûr 'Âttâr (Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 1399/1979), 1: 90; "Srm", 5: 244; "Cvn", 5: 373; Ebü Ali Ḳutrub Muhammed b. el-Müstenîr b. Aḥmed, *Kitâbü'l-Ezdâd*, thk. Hannâ Haddâd (Riyad: Dâru'l-'ulûm, 1405/1984), 76; Ebü Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî, *Kitâbü'l-Ezdâd*, thk. Muhammed Ebü'l-Faql İbrahim (Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyye, 1407/ 1987), 2-10; August Haffner, *Selâsetü kütübün fi'l-ezdâd: li'l-Asma' ve li's-Sicistânî ve li İbnü's-Sikkîl* (Beyrut: el-Matbaatü'l-Kâşûlîkiyye, 1912), 6; Antonyus Butrus, *el-Mu'cemü'l-mufassal fi'l-ezdâd* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye: 1424/2003), 8-10; Fadime Kavak, "Arap Dilinde Ezdâd Olgusu" *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 21/2* (2012): 122, 123; Abdulmuttalip Arpa, "Arap Dilinde Bir Çokanamlılık Türü: Ezdâd" *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1/ 1-2* (2010): 17- 21.

<sup>5</sup> Ebü't-Ṭayyib, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 56.

(gören ve âmâ)<sup>6</sup>, تَمَّرَ (tamir etmek ve yıkmak)<sup>7</sup>, الأَخْضَرُ (yeşil ve siyah)<sup>8</sup>, الخَلَّ (besili buzağı/deve ve çok zayıf buzağı/deve)<sup>9</sup>, الخَابِطُ (uyuyan ve iki eliyle vuran)<sup>10</sup>, النَّفَّرُ (güzel koku ve kötü koku)<sup>11</sup>, الظَّهْرُ (sırt ve yüz)<sup>12</sup>, عَسَى (şek ve yakîn)<sup>13</sup>.

Delâletleri açısından Arapça lafızların çeşitli kısımlara ayrılması işleminin Sibeveyh (ö. 180/796) ile başladığı bilinmektedir. O, *el-Kitab*'da *ittifâku'l-lafzeyn ve ihtilâfü'l-m'aneyeyn* başlığı altında müşterek lafızlara değinmiştir.<sup>14</sup> Ondand sonra öğrencisi Kutrub (ö. 210/ 825), *el-Ezdâd* adlı eserinde hocasının, eserinde ele aldığı lafızları açıklamış ve Sibeveyh'in yapmış olduğu bazı taksimatlarla alt başlıklar ilave etmiştir. Kutrub, hocası Sibeveyh'in, *lafzı aynı, manası farklı lafızlar* başlığına yönelik yaptığı açıklamada “bu lafızlar da delâlet ettiği manaları birbirine zıt olanlar ve olmayanlar şeklinde iki gruba ayrılır” diyerek Arap dilinde ezdâd olgusuna dikkat çekmiştir.<sup>15</sup>

Arap dilinde ezdâd, müşterek lafızlar arasında zikredilmiştir. Ancak her müşterek lafzın ezdâddan olmadığı konusunda ittifak vardır. Mesela, عَيْنٌ kelimesi müşterek bir lafız olup, *göz, şehir, pınar, insan ve onun dışındaki hayvanlar, casus, cemaat*<sup>16</sup> gibi manalara gelmesine rağmen ezdâddan kabul edilmez. Bir kelimenin ezdâddan kabul edilmesi için onun iki manaya gelmesi ve bu manalardan her birinin diğerine zıt olması gerekir.<sup>17</sup> Çağdaş dilbilimcilerden İbrahim Enîs, ezdâd ile müşterek arasında birden fazla manaya gelmek dışında hiçbir benzerlik olmadığını savunmaktadır. Ona göre ezdâdı doğuran sebepler, müşterekten tamamen farklıdır.<sup>18</sup>

Ezdâd kavramı hakkında çeşitli tanımlamalar yapılmakla beraber bunların birçoğunun kapsam ve hassasiyet noktasında yetersiz kaldığı görülmektedir. Mesela Ebû Hâtim es-Sicistânî “ezdâd hakkında Arap kelâmında bilinen, onun bir şeyin hilâfı olduğudur” ifadeleriyle kavram hakkında kapalı ve kısa bir tanımlama yapmıştır. Ezdâd hakkında bir eser kaleme alan en önemli müelliflerden kabul edilen İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940) ise ezdâdı “Arapların zıt manaya gelmesi için vaz etmiş oldukları kelimelerden her biridir. Ezdâddan kabul edilen her bir kelime, muhtelif iki manaya gelmektedir” şeklinde ezdâdı tarif etmektedir.<sup>19</sup> Her iki tanım da hem kısa hem de kapalıdır.<sup>20</sup> Bu konuda en açık tarif, Ebü't-Ṭayyib tarafından şu şekilde yapılmıştır: “Ezdâd, zid kelimesinin çoğuludur. Zıt, bir şeyin karşıtı demektir. Siyah ve beyaz, cömertlik ve cimrilik,

<sup>6</sup> Ebü't-Ṭayyib, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 68.

<sup>7</sup> Ebü't-Ṭayyib, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 107.

<sup>8</sup> Ebü't-Ṭayyib, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 161.

<sup>9</sup> Ebü't-Ṭayyib, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 174.

<sup>10</sup> Ebü't-Ṭayyib, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 178.

<sup>11</sup> Ebü't-Ṭayyib, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 188.

<sup>12</sup> Ebü't-Ṭayyib, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 302.

<sup>13</sup> Ebü't-Ṭayyib, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 307.

<sup>14</sup> Ebû Bîşr Sibeveyh 'Amr b. Osman b. Kanber el-Hârîsî, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muḥammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1408/1988), 1: 24.

<sup>15</sup> Kutrub, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 70.

<sup>16</sup> İbn Manzûr, “Ayn”, 13: 301- 309.

<sup>17</sup> Muḥammed Hüseyin Âl Yâsîn, *el-Ezdâd fî'l-luğa* (Bağdat: Matbaatü'l-me'ârif, 1394/1974), 100, 101.

<sup>18</sup> İbrahim Enîs, *el-Lehecâtü'l-'Arabiyye* (İskenderiyye: Dârü'l-fikri'l-'Arabî, 1999), 65, 166.

<sup>19</sup> İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 1.

<sup>20</sup> Âl Yâsîn, *el-Ezdâd fî'l-luğa*, 102.



cesaret ve korkaklık gibi. Bir şeye muhalif olan her şey onun zıddı değildir. Mesela kuvvet ve cehalet birbirine muhalif iki lafız olmasına rağmen biri diğerinin zıddıdır denemez. Çünkü kuvvetin zıddı zayıflık, cehaletin zıddı ise bilgidir. Bu farklılık, ihtilaf kavramının zıtlık kavramından daha şümüllü olmasından kaynaklanmaktadır. Ezdâd türü tüm kelimeler muhtelif olmasına rağmen, bütün muhtelif kelimeler zıt (ezdâd türünden) değildir.”<sup>21</sup> Bu tanım ile Ebü't-Ṭayyib, ezdâd kavramındaki kapalılık ve karışıklığı gidermiş ve kendisinden sonrakilere yol gösterici olmuştur.<sup>22</sup>

Ezdâd hakkında yazılmış eserlere<sup>23</sup> bakıldığında kimi müelliflerin, ezdâdın sınırlarını geniş tuttukları, bu sebeple birçok kelimeyi ezdâddan kabul ettikleri görülür. Nitekim İbnü'l-Enbârî, dört yüz kelimeyi ezdâddan sayarken, İbn Sîde (ö. 458/1066) ve Süyûtî (ö. 911/1505) bunu yüz kelimeyle sınırlı tutmuştur. Çağdaş araştırmacılardan İbrahim Enîs, İbnü'l-Enbârî'nin ezdâddan olan kelimeleri pek inceleme yapmadan rastgele bir araya getirdiğini söylerken, Arap dilinde ezdâddan olan kelimelerin yirmiden fazla olmadığını belirtmektedir.<sup>24</sup> Muhammed Hüseyin Âl Yâsin de Ebü't-Ṭayyib'in yapmış olduğu bu detaylı tanımın ezdâddan sayılan kelimelere tatbik edildiğinde, dilin kat etmiş olduğu tarihî merhalelerinde ezdâd olarak tanımlanabilecek pek fazla kelimenin kalmayacağı kanaatindedir. Ona göre tezat, bir kelimenin vaz edilmesinde asıl değildir. Çünkü kelimeler, konuşan ile dinleyen arasında ortak bir anlamda buluşmak ve anlaşmak amacıyla konulmuştur. Aynı kelime, anlatılmak istenenin zıddına da delâlet ediyorsa bu, konuşanı ve dinleyeni zora sokan bir durum olacak ve ihtiyacı gideremeyecektir. Dolayısıyla zıt manaya gelen iki şeyi farklı kelimelerle izah etmek en mantıklısıdır. Ancak dilde ezdâdı doğuran bazı sebepler vardır ki bunlar da kaçınılmaz gerekçelerdir.<sup>25</sup> Âl Yâsin, bu ifadeleriyle dilde ezdâdın var olduğunu kabul etmekte, ancak bunların sayısının klasik dönemdeki âlimlerin zikrettiği kadar fazla olmadığını savunmaktadır.

Ezdâdı doğuran sebepleri<sup>26</sup> detaylarıyla ele almak, makalemizin sınırını aşacağından bu nedenlere kısaca değinmekle yetineceğiz. Bunlardan birincisi lehçe farklılığıdır. Mesela **عَبَّ** kelimesini Arapların çoğu *satmak* manasında kullanırken, Temim ve Rebî'a kabileleri *satın almak* anlamında kullanmıştır. **السَّدْفَة** kelimesi Temim kabilesinde *karanlık* manasına gelirken, Kays kabilesinde *aydınlık* anlamındadır.<sup>27</sup> Farklı lehçelerde aynı kelime, birbirine zıt iki manada kullanılmıştır.

Bir diğer sebep ise dildeki bazı gelişmelerdir. Kelimenin delâletinde meydana gelen değişimler, ilk medlûlün kapsam alanının genişlemesi veya tahsisi (daralması) gibi dilsel değişiklikler bu gruptandır. Örneğin **الصَّرِيم** kelimesinin ilk medlûlü, **الْمَنْقَطِع** kelimesine göre

<sup>21</sup> Ebü't-Ṭayyib, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 33.

<sup>22</sup> Âl Yâsin, *el-Ezdâd fi'l-luğa*, 102.

<sup>23</sup> İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 431- 437; Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebû Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *el-Müzhir fi 'ulumi'l-luğa ve envâiha*, thk. Ahmed Câd el-Mevlâ Bek vd. (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Arabiyye, 1406/1986), 1: 397, 398.

<sup>24</sup> İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 431- 437; Süyûtî, *el-Müzhir*, 1: 397, 398; Enîs, *el-Lehecâtü'l-'Arabiyye*, 19, 20.

<sup>25</sup> Âl Yâsin, *el-Ezdâd fi'l-luğa*, 103, 104.

<sup>26</sup> Âl Yâsin, *el-Ezdâd fi'l-luğa*, 104.

<sup>27</sup> Esmâî, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 35; İbn Sikkît, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 189; Ebü't-Ṭayyib, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 226.

kesilendir.<sup>28</sup> Gece gündüz tarafından, gündüz de gece tarafından kesildiği için kelime bazen geceye, bazen de gündüze has kılınmıştır. Bazen de kelimedede meydana gelen telaffuz hatası ya da tashîf gibi sesle ilgili bazı değişiklikler, tezdâdı ortaya çıkabilmektedir. Örneğin hem *sûratle ayrılmak* hem de *oturmak* manasına gelen<sup>29</sup> أَكْعَتَ kelimesinin, قَعَدَ oturmak kelimesindeki “kaf” harfinin mahrecinin biraz ilerleyip “kâf” harfinin mahrecine, “dâl” harfinin hems sıfatı kazanıp “ta”ya dönüşmesi sonucunda olmuştur.<sup>30</sup>

Psikolojik ve toplumsal etkenler de ezdâdın oluşum sebeplerindedir. İyimsizlik, kötümserlik, küçümseme, uğur/uğursuzluk ve dalga geçme gibi nedenlerle bir kelime zıt manasında kullanılabilir. Mesela Türkçede de güzel bir bebeğe nazar değmemesi için *çirkin* denilmesi, mecnûn biriyle dalga geçmek için *bizim köyün akıllısı* gibi ifadeler kullanılması psikolojik ve sosyal nedenlerden kaynaklanmaktadır. Arapçada cimri biriyle dalga geçmek için *المكرم* *cömert* denmesi, hem akıllı hem de cahil için *يا عاقل* şeklinde nida edilmesi de bu kabildendir.<sup>32</sup>

Kelimelerin morfolojik yapılarından kaynaklanan bazı sebepler de ezdâdı doğuran nedenler arasında görülmüştür. Klasik dönem âlimlerinden bazıları, hem fâil hem de meful anlamı barındıran sigâlardan gelen kelimeleri ezdâddan saymışlardır. Mesela فَاعِلٌ kalıbından olup ism-i fâil ve ism-i meful manasına gelen كَانَتْ *korkan/korkulan*, عَزِمَ *azmeden/azmedilen*<sup>33</sup> gibi kelimeler ezdâddan kabul edilmiştir. Ayrıca مُفْعَلٌ، مَفْعَلٌ، مَفْعَالٌ، مَفْعُولٌ، مَفْعُولٌ sigâlarından gelip ism-i fâil ve ism-i meful anlamında olan kelimeler de böyledir. مَغْلَبٌ *galip/mağlup*,<sup>34</sup> تَوَّابٌ *çokça tevbe eden/tevbeyi çokça kabul eden*,<sup>35</sup> ذُغُورٌ *korkan/korkulan*,<sup>36</sup> مَاتِيٌّ *kendisine geline yer veya kişi/kendisinden gidilen yer veya kişi*<sup>37</sup> kelimeleri, bu gruba örnektir.

Ezdâddan sayılan bazı kelimeler de iki kelimenin asıllarının farklı kökten gelmesiyle oluşmuştur. Mesela ضَعُفٌ fiili *arttı ve azaldı* manalarına gelir. Fiilin ilk anlamı *artmak, çoğalmak* manasına gelen ضَفٌّ kelimesinden ضَعُفٌ'ye dönüşmüşken, ikinci anlamı *zayıflık, azlık, noksanlık* anlamındaki ضَعٌّ kelimesinden gelmektedir.<sup>38</sup>

Bazı âlimler, mecaz gibi belâğî etkenler sonucu birbirine zıt iki anlamı olan kelimeleri ezdâddan kabul etmişlerdir. Hem *ateş*, hem de *ateşin yakıldığı çukur* anlamında mecazen kullanılan اِرَّةٌ kelimesi, hem *kırmızı* hem de *beyaz* manasında kullanılan أَحْمَرٌ kelimesi bu gruba örnektir.<sup>39</sup>

<sup>28</sup> Kutrub, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 122.

<sup>29</sup> Muhammed Murtaẓâ el-Hüseyn ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Mustafa 'Acâzî (Kuveyt: Mektebetü'l-hükûmeti'l-Kuveyt, 1389/1969), 5: 60.

<sup>30</sup> Enîs, *el-Lehecât*, 169.

<sup>31</sup> Âl Yâsin, *el-Ezdâd fî'l-luğa*, 168.

<sup>32</sup> İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 258.

<sup>33</sup> İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 125, 127.

<sup>34</sup> İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 199.

<sup>35</sup> Ebü't-Ṭayyib, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 93; Ebû Hâtim es-Sicistânî, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 131; Sagânî, *Zeylu kitâbi'l-ezdâd*, 225.

<sup>36</sup> Sagânî, *Zeylu Kitâbi'l-ezdâd*, 230.

<sup>37</sup> Ebü't-Ṭayyib, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 50.

<sup>38</sup> Ebû Hâtim es-Sicistânî, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 113; Âl Yâsin, *el-Ezdâd fî'l-luğa*, 200.

<sup>39</sup> İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 208, 231; Âl Yâsin, *el-Ezdâd fî'l-luğa*, 209

Arap dilinde ezḍād olarak nitelenen kavramların sayısı, bu konuda eser kaleme alan âlimlere göre değişmektedir. Bu durumun en önemli nedeni onların, ezḍādı oluşturan sebepleri kabul ya da ret noktasındaki farklı tutumlarıdır. Zira bazı âlimler, dilde ezḍādın varlığını bir noksanlık olarak kabul edip onu tamamen reddetmekte bazıları ise ezḍādı oluşturan her gerekçeyi kabul etmeyerek onun sınırlarını daraltmaktadırlar. Bu noktada sınırı geniş tutan âlimlerden biri de Ebü't-Ṭayyib el-Luğâvî'dir. O, lehçe ve vezin farklılığından kaynaklanan ezḍādı kabul ederek Arap dilindeki ezḍād sayısını arttırmıştır. Müellif *Kitâbü'l-Ezḍâd*'da toplamda 320 kelimenin ezḍâddan olduğunu ifade etmiştir. Bununla birlikte o, kendisinden önceki bazı âlimlerin, birtakım kelimeleri ezḍâddan olmamalarına rağmen ezḍâddan kabul etmekle hata ettiklerini belirtmiş ve *Kitâbü'l-Ezḍâd*'ın sonuna, bu kelimeleri belirtmek amacıyla bir zeyl eklemiştir. Onun gerekçelerini de izâh ederek ezḍâddan olmadıklarını belirttiği kelimeler ana hatlarıyla dört gruba ayrılmaktadır.

## 2. EBU'T-TAYYİB'İN EZDÂDDAN KABUL ETMEDİĞİ KELİMELER

### 2.1. Ecvef Fiil Olması Sebebiyle Ezḍâddan Sanılan Kelimeler

Önceki âlimler tarafından ezḍâddan kabul edildiği halde Ebü't-Ṭayyib'in, ezḍâddan saymadığı kelimelerin başında ilâl kuralları gereği aynı görünüme sahip kelimeler gelmektedir. Müellif bu husustaki yanlış anlaşılmanın, çoğunlukla kelimenin ism-i fâil ve ism-i meful sigâlarında meydana gelen ilâl kuralları sonucu aynı yapıya bürünmesinden kaynaklandığını belirtir. Mesela bazı kelimelerin fâil manasında olup **مُفْتَعِلٌ** vezninden geldiğini, meful manasında olanların ise **مُفْتَعَلٌ** sigâsından kullanıldığını ifade eder. Örneğin **مُفْتَعِلٌ** kelimesinin ism-i fâilinin şekilsel değişime uğramadan önceki hali **مُفْتَوِدٌ** “yöneten, yuları tutan” iken ism-i mefulü **مُفْتَوَدٌ** “yönetilen, yuları tutulan” şeklindedir. Ancak kelimelerdeki “vav” ve “ya” harfleri “elif”e dönüşüp, “elif” de sakın olunca iki kelime aynı formatta kullanılmaktadır. Ebü't-Ṭayyib'e göre bu anlamsal farklılık, **مُفْتَعِلٌ** kelimesini ezḍâda dâhil etmez. Çünkü ism-i fâil ve ism-i meful sigâlarından gelen kelimeler aynı olmuş, böylece aynı kelime hem ism-i fâile hem de ism-i mefule delâlet ettiği için ezḍâddan kabul edilmiştir. Sicistânî, ism-i fâil ve ism-i mefullerinin aynı formatta gelmeleri sebebiyle bu kelimelerden bazılarını ezḍâddan kabul etmiştir.<sup>40</sup>

Ebü't-Ṭayyib şu kelimeleri bu gruba örnek olarak verir ve ezḍâddan olmadıklarını belirtir.

**المُبْتَاع**: Bu kelime hem bir eşyayı satın alan manasında ism-i fâil olarak, hem de satılan eşya anlamında ism-i meful olarak kullanılır.<sup>41</sup>

**المُتَّام**: *Tîme adı verilen koyunu kesen ve onu yiyen kişi* manasında ism-i fâil olarak kullanıldığı gibi *kişinin evi için besleyip büyüttüğü koyun* manasına da gelir. *Lisânü'l-Arab*'da Hz. Peygamber'in (a.s.) Vâil b. Hucr<sup>42</sup> için yazdığı risalede şu ifadelerin olduğu zikredilir: **فِي النَّيْعَةِ شَاةٌ، وَالنَّيْمَةُ لِصَاحِبِهَا** “Kırk koyun için bir koyun (zekât vermek) gerekir. Tîme ise sahibinindir.”<sup>43</sup>

<sup>40</sup> Ebü't-Ṭayyib, *Kitâbü'l-Ezḍâd*, 443.

<sup>41</sup> Ebü't-Ṭayyib, *Kitâbü'l-Ezḍâd*, 436.

<sup>42</sup> Sahabî, Ebû Hüneyde Vâil b. Hucr b. Sa'd el-Kindî el-Ḥadrâmî (ö. 51/671). Bk. Halit Özkan, “Vâil. b. Hucr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 452.

<sup>43</sup> İbn Manzûr, “Tym”, 6: 461.

Ebü't-Ṭayyib, **نيم** kökünden gelip, “iftiâl” babından kullanılan bu kelimenin kişinin evi için koyun kesmesi manasında kullanıldığına el-Ḥuṭay'e'ye<sup>44</sup> ait şu beyti delil getirmiştir:

فَمَا تَتَّامُ جَارَةً آلَ لَأِيٍّ      وَلَكِنْ يَضْمَنُونَ لَهَا قِرَاهَا (Vâfir)

“Âli Lüeyy'in komşusu evi için koyun kesmez. Çünkü onlar komşularının ihtiyaçlarını temin ederler. (Böylece onun koyun kesmeye ihtiyacı olmaz.)”<sup>45</sup>

Ebü't-Ṭayyib, “evi için koyun kesmek” anlamına gelen bu kelimenin **إِتَّامَ-إِتَّامًا** şeklinde kullanıldığını, ism-i fâilin **مُتَّامٌ** olduğu gibi ism-i mefulü için de **مُتَّامٌ** denildiğini söyler.<sup>46</sup> Müellif, ism-i fâil ve ism-i mefulü yapılarının aynı formatta gelmesine rağmen bu kelimenin ezdâddan olmadığını belirtmiştir.

**المُجْتَابِ**: Kelime "elbise giyen" manasında kullanıldığı gibi "giyilen şey" anlamına da gelir. Bu sebeple **اجْتَابَ الثَّوْبَ** “*elbiseyi giydi*” denir. Ebü't-Ṭayyib, kelimenin ism-i fâil manasında kullanıldığına dair Şemmâh'a<sup>47</sup> ait şu beyitle istiḥâd eder:

كَأَنَّهَا وَابْنُ أَيَّامٍ تُرَبِّبُهُ      مِنْ قَرَّةِ الْعَيْنِ مُجْتَابًا ذِيَابُودِ (Basîf)

“Sanki o (dişi ceylan) ve gözünün nuru olan, bakıp büyüttüğü yavrusu, (yaradılışlarındaki zenginlik ve güzellik sebebiyle) çizgili dokuması olan elbise giymiş gibidirler.”<sup>48</sup>

**الذِّيَابُودِ** kelimesi farsça kökenli olup, Araplaşmış bir kelimedir. Üzerinde çizgili desenler olan dokuma elbise manasındadır. Ebü't-Ṭayyib, **مُجْتَابٌ**, elbise giyen ya da giyilen şey manasına geldiği gibi mesafe kat eden veya kat edilen mesafe anlamında da kullanıldığını belirterek, **الذِّينَ جَابُوا** gibi fiilin **جَابَ** fiilinin aşmak, kat etmek anlamında kullanıldığını ifade eder.<sup>50</sup>

Yine **iftiâl** babından kullanılan **اجْتَاَحَ** fiilinin ism-i fâil ve ism-i mefulü aynı formatta kullanılmış ve Ebü't-Ṭayyib'den önceki birçok âlim, bunu ezdâddan kabul etmişlerdir. Araplar **اجْتَابَ الدَّهْرَ مَالَهُ** “*zaman, malını mülkünü alıp götürdü/ yok etti*” derler. Burada **مُجْتَاَحٌ** yok eden, zamandır. Aynı zamanda **يُجْتَاَحُ** yok olan, yani “mal” için de **مُجْتَاَحٌ** ifadesi kullanılır. Hadîs-i şerifte **فاجتاحت ماله** **أَوْ رَجُلٌ أَصَابَتْهُ جَابِحَةٌ**, **فاجتاحت ماله**

<sup>44</sup> Cervel b. Evs b. Mâlik b. Cüeyye b. Maḥzum b. Gâlib b. Kutay'e b. 'Abs b. Begîd b. Rays b. Ğatafan b. Sa'd Kays b. 'Ayelân b. Muḍar b. Nezâr. el- Ḥuṭay'e onun lakabı olup bu şekilde meşhur olmuştur. Vefatı yaklaşık olarak hicri 45'tir. Bk. Ebü'l-Ferec 'Ali b. el-Ḥüseyn el-Esfehânî, *Kitâbü'l-Egânî*, thk. İhşan 'Abbâs, İbrahim es-Se'âfîn, Bekr 'Abbâs, , 3. Baskı ( Beyrût: Dâru Sader, 1429/2008), 2: 101.

<sup>45</sup> Ḥuṭay'e, Ebû Muleyke Cervel b. Evs b. Mâlik el-'Absî el-Ḥuṭay'e, *Dîvânü'l-Ḥuṭay'e bi rivâyeti ve şerhi İbn Sikkî*, Tevîb: Muhammed Kumeyhe (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-'ilmiyye, 1413/1993), 193; İbn Manzûr, "Tym", 6: 461; Ebü't-Ṭayyib, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 435.

<sup>46</sup> Ebü't-Ṭayyib, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 435.

<sup>47</sup> Ebû Sa'de eş-Şemmâh b. Dırâr b. Hermele b. Şafiy b. 'İyâs b. 'Abd b. Osman b. Cihâş b. Becâle b. Mâzin b. Sa'leb b. Sa'd b. Zübyân b. Begîd b. Rays b. Ğatafan. Bk. Ebû Muhammed 'Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *eş-Şi'r ve ş-sua'râ* (Kahire: Dâru'l-hadîs, 1423), 1: 304-309.

<sup>48</sup> Ebû Sa'de eş-Şemmâh b. Dırâr b. Hermele, *Dîvânü's-Şemmâh b. Dırâr ez-Zübyânî*, thk. Selaḥuddin el-Hâdî (Mısır: Dâru'l-me'ârif, 1388/1968), 112; Ebü't-Ṭayyib, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 436.

<sup>49</sup> el- Fecr 89/9.

<sup>50</sup> Ebü't-Ṭayyib, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 436.

(veya bir kişi bir afete maruz kalırsa, (afet) onun malını yok eder)<sup>51</sup> *اجتاح* fiili *afetin yok etmesi* bağlamında kullanılmıştır.<sup>52</sup> Müellifin bu kelimeyi de ezdâddan kabul etmediği görülmektedir.

أَدَانَ kelimesi de iftiâl bâbından gelip, ism-i fâil ve ism-i mefûlü aynı formatta yazılan kelimelerdendir. إِدَانَ فُلَانٌ مَالًا “adam borca mal aldı” demektir. فَهُوَ مُدَانٌ “o, borç alandır” ifadesinde ism-i fâil olarak kullanılmıştır. Bu kelime aynı zamanda alınan mal için de kullanılır. أَدَنْتُ الرَّجُلَ أَنَا ve أَدَانَ فُلَانٌ مَالًا cümleleri de “adamdan borç aldım” manasında kullanılmaktadır. أَدَانَ فُلَانٌ بِدَيْنٍ dendiğinde ise “adama borç verdim” olur.<sup>53</sup>

Hüzelî<sup>54</sup>, bir şiirinde bu kelimeyi şu şekilde kullanır:

أَدَانَ وَ أَنْبَاءَ الْأَوْلَادِ بِأَنَّ الْمُدَانَ مَلِيٌّ وَفِي

“(Himyeri) borç verdi. Yaşlılar ona borçlunun (borç verdiği kişinin) zengin ve sözünün eri olduğunu haber verdi.”<sup>55</sup>

İsm-i fâil ve ism-i mefûlü aynı yapıda gelen bu kelime de Ebü't-Ṭayyib tarafından ezdâddan sayılmamıştır.

مُرْتَادٌ: “Talep eden, kasteden” manasında ism-i fâil olarak kullanıldığı gibi “talep edilen” anlamında ism-i mefûlü olarak da kullanılır. el-Accâc,<sup>56</sup> şu beytinde ارتاد kelimesini istemek, talep etmek manasında kullanmıştır.

وَأَرْتَادُ أُرْبَاطًا لَهَا أَرِي (Recez)

“Kendisi için barınak olacak bir oyuk istedi.”<sup>57</sup>

مُشْتَقٌّ: Araplar birini özlediği zaman اشْتَقْتُ الرَّجُلَ “adamı özledim” derler. Bu durumda مُشْتَقٌّ kelimesi özleyen için kullanıldığı gibi özlenen kişi için de kullanılır. Dolayısıyla şöyle denebilir: وَأَنَا اشْتَقْتُ إِلَيْهِ، وَأَنَا اشْتَقْتُ إِلَيْهِ، وَهُوَ مُشْتَقٌّ إِلَيْهِ، وَهُوَ مُشْتَقٌّ إِلَيْهِ “onu özledim, ben özleyenim, o özlenendir.”<sup>58</sup>

مُطَافٌ: Mazisi إِطَافٌ olan bu kelimenin de ism-i fâil ve ism-i mefûlü aynı formatta kullanılmakla beraber Ebü't-Ṭayyib, bu kelimeyi ezdâddan kabul etmez. Bu bağlamda أَطَافَ الْخَيَالَ بِفُلَانٍ “hayal, falanın

<sup>51</sup> Aḥmet b. Hambel, Mūsneḍ, III/477.

<sup>52</sup> Ebü't-Ṭayyib, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 436.

<sup>53</sup> Ebü't-Ṭayyib, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 438.

<sup>54</sup> Ebü Züeyb el-Hüzelî, Hüvelid b. Hâlid b. Muḥarris b. Zübeyd b. Maḥzûm b. Şâhile b. Kâmil. Hem cahiliyye hem de İslam döneminde idrak ettiği (muhadramûndan olduğu) konusunda ittifak vardır. Hz. Peygamber (a.s) döneminde Müslüman olmuş, ancak onu görememiştir. Bk. İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-Şua'ra*, 2: 639- 645; Ebü Züeyb el-Hüzelî, *Dîvânü'l-Hüzelîyyîn* (Kahire: Dâru'l- kütübi'l-Mısriyye, 1385/1965), 1: 1.

<sup>55</sup> Hüzelî, *Dîvân*, 1: 65; Ebü't-Ṭayyib, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 438.

<sup>56</sup> Ebü'l-Ceḥḥâf b. el-'Accâc 'Abdillâh b. Rube b. Lebîd b. Şâhr. Bk. 'Abdulkâdir b. 'Ömer el-Bağdâdî, *Ḥizânetü'l- edeb ve lubbu lubâb lisâni'l-'Arab*, thk. 'Abdusselâm Muḥammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hânci, ts.), 1: 89.

<sup>57</sup> Abdullâh b. Ru'be b. Lebîd el-'Accâc, *Dîvânü'l-'Accâc*, thk. Abdülhafîz es-Şatlı (Şam: Mektebetü Atlîs, 1971), 1: 25, 26; Ebü't-Ṭayyib, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 439.

<sup>58</sup> Ebü't-Ṭayyib, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 440.

etrafında dolaştı” denir. Burada hayal مُطَاف “dolaşan”dır. Bununla birlikte adam için de “etrafında dolaşılan” anlamında مُطَاف kullanılır.<sup>59</sup>

Ka'b b. Zühayr (ö. 24/645)<sup>60</sup> bu kelimeyi, bir beytinde şöyle kullanmıştır:

أَيُّ أَلَمٍ بِكَ الْخِيَالِ يَطِيفُ وَمَطَافُهُ لَكَ ذِكْرَةٌ وَسُغُوفٌ (Kâmil)

“Etrafını dolanan bu hayal nereden çıktı? Onun senin etrafında dolanması bir hatırlama ve tutkudur.”<sup>61</sup>

Ebü't-Tayyib'in zikredilen kelimelerden hiçbirini ezdâddan kabul etmediği görülmektedir.

## 2.2. Ayne'l Harfinin Lâme'l Harfine İdğâm Edilmesi Sebebiyle Ezdâddan Sanılan Kelimeler

Bu başlık altında değerlendirilen tüm kelimeler de bir önceki başlıkta değerlendirilenler gibidir. Zira bunlarda da bazı nedenlerden dolayı ism-i fâil ve ism-i meful aynı formatta kullanılmaktadır. Zikredilen kelimelerin tümü “iftiâl” babından gelmekte, ism-i fâilleri مُفْتَعِل ism-i mefulleri ise مُفْتَعَل vezninde kullanılmaktadır. Mesela مُضْطَرُّ ifadesinin aslı, fâil manasında مُضْطَرُّ meful manasında مُضْطَرَّر'dur. Ancak mezkûr kelimenin ayne'l harfi lame'l harfine idğâm edilince iki vezinden de kullanılan kelime aynı görünümde olmaktadır.<sup>62</sup>

Ebü't-Ṭayyib, bu gruptan sayılan tüm kelimeleri her ne kadar fâil ve meful manaları için aynı kelime kullanılmış olsa bile ezdâddan kabul etmemektedir. Müellifin, ayne'l harfinin lâme'l harfine idğâm edilmesi sebebiyle ezdâddan sanılan kelimeler grubuna dâhil ettiği bazı ifadeler şunlardır:

مُخْتَرٌ: Araplar إختَرَ مِنَ اللَّحْمِ قِطْعَةً “etten bir parça kopardı” derler. إختَرَ fiilinin ism-i fâili de ism-i mefulü de aynı şekilde kullanılır. Dolayısıyla hem adam için مُخْتَرٌ “koparan” ifadesi kullanılırken hem de et için “koparılan” manasında مُخْتَرٌ denir.<sup>63</sup>

مُخْتَشٌ: Adam çölden ot topladığı zaman إختَشَّ الرَّجُلُ “adam ot topladı” denir. Ayrıca ot toplayana مُخْتَشٌ dendiği gibi toplanan ot için de مُخْتَشٌ kelimesi kullanılmaktadır.<sup>64</sup>

مُخْتَلٌ: Kişi bir mekanı işgal ettiğinde ya da bir yerde konakladığında إختَلَّ بِالْمَكَانِ denir. Bu fiilin ism-i fâili de ism-i mefulü de مُخْتَلٌ kelimesiyle ifade edilir. Yani bir yerde konaklayanı مُخْتَلٌ dendiği gibi konaklanan yer için de مُخْتَلٌ ifadesi kullanılır. Ayrıca bu kelimenin masdar-ı mîmîsi de مُخْتَلًا şeklinde gelir.<sup>65</sup> Lekî b. Ya'mer el-'îyâdî<sup>66</sup>'nin bir beytinde bu kelime şu şekilde geçer:

يَا دَارَ عَمْرَةٍ مِنْ مُخْتَلِهَا الْجَرَاعَا قَدْ هَبَّتْ لِي الْهَمَّ وَالْأَحْزَانَ وَالْوَجَعَا

<sup>59</sup> Ebü't-Ṭayyib, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 440.

<sup>60</sup> Ka'b b. Zühayr b. Rebi'a. Ebû Sülmâ künyesi ile meşhur olmuştur. Bk. İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-Şua'râ*, 1: 153; Ka'b b. Zühayr b. Rebi'a, *Dîvânu Ka'b b. Zühayr*, thk. Ebû Saîd el-Hasen b. el-Hüseyn el-'Askerî (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-'arabî, 1414/1994), 7.

<sup>61</sup> Ka'b b. Zühayr, *Dîvânu Ka'b b. Zühayr*, s. 99; Ebü't-Ṭayyib, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 440.

<sup>62</sup> Ebü't-Ṭayyib, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 448.

<sup>63</sup> Ebü't-Ṭayyib, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 446.

<sup>64</sup> Ebü't-Ṭayyib, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 446.

<sup>65</sup> Ebü't-Ṭayyib, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 446.

<sup>66</sup> Kadim cahiliye şairlerindedir. Bu kasideden başka bir şiiri bilinmemektedir. Bk. İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-Şua'râ*, 1: 195.

“Ey toprak ve taşlar üzerindeki 'Amre'nin evil Bana keder, hüznün ve acı verdin”<sup>67</sup>

**مُخْتَطٌّ**: Birisi, kendisine ait arsayı belirlemek amacıyla çizgi çekerse, **اِخْتَطَّ فُلَانٌ الْمُؤْضِعَ** “*fulan arsayı çizerek tarif etti*” denir. Bu durumda hem çizen için hem de çizilen mekân için **مُخْتَطٌّ** kelimesi kullanılır.<sup>68</sup>

**مُخْتَنٌّ**: Falan kişi bir yere gizlendiğinde **فُلَانٌ فِي الْمُؤْضِعِ** denir. Burada hem gizlenene hem de içinde gizlenen mekân için **مُخْتَنٌّ** ifadesi kullanılır.<sup>69</sup>

İsm-i fâil ve ism-i mef'ûlleri aynı yapıda gelen bu kelimeleri de Ebü't-Ṭayyib ezdâddan kabul etmemiştir.

### 2.3. Sebebi ile Müsemma Olduğu İçin Ezdâddan Sanılan Kelimeler

Bu gruptan olan kelimelerde çoğunlukla mecâzî mana söz konusudur. Bu nedenle sebebi ile müsemma olan kelimeleri ezdâddan kabul etme konusunda Ebü't-Ṭayyib dışındaki âlimler de ihtiyatlı davranmışlar ve konuyla alakalı *ezdâda benzeyenler* veya *ezdâd yerine kâim olanlar* şeklinde başlıklar açmışlardır. Müelliflerin bu başlıkları açmadaki amaçları, zikredilen kelimelerin ezdâd tanımına tam olarak uymadığı, ancak ondan bir mana barındırdıklarına işaret etmektir. Ebü't-Ṭayyib'in bu kelimeleri ezdâddan kabul etme konusunda oldukça katı davrandığı görülmektedir.<sup>70</sup> Onun, mecâzî mana ihtiva ettiği için ezdâddan kabul etmediği kelimelerden bazıları şunlardır:

**عَشْرَاءُ** (ج) **عِشْرَاءُ**: Araplar *on aylık gebe deve* için **نَاقَةٌ عَشْرَاءُ** ifadesini kullanır. Deve doğum yapınca **العشْرَاءُ** ona isim olarak kullanılmaya devam eder. Dolayısıyla başlangıçta on aylık gebe olması sebebiyle deveye **نَاقَةٌ عَشْرَاءُ** denmiş, daha sonra sebep müsebbebine ad olmuştur. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de **وَإِذَا الْعِشْرَاءُ غَطَّلَتْ** “ve (kıymetli) dişi develer başıboş bırakıldığında...”<sup>71</sup> ayetinde **العشْرَاءُ** kelimesi, dişi deve için kullanılmıştır.<sup>72</sup>

**إِرَّة**: Ebü 'Amr (ö. 154/ 771) bu kelimenin, pişirme ve kızartma gibi işlemlerin yapıldığı, içinde ateş olan çukur manasına geldiğini ifade etmiştir. Sonra da ateşin kendisi **إِرَّة** olarak adlandırılmıştır. Araplar **وَأَزَتْ إِرَّةً أَخْبِرُ فِيهَا** “*ekmek pişirmek için ateş yaktım*” derler. **إِرَّة** kelimesi, ateş dolu çukur manasında iken daha sonra ateş için kullanılmaya başlanmıştır.<sup>73</sup>

<sup>67</sup> Ebü's-Sa'âdât Ziyâüddîn Hibetullâh b. 'Alî b. Muḥammed b. Ḥamza el-Hâşimî el-'Alevî el-Ḥasenî el-Bağdâdî, *Muḥtârâtü İbni's-Şecerî*, thk. 'Alî Muḥammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-ceyl, 1412/1992) 1: 2, 3. Beytin ikinci mısraı, *Muḥtârâtü İbni's-Şecerî*'de **هَيْتَ لِي** yerine **هَاجَتْ لِي** şeklinde nakledilmiştir; Ebü't-Ṭayyib, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 446.

<sup>68</sup> Ebü't-Ṭayyib, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 447.

<sup>69</sup> Ebü't-Ṭayyib, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 448.

<sup>70</sup> Âl Yâsîn, *el-Ezdâd fi'l-luġa*, 211; İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 136, 289.

<sup>71</sup> et-Tekvîr 81/4

<sup>72</sup> Ebü't-Ṭayyib, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 449.

<sup>73</sup> Ebü't-Ṭayyib, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 451.

**الأخفاض**: Ebü't-Ṭayyib, 'Amr b. Külsûm'ün<sup>74</sup> bir şiriyle istişhad ederek, bu kelimeyi şöyle açıklar:

(Recez) وَنَحْنُ إِذَا عَمَادُ الْحَيِّ خَرَّتْ عَلَى الْأَخْفَاضِ نَمْنَعُ مَا بَلَيْنَا

“Biz çadırlar yıkılıp, saldırı anında eşyalarımızın üstüne düştüğünde, civarımızdakilerden bize yaklaşanlara izin vermez -mallarımızı koruruz.”<sup>75</sup>

**حَفْض** kelimesi **حَفْض**'in cemisi olup bu beyitte ev eşyaları manasına gelmektedir. Aynı zamanda evin eşyalarını taşıyan deve için de kullanılır. Onun da cemisi **أخفاض**'dir. Mezkûr beyit **عَلَى الْأَخْفَاضِ** olarak rivayet edildiği gibi **عَنْ الْأَخْفَاضِ** şeklinde de nakledilmiştir. **عَلَى الْأَخْفَاضِ** denildiğinde *ev eşyaları*, **عَنْ الْأَخْفَاضِ** dendiğinde ise *develer* kastedilmektedir. Dolayısıyla **عَنْ الْأَخْفَاضِ** olarak rivayet edildiğinde beytin manası şöyle olmaktadır: “Biz çadırlar yıkılıp, saldırı anında develerimizden düştüğünde, (civarımızdakilerden bize yaklaşanlara izin vermez -mallarımızı koruruz-).”<sup>76</sup>

**أخفاض** ifadesi önceleri ev eşyaları için kullanırken, daha sonra bu eşyaları taşıması sebebiyle deveye ad olmuştur. Ebü't-Ṭayyib, bu kelimeleri ezdâddan kabul etmez.

**العقيقة**: Akîka, çocuk doğduğunda başında bulunan, annesinin karnında iken çıkmış saçlarına denir. Sonra bu saçlar tıraş edildiğinde kesilen kurban için de akîka ifadesi kullanılmaya başlanmıştır. Bu saçların tıraş edilmesi esnasında, kişi çocuk için hayvan keserse **عَقَى الرَّجُلُ عَنْ وَلَدِهِ** “adam çocuğu için akîka kurbanı kesti” denir. Bir hadiste de **أَنَّ عَقَى عَنِ الْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ** "Hz. Peygamber (a.s), Hasan ve Hüseyin için akîka kurbanı kesti"<sup>77</sup> şeklinde bir rivayet aktarılmaktadır.<sup>78</sup>

İbnü'l-Eşîr el-Cezerî (ö. 606/ 1210) *en-Nihâye*'de **عَقَى**'nin aslının **شَقَّى** “kesmek, bölmek” olduğunu belirtir. Ona göre kesilen kurban için akîka denmesinin sebebi, kurbanın boğazının kesilmesidir.<sup>79</sup> Zemaşşerî (ö. 538/ 1144) ise *el-Fâik* adlı eserinde akîkanın yeni doğmuş bebeğin başındaki saç olduğunu, daha sonra saçların kesilmesi esnasında kurban edilen koyuna bu adın verildiğini ifade etmektedir. İbnü'l-Eşîr, akîka konusunda koyunu asıl kabul ederken, Zemaşşerî saçı asıl kabul etmiş, kurban edilen koyunun ondan müştak olduğunu belirtmiştir.<sup>80</sup>

<sup>74</sup> Ebü'l-Esved 'Amr b. Külsûm b. Mâlik. Muallaka şâirlerinden. Vefatı milâdi 584 veya 600. Bk. İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-Şua'râ*, 1: 228- 230.

<sup>75</sup> Ebû 'Abdillâh el-Ḥüseyn b. Aḥmed ez-Zevzenî, *Şerhü'l-Mu'allakâti's-seb'* (Beirut: Dâru'l-'Alemiyye, 1413/1992), 119; Ebü't-Ṭayyib, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 451.

<sup>76</sup> Zevzenî, *Şerhü'l-Mu'allakât*, 119.

<sup>77</sup> Mecduddîn Ebü's-Sa'âdât el-Mubârek b. Muḥammed İbnü'l-Eşîr el-Cezerî, *en-Nihâye fi ğarîbi'l-hadîs ve'l-eşer* (Dimeşk: Dâru İbni'l-Cevzî, 1421/2000), 632; Ebü't-Ṭayyib, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 452.

<sup>78</sup> Ebü't-Ṭayyib, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 452.

<sup>79</sup> İbnü'l-Eşîr, *en-Nihâye*, 632.

<sup>80</sup> Cârullâh Mahmud b. 'Ömer ez-Zemaşşerî, *el-Fâik fi ğarîbi'l-hadîs*, thk. Muḥammed Ebü'l-Faḫl İbrahim, 'Ali Muḥammed el-Bicâvî, 2. Baskı (Kahire: y.y., 1364/1945), 3: 11.



**أَخَذَ**: Bu kelime, sakalların çene kısmına doğru toplandığı yer manasına gelir. Sonra **أَخَذَ مِنْ دَقْنِهِ** “sakallarından kesti” ifadesi kullanılmaya başlanmıştır. Böylece başlangıçta çene kısmına doğru sakalların çıktığı yer için kullanılan bu kelime, sakal için kullanılmıştır.<sup>81</sup>

**السَّخَاب**: Müfredi **سَخَابَةٌ**'dir. *Bulutlar* anlamına gelen bu kelime aynı zamanda mera için de kullanılır. Çünkü meranın çıkması için yağmurun habercisi olan bulutlara ihtiyaç vardır.<sup>82</sup> Ebü't-Ṭayyib, Ebü'n-Necm'in<sup>83</sup> şu beytinde **سَخَاب** kelimesini *mera* anlamında kullandığını ifade etmiştir:

(Recez) **فَبِأَطَاعَتِ رَاعِيًا مُشِيحًا يَزْعَى سَخَابَ الْعَهْدِ وَالْفَتْوَحَا**

“Karnı zayıf ve çelimsiz hayvan, ihtiyatlı çobana itaat etti.”<sup>84</sup>

“İlk yağmurlarla yeşeren meralarda otluyor ve nehirlerden su içiyor.”<sup>85</sup>

**الْخَطَام**: Deve yularının burun üzerinden geçen kısmı için **خَطَام** denir. Dolayısıyla yuları devenin burnundan geçince **خَطَمْتُ الْبَعِيرَ** “yuları devenin burnundan geçirdim” ifadesi kullanılır. Ancak daha sonra devenin burnu üzerindeki işaret/iz için de **خَطَام** denmeye başlanmıştır.<sup>86</sup>

**الإِعْدَار**: *Sünnet* manasına gelir. Araplar çocuğu sünnet ettirdiklerinde **أَعْدَرْتُ الصَّبِيَّ** “çocuğu sünnet ettirdim” derler. Daha sonra ise sünnet töreninde verilen yemek için de **إِعْدَار** ifadesi kullanılmıştır. Ebü't-Ṭayyib, **إِعْدَار** kelimesinin sünnet yemeği manasında kullanılmasına, kim olduğunu belirtmediği bir şâirin şu beytini şâhid getirmiştir.

(Recez) **كُلَّ الطَّعَامِ تَشْتَهِي رَبِيعَهُ الْخُرْسَ وَالْإِعْدَارَ وَالنَّقِيعَةَ**

“Rebîa'nın canı tüm yemekleri çeker. Doğum sonrası verilen yemeği, sünnet yemeğini ve seferini tamamlayıp dönenler için verilen yemeği...”<sup>87</sup>

Ebü't-Ṭayyib, yukarıda birkaç örnekle açıkladığımız kelimelerin ezdâddan olmadığını, barındırdıkları mecâzî mananın, âlimler tarafından zıtlık olarak yorumlandığını ifade etmiştir.

#### 2.4. Arapların Manayı Ters Çevirerek Kullanmaları ve Cihetinde Hata Yapmaları Sebepiyle Ezdâddan Sanılan Kelimeler

Ebü't-Ṭayyib'in ezdâddan saymadığı ve *cihetinde sapmalar olan ve hata yapılanlar* olarak tanımladığı kelime ve terkiplerden maksat, kelimenin, alışlagelen konumunda kullanılmamasıdır. Bu durum fâilin mefulle, mefulün fâille yer değiştirmesi ya da buna benzer şekillerde ortaya çıkabilir. Ancak bu tür kullanımlarda işitenin zihninde müttekellimin ne kastettiğinin

<sup>81</sup> Ebü't-Ṭayyib, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 452.

<sup>82</sup> Ebü't-Ṭayyib, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 453.

<sup>83</sup> Ebü'n-Necm el-Faḍl b. Kudame. İslam dönemi recez şâirlerindendir. Bk. İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-Şua'ra*, 2: 588.

<sup>84</sup> İbn Manzûr, "Şyh", 2: 500; Ebü't-Ṭayyib, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 453.

<sup>85</sup> Müellif, şiiire kaynak olarak *Lisânu'l-Arab*'i işaret etmektedir. Ancak *Lisan*'da beytin bu bölümü **رَعَى غَيْوْتًا** **رَعَى غَيْوْتًا** şeklinde geçmektedir. İbn Manzûr, "Fth", 2: 540; Ebü't-Ṭayyib, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 453.

<sup>86</sup> Ebü't-Ṭayyib, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 452.

<sup>87</sup> Ebû Bekr Muhammed b. el-Ḥasen b. Düreyd, "Azr", *Kitâbü'l-Cemhere*, thk. Remzi Münîr B'alebekî (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-melâyin, 1987), 2: 693, 1271; İbn Manzûr, "Azr", 4: 551; Ebü't-Ṭayyib, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 452.

doğru karşılığı vardır.<sup>88</sup> Mesela; “kertenkele ağaca tırmandı” ifadesi bilinen kullanımıyla *اِنْتَصَبَ* *اِنْتَصَبَ* şeklinde değil de *فَاعِلٌ* ve *مَعْلُومٌ* yerleri değiştirilerek *اِنْتَصَبَ* *اِنْتَصَبَ* olarak telaffuz edilmiştir.<sup>89</sup> Ancak bu durum dinleyenin zihninde bir kargaşaya sebep olmamakta ve mütekellimin ne demek istediğini bilmektedir. İşte bu gibi ifadeler, bazı âlimler tarafından ezdâddan kabul edilmiştir. Ancak Ebü't-Ṭayyib bu terkiplerin ezdâddan kabul edilmesine şiddetle karşı çıkmıştır. Aşağıda müellifin bu konuda örnek olarak sunduğu bazı terkipler verilmiştir.

*نَاءٌ بِي الْجَمَلِ*: Cümlede geçen *نَاءٌ* fiili hem *bir şeyi güçlkle kaldırmak* hem de *yükün altında kalmak* yani *kaldıramamak* şeklinde algılanmış ve bu manalarıyla ezdâddan kabul edilmiştir. Ancak Ebü't-Ṭayyib'e göre bu cümlede, *مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنْوُءُ بِالْغُصْبَةِ* “...anahtarları, güçlü bir gruba ağır geliyordu...”<sup>90</sup> ayetindeki manaya benzer bir durum söz konusudur. Yani aslında ayetteki mana *مَا إِنَّ* *اَلْغُصْبَةُ لَتَنْوُءُ بِمَفَاتِحِهِ* “topluluk, onun (hazinesinin) anahtarlarını zorla kaldırıyordu” şeklindedir.<sup>91</sup> Yani Ebü't-Ṭayyib'e göre *نَاءٌ* fiili ezdâddan değildir. Sadece cümle içindeki kelimelerin yerlerinin değişmesi sebebiyle anlamda meydana gelen farklılıklar, kelimenin ezdâddan sayılmasına sebep olmuştur.

### SONUÇ

Bir kelimenin birbirine zıt iki manaya gelmesi olarak nitelenen ezdâd kavramına dair en açık tanımın Ebü't-Ṭayyib tarafından yapıldığı ifade edilmektedir. O, yapmış olduğu tanımla muhalif ile zıt kelimeler arasındaki ince ayrıma işaret etmiş ve ezdâd kavramını daha anlaşılır hale getirmiştir. Arap dilinde ezdâdın varlığı hakkında, reddedenler ve kabul edenler olmak üzere iki yönelimin olduğu görülmektedir. Kabul edenler ise sayısı konusunda ihtilafa düşmekte, bir kısmı bu rakamı dört yüzlere çıkarırken, diğer bir kısmı ise zikredilen sayıyı abartılı bulmakta ve yirmiden fazla olmadığını ifade etmektedir.

Dilbilimciler, bir kelimenin vaz edilmesinde ezdâdın asıl olmadığı konusunda hem fikirdirler. Ancak çeşitli gerekçelerle dilde bir kelime birbirine zıt iki manaya gelebilmektedir. Bunlar lehçe farklılığı, dilde meydana gelen değişimler, psikolojik ve toplumsal gerekçeler, sarftan kaynaklanan bazı nedenler, asılları farklı iki kelimenin birleşerek tek kelime olması ve belâğî etkenlerdir.

Her âlim, ezdâdın oluşumu sürecindeki bu gerekçelerin tamamını kabul etmemekte, böylece ezdâdın sayısı hakkında ihtilaf ortaya çıkmaktadır. Ebü't-Ṭayyib, lehçe ve vezin farklılığından kaynaklanan ezdâd kabul etmiştir. Ancak o, kendinden önceki bazı âlimlerin, ezdâddan olmayan kelimeleri ezdâddan saymakla hata ettiklerini belirterek, ezdâd hakkında yazmış olduğu eserinin sonuna ilave ettiği zeyilde bu hataları dört başlık altında toplayarak, gerekçelerini izah etmiştir.

Müellif, dört başlık altında incelediği “ezdâddan sayılan ancak ezdâddan olmayan kelimeleri” eserinin sonunda zikretme gerekçesini, “bu kelimelerden habersiz olduğunun düşünülmemesi”

<sup>88</sup> Âl Yâsîn, *el-Ezdâd*, 212.

<sup>89</sup> Ebü't-Ṭayyib, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 456.

<sup>90</sup> el-Kasas 28/76.

<sup>91</sup> Ebü't-Ṭayyib, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 456.

şeklinde izah etmiştir. Dolayısıyla müellif bu ameliyesiyle hem kendinden önceki âlimlerin yapmış olduğu bir hatayı düzeltmiş, hem de bu kelimelerden haberdar olduğunu ortaya koyarak, konuya hâkimiyetini gözler önüne sermiştir. Müellif, ezdâda dair en anlaşılır tanımı yaptığı gibi "ezdâd ne değildir?" sorusuna da cevap olacak bu ilaveyle, kavramın zihinlerde daha da netleşmesini sağlamıştır.

Ezdâdın sınırının geniş tutulması dil âlimleri tarafından istenen bir durum değildir. Bu sebeple Arapçadaki ezdâd sayısını yüksek tutan âlimlerin bu tutumları birçok dilci tarafından eleştirilmiştir. Onlara göre ezdâddan olan kelimelerin bir dilde fazla olması, dilin tabiatına aykırıdır. Çünkü dil, kişilerin birbiriyle anlaşabilmesi için bir vasıtaadır. Ezdâdın dilde varlığının onun için bir kusur olduğu öncülünden hareketle, morfolojik bazı değişiklikler sebebiyle aslında iki farklı kelime olan bir kelimenin ezdâddan kabul edilmesi, ezdâdın tanımına da uymamaktadır. Ebü't-Ṭayyib'in *Kitâbu'l-Ezdâd*'ın sonuna ilave ettiği bu zeyl ile ezdâddan sayılan bazı kelimelerin aslında ezdâddan olmadığını belirtmesi yerinde bir tespittir. Müellifin ezdâddan saymadığı ilk iki gruba giren kelimeler (ecvef fiil olup, iftiâl babından ism-i fâil ve ism-i mefulleri aynı şekilde gelen; mudaaf fiil olup ism-i fâil ve ism-i mefulleri idğam sebebiyle aynı yapıda gelen kelimeler) asılları itibarıyla iki farklı kelimedir. Bu rastlantı, kelimenin ezdâddan olmasını gerektirmemelidir. Üçüncü grupta yer alan (mecâzî manada kullanılan ve sebebi ile müsemma olduğu için ezdâddan sayılan) kelimeler ile dördüncü grupta zikredilen (Arapların manayı ters çevirerek kullanmaları sebebiyle ezdâddan kabul edilen) kelimelerin ezdâddan sayılması, oldukça zorlama yorumlar olarak görülmektedir.

#### KAYNAKÇA

- 'Accâc, 'Abdullah b. Rube b. Lebîd. *Dîvânü'l-'Accâc*. Thk. Abdulhâfiz es-Saṭlî. Şam: Mektebetu atlîs, 1971.
- Âl Yâsîn, Muḥammed Hüseyn. *el-Ezdâd fi'l-luğa*. Bağdat: Matbaatü'l-meârif, 1394/1974.
- Arpa, Abdulmuttalip. "Arap Dilinde Bir Çokanlamlılık Türü: Ezdâd". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1-2 (2010): 9- 34.
- Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer. *Ḥizanetü'l-edeb ve lubbu lubâb lisâni'l-'Arab*. Thk. 'Abdusselâm Muḥammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-hancı, ts.
- Butrus, Antonyus. *el-Mu'cemü'l-mufaşşal fi'l-ezdâd*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1424/2003.
- Cevherî, İsmâil b. Ḥammâd el-Cevherî. *es-Siḥâh*. Thk. Aḥmed 'Abdulğafûr 'Âttâr. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1399/1979.
- Çelebi, Muḥarrem. "Ezdâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 47- 48. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Ebü't-Ṭayyib el- Luğavî. *Kitâbü'l-Ezdâd fi kelâmi'l-'Arab*. Thk. İzzet Hasan. Dimeşk: el-Mecmeü'l-ilmiyyi'l-'Arabî, 1996.
- Enîs, İbrahim. *el-Lehecâtü'l-'Arabiyye*. İskenderiyye: Dâru'l-fikri'l'Arabî, 1999.
- Esfehânî, Ebü'l-Ferec 'Ali b. el-Ḥüseyn. *Kitâbü'l-Egânî*. Thk. İḥsân 'Abbâs, İbrahim es-Seâfîn, Bekr 'Abbâs. 3. Baskı. Beyrût: Dâru Sader, 1429/2008.
- Haffner, August. *Şelâsetu kutubin fi'l-ezdâd: li'l-Asmaî' ve li's-Sicistânî ve li İbnü's-Sikkî*. Beyrut: el-Matbaatü'l-Kâşûlikiyye, 1912.
- Halil b. Ahmed, Ebü Abderrâhmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-'ayn*. Thk. 'Abdulḥamîd Hendâvî. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1424/2003.
- Ḥuṭay'e, Ebü Muleyke Cervel b. Evs b. Mâlik el-'Absî el-Ḥuṭay'e. *Dîvânü'l-Ḥuṭay'e bi rivâyeti ve şerhi İbn Sikkî*. Tevîb: Müfid Muḥammed Kumeyyhe. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1413/1993.
- Hüzelî, Ebü Züeyb. *Dîvânü'l-Hüzeliyyîn*. Kahire: Dâru'l- kütübî'l-Mısiyye, 1385/1965.

**988 | Ayşe Meydanoğlu. Kitâbü'l-Ezdâd Özelinde Ebü't-Ṭayyib el-Luğavî'nin Ezdâd ...**

- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muḥammed b. el-Ḥasen. "Azr". *Kitâbü'l-Cemhere*. Thk. Remzi Münir B'alebekî. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1987.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Faḍl Cemâlüddîn b. Manzûr Muḥammed b. Mükerrerem b. 'Ali b. Aḥmed el-Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâr-u Sader, 1994.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muḥammed b. el-Kâsım b. Muḥammed. *Kitâbü'l-Ezdâd*. thk. Muḥammed Ebü'l-Faḍl İbrahim. Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyye, 1407/1987.
- İbnü'l-Eşîr el-Cezerî, Mecduddîn Ebü's-Sa'âdât el-Mubârek b. Muḥammed. *en-Nihâye fi ğarîbi'l-hadîş ve'l-eşer*. Dimeşk: Dâru İbni'l-Cevzî, 1421/2000.
- İbnü'ş-Şecerî, Ebü's-Sa'âdât Ziyâüddîn Hibetullah b. 'Alî b. Muḥammed b. Ḥamza el-Hâşimî el-'Alevî. *Muḥtârâtu İbni'ş-Şecerî*. Thk. 'Ali Muḥammed el-Becâvî. Beyrut: Dâru'l-ceyl, 1412/1992.
- Ka'b b. Zühayr b. Rebî'a. *Dîvânu Ka'b b. Zühayr*. thk. Ebû S'aîd el-Hasen b. el-Hüseyn el-Askerî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'Arabî, 1414/1994.
- Kavak, Fadime. "Arap Dilinde Ezdâd Olgusu". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2012): 121- 139.
- Ḳutrub, Ebû 'Ali Muḥammed b. el-Müstenîr b. Aḥmed. *Kitâbü'l-Ezdâd*. thk. Hannâ Haddâd. Riyad: Dâru'l-'ulûm, 1405/1984.
- Özkan, Halit. "Vâil. b. Ḥucr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 452. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Sibeveyh, Ebû Bişr 'Amr b. Osman b. Ḳanber. *el-Kitâb*. Thk. 'Abdusselâm Muḥammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hancı 1408/1988.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebi Bekr b. Muḥammed. *el-Muzhir fi 'ulumi'l-luğa ve envâiha*. Thk. Ahmed Câd el-Mevlâ Bek vd. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Arabiyye 1406/1986.
- Şemmâh, Ebû Sa'de eş-Şemmâh b. Dırâr b. Hermele. *Divânü'ş-Şemmâh b. Dırâr ez-Zübyânî*. Thk. Selahuddin el-Hâdî. Mısır: Dâru'l-me'ârif, 1388/1968.
- Zebîdî, Muḥammed Murtażâ el-Ḥüseyn. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Thk. Mustafa 'Acâzî. Kuveyt: Mekebetü'l-ḥükûmeti'l-Kuveyt 1389/1969.
- Zemaşşerî, Cârullâh Maḥmud b. Ömer. *el-Fâiḳ fi ğarîbi'l-hadîş*. Thk. Muḥammed Ebü'l-Faḍl İbrahim, 'Ali Muḥammed el-Bicâvî, 2. Baskı, Kahire: 1364/1945.
- Zevzenî, Ebû 'Abdillâh el-Ḥüseyn b. Aḥmed. *Şerhü'l-Mu'allakâti's-Seb'*. Beyrut: Dâru'l-'alemiyye, 1413/1992.

**Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal**

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

Aralık / December 2018, 22 (2): 999—1034

**Fezâyi'nin Çihil-nâm-ı Manzûm Adlı Havâss-ı Esmâ-i Hüsnâ Mesnevisi**

*Fazâyî's Çihil-nâm al-Manzûm Entitled as Khawaşş al-Asmâ al-Ḥusnâ Mathnawî*

**Seydi Kiraz**

Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı  
Assistant Professor Dr., Hitit Univ, Faculty of Divinity, Dept of Turkish-Islamic Literature  
Çorum, Turkey

[seydikiraz.27@gmail.com](mailto:seydikiraz.27@gmail.com)

[orcid.org/0000-0003-4941-3909](https://orcid.org/0000-0003-4941-3909)

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 25 Eylül / September 2018

**Kabul Tarihi / Accepted:** 17 Kasım / November 2018

**Yayın Tarihi / Published:** 15 Aralık / December 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Cilt / Volume:** 22 **Sayı / Issue:** 2 **Sayfa / Pages:** 999—1034

**Atıf / Cite as:** Kiraz, Seydi. “Fezâyi'nin Çihil-nâm-ı Manzûm Adlı Havâss-ı Esmâ-i Hüsnâ Mesnevisi [Fazâyî's Çihil-nâm al-Manzûm Entitled as Khawaşş al-Asmâ al-Ḥusnâ Mathnawî]”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/2 (December 2018): 999—1034. <https://doi.org/10.18505/cuid.463510>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved. [www.dergipark.gov.tr/cuid](http://www.dergipark.gov.tr/cuid)

*Fazâî's Çihil-nâm al-Manzûm Entitled as Khawaşş al-Asmâ al-Ḥusnâ Mathnawî*

**Abstract:** Turkish-Islamic literature contains numerous religious literary writings. In the existing literature, it can be seen that many kinds such as tawhîd, munâjât, n'at, mawlid, hilya, hijrah-nâma, shafâ'at-nâma, mi'râj, qisas al-anbiya, ramaḍâniyya, and al-asmâ al-ḥusnâ were written. Al-Asmâ al-ḥusnâ, written in the form of poetry and prose, were mostly sharḥ or their khawaşş were explained. *Çihil-nâm al-Manzûm*, which is mentioned in the study, was written as *khawaşş al-asmâ al-ḥusnâ*. The work is a poet entitled as *Fazâî*. Manuscript was written in the last quarter of the fifteenth century, and thus, it is presumed that the poet lived in the same century. This work has been identified in a manuscript. In addition, the poet's *Hadiyyat al-aḥbâb*, *der-Bayân al-maqâmât al-darwishân*, *Kitâb al-shar'iyyat al-arbâb*, and *Ghazaliyyât al-Darwish Fazâî* four other works have been identified. In the writings of the *asmâ al-ḥusnâs*, the names of ninety-nine were emphasized. In this study, the forty names of God are expressed. The text presented is a continuation of the tradition of writing some prose works written in Arabic and Persian. *Çihil-nâm al-Manzûm*, written in Arabic prose and known as *Asmâ al-Idrîsiyya* it can be seen as a free style translation of the prophet Idrîs. Forty names in the content of the work, their properties, when, how much and how to read is explained. In this study, firstly the information about the subject of Qur'ân, hadith, Arabic, Persian and Turkish literature in the beautiful names of God is provided. Then, the information about the poet *Fazâî* was given. *Çihil-nâm al-Manzûm* was introduced and the transcriptional form of the text was given.

**Summary:** One of the reasons that deeply affect a nation is the change of religion. This change did not only affect the individual but also influenced the society in which he was born and grew. One of the nations with strong influence is the Turks. Turks, after Islamization, have established a new civilization. One of the areas where this Islamic civilization reflects is the literary aspect of society. In this literature, which has begun to be formed, religious genres such as *tawhîd*, *munâjât*, *n'at*, *mawlid*, *hilya*, *hijrah-nâma*, *shafâ'at-nâma*, *mi'râj*, *qisas al-anbiya*, *ramaḍâniyya*, have been revealed. One of them is about God. Religious literary writings about God were written in the form of *tawhîd* and *munâjâts*, which consist of one or more prophets found at the head of the *dîwâns*, or as the annotations of *asmâ al-ḥusnâ* or as *khawaşş asmâ al-ḥusnâ*.

In time, the need for some Turkish literary and scientific works to be translated into a different language were born. It can be seen that with some changes such as subtraction and addition, texts are rewritten or poetic works are translated into prose. The original of our research subject *Çihil-nâm al-Manzûm*'s is written in Arabic and prose. *Çihil-nâm al-Manzûm*, it is a *munâjât* of the work known as *Asmâ al-Idrîsiyya*, which describes the call of prophet Idrîs.

*Asmâ al-ḥusnâ* is a religious term used mostly to describe the attributes and names of God. In the Qur'ân, there is no information about the number of *asmâ al-ḥusnâ* mentioned as a concept. However, the number of the names of God in the Qur'ân is 155. This number is different in ḥadîths. It is widely accepted that the number of *asmâ al-ḥusnâ* is 99. Some Islamic scholars have argued against such restricting statements, arguing that ninety-nine names, such as the hiding of the

Night of Qadr, were hidden in all Divine names during the month of *ramadān*, while others suggested that the number of ninety-nine was large number of *asmās* (names).

The first examples of *asmā al-ḥusnā* were written in Arabic literature. Some of them are not detached: Abū Manṣūr al-Māturidī (d. 333/944) *Kitāb al-Tawḥīd*, Abū ‘Abdullāh al-Ḥalīmī (d. 403/1012) *al-Minhāj fi shu‘abi’l imān*, Taḳī al-Dīn Ibn Taymiyya (d. 728/1328) *al-Īmān*. A part of *asmā al-ḥusnās* is also a single work: Abū Ishāq al-Zajjaj (d. 311/923) *Tafsīr al-asmā’illāh al-ḥusnā*, Aḥmad b. Husayin al-Bayhaḳī (d. 458/1066) *al-Asmā al-ṣifāt* and ‘Abd al-karīm b. Havāzin al-Quṣayrī (d. 465/1072) *Sharḥ al-asmā’illāh*. In addition to Arabic, it is useful to talk about some of the *asmā al-ḥusnās* which is written in Persian. Muḥammed al-Shrāzī al-Nishāburī (d. 904/1498) *al-Risāla der-asmā al-ḥusnā*, Ćarkhī Ya‘ḳūb b. ‘Othmān (d. 851/1447) *Sharḥ al-asmā’illāh* and ‘Abd al-Raḥmān Aḥmad al-Jāmī (d. 898/1492) *Mu‘ammā al-Jāmī*.

Islamic nations have created an enormous collection of literature about God. Among them, *asmā al-ḥusnās* has a special importance. Many *asmā al-ḥusnā* were written in Turkish literature. The most famous among the verses of Ibn Isa b. Majduddīn ‘Īsā Saruḥanī (d. 967/559) is *Sharḥ al-asmā al-ḥusnā*. Other than that, Ḥusayin b. Aḥmad Sirozī (d. 1000/1401) *Sharḥ asmā al-ḥusnā*, Aḥmad Shākir Pasha (d. 1234/1818) *Rawḍ-ı Ward*, Ibrahim Mahdī (d. 1345/1926) *al-Kanz al-asmā fi sharḥ al-asmā al-ḥusnā* and Bijaqji-zāda Ismā‘il Haqqi b. ‘Othmān (ö.1352/1933) *Asmā al-ḥusnā’s nazman tafsīr* this work is shown among the major works written in this field. Again, the works of the late Sheykh-oghlu Muṣṭafā (d. 817/1414) *Khawaṣṣ al-asmā al-ḥusnā*, Şubḥī al-Bursawī (n.d.) *Sharḥ al-manzūm al-asmā al-ḥusnā*, Ḥākim Sayyid Maḥmad Afandī (d. 1184/1770) *Sharḥ manzūm al-asmā al-ḥusnā*, Lāmī‘ Jelebi (d. 938/1532) *Sharḥ al-mu‘ammayāt ‘alā asmā al-ḥusnā*, Ḥamdī Afandī (n.d.) *Sharḥ al-manzūm al-asmā al-ḥusnā*, Naḥīfī (d. 1151/1738) *Manzūm al-asmā al-ḥusnā*, ‘Abd al-Majīd b. Naṣūḥ Ṭosyavī (d. 996/1588) *Sharḥ al-asmā al-ḥusnā* can be listed among other notable works.

In this study, a *khawaṣṣ al-asmā al-ḥusnā* is examined. *Khawaṣṣ*; *khāṣṣ* and *khāṣṣa* are the plural of the words *khawaṣṣ al-wukalā*, *khawaṣṣa al-balda*, the properties of some drugs, *khawaṣṣa al-Qur’ān al-karīm*, *khawaṣṣa al-ism al-a‘zam*; a force that is found in something and not from others means special case. The verses of the Qur’ān, the rings, the hours of the days, some prayers, the names of God have some of the accents. It is believed that the desire of the person who reads them in certain conditions, in a certain amount, or in any manner, in specific hours, will occur. The fact that the concept of *khawaṣṣ* met these meanings allowed him to acquire scientific knowledge and to call it “*khawaṣṣ science*” characteristic in the literature.

The works that deal with the Qur’ān and the *asmā al-ḥusnā* are written. Some of these works written in Arabic and Turkish literature are: *Risāle fi khawaṣṣ al-asmā al-ḥusnā*: Zunnūn al-Miṣrī, *Khawaṣṣ al-Qur’ān*: Ghazālī, *Īḳdu al-manzūm fi khawaṣṣ al-ḥurūf*: Muḥyī al-Dīn al-‘Arabī, *Asmā al-Idrīsīyya*: Shāb al-Dīn al-Suhrawardī, *Khawaṣṣ al-asmā al-ḥusnā*: Shakh-oghlu Muṣṭafā, *Sharḥ al-manzūm al-asmā al-ḥusnā*: Şubḥī al-Bursawī, *Sharḥ al-asmā al-ḥusnā*: Ibn ‘Īsā b. Majd al-Dīn Şaruhanī, *Manzūm al-asmā al-ḥusnā sharḥ*: Ḥākim Sayyid Maḥmad Afandī, *Manzūm al-asmā al-ḥusnā*: Naḥīfī, *Sharḥ al-asmā al-ḥusnā and khawaṣṣuhā*: Imām Shabrāwī.

One of the works in which *asmā al-ḥusnā* was described is attributed to prophet Idrīs. Among the miracles of prophet Idrīs, there have been interesting miracoulus performances such as possessing

the knowledge of astronomy, fortune, mathematics, plants, writing, sewing, using the scales and strange art. The mysterious secrets were revealed to him in 30 şuhuf. His major miracles are governing spiritual beings, knowing the properties of the beings and possessing the knowledge of various unknown things. Again, he wrote a book about the characteristics of letters. Aristotle later wrote a commentary using the majority of the information found in this book. Some of the works are written to narrate the Prophet İdris's praising God with forty names:

Muhammad al-Tunisian, *al-Ravdatu al-Sundusiyya fi asmâ al-ḥusnâ al-İdrisiyya al-Suhrawardiyya*; Shâb al-Dîn Yahya b. Ḥabash al-Suhrawardî, *Çihil-nâm*. Among these, the most famous is the work called *Asmâ al-İdrisiyyâ*, written by Suhrawardî. Here, in addition to the *asmâ al-ḥusnâ* (forty names), prayers, prayers, conquests, their meanings, and the merits of reading them are explained. The book is written in Arabic. Many copies of this work have been identified. Here are a few of these: Sulaymâniyya Hagia Sophia, K. 1870; Sulaymâniyya, Hagia Sophia, 377; Bâyezid State Library 1314; National Library A005133-03 23b-33a; Adana Public Library 140; National Library, 06 Mil Yz A 9084/6.

The works describing *Asmâ al-İdrisiyya* were written as prose. The work examined in this study was written as a manuscript. *Çihil-nâm-ı Manzûm* is distinguished from the others in this respect. Another point that makes the study important is the fact that *Çihil-nâm-ı Manzûm* has a very old period, this is written in the fifteenth century.

**Keywords:** Turkish-Islamic Literature, *Fazâyî*, *Asmâ al-Ḥusnâ*, *Çihil-nâm al-Manzûm*, *Asmâ al-İdrisiyya*, Religious Literary Writings

### Fezâî'nin Çihil-nâm-ı Manzûm Adlı Havâss-ı Esmâ-i Hüsnâ Mesnevisi

**Öz:** Türk-İslam edebiyatı, dinî türler bakımından oldukça zengindir. Yapılan araştırmalarda birçok tevhid, münâcât, na't, mevlid, hilye, hicret-nâme, şefâ'at-nâme, mi'râciye, kısasü'l-enbiyâ, ramazaniye ve esmâ-i hüsnânın yazıldığı görülmüştür. Telif edilen manzum-mensur esmâ-i hüsnânların umumiyetle ya şerhi yapılmış ya da havâssı anlatılmıştır. Çalışmaya bahis konusu olan Çihil-nâm-ı Manzûm adlı eser de havâss-ı esmâ-i hüsnâ olarak yazılmıştır. Müellifi, Fezâî adında bir şairdir. Kaynaklarda şair hakkında bir bilgiye ulaşılamamıştır. Yazma, XV. yüzyılın son çeyreğinde yazılmıştır. Bundan dolayı şairin XV. yüzyılda yaşadığı tahmin edilmiştir. Bu esere, bir mecmuada rastlanmıştır. Bu mecmuada, şairin *Hediyyetü'l-ahbâb*, *der-Beyân-ı Makâmât-ı Dervîşân*, *Kitâbü'ş-Şer'iyetü'l-erbâb* ve *Gazeliyyât-ı Dervîş Fezâî* adlı dört eseri daha tespit edilmiştir. Yazılan esmâ-i hüsnâlarda genellikle Allah'ın doksan dokuz ismi üzerinde durulmuştur. Bu çalışmada, Allah'ın kırk ismi anlatılmıştır. Ortaya konan metin, Arapça ve Farsça yazılan bazı mensur eserlerin nazma çekilme geleneğinin bir devamı niteliğindedir. *Çihil-nâm-ı Manzûm*, Arapça mensur olarak yazılan ve *Esmâ-i İdrisiyye* olarak bilinen Hz. İdris'in yakarışının serbest çevirisi olarak görülebilir. Eserin muhtevasında kırk isim, bunların özellikleri, ne zaman, ne kadar ve nasıl okunması gerektiği anlatılmıştır. Bu çalışmada önce Kur'an'da, hadiste, Arap, Fars ve Türk edebiyatında esmâ-i hüsnâ konusu hakkında ana hatlarıyla bilgi verilmiştir. Ayrıca



eserin müllifi Fezâyî hakkında bilgi verilmiş, *Çihil-nâm-ı Manzûm* adlı eser tanıtılmış ve metnin transkripsiyonlu hâli verilmiştir.

**Özet:** Bir milleti derinden etkileyen sebeplerden biri de din değişimidir. Bu değişim, sadece ferdi etkilememiş, onun içinde doğduğu, büyüdüğü toplumu da etkilemiştir. Bu etkinin kuvvetli bir şekilde görüldüğü milletlerden biri de Türklerdir. Türkler, İslamlaştıktan sonra yeni bir medeniyet tesis etmişlerdir. Bu İslamî medeniyetin yansıdığı sahalardan biri de toplumun edebî yönüdür. Yeni teşekkül etmeye başlayan bu edebiyatta, daha çok tevhid, münâcât, na'at, mevlid, hilye, hicret-nâme, şefâ'at-nâme, mi'râciye, kisasü'l-enbiyâ, ramazaniye gibi dinî türler, ortaya konmuştur. Bunlardan biri de Allah'la ilgilidir. Allah'la ilgili dinî türler, divanların başlarında bulunan bir veya birkaç manzûmeden oluşan tevhid ve münâcâtlar şeklinde yazıldığı gibi esmâ-i hüsnânın şerhleri ya da havâss-ı esmâ-i hüsnâlar olarak da yazılmıştır.

Türk edebiyatında zaman içinde, bazı edebî ve ilmî eserlerin farklı bir dile çevrilme isteği ve ihtiyacı doğmuştur. Çıkarma, ilâve gibi bazı değişikliklerle metinlerin yeniden yazıldığı veya manzum eserlerin nesre çevrildiği görülmüştür. Araştırma konumuz olan *Çihil-nâm-ı Manzûm*'un da aslı Arapçadır ve mensur olarak yazılmıştır. *Çihil-nâm-ı Manzûm*, Hz. İdris'in yakarışını anlatan ve *Esmâ-i İdrisiyye* olarak bilinen eserin nazma çekilmiş hâlidir.

Esmâ-i hüsnâ daha çok Allah'ın sıfat ve isimlerini anlatmak için kullanılan dinî bir terimdir. Kur'ân'da, bir kavram olarak zikredilen esmâ-i hüsnânın sayısı ile ilgili herhangi bir bilgi yer almamıştır. Bununla birlikte Kur'ân'da geçen Allah'la ilgili isimlerin sayısı 155'tir. Hadislerde de bu sayı farklıdır. Esmâ-i hüsnâ sayısının 99 olduğu, yaygın bir görüş olarak kabul edilmiştir. Kimi İslam âlimleri sınırlandırıcı bu tarz ifadelerle karşı çıkarak, ramazan ayı içinde Kadir Gecesi'nin gizlenmesi gibi doksan dokuz ismin bütün ilâhî isimler içinde gizli olduğunu, bazıları da doksan dokuz sayısının çokluktan kinaye olduğunu ileri sürmüştür.

Esmâ-i hüsnâyı bahis konusu eden ilk örnekler Arap edebiyatında yazılmıştır. Bunların bir kısmı müstakil değildir: Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Kitabü't-Tevhîd*'i, Ebû Abdullah el-Halîmî'nin (ö. 403/1012) *el-Minhâc fi şu'abi'l-îmân*'ı, Takıyyüddîn İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) *el-îmân*'ı. Esmâ-i hüsnâların bir kısmı da tek eser halindedir: Ebû İshâk ez-Zeccâc'ın (ö. 311/923) *Tefsîrül-esmâillâhî'l-hüsnâ*'sı, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhaqî'nin (ö. 458/1066) *el-Esmâ ve's-sıfât*'ı ve 'Abd al-Kerîm b. Havâzin el-Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *Şerhü'l-esmâüllâhî'l-hüsnâ*'sı. Arapçanın yanı sıra Farsça yazılan bazı esmâ-i hüsnâlardan söz etmekte fayda vardır: Muhammed eş-Şîrâzî en-Nisâburî'nin (ö. 904/1498) *Risâle der-esmâül-hüsnâ*'sı, Çarhî Yakûb b. Osmân'ın (ö. 851/1447) *Şerhü'l-esmâül-hüsnâ*'sı ve Abdurrahmân Ahmed el-Câmî'nin (ö. 898/1492) *Mu'ammâtü'l-Câmî (Risâle-i mu'ammâ en-nefise)* adlı eseri.

İslam milletleri, Allah ile ilgili muazzam bir edebiyat külliyatı oluşturmuştur. Bunlar arasında esmâ-i hüsnâların ayrı bir önemi vardır. Türk edebiyatında birçok esmâ-i hüsnâ yazılmıştır. Manzum olanlar arasında en meşhuru İbn İsa b. Mecdüddin İsa Saruhanî'nin (ö.967/1559) *Şerhü'l-esmâül-hüsnâ*'sıdır. Bunun dışında Hüseyin b. Ahmed Sîrûzî'nin (ö.1000/1401) *Şerhü'l-esmâül-hüsnâ*'sı, Ahmed Şâkir Paşa'nın (ö. 1234/1818) *Ravd-ı Verd*'i, İbrahim Cûdî'nin (ö.1345/1926) *el-Kenzül-esnâ fi şerhi'l-esmâül-hüsnâ*'sı, Bıçakçızâde İsmâil Hakkî b. Osmân'ın (ö.1352/1933) *Esmâül-hüsnânın Nazmen Tefsiri* bu alanda yazılan başlıca eserler arasında gösterilmiştir. Yine son dönemlerde üzerinde çalışmalar yapılan Şeyhoğlu Mustafa'nın (ö. 817/1414) *Havâss-ı esmâ-i hüsnâ*,

#### 1004 | Seydi Kiraz. Fezâyî'nin Çihil-nâm-ı Manzûm Adlı Havâss-ı Esmâ-i Hüsnâ Mesnevisi

Subhî-i Bursevî'nin (ö. ?), *Manzûm esmâü'l-hüsnâ şerhi*, Hâkim Seyyid Mehmed Efendi'nin (ö. 1184/1770) *Manzûm şerh-i esmâ-i hüsnâ'sı*, Lamiî Çelebi'nin (ö. 938/1532) *Şerh-i muammeyât alâ esmâ-i hüsnâ'sı*, Hamdi Efendi'nin (ö. ?), *Manzûm esmâ-i hüsnâ şerh'i*, Nahîfî'nin (ö. 1151/1738) *Manzûm esmâü'l-hüsnâ'sı*, Abdülmecid b. Nasuh Tosyevî'nin (ö. 996/1588) *Esmâ-i hüsnâ şerh'i* de kayda değer diğer eserler arasında sıralanabilir.

Bu çalışmada bir havâss-ı esma-i hüsnâ ele alınmıştır. Havâs, hâs ile hâsse kelimelerinin çoğulu olup havâss-ı vükelâ, havâss-ı belde, bazı ilaçların özellikleri, havâss-ı Kur'ân-ı Kerîm, havâss-ı ism-i azam; bir şeyde bulunup sâirinde bulunmayan kuvvet, hâlet-i mahsusâ anlamlarına gelmektedir. Kur'ân âyetlerinin, yüzük taşlarının, günlerdeki saatlerin, bazı duaların, Allah'ın isimlerinin bazı hassaları olduğuna; bunları, belirli şartlarda, belirli miktarda okuyan yahut herhangi bir tarzda, muayyen saatlerde yazan kişinin arzusunun gerçekleşeceğine inanılır. Havâs kavramının bu manaları karşılması, onun ilmî bir özellik kazanmasını ve literatürde "havâs ilmi" olarak adlandırılmasını sağlamıştır.

Kur'ân ve esmâ-i hüsnânın havâssını ele alan eserler yazılmıştır. Arap ve Türk edebiyatında yazılan bu eserlerden birkaçı şunlardır: *Risâle fi havâssi'l-iksîr*: Zünnûn el-Mısrî; *Havâssü'l-Kur'ân*: Gazzâlî; *el-İkdü'l-manzûm fi havâssi'l-hurûf*: Muhyiddin İbnü'l-Arabî; *Esmâ-i İdrisiyye*: Şihabeddin Sühreverdî; *Havâss-ı esmâ-i hüsnâ*: Şeyhoğlu Mustafa; *Manzûm esmâü'l-hüsnâ Şerhi*: Subhî-i Bursevî; *Şerhü'l-esmâ-i hüsnâ*: İbn İsa b. Mecdüddin İsa Saruhanî; *Manzûm şerh-i esmâ-i hüsnâ*: Hâkim Seyyid Mehmed Efendi; *Manzûm esmâü'l-hüsnâ*: Nahîfî; *Şerhu esmâi'llâhi'l-hüsnâ ve havâssuhâ*: İmâm Şebrâvî.

Esmâ-i hüsnânın anlatıldığı eserlerden biri de İdris peygambere atfedilmiştir. Hz. İdris'in mucizeleri arasında reml ilmi, heyet, ilm-i nücum, hesap, tıp, nebatların sırları, yazı yazma, dikmiş dikme, terazi kullanma gibi nice acip ilimler, garip sanatlar görülmüştür. Kendisine indirilen 30 sahifede semavî sırlar anlatılmıştır. Ruhânîlere hükmetmesi, varlıkların özelliklerini bilmesi ve çeşitli bilinmeyen şeylere hâkim olması başlıca mucizeler olarak zikredilmiştir. Yine harflerin özelliklerini anlatan bir kitap yazdığı ve Aristo gibi birçok bilginin buna şerhler yazdığı ifade edilmiştir. Hz. İdris'e atfedilen ve Allah'a kırk isimle yalvarmasını anlatan bazı eserler yazılmıştır: Muhammed et-Tunusî, *er-Ravzâtü's-sündüsiyye fi'l-esmâü'l-İdrisiyyetü's-Sühreverdîyye*; Shâb al-Dîn Yahya b. Hâbeş as-Sühreverdî, *Çihil-nâm*. Bunlar arasında en meşhûru, Sühreverdî'nin yazdığı *Esmâ-i İdrisiyye* adlı eserdir. Eserde esmâ-i hüsnânın (kırk isim) yanı sıra dualar, virdler, yakarışlar, bunların anlamları ve bunları okumanın faziletleri anlatılmıştır. Kitap, Arapça yazılmıştır. Bu eserin birçok nüshası tespit edilmiştir. Bunlardan birkaçı şöyledir: Süleymaniye Ayasofya, K. 1870; Süleymaniye, Ayasofya, 377; Beyazıt Devlet Kütüphanesi 1314; Milli Kütüphane A005133-03 23b-33a; Adana İl Halk Kütüphanesi 140; Milli Kütüphane, 06 Mil Yz A 9084/6.

*Esmâ-i İdrisiyye*'yi anlatan eserler, mensur olarak yazılmıştır. Bu çalışmada incelenen eser, manzûm olarak yazılmıştır. *Çihil-nâm-ı Manzûm* bu açıdan diğerlerinden ayrılır. Çalışmayı önemli kılan bir başka husus da *Çihil-nâm-ı Manzûm*'un oldukça eski bir dönem olan XV. yüzyılda yazılmış olmasıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Türk İslam Edebiyatı, Fezâyî, Esmâ-i Hüsnâ, Çihil-nâm-ı Manzûm, Esmâ-i İdrisiyye, Dinî Türler

## GİRİŞ

Bir milleti derinden etkileyen amillerden biri de din değişimidir. Bu değişim, sadece ferdi etkilememiş, onun içinde doğduğu, büyüdüğü toplumu da etkilemiştir. Bu etkinin kuvvetli bir şekilde görüldüğü milletlerden biri de Türklerdir. Türkler, İslamlaştıktan sonra yeni bir medeniyet tesis etmişlerdir. Bu İslamî medeniyetin yansıdığı sahalardan biri de toplumun edebî cephesidir. Türklerin İslamla tanışmalarından sonra telif ettikleri edebî eserlerde, dinî muhteva ağır basmıştır.

Yeni teşekkül etmeye başlayan bu edebiyatta, daha çok tevhid, münâcât, na't, mevlid, hilye, hicret-nâme, şefâ'at-nâme, mi'râciye, kıyasü'l-enbiyâ, ramazaniye gibi dinî türler, ortaya konmuştur.<sup>1</sup> Dinî türler muhtevaları itibarıyla üç gruba ayrılmıştır: a) Allah'la ilgili dinî türler, b) Hz. Peygamberle ilgili dinî türler, c) Diğer dinî türler. Edebiyatımızda Allah'la ilgili dinî türler, tek tek şiirler ya da müstakil eserler hâlinde yazılmıştır. Daha çok divanların başlarında bulunan bir veya birkaç manzûmeden oluşan tevhid ve münâcâtlar, Allah'la ilgili tek tek şiirlere örnek verilebilir. Esmâ-i hüsnânın şerhleri ya da havâss-ı esmâ-i hüsnâlar ise Allah'la ilgili müstakil eserler olarak telif edilmiştir.<sup>2</sup> Bu çalışmanın konusu, Fezâyî tarafından yazılan ve *Çihil-nâm-ı Manzûm* olarak adlandırılan bir havâss-ı esmâ-i hüsnâ olduğundan diğer dinî türler üzerinde durulmamıştır.

Türk edebiyatında zaman içinde, bazı edebî ve ilmî eserlerin faklı bir dile çevrilme isteği ve ihtiyacı doğmuştur. Çeviri yapılırken metinlerin aslına sadık kalınmaya çalışılmakla beraber metinlerin dili çevirisi yapılmıştır. Çıkarma, ilâve gibi bazı değişikliklerle metinlerin yeniden yazıldığı veya manzum eserlerin nesre çevrildiği görülmüştür.<sup>3</sup> Bu çeviriler, umumiyetle aynı ya da farklı dilde yazılan bir mensur eserin manzum olarak yeniden çevrilmesi şeklinde tezahür etmiştir.<sup>4</sup> Bu yolla aslı Arapça olan birçok mensur eser, Türkçeye kazandırılmıştır. Bunlardan birkaçı şunlardır: 1. Yazıcıoğlu Mehmed'in (ö. 855/1451) kendi telifi olan *Meğâribü'z-zamân*'ı, yine müllifin kendisi tarafından *Muhammediye* olarak nazma çekilmiştir.<sup>5</sup> 2. İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) *Fıkh-ı Ekber*'i, XVII. yüzyıl şairlerinden Seyyidî tarafından "*Manzûme-i Akâid*" adıyla nazmen tercüme edilmiştir.<sup>6</sup> 3. eş-Şargî Muhammed Ebî Bekr'in (ö. 573/1177) *Şir'atü'l-İslâm* adlı eseri, Âbidî (ö. 916/1511'den sonra) tarafından *Ravzatü'l-İslâm* adıyla manzum olarak tercüme

<sup>1</sup> Âmil Çelebioğlu, *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları* (İstanbul: MEB Yayınları, 1998), 349-432; Agah Sırrı Levend, "Dinî Edebiyatımızda Başlıca Ürünler", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten* 371 (Kış 1972): 35-80.

<sup>2</sup> Bu konu hakkında bk. Ali Yılmaz, "Türk Edebiyatında Esmâ-i Hüsnâ Şerhleri ve İbn İsmâ-yı Saruhânî'nin Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ'sı", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 2/1 (Aralık 1998): 1-34.

<sup>3</sup> Adem Ceyhan, "Tarihi Manzum Metinleri Nesre Çevirme Meselesi: Belîğ'in Gül-i Sad-Berg'i Örneği", *Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (Mart 2011): 103-140.

<sup>4</sup> Serkan Öztürk, "Divan Edebiyatında Mensur Metinlerin Manzum Olarak Yeniden Yazılması ve Vakanüvis Raşid'in Sıhhat-Abad Mesnevisi Örneği", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 16 (Eylül 2015): 80-96.

<sup>5</sup> Âmil Çelebioğlu, *Muhammediye I-II*, (İstanbul: MEB Yayınları, 1998).

<sup>6</sup> Gülsüm Özcan, "Seyyidî'nin Fıkh-ı Ekber Tercümesi Olan Adlı Eseri ve Muhtevası", *CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 11/2 (Ağustos 2013): 513-531.

edilmiştir.<sup>7</sup> 4. Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî'nin (ö. 207/823) Suriye fethini anlatan eseri, Muhammed b. Acâ (ö. 881/1476-1477) tarafından *Fütûhu's-Şâm* adıyla manzum olarak tercüme edilmiştir.<sup>8</sup> 5. Hacı Bektaş-ı Velî'nin *Makâlât*'ı Hatiboğlu (ö. 838/1435'ten sonra) tarafından *Bahrü'l-hakâyık* adıyla nazma çekilmiştir.<sup>9</sup>

Bahsi geçen eserlerin asılları Arapçadır. Bu eserler, mensur olarak telif edilmiş ve dinî bir muhtevaya sahip olan eserlerdir. Araştırma konumuz olan *Çihil-nâm-ı Manzûm*'un da aslı Arapçadır ve mensur olarak yazılmıştır. *Çihil-nâm-ı Manzûm*, Hz. İdris'in yakarışını anlatan ve *Esmâ-i İdrisiyye*<sup>10</sup> olarak bilinen eserin nazma çekilmiş hâlidir. "*Esmâ-i İdrisiyye*" başlığı altında eser hakkında daha kapsamlı bilgi verileceğinden burada kısa tutulmuştur.

### 1. ESMÂ-İ HÜSNÂ

Esmâ, ismin çoğulu; hüsnâ, tafdil sîgâsıyla "en güzel" anlamına gelir. İki kelimenin terki-biyle oluşturulan esmâ-i hüsnâ daha çok Allah'ın sıfat ve isimlerini anlatmak için kullanılan dinî bir terimdir.<sup>11</sup> Esmâ-i hüsnâ tabiri, Kur'an'da dört yerde geçmektedir: "En güzel isimler Allah'ındır. O'na bu isimler ile dua edin. O'nun isimleri konusunda sapkınlık edenleri bırakın. Onlar yaptıklarının cezasını göreceklendir." (el-A'raf 7/180).<sup>12</sup> "De ki: Gerek Allah deyin, gerek Rahman deyin, hangisi ile dua ederseniz edin en güzel isimler O'nundur." (el-İsrâ 17/110). "Allah'tan başka ilah yoktur. En güzel isimler O'nundur." (et-Tâhâ 20/8). "O yoktan var eden, güzellikle yaratan ve yarattıklarına şekil veren Allah'tır, en güzel isimler O'nundur." (el-Haşr 59/24). Kur'an'da, kavram olarak zikredilen esmâ-i hüsnânın sayısı ile ilgili herhangi bir bilgi yer almamıştır. Bununla birlikte Kur'an'da geçen ilahî isimlerin sayısı 155'tir. Fiillerden çıkarılabilecek isimler gözönüne alındığında bu sayı 1000'e kadar çıkmaktadır. Şii âlimlerinin Kur'an'dan çıkardığı esmâ sayısı ise 127'dir.<sup>13</sup>

Esmâ-i hüsnânın sayısı ya da var olup olmadığı hakkında zayıf görülen rivayetler ileri sürülmüştür. Bunlar arasında en yaygın ve kabul gören esmâ-i hüsnânın sayısının 99 olduğu ile ilgili

<sup>7</sup> Hakan Dağ, Âbidî: *Ravzatü'l-İslâm (Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük-Tıpkıbasım)*, (Yüksek Lisans, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2001).

<sup>8</sup> Ahmet Kartal, *Doğu'nun Uzun Hikâyesi-Türk Edebiyatında Mesnevi*, (İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2013), 356.

<sup>9</sup> İsmail Hikmet Ertaylan, *Hatiboğlu Bahrü'l-hakâyık*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1960).

<sup>10</sup> Şihabeddin es-Sühreverdî, *el-Esmâ-i-İdrisiyye* (Suûdî Arabistan: el-Mektebetü'l-Câmi'atü Melik-i Suûdî, 1202/1787; Muhammed et-Tunusî, *er-Ravzâtü's-sündüsiyye fi'l-esmâü'l-İdrisiyyetü's-Sühreverdîyye* (Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyetü li't-Türâs, 1426/2005).

<sup>11</sup> Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî* (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1317/1899),113; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Otto Yayınları, 2014), 131.

<sup>12</sup> Bu çalışmada âyet mealleri verilirken şu kaynak esas alınmıştır: *Kur'an-ı Kerim Meâlî*, Haz. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004).

<sup>13</sup> Bekir Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11: 404-418.

rivayettir:<sup>14</sup> “Allah’a has doksan dokuz (yüzden bir eksik) isim vardır. Bu isimleri kim sayarsa (ezberlerse), cennete girer.”<sup>15</sup> Hadislerde Allah’a nisbet edilen başka isimler de mevcuttur. İbn Mâce’den gelen rivayete göre “Ahad” ismiyle birlikte esmânın sayısı 100’dür. Kimi İslam âlimleri sınırlandırıcı bu tarz ifadelerle karşı çıkarak, ramazan ayı içinde Kadir Gecesi’nin gizlenmesi gibi doksan dokuz ismin bütün ilahî isimler içinde gizli olduğunu, bazıları da hadisteki doksan dokuz sayısının çokluktan kinaye olduğunu ileri sürmüştür. Bununla birlikte esmâ-i hüsnâ terkinin geniş anlamıyla Kur’ân’da ve hadislerde geçen diğer isimleri kapsadığı ifade edilmiştir. Bu terkinin terim olarak daha çok doksan dokuz ismi içerdiği yaygın bir kanâat olarak benimsenmiştir.<sup>16</sup>

Esmâ-i hüsnâyı bahis konusu eden ilk örnekler Arap edebiyatında yazılmıştır. Bunların bir kısmı müstakil değildir: Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin (ö. 333/944) *Kitabü’t-Tevhîd*’i<sup>17</sup>, Ebû Abdullah el-Halîmî’nin (ö. 403/1012) *el-Minhâc fi şu’abi’l-îmân*’ı<sup>18</sup>, Takıyyüddîn İbn Teymiyye’nin (ö. 728/1328) *el-Îmân*’ı.<sup>19</sup> Esmâ-i hüsnâların bir kısmı da müstakildir: Ebû İshâk ez-Zeccâc’ın (ö. 311/923) *Tefsirü’l-esmâillâhî’l-hüsnâ*’sı<sup>20</sup>, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî’nin (ö. 458/1066) *el-Esmâ ve’s-sıfât*’ı<sup>21</sup> ve Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî’nin (ö. 465/1072) *Şerhü’l-esmâüllâhî’l-hüsnâ*’sı<sup>22</sup>.

Arapçanın yanı sıra Farsça yazılan bazı esmâ-i hüsnâlardan söz etmekte fayda vardır: Muhammed eş-Şîrâzî en-Nisâburî’nin (ö. 904/1498) *Risâle der-esmâü’l-hüsnâ*’sı,<sup>23</sup> Mevlânâ Mir Hüseyinî’nin (ö. 904/1498), *Şerhü’l-mu’ammîyet el-esmâü’l-hüsnâ*’sı,<sup>24</sup> Çarhî Yakûb b. Osmân’ın (ö. 851/1447) *Şerhü’l-esmâü’l-hüsnâ*’sı ve Abdurrahmân Ahmed el-Câmî’nin (ö. 898/1492) *Mu’ammâtü’l-Câmî* (*Risâle-i mu’ammâ en-nefise*) adlı eseri.<sup>25</sup>

### 1.1. Türk Edebiyatında Esmâ-i Hüsnâlar

İslam milletleri özellikle Türk kültür ve edebiyatında Allah ile ilgili muazzam bir edebiyat külliyatı oluşmuştur. Deyim, terim, atasözü gibi dil varlıklarının yanı sıra manzum olarak telif edilen birçok eser yazılmıştır. Bunlardan biri de esmâ-i hüsnâ türünde yazılan eserlerdir.<sup>26</sup> Esmâ-

<sup>14</sup> Esmâ-i hüsnânın anlamları ve geniş açıklamaları için bk. Ali Osman Tatlısu, *Esmâü’l-hüsnâ Şerhi*, 6. bs (İstanbul: Kapı Yayınları, 2011), 19-263.

<sup>15</sup> Tirmizî, “Daavât”, 83 (Tirmizî’nin *Sünen* adlı eserinin Daavât bölümünün 83. bâbı).

<sup>16</sup> Topaloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ”, 11: 404-418.

<sup>17</sup> Mâtürîdî, *Kitabü’t-Tevhîd*, thk. Yusuf Ziya Yörükân (İstanbul: 1959), 65-67, 107-118.

<sup>18</sup> Ebû Abdullah el-Halîmî, *el-Minhâc fi şu’abi’l-îmân*, thk. Halîm b. Muhammed (Beyrut: Dâru’l-fıkr, 1399/1979).

<sup>19</sup> Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *el-Îmân*, nşr. Zühayr b. eş-Şâviş (Beyrut: 1401/1981).

<sup>20</sup> Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Tefsirü’l-esmâüllâhî’l-hüsnâ*, thk. Ahmmed b. Yusuf, 2. Baskı (Dımaşk: Dâru’l-Me’mûn li’t-Turâs, 1979).

<sup>21</sup> Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *el-Esmâ ve’s-sıfât*, thk. İmâdüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-Arâbî, 1985).

<sup>22</sup> Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Şerhü’l-esmâüllâhî’l-hüsnâ*, thk. Ahmed b. Abdülmünim el-Hulvânî, 2. Baskı (Beyrut: Dâru Âzâl, 1406/1986).

<sup>23</sup> Mir Hüseyin b. Muhammed eş-Şîrâzî en-Nisâburî, *Risâle der-esmâ-i hüsnâ*, Milli Kütüphane, nr. 45 Hk 8048/11, vr. 145a-149b.

<sup>24</sup> Mevlânâ Mir Hüseyinî eş-Şîrâzî, *Şerhü’l-mu’ammîyet el-esmâü’l-hüsnâ*, Milli Kütüphane, 34 Ae Farsça 645.

<sup>25</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. H. İbrahim Şener-Alim Yıldız, *Türk İslam Edebiyatı*, 138.

<sup>26</sup> Çelebioğlu, *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, 353-377.

i hüsnâlar arasında tefeülle ilgili yazılan eserler olduğu gibi Cenâb-ı Hakk'ın sıfat ve isimlerinin anlatıldığı mürettep ve alfabetik sırayla tanzim edilmiş muammalar, bunların şerh ve çözümleri de telif edilmiştir.<sup>27</sup>

Türk edebiyatında muhtevası esmâ-i hüsnâ olan manzum-mensur birçok eser yazılmıştır. Manzum olanlar arasında en meşhuru İbn İsa b. Mecdüddin İsa Saruhânî'nin (ö.967/1559) *Şerhü'l-esmâ'l-hüsnâ*'sıdır.<sup>28</sup> Bunun dışında Hüseyin b. Ahmed Sîrûzî'nin (ö.1000/1401) *Şerhü'l-esmâ'l-hüsnâ*'sı, Ahmed Şâkir Paşa'nın (ö. 1234/1818) *Ravd-ı Verd*'i,<sup>29</sup> İbrahim Cûdî'nin (ö.1345/1926) *el-Kenzü'l-esmâ fi şerhi'l-esmâ'l-hüsnâ*'sı, Bıçakçızâde İsmâil Hakkı b. Osmân'ın (ö.1352/1933) *Esmâü'l-hüsnânın Nazmen Tefsiri* ile bu geleneğin günümüz takipçilerinden Alim Yıldız'ın *Hû manzûm esmâü'l-hüsnâ*'sı<sup>30</sup> bu alanda yazılan başlıca eserler arasında gösterilmiştir.

Yine son dönemlerde üzerinde çalışmalar yapılan Şeyhoğlu Mustafa'nın (ö. 817/1414) *Havâss-ı esmâ-i hüsnâ*,<sup>31</sup> Subhî-i Bursevî'nin (ö. ?), *Manzûm esmâü'l-hüsnâ şerhi*,<sup>32</sup> Hâkim Seyyid Mehmed Efendi'nin (ö. 1184/1770) *Manzûm şerh-i esmâ-i hüsnâsı*,<sup>33</sup> Lamiî Çelebi'nin (ö. 938/1532) *Şerh-i muammeyât alâ esmâ-i hüsnâ*'sı,<sup>34</sup> Hamdi Efendi'nin (ö. ?), *Manzûm esmâ-i hüsnâ şerhi*<sup>35</sup>, Nahîfî'nin (ö. 1151/1738) *Manzûm esmâü'l-hüsnâ*'sı,<sup>36</sup> Abdülmecid b. Nasuh Tosyevî'nin (ö. 996/1588) *Esmâ-i hüsnâ şerhi*<sup>37</sup> de kayda değer diğer eserler arasında sıralanabilir.

Türk edebiyatında manzum eserlerin yanı sıra mensur olarak telif edilen birçok esmâ-i hüsnâ vardır. Bunlardan birkaçı şunlardır: Sinân Paşa (ö. 891/1486), *Tazarru-nâme*, Abdullâh-ı Simâvî (ö. 893/1487), *Şerhü'l-esmâ'l-hüsnâ*, Şeyh Şa'bân-ı Velî (ö. 976/1568), *Vird-i Settâr ve tercümesi*, Ebu's-Suûd el-İmâdî (ö. 982/1574), *Duâ-nâme-i Ebu's-Suûd*, Muhammed Niyâzî-i Mısrî (ö.

<sup>27</sup> Çelebioğlu, *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, 93-108.

<sup>28</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Numan Külekçi, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi İbn İsa Saruhânî* (Ankara: Akçağ Yay., 1997); Yılmaz, "Türk Edebiyatında Esmâ-i Hüsnâ Şerhleri ve İbn İsa-yı Saruhânî'nin Şerhi Esmâ-i Hüsnâsı", 1-34.

<sup>29</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. M. Sami Akaryalı, *Şâkir Ahmed Paşa Ravz-ı Verd (Edisyon Kritik ve Birinci Bölümün Günümüz Türkçesine Çevrimi)* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2000).

<sup>30</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Alim Yıldız, *Hû manzûm esmâü'l-hüsnâ* (Sivas: Be Yayınları 2012).

<sup>31</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Erdem Can Öztürk, "Şeyhoğlu'nun Havâss-ı Esmâ-i Hüsnâ", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/36 (Şubat 2015): 188-208.

<sup>32</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Fatih Koyuncu, "Bursalı Subhî Mehmed ve Manzum Esmâü'l-Hüsnâ Şerhi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/31 (Nisan 2014): 175-193.

<sup>33</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Şahin Kızılabdullah, *Hâkim Seyyid Mehmed Efendi, Hayatı, Eserleri ve Manzum Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ*'sı (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004).

<sup>34</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Münire Kevser Baş, *Lamiî Çelebi'nin şerh-i muammeyât alâ esmâ-i hüsnâ*'sı (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1999).

<sup>35</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Oğuz Yılmaz, *Hamdi Efendi'nin "Manzûm Münâcât ve Arz-ı Hâcât/Manzûm Esmâ-i Hüsnâ Şerhi" Adlı Eseri (İnceleme-Metin)* (Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2014).

<sup>36</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Fatih Koyuncu, "16. Asır Şairlerinden Nahîfî'nin Manzum Esmâü'l-Hüsnâ'sı: Şerh-i Şâfi", *Sûfi Araştırmaları* 6/11 (Kış 2015):121-163.

<sup>37</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Ekrem Sakar, *Abdülmecid b. Nasuh Tosyevî ve Matlubü'l-Ala Adlı Esmâ-i Hüsnâ Şerhi* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2016).

1105/1693), *Şerhü'l-esmâ'l-hüsnâ risâlesi*.<sup>38</sup> Esmâ-i hüsnâlar arasında hacim ve muhteva bakımından en zengin örnekler, Arap ve Türk edebiyatında verilmiştir. İran edebiyatında ise kısa ve hacimsiz numuneler ortaya konmuştur.<sup>39</sup>

## 1.2. Havâss-ı Esmâ-i Hüsnâ

Havâs, hâs ile hâsse kelimelerinin çoğulu olup havâss-ı vükelâ, havâss-ı belde, bazı ilaçların özellikleri, havâss-ı Kur'ân-ı Kerîm, havâss-ı ism-i azam; bir şeyde bulunup sâirinde bulunmayan kuvvet, keyfiyet, hâlet-i mahsusa anlamlarına gelmektedir.<sup>40</sup> Kur'ân âyetlerinin, yüzük taşlarının, günlerdeki saatlerin, bazı duaların, Allah'ın isimlerinin bazı hassaları olduğuna; bunları, belirli şartlarda, belirli miktarda okuyan yahut herhangi bir tarzda, muayyen saatlerde yazan kişinin arzusunun gerçekleşeceğine inanılır.<sup>41</sup> Havâs kavramının bu manaları karşılaması, onun ilmî bir hüviyet kazanmasını ve literatürde "havâs ilmi" olarak adlandırılmasını sağlamıştır.<sup>42</sup>

Havâs ilminin kurucusu olarak tanıtılan Hermes'in kimliği konusunda bir belirsizlik söz konusudur. Bu zat Mısırlılara göre ay ve akıl-hikmet tanrısı Thot; Keldânîlere göre Bâbil'de yaşamış bir bilge; Greklere göre bir tanrı; İbrânîlere göre peygamber veya bilge olduğu tartışmalı Enoh (Uhnûh); İrânlılara göre mitolojik şahsiyet Hûşeng'dir. İslâm kaynaklarında Hermes'in Hz. İdris olduğu ileri sürülmüş fakat havâssa dair bilgi kaynağının o olduğu söylenmemiştir.<sup>43</sup>

Tasavvufta Kur'ân ve esmâ-i hüsnânın havâssını ele alan eserler yazılmıştır. Sûfiler, kalbini masivadan temizleyebilen insanların bu ifadelerin havâssını anlayacaklarına inanırlar. Sûfiler tarafından bu özellikleri ele alan birçok eser yazılmıştır. Arap ve Türk edebiyatında yazılan bu eserlerden birkaçı şunlardır:

1. *Risâle fi havâssi'l-iksîr*: Zünnûn el-Mısrî
2. *Havâssü'l-Kur'ân*: Gazzâlî
3. *el-İkdü'l-manzûm fi havâssi'l-hurûf*: Muhyiddin İbnü'l-Arabî<sup>44</sup>
4. *Esmâ-i İdrisiyye*: Şihabeddin Sühreverdi<sup>45</sup>
5. *Havâss-ı esmâ-i hüsnâ*: Şeyhoğlu Mustafa (ö. 817/1414)<sup>46</sup>

<sup>38</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Yılmaz, "Türk Edebiyatında Esmâ-i Hüsnâ Şerhleri ve İbn İsâ-yı Saruhânî'nin Şerhi Esmâ-i Hüsnâ'sı", 1-34.

<sup>39</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Şener-Yıldız, *Türk İslam Edebiyatı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), 137.

<sup>40</sup> Ebu'z-Ziyâ Mehmed Tevfik, *Lugât-ı Ebu'z-Ziyâ* (İstanbul: Matbaa-i Ebuziyâ, 1306/1888), 460; Muallim Nâcî, *Lugat-i Nâcî* (İstanbul: Asır Matbaa, 1308/1891), 368.

<sup>41</sup> Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 200; Abdülbâki Gölpınarlı, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri* (İstanbul: İnkılap ve Aka Yayınları, 1977), 32.

<sup>42</sup> Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *Mevzuatü'l-ulûm (İlimler Ansiklopedisi)*, Sad. Mümin Çevik (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966), 295-296.

<sup>43</sup> Mahmut Erol Kılıç, *İslam Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1989), 1-5; İlyas Çelebi, "Havas İlmi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 517-521.

<sup>44</sup> Çelebi, "Havas İlmi", 16/517-521.

<sup>45</sup> Şihabeddin es-Sühreverdi, *el-Esmâ'l-İdrisiyye* (Suûdî Arabistan: el-Mektebetü'l-Câmi'atü Melik-i Suûdî, 1202/1787; Muhammed et-Tunusî, *er-Ravzâtü's-sündüsiyye fi'l-esmâü'l-İdrisiyyetü's-Sühreverdiyye* (Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyetü li't-Türâs, 1426/2005).

<sup>46</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Öztürk, "Şeyhoğlu'nun Havâss-ı Esmâ-i Hüsnâ", 36/188-208.

6. *Manzûm esmâü'l-hüsnâ Şerhi*: Subhî-i Bursevî (ö. X/16 yy)<sup>47</sup>
7. *Şerhü'l-esmâi'l-hüsnâ*: İbn İsa b. Meccüddin İsa Saruhanî (ö.967/1559)<sup>48</sup>
8. *Manzûm şerh-i esmâ-i hüsnâ*: Hâkim Seyyid Mehmed Efendi (ö. 1184/1770)<sup>49</sup>
9. *Manzûm esmâü'l-hüsnâ*: Nahîfî (ö. 1151/1738)<sup>50</sup>
10. *Şerhu esmâi'llâhi'l-hüsnâ ve havâssuhâ*: İmâm Şebrâvî, (ö. 1304/1886)<sup>51</sup>

Yukarıdaki eserlerden *Esmâ-i İdrisiyye*, çalışma konumuzla olan bağlantısından dolayı diğerlerinden ayrılır. Yapılan araştırmalarda, Şihabeddin Sühreverdî tarafından mensur olarak kaleme alınan *Esmâ-i İdrisiyye*'deki isimler ile *Çihil-nâm-ı Manzûm*'da geçen isimlerin ve bunların adedlerinin aynı olduğu görülmüştür. Konun daha iyi anlaşılacağı düşünüerek bir sonraki başlıkta Hz. İdris ve onun münâcâtı olan *Esmâ-i İdrisiyye* hakkında bilgi verilmiştir.

## 2. ESMÂ-İ İDRİSİYYE

Hz. İdris'in mucizeleri arasında reml ilmi, heyet, ilm-i nücum, hesap, tıb, nebatların sıraları, yazı yazma, dikmiş dikme, terazi kullanma gibi nice acip ilimler, garip sanatlar görülmüştür. Kendisine indirilen 30 sahifede semavî sırlar anlatılmıştır. Ruhanîlere hükmetmesi, varlıkların özelliklerini bilmesi ve çeşitli bilinmeyen şeylere hâkim olması başlıca mucizeler olarak zikredilmiştir. Yine harflerin özelliklerini anlatan bir kitap yazdığı ve Aristo gibi birçok bilginin buna şerhler yazdığı ifade edilmiştir.<sup>52</sup>

Hz. İdris'e atfedilen ve Allah'a kırk isimle yalvarmasını anlatan bazı eserler yazılmıştır. Bunlar arasında en meşhûru, Sühreverdî'nin yazdığı *Esmâ-i İdrisiyye* adlı eserdir. Bu eser, mecmua şeklinde tanzim edilmiştir. Burada esmâ-i hüsnânın (kırk isim) yanı sıra dualar, virdler, yakarışlar, bunların anlamları ve bunları okumanın faziletleri anlatılmıştır. Kitap, Arapça telif edilmiştir.<sup>53</sup> *Esmâü'l-erbaûn* olarak da bilinen bu eserin birçok nüshası tespit edilmiştir. Bunlardan birkaçı şöyledir: a. Süleymaniye Ayasofya, K. 1870 (13 varak). Bu nüshanın adı, *Şerhü'l-esmâi'l-erbaûn*'dir. b. Süleymaniye, Ayasofya, 377. Bu nüshanın ismi, "*Erbeûne ismen ve hassatuh*"dur. c. Beyazıt Devlet Kütüphanesi 1314. Bu nüshanın adı, *Şerhü'l-esmâi'l-hüsnâ*'dır. d. Milli Kütüphane A005133-03 23b-33a. Bu nüshanın adı *Esmâu'l-azam*'dir. e. Adana İl Halk Kütüphanesi 140, (85a-87a). Bu nüshanın

<sup>47</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Koyuncu, "Bursalı Subhî Mehmed ve Manzum Esmâü'l-Hüsnâ Şerhi", 31/175-193.

<sup>48</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Külekçi, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhü İbn İsa Saruhânî*; Yılmaz, "Türk Edebiyatında Esmâ-i Hüsnâ Şerhleri ve İbn İsa-yı Saruhânî'nin Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ'sı", 1-34.

<sup>49</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Kızılabdullah, *Hâkim Seyyid Mehmed Efendi, Hayatı, Eserleri ve Manzum Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ'sı*, 2004.

<sup>50</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Koyuncu, "16. Asır şairlerinden Nahîfî'nin manzum esmâü'l-hüsnâ'sı: şerh-i şâfi", 11/121-163.

<sup>51</sup> Yılmaz, "Türk Edebiyatında Esmâ-i Hüsnâ Şerhleri ve İbn İsa-yı Saruhânî'nin Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ'sı", 1-34.

<sup>52</sup> Ömer Faruk Harman, "İdrîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 478-480; Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *Mevzuatü'l-ulûm (İlimler Ansiklopedisi)*, 251, 290-291; Kılıç, *İslam Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce*, 46.

<sup>53</sup> Şihabeddin es-Sühreverdî, *el-Esmâi'l-İdrisiyye* (Dâru'n-Neşr el-Mektebeti'l-Câmiatiü Melik-i Suûdî: 1202/1787).



adı, *Risale fi havâssi menafi-i esmâü'l-hüsnâ*'dır.<sup>54</sup> f. Milli Kütüphane, 06 Mil Yz A 9084/6, 107b-127b. Eser, *Risâle-i Çihil-Nâm* adını taşımaktadır.

Muhammed et-Tunusî'nin *er-Ravzâtü's-sündüsiyye fi'l-esmâü'l-İdrisiyyetü's-Sühreverdiyye*'si bu eserin esas alındığı bir başka eser olarak zikredilebilir.<sup>55</sup> *Esmâ-i İdrisiyye*'yi konu alan farklı bir eser de Şihâbeddîn Yahya b. Habeş es-Suhveredî'nin (ö.549/1154) *Çihil-nâm*'ıdır. Yazma, Kostamonu İl Halk Kütüphanesi'nde, 37 Hk 722/2 numarası ile kayıtlıdır.<sup>56</sup> *Esmâ-i İdrisiyye*'yi bahis konusu yapan eserler, mensur olarak telif edilmiştir. *Esmâ-i İdrisiyye*'nin manzum olarak anlatıldığı tek eser olarak *Çihil-nâm-ı Manzûm*'dur. Eserin müellifini tespit etme düşüncesiyle çalışmanın bu kısmından sonra Fezâyî mahlaslı şairler hakkında bilgi verilecektir.

### 3. FEZÂYÎ MAHLASLI ŞAİRLER

Yapılan araştırmalarda Fezâyî mahlasını kullanan bir şaire ulaşılabilmektedir. Asıl adı Mehmed olan bu şair, Edirnelidir. Şair, Edirne'nin önemli kalem erbabı arasında gösterilmiş, Derviş Mehmed unvanıyla anılmıştır. Şair hayatının bir döneminde, bir müddet dünyadan el etek çekerek tasavvufa yönelmiştir. Daha sonra ticaretle uğraşmıştır. Şairin birkaç gazeline ulaşılmıştır.<sup>57</sup>

### 4. FEZÂYÎ VE KÜLLİYÂTI

Fezâyî hakkındaki bilgiler, bir mecmuada tespit edilen ve şaire ait olan beş eserden faydalanılarak verilmiştir. Mecmuanın ilk eseri olan *Hediyyetü'l-ahbâb*'da “der-Beyân-ı hatm-ı kitâb” başlığı altında şairin yaşadığı döneme ait bir tarihe ulaşılmıştır: “*Bu söziñ tārîh oldı bu kelâm/Bil cemâzi ğurresinden iy hümâm; Hicretinden heşt-şad u heştâddur/Lutf-ı Haq hatm itmede imdâddur*” (vr.21a). Mecmua, 01 Cemaziyel Evvel-Ahır 880 / 01 Eylül-Ekim 1475 tarihinde telif edilmiştir. Buna göre Fezâyî'nin XV. yüzyıl şairi olduğu söylenebilir. Yukarıdaki tarih göz önüne alındığında, *Çihil-nâm-ı Manzûm*'un en eski havvass-ı esmâ-i hüsnâ örneklerinden biri olduğu ileri sürülebilir.

Mecmuada iki yerde geçen “Gazeliyyât-ı Derviş Fezâyî” (33a ve 52b)<sup>58</sup> başlığında ve mahlas beyitlerinde Fezâyî mahlası kullanılmıştır. Aynı başlıklarda şair kendisini “Derviş” unvanıyla tanıtmıştır. Mecmuada, Farsça bir gazele yer verilmesi (80a), şairin gazel yazacak kadar Farsçaya

<sup>54</sup> Adem Çatak, *Şihâbeddîn Sühveredî Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007), 49-50.

<sup>55</sup> Muhammed et-Tunusî, *er-Ravzâtü's-sündüsiyye fi'l-esmâü'l-İdrisiyyetü's-Sühreverdiyye* (Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyetü li't-Türâs, 1426/2005).

<sup>56</sup> Şihâbeddîn Yahya b. Habeş es-Suhveredî (549/1154), *Çihil-Nâm*, Kostamonu İl Halk Kütüphanesi, nr. 37 Hk 722/2, vr. 75b-79b.

<sup>57</sup> Mustafa Safâyî Efendi, *Tezkire-i Safâyî (nuhbetü'l-âsâr min fevâidi'l-eşâr): inceleme-metin-indeks*, Haz. Pervin Çapan (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2005), 494-495; *Râmiz ve âdâb-ı zurafâ'sı (inceleme-tenkidli metin-indeks-sözlük)*, Haz. Sadık Erdem (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 1994), 238-239; Sâlim Efendi, *Tezkiretü'ş-suarâ*, Haz. Adnan İnce (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2005), 548; Haluk İpekten v.dğr., *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü* (Ankara: Kültür ve Turizm Bak. Yayınları, 1988), 149.

<sup>58</sup> Fezâyî'nin Gazeliyyât bölümü, *Fezâyî Divanı (15. Yüzyıl)* adıyla yayımlanmıştır. Bu eser, şair hakkında yapılan ilk çalışma özelliği taşımaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Özer Şenödeyici-Halil Sercan Koşık, *Fezâyî Divanı (15. Yüzyıl)*, (Ordu: Serüven Kitabevi, 2015).

hâkim olduğu kanaati uyandırmıştır. “Ve lehû” gibi edatların, aynı yazı karakterinin, aynı mürekkebin kullanılması gibi kalem birliğini gösteren unsurlar, mecmuadaki bu eserlerin Fezâî'ye ait olduğunu göstermektedir. Bunlar, mecmuada şu sıraya göre yer almıştır:

a. Hediyetü'l-ahbâb: Eser, 1b-21a arasında yer almaktadır. Marifet, takva, insan-ı kâmil, salık-i meczub, taklid, âlem-i suğra, âlem-i kübra, tevhid çeşitleri gibi tasavvufî konular ele alınmıştır.

b. der-Beyân-ı Makâmât-ı Dervîşân: Eser, 21a-25a arasındadır. Bir dervişin taşınması gerektiği özellikler, dervişliğin makamları, âyetlerin manzum açıklamaları bahis konusu edilmiştir.

c. Çihil-nâm-ı Manzûm: 25a-33b varakları arasında yer alan, çalışma konumuzu oluşturan bu eser, bir havâss-ı esmâ-i hüsnâ özelliği taşımaktadır. Metinde Allah'ın kırk ismi ve bunların faydaları anlatılmıştır.

d. Kitâbü Şer'iyetü'l-Erbâb: 34a-52a varakları arasında yer almaktadır. Bu eser, manzum bir ilmihâl özelliği taşımaktadır.

e. Gazeliyyât-ı Dervîş Fezâî: Bu eser, daha önce 33b-34a'da yarım bırakılan gazellerin yeniden yazılmış hâlidir. Hurûf-ı hecâya göre yazılan eser, 52b-81b varakları arasındadır.

## 5. ÇİHL-NÂM-I MANZÛM'UN MUHTEVA ÖZELİKLERİ

Manzumede, esmâ-i hüsnâdan kırk isim, bunların özellikleri, esmânın ne zaman, ne kadar ve nasıl okunması gerektiği anlatılmıştır. Bu özelliklerinden dolayı eser, havâss-ı esmâ-i hüsnâ özelliği taşımaktadır. Eser, manzum metinlerde bir gelenek hâline getirilen besmele, tevhid-münâcât, na't bölümlerine dikkat edilmeden yazılmıştır. Metinde esmâ-i hüsnâlar birer başlık hâlinde verilmiş ve esmâya birer dua ilave edilmiştir. Metin, şu bölümlerden oluşmuştur:

### 5.1. Giriş ve Sebeb-i Telif Bölümü

Çihil-nâm-ı Manzûm'un giriş ve sebeb-i telif bölümleri oldukça kısa tutulmuştur. İç içe geçen bu bölümler, 2 beyitle sınırlandırılmıştır. Bu beyitlerde Allah'ın yüce 40 ismi, bunların birçok özelliğinin olduğu ve esmâyı okuyanların Hak katında has bir mertebeye erişecekleri anlatılmıştır.

### 5.2. Konunun İşlendiği Bölüm

#### 5.2.1. Esmâ ve Hasiyetleri

Bahsi geçen kırk isim ve bunların başlıca hasiyetleri metindeki sıraya göre şöyledir: **İsm-i evvel er-Rabb**: Bu isim, insanı ulular katında yüceltir ve gönlünü aydınlatır. **İsm-i düvvüm el-İlâh**: Fakirlikten kurtarır. **İsm-i sevvüm Allâh**: Cümle maksudu müyesser kılar. **İsm-i çehârum er-Rahmân**: Ucb, buğz, kibir, kin, gönül soğukluğu gibi kötü huylardan arındırır. **İsm-i pencüm el-Hayy**: Çaresiz hastalıkları tedavi eder. **İsm-i şeşüm el-Kayyüm**: Gamı giderir, hafızayı kuvvetlendirir, fakirlikten kurtarır. **İsm-i heftüm el-Vâhid**: Her türlü düşmandan emin kılar. **İsm-i heştüm ed-Dâ'im**: Dertlilere devâdır, idarecilere güç sağlar. **İsm-i nühüm es-Samed**: Büyük günahların başışlanmasına, hastalıkların tedavisine vesiledir. **İsm-i dehhüm el-Bârî'e**: Düşmanı bertaraf

eder. **İsm-i yazdehüm el-Kebîr**: Yöneticinin düşmanlarını alt etmesi ve kişinin borçtan kurtulmasında etkilidir. **İsm-i düvâzdehüm el-Bârî**: Yılan, karınca, sihir ve düşmanlardan korur. **İsm-i sizdehüm ez-Zâkî**: Ruhanî bir teshirde etkilidir. **İsm-i çârdehüm el-Kâfi**: Cümle murada eriştirir. **İsm-i pânzdehüm en-Nakî**: Haksız yere mahpus olan birini kurtarır. **İsm-i şânzdehüm el-Hannân**: Garip hâlleri görmeyi sağlar ve ruhanîleri teshir eder. **İsm-i hifdehüm el-Mennân**: Gamı dağıtır, malına ve soyuna bereket verir ve kişiye itibar kazandırır. **İsm-i hicdehüm ed-Deyyân**: Kaybedilen malı bulmada ve düşmanlara karşı etkilidir. **İsm-i nüvâzdehüm el-Hâlık**: Kaybolan bir kişinin bulunmasını sağlar. **İsm-i bistüm er-Rahîm**: İki kişinin arasındaki gönül soğukluğunu giderir. **İsm-i bist ü yeküm et-Tâmm**: Cümle işleri düzeltir, ululukta şöhret sağlar. **İsm-i bist ü düvvüm es-Samed**: Manevi ilmin kapıları ve gayb âlemi açılır, kişiyi yönetici yapar. **İsm-i bist ü sevvüm el-'Allem**: Şahsı devlet sahibi yapar. **İsm-i bist ü çehârüm el-Hakîm**: Aralarında soğukluk bulunan sevgililerin gönüllerinde muhabbet uyandırır. **İsm-i bist ü pencüm el-Mu'îd**: Perişan olan bir insanın hâlet-i ruhanîsini giderir. **İsm-i bist ü şeşüm el-Hamîd**: Derde dermana ve türlü nimetlere vesiledir. **İsm-i bist ü heftüm el-'Azîz**: Devlet ve izzet sahibi yapar. **İsm-i bist ü heştüm el-Kâhîr**: Düşmanı etkisiz hâle getirme, kişiyi rezil, hasta etme ya da birinin gönlünü kazanmada etkilidir. **İsm-i bist ü nühüm el-Karîb**: Fakirlikten kurtarır. **İsm-i siyum el-Müzîll**: Hastalığı giderir, kişiyi sultan yapar. **İsm-i sî ü yeküm en-Nûr**: İşi bağlanan kişinin işini açar. **İsm-i sî ü düvvüm el-'Âliye**: Kişiyi insanlar arasında itibar sahibi yapar. **İsm-i sî ü sevvüm el-Kuddûs**: Hakk'ın rahmetine vesiledir. **İsm-i sî ü çehârüm yâ Karîb**: Hastayı iyi eder, düşmanı yok eder. **İsm-i sî ü pencüm el-Mübdî**: Bir şeyhe insanlar nezdinde itibar kazandırır. **İsm-i sî ü şeşüm el-Celîl**: Kişiyi meşhur eder. **İsm-i sî ü heftüm el-Mahmûd**: Günahın affına, fakirin zenginleşmesine sebeptir. **İsm-i sî ü heştüm el-Kerîm**: Nimete bereket verir. **İsm-i sî ü nühüm el-'Azîm**: Derde dermandır, düşmanları yok eder, kişiyi halk içinde saygın yapar. **İsm-i Çihilüm el-'Acîb**: Kişinin sıkıntılarını giderir.

Kırk isim arasında ikinci sırada yer alan el-İlâh, 2 beyitle en az açıklanan isim olurken on üçüncü isim olan ez-Zâkî ise 18 beyitle en çok hasiyeti açıklanan isim olmuştur. Şair, "*İsm-i evvel Sübhâneke lâ-İlâhe illâ ente yâ Rabbe külli şey'in ve vârişehü, İsm-i düvvüm yâ İlâhe'l-âliheti'r-refî' celâlühü*" örneklerinde görüldüğü gibi esmâyı Farsça sıra sayı sistemine göre yazmıştır.

### 5.2.2. Nefsî Terbiye

Manzumede esmânın beklenen hasiyeti vermesi, bazı şartlara bağlanmıştır: Öncelikle, her ismin zikrinde değişen bu şartlar arasında perhize ayrı bir önem verilmiştir. Evin hâline, elbisenin temiz olmasına dikkat edilmiştir. Esmâdan beklenen faydaların görünmesi, şahsın üç, yedi, on iki gün oruç tutması ya da kırk gün halvette kalması, kırk gün et yememesi şartlarına bağlanmıştır.

### 5.2.3. Esmânın Yazıldığı Nesnelere

İsimler, genellikle beyaz bir ipek kumaşa, çini kâseye, kağıda, geyik derisine, levhaya ve koyun çiğerine yazılmıştır. Yazılı nesnelere misk ve zaferan sürülerek gömülmüş, evin üst eşğine konulmuş ya da içeceklere katılmıştır.

#### 5.2.4. Esmânın Zikir Sayısı

Metinde, isimlerin zikir adedine ayrı bir önem verilmiştir. Esmânın yedi, on, on beş, iki dokuz (on sekiz), yirmi dört, yirmi beş, yirmi yedi, kırk, elli, altmış üç, yüz, yüz yirmi bir, iki yüz, bin, bin bir, beş bin kez zikredilmesi tavsiye edilmiştir.

#### 5.2.5. Esmânın Okunma Zamanı

İsmlerin zikrinde gün olarak daha çok çarşamba, pazar, pazartesi, cuma günleri tercih edilmiştir. Bazen de zikrin günlük bir vird olması gerektiği belirtilmiştir. Zaman dilimi olarak da namaz sonraları, gün doğumu, güneşin koç (hamel), jüpiter (müşterî) burcunda bulunması öne çıkarılmıştır.

#### 5.3. Bitiş Bölümü

Manzumede “hatîme” gibi bir başlık olmadığı gibi bu mahiyette herhangi bir ifadeye de yer verilmemiştir. Yalnız, otuz üçüncü ismin hasiyeti anlatılırken bir kişinin erbain esmâyi, bahsi geçen şartlara göre okuması ve vird edinmesi durumunda ilahî rahmete mazhar olacağı belirtilmiştir. Bu beyitler, metnin bitişini haber veren ifadeler olarak kabul edilebilir.

### 6. ÇİHL-NÂM-I MANZÛM'UN ŞEKLİ ÖZELLİKLERİ

Çihil-nâm-ı Manzûm, mesnevi nazım şekliyle yazılmıştır. Eserdeki beyit sayısı 229 olarak tespit edilmiştir. Manzumede, divan şiirinde en çok tercih edilen vezinlerden biri olan *Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün* kalıbı kullanılmıştır. Fezâî'nin aruz ölçüsünü kullanma hususunda pek başarılı olduğu söylenemez. Aşağıdaki beyitlerin ilk mısralarının son tefilelerinde vezin aksamaktadır. Vezin kusurları metin içerisinde gösterildiğinden burada birkaç örnek yeterli görüldü.

*Daği derviş olsa dünyâsı olmasa*

*Giceden ir ne yiyesi olmasa (b.33)*

*Begliği içinde işâbet ola ol*

*Cümle düşmânlar aña bulmaya yol (b.45)*

Eserde imâle kusurlarına da sıklıkla rastlamak mümkündür. Aşağıdaki beyitlerde koyu puntoyla gösterilen hecelerde imâle sayının fazlalığı dikkat çekmektedir:

*Yedi kez okuyuben oturasın*

*Ulular katında devlet bulasın (b.4)*

*Cümle işi iylüge yüz dutısar*

*Key ululukda o meşhûr olısar (b.134)*

Ayrıca bazı kelimelerin yazımında bir tutarsızlık göze çarpmaktadır. Başlangıçta bir imlâ hatası gibi görünen bu durum, vezin açısından değerlendirildiğinde bunun bir hata olmaktan öte bilinçli bir tercih olduğu söylenebilir. Metinde 19 kez geçen “daği” kelimesi, veznin kısa heceye ihtiyaç duyduğu durumlarda, kelimenin doğru yazımı olan **دخی** (daği) şekli benimsenmiştir (b.28,29,67,157,178,196 ve 205). Ölçünün uzun hece gerektirdiği durumlarda ise kelime **دخی** (dâği)

şeklinde yazılmıştır (b.19,33,43,58,65,74,82,86,133,155,161 ve 191). Benzer bir durum “dünyâ” kelimesinin imlasında da görülmüştür. Kelime, vezin gereği 2 yerde **دنیہ** (dünye) şeklinde (b.158 ve 163), 6 yerde ise **دنیا** (dünyâ) şeklinde yazılmıştır (b.6,33,70,101,217 ve 221). Kelimelerin farklı şekillerde yazılmasının şairin vezin kusurlarını düzeltmek için başvurduğu bir yöntem olduğu söylenebilir.

## 7. NÜSHA TAVSİFİ

*Çihil-nâm-ı Manzûm*, Çorum Hasan Paşa Bölge Yazma Eserler Kütüphanesinde 19 Hk 2127/3 arşiv numarası ile kayıtlıdır. Eser, bir mecmuanın 25a-33b varakları arasında yer almaktadır. Yazma, 210x140-160x105 mm ebatındadır. Mısra sayısı 16’dır. Öküz başı arma filigranlı kağıda kırma talik hatla çekilmiştir. Eserin başka nüshası tespit edilememiştir. Eserin içerisinde yer aldığı mecmuanın başı eksiktir. Mecmuanın varak numaraları sonradan verilmiştir.

*Çihil-nâm-ı Manzûm*’un ilk ve son beyitleri şöyledir:

**Başı:** *Vardurur kırk ism-i Bârî key ulu  
Rûz [u] şeb vird eyleyendir bahtlu*

**Sonu:** *İki tokuz kez bu ism okuya  
Haqq aña her işi âsân eyleye*

## SONUÇ

Türk edebiyatında muhtevası Allah olan birçok tevhid, münâcât, esmâ-i hüsnâ yazılmıştır. Esmâ-i hüsnâlar daha çok şerh-i esmâ-i hüsnâ ya da havâss-ı esmâ-i hüsnâ olarak telif edilmiştir. *Çihil-nâm-ı Manzûm*, havâss-ı esmâ-i hüsnâ türünün özelliklerini yansıtmıştır. Eserde esmâ-i hüsnâdan kırk isim, bunlara ait hasiyetler, esmânın tesiri için gerekli şartlar, zikir adedi gibi hususlar anlatılmıştır. Esmâ, başlıklar hâlinde tanzim edilmiştir. Esmâ arasında el-İlâh’ın iki beyitle en az, ez-Zâkî’nin on sekiz beyitle en fazla açıklandığı isimler olduğu görülmüştür. Eser, 229 beyit olarak telif edilmiştir.

*Çihil-nâm-ı Manzûm*, kaynaklarda hakkında bilgi verilmeyen Fezâyî adlı bir şair tarafından telif edilmiştir. Eserin XV. yüzyılın son çeyreğinde yazılması, şairin XV. yüzyılda yaşadığını göstermektedir. *Çihil-nâm-ı Manzûm* bir mecmuada bulunmuştur. 82 varaktan oluşan mecmuada, Fezâyî’ye ait *Çihil-nâm-ı Manzûm*’un dışında *Hediyyetü’l-ahbâb*, *der-Beyân-ı Makâmât-ı Dervîşân*, *Kitâbü’ş-Şer’iyyetü’l-erbâb*, *Gazeliyyât-ı Dervîş Fezâyî* adlı dört eser tespit edilmiştir.

Edebiyatımızda farklı dillerde yazılan bazı mensur eserler, nazma çekilmiştir. *Çihil-nâm-ı Manzûm* da Hz. İdris’e atfedilen ve daha çok *Esmâ-i İdrisiyye* olarak bilinen mensur bir münâcâtın nazma çekilmiş hâlidir. *Esmâ-i İdrisiyye*’yi şerh eden başka eserler de yazılmıştır. *Çihil-nâm-ı Manzûm*, manzum olarak telif edilmesi bakımından diğerlerinden ayrılmıştır. Yazılan manzumensur esmâ-i hüsnâlarda genellikle Allah’ın doksan dokuz ismi anlatılırken *Çihil-nâm-ı Manzûm*’da isimlerin sayısı kırkla sınırlandırılmıştır. Eserin XV. yüzyılın son çeyreğinde yazılması, çalışmayı önemli kılan başka bir husustur. Eser, şu ana kadar ulaşılan en eski tarihli esmâ-i hüsnâlardan biridir.

8. METİN

*Ve Lehü Çihil-nâm-ı Manzûm*  
*Fâ'îlâtün Fâ'îlâtün Fâ'îlün*

[25a]

1. Vardurur kırk ism-i Bârî key ulu  
Rûz [u] şeb vird eyleyendir bahtlu
2. Vardurur her birisi-çün çok havâş  
Hâk katında okuyanlar oldu hâş

*İsm-i Evvel Sübhâneke Lâ-İlâhe İllâ Ente Yâ Rabbe Külli Şey'in ve Vârişehü*

3. Budurur hâşiyet evvel ki ism bil  
Ulular katına buldukça sebîl
4. Yedi kez okuyuben oturasın  
Ulular katında devlet bulasın
5. Çok okursañ gönlîni rûşen ider  
Şüphesi olanların şirki gider
6. Yâ ümidiñ var-ısa bir kimseden  
Uşrevî olursa yâ dünyâ vü dîn
7. Rûz-ı yek-şenbe bunı gün toğıcağ  
Hayr olur yigirmi dört okuyıcak
8. Maflüb olan dağı ser-keş olsa ger  
Tâlib olan pâk olsun ser-be ser
9. Yüz yigirmi bir nöbet okusun  
Bir yiyecek nesneye dü-şenbe gün
10. Yidüresin soñradan ol nesneyi  
Olur key irgöre isterseñ neyi

*İsm-i Düvvüm Yâ İlähe'l-Âliheti'r-Reft̃ Celâlühü*

11. Ger fakîr olsa bu ism bir kişi  
Günde on beş okumağ olsun işi
12. Tâ yigirmi güne dek merkün müdâm  
Kendüye ne ister-ise ola râm

**İsm-i Sevvüm Yâ Allâhü El-Mahmûd Fî-Küllî F'âlihî**

13. Vardurur üçünci isme hişşe hem  
Emr-i Ḥaḳ dut irmesün gönliñe ğam
14. Cum'a gün ba'de's-salâ bu ism sen  
İki yüz kez okuyasın tâ ki sen
15. Cümle maḳşûduñ müyesser olsar  
Oñmağa yüz duta işiñ ne ki var

**İsm-i Çehârum Yâ Rahmânu Külli Şey'in ve Râhîmehü**

16. Budurur hâşiyet-i dördünci ism  
Ger dil-âzârî vü bed-hü olsa kim
17. Aḳ ḥarîr üzre bu ism yazalar  
Müşk za'ferân birle yerde gömeler
18. Gide andan 'ucb [u] buğz [u] kibr ü kîn  
Kibr ü kîn dutan kişi dutmaya dîn
19. Daḫi evlene bir kişiniñ sevdüğü<sup>59</sup>  
Sözin işitmez dutulmaz didügi
20. Rûze olsun üç gün ol bu dem işid  
Günde yüz kez okumağı sen iş id
21. Ba'd-ezân hamâma varsun ol kişi  
Ḳapısı ḳibleye ola tâ işi
22. Eylüğe dönüp murâdın bula ol  
Devlet-ile 'izzete yol bula ol
23. Yaza bu ismi şağ el ayâsına  
Geliser maḫlûb ol dem yanına

[26a]

**İsm-i Pencüm Yâ Ḥayyü Ḥîne Lâ-Ḥayye Fî-Deymümyetihi Li-Mülkihi ve Baḳâihî**

24. Oldurur hâşiyet beşinciñiñ  
Key marîz olsa ḳatnînda yoldaşuñ
25. Ehl-i ḥikmet cümle 'âciz ḳalsalar  
Derde dermânın anuñ bulmasalar

<sup>59</sup> Mısrada vezin bozuktur.

26. Yazalar bu ism çini kâseye  
Müşk za'ferân birle şöyle eyleye
27. Kâse içre şekeri şerbet ide  
Şerbet içüreler şîhhat vire
28. Hem daği şıdık-ıla her gün okusa  
Ömür uzun ola olmaya kışa

**İsm-i Şeşüm Yâ Kayyüme Felâ Yefütü Şey'ün Min-İlmihî Velâ Ye'uduhü**

29. Hem daği altıncı isme hâşşe bu  
Göñli ğamgîn cânı olsa ğuşşalu
30. İlm okur 'aqlında nesne dutamaz  
Ne kadar okusa ezber idemez
31. Okusun ba'de's-salâvât şubhı anı  
Günde yigirmi yedi kez ol bunı
32. 'Akl zeyrek ola hıfz ide revân  
Tab'î nâzik ola rüşen ola cân
33. Daği dervîş olsa dünyâsı olmasa<sup>60</sup>  
Giceden ir ne yiyesi olmasa
34. Çün hamel burcına irse âfitâb  
Okusun dü-şenbe gün feth ola bâb
35. Yüz yigirmi okuyasın bâ-'aded  
Faqr elinden derdlüye budur meded

[26b]

**İsm-i Heftüm Yâ Vâhidü'l-Bâki Evvelü Külli Şey'in ve Âhîrihü**

36. Var hâşşiyet nice yedinci isme-çün<sup>61</sup>  
Çok fevâ'id var okuyanlar için
37. Ger ola bir kimseniñ çok düşmeni  
Ġusl-ile elli kez okusun bunı
38. Öyle vaqtinde namâzdan şoñra ol  
Tâ ki bula cümle maqşûdına yol
39. Mâr [u] 'akreb aña bulmaya zafer  
Böyle dimiş bu sözi ehl-i hüner

---

<sup>60</sup> Mısrada vezin bozuktur.

<sup>61</sup> Mısrada vezin bozuktur.



*İsm-i Heştüm Yâ Dâ'imü Bilâ-Fenâ'n Velâ-Zevâle Li-Mülkihi*

40. Bil sekizinciye hâşşe böyledür  
Bir kişiniñ işi bağlanmışdurur
41. Rûze olsun üç gün o kişi müdâm  
Günde yüz nevbet okusun hem tamâm
42. Cümle hâcetler olırsadır revâ  
Derd-mend olanlara budur devâ
43. Pâdişâh dañi ister olsalar  
Hüküm içinde sâbit olmak ser-be ser
44. Oruç ayınıñ yigirmi yedisi  
Olcağ nakş ide bir levha başı
45. Begligi içinde işâbet ola ol<sup>62</sup>  
Cümle düşmânlar aña bulmaya yol

*İsm-i Nühüm Yâ Şamedü Min-Ğayri Şebihin Felâ Şey'e Ke-Mislihi*

46. Hem toközuncısı-çün budur havâşş [27a]  
Bunı işidüp dutanlar olur hâşş<sup>63</sup>
47. Bir kişi nefisine hayr eylemese  
Çok livâta çok zinâlar eylese
48. Müşteri vaktinde bu isim revân  
Okuya biñ bir kez bu isim hemân<sup>64</sup>
49. Yedüğüni ol halâlından yisün  
Bir harâm olandan ibâ eylesün
50. Emr-i Hağ-ıla bu işler gidiser  
Devlet-i hürşide hem ser olısar
51. Yaza bu ism hem bir kâseye<sup>65</sup>  
Müşkle za'ferân-ıla zeyn eyleye
52. Yuyalar şu-ıla çanak içini  
Ki eyü ider o şuyı içeni

<sup>62</sup> Mısrada vezin bozuktur.

<sup>63</sup> Mısrada vezin bozuktur.

<sup>64</sup> Mısrada vezin bozuktur.

<sup>65</sup> Mısrada vezin bozuktur.

53. Yaza geyik derisinün üstine  
Müşk za'ferân birle sen bunı şına
54. Mumlayup ol deri koyı bardağa  
İçiresün eyüdüür şayru şağa
55. Anlar-ıla kimse olmaya 'adū  
Böyle dimişler bu sözi ey 'amū

**İsm-i Dehhüm Yâ Bārî'e Külli Şey'in Li-Ḳuvveti Bidāyetihî Li-Vaşfihî**

56. Bunı dimişler onuncıya havāş  
Çok okı olmak dilersen anı hāş
57. İdesin bir levha üç mişkâlden  
Naşş idesin üstine bu ism sen
58. Yana kıya bu levh balık kırnına  
Ḳursakı göm daḫi ḫabt-dil vaktine
59. İsm-i ḫaşmîñ levha yazılmaḫ gerek  
Dili bağlana o dem ḫaşmîñ gerek
60. Kıırḫ gün okur olsa biñ kez kim bunı  
Bir cemā'at küll-i rūḫānî anı

61. Ortaya alup mu'āvin olalar  
İstedüḡi gibi iylik ideler

[27b]

62. Budurur şart ki ḫayevān yemesün  
Perḫiz eylemege çok cehd eylesün

**İsm-i Yazdehüm Yâ Kebîrū Ente'llāhü'l-Lezi Lā-Tehtedî'l-'Uḫūlu Li-Vaşfi 'Azametihî**

63. On birinci isme hem-çü hāşşe var  
Olursa 'aḫlın seniñle diñle yār
64. Bir ulu düşse ululukdan işid  
Yedi gün sen oruç olmaḡı iş id
65. Daḫi perḫiz ide ḫayvān yemeye  
Okuya biñ bir dil ḫoş eyleye
66. Cümle düşmānı anıñ maḡlûp ola  
Şart budur isme şidḫ ḫoş ola
67. Hem daḫi çok olsa borcun ey hümām  
Her gün okumaḡı 'ādet id müdām

*İsm-i Dûvâzdehüm Yâ Bâri E'n-Nüfûse Bilâ-Misâlin 'Alâ Min-Ġayrihi*

68. On ikinci isme hâşiyet budur  
Her ki bu ism olur-ısa çok okur
69. Cāzû [vü] mār u mūr itmeye kār  
Her maraz def olırsadır ne ki var
70. Ehl-i dünyā olısar himmet çok  
Düşmeni ma'dûm olısar haşm yok

*İsm-i Sîzdehüm Yâ Zâkıyyü eṭ-Ṭâhirü Min-Küllî Āfetin Li-Ḳudsîhi*

71. On üçünciye bu olmuşdur havâş  
Her ki bu ism okudu olur hâş
72. Evvelâ çâr-şenbe gün ğusl eylesün  
Câme'i pâk evi halvet eylesün
73. Biñ bir kez elli nevbet okusun<sup>66</sup>  
Hem yaramaz endişe eylesün
74. Terk ide cümle menâmî işleri  
İtmesün dañi temen cünbişleri
75. Yedi âdem geliser rûhâniden  
Ser-püş olmuş kamu halk-ı hüsün
76. Ṭurısarlar ol erin karşına  
Nice söz söyleyeler tapusına
77. Anlara ol hiç söz söylemesün  
Okusun bu ism aslâ ṭurmasun
78. İdeler anlar saña ay âdemî  
Kılma rencide bizi der-'âlemi
79. Her ne istersen dile bizden anı  
Getürelüm râzî idelüm seni
80. Ba'd-ezân bu diye budur hâcetim  
Diyicek dutar mısız emrim benim
81. İyü yavuz baña bir iş olıcağ  
Ḥâzır oluñ dimeñüz yaqın ırak

[28a]

<sup>66</sup> Mısrada vezin bozuktur.

Çatuñuzda her sözüm olsun kabûl  
Diye bunlar dañi eyle olsun ol

82. Bu kadar vardur ki perhîz idesiz  
Tâ ki bu yolda helâk olmayasız

83. Duralar anlar tevâzu' ideler  
Her ne istersen ol olsun diyeler

84. Bu kişi durmaya ism okuya  
Râzî olsun senden ol nüker diye

85. Dañi istesün olardan bir nişân  
Viriser anlar da bir mühr hemân

86. Her kaçan gösterse mühr anlara  
Hoş itâ'at kıla anlar bunlara

87. Eyü olmaz korku da'vet idicek  
Oldururlar da'vetesin korkucek

**İsm-i Çârdehüm Yâ Kâfi el-Müvessi' Limâ Ğalaka Min-‘Aşâyâ Fazlihî**

88. Vardur on dördünci için hem havâş [28b]  
İ'tikâd birle okuyan olur hâş<sup>67</sup>

89. Müşkle za'ferân-ıla ey muhterem  
Üst eşig üzre bunu şaklaya hem

90. Cümle maşşûdın murâdın bula ol  
Doğrı olup oldı-ısa Ğakk'a kul

**İsm-i Pânzdehüm Yâ Nakî Min-Küllî Ferdin Lem-Yerzahu Velem YuĞâlithü Fî'âlehü**

91. On beşinciye havâş olmuş bular  
Ğabs içinde olsa her kimse meger

92. Zâlim elinde giriftâr olsa hem  
Cân u dil şehrin Ğarâba virse Ğam

93. Günde biñ kez okusun bu ism ol  
Tâ Ğalâş olup bula Ğabs içre yol

---

<sup>67</sup> Mısrada vezin bozuktur.

*İsm-i Şanzdehüm Yâ Ḥannānu Ente'l-Lezi Ves'ite Külle Şey'in 'İlmā*

94. Budurur ḥāsiyyet on altıncıya  
Yağlu olup yañar aşdan şovuya
95. Kırk gün olunca o ḥayvān yemesün<sup>68</sup>  
Meryemen işlere perhiz eylesün
96. Azucık birinci rûğān şir ile  
Yoğurup hem yiye anı tuz ile
97. Hem gül-âb-ıla mevizi çok yiye  
Kimse ile ihtilâf eylemeye
98. Bir makâm ḥalvet ide ihtiyār  
Okuya ol ism anda bî-şumār
99. Çok 'alâmetler görine orada  
Korқudan gönlüñ gözün muhkem ide
100. Virmeye dünyâ kelâmından cevâb  
Düşmeniñ almağ selâmın key şevâb
101. Mâlik-i ervâh gelüp ol dem süvâr  
Heybet ile binüp aşlana ey yâr<sup>69</sup>
102. Bir ulu kuş eline konmuş ola  
Da'vetisine selâm virür ola
103. Şâhib-i da'vet ayağ üzre turup  
Turmayup ism okıya 'izzet idüp
104. Tâ ki ol diye aña ey âdemî  
Bize di maқşûduñı açğul demi
105. Budurur ḥâcet bizim emr diyecek  
Siz dutasız sürümüzi diyecek
106. Da'vet itsem ben sizi ḥâzır oluñ  
Hem benüm ḥâlûme siz nâzır oluñ
107. Her gelen ide itâ'at ol ere  
Şaf şaf olup karşıısına hem tura

[29a]

<sup>68</sup> Mısrada vezin bozuktur.

<sup>69</sup> Mısrada vezin bozuktur.

108. Çok 'alâmât-ı 'acâyib olusar  
Şâhib-i da'vet gârâyib görüser

**İsm-i Hifdehüm Yâ Mennânü Zü'l-İhsâni Kad 'Amme Külle'l-Hâlâ'iki**

109. Budur on yedinci<sup>70</sup> isme hâşşe hem  
Bunı okuyan kişi dutmaya gam
110. Bir kişinün karzı çok olsa meger  
Okusun bu ism bî-had ser-be ser
111. Halk içinde i'tibâr çok ola  
Mâl ü mülk esbâb u yârı çok ola

**İsm-i Hicdehüm Yâ Deyyâne El-'İbâdi Küllü Şey'in Yekümü Hâdî'an Li-Rahbetihî ve Rağbetihî**

112. On sekizinciye hâşiyet budur  
Kendüsinden mâl [ü] mülk ola dūr
113. Müşk [ü] za'ferân-ıla bunı eze  
Ağ harîr üstine bu ism yaza
114. Mâl habs olduğu yirlerde aşâ  
El irişmez yirde ipin ide kışa<sup>71</sup>
115. Hâk Te'alâ viriser mâlın aña  
İşidenler kalserlerdür taña
116. Ger sefer ider olursa bir kişi  
Vardurur yolda harâmî teşvişi
117. Müşkle za'ferân-ıla ezsün bunı  
Koya yük içinde şaklaya anı
118. Yazılır geyik derisi üstine  
Gelmeye hergiz harâmî kaşdına

[29b]

**İsm-i Nüvâzdehüm Yâ Hâlîka Men fi's-Semâvâti Ve'l-Arzi Küllün İleyhi Me'âdühü**

119. On toközuncıya hâşiyet budur  
Okuben bu ism olmaz Hâk'â dūr
120. Gâ'ib olsa bir kişi iy pür-hüner  
Kimesne bilmese andan bir haber<sup>72</sup>

---

<sup>70</sup> On yedinci rakamı, nüshâda "on altıncı" şeklinde yazılmıştır.

<sup>71</sup> Mısrada vezin bozuktur.

<sup>72</sup> Mısrada vezin bozuktur.

121. Okusun ol kişi beş biñ kez bunı  
İki rek'atda namâz kılup anı
122. Fâtiḥadan soñıra on kez okuya  
Âyetü'l-kürsî on ihlâş okuya
123. Yaza geyik derisi üzre bunı  
Yaşdığı altına koyuben bunı
124. Ya'nî gâ'ib olanı düşde göre  
Akırbâsını anuñ sevindüre

**İsm-i Bistüm Yâ Raḥîme Külli Şariḥin ve Mekrûbin ve Ğiyâsehü ve Me'azehü**

125. Hem yigirminciye bu olmuş havâş  
Okuyanlar bunı küll oldı halâş
126. Ger dilerseñ 'aşkıñ-ıla bir kişi  
Bî-karâr olmağ ola da'im işi
127. Müşk za'ferân birle kâğıda yazub  
Bir büyük şuya o kâğıdı atub
128. Kendü adıyla anuñ adın ile  
Kâğıdın içinde hem yazmış ola
129. Okuya biñ bir kenârında şuyuñ  
Bî-karâr eyleyiser 'aşkıñ seniñ

**İsm-i Bist ü Yeküm Yâ Tâmmü Felâ Taşifü'l-Elsünü Külle Celâlihi Li-Mülkihi ve 'İzzetihî [30a]**

130. Vardurur yigirmi birinciye hem  
Nice dürlü hâşşeler iy bü'l-ḥakem
131. On iki gün rûze olmaklık gerek  
Ba'd-ezân ol da'vet eylemek gerek
132. Daḥi ḥayvânâta perhîz eylesün  
Bil yigirm' beş iki üç gün okusun
133. Cümle işi iylüge yüz dutısar  
Key ululukda o meşhür olısar

**İsm-i Bist ü Düvvüm Yâ Şamedü'l-Bedâyi' Lemyettebi' fi-İnşâ'ihâ 'Avnen Min-Ḥalkihî**

134. Hem budur yigirmi ikinci için  
Vird idüp okuyalar merd için

135. 'İlm-i ma'nî hâşıl olısar aña  
Keşf ola gâ'ib kalısarlar taña

136. Menfa'at çok dürlü hâşıl olısar  
Devlet içre halka server olısar

**İsm-i Bist ü Sevvüm Yâ 'Alleme'l-Guyübü Felâ Yefütü Şey'ün Min-İfzihî**

137. Budurur yigirmi üçünci için  
Çok fevâ'id var okuyanlar için

138. Günde biñ kez okusa her kim bunı  
Sâhib-i devlet idiser Hakk anı

**İsm-i Bist ü Çehârüm Yâ Hakîm Yâ Ze'l-Enâti Felâ Yu'adilihü Şey'ün Min-Halkihî**

139. Vardurur hem bu yigirmi dörd için  
Dürlü hâşiyet okuyanlar için

140. Her ki vird idinse bunı okusa  
Tañ degil halk içre devlet buldusa

141. Birinüñ maħbûb ser-keş olsa hem  
Kendüvi öldürse bu derd ile jam

142. Biñ bir kez okuya bir nesneye<sup>73</sup>  
Tâ ki ol nesneyi dil-ber de yiye

[30b]

143. Bir hıttâyı kâğid üzre yazalar  
El erişmez yerde aşakoyalar

144. Olısar 'aşkında ser-gerdân anıñ  
Emriñe maħkûm olısar dil-berin

**İsm-i Bist ü Pencüm Yâ Mu'iddü Mâ Efnâhü İzâ Bereze'l-Halâ'ıku Li-Da'vetihî Min-Meħâfithî**

145. Var bu yigirmi beşinci ism için  
Dürlü hâşiyet okuyanlar için

146. Ger olursa bir kişi şüride-hâl  
Gitmiş ola tâ elinden mülk [ü] mâl

147. Okuya üç yüz yigirmi bir bunı  
Sen ikindü vaqt ardınca anı

---

<sup>73</sup> Mısrada vezin bozuktur.



148. Çok murâda irgöre ol âdemi  
Bağlana o dem dili açmaz demi

**İsm-i Bist ü Şeşüm Yâ Ḥamidü El-Fi'âle Ve'l-Mün'im 'Alâ Cemî'i Halkihî Bi-Luḫfihî**

149. Bu yigirm' altıncıya var ḥāşşe hem  
Okuyan kişide hem olmaya ğam
150. Viriserdür Ḥaḳḳ aña dürlü ni'am  
Derd-mend olduñsa iste derde em
151. Okumak içinde taḳşir eyleme  
Ġayrıya hem kendi sırriñ söyleme

**İsm-i Bist ü Heftüm Yâ 'Azizü'l-Men'ü'l-Ġalibü 'Alâ Emrihi Felâ Şey'e Yu'âdilühü**

152. Budurur yigirmi yedinci isim  
Ehl-i dil bu yerde etmiş bir resim
153. Okusañ bu ism ger sen bi-şumâr  
Devlet [ü] 'izzet seniñle ola yâr
154. Ḥâm kişiden daḫi yüzüñ eyleye  
Müm içinde ol yüzüñi gizleye
155. Yedi kez bir şu kenârında bunı  
Okuyup şu içre bıraksun anı
156. Okusun bu ism altmış üç daḫi  
Viriserdür saña çok ni'met aḫî
157. Dünyede yokluk ğamın çekmeyesin  
Devlet [ü] 'izzetle server olasin
158. Bu kadar vardır ki perhiz eylegil  
Hemîn yoldaşına râziñ dimegil<sup>74</sup>
159. Okuğil üç biñ yigirmi iki sen  
Her gün ihlâş-ıla derim saña ben
160. Daḫi ol dem kendü üzre üfüre  
Hem zemîm-i aḫlâk kendün süre
161. Az yiye vü az içe az uyuya  
Okuya Qur'ân zikri diñleye

[31a]

---

<sup>74</sup> Mısrada vezin bozuktur.

162. Dünyede ol resme ola şevketi  
Devlet-ile bulısardır rıf'ati

**İsm-i Bist ü Heştüm Yâ Kâhirü Zü'l-Beşî's-Şedidi Ente'l-Lezî Lâ-Yuṭâku İntikâmuhü**

163. İsm yigirmi sekizinci budur  
Budurur deryâ-yı şıdķ içinde dür

164. İki leşker zâhir olsa nâ-gehân  
İstesen biri birin şınmaķ i hân

165. Fitne düşmüş olsa 'âlem içine  
Leşker-i a'lâ ṭolup yeryüzine

166. İ'tikâdın pāk idüp bu ism sen  
Saña direm tevbe kıl gel Hâķķ'a sen

167. İki leşker üzre okuyup bunu  
Bağladım di düşmeniñ her 'uzvını

168. Gör ki Hâķķ emriyle n'olisar bunu  
Bî-mecâl ola şıyalar hep bunu

169. Redd ola yâ şulh olıardur biliñ  
Yâhûd kalıp ṭağıla ol leşkeriñ<sup>75</sup>

170. İsteseyñ bir kimseyi öldüresiñ  
'Âlemiñ halkı aña güldüresiñ

[31b]

171. Yedi gün biñ bir kez oķu sen bunu  
Düşmeniñ oldur dimişem saña ben

172. Yâhûd bîmâr eylemek isteyesiñ<sup>76</sup>  
Gülşen-i hüsnin anuñ soldurasıñ

173. Yâhûd 'aşıķ idesin saña özin  
Olasın cânân katında sen güzîn

174. Yazasın bir aķ haririñ üstine  
Kıbleden yaña divâriñ dibine

175. Gömesin biñ 'izz-ile bu ism sen  
Böyle eylesün 'acâ'ib isteyen

---

<sup>75</sup> Mısrada vezin bozuktur.

<sup>76</sup> Mısrada vezin bozuktur.

176. Bî-ķarâr eyleye 'aşķn bes anı  
Okuyup her gün yigirmi beş bunı
177. Bir ĥarîr evrâķ üzre yaz daĥı  
Yüküñ içinde ķor olsañ iy aĥı
178. Görmeye hergiz ziyân ehl-i mâ'il  
İ'tikâd eyle ki olasın ehl-ĥâl<sup>77</sup>

**İsm-i Bist ü Nühüm Yâ Ķarîbü'l-Müte'âlî Fevķa Külli Şey'in 'Ulüvvü İrtifâ'ihî**

179. Bu yigirmi tokuzuncı ism için  
Çok fevâ'id var okuyanlar için
180. Faķr olsa bir kişiniñ der-cihân  
Böyle dimiş bu sözi ehl-i lisân
181. Dutsa hoşdur şıdķ-ıla üç gün oruç  
Nefsine zulm itmesün cânna güç
182. Ķılsun üç rek'at namâz ol merd-i Ħaķ  
Okuya ba'd ez-fâtiĥa hem di şıdķ
183. Süre-yi innâ enzelnâ okı<sup>78</sup>  
Gülşen-i kuds içre bülbül teg şaķı
184. Okuyasın yüz yigirmi beş bunı  
Ķurtarısar Ħaķ 'azâbından seni
185. Ķurtula faķr-ıla maĥzün olmadan  
Şâz olasın bu cihân içinde sen

[32a]

**İsm-i Sıyüm Yâ Müzillü Külli Cebbârin Bi-Ķahri 'Azizi Sulţânihî**

186. Hem otuzuncı için budur ĥavâş  
Okuyan oldı âvâm içinde ĥâş
187. Her ki ister olsa sulţân olmaĥı  
Yâ cihânda derde dermân bulmaĥı
188. Şıdķ niyyet birle her gün okusun  
Derviş olsun adını Sulţân kosun

<sup>77</sup> Mısrada vezin bozuktur.

<sup>78</sup> Mısrada vezin bozuktur.

*İsm-i Sî ü Yekûm Yâ Nûra Külli Şey'in ve Hüdâhü Ente Felâka Ez-Zulumâtü Bî-Nûrîhî*

189. Budurur otuz birinci ism için  
İşi bağlanan kişidür ser-nigün
190. Bir qarabaşlu koyunuñ cigerin  
Satun alsun dañi yüz kez okusun
191. Ol ciger üstine bu ism tamâm  
Yaza işiñ açıla hem iy hümâm
192. Ol cigeri gizleyesin mescidiñ  
Üst eşigi üzre açıla işiñ

*İsm-i Sî ü Düvvüm Yâ 'Âliye'-ş-Şâmîhî Fevka Külli Şey'in Hâlakahu İrtifâ'ihî*

193. Hem budur otuz ikinci isme bil  
Bir nice hâşiyet olmağa delil
194. Bir kişi ister iyü üstün ola  
Halk-ı 'âlem içre ol bihter ola
195. Bir dañi yek-şenbe gün gısl eylesün  
Bir büyük şahrada varsun okusun
196. Biri yüz bir nesne üzre okusun  
Ba'd-ezân bülbül gibi ol şakusun
197. Ger yedi kez okuya her kim buni  
Her murâda yetürüserdir anı

*İsm-i Sî ü Sevvüm Yâ Kudûsü'l-Teñirü Min-Külli Şey'in Sü'in Felâ Şey'e Yu'âzühü Min-Halkihî [32b]*

198. Otuz üçüncü için budur maķâm  
Kanğı nâķış okusa olur tamâm
199. Gel beri bu erba'in ism işid  
Şart birle okumağı sen iş id
200. Vird idinseñ çok 'acâ'ib göresin  
Üstine Hâķ rahmetin yağdurasın

*İsm-i Sî ü Çehârüm Yâ Karibü'l-Cemilü'l-Mudâni Fevka Külli Şey'in Kıvvetühü*

201. Ola otuz dördüncü hem bu havâş  
Her ki ezîn-reh mireved şod ez-havâş<sup>79</sup>

<sup>79</sup> Beyitte vezin bozuktur.

202. Bir kişi key haste olsa ölmeliü  
Nâ-ümid olsalar andan her ulu
203. Okuya bu ism şart birle çok  
Ḥastası iyü ola düşmeni yok
204. Hem daḥi bir kimseyi katl itseler  
Dirliğinden cümlesi el çekseler
205. Kırk kez ol kişi bu ism okusun<sup>80</sup>  
Ba'd-ezân bulsun ifâkat şakusun

**İsm-i Sî ü Pencüm Yâ Mübdî'l-Bedâyi' Ba'dehâ ve Ba'de Fenâ'ıha bi-Ḳudretihi**

206. Vardurur otuz beşinciye maḳâm  
Gel sözüm dud saña her iş ola râm
207. ....<sup>81</sup>her ki bu ism eger  
Cümle sâlikler tıyalar ser-be-ser
208. Cümlesi tâlib olup yüz dutalar  
Şeyḥ kâmindür diyüp el dutalar
209. Da'vet-ile bu nev'le itmek gerek  
Ḥalvet içre kırk gün oturmak gerek
210. Yimeye söylemeye uyumaya  
Her yaramazdan özin men' eyleye
211. Ḥâtîrîn cem' eyleye bir araya  
Okuya bu ism asla tırmaya

[33a]

**İsm-i Sî ü Şeşüm Yâ Celîlü'l-'İbâde 'An-Küllî Şey'in Ḥâla'id Emre Ve's-Şıdka ve 'Abde**

212. Hem budur ḥâşiyet otuz altıya  
Da'vet itmeğlige her kim okuya
213. Cümle 'âlem içre ol meşhür ola  
Yüz nûrundan kamular nûr ala

**İsm-i Sî ü Heftüm Yâ Maḥmûd Felâ Teblüğü'l-Evhâmu Külli Künhihi ve Şenâ'ihî ve Mecdihî**

214. Budurur otuz yedinciye maḳâm  
Vird idinse okusa her kim tamâm

<sup>80</sup> Mısrada vezin bozuktur.

<sup>81</sup> Mürekkep silindiğinden okunamadı.

215. Olsa tağlarca günâhı eriyе  
Şüpheşiz ol kula rahmet eyleye
216. Oğusa fakrı olan dünyâ için  
Hem yazılса hoşdurur ka'ne için
217. Gör 'azâbın gideriser ol kişi  
Mün'im ola hem fakîr olan kişi

**İsm-i Si ü Heştüm Yâ Kerîmü'l-'Uküle'l-'Adlu Ente'l-Lezi Felâ Külle Şey'in 'Adluhü**

218. Budurur otuz sekizinci isim  
Böyle düzütmüş bunu ehl-i kısım
219. Olsa bir kimse eger muhtâc-ı halk  
Vire çok ni'met aña lutfitse Hâk
220. İ'tikâd ile bunu çok okusun  
Ni'met-i dünyâ içinde şakusun

**İsm-i Si ü Nühüm Yâ 'Azîme's-Senâ'l-Fâhîri Ve'l-'İzzi Ve'l-Mecdi Ve'l-Kibryâ'i Felâ Yezille 'İzzuhü**

221. Budurur hâşiyet otuz tokuza  
Böyle naql itdik bu sözi biz size
222. Bunu okuyan kişi şâfi ola  
Her ne derde der iseñ şâfi ola
223. Sen ki perhîz idüben okuyasın  
Üstine halkın dilin bağlayasın
224. Cümle maşşüduñ murâdın bulasın  
Halk içinde key mükerrem olasın
225. Sende hikmet gözleri açık ola  
Saña düşmen olsa her kim yok ola

[33b]

**İsm-i Çihilüm Yâ 'Acibe Felâ Tentika'l-Elsünü Bi-Küllü Âlâ'ihî ve Ne'maihi ve Senâihî**

226. Budurur kırkinci ism için havâş  
Bu sözi dutan kişiler oldı hâş
227. Her ki bir iş içre ol 'âciz kıla  
Habs [u] zindân içre ol 'âciz kıla
228. İki tokuz kez bu ism okuya  
Hakık aña her işi âsân eyleye

Hâzâ du'â: Yâ Ğayyâsi 'inde külli kurbetin ve me'âzî 'inde külli şiddetin ve mucibi 'inde külli da'vetin es'elûke bi-ḥaḳḳi hâzihî el-esmâ' el-i'zâmi en-tüşalliye 'alâ Muḥammedin ve 'alâ âli Muḥammed 'aleyhi's-şalatu ve's-selâmu bi-raḥmetike yâ erḥame'r-râḥimîn.

Temmet bi-'avni'llâh

#### KAYNAKÇA

- Akaryalı, M. Sami. *Şâkir Ahmed Paşa Ravz-ı Verd (Edisyon Kritik ve Birinci Bölümün Günümüz Türkçesine Çevrimi)*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2000.
- Baş, Münire Kevser. *Lamîî Çelebi'nin şerh-i muammeyât alâ esmâ-i hüsnâ'sı*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1999.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *el-Esmâ ve's-sifât*. thk. İmâdüddin Ahmed Haydar. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arâbî, 1985.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. 6. Baskı. Ankara: Otto Yayınları, 2014.
- Ceyhan, Adem. "Tarihi Manzum Metinleri Nesre Çevirme Meselesi: Belîğ'in Gül-i Sad-Berg'i Örneği. *Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (Mart 2011): 103-140.
- Çatak, Adem. *Şihâbeddin Sühreverdi Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007.
- Çelebi, İlyas. "Havâs İlmi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 517-521. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Çelebioğlu, Âmil. *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*. İstanbul: MEB Yayınları, 1998. 349-432, 353-377, 93-108.
- Çelebioğlu, Âmil. *Muhammediye I-II*. İstanbul: MEB Yayınları, 1998.
- Dağ, Hakan. *Âbidî: Ravzatü'l-İslâm (Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük-Tıpkıbasım)*. Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2001.
- Ebü'z-Ziyâ Mehmed Tefvik, *Lugât-ı Ebu'z-Ziyâ*. İstanbul: Matbaa-i Ebuziyâ, 1306/1888.
- el-Halîmî, Ebû Abdullah. *el-Minhâc fi şuabi'l-îmân*, thk. Halîm b. Muhammed. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1399/1979.
- Ertaylan, İsmail Hikmet. *Hatiboğlu Bahrü'l-hakâyik*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1960.
- et-Tirmizî, Ebu İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 5 Cilt, Beyrut 1998.
- ez-Zeccâc, Ebû İshâk. *Tefsirü'l-esmâillâhi'l-hüsnâ*. thk. Ahmmed b. Yusuf. 2. Baskı. Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1979.
- Fezâyî. *Çihil-Nam-ı Manzûm*. 19 Hk 2127/3: 25a-33b. Çorum Hasan Paşa Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*. İstanbul: İnkılap ve Aka Yayınları, 1977.
- Harman, Ömer Faruk. "İdrîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 478-480. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- İpekten, Haluk - İsen, Mustafa - Toparlı, Recep - Karabey, Turgut. *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Ankara: Kültür ve Turizm Bak. Yayınları, 1988.
- Kartal, Ahmet. *Doğu'nun Uzun Hikâyesi-Türk Edebiyatında Mesnevi*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2013.
- Kılıç, Mahmut Erol. *İslam Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce*. Y. Lisans Tezi, Marmara Ü., 1989.
- Kızılabdullah, Şahin. *Hâkim Seyyid Mehmed Efendi, Hayatı, Eserleri ve Manzûm Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ'sı*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004.
- Koyuncu, Fatih. "16. Asır Şairlerinden Nahîfî'nin Manzûm Esmâü'l-Hüsnâ'sı: Şerh-i Şâfi". *Sûfi Araştırmaları* 6/11 (Kış 2015): 121-163.
- Koyuncu, Fatih. "Bursalı Subhî Mehmed ve Manzûm Esmâü'l-Hüsnâ Şerhi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/31 (Nisan 2014): 175-193.
- Kur'an-ı Kerim Meâlî*. Haz. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Kuşeyrî, Abdulkarîm b. Hevâzin. *Şerhü'l-esmâüllâhi'l-hüsnâ*. thk. Ahmed b. Abdülmünim el-Hulvânî. 2. Baskı. Beyrut: Dâru Âzâl, 1406/1986.
- Külekçi, Numan. *Esmâ-i hüsnâ şerhi İbn İsâ Saruhânî*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.
- Levend, A. Sırrı. "Dinî Edebiyatımızda Başlıca Ürünler". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten* 371 (1972): 35-80.
- Mâtürîdî. *Kitabü't-Tevhid*. thk. Yusuf Ziya Yörükân. İstanbul: 1959.

### 1034 | Seydi Kiraz, Fezâî'nin Çihil-nâm-ı Manzûm Adlı Havâs-ı Esmâ-i Hüsnâ Mesnevisi

- Mevlânâ Mir Hüseyinî eş-Şîrâzî. *Şerhü'l-mu'ammîyet el-esmâü'l-hüsnâ*. 34 Ae Farsça 645. Milli Kütüphane.
- Mîr Hüseyin b. Muhammed eş-Şîrâzî en-Nisâburî. *Risâle der-esmâ-i hüsnâ*. 45 Hk 8048/11: 145a-149b. Milli Kütüphane.
- Muallim Nâcî. *Lugat-i Nâcî*. İstanbul: Asır Matbaa, 1308/1891.
- Muhammed et-Tunusî. *er-Ravzâtü's-sündüsiyye fi'l-esmâü'l-İdrisiyyetü's-Sühreverdiyye*. Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyetü li't-Türâs, 1426/2005.
- Mustafa Safâî Efendi. *Tezkire-i Safâî (nuhbetü'l-âsâr min fevâidi'l-eşâr): inceleme-metin-indeks*. Haz. Pervin Çapan. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2005.
- Özcan, Gülsüm. "Seyyîdî'nin Fıkh-ı Ekber Tercümesi Olan Adlı Eseri ve Muhtevası". *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/2 (Ağustos 2013): 513-531.
- Öztürk, Erdem Can. "Şeyhoğlu'nun Havâs-ı Esmâ-i Hüsnâ". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/36 (Şubat 2015): 188-208.
- Öztürk, Serkan. "Divan Edebiyatında Mensur Metinlerin Manzum Olarak Yeniden Yazılması ve Vakanüvis Raşid'in Sıhhat-Abad Mesnevisi Örneği". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 16 (Eylül 2015): 80-96.
- Râmiz ve âdâb-ı zurafâ'sı (İnceleme-tenkidli metin-indeks-sözlük)*. Haz. Sadık Erdem. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 1994.
- Sakar, Ekrem. *Abdülmecid b. Nasuh Tosyevî ve Matlabü'l-Ala Adlı Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2016.
- Sâlim Efendi. *Tezkiretü's-şuarâ*, Haz. Adnan İnce. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2005.
- Şemseddin Sâmî. *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1317/1899.
- Şener, H. İbrahim-Yıldız, Âlim. *Türk İslam Edebiyatı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.
- Şenödeyici, Özer-Koşık, Halil Sercan. *Fezâî Divanı (15. Yüzyıl)*. Ordu: Serüven Kitabevi, 2015.
- Şihabeddin es-Sühreverdî. *el-Esmâü'l-İdrisiyye*. Suûdî Arabistan: el-Mektebetü'l-Câmi'atü Melik-i Suûdî, 1202/1787.
- Şihabeddin Yahya b. Habeş es-Suhreverdî. *Çihil-Nâm*. 37 Hk 722/2: 75b-79b, Kostamonu İl Halk Kütüphanesi.
- Takiyyüddîn ibn Teymiyye. *el-İmân. nşr. Züheyr b. eş-Şâviş*. Beyrut: 1401/1981.
- Taşköprülüzâde Ahmed Efendi. *Mevzuatü'l-ulûm (İlimler Ansiklopedisi)*. Sad. Mümin Çevik. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966.
- Tatlısu, Ali Osmân. *Esmâü'l-hüsnâ Şerhi*. 6. Baskı. İstanbul: Kapı Yayınları, 2011.
- Topaloğlu, Bekir. "Esmâ-i Hüsnâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 404-418. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yıldız, Alim. *Hû manzûm esmâü'l-hüsnâ*. Sivas: Be Yayınları, 2012.
- Yılmaz, Ali. "Türk Edebiyatında Esmâ-i Hüsnâ Şerhleri ve İbn İsâ-yı Saruhânî'nin Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ'sı". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 2/1 (Aralık 1998): 1-34.
- Yılmaz, Oğuz. *Hamdi Efendi'nin "Manzûm Münâcât ve Arz-ı Hâcât/Manzûm Esmâ-i Hüsnâ Şerhi" Adlı Eseri (İnceleme-Metin)*. Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2014.



*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

Aralık / December 2018, 22 (2): 1035–1057

**Şâfiî Mezhebinde Şer‘u Men Kablenânın Hüccet Değeri Üzerine Bir Değerlendirme\***

*An Evaluation on the Evidential Value of Pre-Islamic Divine Laws*

*(Sharia Man Qablanā) in Shafīī Sect*

**Mehmet Selim Aslan**

Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Ü. İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Van Yüzüncü Yıl Univ., Fac of Theology, Depart of Islamic Law  
Van, Turkey

[mehmet.selim.aslan@hotmail.com](mailto:mehmet.selim.aslan@hotmail.com)

[orcid.org/0000-0002-6758-8203](http://orcid.org/0000-0002-6758-8203)

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

\* Bu makale, 17-20 Mayıs 2018’de Berlin’de düzenlenen “II. Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Berlin Konferansı”da sözlü olarak sunulan ve basılmayan “Şâfiî Mezhebinde ‘Şer‘u Men Kablenânın Hüccet Değeri Üzerine Bir Değerlendirme” adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir./This paper is the final version of an earlier announcement called “An Analysis on the Evidential Value of ‘Shariah Laws of our Origin and Antecedents (Sharia Man Qablanā) in Shafīī Se”, not previously printed, but orally presented at a symposium called II. International Social Sciences and Humanities Berlin Conference held in Berlin, Germany on May 17-20, the content of which has now been developed and partially changed.

**Geliş Tarihi / Received:** 05 Temmuz/July 2018

**Kabul Tarihi / Accepted:** 15 Ekim/October 2018

**Yayın Tarihi / Published:** 15 Aralık/December 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık/December

**Cilt / Volume:** 22 **Sayı / Issue:** 2 **Sayfa / Pages:** 1035–1057

**Atıf / Cite as:** Aslan, Mehmet Selim. “Şâfiî Mezhebinde Şer‘u Men Kablenânın Hüccet Değeri Üzerine Bir Değerlendirme [An Evaluation on the Evidential Value of Pre-Islamic Divine Laws(Sharia Man Qablanā) in Shafīī Sect]”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/2 (December 2018): 1035–1057. <https://doi.org/10.18505/cuid.440015>

**Copyright ©** Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved. [www.dergipark.gov.tr/cuid](http://www.dergipark.gov.tr/cuid)

**An Evaluation on the Evidential Value of Pre-Islamic Divine Laws  
(Sharia Man Qablanā) in Shafii Sect**

**Abstract:** Carrying out analyses performed on the provisions of “Pre-Islamic Divine Laws”, which is described as the religious provisions introduced by the prophets before Prophet Muhammad is one of the questions of debate in Shafii Sect. The reason laying out of this controversy is based on the question, whether the provisions enunciated via the prophets before the Prophet Muhammad are recognized within the legal aspect, or not. On the other hand, there is no controversy between the procedural, on non-binding for Muslims, about of the previous divine communiqués, which are not mentioned in the Qur’ân or the sunnah, and previous divine messages with evidence that they were abolished despite their presence in these two sources. In the same way, there is no debate about the fact that the provisions of the previous divine religions that were in force for Muslims, such as fasting, also remained in force for Muslims. In this case, with taking part in the Qur’ân or the sunnah, the provisions that there is no evidence about whether they abolished or not, it is debated that they are for Muslims binding or not. In this study, our objective is to carry out analyses and researches on the methodological conceptions of Imam Shafii and Shafii lawmen with regards to Pre-Islamic Divine Laws, which have no evidence for being retained in force or being abolished for Muslims despite being mentioned in the Qur’ân or the sunnah, as well as on the level of theoretical conceptions of these scribes being put into practice within the scope of fiqh examples.

**Summary:** It is a must to identify the scope of Pre-Islamic Divine Laws (Sharia Man Qablanā) [shariah of those before us], which is discussed in terms of being recognized as a shariah evidence by the Shafii lawmen before analyzing the opinions of Shafii Sect followers. Yet, setting forth the opinions in a healthy manner is based on the identification of the question of debate. Within this context, it is a must to draw up the lines and borders in what the Shafii lawmen / lawyer and canonists / judiciary mean by the term “Pre-Islamic Divine Laws (Sharia Man Qablanā)” in order to designate the practical results of methodological discussions on Pre-Islamic Divine Laws. Sharia Man Qablanā, of which lexical meaning is “shariah of those before us” is defined in fiqh as follows: “These are the religious provisions acquainted by the prophets before Prophet Muhammad”. In fact, this definition can be categorized as “general” in terms of the evidential value of Sharia Man Qablanā. In that, since it is not possible to carry out an analysis on the reliability of the informational value in the previous divine notices, which cannot be conferred neither in the Holy Qur’ân and the sunnah, each and every lawmen and canonists, including those recognizing Sharia Man Qablanā as hujjat (proof), have come to an agreement that the early divine notices that are not mentioned in the Holy Qur’ân and sunnah will not be recognized in terms of its informational value for Muslims, thus being besides the mark to discuss its validity and bindingness. In this case, the outlines of Sharia Man Qablanā, as controversial in terms of its hujjat value, must be specified. Belonging the earlier divine religions as per the works of lawmen, Sharia Man Qablanā is subjected to a categorization of four part with regard to provisions mentioned in the Holy Qur’ân or the sunnah, whether they are recognized as hujjat by Muslims.

1. The provisions that are not mentioned in the Holy Qur’ân or the sunnah, yet being mentioned only in the earlier monotheistic revelations. The fiqh lawmen have come to an agreement that these provisions are not binding for Muslims, and even that it is not permissible to act in

accordance with these provisions. Because, there is no certain information on whether these provisions are reliable.

2. The earlier divine notices, which have been proven to be nullified for Muslims, despite being mentioned in the Holy Qur'ân or the sunnah. Since these divine notices have lost their validity, there is a consensus among Muslims that they are not recognized as hujjat. The following hadith is shown as an example as of from the sunnah for this part "Pillage was not halal to those before me, but not it is halal to me" (Muslim, "Masâjid", 56). In that, this hadith indicates that prohibition with regards to the pillage, which was not permissible to the earlier ummahs (nations), is not recognized by Muslims. Thus, rendering pillage as not halal cannot be attributed to Muslims.

3. The provisions of earlier divine religions, which remained in force about Muslims. The canonists exemplify this matter with "fasting". It can be understood from the verse "O ye who believe! Fasting is prescribed to you as it was prescribed to those before you, that ye may (learn) self-restraint." (al-Baqara 2/183) that the fasting was a provision as prescribed for the earlier ummahs, which remained in force for Muslims as well. There is no controversy on the matter that fasting is prescribed for Muslims too, as it can be clearly seen from the verse. The hadith of the Prophet Muhammad "It (sacrificing an animal for God) is the sunnah from your Ancestor Ibrahim" (Ibn Majah, "Adâhi", 3) can be shown as an example that sacrificing an animal for god is applicable to Muslims as well. As a matter of fact, this hadith attests that sacrificing an animal for god is applicable to Muslims, as it is in the religion of the Prophet Ibrahim.

4. The provisions from earlier divine religions, which have no evidence whether they were revoked or remained in force for Muslims. The canonists cannot find any evidence for the provisions with regards to the alternative utilization of something between the partners to be recognized as applicable for Muslims within the scope of the following verses: "Here is a she-camel: she has a right of watering, and ye have a right of watering, (severally) on a day appointed" (al-Shu'ara 26/155) and "And tell them that the water is to be divided between them: Each one's right to drink being brought forward (by suitable turns)" (al-Qamar 54/28). Similarly, there is no evidence that the provisions concerning the retaliation, as prescribed in Torah, whether they remained in force or were revoked, as it can be seen in the verse "We ordained therein for them: "Life for life, eye for eye, nose or nose, ear for ear, tooth for tooth, and wounds equal for equal" (al-Ma'ida 5/45).

**Keywords:** Islamic Law, Shafîi Sect, Pre-Islamic Divine Laws, Evidence, Fiqh Matter

### Şâfiî Mezhebinde Şer'u Men Kablenânın Hüccet Değeri Üzerine Bir Değerlendirme

**Öz:** Hz. Muhammed'den önceki peygamberlerin getirmiş oldukları dinî hükümler olarak tarif edilen "şer'u men kablenâ"ya dayanarak hükümleri istinbât etme hususu Şâfiîler arasında tartışılabilir konulardandır. ihtilafın sebebi Hz. Muhammed'den önceki peygamberler vasıtasıyla bildirilen hükümlerin Müslümanlar nezdinde hukukî bir değer ifade edip etmemesidir. Öte yandan Kitap veya sünnette zikredilmeyip sadece önceki semavî kitaplarda geçen hükümlerin ve bu iki kaynakta yer almasına rağmen Müslümanlar hakkında mensûh olduğuna dair delil bulunan önceki ilahî hükümlerin Müslümanları bağlamayacağı hususunda fakihler arasında herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Aynı şekilde oruç gibi Müslümanlar hakkında da yürürlükte kalan önceki ilahî dinlere ait hükümlerin onları bağlayacağı hususunda herhangi bir tartışma

bulunmamaktadır. Kitap veya sünnette yer almakla birlikte neshedilip edilmediğine ilişkin delil bulunmayan hükümlerin Müslümanlar için bağlayıcı olup olmadığı ise tartışmalıdır. Bu çalışmada öncelikle İmam Şâfiî'nin ve Şâfiîlerin Kur'an veya sünnette yer almasına rağmen Müslümanlar açısından yürürlükte bırakıldığına veya yürürlükten kaldırıldığına ilişkin delil bulunmayan şer'u men kablenâ ile ilgili metodolojik anlayışlarını ve akabinde bu fakihlerin teorik anlayışlarını pratikte ne kadar işletip işletmediklerini fikhî örnekler üzerinde inceleme konusu yapmayı amaçlamaktayız.

**Özet:** Şâfiîlerin görüşüne geçmeden önce Şâfiî usulcüler arasında şer'î bir delil olup olmayacağı tartışılan şer'u men kablenânın mahiyetinin belirlenmesi gerekmektedir. Zira görüşleri sağlıklı bir biçimde ortaya koymak, tartışma konusunun belirlenmesine bağlıdır. Bu itibarla, şer'u men kablenâ konusundaki metodolojik tartışmaların pratik sonucunu belirleyebilmek için Şâfiî usulcü ve fakihlerin şer'u men kablenâ teriminden neyi kastettiklerinin çerçevesini çizmek gerekir.

Sözlükte “bizden öncekilerin şeriatı” manasına gelen şer'u men kablenâ, fikhî dilinde “Hz. Muhammed'den önceki peygamberler vasıtasıyla bildirilen dinî hükümlere” denir. Aslında bu tanım şer'u men kablenânın delil değeri bakımından genel bir tanımıdır. Çünkü Kitap ve sünnette yer almayan önceki ilahî hükümlerin bilgi değerinin sıhhatini değerlendirmeye tâbi tutma imkânı bulunmadığı için, şer'u men kablenâyı hüccet olarak kabul edenler dâhil bütün usulcü ve fakihler Kitap ve sünnette zikredilmemiş önceki ilahî tebliğlerin Müslümanlar bakımından herhangi bir bilgi değeri kazanamayacağı ve dolayısıyla onun geçerlilik ve bağlayıcılığında söz edilemeyeceği hususunda ittifak etmişlerdir. Bu takdirde, hüccet değeri üzerinde tartışmaların yapıldığı şer'u men kablenânın çerçevesi belirlenmelidir. Usul eserlerinde şer'u men kablenâ, önceki ilahî dinlere ait olup Kitap veya sünnette zikredilmiş olan hükümlerin Müslümanlar bakımından hüccet sayılıp sayılmaması açısından dörtlü bir taksime tâbi tutulmaktadır:

1. Kitap veya sünnette zikredilmeyip sadece önceki semavî kitaplarda geçen hükümler. Bu hükümlerin Müslümanları bağlamayacağı, hatta bu gibi hükümlerle amel etmenin caiz olmayacağı hususunda fukahâ arasında ittifak vardır. Çünkü bunların sıhhati hakkında kesin bilgi bulunmamaktadır.
2. Kitap veya sünnette yer almasına rağmen Müslümanlar hakkında mensûh olduğuna dair delil bulunan önceki ilahî tebliğler. Bunlar neshedildiği için Müslümanlar açısından hüccet sayılmayacağı hususunda fikir birliği vardır. Bu kısım için sünnetten “Ganimet alma benden öncekilerden hiç kimseye helal kılınmadığı hâlde bana helal kılındı,” (Müslim, “Mesâcid”, 56) hadisi örnek gösterilir. Çünkü bu hadis, önceki ümmetlere ganimet ile ilgili yasak hükmünün Müslümanlar açısından söz konusu olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla ganimetin yasak olması Müslümanları bağlamaz.
3. Müslümanlar hakkında da yürürlükte kalan önceki ilahî dinlere ait hükümler. Fakihler buna oruç ibadetini örnek gösterirler. Çünkü “Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakınmanız için oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi, size de farz kılındı” (el-Bakara 2/183) âyetinden orucun farz olması önceki ümmetlere ait bir hüküm olduğu ve aynı zamanda Müslümanlar hakkında da yürürlükte kaldığı anlaşılmaktadır. Âyetin açık ifadesi bulunduğu için oruç farzasının Müslümanlar hakkında da söz konusu olduğu noktasında herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Hz. Peygamber'in “O (kurban kesme), atanız İbrahim'in sünnetidir” (İbn Mâce, “Edâhî”, 3) tarzındaki hadisi de kurban kesmenin Müslümanlar açısından geçerli olduğuna ilişkin örnek olarak

gösterilebilir. Zira bu hadis kurban kesmenin Hz. İbrahim'in dininde olduğu gibi Müslümanlar hakkında da geçerli olduğuna delalet etmektedir.

4. Müslümanlar hakkında yürürlükten kaldırıldığına veya yürürlükte bırakıldığına dair delil bulunmayan önceki ilahî dinlere ait hükümler. Fakihler buna "...İşte bir dişi deve! Onun (belli bir gün) su içme hakkı var, sizin de belli bir gün su içme hakkınız vardır," (eş-Şu'arâ 26/155) ve "Onlara suyun (deve ile) kendileri arasında (nöbetleşe) paylaştırıldığını bildir. Her su nöbetinde sahibi hazır bulunsun" (el-Kamer 54/28) âyetlerinde geçen ortak bir şeyin ortaklar arasında nöbetleşe kullanımına ilişkin hükmün (mühâyee) Müslümanlar için de söz konusu olup olmadığı ile ilgili herhangi bir delil bulunmamaktadır. Aynı şekilde "Onda (Tevrat'ta) üzerlerine şunu da yazdık: Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş kısas edilir. Yaralar da kısasa tabidir," (el-Mâide 5/45) âyetinde kısasla ilgili hükümlerin Tevrat'ta yer aldığı belirtilmekle birlikte bu hükümlerin Müslümanlar bakımından yürürlükte kalıp veya yürürlükten kaldırıldığına ilişkin herhangi bir delil bulunmamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Şâfiî Mezhebi, Şer'u Men Kablenâ, Delil, Fikhî Mesele

## GİRİŞ

Kitap, sünnet, icmâ ve kıyas dört mezhep fukahâsı tarafından ittifakla hüccet olarak kabul edilmesine rağmen mesâlih-i mürsele, istihsân, örf, sedd-i zerâyî, sahabî kavî, şer'u men kablenâ ve istishâbın delil olup olmadığı hususu ihtilâfıdır. Bu çalışmada ele alacağımız konu, Şâfiî mezhebine göre şer'u men kablenânın hüküm istinbâtında şer'î bir delil sayılıp sayılmayacağı hususudur. Bu bağlamda öncelikle İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) *şer'u men kablenânın* hüccet olup olmadığıyla ilgili usulî görüşünü kendi eserlerine bakarak ortaya koymaya çalışacağız. İkinci olarak fikhî meselelere getirmiş olduğu çözümlerde şer'u men kablenâyâ dayanıp dayanmadığını belirlemeye gayret edeceğiz. Akabinde Şâfiîlerin metodolojik olarak şer'u men kablenâyâ ilişkin yaklaşımlarını ve bu yaklaşımların ne derece fıkha yansıdığını inceleme konusu yapacağız. Başka bir deyişle, Şâfiîlerin şer'u men kablenâyâ ilişkin teorik olarak savunduklarını pratik alanda ne derece uyguladıklarını inceleyeceğiz.

Konuyla ilgili görüşlere geçmeden önce şer'î bir delil olup olmayacağı tartışılan şer'u men kablenânın mahiyetinin belirlenmesi gerekmektedir. "Bizden öncekilerin şeriatı" manasına gelen şer'u men kablenâ, fıkıh usulünde "Hz. Muhammed'den önceki peygamberler vasıtasıyla bildirilen dinî hükümlere" denir. Aslında bu tanım şer'u men kablenânın delil değeri bakımından genel bir tanımdır. Çünkü Kitap ve sünnette yer almayan önceki ilahî hükümlerin bilgi değerinin sıhhatini değerlendirmeye tâbi tutma imkânı bulunmadığı için, şer'u men kablenâyı hüccet olarak kabul edenler dâhil bütün usulcü ve fakihler Kitap ve sünnette zikredilmemiş önceki ilahî hükümlerin Müslümanlar bakımından herhangi bir bilgi değeri kazanamayacağı ve dolayısıyla onun geçerlilik ve bağlayıcılığından söz edilemeyeceği hususunda ittifak etmişlerdir.<sup>1</sup> Usul eserlerinde şer'u men kablenâ, önceki ilahî dinlere ait olup Kitap veya sünnette zikredilmiş olan

<sup>1</sup> Bu konuda bk. İbrahim Kâfi Dönmez, "Şer'u Men Kablenâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39: 15.

hükümlerin Müslümanlar bakımından hüccet sayılıp sayılmaması açısından dörtlü bir taksime tâbi tutulmaktadır:

1. Kitap veya sünnette zikredilmeyip sadece önceki semavî kitaplarda geçen hükümler. Bu hükümlerin Müslümanları bağlamayacağı, hatta bu gibi hükümlerle amel etmenin caiz olmayacağı hususunda fukahâ arasında ittifak vardır. Çünkü bunların sıhhati hakkında kesin bilgi bulunmamaktadır.<sup>2</sup> Bizden önceki ümmetlerin ilâhî kitapları tahrife uğradığı için metinlerine güvenilmemektedir. Nitekim “Onlardan (Kitap ehlinde) bir grup var ki, Kitap’tan olmadığı hâlde Kitap’tan sanasınız diye (okudukları) Kitap’tanmış gibi dillerini eğip bükerler ve “Bu Allah katındandır” derler. Hâlbuki o, Allah katından değildir. Bile bile Allah’a karşı yalan söylerler,” (Âl-i İmrân 3/78) âyeti önceki ilahî kitapların tahrif edildiğini göstermektedir.<sup>3</sup>

2. Kitap veya sünnette yer almasına rağmen Müslümanlar hakkında mensûh olduğuna dair delil bulunan önceki ilahî hükümler. Bunlar neshedildiği için Müslümanlar açısından hüccet sayılmayacağı hususunda fikir birliği vardır.<sup>4</sup> Örneğin “Yahudilere tırnaklı hayvanların hepsini haram kıldık. Sığır ve koyunların ise, sırtlarında ve bağırsaklarında bulunanlar ya da kemiklerine karışanlar dışındaki içyağlarını onlara haram kıldık. İşte böyle, azgınlıkları sebebiyle onları cezalandırdık. Biz elbette doğru söyleyenleriz,” (el-En’âm 6/146) âyetinde zikredilen yiyeceklerle ilgili yasağın Müslümanlar açısından söz konusu olmadığı hususunda icmâ vardır. Çünkü bu âyetin sonunda belirtildiği üzere Yahudilere söz konusu yiyeceklerin haram kılınması onların azgınlıkları sebebiyle olduğu belirtilmektedir. Bu da bu hükmün Yahudilere münhasır olduğunu göstermektedir. Zira “Yahudilerin yaptıkları zulüm ve birçok kimseyi Allah yolundan alıkoymaları, kendilerine yasaklanmış olduğu halde faiz almaları, insanların mallarını haksız yere yemeleri sebebiyle önceden kendilerine helâl kılınmış temiz ve hoş şeyleri onlara haram kıldık...” (en-Nisâ 4/160-161) âyetinde Müslümanlar için yasaklanan maddeler arasında Yahudiler için azgınlıkları sebebiyle yasaklanan maddelerin yer almadığı belirtilmektedir. Ayrıca En’âm sûresinin 145.<sup>5</sup> âyetinde Müslümanlar için sadece leş, akıtılmış kan, domuz eti ve Allah’tan başkası adına kesilen hayvanların yasaklandığının yer alması, söz konusu yasakların sadece Yahudiler için konduğunu ve dolayısıyla Müslümanlar hakkında böyle bir yasağın bulunmadığını göstermektedir. Bu âyetlerden En’âm sûresinin 146. âyetinde yer alan ve önceki ilahî dinlere ait olan yasak hükmünün Müslümanlar hakkında geçerli olmadığı anlaşılmaktadır. Bu kısım için sünnetten “Ganimet alma benden öncekilerden hiç kimseye helal kılınmadığı hâlde bana helal kılındı,”<sup>6</sup> hadisi örnek gösterilir.<sup>7</sup> Çünkü bu hadis, önceki ümmetlere ganimet ile ilgili yasak hükmünün Müslümanlar açısından söz konusu olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla ganimetin yasak olması Müslümanları bağlamaz.

<sup>2</sup> Bu tartışma hakkında bk. Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavviz ve Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 16: 57.

<sup>3</sup> Mustafa Dîb el-Buğâ, *Eserü'l-edilleti'l-muhtelef fi'hâ fi'l-fikhi'l-İslamî* (Dımaşk: Dâru'l-İmam Buhârî, ts.), 532-533.

<sup>4</sup> Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*, nşr. Ömer Süleyman el-Eşkar, 2. Baskı (Kahire: Dâru Safve, 1992), 6: 42.

<sup>5</sup> قُلْ لَا أُجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خنزيرٍ فَإِنَّهُ رَجَسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ

<sup>6</sup> وَأَجَلَّتْ لِي الْعَنَائِمُ وَلَمْ تَجَلْ لِأَخِي قَبِيلِي Müslim, “Mesâcid”, 56.

<sup>7</sup> Bu konuda bk. Mustafa Dîb, *Eserü'l-edilleti'l-muhtelef fi'hâ*, 533.

3. Müslümanlar hakkında da yürürlükte kalan önceki ilahî dinlere ait hükümler. Fakihler buna oruç ibadetini örnek gösterirler. Çünkü “Ey iman edenler! Allah’a karşı gelmekten sakınmanız için oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi, size de farz kılındı” (el-Bakara 2/183) âyetinden orucun farz olması önceki ümmetlere ait bir hüküm olduğu ve aynı zamanda Müslümanlar hakkında da yürürlükte kaldığı anlaşılmaktadır. Âyetin açık ifadesi bulunduğu için oruç farzasının Müslümanlar hakkında da söz konusu olduğu noktasında her hangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Hz. Peygamber’in “O (kurban kesme), atanız İbrahim’in sünnetidir”<sup>8</sup> tarzındaki hadisi de kurban kesmenin Müslümanlar açısından geçerli olduğuna ilişkin örnek olarak gösterilebilir. Zira bu hadis, kurban kesmenin Hz. İbrahim’in dininde olduğu gibi Müslümanlar hakkında da geçerli olduğuna delalet etmektedir.

4. Müslümanlar hakkında yürürlükten kaldırıldığına veya yürürlükte bırakıldığına dair delil bulunmayan önceki ilahî dinlere ait hükümler. Fakihler buna “...İşte bir dişi deve! Onun (belli bir gün) su içme hakkı var, sizin de belli bir gün su içme hakkınız vardır,” (eş-Şu‘arâ 26/155) ve “Onlara suyun (deve ile) kendileri arasında (nöbetleşe) paylaştırıldığını bildir. Her su nöbetinde sahibi hazır bulunsun” (el-Kamer 54/28) âyetlerinde geçen ortak bir şeyin ortaklar arasında nöbetleşe kullanımına ilişkin hükmün (mühâyee) Müslümanlar için de söz konusu olup olmadığı ile ilgili herhangi bir delil bulunmamaktadır. Aynı şekilde “Onda (Tevrat’ta) üzerlerine şunu da yazdık: Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş kısas edilir. Yaralar da kısasa tabidir,” (el-Mâide 5/45) âyetinde kısasla ilgili hükümlerin Tevrat’ta yer aldığı belirtilmekle birlikte bu hükümlerin Müslümanlar bakımından yürürlükte kalıp veya yürürlükten kaldırıldığına ilişkin herhangi bir delil bulunmamaktadır.

Bu bilgilerden hareketle önceki ilahî dinlere ait bir hükmün şer‘u men kablenânın dördüncü grubunda yer alabilmesi, yani hüccet sayılıp sayılmayacağı tartışma konusu edilen hükümlerden kabul edilebilmesi için, a. Kitap veya sünnette zikredilmiş olması, b. Müslümanlar hakkında yürürlükten kaldırıldığına ilişkin herhangi bir delilin bulunmaması, c. Müslümanlar bakımından yürürlükte bırakıldığına dair delil bulunmaması<sup>9</sup> gibi üç şartın arandığı anlaşılmaktadır.

Kitap veya sünnette yer alan, fakat neshedilip edilmediğine ve böylece Müslümanlar bakımından da bağlayıcı olup olmadığına dair delil bulunmayan önceki şeriatlara ait hükümlerin İslam Hukukunun teşri kaynağı sayılıp sayılmaması fakihler arasında tartışmalı bir konudur. Hanefî ve Mâlikîlerin çoğunluğuna ve Ahmed b. Hanbel’den rivayet edilen iki görüşünden birine göre şer‘u men kablenâ İslam Hukukunun kaynakları arasında yer almaktadır. Bu görüşü benimseyenlere göre bu grupta yer alan şer‘u men kablenâ Müslümanlar bakımından bağlayıcıdır. Dolayısıyla bununla amel etmek gerekir.<sup>10</sup> Şer‘u men kablenâ ile ilgili bu kısa değerlendirmeden sonra asıl konumuz olan Şâfiî mezhebinde şer‘u men kablenânın hüccet sayılıp sayılmadığı meselesine geçebiliriz.

<sup>8</sup> İbn Mâce, “Edâhî”, 3.

<sup>9</sup> Bu konuda bk. Dönmez, “Şer‘u Men Kablenâ”, 39: 16-17.

<sup>10</sup> Mustafa Dîb, *Eserü’l-edilleti’l-muhtelef fihâ*, 534-535.

## 1. İMAM ŞÂFİİ'NİN ŞER'U MEN KABLENÂ İLE İLGİLİ GÖRÜŞÜ

Görebildiğimiz kadarıyla İmam Şâfiî'nin *er-Risâle* adlı usul eserinde şer'u men kablenâ ile ilgili herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. *el-Ümm* adlı fûru eserinde ise onu hüküm istinbâtında şer'î delillerden saydığını gösteren bir takım fikhî çözümler bulunmaktadır.<sup>11</sup> Nitekim Şâfiîlerden Cüveynî (ö. 478/1085), Müslümanlar bakımından yürürlükten kaldırıldığına ilişkin delil bulunmayan şer'u men kablenânın şer'î delillerden olup olmadığı hususunda ihtilaf bulunduğunu ve bazı usulcülerin onunla amel edilmesi gerektiği görüşünü savunduklarını belirttikten sonra İmam Şâfiî'nin de bu görüşe meylettiğini, hatta yiyeceklerle ilgili hükümleri şer'u men kablenâ üzerine bina ettiğini bildirir ve bu hususta Şâfiîlerin çoğunluğunun ona tâbi olduğunu belirtir.<sup>12</sup> Şâfiî usulcülerinden Sem'ânî (ö. 489/196) de fakihlerin önceki peygamberlerin şeriatları ile ilgili görüşlerini aktarırken İmam Şâfiî'nin Hz. Peygamber'in önceki ilahî hükümlere ittiba etmekle mükellef tutulduğu görüşünde olduğunu, hatta bazı kitaplarında bu görüşe meylettiğini aktarır. Sem'ânî, bu kapsamda kaynak vermeksizin İmam Şâfiî'nin yiyecekler bölümünde (كتاب الأطعمة) bazı hükümleri şer'u men kablenâ üzerine bina ettiğinin söylendiğini de ifade eder.<sup>13</sup> Gazzâlî (ö. 505/1111) de İmam Şâfiî'nin bir hayvanın etinin helal olup olmadığı hususunda naslara ve sahâbeden gelen eserlere başvurulacağını, bunlarda hükmü bulunmazsa bu durumda Arapların güzel veya iğrenç gördüğüne göre hareket edileceğini, bu da olmazsa, neshedilmemiş olan şer'u men kablenâyâ tâbi olunacağını söylediğini aktarır.<sup>14</sup> Buna karşılık Zencânî (ö. 656/1258), İmam Şâfiî'ye göre bizden öncekilerin şeriatlarının şer'î bir delil olmadığını söylerken,<sup>15</sup> İsnevî (ö. 772/1371), konu hakkında İmam Şâfiî'nin biri olumlu, diğeri olumsuz olmak üzere iki görüşünün bulunduğunu belirtir.<sup>16</sup>

Görüldüğü üzere İmam Şâfiî'nin konu hakkındaki görüşü usul eseri olan *er-Risâle*'de yer almadığı için *el-Ümm* adlı fûru eserinde fikhî meselelere getirmiş olduğu çözümlerden

<sup>11</sup> Bu husustaki örnekler için bk. Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rıf'at Fevzî Abdülmuttalip (b.y.: Dârü'l-Vefâ, 2001), 5: 44, 61-62, 128-129; 8: 183.

<sup>12</sup> Bu ihtilaflar hakkında bk. İmâmü'l-Harameyn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb (b.y.: y.y., 1399/1978), 503.

<sup>13</sup> Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdülcebbâr es-Sem'ânî, *Kavâtü'ü'l-edille fî usûli'l-fikh*, thk. Abdullah b. Hâfız b. Ahmed el-Hakemî (Riyad: Mektebu't-Tevbe, 1998), 2: 211. *Kavâtü'ü'l-edille*'yi tahkik eden Abdullah el-Hakemî, bu hususa Cüveynî'nin işaret ettiğini, fakat İmam Şâfiî'nin *el-Ümm* adlı eserinde yiyecekler bölümünde (كتاب الأطعمة) şer'u men kablenâyâ dayandığı ile ilgili herhangi bir şeye rastlayamadığını belirtir. Abdullah el-Hakemî, Gazzâlî'nin de *el-Menhûl* adlı usul eserinde İmam Şâfiî'nin bu bölümde bazı fikhî meseleleri şer'u men kablenâyâ dayanarak hükmü bağladığını nakleder. Bu husus için bk. Sem'ânî, *Kavâtü'ü'l-edille*, 2: 211 (2. dipnot).

<sup>14</sup> Hüccetü'l-İslam Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto (b.y.: y.y., ts.), 232-233. *Menhûl*'ü tahkik eden Hasan Heyto da *el-Ümm*'ün bu bölümünde İmam Şâfiî'ye ait şer'u men kablenâyı hüccet saydığıyla ilgili herhangi bir sözünü bulamadığını söyler.

<sup>15</sup> Bu görüşler hakkında bk. Ebü'l-Menâkıb Şihâbüddîn Mahmud b. Ahmed b. Mahmud b. Bahtiyâr ez-Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû' 'ale'l-usûl*, thk. Muhammed Edîb Salih, 4. Baskı (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 369.

<sup>16</sup> Bununla ilgili olarak bk. Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahim b. el-Hasen el-İsnevî, *et-Temhîd fî tahrîci'l-fürû' 'ale'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto, 2. Baskı (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981), 441.



hareket edilerek ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu hususta açık bir ifadesi bulunmadığı için Şâfiîler Mezhep İmamlarına farklı görüşleri nispet etmektedirler. Ancak genel kanaat onun şer'u men kablânâyı hüccet gördüğü ve dolayısıyla onu hüküm istinbâtında şer'î delillerden saydığı yönündedir. Ayrıca fûru eseri olan *el-Ümm*'deki fikhî çözümlmelerden onun bu tür hükümlerin Müslümanlar açısından geçerli ve bağlayıcı olduğu şeklindeki görüşü benimsediği anlaşılmaktadır.

## 2. ŞÂFİİLERİN ŞER'U MEN KABLENÂNIN HÜCCET SAYILIP SAYILMAYACAĞINA İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ

Şer'u men kablânının şer'î delillerden sayılıp sayılmaması Şâfiîler arasında tartışmalı bir konudur. Şöyle ki, Mâverdî (ö. 450/1059), Allah'ın Kitab'ında bizlere zikrettiği şer'u men kablânadan sadece Hz. İbrahim'in şeriatının bizleri bağladığını savunur ve bu görüşü için "Sonra da sana, Hakka yönelen İbrahim'in dinine uy ... diye vahyettik" (en-Nahl 16/123) âyetini delil olarak gösterir.<sup>17</sup> Cüveynî (ö. 478/1085) ve Sem'ânî (ö. 489/196), neshedildiğine dair delil bulunmayan şer'u men kablânının hüccet olmasına aklın engel olmadığını belirttiğinden sonra hukuken geçmiş ümmetlerin hükümleriyle sorumlu tutulmadıkları için şer'u men kablânının şer'î delillerden sayılmayacağı şeklindeki görüşün tercihe şayan olduğunu savunurlar.<sup>18</sup>

Gazzâlî (ö. 505/1111), edille-i şer'îyye olan Kitap, sünnet, icmâ ve istishâbı açıkladıktan sonra şer'u men kablânâ, sahâbe kavli, istihsân ve istislâhın şer'î delillerden zannedildiği hâlde aslında delil olmadığını savunmaktadır. O, dört mev'hûm delillerden saydığı şer'u men kablânâ ile ilgili görüş ve gerekçeleri açıklarken tercihe şayan olan görüşün, Hz. Peygamber'in kendisinden önceki hiçbir peygamberin şeriatına tâbi olmakla mükellef tutulmadığı yönünde olduğunu söyler.<sup>19</sup> Her ne kadar Zerkeşî (ö. 794/1392), Gazzâlî'nin hayatının sonunda bu görüşü tercih ettiğini söylese<sup>20</sup> de Gazzâlî, henüz öğrenci iken yazmış olduğu *Menhûl* adlı fıkıh usulü eserinde de bu görüşü tercihe şayan gördüğünü açıkça beyan eder.<sup>21</sup>

Âmidî (ö. 631/1233) de edille-i şer'îyyeyi açıkladıktan sonra "Sahih Şer'î Delillerden Zannedildiği Hâlde Aslında Delil Olmayanlar" şeklinde bir başlık açarak burada Hz. Peygamber ve ümmeti için şer'u men kablânının şer'î bir delil olup olmadığı hususunun tartışmalı olduğunu belirtir ve şer'î delillerden sayılmayacağı görüşünü tercih eder.<sup>22</sup> Nevevî (ö. 676/1278), Müslümanlar hakkında neshedilmeyen şer'u men kablânının hüccet olmadığı görüşün esah (الأصح)

<sup>17</sup> Bu konu hakkında bk. Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, 16: 57; Sem'ânî, *Kavâtü'u'l-edille*, 2: 211.

<sup>18</sup> Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, 504.

<sup>19</sup> Bk. Hüccetü'l-İslam Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hafız (b.y.: y.y., ts.), 2: 439.

<sup>20</sup> Bu konu hakkında bk. Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, 6: 41.

<sup>21</sup> Gazzâlî, *el-Menhûl*, 233-234.

<sup>22</sup> Bu tartışma hakkında bk. Ebü'l-Hasan Seyfuddîn Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-Ihkâm fî usûli'l-ahkâm*, nşr. Abdürrezzak Afîfî (Riyad: Dâru's-Samî'î, 2003), 4: 169, 172.

olduğunu söyler.<sup>23</sup> Tâciüddîn es-Sübkî (ö. 771/1370), Hz. Peygamber'in peygamberlikten sonra şer'u men kablenâ ile mükellef tutulmadığını belirtir.<sup>24</sup>

Buna karşılık Âmidî, bazı Şâfiîlerin Hz. Peygamber ve ümmeti için Hz. Peygamber'e vahyedilmiş olan şer'u men kablenânın şer'î bir delil olduğu tarzındaki görüşü savunduklarını aktarır. Ancak Âmidî söz konusu Şâfiîlerin kimler olduğunu açıklamaz. Şu var ki, şer'u men kablenânın hüccet olacağı görüşünde olan Şâfiîler, önceki ilahî kitaplarda yer alan veya müntesipleri tarafından nakledilen hükümleri şer'î delillerden saymazlar.<sup>25</sup> Zerkeşî de İbnu's-Sem'ânî'nin Şâfiîlerin çoğunluğunun bu görüşte olduğunu naklettiğini bildirir.<sup>26</sup> Hatta Şâfiîlerden İbn Süreyc'in (ö. 306/918) Allah'ın Kur'an'da önceki ümmetlerin şeriatlarından aktardığı hükümlerin hak olduğu ve dolayısıyla Müslümanlar bakımından yürürlükten kaldırılmamışsa onunla amel etmemiz gerektiği şeklindeki görüşü savunduğunu aktarır.<sup>27</sup>

Sem'ânî (ö. 489/196), Şâfiî mezhebinde şer'u men kablenânın şer'î bir delil sayılıp sayılmayacağı hususunda üç görüşün bulunduğunu belirtir:

a. Hz. Peygamber'e öncekilerin şeriatlarına ittiba etmesi yasaklanmıştır. Sem'ânî, Şâfiîlerden bir grubun bu görüşte olduğunu aktarır.

b. Hz. Peygamber, neshedilenler hariç önceki şeriatlara ittiba etmekle mükellef tutulmuştur. Sem'ânî, Şâfiîlerin çoğunluğunun bu görüşe meylettiğini bildirir.

c. Hz. Peygamber'e önceki ilahî hükümlere tabi olması ne emredilmiş ne de nehyedilmiştir. Sem'ânî, bu görüşü kimlerin savunduklarını söylemez. Ayrıca bazı fakihlerin Hz. Peygamber'in Hz. İbrahim'in şeriatını uygulamakla mükellef tutulduğu kanaatinde olduklarını, fakat bu görüşün şaz, yani kural dışı olduğunu da ifade eder.

Sem'ânî, bu görüşleri savunan Şâfiîlerin isimlerini zikretmez. Bununla birlikte kendisine göre birinci görüşün sahih olduğunu açıkça ifade eder.<sup>28</sup>

Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), önce yazmış olduğu *Tabsıra* adlı usul eserinde "İşte o peygamberler, Allah'ın doğru yola ilettiği kimselerdir. (Ey Muhammed!) sen de onların tuttuğu

<sup>23</sup> Bu görüşle ilgili bk. Ebû Zekeriyâ Muyhiddin b. Şeref en-Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, thk. Abdu Ali Köşk (Dimaşk: Dârü'l-Feyhâ ve Dârü'l-Menhel, 2012), 7: 407.

<sup>24</sup> Bu konu hakkında bk. Tâciüddîn Abdülvehhâb b. Ali İbnu'l-Abdülkâfi es-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi' fi usûli'l-fikh*, nşr. Abdulmun'im Halil İbrahim, 2. Baskı (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 109.

<sup>25</sup> Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, 4: 172.

<sup>26</sup> Bu konuda bk. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 6: 42.

<sup>27</sup> Bu mesele hakkında bk. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 6: 44.

<sup>28</sup> Bu görüşler ile ilgili bk. Sem'ânî, *Kavâtü'l-edille*, 2: 209-211. Şîrâzî de Şâfiî mezhebinde şer'u men kablenânın delil olup olmadığı hususunda üç görüşün bulunduğunu söyler: a) Şâfiîlerin bir kısmı onun bizim için şer' olmadığı görüşündedir. b) Bazı Şâfiîler neshedilenler hariç şer'u men kablenânın delil olduğunu savunurlar. c) Diğer bazı Şâfiîler ise bazı peygamberlerin şeriatlarının bizim için şer' olduğu görüşündedirler. Zira bu görüşte olanların bir kısmı Hz. İbrahim'in şer'î delil olduğu, bir kısmı da Hz. İsa'nın şeriatıyla neshedilenler hariç Hz. Musa'nın şer'ini delil gördükleri, diğer bir kısmı ise Hz. İsa'nın şer'ini delil olarak kabul ettikleri belirtilir. Bk. Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Fîrûzâbâdî eş-Şîrâzî, *el-Luma' fi usûli'l-fikh*, thk. Abdulkadir el-Hatîb el-Hasanî (b.y.: Dârü'l-Hadis el-Kitâni, 2013), 179.

yola uy” (el-En’âm 6/90) âyetini delil göstererek Müslümanlar bakımından yürürlükten kaldırılmayan şer’u men kablânın bizler için de şer’ olduğunu savunur. Şîrâzî, bu görüşü için şu aklî gerekçeyi de ileri sürer: Allah’ın Kitab’ında öncekilerin şeriatlarını zikretmesi onlarla amel etmemiz içindir, aksi takdirde zikredilmesinin hiçbir faydası bulunmaz. Şîrâzî, bazı Şâfiîlerin şer’u men kablânın bizler için şer’ olmadığı görüşünde olduklarını belirtir. Diğer bir kısmının ise sadece Hz. İbrahim’in şer’i bizleri bağladığı kanaatinde olduğunu söyler.<sup>29</sup> Burada önemli olan husus, Şîrâzî’nin Şâfiîlerin kâhîr ekseriyetinin şer’u men kablânın hüccet olmadığı şeklindeki görüşlerinden farklı olarak onun delil olduğunu kesin bir dille savunmasıdır. Hatta Şîrâzî, -ileride görüleceği üzere- savunduğu görüş için âyetleri ve aklî gerekçeleri delil olarak gösterirken şer’u men kablânın hüccet olmadığı kanaatinde olanların dayanak olarak gösterdikleri delilleri farklı şekilde yorumlamaktadır.

Buna karşılık Şîrâzî, daha sonra yazmış olduğu *el-Luma’ fi usûli’l-fikh* adlı usul eserinde bu görüşünden “*et-Tabsıra* adlı eserimde neshedilenler hariç şer’u men kablânın bizler için şer’ olduğu kanaatinde idim. Ancak şuan kanaatimce sahih olan, bunların hiçbirisinin bizler için şer’ olmadığıdır,” diyerek<sup>30</sup> önceki görüşünden vazgeçtiğine ve böylece Şâfiîlerin kâhîr ekseriyeti gibi kendisinin de şer’u men kablânın Müslümanlar bakımından delil olmadığı görüşünü savunduğuna vurgu yapmaktadır.

Özet olarak belirtmek gerekirse Şâfiî mezhebinde şer’u men kablânâ geçerliliği ve bağlayıcılığı tartışmalı olan delillerdendir. Ancak Şâfiîler arasında genel kabul gören anlayış şer’u men kablânın hüccet olarak kabul edilmemesidir. Hatta Şîrâzî önceki ilahî dinlere ait hükümlerin Müslümanlar hakkında da geçerli olduğu kanaatinde iken daha sonra bu görüşünden vazgeçtiğini açıkça ifade etmektedir. Şâfiîler usul kurallarını vaz ederken İmam Şâfiî’nin fikhî meselelere getirmiş olduğu çözümlere uygun olup olmadığına bakmaksızın, başka bir deyişle furû-i fikhın pratik sonuçlarından hareket etmeyip delillerin desteklediği kuralları tespit etmiş ve benimsemişlerdir. Cüveynî “Usul kurallarını vaz ederken fikhî meselelerini dikkate almadıklarını, zira furû’un usule göre tashih edileceğini”<sup>31</sup> söyleyerek usul kurallarını teorik zeminde tartıştıklarına ve usullerinin furû’dan bağımsız olduğuna vurgu yapmaktadır. İmam Şâfiî’nin ve Şâfiîlerin konu hakkındaki kanaatlerini belirttikten sonra şer’u men kablânâyı hüccet saymayanların dayandıkları delilleri ve gerekçeleri inceleyeceğiz.

### 3. ŞÂFİİLERE GÖRE ŞER’U MEN KABLENÂNIN ŞER’İ BİR DELİL SAYILMAYACAĞINA İLİŞKİN DELİLLER

Şer’u men kablânın hüccet sayılmayacağı görüşünü benimseyen Şâfiîler, şu delillerle istidlal ederler:

<sup>29</sup> Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Fîrûzâbâdî eş-Şîrâzî, *et-Tabsıra fi usûli’l-fikh*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Dımaşk: Dâru’l-Fikr, 1983), 285-286.

<sup>30</sup> Şîrâzî, *el-Luma’ fi usûli’l-fikh*, 179.

<sup>31</sup> Cüveynî, *el-Burhân fi usûli’l-fikh*, 1363.

1. Hz. Ömer'in Tevrat'tan bir yaprağı incelediğini gören Hz. Peygamber'in gözleri kızarcak derecede öfkelenmesi ve "Şayet Musa hayatta olsaydı o da bana tâbi olurdu,"<sup>32</sup> demesi şer'u men kablenânın şer'î delillerden olmadığını gösterir.<sup>33</sup> Şîrâzî, Hz. Peygamber'in Tevrat'ın incelenmesine engel olmasının sebebi onun değiştirilmiş ve dolayısıyla tahrif edilmiş olduğunu, hâlbuki tartışma konusu, Kur'an'da veya hadislerde zikredilen şer'u men kablenâ olduğunu söyleyerek<sup>34</sup> bu hadisenin şer'u men kablenânın şer'î bir hüccet sayılmayacağına ilişkin delil olarak gösterilmesinin doğru olmadığına vurgu yapmaktadır.

2. Sahâbe döneminde farklı fikhî olaylarla karşılaşıldığı ve ihtilafa düştüğü hâlde Abdullah b. Selâm gibi hakkında "Benimle sizin aranızda şahit olarak Allah ve bir de yanında kitap bilgisi bulunur yeter" (er-Ra'd 13/43) ve "De ki, ne dersiniz? Şayet bu, Allah katından ise ve siz onu inkâr etmişseniz, İsrailoğullarından bir şahit de bunun benzerini (Tevrat'ta görerek) şahitlik edip inandığı hâlde siz yine büyüklük taslamışsanız," (el-Ahkâf 46/10) âyetleri inen ve Hz. Ömer zamanında Müslüman olan Ka'b b. el-Ahbâr gibi önceki dinlerle ilgili bilgisi bulunan ve önceki ilahî kitapları bilenlere müracaat edilmemesi şer'u men kablenânın hüccet olmadığını gösterir.<sup>35</sup>

3. Sahâbe herhangi fikhî bir meselenin hükmünü araştırırken Kitab'a ve sünnete başvuruyorlardı. Bu iki kaynaktan söz konusu mesele ile ilgili bir hüküm bulamadıkları zaman önceki peygamberlere indirilen kitaplara müracaat etmeksizin konu hakkında ictihadda bulunuyorlardı.<sup>36</sup> Şayet önceki şeriatların kitapları şer'î bir kaynak sayılıyorsa fikhî meselelerin hükümleri Kur'an ve sünnetten istinbât edildiği gibi bu kitaplardan da istinbât edilecekti. Ancak şer'u men kablenânın şer'î bir delil sayılmayacağına ilişkin sahâbenin hükümleri istinbât ederken önceki peygamberlere indirilen kitaplara müracaat etmemelerinin dayanak olarak gösterilmesi tartışmaya açık bir husustur. Çünkü şer'î hükümlerin elde edilmesinde önceki ilahî kitapların dayanak sayılmayacağı tartışmalı bir konu değildir. Tartışma konusu, Kur'an veya sünnette yer alıp fakat neshedilip edilmediğine dair delil bulunmayan önceki şeriatların hüccet sayılıp sayılmayacağıdır. Nitekim Gazzâlî, şer'u men kablenânın şer'î bir delil olmadığına ilişkin Hz. Peygamber'in Muaz b. Cebel'i Yemen'e gönderirken kendisine neye göre hükmedeceğini sorması üzerine Muaz'ın Kitap, sünnet ve ictihada göre hükmedeceğini söylediğini, ancak Tevrat, İncil ve şer'u men kablenâyı zikretmediğini ve bunun üzerine Hz. Peygamber'in kendisini tasvip ettiğini aktarır. Ayrıca Tevrat, İncil ve şer'u men kablenâ hüküm kaynaklarından olsaydı Muaz'ın ictihada başvurması ancak

<sup>32</sup> Sem'ânî, Gazzâlî ve Râzî'nin hadis olarak zikrettikleri *إلا أتباعي* sözünü hadis kitaplarında bu lafızlarla göremedik. Ancak hadis kaynaklarında bu anlamı ifade eden hadisler bulunmaktadır. Örneğin Ahmed b. Hanbel, Câbir b. Abdullah'ın Hz. Peygamber'den *فَأْتَيْتُهُمْ لَنْ يَهْدُوَكُمْ* لا سَأَلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ عَنْ شَيْءٍ فَإِنَّهُمْ لَنْ يَهْدُوَكُمْ *فَأْتَيْتُهُمْ لَنْ يَهْدُوَكُمْ* şeklinde bir hadisi rivayet ettiğini bildirmektedir. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnâvût, Muhammed Nuaym el-İrîksûsî ve İbrahim ez-Zîbak (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 22: 468.

<sup>33</sup> Bu yaklaşımlarla ilgili bk. Sem'ânî, *Kavâtu'u'l-edille*, 2: 211; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2: 440; Fahrüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh*, thk. Taha Cabir el-Ulvânî (b.y.: Müessesetu'r-Risâle, ts.), 3: 267.

<sup>34</sup> Şîrâzî, *et-Tabsira fi usûli'l-fikh*, 287.

<sup>35</sup> Bu hususla ilgili bk. Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, 505-506; Sem'ânî, *Kavâtu'u'l-edille*, 2: 2191-220.

<sup>36</sup> Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, 504; Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 369.

hükümün bunlarda bulunmaması durumunda caiz olurdu.<sup>37</sup> Gazzâlî'nin Tevrat ve İncil ile birlikte şer'u men kablênâyı da zikretmesi isabetlidir. Çünkü ifade ettiğimiz üzere tartışma konusu, önceki ilahî kitaplarda yer alan hükümler değil, Kitap veya sünnette yer aldığı hâlde Müslümanlar açısından yürürlükte bırakıldığı veya yürürlükten kaldırıldığına dair delil bulunmayan hükümlerdir.

Şîrâzî de şer'u men kablênâyı şer'î delillerden saydığı dönemde, onun delil olmadığı görüşünde olan usulcülerin “şayet şer'u men kablênâ bizim için şer' olsaydı tıpkı Kitap ve sünnette yaptığımız gibi öncekilerin delillerine tâbi olmamız ve kitaplarını araştırmamız gerekecekti, ancak kitaplarına tâbi olmanın ve onları araştırmanın bizlere vacip olmaması öncekilerin şeriatlarının bizim açımızdan bağlayıcı olmadığına delalet ettiği” şeklindeki gerekçelerine “öncekilerin şer'inden yalnızca Allah'ın Kitab'ında ve Hz. Peygamber'in hadislerinde zikrettikleri bizim için şer' olduğunu ve bunlara tâbi olmamız gerektiğini, fakat bu şekilde sabit olmayanın ise bizim için şer' olmayacağını ve bu yüzden bizleri bağlamayacağını” söyleyerek<sup>38</sup> karşı çıkar. Şîrâzî, bu sözleriyle özellikle Kur'an ve sünnette yer almayan şer'u men kablênânın delil olmadığı hususunda herhangi bir ihtilafın bulunmadığını ifade etmekte, buna karşılık bu iki şer'î delilde yer almakla birlikte Müslümanlar bakımından yürürlükte bırakılıp bırakılmadığı hakkında delil bulunmayan şer'u men kablênânın Hz. Peygamber ve ümmeti için hüccet olup olmadığı meselesinin tartışma konusu olduğunu vurgulamaktadır. Ancak daha sonra şer'u men kablênânın hüccet sayılacağı görüşünden vaz geçip onun delil olmadığını savunmaya başlayan Şîrâzî, Hz. Peygamber ve sahâbesinin hükümleri belirleme noktasında önceki ümmetlerin kitaplarına ve onlardan (Abdullah b. Selâm ve Ka'b b. el-Ahbâr gibi) Müslüman olanlara müracaat etmemelerinin şer'u men kablênânın hüccet olmadığına dair delil olduğunu ileri sürmektedir. Zira şer'u men kablênâ delil olsaydı Hz. Peygamber ve sahâbesi onları araştırır ve onlara müracaat ederlerdi.<sup>39</sup> Şîrâzî, *Tabsıra* adlı usul eserinde karşı çıktığı gerekçeyi *Luma*'da dayanak olarak göstermektedir. Çünkü *Tab-sıra*'da şer'u men kablênâyı delil saymayanların Hz. Peygamber ve ashâbının önceki ilahî kitaplara müracaat etmemelerini gerekçe göstermelerine bu hususun tartışma konusu dışında kaldığını, zira tartışma konusu sadece Kur'an ve sünnette yer almasına rağmen dikkate alınacağına dair delil bulunamayan şer'u men kablênâ olduğunu söyleyerek karşı çıkmaktadır. Fakat *Luma*'da şer'u men kablênânın delil olmadığı hususunda önceki ilahî kitaplara müracaat edilmemesini gerekçe gösterir. Aslında onun bu eserinde gerekçe olarak gösterdiği husus tartışma konusu değildir. Dolayısıyla bu gerekçe, şer'u men kablênânın hüküm istinbâtında hüccet sayılmayacağı hakkında dayanak gösterilmemelidir.

4. Hz. Peygamber önceki şeriatlara göre hareket etmekle mükellef tutulsaydı zihâr, muhsan kişilerin recmi ve miras gibi meselelerde Tevrat, İncil ve şer'u men kablênâyı müracaat ederdi. Çünkü hemen hemen her ümmetin ihtiyaç duyacağı ve Tevrat'ta bulunacağı kuvvetle muhtemel olan bu fikhî meselelerde Tevrat'a başvururdu. Ayrıca ona müracaat etmekle sorumlu tutulmuş olsaydı, onları incelemesi ve öğrenmesi gerekirdi. Bu takdirde Hz. Peygamber sadece

<sup>37</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2: 440.

<sup>38</sup> Bu yaklaşım hakkında bk. Şîrâzî, *et-Tabsıra fî usûli'l-fikh*, 287.

<sup>39</sup> Şîrâzî, *el-Luma' fî usûli'l-fikh*, 179.

recmin kendi dinlerine aykırı olmadığını göstermek amacıyla Tevrat'a müracaat etmiştir.<sup>40</sup> Buna karşılık Şîrâzî, Hz. Peygamber'in Tevrat'a müracaat etmemesini onun değiştirilmiş olmasına bağlamakta ve bu yüzden kendisine sorulan soruların hükmü hakkında vahyi beklediğini söylemektedir.<sup>41</sup>

5. Şayet önceki ilahî kitaplar şer'î kaynak sayılsaydı, tıpkı Kur'an ve hadis gibi bunların da öğrenilmesi, nakledilmesi ve muhafaza edilmesi farz-ı kifâye olurdu. Böylece sahâbenin, hükümleri öğrenmesi için bunlara müracaat etmesi gerekli olurdu. Mesela sahâbenin ihtilaf ettiği dedenin mirastaki hissesi, içki içme cezasının miktarı, ceninin diyet miktarı gibi fikhî meselelerde onlara başvurulardı. Bunları dayanak olarak gösteren fakihler, uzun süre yaşamalarına, birçok fikhî mesele ile karşı karşıya kalmalarına ve ihtilaf etmelerine rağmen hiçbir sahâbinin Tevrat'a müracaat ettiğinin nakledilmediğini belirtirler.<sup>42</sup> Bu gerekçeye, hüküm istinbâtında önceki ilahî kitapların hüccet sayılıp sayılmayacağı tartışma konusu dışında olduğu belirtilerek itiraz edilebilir. Zira yukarıda da ifade edildiği gibi tartışma konusu, Kur'an veya sünnette yer almasına rağmen Müslümanlar bakımından yürürlükte bırakıldığına veya yürürlükten kaldırıldığına ilişkin delil bulunmayan önceki ilahî hükümlerdir. Zira İslam Hukuk usulcileri arasında Tevrat ve İncil gibi önceki ilahî kitapların şer'î bir delil olmadığı konusunda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır.

Öte yandan şer'u men kablenânın hüccet sayılmayacağı görüşünde olan Şâfiîler, şer'u men kablenâyı edille-i şer'iyeden sayanların delil olarak gösterdikleri "Şüphesiz insanların İbrahim'e en yakın olan, elbette ona uyanlar, bir de bu peygamber ve müminlerdir" (Âl-i İmrân 3/68), "Babanız İbrahim'in dinine uyun" (el-Hâc 22/78) ve "Nuh'a emrettiğini, sana vahyettiğini, İbrahim'e, Musa'ya ve İsa'ya emrettiğini size de din kıldı," (eş-Şûrâ 42/13) mealindeki âyetlerin siyak ve sibakından hareketle bunların müşriklere karşı olan ve dolayısıyla fıkıhla ilgili olmaktan ziyade tevhidle alakalı, yani bütün şeriatlar tarafından kabul edilen hususlara ilişkin olduklarını söylerler.<sup>43</sup> Gazzâlî de şer'u men kablenânın hüccet sayılacağı görüşünde olanların dayanak gösterdikleri "İşte peygamberler, Allah'ın doğru yola ilettiği kimselerdir. (Ey Muhammed) sen de onların tuttuğu yola uy" (el-En'âm 6/90), "Sonra da sana, Hakka yönelen İbrahim'in dinine uy ... diye vahyettik" (en-Nahl 16/123), "Şüphesiz Tevrat'ı biz indirdik, içinde bir hidayet ve nur vardır... Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler kâfirlerin ta kendileridir," (el-Mâide 5/44) âyetlerin genel olarak söz konusu ettiği konu, bütün şeriatların üzerinde ittifak ettiği tevhid, Allah'ın birliği gibi

<sup>40</sup> Gazzâlî'nin görüşü ile ilgili daha detaylı bilgi için bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2: 441-442.

<sup>41</sup> Şîrâzî, *et-Tabsıra fi usûli'l-fikh*, 288.

<sup>42</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2: 442-443; Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, 4: 173. Şîrâzî bu gerekçeye Allah'ın Kitab'ında ve Hz. Peygamber'in hadislerinde yer verdiği öncekilerin şeriatlarının bizler için ittiba edilmesi gerektiğini söyleyerek karşı çıkar. Zira Kitap ve sünnette yer almayan şer'u men kablenânın bizim için şer' olmadığını, dolayısıyla bunlara ne tâbi olmak ne de araştırmak lazım olmadığını belirtir. Şîrâzî'nin itirazları ile ilgili daha geniş bilgi için bk. Şîrâzî, *et-Tabsıra fi usûli'l-fikh*, 287. Yukarıda metinde ifade ettiğimiz gibi *et-Tabsıra*'da bu görüşü savunurken daha sonra kaleme aldığı *el-Luma'* adlı eserinde bu görüşünden vaz geçmiş, Kur'an ve sünnette yer alan öncekilerin şeriatlarının hüccet olmadığı görüşünü savunmaya başlamıştır.

<sup>43</sup> Bu âyetlerin tevhidle alakalı olduğuna ilişkin daha detaylı bilgi için bk. Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, 506; Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 272-274.

dinler arasında ortak olan itikadî meseleler olduğunu savunur.<sup>44</sup> Bu takdirde bu âyetlerin Hz. Peygamber'in ümmetinin, söz konusu âyetlerde ismi geçen peygamberlere uymaları veya onların ümmetinden olmaları emredilmediği ve dolayısıyla sadece bütün dinlerde müşterek olan itikadî konulara uymaları gerektiği şeklinde yorumlanmalıdır.

Şer'u men kablennânın hüccet sayılacağı görüşünde olanlar, görüşleri için birtakım hadisleri de dayanak olarak gösterirler. Burada bu hususta delil gösterilen birkaç hadisi ve bunlara verilen cevapları zikretmekle yetineceğiz.

1. Kırılan bir diş hususunda kısas cezasını uygulaması için müracaat edildiğinde Hz. Peygamber, "Allah'ın Kitab'ı kısasa hükmediyor"<sup>45</sup> diyerek yapılması gerekeni bildirmiştir. Bu usulcü ve fakihler, kırılan dişin kısas edileceği ile ilgili olarak Kur'an'da Tevrat'ta yer alan "dişe diş..." (el-Mâide 5/45) hükmünden başka bir hüküm bulunmadığı şeklinde yorumlayarak hadisi görüşleri için dayanak gösterirler. Çünkü bu hüküm Kur'an'da yer almakla birlikte neshedilip edilmediğine ilişkin herhangi bir delil bulunmamaktadır. Hz. Peygamber'in kırılan diş karşılık uygulanacak cezanın kısas olacağını bildirmesi ve Tevrat'ta yer alan bu hükmü bildiren âyete (el-Mâide 5/45) işaret etmesi şer'u men kablennânın şer'î delillerden olduğunu göstermektedir.

Gazzâlî ve Âmidî, kırılan diş karşılık cinayet işleyenin dişinin kısas edileceği hükmü bu âyetten anlaşılmadığını, aksine bu hükmün "Kim size saldırırsa, size saldırdığı gibi siz de ona saldırın" (el-Bakara 2/194) âyetinin umumundan anlaşıldığını söyleyerek<sup>46</sup> şer'u men kablennânın hüccet sayılacağı görüşünde olanların iddialarına cevap vermektedirler.

2. Önceki şeriatların hüccet sayılacağı görüşünde olanlar, Hz. Peygamber'in "Kim uyur veya unuttur ve bu yüzden namazını kaçırsa hatırladığında onu kılın"<sup>47</sup> dedikten sonra "Beni anmak için namaz kıl," (Tâhâ 20/4) âyetini okumasının, şer'u men kablennânın hüccet sayılacağına delil olduğunu savunurlar. Çünkü bu âyet Hz. Musa'ya ilişkin bir hitaptır, Hz. Peygamber'in uyukuda kalınarak veya unutarak vaktinde kılınmayan bir namazın daha sonra hatırlanması durumunda kaza edileceğine dair bu âyeti zikretmesi, Müslümanlar bakımından yürürlükte bırakıldığına veya yürürlükten kaldırıldığına dair delil bulunmayan önceki şeriatların hüccet sayılacağı ve dolayısıyla bu hükümlerin Müslümanlar için de geçerli ve bağlayıcı olduğuna delâlet etmektedir.

<sup>44</sup> Bu âyetlerin itikadî konularla ilgili olduğuna ilişkin daha detaylı bilgi için bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2: 444-448. Ayrıca bu konuda delil gösterilen âyetlere ve bunlara getirilen yorumlar için de bk. Sem'ânî, *Kavât'u'l-edille*, 2: 211-213, 222-223; Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, 4: 177-180.

<sup>45</sup> Usulcülerin *كتاب الله يُغضى بالقصاص* şeklinde rivayet ettikleri hadisi hadis kaynakların bu sözlerle bulamadık. Ancak bu anlamı ifade eden hadis *كتاب الله القصاص* tarzında sahih hadis eserlerinde yer almaktadır. Buhârî, "Sulh", 8; Ebû Dâvûd, "Diyât", 32; İbn Mâce, "Diyât", 16; Nesâî, "Kasâme", 17.

<sup>46</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2: 448; Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, 4: 180.

<sup>47</sup> Usulcülerin *من نسي صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها وقرأ قوله تعالى وأقم الصلاة ليذكرى* ve *من نسي صلاة فليصلها إذا ذكرها فإن الله تعالى يقول أقم الصلاة للذكرى* tarzında farklı lafızlarla, ama aynı anlamı ve hükmü ifaden eden hadis, sahih hadis kitaplarında bulunmaktadır. Müslim, "Mesâcid", 55; Ebû Dâvûd, "Salât", 11; İbn Mâce, "Salât", 10.

Şer'u men kablenânın hüccet sayılmayacağı görüşünde olan Şâfiîler, Hz. Peygamber'in namazın kazasıyla ilgili olarak bu âyeti okumasının, yukarıdaki sebeplerden dolayı vaktinde kılınmayan namazları vacip kılmayı ta'lîl amacıyla değildir, aksine namazın kazası kendisine vahyedilen bir emirle vacip kılınmasına ve bu hükmün tıpkı Musa'ya emredildiği gibi kendilerinin de bununla emredildiklerine dikkat çekmesi amacıyla olduğunu belirtirler.<sup>48</sup>

3. Hz. Peygamber'in "Zina eden iki Yahudi'yi recm etme hususunda Tevrat'a müracaat etmesi"<sup>49</sup> de şer'u men kablenânın hüccet sayılacağı noktasında delil gösterilmektedir. Gazzâlî, Hz. Peygamber'in bu hususta Tevrat'a başvurması Tevrat'taki bir hükümlerle hükmetmek için değil, aslında Yahudiler recim cezasını inkâr ettikleri için onları yalanlamak amacıyla olduğunu belirtir. Zira böyle bir durum söz konusu olsaydı Tevrat yerine İncil'e başvurmalıydı. Çünkü Kur'an indirilmeden önce en son indirilen ilahî kitap İncil'dir. Zaten Hz. Peygamber sırf onları yalanlamak amacıyla Tevrat'a başvurduğu için bu mesele dışında Tevrat'a başvurmamıştır.<sup>50</sup> Ayrıca Hz. Peygamber'in bu meselede Tevrat'a müracaat etmesi, Yahudilere recim cezasının İslam'da bulunduğu gibi onların şeriatlarında da bulunduğuna işaret etmek amacıyla. Dolayısıyla onların recim cezasını inkâr etmeleri inat ve yalandan ibarettir.<sup>51</sup>

#### 4. İMAM ŞÂFİİ'NİN FÜRÜ MESELELERİNDE ŞER'U MEN KABLENÂYA İLİŞKİN GÖRÜŞÜ

Araştırmalarımızda İmam Şâfiî'nin *er-Risâle* adlı eserinde şer'u men kablenâ ile ilgili herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Bu nedenle konuyu İmam Şâfiî'nin fûru meselelerini içeren *el-Ümm* adlı eserindeki yaklaşımını dikkate almak suretiyle inceleyeceğiz:

1. İmam Şâfiî, icâre akdinin caiz olduğu hususunda "Sizin için (çocuğu) emzirirlerse (emzirme) ücretlerini de verin" (et-Talâk 65/6) âyeti ile "Şuayb, şöyle dedi: Sekiz yıl bana çalışmana karşılık, şu iki kızından birisini sana nikâhlamak istiyorum" (el-Kasas 28/27) âyetini delil göstermektedir. İmam Şâfiî'nin bu âyeti delil göstermesinden hareketle onun hüküm istinbâtında şer'u men kablenâyı hüccet sayılacağı görüşünde olduğu söylenebilir. Çünkü ikinci âyet Hz. Musa'nın kayınpederi Hz. Şuayb'ın yanında sekiz yıl ücretle çalıştığından söz etmektedir. Nitekim İmam Şâfiî, bu âyetin Hz. Musa'nın Hz. Şuayb'ın kızlarından birini alabilmek için sekiz yıl boyunca çobanlık yaptığını ve bunun da icârenin caiz olduğunu gösterdiğini söyler.<sup>52</sup>

2. İmam Şâfiî, birisine yüz sopa vuracağına yemin eden kimsenin, içinde yüz tane dal bulunan bir demet sapla bu kişiye vurmasıyla yeminini yerine getirmiş olacağını söyler. İmam Şâfiî, bu görüşü için Hz. Eyyüb kisasıyla ilgili olan "Eline bir demet sap al ve onunla vur, yeminini bozma" (es-Sâd 38/44) âyetini delil gösterir.<sup>53</sup> İmam Şâfiî'nin bu görüşünden şer'u men kablenâyı hüccet saydığı anlaşılmaktadır.

3. İslam Hukukuna göre insanlar arasında meydana gelen kasten öldürmelerde kısas uygulanır. İmam Şâfiî, hür kimsenin köleye karşılık kısas edilmeyeceği görüşündedir. O, bu görüşü

<sup>48</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2: 449; Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, 4: 180.

<sup>49</sup> Bu hadisle ilgili bazı lafız farklılıkları ile birlikte bk. Buhârî, "Muhâribîn", 23; Müslim, "Hudûd", 6.

<sup>50</sup> Gazzâlî'nin bulunduğu itirazlarla ilgili daha detaylı bilgi için bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2: 449.

<sup>51</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, 3: 269.

<sup>52</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 5: 44.

<sup>53</sup> İmam Şâfiî'nin bu âyeti delil gösterdiğine ilişkin bk. Şâfiî, *el-Ümm*, 8: 183.



için “Tevrat’ta İsrailoğulları’na, ‘Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş. Yaralar da kısasa tabidir...” diye yazdık,” (el-Mâide 5/45) âyetini delil gösterir. Hâlbuki bu âyet Yahudiler hakkında Tevrat’ta belirlenmiş bir hükümden haber vermektedir. İmam Şâfiî, bu âyetin, “Kim haksız yere öldürülürse, biz onun velisine yetki vermişizdir. Ancak o da (kısas yoluyla) öldürmelerde meşru ölçüleri aşmasın” (el-İsrâ 17/33) âyetindeki gibi kanları birbirine denk olanlar arasında kısasın cereyan edeceğine delalet ettiğini savunur.<sup>54</sup> İmam Şâfiî, kasten yapılan yaralamalarda da kısasın uygulanacağına ilişkin el-Mâide suresinin 45. âyetini delil gösterir. Sözlerinin devamında bu ümmetteki kısasın Tevrat ehlindeki kısas gibi olduğu hususunda herhangi bir ihtilaf bilmediğini belirtir.<sup>55</sup> İmam Şâfiî’nin bu görüşünden onun şer’u men kablenâyı hüccet kabul ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü bu âyetin ifade ettiği hükmün Müslümanlar açısından yürürlükte bırakıldığına veya yürürlükten kaldırıldığına ilişkin herhangi bir delil bulunmadığı için Şâfiî mezhebinde hükümlerin istinbât edilmesi hususunda hüccet olup olmadığı tartışmalı olan kısımdır. Şunu belirtmekte fayda vardır: İmam Şâfiî, ne *Risâle*’de ne de *Ümm*’de metodolojik olarak şer’u men kablenâyı hüccet sayıp saymadığını söylemiştir. Ancak *el-Ümm* adlı fûru eserinde bazı fikhî meselelerin hükmünü istinbât etmede önceki şeriatlara ait hükmü içeren âyetlerle istidlâl etmiştir.<sup>56</sup>

#### 5. ŞÂFİİLERİN FÜRÜ MESELELERİNDE ŞER’U MEN KABLENÂYA İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ

Şâfiî mezhebine mensup fakihlerin fikhî meselelerin hükmünü belirlemek için şer’u men kablenâyı hüccet sayıp saymadıklarını ortaya koymak için fûru eserlerinden şu örnekleri incelemek faydalı olacaktır:

1. Şâfiî fakihler, bir kişiye yüz sopa vuracağına yemin eden kimsenin, içinde yüz tane dal bulunan bir demet sapla bu kişiye vuracağını ve bu şekilde yeminini yerine getirmiş olacağını söylerler. Şâfiîler bu görüşleri için Hz. Eyyüb kisasıyla ilgili olan “Eline bir demet sap al ve onunla vur, yeminini bozma” (es-Sâd 38/44) âyetini delil gösterirler. Ancak Şâfiî mezhebinde kabul gören genel anlayış şer’u men kablenânın hüccet olmadığı yönündedir. Bu meselede ise, önceki bir şeriatla göre fikhî bir çözüm üretilmiştir. Cüveynî, bu âyetle amel edileceği hususunun İslam Hukukunda ittifakla kabul edildiğini söyler ve bütün milletlerde yeminin nelerle bozulacağı veya bozulmayacağını birbirine benzer olmasını gerekçe gösterir.<sup>57</sup> Onun bu sözlerinden hareketle Şâfiîlerin bu fikhî meselede şer’u men kablenâyı dayanmaktan ziyade bütün milletlerde yemini bozan söz ve eylemlerin birbirine benzediği için bu âyeti delil gösterdiklerini söyleyebiliriz.

2. Şâfiîler, vekâletin caiz olması ile ilgili olarak “Şimdi siz birinizi şu gümüş para ile kente gönderin de baksın; (şehir halkından) hangisinin yiyeceği daha temiz ve lezzetli ise ondan size bir rızık getirsin” (el-Kehf 18/19) ve “Bu gömleğimi götürün de babamın yüzüne koyun ki, gözleri

<sup>54</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 5: 61-62.

<sup>55</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 5: 128-129.

<sup>56</sup> Bu konu için bk. Abdurrahman b. Abdullah Derviş, *eş-Şerâi’u’s-sâbika ve medâ hucciyetihâ fi şer’ati’l-İslamî* (b.y.: y.y., ts.), 327-328.

<sup>57</sup> Cüveynî’nin bu yaklaşımı hakkında daha detaylı bilgi için bk. İmâmü’l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, *Nihâyetü’l-matlab fi dirâyeti’l-Mezheb*, thk. Abdülazîm Mahmud ed-Dîb (Cidde: Dârü’l-Minhâc, 2007), 18: 403.

açılışın,” (Yusuf 12/93) âyetlerini delil gösterirler. Çünkü birinci âyet, mağarada bulunanların içlerinden birini şehir halkından yiyecek satın alması için vekil tayin ettiklerine delalet etmektedir. İkinci âyet ise, Hz. Yusuf'un gömleğini götürmeleri için kardeşlerine vekâlet verdiğini göstermektedir. Şer'u men kablenâyı şer'î delillerden saymayan Şâfiîler, “Erkeğin ailesinden bir hakem, kadının ailesinden bir hakem gönderin,” (en-Nisâ 4/35) âyetini, Hz. Peygamber'in zekât mallarını toplamak için memurları görevlendirmesi<sup>58</sup> ve Habeş Necaşî'sine bir mektup göndererek Ümmü Habibe'nin kendisine nikâhlanmasını istemesi<sup>59</sup> gibi hadisleri vekâletin caiz olması hususunda delil gösterirler. Şâfiîler, şer'u men kablenâ ile ilgili olan bir uygulamayı bildiren yukarıdaki iki âyeti ise, vekâletin caiz olduğuna delalet eden âyet ve hadisleri tekit etmek amacıyla zikrederler.<sup>60</sup> Daha açık bir ifade ile fikhî meselelerin ele alındığı yerlerde önceki şeriatların hükmünü içeren âyet ve hadislerin zikredilmesi sadece takviye amaçlıdır. Nitekim Şirbînî (ö. 977/1570), vekâletin caiz olduğuna ilişkin âyet ve hadisleri delil olarak gösterir, Yusuf sûresinin 93. ve el-Kehf sûresinin 19. âyetlerinin ise şer'u men kablenâ olduğunu, âyet ve hadisler bunları desteklese bile Şâfiî mezhebinde sahih kabul edilen görüşe göre şer'u men kablenânın hüccet sayılmayacağını ve dolayısıyla bu âyetleri sadece takviye amaçlı zikrettiklerini savunur.<sup>61</sup>

3. Benzer durum tazmin için de söz konusudur. Zekeriyâ el-Ensârî (ö. 926/1520), verilen bir zararın ödenmesinin gerektiği ile ilgili Yusuf sûresinin 72. âyetini<sup>62</sup> delil gösterir. Zira ona göre şer'u men kablenâ ile ilgili bir hükmü içeren âyet ve hadislerin delil gösterilebilmesi onları destekleyen başka âyet veya hadislerin bulunmasına bağlıdır. Örneğin şer'u men kablenâ ile ilgili olmayan bir hadis önceki ümmetlerin şeriatını kapsayan âyeti desteklemesi halinde şer'u men kablenâ ile ilgili olan âyet hüküm istinbâtında delil gösterilebilir. Mesela “Kefil kişi, borçlu gibidir,”<sup>63</sup> hadisi ifade ettiği hüküm açısından Yusuf sûresinin 72. âyetini desteklemektedir. Zira her ikisi de aynı hükmü kapsamaktadır. Bu durumu göz önünde bulunduran Zekeriyâ el-Ensârî, verilen zararın tazmin edilmesinin gerektiği hakkında Yusuf sûresinin 72. âyetini delil göstermiştir.<sup>64</sup> Onun bu görüşünden şer'u men kablenâ mutlak olarak değil, kendisini takviye eden âyet veya hadis gibi şer'î bir delil varsa bu durumda onunla ihticâc edilebileceği anlaşılmaktadır. Buna karşılık Şirbînî, tazminin gerektiği hakkında hadisin delil olduğunu, söz konusu âyetin tekit amaçlı getirildiğini söyledikten sonra bu âyetin şer'u men kablenâ ile ilgili bir uygulamayı içerdiğini ve Şâfiî mezhebinde sahih kabul edilen görüşe göre destekleyen bir delil bulunsa bile şer'u men kablenânın hüccet sayılmayacağını belirtir.<sup>65</sup>

<sup>58</sup> Ebû Bekr Ahmed b. el-Hasan b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Haydarâbâd: Dârü'l-Me'ârif, 1344/1924), 4: 109.

<sup>59</sup> Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 29.

<sup>60</sup> Ebû Yahyâ Zeynüddîn b. Muhammed es-Süneykî el-Hazrecî Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-metâlib şerhu Ravzu't-tâlib* (b.y.: y.y., 1313), 2: 260.

<sup>61</sup> Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*, nşr. Muhammed Halil İtânî (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1997), 2: 281.

<sup>62</sup> Onlar “Hükümdar'ın su kabını yitirdik. Onu getirene bir deve yükü ödül var. Ben buna kefilim” dediler. (Yusuf 12/72).

<sup>63</sup> Tirmizî, *Buyû'*, 39.

<sup>64</sup> Zekeriyâ el-Ensârî'nin bu yaklaşımı için bk. Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-metâlib*, 2: 235.

<sup>65</sup> Şirbînî'nin bu yaklaşımı hakkında bk. Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2: 257.

4. Şâfiî mezhebine göre cu'âle akdi<sup>66</sup> caizdir. Ancak bu sözleşmede bedel belli olmasına rağmen menfaatin elde edilmesi için harcanan emek belli değildir. Emek belli olmadığı için cu'âlenin caiz olmaması gerekirken Şâfiî mezhebine göre caizdir. Şâfiî fakihler bu hususta “Onlar, ‘Hükümdarın su kabını yitirdik. Onu getirene bir deve yükü ödül var. Ben buna kefilim’ dediler,” (Yusuf 12/72) âyetini delil gösterirler.<sup>67</sup> Hâlbuki bu âyet, Hz. Yusuf ve kardeşleri ile ilgili bir hükmü açıklamaktadır. Şâfiî mezhebine göre ise geçmiş ümmetlere ait şer'î hükümler Hz. Peygamber ve ümmeti için hüccet sayılmaz. Dolayısıyla cu'âlenin caiz olması hakkında bu âyetin delil gösterilmesi Şâfiî usul prensibine aykırıdır. Bu durumu fark eden Şâfiî fakihler âyetin delil olarak değil, tekit amaçlı zikredildiğini belirtirler. Hatta Şîrbînî, bu âyeti delil göstermemesinin nedeni ile ilgili olarak şer'u men kablenâyı destekleyen bir durum söz konusu olsa bile onun hüccet olmayacağını söyler.<sup>68</sup> Buna karşılık Zekeriyâ el-Ensârî ise, İslam Hukukunda destekleyicisi bulunan şer'u men kablenânın şer'î delillerden sayılacağını belirtir. Zira yukarıdaki âyeti sahâbenin ücret karşılığında rukye yapması<sup>69</sup> gibi şer'î deliller ve insanların cu'âleye olan ihtiyacı gibi hukukun genel prensipleri desteklemektedir.<sup>70</sup>

5. Şâfiî mezhebinde görme engelli birisinin nikâh akdine velâyetinin sahih olup olmadığı tartışmalı bir konudur. Şâfiîlerden İbn Ebî Hüreyre'ye (ö. 345/957) göre velâyeti sahih değildir. Çünkü engel durumu, velâyeti altında bulunanlar ile ilgili araştırmalar yapmasına engel olabilir. Mâverdî, Şâfiî mezhebinde görme engelinin velâyetinin sabit ve dolayısıyla yaptığı akdin de sahih olduğu şeklinde bir görüşün bulunduğunu belirtir ve dayanak olarak da görme engelli olan Hz. Şuayb'ın, kızını Hz. Musa ile evlendirmesini göstermektedir. Zira veli her ne kadar görme engelli olsa da insanlara sorarak velâyeti altında bulunanlarla ilgili araştırmaları yapabilir.<sup>71</sup> Mâverdî'nin bu görüşü için Hz. Şuayb'ın uygulamasını delil göstermesine itiraz edilebilir. Zira yukarıda geçtiği üzere Mâverdî, sadece Hz. İbrahim'in şeriatının bizleri bağladığı görüşünü savunur.

6. Şâfiî mezhebine göre tıpkı mal gibi menfaatler de mehir olarak verilebilir. Mâverdî, bu konudaki delilin “Şuayb, ben sekiz yıl bana çalışmana karşılık, şu iki kızımdan birisini sana nikâhlamak istiyorum... dedi,” (el-Kasas 28/27) âyeti olduğunu belirtir. Zira Hz. Şuayb, kızıyla evlenmesine karşılık Hz. Musa'nın kendisine 8 yıl çobanlık yapmasını mehir konusu olarak belirlemiştir. Mâverdî, bu hükmün öncekilerin şeriatları olduğu için bizleri bağlamayacağı şeklindeki olası bir soruya Şâfiîlerin çoğunluğunun görüşüne göre önceki peygamberlerin şeriatları

<sup>66</sup> Cu'âle, kaybolan hayvanın bulunup getirilmesi, bir duvarın örülmesi, bir elbisenin dikilmesi gibi iş sözleşmesi konusu olabilen bir menfaatin meydana getirilmesine karşılık verilen ücretin adıdır. Bu husus için bk. Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2: 554.

<sup>67</sup> Bu âyetin bu hususta delil gösterildiğine ilişkin bk. Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Fîrûzâbâdî eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fıkhi'l-İmâm eş-Şâfiî*, nşr. Zekeriyâ Ömeyrât (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 2: 271-272.

<sup>68</sup> Şemsuddin Muhammed b. Ahmed eş-Şîrbînî, *el-İknâ' fi halli elfâzi Ebî Şucâ'* (Büceyrimî'nin Tuhfetü'l-habîb'i ile birlikte) (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 2: 149; a.mlf., *Muğni'l-muhtâc*, 2: 554.

<sup>69</sup> Bu husustaki hadisler için bk. Buhârî, “Tıp”, 31-36.

<sup>70</sup> Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-metâlib*, 2: 439.

<sup>71</sup> Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, 9: 63.

neshedilmediği sürece bizleri bağlayacağı tarzında cevap vermektedir.<sup>72</sup> Yukarıda geçtiği üzere Mâverdî önceki peygamberlerden sadece Hz. İbrahim'in şeriatının hüccet olacağı kanaatindedir. Bu âyetin menfaatlerin mehir konusu olabileceğine dair delil gösterilmesine yapılacak olası itiraz kendi kanaati yerine Şâfiîlerin çoğunluğunun görüşüne göre cevap vermektedir.

7. Nevevî, Kitap veya sünnette hükmü belirtilmemiş bir hayvanın önceki ümmetlerin şeriatlarında haram olduğu sabitse istishâb prensibi işletilerek bu hayvanın haram addedilmesi hususunun Şâfiîler arasında ihtilafı bir konu olduğunu söyler. Şöyle ki, bazı Şâfiîler, bu hayvanın şer'u men kablenâdaki haram hükmü Kitap veya sünnette de yer almışsa şer'u men kablenâ ile hükmedilebileceğini savunur. Şâfiîlerin çoğunluğu ise, şer'u men kablenâdaki hükmün dikkate alınmayacağı görüşündedir.<sup>73</sup> Nitekim Zekeriyâ el-Ensârî, Şâfiî mezhebinde sahih kabul edilen görüşe göre haram olduğu ile ilgili nass bulunmayan hayvanların hükmünü belirlemede şer'u men kablenâya itimat edilmeyeceğini belirtir.<sup>74</sup> Hatta Şirbînî helal veya haram olduğu ile ilgili hiçbir delil bulunmayan hayvanların hükmü hakkında, bizim açımızdan delil sayılmayan şer'u men kablenâya dayanmak yerine "De ki, bana vahyolunan Kur'an'da bir kimsenin yiyecekleri arasında leş, akıtılmış kan, domuz eti -ki o şüphesiz necistir- ya da Allah'tan başkası adına kesilmiş bir (murdar) hayvandan başka, haram kılınmış bir şey bulamıyorum," (el-En'âm 6/145) âyetin umumuna dayanarak böyle bir hayvanın helal olduğunu belirtir.<sup>75</sup> Şöyle ki, bu âyet bir yandan Müslümanlar için haram olan yiyecekleri açıklarken, öte yandan bunların dışında kalanların helal olduğuna işaret etmektedir.

8. İslam Hukukuna göre insanlar arasında meydana gelen cinayetlerde kısas uygulanır. Şâfiî fıkıh kitaplarında bu hüküm için "Tevrat'ta İsrailoğulları'na, 'Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş. Yaralamalara da kısas vardır...' diye yazdık," (el-Mâide 5/45) âyeti delil gösterilir. Hâlbuki bu âyette Yahudiler hakkında Tevrat'ta yer alan bir hükme ilişkin bilgi verilmektedir. Şâfiîlerin kâhir ekseriyeti de şer'u men kablenânın hüccet olmayacağı kanaatindedir. Ancak bu âyeti destekleyen hadisler<sup>76</sup> bulunduğu için kasten öldürme ve yaralamalarda herhangi bir ayırım gözetmeksizin kısasın gerektiği hakkında bu âyet zikredilir. Hatta Şâfiîler arasında bu âyetin kısas hakkında hüccet olduğu hususunda herhangi bir ihtilafın bulunmadığı da belirtilir.<sup>77</sup> Bu takdirde Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) bir kölenin kasten birisini öldürmesi hâlinde kısas edileceğine ilişkin Tevrat'ta yer alan ve Yahudilere ait olan bir hükmü ifade eden el-Mâide sûresi 45. âyeti delil göstermesi<sup>78</sup> hüküm istinbâtında şer'u men kablenânın hüccet olacağı görüşünün savunduğu zamanda olsa gerek.

<sup>72</sup> Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 9: 411.

<sup>73</sup> Bu görüşler için bk. Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 2: 544; a.mlf., *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb li's-Şîrâzî* (Cidde: Mektebetu'l-İrşâd, ts.), 9: 27.

<sup>74</sup> Zekeriyâ el-Ensârî'nin bu yaklaşımı için bk. Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-metâlib*, 1: 567.

<sup>75</sup> Bu yaklaşım hakkında bk. Şirbînî, *el-İknâ' fi halli elfâzi Ebî Şucâ'*, 2: 555; a.mlf., *Muğni'l-muhtâc*, 2: 408.

<sup>76</sup> *Kitâb Allah'ın Kıssaları* Buhârî, "Sulh", 8; Ebû Dâvûd, "Diyât", 32; İbn Mâce, "Diyât", 16; Nesâî, "Kasâme", 17.

<sup>77</sup> Nevevî, *el-Mecmû'*, 18: 348-349.

<sup>78</sup> Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3: 170. Şîrâzî, uzuvların kasten kesilmesi veya bir kimsenin kasten birisini yaralamasında kısasın gerekeceğine ilişkin el-Mâide, 5/45. âyetini delil gösterir. Bu hususla ilgili bilgi için bk. Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3: 179.

Burada şu hususun belirtilmesinde fayda vardır: Şer'u men kablenâyı hüccet saymayan Şâfiî fakihlerin fikhî meselelere ilişkin görüşleri, Mezhep İmamı olan İmam Şâfiî'nin konu hakkındaki görüşleriyle aynıdır. Şâfiî fakihler, yukarıda ele aldığımız fikhî meselelerdeki görüşlerini şer'u men kablenâyı dayandıkları için değil, bu meselelere ilişkin aynı hükmü ifade eden başka delil sebebiyle savunmaktadırlar. Böylece onlar, şer'u men kablenânın delil olacağı kanaatinde olan İmam Şâfiî'nin vardığı aynı pratik sonuca, yani aynı fikhî hükme başka bir delille istidlâl ederek varmışlardır.

### SONUÇ

Kur'an'da veya sünnette zikredilen önceki peygamberlerin şeriatlarına ait hükümlerden Hz. Peygamber ve ümmeti için yürürlükten kaldırıldığına dair bilgi bulunmayan kısmının hüküm istinbatında delil olup olmadığı Şâfiîler arasında tartışmalıdır. Şâfiîlerin kâhir ekseriyeti, Hz. Peygamber'den önceki ilahî dinlerin hükümlerini, başka bir tabirle şer'u men kablenâyı geniş bir incelemeye tâbi tutmuş, Kur'an'da veya sünnette zikredildiği hâlde yürürlükten kaldırıldığına dair herhangi bir nass bulunmayan şer'u men kablenâyı şer'î delillerden görmemiştir. Şâfiîler, görüşlerini âyet, hadis ve aklî delillerle desteklemiştir. Şâfiî mezhebinde şer'u men kablenânın edille-i şer'iyye arasında yer almayacağına ilişkin ortaya konan teorik yaklaşımın pratik sonuçlara etkisi, Şâfiî fakihlerin fûru-i fikhâ ait meselelerin hükmü ile ilgili getirmiş oldukları delillerde görülmektedir. Çünkü bu fakihler şer'u men kablenânın yer aldığı âyetleri ya delil göstermemişlerdir ya da bu âyetleri sadece tekit amaçlı zikretmişlerdir. Buna karşılık Şâfiîlerin bir kısmı ise, İslam Hukukunda kendisiyle amel etmeyi gerektirecek bir delil bulunan şer'u men kablenânın Müslümanlar açısından hüccet olduğu kanaatinde. Bu bakımdan, usul eserlerinde şer'u men kablenânın hüccet olmadığı görüşünü savunan Şâfiîler, fûru eserlerinde bu prensibin etkisinin söz konusu edildiği fikhî meselelerde önceki şeriatlara ait hükümlerin yer aldığı âyetleri ya hiç zikretmez ya da sadece takviye amaçlı zikretmişlerdir. Bir kısmı da âyet veya hadisin desteklediği şer'u men kablenânın yer aldığı âyetleri zikretmiştir. Onların bu yaklaşımlarından tutarlı bir tarzda usul - fûru ilişkisini gözettileri anlaşılmaktadır.

Şâfiî usulcülerin kâhir ekseriyeti, şer'u men kablenânın hüccet olmadığına ilişkin yaklaşımıyla Mezhep İmamına muhalefet etmektedir. Şâfiî usulcülerin özellikle şer'u men kablenâ prensibine dair görüşleri Mezhep İmamlarından farklı bir yaklaşım sergilediklerini göstermek açısından oldukça önemlidir. Usulün daha çok Mezhep İmamının görüşüne dayanarak ortaya konulması çabası içerisinde olan ve fukahâ yöntemini takip eden usulcülerin aksine Şâfiî usulcülerin usul konularında Mezhep İmamlarına muhalefet etmelerindeki temel etken, onların usul anlayışlarının Mezhep İmamlarının usul anlayışını ortaya koyma çabasında olmamaları, usullerinin Mezhep İmamlarının fûru meselelerine ilişkin görüşünü temellendirme gayreti gütmemeleri ve usul kurallarını yalnızca aklî istidlâle dayandırarak ortaya koyma düşünceleri olsa gerektir. Hatta Cüveynî, İmam Şâfiî'nin şer'u men kablenânın hüccet sayılacağı görüşüne meyilli olduğunu belirttiği halde, kendisinin ise, hüccet sayılmayacağı görüşünde olduğunu belirtir. Bu da mezhep usulcülerinin görüşlerini imamlarının görüşleriyle destekleme veya aralarında uyumlu bir ilişki kurma gibi bir gayretlerinin olmadığını göstermesi bakımından önemlidir.

**KAYNAKÇA**

- Ahmed b. Hanbel. *Müsnedu'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. Thk. Şuayb el-Arnâvût. Muhammed Nuaym el-İrîksûsî ve İbrahim ez-Zîbak. 54 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfuddîn Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. Nşr. Abdürrezzak Afîfî, Dâru's-Samî'î. 4 Cilt. Riyad: Dâru's-Samî'î, 2003.
- Beyhakî, Ebü Bekr Ahmet b. el-Hasan b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 10 Cilt. Haydarâbâd: Dâru'l-Me'ârif, 1344/1924.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf. *el-Burhân fi usûli'l-fıkah*. Thk. Abdulazîm ed-Dîb. b.y.: y.y., 1399.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf. *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-Mezheb*. Thk. Abdülazîm Mahmud ed-Dîb. 22 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2007.
- Dervîş, Abdurrahman b. Abdullah. *eş-Şerâ'u's-sâbika ve medâ hucçiyetihâ fi ş-şer'ati'l-İslamî*. b.y.: y.y., ts.
- Dönmez, İbrahim Kâfî. "Şer'u Men Kablenâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 15-19. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslam Ebü Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*. Thk. Muhammed Hasan Heyto. b.y.: y.y., ts.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslam Ebü Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*. Thk. Hamza b. Zühayr Hafız. 4 Cilt. b.y.: y.y., ts.
- İsnevî, Ebü Muhammed Cemâluddîn Abdürrahim b. el-Hasen. *et-Temhîd fi tahrîci'l-fürû' 'ale'l-usûl*. Thk. Muhammed Hasan Heyto. 2. Baskı. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvi'l-kebîr*. Thk. Ali Muhammed Muavvız ve Adil Ahmed Abdülmevcûd. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Mustafa Dîb el-Buğâ. *Eserü'l-edilleti'l-muhtelifihâ fi'l-fikhi'l-İslamî*. Dimaşk: Dâru'l-İmam el-Buhârî, ts.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb li'ş-Şîrâzî* (Tekmiletu Mecmû'). 20 Cilt. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Ravzatü'tâlibîn*. Thk. Abdu Ali Köşk. 8 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Feyhâ, 2012.
- Râzî, Fahrüddîn Ebü Abdullah Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh*. Thk. Taha Cabir el-Ulvânî. 6 Cilt. b.y.: Müessesetu'r-Risâle, ts.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdülcebbâr. *Kavâtu'l-edille fi usûli'l-fikh*. Thk. Abdullah b. Hâfız b. Ahmed el-Hakemî. 6 Cilt. Riyad: Mektebü't-Tevbe, 1998.
- Sübkî, Tâciüddîn Abdülvehhâb b. Ali İbnü'l-Abdülkâfî. *Cem'u'l-cevâmi' fi usûli'l-fikh*. Nşr. Abdulmun'im Halil İbrahim. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. Thk. Rif'at Fevzî Abdülmuttalip. 11 Cilt. 4. Baskı. b.y.: Dâru'l-Vefâ, 2011.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-Kâhirî. *el-İknâ' fi halli elfâzi Ebi Şucâ'* (Büceyrimî'nin Tuhfetü'l-habîb'i ile birlikte). 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-Kâhirî. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. Nşr. Muhammed Halil 'Îtânî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1997.
- Şîrâzî, Ebü İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Fîrûzâbâdî. *el-Luma' fi usûli'l-fikh*. Thk. Abdulkadir el-Hatîb el-Hasanî. Bahreyn: Mektebetu Nizam Yakub, 2013.
- Şîrâzî, Ebü İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Fîrûzâbâdî. *el-Mühezzeb fi fikhi'l-İmâm eş-Şâfiî*. Nşr. Zekeriyâ Ömeyrât. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Şîrâzî, Ebü İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Fîrûzâbâdî. *et-Tabsıra fi usûli'l-fikh*. Thk. Muhammed Hasan Heyto. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1983.

Zekeriyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn b. Muhammed es-Süneykî el-Hazrecî. *Esne'l-metâlib şerhu Ravzu't-tâlib*. 4. Cilt. b.y.: y.y., 1313.

Zencânî, Ebü'l-Menâkıb Şihâbüddîn Mahmud b. Ahmed b. Mahmud b. Bahtiyâr. *Tahrîcü'l-fürû'ale'l-usûl*. Thk. Muhammed Edîb Salih. 4. Baskı. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*. Nşr. Ömer Süleyman el-Eşkar. 6 Cilt. 2. Baskı. Kahire: Dâru Safve, 1992.





*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

Aralık / December 2018, 22 (2): 1059–1079

### Sivas Şer'iyye Sicilleri Toplu Kataloğu Üzerine

*On The Collective Catalogues Of Sivas Court Records*

#### Abubekir Sıddık Yücel

Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Ü., İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı  
Assistant Professor Dr., Sivas Cumhuriyet Univ., Fac of Theology, Department of History of Islam

Sivas, Turkey

[yucel@cumhuriyet.edu.tr](mailto:yucel@cumhuriyet.edu.tr)

[orcid.org/0000-0003-0848-1905](https://orcid.org/0000-0003-0848-1905)

#### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 02 Temmuz / July 2018

**Kabul Tarihi / Accepted:** 07 Ekim / October 2018

**Yayın Tarihi / Published:** 15 Aralık / December 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Cilt / Volume:** 22 **Sayı / Issue:** 2 **Sayfa / Pages:** 1059–1079

**Atıf / Cite as:** Yücel, Abubekir Sıddık. “Sivas Şer'iyye Sicilleri Toplu Kataloğu Üzerine [On The Collective Catalogues Of Sivas Court Records]”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/2 (December 2018): 1059–1079. <https://doi.org/10.18505/cuid.439599>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright ©** Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved. [www.der-gipark.gov.tr/cuid](http://www.der-gipark.gov.tr/cuid)

**Abstract:** Court (Shar'iyya) recordings are at the forefront of primary written sources, which contain important documents related to Turkish history, sociology and culture. The court records shed light on city history of the period concerned with rich information and documents. These records are important books in which the documents related to the judicial, administrative, economic, architectural and social structure of a city as well as diplomatic correspondence between the center and the province were recorded. The purpose of this study is to prepare a detailed catalog in addition to the catalog which was made in 1963 and contained only 119 books specifying only the dates covered by the book number. As we have seen in this study, all of the 119 notebooks in the records do not consist of the court registers in the known form. They are the books that include the records of court proceedings, which are different from those of the court, especially after the Tanzimat e.g. Qassam, Enkiha, Zabt al-Da'wa, Permission and so on. The microfilms of the books were presented to the service of researchers in Sivas Ziya Bey Library of Ancient Works. The originals of the books are in the Prime Ministry State Archives.

**Summary:** Shar'iyya registers are one of the primary written sources about Turkish history, sociology, and culture relevant to our life. Registry records shed light on the history of city in the relevant period by containing rich information and documents. They are important notebooks, which are related to the judicial, administrative, economic, architectural and social structure of a city, and also in the form of diplomatic correspondence between the central and provincial posts.

After the Anatolian Selçuk (Saljūq) State, which collapsed under the pressure and domination of the Iranian Mongols in the last half of the XIIIth century, a state was established in the Selçuk-Byzantine border in the north-west of Anatolia in XIVth century, which did not even lasted a hundred years and had a reign in three continents. In the Bursa inscription, which dated to 1337/8, the second Ottoman Sultan (Sultān) Orhan was titled as the *mujahedeen* (warrior), the sultan of the veterans, son of veteran of veteran. The fact that Orhan carrying these titles shows that since the earliest times, the Ottoman sultans considered themselves as the leader of the religious war against the infidels. Since the first years of the establishment of the Ottoman State, the Shari'a ruled on the establishment of administration and for this reason, they established institution of the *Shaykh al-Islām* (the chief juristconsult). Firstly, by appointing a *subaşı* (subashi, an Ottoman gubernatorial title) to the conquered places, then it gradually began to establish judicial courts from the smallest areas.

In the XVth century, the number of *qāḍī* increased in parallel with the increase in their jurisdiction as a result of the expansion of the Ottoman Empire, and the proliferation of the administrative units called *sancaq*, (sanjaq, division of a province) and so the failure of one *qāḍī* to satisfy court affairs of an entire sanjaq. New districts arose from some of the former large districts. As a result of this in the XVIth century, the administrative system of the sanjaq's Tımar system and at the same time a geographical integrity of the districts/provinces to see the legal work of a *qāḍī* to pass by the districts and sub-district as a legal caused to occur two legal definitions that is legal and military administrative. Records of *qāḍīs*, which is called as *sicil* emerged because it was their

duty to record their works and orders issued to them and the answers and the provisions given to them.

The courts of Shar'iyya served as primary general courts (maḥākīm-i 'umūmiye) until the declaration of the Tanzīmāt in the Ottoman Empire and heard the suit at legal, criminal, administrative, military, financial and all kinds of cases. Tanzīmāt period, or rather Maḥmūd II and the period following him, the judicial organs in terms of reorganization was a circuit that was on the scene.

In this way, which was occurred in the judicial system, records which were kept in the Meşihat (Mashikhat) began to diversify depending on this change. Since in the registry books, which we call classical, all correspondence between the central and provincial offices were recorded. Records such as pleas, letters of patent, verdicts, order of the high, bonds etc. could be found in these documents.

These records, which are one of the most important sources of an Ottoman city history, were kept in the museums and libraries of the cities until recently. A few years ago, these records, with a correct decision, were collected in the Prime Ministry Ottoman Archives and it was preserved and presented to the use of researchers by transferring them into digital. The Sivas Court building as it is known in history is now in the Pāshābeg quarter and known as the Court Bazaar in these days. There is no clear information about when the court was built in Sivas. In time, changes have occurred in cities and we are losing the historical side of them. In addition, the fact that people acted in an unconscious manner that would harm the historical texture was the biggest factor in disappearance of material remains. With the remaining physical materials available, we can only access crumb information and we can only make predictions. In this evaluation, the biggest materials are the documents and notebooks, which are the memory of city dates. However, it is understood from the records that there is a foundation belonging to this court and some of the court's repair and maintenance works were carried out by this foundation. As it is understood from a document dated 14 August 1798, one of the repairs was sponsored by Hüseyn Efendī. In an inscription dated 1906, which was found during the renovation of the basement of an apartment building owned by the General Directorate of Foundations in May 2018, the location of the building was previously known as the Sivas Muftī 's Office.

In this study, a total of 240 registry books belonging to Sivas were prepared as in a catalog system. In this study, we have seen that a great deal of records have been lost, burnt or destroyed in a certain way through history. The burn marks in the records of 79 is a striking example in this regard. The book number 139, which is not shown in Osman Ersoy's work, is a record book in classical form. An important case in this study is that the register number 206, which is registered to Sivas, belongs to the province of Burdur and it is also a registry book in classical form. This book covers the dates of 18 M. 1248/23 N.1250 - 1832-1835.

**Keywords:** History of Islam, Sivas, Court Records, Ankiha, Qassam, Zabt al-Da'wa

**Öz:** Şer'iyeye sicilleri, Türk tarihi, sosyolojisi ve kültür hayatımızla alakalı önemli belgeleri ihtiva eden birinci derece yazılı kaynaklarımızın başında yer almaktadır. Sicil kayıtları zengin bilgi ve belgeler ihtiva etmek suretiyle ilgili dönemin şehir tarihine ışık tutmaktadır. Bir şehrin adlî, idarî, ekonomik, mimarî ve toplumsal yapısıyla alakalı olan ve buna ilaveten de merkez ve taşra arasında yapılan diplomatik yazışmalar anlamında özellikli belgelerin kaydedildiği önemli defterlerdir. Bu çalışmanın amacı ilki; 1963 tarihinde yapılmış olan ve sadece 119 defteri ihtiva eden ve içeriği açıklanmadan sadece defter numarası ile birlikte kapsadığı tarihleri ihtiva eden toplu kataloğa ilaveten teferruatlı bir katalog hazırlamaktır. Bu çalışmada şunu gördük ki, kayıtlarda bulunan 119 defterin tamamı bilindik formdaki şer'iyeye sicillerinden oluşmamaktadır. İçlerinde özellikle Tanzimat'tan sonra oluşturulan farklı davalara bakan mahkeme kayıtlarını ihtiva eden defterler olduğudur. Mesela; Kassam, Enkiha, Zabt-ı Dava, İzinnâme vb. gibi. Defterlerinin tamamına ait mikrofilmler Sivas Ziya Bey Eski Eserler Kütüphanesinde araştırmacıların hizmetine sunulmuştur. Defterlerin orijinalleri ise Başbakanlık Devlet Arşivlerinde bulunmaktadırlar.

**Özet:** Şer'iyeye sicilleri, Türk tarihi, sosyolojisi ve kültür hayatımızla alakalı önemli belgeleri ihtiva eden birinci derece yazılı kaynaklarımızın başında yer almaktadır. Sicil kayıtları zengin bilgi ve belgeler ihtiva etmek suretiyle ilgili dönemin şehir tarihine ışık tutmaktadır. Bir şehrin adlî, idarî, ekonomik, mimarî ve toplumsal yapısıyla alakalı olan ve buna ilaveten de merkez ve taşra arasında yapılan diplomatik yazışmalar anlamında özellikli belgelerin kaydedildiği önemli defterlerdir.

XIII. yüzyılın son yarısında İran Moğollarının tazyik ve tahakkümü altında çöken Anadolu Selçuklu Devleti'nden sonra, XIV. Asırda Anadolu'nun kuzey batısında Selçuk-Bizans hududunda siasî teşekkülü yüz yıl bile sürmeyen ve üç kıtada hükümranlığını sürdürecektir bir devlet teşekkül eder. Günümüze kadar ulaşan en erken tarihli 1337/8 Bursa kitabesinde, ikinci Osmanlı sultanı Orhan, *mücahid*, *gazilerin sultanı*, *gaziöğlü gazi* unvanını taşımaktaydı. Orhan'ın bu unvanları taşıması, en erken zamanlarından beri Osmanlı sultanlarının kendilerini kâfirlere karşı yapılan dini savaşın lideri olarak gördüklerini göstermektedir. Osmanlı Devleti kuruluşunun ilk yıllarından itibaren yönetimini şeriat nizamı üzerine tesis etmeye gayret etmiş ve bunun için de şeyhülislamlık müessesini kurmuştur. Fethetmiş olduğu yerlere ilk önce subaşılardan atamak suretiyle yavaş yavaş şer'î mahkemeleri de en ufak beldelerden itibaren oluşturmaya başlamıştır.

XV. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin giderek genişlemesi, sancak denilen askeri nitelikteki idari birimlerin çoğalması ve bir kadının bütün bir sancağa ait kazaî işleri görememesi sebebiyle kaza bölgeleri kadıların da sayılarının artmasına paralel olarak çoğalmıştır. Bazı eski geniş kadılık sahalarından yeni kazalar ortaya çıkmıştır. Bunun sonucunda XVI. yüzyıldan itibaren, sancağın timar sistemiyle ilgili bir idari bölümü olan ve aynı zamanda coğrafi bir bütünlüğü bulunan nahiye/vilayetlerin hukuki işleri görecektir bir kadıya havalesiyle kaza ve nahiye gibi biri hukukî, diğeri askerî iki idari tanımlama kayıtlarda yer almaya başlamıştır. Kadılar, vazifeleri gereği kendilerine gelen hüküm ve fermanları ve bunlara verilen cevapları ve gördükleri çeşitli davalara dair vermiş oldukları hükümleri kayıt için kadıların *sicil*, denilen birer defter tutmaları kânun haline gelmiştir.

Şer'iyye Mahkemeleri, Osmanlı Devleti'nde Tanzimat'ın ilanına kadar aslı, genel mahkemeler (mehâkim-i umûmiye) olarak görev yapmışlar ve hukuki, cezai, idari, askeri, mali ve her çeşit davaya bakmışlardır. Tanzimat dönemi ve daha doğrusu II. Mahmut ve onu takip eden dönem, yargı organları açısından da yeniden düzenlemelere sahne olan bir devredir.

Yargı sisteminde bu şekilde meydana gelen değişikliklerle birlikte *Meşihat* makamında tutulan defterler de bu değişime bağlı olarak çeşitlenmeye başlamıştır. Çünkü klasik tabir ettiğimiz sicil defterlerinde adli yargıya intikal eden davalardan tutun da, merkez taşra arasında yapılan tüm yazışmalar da kayda geçirilmekteydi. Hüccetler, beratlar, i'lamlar, emr-i âliler, temessükler vb. tüm kayıtları bulabilmek mümkündür.

Osmanlı şehir tarihlerinin en önemli kaynaklarından birisi olan bu sicil kayıtları, yakın tarihlere kadar şehirlerin müzelerinde, kütüphanelerinde saklanmakta idi. Birkaç yıl önce ise isabetli bir karar ile Başbakanlık Osmanlı Arşivleri'nde toplanmış ve dijitale aktarılmak suretiyle hem korunmuş ve hem de araştırmacıların istifadesine sunulmuştur. Tarihteki Sivas Mahkeme binası bu gün de *Mahkeme Çarşısı* olarak bilinen ve şu an itibarıyla Paşabey Mahallesi olarak anılan mahalde bulunmaktadır. Sivas Mahkeme binasının ne zaman kurulduğuna dair elimizde net bilgi bulunmamaktadır. Zaman içerisinde şehirlerde meydana gelen birtakım değişikliklerle birlikte tarihi dokunun imar uygulamalarına kurban gitmesi bu imkânı elimizden almaktadır. Ayrıca insanların bilinçsiz bir şekilde tarihi dokuya zarar verecek eylemlerde bulunması maddi kalıntıların yok olmasının en büyük etkeni olmuştur. Elde mevcut kalan fiziki materyallerle ancak kırıntı bilgilere ulaşabilmekte ve sadece tahminler yapabilmekteyiz. Bu tahminlerde de en büyük malzeme tabii ki şehir tarihlerinin hafızası konumunda olan belgeler ve defterlerdir. Fakat sicil kayıtlarında bu mahkemeye ait bir vakıf bulunduğu ve mahkemenin birtakım onarım ve bakım ve işlerinin bu vakıf tarafından yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu onarımlardan bir tanesinin; 14 Ağustos 1798 tarihli bir belgeden anlaşıldığına göre Hüseyin Efendi isimli biri vasıtasıyla yapıldığı anlaşılmaktadır. Fakat 2018 Mayıs ayı içerisinde mülkiyeti Vakıflar Genel Müdürlüğüne ait olan ve Paşabey Mahallesi'nde bulunan bir apartmanın bodrum katındaki tadilat esnasında bulunan 1906 tarihli bir kitabede ki ilgili binanın bulunduğu yer daha önceleri Sivas Müftülüğü olarak bilinmekteydi, gerçekten de mahkeme binasının bu bölgede olduğunun açık bir göstergesidir.

Bu çalışmada Sivas'a ait 240 sicil defteri katalog sistemi şeklinde hazırlanmıştır. Bu çalışmada şunu gördük ki, epeyce bir defter tarih içerisinde kaybolmuş, yanmış veyahut bir şekilde yok edilmiş. Yetmiş dokuz numaralı defterdeki yanık izleri buna örnektir. Osman Ersoy'un çalışmasında gösterilmeyen 139 numaralı defterin klasik formda bir sicil defteri olması gibi. Bu çalışmada ortaya çıkan önemli bir durum da; Sivas'a ait olarak kayıtlara geçmiş olan 206 numaralı sicil defterinin Burdur vilayetine ait olmasıdır ki bu da klasik formda tanzim edilmiş bir sicil defteridir. Bu defter, 18 M. 1248 / 23 N.1250 – 1832-1835 tarihleri arasında kapsamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Sivas, Şer'iyye Sicili, Enkiha, Kassam, Zabt-1 Dava

## GİRİŞ

Şer'iyeye sicilleri, Türk tarihi, sosyolojisi ve kültür hayatımızla alakalı önemli belgeleri ihtiva eden birinci derece yazılı kaynaklarımızın başında yer almaktadır. Sicil kayıtları zengin bilgi ve belgeler ihtiva etmektedir. Bir şehrin adlı, idarî, ekonomik, mimarî ve toplumsal yapısıyla alakalı olan ve buna ilaveten de merkez ve taşra arasında yapılan diplomatik yazışmalar anlamında özellikli belgelerin kaydedildiği önemli defterlerdir.

Osmanlı şehir tarihlerinin en önemli kaynaklarından birisi olan bu sicil kayıtları; yakın tarihe kadar şehirlerin müzelerinde, kütüphanelerinde muhafaza edilmekteyken, 1992 yılında ilk önce Ankara Milli Kütüphane'de, 10 Aralık 2005 tarihinde isabetli bir karar ile Başbakanlık Osmanlı Arşivleri'nde toplanarak araştırmacıların istifadesine sunulmuştur. Tarihteki Sivas Mahkeme binası bu gün de *Mahkeme Çarşısı*<sup>1</sup> olarak bilinen ve şu an itibarıyla Paşabey Mahallesi sınırları içerisinde kalan mahalde bulunmaktaydı. Sivas Mahkeme binasının ne zaman kurulduğuna dair elimizde net bilgi bulunmamaktadır. Fakat sicil kayıtlarında bu mahkemeye ait bir vakıf bulunduğu ve mahkemenin birtakım onarım ve bakım ve işlerinin bu vakıf tarafından yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu onarımlardan bir tanesinin; 14 Ağustos 1798 tarihli bir belgeden anlaşıldığına göre Hüseyin Efendi isimli biri vasıtasıyla yapıldığı anlaşılmaktadır.<sup>2</sup>

2018 Yılı Mayıs ayında Paşa Bey Mahallesi'nde bulunan ve mülkiyeti Vakıflar Genel Müdürlüğü'ne ait bir binanın bodrum katında ortaya çıkan bir kitabe mahkeme binasının bu mahalde olduğunu kuvvetlendirmektedir. Tamir esnasında bilinçsiz bir şekilde müdahale ile tahribat gören kitabede; "..... (Sultan Abdulhamid Han) Efendimiz hazretlerinin zaman-ı hilafeti Reşit Paşa hazretlerinin ..... Hüseyin Nasirüddin Efendi Hazretelerinin niyabeti zamanında iş bu eser-i hayr inşa olunmuştur. Sene 1324/1906"<sup>3</sup> denilmektedir. Kitabeden de anlaşılacağı üzere II. Abdulhamid döneminde dönemin Sivas Valisi Reşit Paşa tarafından, Hüseyin Nasirüddin isimli bir *kadı* naibinin görev yaptığı sırada yeni bir mahkeme binasının inşa edildiği anlaşılmaktadır.

Şehirlerin tarihin muhtelif dönemlerinde maruz kaldıkları yıkımlar ve yangınlar neticesinde birçok maddi kalıntının yok olduğu bilinen bir gerçektir. Sivas da bundan nasibini almış bir şehirdir. Kadim bir geçmişe sahip olan Sivas şehri, tarihî seyir içinde birçok medeniyete ev sahipliği yapmış, Selçukluya başkent olmuş, Osmanlı döneminde eyalet merkezlerinden birisi olmuştur. Üzülerek belirtmek gerekirse, böyle önemli bir Anadolu şehrinin mahkeme kayıtları ile ilgili olarak elimizde sadece 240 adet defter bulunmaktadır. Bunun sebeplerinden bir tanesinin yangınlar olduğunu düşünmekteyiz. Zira 196 numaralı ve 1326-1329 tarihlerini ihtiva eden defterin fiziki durumunda böyle bir yangının izlerini görmekteyiz. Bu defterin alt sayfalarının bir kısmı yırtık ve yanık durumdadır. Yine 2 numaralı defterin yoğun bir suyla karşı karşıya kaldığı fiziki durumundan açıkça belli olmaktadır. Şu an elimizde mevcut bulunan defterlerden ilki 1191-1196 / 1777-1781 tarihlerine aittir. Bu tarihe istinaden şunu diyebilmemiz mümkün gözükmemektedir. Gerek yerleşim yeri ve gerekse siyasi olaylar itibarıyla Sivas'ın hemen yanı başında olan Kayseri

<sup>1</sup> Sivas Şer'iyeye Sicilleri, 4, 214/1

<sup>2</sup> ŞŞS, 4, 186/1.

<sup>3</sup> Kitabe Sivas Kültür Müdürlüğüne teslim edilmiştir.

sicillerinin en eskisinin 895 / 1489 tarihli. Bu tarihle Sivas'a ait ve elimizde bulunan sicil defterlerinin ilkinin tarihleri arasında yaklaşık üç asırlık bir tarih dilimi söz konusudur. Buradan da şu sonuç çıkmaktadır ki; Sivas Şer'iyye Sicilleri ki diğer şehirlerin sicil kayıtlarını da bu kapsamda değerlendirebiliriz; korunamamışlar ve gerek imar uygulamaları ile yapılan yıkımlar, gerekse fiziki müdahaleler ve yangın gibi tabii afetler neticesinde yok olmuş veya yok edilmişler veyahut değersiz evrak olarak satılmışlardır.<sup>4</sup>

Tarih içerisindeki tüm olumsuzluklara rağmen, Şer'iyye Sicilleri toplu kataloglarına ve arşivde muhafaza edilene baktığımızda vilayetlere ait yaklaşık on yedi bine yakın şer'iyye sicili bulunmaktadır.<sup>5</sup> Türkiye şer'iyye sicilleri toplu kataloglarına baktığımızda en erken 860/1456<sup>6</sup> tarihli sicil kayıtlarının muhafaza ediliyor olması bu defterlerin orijinallerinin bir merkezde toplanmasının bu denli zengin bir tarih hazinesine gösterilen değerin açık bir göstergesidir.

Biz bu çalışmada, Şer'iyye Sicillerinin toplu kataloğu üzerinde ilk çalışmayı yapan Osman Ersoy'un çalışmasına farklı bir alanda katkı yapmayı hedefledik. Ersoy'un çalışmasında Sivas merkez, Divriği, Kangal, Şarkışla, Suşehri ve Gürün'e ait toplam 119 deftere ait künye verilmiştir. Fakat gerek Milli Kütüphane ve gerekse Başbakanlık Osmanlı Arşivleri Meşihat kataloglarına baktığımızda Sivas'a ait olarak *Sivas Şer'iyye Sicilleri* kapsamında toplam 240 adet sicil defteri bulunmaktadır. Bu çalışmada biz defterlerin içerikleriyle ilgili bir katalog çalışması yapmayı istedik. Zira Osman Ersoy'un bu önemli çalışmasında belirtilen 119 adet defter genel itibarıyla bilindik formdaki sicil kayıtlarından oluştuğu zannedilmekteydi. Muhteviyatlarını belirtmek suretiyle araştırmacılara bir kolaylık sunmayı hedefledik.

## 1. SİCİL DEFTERLERİNİN TARİHİ GELİŞİMİ

### 1.1. Tanzimat dönemine Kadar

İslâmiyetin, gerek kamu hayatını gerekse fertler arasındaki münasebetleri düzenleyen ve dinî temellere dayanan bir tek kânunu vardı, o da şeriattı. Bir Müslüman hükümdarın vazifesi, kânun koymak değil, ancak İslâm kânununun, yani şeriattın nâzır ve muhafızı olmaktı. Dinî ilimlerde yeterliliği yoksa şeriat üzerinde herhangi bir surette şahsen bir tefsirde bulunmak salâhiyeti yoktu. Bu prensip nedeniyeldir ki; Osmanlı Devleti'nin, bir İslâm Devleti olarak şeriatın başka bir kânunu olmaması gerekirdi.<sup>7</sup> Osmanlı Devleti kuruluşunun ilk yıllarında şeriat nizamına

<sup>4</sup> İsmet Binark, (Editör), *Bulgaristan'daki Osmanlı Evrakı* (D.A.G.M. Yayınları: Ankara, 1994) Bu çalışmanın sunuş kısmında 1931 yılında Bulgaristan'a okkası 3 kuruştan satılan Osmanlı Evraklarının hikâyesi anlatılmaktadır. Bulgaristan'ın çeşitli bölgelerine ait 200 adet şer'iyye sicili bulunmaktadır., Bunlara ait katalog Macar Herber Duda ile Bulgar Gilib Gilibov tarafından, 1931-1939 yılları arasında hazırlanmıştır. Cyril ve Methodius Millî Kütüphanesinde bulunan bu sicillerin dökümü şu şekildedir: Hacıoğlu Pazarı: 9 adet, Vidin: 55 adet, Ruscuk: 38 adet, Silistre: 5 adet, Sofya: 40 adet, Eski Cuma: 1 adet olmak üzere toplam 178 adettir. S. XXVIII- S. 26.

<sup>5</sup> Cahit Baltacı, "Şer'iyye Sicillerinin Tarihsel ve Kültürel Önemi", *Osmanlı Arşivleri ve Araştırmaları Sempozyumu* (İstanbul, 17 Mayıs 1985) (Ankara: TAIİV Yayınları, ts.), 127-131.

<sup>6</sup> Osman Ersoy, "Şer'iyye Sicilleri Toplu Kataloğuna Doğru", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi* 21 / 1-4 (1963): 32-64.

<sup>7</sup> Halil İnalçık, "Osmanlı Hukukuna Giriş", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Dergisi* 13/2 (1958): 102-126.

göre hüküm vermeyi kolaylaştırmak için Şeyhülislâmlık müessesesini kurdu. Devletin ilk kuruluş yıllarından itibaren yalnız şeriat değil, kanunnameler ve örfe göre de hukuk nizamını tesis etti.<sup>8</sup> Osmanlı Devleti'nde beylik döneminden beri fethedilen yerlere hukuku temsilen bir kadının idareyi temsilen bir subaşının tayini yerleşmiş bir gelenektir.<sup>9</sup> Tek kadının görev yaptığı bu adlî teşkilata ise *Şer'iyeye Mahkemeleri* adı verilmekteydi.<sup>10</sup> Bu mahkemelerin görev ve yetki alanları hayli genişti. Bunlar hem şer'î ve hem de örfî davalarda tek yetkili mahkeme konumundaydı. Gayri müslimlerle ve bilhassa gayri müslim din adamlarıyla ilgili bazı davalar ve hazineye intikal etmiş mirasçısı bulunmayan terekeye yönelik bir kısım istihkak davaları bir tarafa bırakılacak olursa, mahkemesinin görev ve yetki alanına girmeyen herhangi bir hukukî ihtilaf yok gibidir.<sup>11</sup>

XV. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin giderek genişlemesi, sancak denilen askeri nitelikteki idari birimlerin çoğalması ve bir kadının bütün bir sancağa ait kazaî işleri görememesi sebebiyle kaza bölgeleri kadıların da sayılarının artmasına paralel olarak çoğalmıştır. Bazı eski geniş kadılık sahalarından yeni kazalar ortaya çıkmıştır. Bunun sonucunda XVI. yüzyıldan itibaren, sancağın timar sistemiyle ilgili bir idari bölümü olan ve aynı zamanda coğrafi bir bütünlüğü bulunan nahiyeler/vilayetlerin hukuki işleri görececek bir kadıya havalesiyle kaza ve nahiyeler gibi bir hukukî, diğeri askerî iki idari tanımlama kayıtlarda yer almaya başlamıştır.<sup>12</sup> Kadılar, vazifeleri gereği kendilerine gelen hüküm ve fermanları ve bunlara verilen cevapları ve gördükleri çeşitli davalara dair vermiş oldukları hükümleri kayıt için kadıların adına *sicil* denilen birer defter tutmaları kânun haline gelmiştir.<sup>13</sup>

Osmanlı Devleti'nde kânûnların hazırlanması ve yürürlüğe konulmasıyla ilgili durum şu şekilde tanımlanabilir: Yasamayı meşrulaştıran ve bu yasamanın kaynağını meydana getiren ilke *sultanın sınırsız yetkisi* anlamında örf ilkesiydi. Zira her çeşit kânun, sultanın bir hükmü şeklinde yayımlanmış ve kânun; "emr edip buyurdum ki.." şeklinde formüle edilmiştir.<sup>14</sup> Uygulamadaki işleyişe gelince: Nişancı ya da defterdarın dairesine bağlı bir kâtip herhangi bir hükmü ferman yahut berat şeklinde düzenler; bu taslak nişancı veya defterdar tarafından kontrol edildikten sonra veziriazam tarafından "sah" kelimesiyle tasdik edilirdi. Bazı önemli kânûnlar ise sultanın el yazısıyla onayı (hatt-ı hümayun) alınmak suretiyle onaylanırdı. Bazı kânûnların bizzat sultan tarafından yazdırıldığına dair deliller mevcuttur.<sup>15</sup>

<sup>8</sup> M. Fuad Köprülü, "Fıkıh", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1993), 4: 608-622.

<sup>9</sup> İlber Ortaylı, "Kadı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24: 69-73.

<sup>10</sup> Ahmet Akgündüz, "İslam Hukukunun Osmanlı Devletinde Tatbiki: Şer'iyeye Mahkemeleri ve Şer'iyeye Sicilleri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 14 (2009): 13-48.

<sup>11</sup> M. Akif Aydın, "Mahkeme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2003), 27: 341-344.

<sup>12</sup> Tuncer Baykara, "Kaza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları: 2002), 25: 119-120.

<sup>13</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinde İlmiye Teşkilatı* (Ankara: TTK Basımevi, 1988), 109.

<sup>14</sup> Padişahdan sadır olan emr-i âlişan gönderildikleri vilayetlerin sicil defterlerine kayıt edilirdi. 70 bin keyl buğday alımında acele edilmesi noktasında Sivas'a gönderilen emr-i alişan şöyledir: "Buyurdum ki hükm-i şerifimle (boş) vardıkda bu babda vech-i meşruh üzere şeref-yafte sudur olan iş bu emr-i şerif-i celilü'ş-şana vacibü'l-ittiba ve lazimü'l-ımtisalinin mazmun-u itaat-makruniyle amel olasız. Şöyle bilesiz alamet-i şerife itimat kılınız", SŞS, 3, 40/1.

<sup>15</sup> Halil İnalçık, "Kanun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24: 324-327.



Bu sebeptendir ki; *kadılar*ın devlet merkeziyle yaptıkları resmî yazışmalarını, halkın şikâyet ve dileklerini, mahallî idarelere ait hukukî düzenlemeler olan ferman ve hükümleri, daha da ait olduğu mahallin sosyal ve iktisadî hayatını ortaya koyan mahkeme kararlarını ihtiva eden bu siciller incelenmeden ve ortaya çıkartılmadan, Osmanlı Devleti'nin siyasî, idarî, sosyal ve ekonomik tarihini tam manasıyla ortaya koyabilmek mümkün değildir.<sup>16</sup> Sicillerin genel tarihi ve şehir tarihine katkıları, önemli tarihî olayların, tarihi şahsiyetlerin, mahallî yer adlarının ve önemli tarihî müesseselerin bütün ayrıntılarıyla doğru olarak tespitinde de ilk kaynak olma özelliği arz etmektedir.<sup>17</sup> Zira tarihin doğru bir şekilde anlatılması ve aktarılmasında çok küçük gibi görünen detaylar bazen büyük olayların anlaşılmasında önemli bir tutmaktadır.

### 1.2. Tanzimat Döneminden Sonra

Tanzimat'tan önce Osmanlı Devleti'nde yargı gücü *Şer'iyye Mahkemeleri* tarafından tek başına denecek kadar müstakil bir şekilde yürütülmekte ve kullanılmaktaydı. II. Mahmut'tan itibaren kadıların bu konumları ve otoriteleri başlamış bunu takiben de mahkemeler yeni bir düzenleme ile karşı karşıya kalmıştır.<sup>18</sup>

Tanzimat öncesinde mahkemeler tek hâkimli ve tek dereceli idi. Tanzimatla birlikte *Şer'iyye Mahkemeleri* hukuk ve ceza davalarına bakan ve toplu hâkimli Nizamiye Mahkemeleri haline dönüşmüştür.<sup>19</sup> İlerleyen zamanlarda ise, adlî sistem içerisinde *Şer'iyye Mahkemeleri*'nin bir üst mahkemesi konumunda olan *Meclis-i Tetkikat-ı Şer'iyye* kurulmuştur.<sup>20</sup>

Yargı sisteminde bu şekilde meydana gelen değişikliklerle birlikte *Meşihat* makamında tutulan defterler de bu değişime bağlı olarak çeşitlenmeye başlamıştır. Çünkü klasik tabir ettiğimiz sicil defterlerinde adlî yargıya intikal eden davalardan tutun da, merkez taşra arasında yapılan tüm yazışmalar da kayda geçirilmekteydi. Hücetler, beratlar, i'lamlar, emr-i âliler, temessükler vb. tüm kayıtları bulabilmek mümkündü.

19. Asrın sonlarına doğru artık defterler konularına göre ayrı ayrı tutulmaya başlanmasıyla, bir nevi mahkemeye intikal eden konuların kayda alınmasında da bir uzmanlaşma görülmeye başladı. Kadının gördüğü davalarla alakalı olarak *Zabt-ı Da'va defterleri*, *i'lam Defterleri*, *Hücet Defterleri*, *Terike ve Kassam Defterleri*, *Enkiha Defterleri*<sup>21</sup> *İzinnâme*, *Tahrirat*, *İdane*, *Vekâlet*, *Husus Ceridesi*<sup>22</sup> vb. şeklinde çeşitlilik arz etmeye başladı.

<sup>16</sup> Ahmet Akgündüz, *Şer'iyye Sicilleri* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırma Vakfı Yayınları 1988), 1: 12.

<sup>17</sup> Akgündüz, *Şer'iyye Sicilleri*, 1: 13.

<sup>18</sup> Akgündüz, "İslam Hukukunun Osmanlı Devletinde Tatbiki: Şer'iyye Mahkemeleri ve Şer'iyeciler. *İslam Hukuku Araştırma Dergisi*, (2009), 14: 13-48.

<sup>19</sup> Muhammed Ceyhan, "Tanzimat Dönemi Sonrası Ser'iyye Sicil Defterlerinin Muhteva ve Diplomatik Açıdan Tahlili", *OTAM* 29 (2012): 50-82.

<sup>20</sup> Akgündüz, "İslam Hukukunun Osmanlı Devletinde Tatbiki", 13-48.

<sup>21</sup> Ceyhan, "Tanzimat Dönemi Sonrası Ser'iyye Sicil Defterlerinin Muhteva ve Diplomatik Açıdan Tahlili", 49-82.

<sup>22</sup> Bkz., Bilgin Aydın v.dğr., *Bab-ı Meşihat Şeyhülislamlık Arşiv Defteri* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2006), 282.

## 2. SİCİL DEFTERLERİNİN FİZİKİ ÖZELLİKLERİ

Sicil defterleri genelde dar ve uzun defterler olup (15 x 45 cm. gibi) sayfa sayıları 10-20'den 200-300'e kadar çıkabilmektedir. Defterler ortalama 100 sayfa civarındadır ve 400-500 kaydı içermektedir. XV ve XVI. yüzyıl şer'iyye sicillerinin önemli bir kısmı Arapça kaleme alınmıştır. XVI. yüzyıldan itibaren Arap coğrafyası dışındaki defterler çoğunlukla Osmanlı Türkçesi ile yazılmış olsa da her iki dildeki kayıtlarda benzer olaylar için kullanılan hukuki terminoloji aynıdır. İstanbul'dan gelen belgeler ise her yerde Osmanlı Türkçesi'yle kaydedilmiştir. Sicil kayıtları daha çok rik'a, ta'lik veya divanî hatla yazılmakta, kronolojik sıralamaya her zaman dikkat edilmemektedir. Dava kayıtlarının önce müsvedde halinde yazılması ve daha sonra sicil defterine geçirilmesi, İstanbul'dan gelen belgelerin i'lâm ve hüccet kayıtları arasına girmesi, bazı defterlerin-sayfaların muhafaza edildiği yerlerden çıkarılırken yeniden ciltlenmesi sırasında oluşan karışıklıklar gibi hususlar kayıtlar arasındaki kronolojik düzensizliğin başlıca sebeplerini teşkil eder.<sup>23</sup> Defterler esasen bir yılın kayıtlarını içine almaktaysa da dağınık haldeki sayfaların bir araya getirilmesiyle oluşturulan bazı defterler birkaç yılı, bazen de birkaç on yılı içermektedir.<sup>24</sup>

## 3. ÇALIŞMADA TAKİP EDİLEN METOD

Bu çalışma, Ankara Milli Kütüphanede bulunan Sivas Şer'iyye sicillerinin mikrofilmlerinin dijitaleri esas alınarak yapıldı. Çalışma esnasında dijitalerinde sıkıntı gördüğümüz defterlerle ilgili olarak Başbakanlık Osmanlı Arşivleri'nde muhafaza edilen ve internet üzerinde araştırmacıların istifadesine sunulan görüntülere de zaman zaman müracaat ettik.

Şablon oluşturmada Osman Ersoy'un uygulaması ile birlikte İsam yayımları arasında çıkan ve Bilgin Aydın, İlhami Yurdakil ve İsmail Kurt'un birlikte neşrettikleri; *Bab-ı Meşihat Şeyhülislam-lık Arşivi Defter Katalogu* bu çalışmanın ana omurgasını oluşturdu. Ersoy'un çalışmasında defterlerin zaman aralıkları ile ilgili tarihlerde hicrî ve rûmî tarihler belirtilmediğini gördük. Dolayısıyla bir yeknesaklık olması açısından biz bu çalışmada tamamen hicrî tarihler ve karşılığı olan miladi tarihleri verdik. Çünkü bazı defterlerdeki belgelerde hicrî ve rûmî birlikte kullanılmakta bazılarında ise sadece rûmî tarih bulunmaktaydı. Biz bu nevi tarihlendirmede de hicri takvime çevirmek suretiyle bir bütünlük oluşturmaya gayret ettik. Hicri tarihlendirmede hicri tarihlerin rumuzlarıyla birlikte, ilgili ayın ilk on gününü işaret eden El. (Evail), ikinci on gününü bildiren Et. (Evasıt) ve son on günlerini belirtmesi anlamında Er. (Evahir) kısaltmalarını kullandık.

Ayrıca, Sivas Şer'iyye Sicilleri üzerine yapılmış ve bitirilmiş olan YÖK tez kataloglarına girmiş olan lisansüstü çalışmaları da belirtmek suretiyle defterler üzerinde ne kadar çalışma yapıldığını da göstermek istedik. Defterlerin incelenmesi esnasında belirtilmesi gereken durumları ise dipnot vermek suretiyle belirttik.

<sup>23</sup> Sivas Şer'iyye Sicillerinden 5 nolu defter de aynı şekildedir. Defter kayıtlarda 1209 tarihine ilişkin müstakil olarak gözükmemesine rağmen 1209 tarihinden başlayıp daha sonra 1205-1208 tarihli belgeler ve son kısmında da tekrar 1209 tarihli belgeleri ihtiva etmektedir.

<sup>24</sup> Yunus Uğur, "Şer'iyye Sicilleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2010), 39: 8-11.

## 4. SİVAS ŞER'İYYE SİCİLLERİ TOPLU KATALOGU

Sicil	Başlangıç ve Bitiş Tarihi	Miladi	Defter Muhteviyatı	Sayfa
1	Er. N.1191/El. Ra.1196	1777- 1781	Sicil	491
2 <sup>25</sup>	Et. Ş.1196 / Et. M.1202	1781-1787	Sicil	245
3 <sup>26</sup>	El. R.1202/ Er. Ra.1205	1787-1790	Sicil	266
4	El. N.1206 / ER. R.1213	1791-1798	Sicil	243
5	Et. R.1209 / Er. C.1209	1794-1794	Sicil	358
6 <sup>27</sup>	Et. M.1213/ Er. M.1217	1798-1802	Sicil	197
7	El.Ra.1217/El. Ca.1220	1802-1805	Sicil	201
8	El. Za.1221 / El. R.1224	1805-1809	Sicil	194
9 <sup>28</sup>	Et. N.1224/ El. Ra.1227	1809-1812	Sicil	196
10 <sup>29</sup>	El. Z.1232 / El. Ş. 1233	1815-1817	Sicil	176
11	El. L.1233 / Et. Ca.1237	1817-1821	Sicil	203
12 <sup>30</sup>	Et. Ca.1237 / Et. S.1239	1821-1823	Sicil	152
13 <sup>31</sup>	Et. Z. 1238 / Et. R.1241	1822-1825	Sicil	184
14 <sup>32</sup>	Et. C. 1241 / Et. R.1242	1825-1826	Sicil	194
15	Et.M.1243/Er. Ra.1245	1827-1829	Sicil	200
16 <sup>33</sup>	Er. R.1247 / Er. L.1249	1831-1833	Sicil	174
17 <sup>34</sup>	Et. L.1249 / Et. S.1250	1833-1834	Sicil	152
18	Er. L. 1251/ Er. M.1253	1835-1837	Sicil	140
19	Et. C.1253 / El. L.1255	1837-1839	Sicil	280

<sup>25</sup> Defterin sayfaları yoğun suya maruz kalmış ve birçok belgede yazılar ya silinmiş veya okunamayacak duruma gelmiştir.

<sup>26</sup> Seyma Arıkan, *3 Numaralı Sivas Şer'iyye Sicili'nin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2009).

<sup>27</sup> Zafer Özdemir, *6 Numaralı Sivas Şer'iyye Sicil Defteri Transkripsiyon ve Değerlendirmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2010).

<sup>28</sup> Fatih Şahingöz, *9 Numaralı Şer'iyye Sicili'ne Göre Sivas*, (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Osman Paşa Üniversitesi, 2010).

<sup>29</sup> Cemalettin Çakır, *10 Numaralı Sivas Şer'iyye Sicili*, (Marmara Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü, 2003).

<sup>30</sup> Tuğba Yalçın, *Sivas'ın İki Yılı (1821-1822 yılları 12 numaralı Şer'iyye Sicil Defterine Göre)*, (Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2002).

<sup>31</sup> Zübeyde Yıldırım, *1239-1240 Tarihli Sivas Şer'iyye Sicili* (Metin ve Değerlendirme), (Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2004), Özge Öztürk, *13 Numaralı Sivas Şehri Şer'iyye Sicilinin Transkripsiyonlu Metni ve Değerlendirmesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2015).

<sup>32</sup> Nuray Er, *14 Numaralı Sivas Şer'iyye Sicili Özet ve Değerlendirme*, (Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2015).

<sup>33</sup> Mustafa Apaydın, *16 Numaralı Şer'iyye Siciline Göre Sivas*, (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Osman Paşa Üniversitesi, 2010).

<sup>34</sup> Mehmet Ali Karamanoğlu, *17 Numaralı Sivas Şer'iyye Sicili'nin Transkripsiyonu*, (Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2016).

**1070 | Abubekir Sıddık Yücel. Sivas Şer'iyeye Sicilleri Toplu Kataloğu Üzerine**

20 <sup>35</sup>	Er.R.1255/ET. Ca.1257	1839-1841	Sicil	170
21	Er. S.1260/ Et. Ra.1261	1844-1845	Sicil, İ'lam, Terike-Taksim	187
22	Er. R.1261/ El. Ca.1262	1845-1845	Sicil, İ'lam, Terike-Taksim	178
23	ER. Ş. 1262 / El. L.1264	1846-1847	Sicil, İ'lam, Terike-Taksim	266
24	Er. Za.1264/ Et. C.1265	1847-1848	Sicil, İ'lam, Terike-Taksim	274
25	Et. Ra.1265/ Er. L.1266	1848-1849	Sicil, İ'lam, Terike-Taksim	264
26	Er. L.1266/ El. Ra.1267	1849-1850	Sicil, İ'lam, Terike-Taksim, Hüccet	232
27 <sup>36</sup>	Er. L.1267 / El. S.1268	1851-1852	Sicil	172
28 <sup>37</sup>	Er.Ra.1268/Et. Ca.1270	1851-1853	Sicil, İ'lam, Terike-Taksim, Hüccet	274
29	Et. C.1270 / Er. L.1272	1853-1855	Sicil, İ'lam-Terike-Taksim, Hüccet	363
30	El. C.1274 / Et. N.1275	1857-1858	İ'lam, Terike-Taksim, Hüccet	250
31	Er. Z.1275 / Et. C.1277	1858-1860	İ'lam, Terike-Taksim, Hüccet	306
32	Et.B.1277/23. Ra.1278	1860-1861	İ'lam, Terike-Taksim, Hüccet	206
33	Et. B.1278 / Et. R.1279	1861-1862	İ'lam, Terike-Taksim, Hüccet	266
34	El. C.1279 / Er. N.1280	1862-1863	İ'lam, Terike-Taksim, Hüccet	348
35	Er. Ş.1280 / Er. Ş.1281	1863-1864	İ'lam, Terike-Taksim, Hüccet	252
36	Et. L.1281 / Er. N.1282	1864-1865	İ'lam, Terike-Taksim, Hüccet	282
37	Er. Ş.1282 / Er. R.1283	1865-1866	İ'lam, Terike-Taksim, Hüccet	259
38	Et. R.1283/ Er. Ca.1284	1866-1867	İ'lam, Terike-Taksim, Hüccet	230
39	El. B.1283 / Er. L.1284	1866-1867	İ'lam, Terike-Taksim, Hüccet	204
40	Et. N.1284 / 1285	1867-1868	İ'lam, Terike-Taksim, Hüccet	165
41	Er. C.1285/ Er. Za.1286	1868-1869	İ'lam, Terike-Taksim, Hüccet	324
42	Er. Za.1284/ El. B.1286	1867-1869	İ'lam, Terike-Taksim, Hüccet	380
43	Er. B.1285 / Et. M.1289	1868-1872	İ'lam, Hulasa	273
44	Er. L. 1286 / Et. Ş.1288	1869-1872	İ'lam, Terike-Taksim, Hüccet	310
45	El. Za.1286 / El. N.1287	1869-1870	İ'lam, Hüccet, Terike	186
46	Et. M.1288 / Er. Ş.1289	1871-1872	İ'lam, Hüccet, Terike	396
47	Er. Ra.1289/ El. R.1292	1872-1875	İ'lam, Hüccet, Terike	328
48	Et. C.1292 / El. Za.1292	1875-1875	İ'lam, Hüccet, Terike	198
49	Er. Ş.1289 / Et. L.1291	1872-1874	İ'lam, Hüccet, Terike	376
50	Er. N.1292 / El. Z.1292	1875-1875	İ'lam, Hüccet, Terike	313
51	Er. Za.1292/Er. B.1295	1875-1878	İ'lam, Hüccet, Verese	413

<sup>35</sup> Ömer Başol, *20 Numaralı Sivas Şer'iyeye Sicili'nin Transkripsiyonu*, (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Osman Paşa Üniversitesi, 2010).

<sup>36</sup> Mustafa Eser, *27 Numaralı Sivas Şer'iyeye Sicili*, (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2009).

<sup>37</sup> Bu defterin ilk 16 sayfası 1277 tarihli belgeleri ihtiva etmekte olup daha sonra 1268 tarihli belge kayıtları vardır.

52 <sup>38</sup>	El. Ş.1295 / Er. R.1298	1878-1880	İ'lam, Terike, Emirname	305
53 <sup>39</sup>	El. B.1298- Er. Ş.1300	1881-1882	İ'lam, Hücçet, Terike-Taksim	383
54 <sup>40</sup>	Er. Ş.1300-El. C.1303	1882-1885	İ'lam, Sicil, Hücçet, Terike-Taksim	389
55 <sup>41</sup>	El. C.1303 / Et. L.1305	1885-1887	Sicil, İ'lam, Terike-Taksim, Hücçet, Der-Kenar	572
56	Et.RA.1305/El. M.1309	1887-1891	İ'lam, Hücçet, Terike-Taksim	143
57	El. M.1306 / El. Ş.1308	1888-1890	Hücçet- 4. Ordu Maaş kaydı	365
58	El. C.1308-Er. Za.1309	1890-1891	Sicil, İ'lam, Hücçet, Terike	306
59 <sup>42</sup>	Er. Z.1309-El. Ş.1312	1891-1894	İ'lam, Hücçet, Terike-Taksim	400
60 <sup>43</sup>	Er. Ş1312 / Er. Ş.1314	1894-1896	Sicil	139
61 <sup>44</sup>	Et. Z.1314 / Et. Za.1317	1896-1899	İ'lam	404
62	Er. Za.1316/El. N. 1319	1898-1901	İ'lam, Hücçet	398
63	Et. Ş.1319 / Er. S. 1323	1901-1905	İ'lam, Hücçet	397
64	Er. S.1323 / Er. Ş.1324	1905-1906	İ'lam, Hücçet	319
65	El. Za.1324 / Et. Ş.1327	1906-1909	İ'lam,Hücçet	398
66-Divriği	El. B.1315 / Et. Ş.1317	1897-1900	Terike, Vekâlet, İ'lam	274
67- Divriği	El. Ra.1325-1327	1907-1909	Terike, Vekâlet, İ'lam	355
68- Divriği	Et.Ş.1317 / Et. Ra.1320	1898-1902	Teriki, İ'lam, Hücçet	334
69- Divriği	El. C.1312 / Er. C. 1315	1894-1897	Sicil, Hücçet, İ'lam	352
70- Divriği <sup>45</sup>	El. Ş. 1291 / Er. C.1299	1874-1881	İ'lam, Hücçet, Kassam, Mürase-lat	347
71- Divriği <sup>46</sup>	Et. Ş. 1299 / Er. C.1305	1881-1887	İ'lam, Hücçet, Kassam	171
72-Divriği	Et. B.1305 / El. C.1312	1887-1894	İ'lam, Hücçet,Kassam	501
73- Divriği	Et. Ra.1321/ Er. Z.1322	1903-1904	İ'lam, Hücçet, Kassam	186
74- Divriği	Er. Ra.1193/ El. S.1193	1779-1779	Sicil	173

<sup>38</sup> Defterde yer yer der-kenar i'lam kayıtları da mevcuttur.

<sup>39</sup> Bu defterin ilk 14 sayfası 1321 1903 tarihli Sivas Merkez niyabete hitaben Şura-yı Devlet kaleminden gelen kayıtlardan oluşmaktadır.

<sup>40</sup> Defterde yer yer der-kenar i'lamları mevcuttur. Ayrıca; defterin son 25 sayfası 1301-1302 / 1884-Sivas Merkez niyabete hitaben Şura-yı Devlet kaleminden gelen kayıtlardan oluşmaktadır.

<sup>41</sup> Son 22 sayfa boş

<sup>42</sup> Defterde yer yer der-kenar kayıt i'lamları mevcuttur. Bu defterin mikrofilm çekiminde bir karışıklık olmuş. İlk 32 sayfa 1302 tarihiyle başlamıştır. İlerleyen sayfalarda normal 1309 tarihiyle devam etmiştir.

<sup>43</sup> Ülkü Kaya, *60 Numaralı Sivas Şer'iyye Sicili Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2004).

<sup>44</sup> Diğer defterlerden farklı olarak bu defterin ilk sayfasında defterin 202 sahifeden ibaret i'lam sicili olduğu kaydı düşülmüştür.

<sup>45</sup> Defterin ilk sayfasında muhteviyatı ile birlikte Kaza naibinin Hasan Lütifi Efendi olduğu belirtilmiştir.

<sup>46</sup> Defterin ilk sayfasında Bu sicil defterinin Kadı-zade Seyyid Mahmud Arif zamanında olduğu kaydı mevcuttur.

**1072 | Abubekir Sıddık Yücel. Sivas Şer'iyeye Sicilleri Toplu Kataloğu Üzerine**

75- Divriği	El. C.1225 / El. Ca.1226	1810-1811	Sicil	175
76- Divriği <sup>47</sup>			Sicil, Kassam, Nüfus	93
77- Divriği <sup>48</sup>	1161-1184	1748-1770	Sicil	72
78- Divriği <sup>49</sup>	1200-1249	1786-1824	Sicil	224
79- Divriği <sup>50</sup>	1213-1260	1798-1844	Sicil	283
80- Divriği	Et. Ra.1162 / El. Ş.1167	1749-1754	Sicil	245
81- Divriği	El. M. 1134/El. Za.1250	1721-1835	Sicil	160
82- Divriği	Er.Za.1164/El. Za.1258	1751-1842	Sicil	147
83- Divriği.	Et.Ca.1187/Et. Ra.1189	1773-1775	Sicil	377
84- Divriği	Er. M.1237 / El. R.1244	1823-1828	Sicil	154
85- Kangal <sup>51</sup>	Et. Ş.1318 / Et. R.1323	1900-1905	Kassam	145
86- Kangal <sup>52</sup>	ET. Ş.1324/Et. Ra.1329	1906-1911	Kassam, Hücçet, İ'lam	477
87- Kangal <sup>53</sup>	Et. B.1328 / Er. Ş.1332	1912-1914	Dipnotta belirtildi	50
88- Kangal	El. M.1330 / El. Ş.1330	1912-1912	Kassam	20f
89- Kangal	Er. C.1323 / Et. N.1329	1905-1911	Kassam	65
90- Kangal	Et. Z.1319-Er. S.1325	1902-1907	İzinname	79
91- Şarkışla	Er. C.1317/ Et. Ra.1319	1899-1901	İ'lam, Terike	133
92- Şarkışla	El.Ra.1319-Er. Ca.1327	1901-1909	İ'lam, Terike, Hücçet, Vekâlet	396
93- Şarkışla	Et. Za.1288 / Et. C.1309	1871-1891	İ'lam, Kassam, Vekâlet, Hücçet	470
94- Şarkışla	Et. N.1307-Et. Ra.1308	1889-1890	İ'lam, İ'lam, Terike, Hücçet	108
95- Suşehri	Et. Ra.1326 / El. S.1329	1908-1911	İ'lam, Hücçet, Terike	158
96- Suşehri	Et. Za.1325/ Er. Z.1328	1907-1910	Hulasa	118
97- Suşehri	Et. Ş.1322 / Et. S.1327	1904-1909	Hulasa	115
98- Suşehri	El. M.1315/ El. M. 1319	1897-1901	Hücçet, Terike, Sicil	272
99- Suşehri	Er. Ş.1327 / Et. B. 1331	1909-1913	Vekâlet	91
100-Suşehri <sup>54</sup>	Er. B.1320 / 1320	1902-1902	Vekâlet, Hücçet, İstid'a, Hulasa	150
101- Suşehri	Et.Ca.1322/Et. Ra.1325	1904-1907	Vekâlet, İstid'a, Hücçet	76

<sup>47</sup> Defter 1161 tarihi de dâhil olmak üzere; 1167-1198-1225-1248-1237-1241-1243 gibi muhtelif tarihlerden oluşan belgeleri ihtiva etmektedir.

<sup>48</sup> Mehmet Teksöz, *77 Numaralı Sivas Şer'iyeye Sicili Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2017).

<sup>49</sup> Bu defterin ilk sayfasında latin harfleriyle defterin 1191-1227 tarii olduğu bildirilmiş ve kataloglara öyle geçmiştir. Fakat sadece defterin son bir iki sayfasında 1194-1195 tarihlerine ait birkaç tane belge mevcuttur. Ayrıca defterde bulunan belge tarihlerinde bir yeknesaklık bulunmamaktadır. 1200 tarihinden itibaren

<sup>50</sup> Defterdeki belge tarihlerinde yeknesaklık bulunmamaktadır.

<sup>51</sup> Fiziki anlamda sayfaları buruşuk bir vaziyettedir.

<sup>52</sup> Defterde bulunan belgelerin başlangıç kısımlarının kenarlarında belgenin konusu kısaca yazılmıştır.

<sup>53</sup> Defter Farklı davlarla ilgili defterlerin arşiv sandık numaraları, harç kayıtları ve Arşiv sayım kayıtlarını ihtiva etmektedir.

<sup>54</sup> Defter aralarında ufak notlar hakkında müstakil hücçetler ve terike kayıtları bulunmaktadır.

102- Suşehri	Et. B.1322 / Et. Ş.1327	1904-1909	Vekâlet	91
103- Gürün <sup>55</sup>	Eh. C.1289 / Eh. Ş.1290	1872-1873	Sicil	67
104- Gürün	Eh. Za.1293 / Et. Za.1302	1876-1884	İ'lam, Terike, Hücçet, İ'lam	219
105- Gürün	El. R.1308 / Er. S.1313	1890-1895	Hücçet, İ'lam, Terike, Şukka	227
106- Gürün	El. B.1317 / El. M.1318	1899-1900	Hücçet, Kassam, İ'lam, Enkiha, Şukka	205
107- Gürün	El. M. 1318 / Er. M.1323	1900-1905	Enkiha, Kassam, Hücçet, İ'lam	393
108- Gürün	Er. M.1323 / El. M.1332	1903-1913	Enkiha, Hücçet, Terike, Emirname-i meşihat, İzinname	400
109- Gürün	Er. Z.1323 / El. S.1324	1906-1906	İstid'a, Zabt-ı Dava	346
110- Gürün	Et. R.1320-Et. Ş.1328	1902-1910	Vekâlet	190
111- Gürün	El. Z.1295 / El. Ra.1308	1878-1890	Şukka, Emirname-i Âlî, Talimatname-Tahrirat	137 parça
112- Gürün	Et. M.1309 / El. C.1317	1891-1899	Şukka, Talimatname, Tahrirat, Tebligat, Emirname-i Sami	127 parça
113- Gürün	El. Za.1316 / Er. Ca.1321	1899-1903	Talimatname, İ'lam, İstid'a	99
114- Gürün	Et. Ca.1309 / Er. Ş.1316	1891-1898	Takrir, Müfarekat, Zabt-ı Dava, Talimatname, İ'lam	387 parça
115- Gürün	Et. R.1319 / Et. Ş.1327	1903-1909	Müzekkire, Takrir, İ'lam, Tahrirat, İstid'a	493
116- Gürün <sup>56</sup>	Et.M.1325/ 23 Ca.1326	1907-1908	Zabt-ı Dava, Muhallefat-ı Askeriye Zabtı, Hulasa	152
117- Gürün	El. Ş. 1286 / Er. Ş.1293	1869-1876	Kassam, Hücçet, İ'lam	112
118- Gürün	El. C.1303-1310	1886-1893	Mahkeme Harc kayıt defteri	52
119- Gürün	El. Za.1327 / 1326	1909-1908	Şukka, Tahrirat, Talimatname	252
120 <sup>57</sup> -Sivas	El. S.1292 / Er. Z.1295	1877-1878	Darur'r-Raha Vakfı Tuz Defteri	249
121 <sup>58</sup> - Sivas	Er. M. 1294/ Er. Ca.1295	1879-1890	Darur'r-Raha Vakfı Tuz Defteri	275

<sup>55</sup> Abdulkadir Tontuş, *103 Numaralı Gürün Şer'iyye Sicili Transkripsiyon ve Değerlendirmesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2010).

<sup>56</sup> Sayfaların alt ve üst kısımlarında yırtıklar ve çürümeler var

<sup>57</sup> 120 nolu defterler Daru'r-raha vakfı mütevellileri tarafından hazırlanmış ve Sivas Sancağı; Yıldızeli, Niksar, Erbaa, Karahisar-ı Şarkî Emlâk ve İlbeyli, Gedikcik, Tonus, Hafik, Sivas İli, Nefs-i Tokat ile Yozgat Sancağı, Bozok kazasına bağlı köylerde oturan Darur'raha vakfı evlad ve akrabalarının senelik olarak vakfa ait tuzlalardan hisselerine düşen miktarları bildirir kayıtdır.

<sup>58</sup> 121 nolu defterler Daru'r-raha vakfı mütevellileri tarafından hazırlanmış ve Sivas merkez mahalleleri olan; Hamurkesen, Hacı Mehmed, Hacı Zahid, Demircilerardı, Şah Hüseyin, Hamamardı, Küçükminare, Ganem-Tarhana, Kayırcık, Tokmak Kapı, Yahya Bey, Paşa Bey, Gök Hüsam, Zilkâr, Şems-i Ferraş, Abdulkerim, İmaret, Örtülüpınar, Billur, Hoca Hüsam, Kabalı, Keçibula, Kösedere-i Zimmi, Alibaba, Gökçe Bostan, Hoca Ali Çavuş, Şeyh Çoban, Kaleardı, Gökmedrese, Baldir Pazarı, Üryan-ı Müslim, Osman Paşa, Bahtiyar Bostan, Hoca İmam, Kurd Mescidi, Üryan-ı Zimmi, Akdeğirmen, Kösedere-i Müslim, Oğlan Çavuş, Sarı Şeyh, Cami-i Kebir, Velid Bey, Köhne Civan, Çavuşbaşı, Ece, Ağca Bölge, Kale-i Atik, Kale-i Cedit, Küçük

**1074 | Abubekir Sıddık Yücel. Sivas Şer'iyeye Sicilleri Toplu Kataloğu Üzerine**

122 <sup>59</sup> - Sivas	Er. L.1281 / El. Ra.1288	1865-1872	Kassam, Hücçet	446
	1274-1295	1858-1878		
	Et. M. 1188/ El. L.1188	1774-1774		
123 <sup>60</sup>	1201-1238	1786-1822	Kassam, Zabt-ı Dava, Vekâlet	494
124	Er. S.1259/ Et. Ra.1270	1843-1853	Zabt-ı Dava	492
125	Et. Ra.1241/ Et. S.1259	1825-1843	Hücçet, Zabt-ı Dava	572
126	El. L.1272 / Er. M.1284	1856-1867	Zabt-ı Dava, Hücçet, İ'lâm	728
127	Et. Z.1285 / El. Za.1288	1869-1872	Hücçet- Zabt-ı Dava, İ'lâm	454
128	Er. M.1284 / Et. C.1291	1867-1874	Zabt-ı Dava, İ'lâm	614
129 <sup>61</sup>	El. R.1287 / Et. L.1298	1870-1881	Zabt-ı Dava, Hücçet, Veraset	362
130	El. M.1289 / Et. M.1292	1872-1875	Zabt-ı Dava, İdane	344
131 <sup>62</sup>	Er. B.1293 / El. M.1299	1876-1881	Zabt-ı Dava, Veraset, Zabıt Ceridesi, İdane	490
132	Et. B.1301 / Et. Ş. 1302	1884-1885	Terike, Zabıt Ceridesi	138
133 <sup>63</sup>	Et. C. 1227 / El. S. 1228	1812-1813	Zabt-ı Dava, İdane	100
134 <sup>64</sup>	Et. L.1197 / Et. R. 1199	1783-1785	Sicil	122
135	Et. Ra.1227/ El. N.1230	1812-1815	Sicil	278
136 <sup>65</sup>	Er. Za.1273/ Er. C.1274	1857-1858	İ'lâm, Kassam	270
137	Et. C.1287 / Er. R.1289	1870-1872	Hücçet, İ'lâm, Terike	300
138	Et. Z.1302 / Er. B.1305	1885-1888	Vekâlet	200
139 Divriği <sup>66</sup>			Sicil	140
140	Et. L.1304 / Et. L.1306	1887-1889	Zabt-ı Dava, Zabıt Ceridesi	556
141	Er. L.1306/ Et. Ca.1309	1889-1891	Zabt-ı Dava, İ'lâm	498
142	El. M.1309 / Et. C.1310	1891-1892	Zabt-ı Dava, İ'lâm	396
143	Et. Ca.1310 / El. S.1312	1892-1894	Zabt-ı Dava, İ'lâm	412

Kilise, Ferhad Bostan, Kılavuz, Hacı Mahmud, Sofu Himmət mahallelerinde oturan Daru'r-Râha vakfı evlad ve akrabalarının senelik olarak vakfa ait tuzlalardan hisselerine düşen miktarları bildirir kayıtdır.

<sup>59</sup> Defter içerisinde; Abdülkerim, Hayır Bey, Hoca Hüsam, Paşa Bey ve Köhne Civan mahallelerine ait nüfus kayıtları vardır. Defterde farklı dönemlere ait kayıtlar mevcuttur. Son sayfalar yıpranmış ve kopmuş durumdadır.

<sup>60</sup> Bu defterde parça parça olarak 37 yıllık muhtelif dönemlere ait vesika vardır.

<sup>61</sup> Defter aralarında pusula şeklinde fetva örnekleri de bulunmaktadır. Mesela: "Zeyd Amr'ın yedinde olan bahçe için mülkümdür diye dava etdikde Amr ve Zeyd mukaddema ol bahçe için benim değildir alakam yoktur demişdi diye dava ve müddeasını isbat edicek Zeyd'i def'a kadir olur mu? El-Cevap Olur. Keza fi Fetevâ-yı Ali Efendi", s.142.

<sup>62</sup> Defterin bazı sayfaları yıpranmış.

<sup>63</sup> Defterin sayfalarının alt ve üst kısımları yırtılmış durumdadır.

<sup>64</sup> Defterin son kısımlarına doğru 20 sayfa boş.

<sup>65</sup> Alt kısımlarında yırtıklar mevcut

<sup>66</sup> Tüm belgeleri Divriği'ye ait olan bu defter 1162 tarihinden başlayıp içerisinde 1185-1249-1232-1233-1250-1251-1272-1274 yıllarına ait belgeleri ihtiva etmektedir.



144 <sup>67</sup>	Et. S.1312 / Et. Za.1314	1894-1896	Zabt-ı Dava, İ'lam	326
145	Et. B.1314 / Er. L.1328	1896-1910	Zabt-ı Dava, İ'lam	338
146	Er. Za.1313/ El. B.1319	1895-1901	Zabt-ı Dava, İ'lam	200
147	El. S.1317 / Et. C.1318	1899-1900	Zabt-ı Dava, İ'lam	194
148	El. C.1318 / Et. Ca.1320	1900-1902	Zabt-ı Dava, İstid'a, İ'lam	262
149	Et. C.1318 / Et. M.1320	1900-1902	Zabt-ı Dava, İstid'a, İ'lam	214
150	Et.Ca.1319/Et. Za.1323	1901-1904	Zabt-ı Dava, İstid'a	280
151	Et. M.1320/ Et. M.1323	1902-1904	Zabt-ı Dava, İ'lam	294
152	Et. L.1322/ Er. Ra.1327	1904-1909	Zabt-ı Dava, İ'lam	378
153	El. R.1325 / Et. R.1327	1907-1909	Zabt-ı Dava, İ'lam	230
154	El.Ca.1327/Et. Ra.1330	1909-1912	Zabt-ı Dava, İstid'a, Hücçet	274
155	Et. R.1325 / Et. R.1327	1907-1909	Zabt-ı Dava, İstid'a, Hücçet	252
156 <sup>68</sup>	Er.Ra.1327/Er. M.1331	1909-1912	Zabt-Dava, İstid'a, İ'lam	240
157 <sup>69</sup>	Et.Ra.1327 / El. R.1330	1909-1912	Zabt-ı Dava, İstid'a, İ'lam	280
158 <sup>70</sup>	Er. R.1327 / Er. R.1329	1909-1911	Zabt-ı Dava, İstid'a, İ'lam	280
159 <sup>71</sup>	Er. Ra. 1327 /Er. Ra.1329	1909-1911	Zabt-ı Dava, İstid'a, İ'lam	291
160	Et. Ra.1323 / El. S.1330	1905-1912	Zabt-ı Dava, İstid'a, İ'lam	356
161	Et. R.1327 / El. S.1330	1909-1912	Hücçet, Zabt-ı Dava, İ'lam, İstid'a	350
162 <sup>72</sup>	Er. R.1325 / Et. C.1330	1907-1912	Zabt-ı Dava, İstid'a, İ'lam	272
163 <sup>73</sup>	Et. Ra.1329/ Er. Ş.1333	1911-1915	Zabt-ı Dava, İstid'a, İ'lam	192
164 <sup>74</sup>	El. M.1330/ Er. M.1333	1912-1915	Zabt-ı Dava, İstid'a, İ'lam	192
165 <sup>75</sup>	Et. S.1330 / Et. M.1333	1912-1915	Zabt-ı Dava, İ'lam	283
166	Et. M.1330 / El. N.1334	1912-1916	Zabt-ı Dava, İstid'a, İ'lam	286
167 <sup>76</sup>	Er. S.1330/ El. Ra.1332	1912-1915	Zabt-ı Dava, İstid'a, İ'lam	280
168	Et. Ca. 1328 / Er. Ca.1336	1910-1918	Zabt-ı Dava, İ'lam	316
169	Et. Ra.1335 / Er. M. 1337	1917-1919	Zabt-ı Dava, İ'lam	194
170 <sup>77</sup>	Et. Ca.1332 / El. S.1336	1914-1917	Zabt-ı Dava, İ'lam	284

<sup>67</sup> Defterin ilk sayfalarında 1311 senesine ait şer'i mahkeme harç hasılat kaydı vardır.

<sup>68</sup> Fihristli

<sup>69</sup> Yer yer boşlukları mevcut

<sup>70</sup> Fihristli- Yer yer boşlukları var

<sup>71</sup> Fihristli

<sup>72</sup> Defterde yer yer boşluklar var

<sup>73</sup> Fihristli

<sup>74</sup> Fihristli. Defterin başındaki fihristte sayfa adeti 227 olarak gözükmeye rağmen defterin tamamı kontrol edildiğinde sayfa adedinin 192 olduğu görülmüştür.

<sup>75</sup> Defterin 283. Sayfasından sonraki kısımları boş.

<sup>76</sup> Fihristli- Yer yer boşlukları var

<sup>77</sup> Fihristli- Yer yer boşlukları var

**1076 | Abubekir Sıddık Yücel. Sivas Şer'iyeye Sicilleri Toplu Kataloğu Üzerine**

171	Et. Z. 1301/ El. Ş.1303	1884-1886	Kalemiye ve Yevmiye Defteri	120
172 <sup>78</sup>	El. C.1238 / El. C.1277	1823-1860	İ'lam, Kassam	152
173	El. C.1303 / Er. L.1312	1886-1896	Yevmiye Defteri	110
174 <sup>79</sup>	Et. Z.1314 / El. N.1316	1897-1899	Yevmiye Defteri	24
175	Er. Ş.1307 / El. S.1317	1890-1899	Yevmiye, Masraf, İzinname, Husus ve Mürasele Harc defteri	106
176	Er. N.1302 / Er. Ş.1327	1885-1909	İzinname	182
177	Er. B.1305 / Er. M.1310	1888-1893	İ'lam, Vekâlet	390
178	El. S.1310 / Et. L.1313	1893-1896	Vekâlet	268
179	El. Z.1313 / El. Za.1317	1896-1900	Vekâlet	146
180	El.Ra.1316/ Er. M.1318	1898-1900	Vekâlet	150
181	El. Z.1318 / Er. S.1320	1901-1902	Vekâlet	214
182	El. Ra.1320 / El. L.1323	1902-1905	Vekâlet	244
183	Er. S.1320 / Et. Ş.1326	1902-1908	İ'lam, Vekâlet	208
184	16 L.1323 / El. Za.1327	1905-1909	Vekâlet	278
185	El. Za.1327 / El. N.1330	1909-1912	Vekâlet	284
186	Et. N.1330 / Er. Ş.1335	1912-1917	Vekâlet	299
187	Et. S.1336 / El. Ş.1341	1918-1923	Vekâlet	128
188	Er. Z.1304 / Et. B.1313	1887-1896	Vekâlet	210
189	Et. B.1340	1922	Davetiye Defteri	200
190	15. N.1266/ Er. Z. 1267	1850-1851	Kassam	18
191	Et. Ra.1326/ Er. C.1327	1908-1909	Harc Muhasebe Defteri	34
192	El. S. 1316 / Et. R.1329	1898-1911	Zimmet defteri	66
193	Er. B.1316 / Et. S.1326	1898-1908	Harc Muhasebe Defteri	112
194	Er. B.1316 / Et. S.1326	1898-1908	İrad Kayıt Defteri	94
195	Et. R.1332/ Et. Ca.1338	1914-1920	Harc Muhasebe Defteri	198
196 <sup>80</sup>	Er. Ca.1287/ El. R.1332	1870-1914	Harc Muhasebe Defteri	198
197	Et. Z.1320 / Et. M.1326	1903-1908	Harc Muhasebe Defteri	124
198	Et. M.1315 / El. Z.1324	1897-1906	İdane	117
199 <sup>81</sup>	Et. L.1329 / Et. Ca.1335	1911-1917	Tevliyet, Zabt-ı Dava	278
200	Et. Ra.1320 / El C.1320	1902-1902	Der Kenar	62
201	Et. N.1314/ El. Ca.1324	1897-1906	Taksim Müzekkire, Harc Muhasebe	100
202	Et.Ra.1325/ El. M.1333	1907-1914	İ'lam	200
203	Et. M.1337 / Et. C.1337	1918-1918	İ'lam	250

<sup>78</sup> Defterin 18. Sayfasından itibaren Üryan-ı Müslim Mahallesi nüfus kaydı mevcuttur.

<sup>79</sup> Defterin ilk sayfasında, Şer'i Mahkeme Naibinin Nasruddin Efendi-zâde Ahmed Şakir Efendi olduğu kaydı vardır.

<sup>80</sup> Sayfa altları yırtık ve yanık.

<sup>81</sup> Fihristli

204	El. C.1325 / Et. Ş.1329	1907-1911	Varide Telgraf Defteri, İ'lam, Hulasa Defteri	534
205 <sup>82</sup>	El. Z.1319 / Er. M.1333	1902-1914	Muhasebat, Arz-ı hal, Der Kenar, İlam, Hulasa	512
206 <sup>83</sup>	-	-	-	-
207	El. Z.1331 / Et. R.1334	1913-1916	İlam, Hulasa Defteri	252
208	Et. Ra.1313 / Et. S.1316	1895-1898	İlam, Hulasa Defteri	257
209	Et. S.1331 / Er. C.1333	1915-1918	İstinaf Defteri, İlam, Hulasa Defteri	259
210	Et.M.1330 / Er. Ca.1330	1912-1912	Der Kenar, İlam, Hulasa Defteri	397
211 <sup>84</sup>	1 Ca.1318 / Et. B.1333	1900-1915	-	797
212	Et. Z.1319 / Er. R.1324	1902-1907	İ'lam, Zabt-ı dava, Der Kenar	351
213	El. N.1309 / El. B.1312	1893-1894	İ'lam, Hulasa Defteri, İ'lam	279
214	Er. Ca.1331 / Er. L.1331	1913-1913	İ'lam, Hulasa Defteri-Der Kenar	291
215	Et. B.1336 / Et. R.1337	1918-1919	İ'lam, Hulasa Defteri-Der Kenar, İstinaf Defteri	413
216	El. C.1333 / Et. Za.1334	1915-1916	İ'lam, Hulasa Defteri	376
217	Er. Ş.1335 / Et. B.1336	1917-1918	İ'lam, Hulasa Defteri, Der Kenar, İstinaf Defteri	466
218	Et. L.1333 / Er. R.1335	1915-1917	İ'lam, Hulasa Defteri	432
219	Er. S.1333 / Er. M.1339	1915-1920	İ'lam, Hulasa Defteri	72
220	Er. C.1331 / Et. Ca.1332	1913-1914	Taksim Müzekkiresi, Şukka, Tahrirat	305
221	Et. Za.1308 / El. M. 1311	1891-1893	İ'lam, Hulasa Defteri	370
222	El. Ş.1334 / El. R.1335	1916-1917	Der Kenar, İ'lam, Hulasa Defteri	294
223	Et. R.1332 / Er. S.1336		İ'lam, Hulasa Defteri	186
224	Et. Ca.1324 / Et. B.1329	1906-1911	İ'lam, Hulasa Defteri, Der Kenar, Müsvedde	543
225	Et. L.1329 / El. Z.1331	1911-1913	İ'lam, Hulasa Defteri	523

<sup>82</sup> Defter halinde olmayıp belge halindedir. İlk 15 sayfası defter şeklinde ve muhasebat kayıtları mevcuttur. Son 15 adet belge 17 muharrem 1332 / 1914 tarihli haftada bir gün çıkan Sivas Gazetesi'nin ilk sayfası üzerine konarak çekim yapılmıştır.

<sup>83</sup> Sivas Şer'iyye Sicillerinde kayıtlı olan bu defter, 18 M. 1248 / 23 N.1250 - 1832-1835 tarihleri arası Burdur'a ait şer'iyye sicilidir. Defterin ilk iki sayfasında Ekmekçi esnafına ait narh-ı ruzi kayıtları mevcuttur. 3. Sayfanın hemen başında ise Burdur Kadısı Hüseyin Latif'in imzası bulunmaktadır. 64/1 de şu mahalle isimlerini görmekteyiz: Yenice, Hecin ve Recep, Dere, Kuyu, Karasenir, Manastır, Divanbaba, Burç, Hacı Ahmed, Hacı Ömer, Derslik, Şeyh Sinan, Üç Dibek, Yoğurtçu, Zimmiyan. Ayrıca şu köy adlarını da görmekteyiz: Kışle, Askeriye, Çerçin, Geresin, Kurna, Mandıra, Lengüme, Sala, Çine, Kravgız, Büğdüz, Çendik, Suludere, Kuruçay, Akyaka, Soğanlı, Yassigüme, Hacılar, Dügar ve Yar köyleri.

<sup>84</sup> İçerisinde; der-kenar, telgraf, tediye makbuzu, i'lam, terike, ilam hulasa gibi karışık belgeleri ihtiva etmektedir.

**1078 | Abubekir Sıddık Yücel. Sivas Şer'iyeye Sicilleri Toplu Kataloğu Üzerine**

226	Er. Za.1327/ Et. R.1329	1909-1911	İ'lam, Hulasa Defteri, Müsvedde	852
227	Et. Ca. 1324 / Et. 18.S.1325	1906-1907	İ'lam, Hulasa Defteri, Der Kenar	591
228	Er.Ca.1314/Er. M.1316	1896-1898	İ'lam, Hulasa Defteri	381
229	Et. Ca.1326 /Et.S.1327	1908-1909	İ'lam, Hulasa Defteri, Müsvedde	551
230	Et.Ca.1328/El. Za.1328	1910-1910	İ'lam, Hulasa Defteri, Der Kenar	381
231	Et.Ra.1327 / Et. R.1327	1909-1909	Müsvedde, Taksim Müzekkiresi, Der Kenar	99
232	Et. B.1306 / Er. L.1328	1889-1910	İ'lam, Hulasa Defteri-Der Kenar	276
233	Et. Ra. 1327/ Er. Za.1327	1909-1909	İ'lam, Hulasa Defteri, Müsvedde	311
234 <sup>85</sup>	Et. L.1325 / El. R.1326	1907-1908	Müsvedde	371
235	El. M.1331 / El. S.1331	1912-1913	İ'lam, Hulasa Defteri, Der Kenar, İ'lam	782
236	El. Ca.1308/Et. M.1312	1890-1903	İ'lam, Hulasa Defteri	291
237	El. M.1253 / Er. L1263	1837-1847	Sivas Vakıfları Varidat defteri	234
238	Bu defterin kaydı gerek Milli Kütüphane ve gerekse Devlet arşivlerinde bulunmamaktadır.			
239	El. C.1294 / El. Za.1329	1877-1911	Zabt-ı Dava, Muhasebat, Sarfiyat, Der Kenar, İ'lam, Hulasa Defteri, Evrak Kayıt	678
240	Er. C.1287 / Er. Za.1319	1870-1902	Terike, Zabt-ı Dava, İ'lam, Müsvedde, Mürasele Harcı	330

**SONUÇ**

Kuruluşundan tarih sahnesinden çekildiği ana kadar 600 seneden fazla ömür sürmüş olan Osmanlı Devleti'nin tarihiyle ve müesseseleriyle her şey içerisinde bulunduğumuz asırda dahi tam manasıyla ortaya çıkartılabilmiş değildir. Bunlardan birisi de hiç şüphesiz ki Şeyhülislamlık müessesesi ve bununla ilgili tutulan kayıtlardır. Anadolu'nun Türk-İslam hâkimiyetine girmeden önceki dönemde olduğu gibi, Danişmentliler, Selçuklular ve Osmanlı dönemlerinde de önemli bir konuma sahip olan Sivas ve Sivas şehriyle alakalı yeterince çalışma maalesef yapılamamıştır. Bunların başında da kadı sicilleri yer almaktadır. Şehrin kimliğini ve dokusunu ortaya çıkartmada böylesine önemli kaynakların bir an evvel gün yüzüne çıkartılması gerekmektedir. Bu çalışmada Sivas'a ait 240 sicil defteri katalog sistemi şeklinde hazırlanmıştır. Bu çalışmada şunu gördük ki, epeyce bir defter tarih içerisinde kaybolmuş, yanmış veyahut bir şekilde yok edilmiş. Yetmiş dokuz numaralı defterdeki yanık izleri buna örnektir. Osman Ersoy'un çalışmasında

<sup>85</sup> Defterin sayfalarında yer yer yapışıklıklar bulunmaktadır.

gösterilmeyen 139 numaralı defterin klasik formda bir sicil defteri olması gibi. Bu çalışmada ortaya çıkan önemli bir durum da; Sivas'a ait olarak kayıtlara geçmiş olan 206 numaralı sicil defterinin Burdur Vilayeti'ne ait olmasıdır ki bu da klasik formda tanzim edilmiş bir sicil defteridir. Bu defter, 18 M. 1248 / 23 N.1250 – 1832-1835 tarihleri arasını kapsamaktadır.

### KAYNAKÇA

- Akgündüz, Ahmet. "İslam Hukukunun Osmanlı Devletinde Tatbiki: Şer'iyye Mahkemeleri ve Şer'iyye Sicilleri". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 14 (Ankara 2009): 13-48.
- Akgündüz, Ahmet. *Şer'iyye Sicilleri*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırma Vakfı Yayınları, 1988.
- Apaydın, Mustafa. *16 Numaralı Şer'iyye Siciline Göre Sivas*. Yüksek Lisans Tezi, Gaziosman Paşa Üniversitesi, 2010.
- Arıkan, Seyma. *3 Numaralı Sivas Şer'iyye Sicili'nin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2009.
- Aydın, Bilgin – Yurdakul, İlhami – Kurt, İsmail. *Bab-ı Meşihat Şeyhülislamlık Arşiv Defteri*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2006.
- Aydın, M. Akif. "Mahkeme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27: 341-344. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Baltacı, Cahit. "Şer'iyye Sicillerinin Tarihsel ve Kültürel Önemi". *Osmanlı Arşivleri ve Araştırmaları Sempozyumu* (İstanbul, 17 Mayıs 1985). 127-131. Ankara: TAlİV Yayınları Ts.
- Başol, Ömer. *20 Numaralı Sivas Şer'iyye Sicili'nin Transkripsiyonu*. Yüksek Lisans Tezi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi, 2010.
- Baykara, Tuncer. "Kaza". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25: 119-120. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Binark, İsmet. (Editör). *Bulgaristan'daki Osmanlı Evrakı*. Ankara: D.A.G.M. Yayınları, 1994.
- Ceyhan, Muhammed. "Tanzimat Dönemi Sonrası Şer'iyye Sicil Defterlerinin Muhteva ve Diplomatik Acıdan Tahlili". *OTAM* 29 (Bahar 2011): 50-82. Ankara, 2012.
- Çakır, Cemalettin. *10 Numaralı Sivas Şer'iyye Sicili*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü, 2003.
- Ersoy, Osman. "Şer'iyye Sicilleri Toplu Kataloğuna Doğru". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 21 / 1-4 (1963): 32-64.
- Eser, Mustafa. *27 Numaralı Sivas Şer'iyye Sicili*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2009.
- Fatih Şahingöz. *9 Numaralı Şer'iyye Sicili'ne Göre Sivas*. Yüksek Lisans Tezi, Gazi Osman Paşa Üniversitesi, 2010.
- Günay, Vehbi. "Balkan Şehir Tarihleri Kaynağı Olarak Şer'iyye Sicillerinin Envanter ve Kataloglarının Tespiti Hakkında". *Tarih İncelemeleri Dergisi* 28/2 (2003): 71-82.
- İnalçık, Halil. "Kanun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 24: 324-327. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- İnalçık, Halil. "Osmanlı Hukukuna Giriş". *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Dergisi* 13/2 (1958): 102-126.
- Karamanoğlu, Mehmet Ali. *17 Numaralı Sivas Şer'iyye Sicili'nin Transkripsiyonu*. Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2016.
- Kaya, Ülkü. *60 Numaralı Sivas Şer'iyye Sicili Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2004.
- Köprülü, M. Fuad. "Fıkıh". *İslam Ansiklopedisi*. 4: 608-622. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1993.
- Nuray Er. *14 Numaralı Sivas Şer'iyye Sicili Özet ve Değerlendirme*. Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2015.
- Ortaylı, İlber. "Kadı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24: 69-73. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Özdemir, Zafer. *6 Numaralı Sivas Şer'iyye Sicil Defteri Transkripsiyon ve Değerlendirmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2010.
- Öztürk, Özge. *13 Numaralı Sivas Şehri Şer'iyye Sicilinin Transkripsiyonlu Metni ve Değerlendirmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2015.
- Teksöz, Mehmet. *77 Numaralı Sivas Şer'iyye Sicili Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi*. Y. Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2017.
- Tontuş, Abdulkadir. *103 Numaralı Gürün Şer'iyye Sicili Transkripsiyon ve Değerlendirmesi*. Y. Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2010.
- Uğur, Yunus. "Şer'iyye Sicilleri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39: 8-11. İstanbul: TDV Yayınları 2010.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinde İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.
- Yalçın, Tuğba. *Sivas'ın İki Yılı (1821-1822 yılları 12 numaralı Şer'iyye Sicil Defterine Göre)*. Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2002.
- Yıldırım, Zübeyde. *1239-1240 Tarihli Sivas Şer'iyye Sicili (Metin ve Değerlendirme)*. Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2004.



*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

Aralık / December 2018, 22 (2): 1081–1107

### **Türkiye’de Kıraat İlmî Eğitim-Öğretimi**

*The Education of Qur’ân Recitation (Qirā’ât) in Turkey*

#### **Yaşar Akaslan**

Dr. Öğr. Ü., Ondokuz Mayıs Ü., İlahiyat Fak., Kur’an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmî Anabilim Dalı  
Assistant Professor Dr., Ondokuz Mayıs U., Fac. of Theology, D. of Recitation of the Qur’ân and Qirā’ât  
Samsun, Turkey

[yasar.akaslan@omu.edu.tr](mailto:yasar.akaslan@omu.edu.tr)

[orcid.org/0000-0003-0715-9295](https://orcid.org/0000-0003-0715-9295)

#### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 02 Temmuz / July 2018

**Kabul Tarihi / Accepted:** 30 Ekim / October 2018

**Yayın Tarihi / Published:** 15 Aralık / December 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Cilt / Volume:** 22 **Sayı / Issue:** 2 **Sayfa / Pages:** 1081–1107

**Atıf / Cite as:** Akaslan, Yaşar. “Türkiye’de Kıraat İlmî Eğitim-Öğretimi [The Education of Qur’ân Recitation (Qirā’ât) in Turkey]”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/2 (December 2018): 1081–1107. <https://doi.org/10.18505/cuid.439689>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright ©** Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved. [www.dergipark.gov.tr/cuid](http://www.dergipark.gov.tr/cuid)

**Abstract:** Qur’ān Recitation (qirā’āt) activities constitute a good part of the Qur’ān education history starting with the revelation of the Qur’ān. In Prophet Muḥammad’s era and after his death, education and teaching activities for spreading the Qur’ān recitations were maintained by Muslims. Several institutions were built for this purpose, and many works are written for qirā’āt science education and methods developed made a big contribution to the spreading of Qur’ān recitation science. An Interregnum period for qirā’āt science has happened at the last period of Ottomans and first years of Republic of Turkey. Qirā’āt Science, under the state supervision and by formal institutions for many years, were sustained in an informal way after the law on unification of education were introduced. With the decrease of teachers, the education of the Qur’ān recitation faced a difficult time and almost nearly ceased. In our country, increasing of the expertness courses and number of men who trained in this places in recent years deserve a separate study, particularly on this subject.

**Summary:** There are many scholars who have studied the recitation of the Qur’ān (qirā’āt), and many papers that have been written on this subject analysing it by means of practice. Some institutions are founded with the purpose of teaching qirā’āt and a number of different methods have been developed in the historical process of qirā’āt.

It is not clear when the knowledge of Qur’ānic recitation first emerged in the region of Anatolia. In the Ottoman Empire, Khaṭīb ‘Abdulmu’min Rūmī who was tutee of Ibn al-Cezerī started to accept students for teaching qirā’āt in Bursa. Since then, qirā’āt became an official discipline of Islamic sciences. Evidently, the time Turks learned qirā’āt should be before Ibn al-Cezerī’s arrival to Bursa.

The brightest era of the qirā’āt and its institutionalisation was between XI-XIII centuries during the reign of the Ottoman Empire. Not only did training and teaching activities took place as seven and ten recitations, but authors also wrote books as supplementary references by depending on the works of the scholars such as Dānī, Shāṭibi and Ibn al-Cezerī. Thus, the scholars made education practical and started to teach it as part of certain methods. The end of the 13th century was the time when *sab’a* (seven) method based on seven recitations was superseded by *‘ashara* (ten) method based on ten recitations. That is, the *sab’a* method was replaced by the *‘ashara* method in the country.

The education of qirā’āt which were taught in expert institutions known as *dār al-qurrā* until the closure of madrasas was officially interrupted with the the law on unification of education on 3rd March 1924 in Turkey. The education of qirā’āt was not officially given from the Republic of Turkey to 1968, but it was taught by self-abnegating scholars with their own efforts. The teaching of qirā’āt almost disappeared due to some reasons such as education which wasn’t officially given by the state and the lack of encouragement for people interested in qirā’āt until 1968. The education of qirā’āt later became official with the initiation of Tayyar Altıkulaç who was the vice president of religious affairs under the presidency of Mehmed Rüşdü Aşıkutlu in 1968.

At that time, a number of staffs were sent to the town Çifaruksa/Uğurlu in Of /Trabzon for the job training with the appointment of the presidency of religious affairs in order to get education from Aşıkutlu. The specialized training course named as ‘Ashera-Taqrīb-Ṭayyibah’ was the first course about qirā’āt with the opening of Istanbul Haseki Training Center by the presidency of



religious affairs in 1976. The education of qirā'āt was carried out by Aşikkutlu who used Egypt method and Abdurrahman Gürses used Istanbul method. These specialized training courses were made as periods of 3 years and trainees were begun to be admitted by taking an exam. The first students graduated who learned both methods at the end of the first period which was between 1976 and 1979.

The presidency of religious affairs held the exam at a predetermined time for issuing in-service training certification to people, who have worked within its own institution, other institutions and in the private sector, and completed the education on 'ashara method with their own efforts and got a degree. This certification has been given to people who succeeded in the written and oral examinations. 184 people got the certification after taking the exam entitled as 'the exam for external students in the 'ashara-taqrib course' which was taken place biennially and for the first time in 2010.

When students have learned the fundamental principles of 'ashara method, the first five-ten pages of the Qur'ān were read and indited with regard to distinguish narratives from each other with *infirād* method. 'Ashera analysis of the Qur'ān was indited and read with *indirāc* method for each student after being taught about certain issues such as the concepts of qirā'āt, its principles, and the grading of the *imām* and *rāvi* to students who get education with *infirād* method in qirā'āt education in the country. Sources and methods used by scholars who are engaged in qirā'āt education have become widespread in regions; and these methods have gone under the name of those regions.

In this context, the science of qirā'āt was taught with Istanbul and Egypt methods in the Ottoman Empire. These methods have still been valid in today's Turkey. Sūfi profession stands for Istanbul method and qirā'āt education is given with regard to this profession in notably Istanbul and several centers. The education of this profession is given in Pendik and Müftü Yusuf Karali training centers. At the present time, Egypt method is represented as Atāullah profession by reason of the fact that it is commonly followed, adopted and conducted in the country.

Nowadays, the *edā* method is used especially at the beginning of qirā'āt education. Thus, student hears what instructor reads and gives a presentation. Instructors concentrate on the practice *arz* in the ongoing process and ease off on practice *sam'a* after student implemented the lesson. At the present time, the curriculum followed in the qirā'āt education is the same as the classic method in the country. The 'Ashera, Taqrib and Ṭayyibah' methods were used in education. On the other hand, the person who recites should be a decent ḥāfiẓ and know the science of tajweed well in compliance with Hafs narrative of Asim and implement it. Notwithstanding that, there is the tajweed lesson in curriculum in order to strengthen implementations of the science of tajweed.

**Keywords:** Recitation of the Qur'ān and Qirā'āt, Qirā'āt, Education of Qirā'āt in Turkey, Qirā'āt Programs, Teaching Methods

### Türkiye’de Kıraat İlmî Eğitim-Öğretimi

**Öz:** Kur’ân-ı Kerîm’in nüzûlüyle birlikte başlayan Kur’ân eğitim tarihinin önemli bir boyutunu kıraat faaliyetleri oluşturur. Gerek Hz. Peygamber döneminde gerekse onun vefatından sonraki süreçte, Müslümanların Kur’ân kıraatlerini yaymaya yönelik eğitim-öğretim faaliyetleri devam etmiştir. Bu bağlamda müesseseler kurulmuş, kıraat ilmi eğitimine dönük eserler yazılmış ve metotlar geliştirilerek kıraat ilminin yayılmasına katkıda bulunulmuştur. Osmanlı’nın son döneminde ve Cumhuriyetin ilk yıllarında kıraat eğitim-öğretiminde, -ülkemiz adına- bir fetret dönemi yaşanmıştır. Uzun yıllar devletin gözetiminde ve resmî kurumları vasıtasıyla gerçekleştirilen kıraat ilmi eğitim-öğretimi, Tevhid-i Tedrisat Kanunu’nun çıkarılmasından sonra Türkiye’de gayr-ı resmî olarak yürütülmüş, bu ilmi okutan ehil hocaların azalmasıyla kıraat ilmine yönelik faaliyetler zamanla yok olma riskiyle karşı karşıya kalmıştır. Ülkemizde, son yıllarda aşere-takrîb-tayyibe tedrisine yönelik ihtisas kurslarının ve buralarda yetişenlerin sayısının hızla artması, üzerinde müstakil bir çalışmayı hak etmektedir.

**Özet:** İslâm eğitim tarihinde, kıraat ilmi sahasında pek çok âlim yetişmiş, çok sayıda eser kaleme alınmış ve pratik tarafıyla bu ilmin tedrisine devam edilegelmiştir. Kur’ân kelimelerinin telaffuz farklılıklarını konu edinen bu köklü ilmin tahsiline yönelik, zamanla birtakım müesseseler kurulmuş ve kıraat ilmi eğitiminin tarihsel sürecinde birtakım metotlar geliştirilmiştir.

Kaynaklarda, kıraat ilminin Anadolu’ya ne zaman ve kimin vasıtasıyla geldiği tam olarak belli değildir. Osmanlı coğrafyasının kıraat ilmiyle tanışması, İbnü’l-Cezerî’nin öğrencisi Hatîb Abdülmü’min Rûmî’nin Bursa’daki kıraat eğitim-öğretim faaliyetlerine başlamasıyla gerçekleşmiştir. Ancak Osmanlı’da, kıraat ilmi tedrisatının İbnü’l-Cezerî ile müesses bir yapı arz ettiği ve resmîyet kazandığı ifade edilir. Dolayısıyla Türkler’in kıraat ilmiyle tanışmaları, İbnü’l-Cezerî’nin Bursa’ya gelişinin öncesine tekabül eder.

Osmanlı coğrafyasında, XI-XIII. asırlar arasında kıraat ilmi ve tedrisati en parlak dönemini yaşamış, yedi ve on kıraat olmak üzere eğitim-öğretim faaliyetleri yürütülmüştür. Yine Dâni, Şâtîbî ve İbnü’l-Cezerî gibi âlimlerin eserleri esas alınarak birçok müellif, tedrisata dönük yardımcı kaynaklar telif ederek uygulamaya koymuşlardır. Bu sayede kıraat eğitim-öğretimi daha pratik hale getirilmiş ve belirli usûller çerçevesinde okutulmaya başlanmıştır. XIII. asır sonları, aynı zamanda yedi kıraati esas alan seb’a tarîki tedrisatının ülkemizde yavaş yavaş yerini on kıraati temel alan aşere tarîkine bıraktığı dönemdir. Böylece kıraat müfredatında, seb’a tarîki okunmadan doğrudan aşere tarîkine geçilmiştir.

Ülkemizde kıraat eğitim-öğretimi, 3 Mart 1924’te Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile birlikte medreselerin ilgâsına kadar dâru’l-kurrâ denilen ihtisas merkezlerinde yapılırken, medreselerin kapanmasıyla resmî olarak kesintiye uğramıştır. Cumhuriyetin kuruluşundan 1968 yılına kadar kıraat ilmi, kurumsal seviyede tedris edilememiş ancak özveriyle üstâdların şahsî gayretleriyle okutulmuştur. Bu tarihe kadar kıraat ilmi eğitim-öğretiminin devlet eliyle yürütülmemesi ya da bu ilgi duyanların teşvik edilmemesi gibi sebeplerle kıraat ilmini okuyup-okutanların sayısı gün geçtikçe azalarak neredeyse bu ilim yok olmaya yüz tutmuştur. 1968 yılında ise dönemin Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı Tayyar Altıkulaç’ın girişimiyle Mehmed Rüşdü Aşıkutlu riyâsetinde resmî olarak kıraat ilmi yeniden tahsil edilmeye başlanmıştır. Bu tarihte, Diyanet İşleri Başkanlığının görevlendirmesiyle kurumun bazı personeli, hizmet içi eğitim kapsamında, Aşıkutlu’dan

kıraat derslerini tahsil etmek üzere Trabzon'un Of ilçesine bağlı Çıfaruksa/Uğurlu beldesine gönderilmiştir.

İstanbul Haseki Eğitim Merkezi'nin 1976 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından açılmasıyla birlikte Aşere-Takrîb-Tayyibe İhtisas Kursu, eğitim merkezi düzeyinde hizmete giren ilk kurs olmuştur. Burada Aşikkutlu Mısır tarîkini, Abdurrahman Gürses ise İstanbul tarîkini temsil etmek üzere her iki tarikle birlikte kıraat tedrisatı sürdürülmüştür. Bu ihtisas kurslarının üçer yıllık dönemler halinde yapılması öngörülmüş ve sınavla kursiyer kabul edilmeye başlanmıştır. 1976-1979 yılları arasındaki ilk dönem sonunda kurs her iki tarikten de ilk mezunlarını vermiştir.

Diyanet İşleri Başkanlığı önceden belirlediği tarihlerde, teşkilat bünyesinde veya diğer kurumlarda görev yapan yahut özel sektörde çalışan, kendi imkânları ve özel gayretleriyle aşere-takrîb eğitimini tamamlamış ve icâzet almış olan kimseler için hizmet içi eğitim belgesi sınavı düzenlenmektedir. Yazılı ve sözlü olmak üzere iki aşamalı bu sınavda başarılı olanlara, söz konusu belge verilmektedir. Başkanlığın ilk defa 2010 yılında ve iki yılda bir defa olacak şekilde gerçekleştirdiği "Aşere-Takrîb Kursunu Dışarıdan Okuyanlar İçin Belge Sınavı" adlı sınavla -2018 yılı itibarıyla- 184 kişi bu belgeyi almaya hak kazanmıştır.

Ülkemizdeki kıraat eğitiminde, öğrencilerin aşerenin temel kâidelerini öğrendiklerinde, rivâyetleri birbirinden ayırt etme alışkanlığı kazanmasına yönelik infirâd yöntemiyle, Kur'ân'ın ilk 5-10 sayfası her öğrenciye aşere tarîki üzere yazdırılır ve okutulur. Infirâd yöntemiyle bir süre okuyan öğrenciye kıraat kavramları, kâideleri, imam ve râvî sıralaması gibi hususlarda alışkanlık kazandırdıktan sonra, indirâc yöntemiyle tüm Kur'ân'ın aşere sûreti yazdırılıp okutulur.

Kıraat ilmi tedrisatıyla uğraşan âlimlerin, öğretimde takip ettikleri kaynaklar ve metotlar, buldukları bölgelerde yaygınlaşarak o bölgenin adıyla bilinir olmuştur. Bu bağlamda Osmanlı coğrafyasında kıraat ilmi, İstanbul ve Mısır tarîkleri olmak üzere iki usülle okutulagelmiştir. Günümüz Türkiye'sinde, aynı şekilde bu iki tarîk üzere tahsil edilmeye devam etmektedir. Ülkemizde hâlihazırda yürütülen kıraat tedrisatında, İstanbul tarîkini Sûfî mesleği temsil etmekte ve başta İstanbul olmak üzere birçok merkezde kıraat eğitimi bu mesleğe göre yürütülmektedir. Halen Pendik, Müftü Yusuf Karali, Haseki Abdurrahman Gürses Eğitim Merkezleri'nde bu meslek okutulmaktadır. Ülkemizde Mısır tarîki, takip edilen ve yaygın olarak benimsenip uygulanmasıyla günümüzde Atâullah mesleğiyle temsil edilmektedir.

Günümüzde kıraat eğitim-öğretiminde, özellikle ilk başlarda edâ yöntemi uygulanmaktadır. Böylece öğrenci, hocasından kıraatin uygulamasını bizzat işitmiş ve hocasına dersi sunmuş olur. Eğitim sürecinin ilerleyen aşamalarında, öğrenci dersi icrâda meleke kesbettikten sonra semâ' uygulamasının yoğunluğu azaltılır ve arz uygulamasına ağırlık verilir. Kıraat eğitiminde takip edilen programa gelince, klasik usûlde olduğu gibi günümüzde de ülkemizde takip edilen program aynı şekildedir. Buna göre tedriste aşere, takrîb ve tayyibe olmak üzere üç program takip edilir. Öte yandan kıraat okumaya başlayan kişinin sağlam hâfız olması ve Âsım kıraatinin Hafs rivâyetine göre tecvîd ilmini iyi bilip uygulayabilmesi şarttır. Böyle olmakla birlikte tecvîd ilmindeki uygulamaların pekişmesine yönelik müfredatta tecvîd dersi yer alır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat, Kıraat, Türkiye'de Kıraat Eğitimi, Kıraat Programları, Öğretim Metotları

## GİRİŞ

Kur’ân, kendisinden önceki tüm mukaddes kitapların geçerliliklerini nihâyete erdirmesi, en son ilâhî vahiy olması ve ilâhî muhafazası<sup>1</sup> başta olmak üzere kendine mahsus özellikleriyle diğer kutsal metinlerden ayrılmaktadır. Kur’ân’ın ilâhî muhafazasının yanı sıra, gerek Hz. Peygamber (s.a.v.) dönemi gerekse sonrasında, bu korumanın devamını sağlamaya yönelik Müslümanların aldıkları birtakım tedbirler söz konusu olmuştur. Hz. Peygamber’in nâzil olan âyetleri ezberlemesi, vahiy kâtiplerine yazdırması ve yazılanları kontrol etmesi, sahâbeye okuması, onları âyetleri ezberlemeye teşvik etmesi ve her Ramazan ayında Hz. Peygamber ile Cebrâil arasında yapılan arza/muâraza uygulaması gibi hususlar bu kapsamda değerlendirilebilir. Daha sonraki dönemlerde, dağınık şekilde bulunan âyetleri Mushaf haline getirme ve istinsah faaliyetleri, nüshaların farklı kıraatlerle telaffuzuna imkân veren bir şekilde yazıya geçirilmesi ve okunup-öğretilmesi yoluyla Kur’ân’ın sonraki nesillere eksiksiz bir şekilde aktarılması sağlanmıştır.

İslâm eğitim tarihinde, kıraat ilmi sahasında pek çok âlim yetişmiş, çok sayıda eser kaleme alınmış ve şifâhî/pratik tarafıyla bu ilmin tedrisine devam edilegelmiştir. Kur’ân kelimelerinin telaffuz farklılıklarını konu edinen bu köklü ilmin tahsiline yönelik, zamanla birtakım müesseseler kurulmuş ve kıraat ilmi eğitiminin tarihsel sürecinde birtakım metotlar geliştirilmiştir. Burada, makalede ele alınacak bilgilere ışık tutması kabilinden, başlangıçtan itibaren kıraat tedrisi faaliyetlerine değinilecektir.

## 1. KIRAAT İLMİ EĞİTİM-ÖĞRETİM FAALİYETLERİNİN TARİHSEL GELİŞİMİ

Kur’ân tedrisatı faaliyeti, İslâm’ın ilk yıllarında, önce Mekke’de Erkam b. Ebu’l-Erkam’ın; hicretten sonra da Medine’de Mahrime b. Nevfel’in evlerinde ve Suffe’de devam etmiştir. Zamanla kurumlaşan bu faaliyeti, İslâm eğitim tarihinde Kur’ân kıraatinin tahsil edildiği müesseseler olarak “Dâru’l-kurrâ” adıyla görmekteyiz.<sup>2</sup>

Dâru’l-kurrâ; “yer, mekan” anlamlarına gelen *dâr*<sup>3</sup> ve *kurrâ* lafızlarından oluşturulmuş bir isim tamlamasıdır. Kıraat literatüründe *kurrâ*, kendilerine kıraatlerin nispet edildiği kıraat imamaları için kullanılsa da kavram daha kapsamlı şekilde “Kur’ân’ı sahîh bir şekilde ezberleyip tecvîd ve tashîh-i hurûf üzere baştan sona kadar okuyan, ehliyetli bir üstâdın huzurunda ilgili kıraat kitaplarının muhtevâsına uygun olarak kıraat-ı seb’a ve kıraat-ı aşereyi bütün rivâyet ve vecihleriyle ahz ve telakki suretiyle bitirerek icâzet alan kişi/kişiler” olarak tanımlanabilir.<sup>4</sup> Bu iki kavramın birleşmesiyle oluşan *dâru’l-kurrâ* Kur’ân’ın bir bölümünün veya tamamının ezberletildiği ve kıraat vecihlerinin öğretildiği okullar için kullanılmıştır. Bu müesseseler ayrıca *dâru’l-Kurân* ve

<sup>1</sup> el-Hicr 15/9.

<sup>2</sup> Nebi Bozkurt, “Dâru’l-Kurrâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8: 543.

<sup>3</sup> Ebû’l-Fazl İbn Manzûr, “dâr”, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut: Dâru sâdir, ts.), 4: 298.

<sup>4</sup> Fatih Çollak, “Reisü’l-Kurrâlık Müessesesi ve Esâmî-i Kurrâ Defteri”, *Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları IV - Kıraat İlmî ve Problemleri- (İstanbul, 13-14 Ekim 2001)* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2002), 183.

*dâru'l-huffâz* olarak da adlandırılmaktadır.<sup>5</sup> Bu kurumlarda ders veren hocalara *şeyhu'l-kurrâ*, *şeyhu'l-kıraa*; yürüttükleri göreve de *meşihatü'l-kıraa* denilir.<sup>6</sup>

Anadolu Selçukluları ve Karamanoğulları döneminde ise Kur'ân eğitim-öğretiminin *dâru'l-huffâz* adı verilen kurumlarda yürütüldüğü görülmektedir. Selçuklular döneminde Konya'da Sâhib Atâ, Ferhûniye, Sa'deddîn Ömer, Nasuh Bey; Karamanoğulları devrinde ise Hacı Yahyâ Bey, Hoca Selmân, Has Yusuf Ağa, Kâdi İmâdüddîn ve Hacı Şemseddîn *dâru'l-huffâz*ları kurulmuştur.<sup>7</sup> Söz konusu müesseselerde yapılan tedris faaliyetleri neticesinde pek çok eser telif edilmiş ve *dâru'l-kurrâ*ların ders müfredatı teşekkül etmiştir.

Kaynaklarda, kıraat ilminin Anadolu'ya ne zaman ve kimin vasıtasıyla geldiği tam olarak belli değildir. Osmanlı coğrafyasının kıraat ilmiyle tanışması, İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) "Rûm ülkesinde ilm-i kıraat sahasının büyük âlimi" dediği ve Şam'a gelerek kıraat-ı aşereyi kendisinden okuyan öğrencisi Bursa Hüdâvendigâr Câmii hatibi Abdülmü'min Rûmî (ö. 799/1396)<sup>8</sup> Bursa'daki kıraat eğitim-öğretim faaliyetlerine başlamasıyla gerçekleşmiştir. Ancak Osmanlı'da, kıraat ilmi tedrisatının İbnü'l-Cezerî ile müesses bir yapı arz ettiği ve resmiyet kazandığı ifade edilir.<sup>9</sup> Dolayısıyla Türkler'in kıraat ilmiyle tanışmaları, İbnü'l-Cezerî'nin Bursa'ya gelişinin önce-sine tekabül eder.

Yıldırım Bâyezid'in (ö. 805/1403) daveti üzerine, 798/1395 yılında Bursa'ya gelen İbnü'l-Cezerî, Bursa Ulu Câmii Yıldırım Bâyezid *Dâru'l-kurrâ*sında görevlendirmiştir.<sup>10</sup> Burada eğitim-öğretim faaliyetlerine başlayan İbnü'l-Cezerî'ye *muallim-i sultânî* olarak *reisü'l-kurrâ* ünvanı verilmiş ve yüksek miktarda maaş bağlanarak öğrenci yetiştirmesine imkân sağlanmıştır. Burada, başta Yıldırım Bâyezid'in çocukları olmak üzere pek çok kişiye hocalık yapan İbnü'l-Cezerî, çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir.<sup>11</sup> Timur'un, İbnü'l-Cezerî'yi Ankara Savaşı'nın (1402) ardından yanına alarak götürmesiyle birlikte İbnü'l-Cezerî'nin yedi yıllık Anadolu süreci sona ermiştir. Ondan kıraat dersleri alan öğrencileri, Osmanlı topraklarında bu ilmi okutmak ve kıraat ilminin meselelerine ilişkin eserler kaleme almak suretiyle kıraat ilminin gelişmesine ve yayılmasına hizmet etmişlerdir.

Osmanlı döneminde kıraat ilmi, gerek bu sahada öne çıkmış kıraat âlimlerini saltanat merkezine davet etmek, gerekse kıraat üstâdlarına ve öğrencilerine uygun ortam hazırlamak suretiyle sultanların özel ilgi gösterdikleri bir alan olmuştur. Örneğin, Kânûnî Sultan Süleyman'ın (ö. 974/1566) emriyle, sadrazam Sokollu Mehmed Paşa (ö. 987/1579) tarafından Mısır'da Kur'ân

<sup>5</sup> Bozkurt, "Dâru'l-Kurrâ", 8: 543; Yusuf Alemdar, *Osmanlı'da Dâru'l-Kurrâ Müessesesi ve Kıraat Eğitimi* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2003), 65-68.

<sup>6</sup> Bozkurt, "Dâru'l-Kurrâ", 8: 543.

<sup>7</sup> Cahit Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: İrfan Matbaası, 1976), 14-15; Mefail Hızlı, "Kuruluşundan Osmanlılara Kadar Medreseler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2* (1987): 278.

<sup>8</sup> Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Câmi'u esânîd*, thk. Ahmed Hamûd Humeyyid Ruveysî (Beyrut: Müessesetü'd-duhâ, 2015), 119.

<sup>9</sup> Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi* (Ankara: Otto, 2016), 95.

<sup>10</sup> Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, 22-23.

<sup>11</sup> İbnü'l-Cezerî, *Câmi'u esânîd*, 122; Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, 23; Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 552.

kıraati öğretiminde meşhur olan Ahmed Mesyerî (ö. 1006/1597), Mısır’dan hilafet merkezi İstanbul’a getirilmiş ve Eyüp Sultan Câmîine imam olarak tayin edilmiştir. Mesyerî, vefatına kadar bu câmide kıraat ilmini *Teysîr tarîki* üzerine okutmaya devam etmiştir.<sup>12</sup> Yine, yaklaşık bir asır sonra İstanbul’a davet edilen Ali Mansûrî (ö. 1134/1721),<sup>13</sup> kıraat eğitim faaliyetlerini burada yürütmüştür.<sup>14</sup>

Sonraki süreçte bu müesseseler Anadolu’ya da yayılarak Osmanlı coğrafyasında hızla artmıştır. Farklı yerlerde dâru’l-kurrâ açmak, bu işe mahsus vakıflar kurmak, söz konusu kurumlara görevli tayin etmek ve kıdemli kıraat âlimlerine şeyhu’l-kurrâ ünvanı vermek vb. faaliyetler Osmanlı sultanları için bir gelenek halini almıştır. Öyle ki İstanbul’daki sultan, vezir ya da devlet büyükleri adına yapılmış çoğu câmîinin yanı başında dâru’l-kurrâ görmek mümkündür.<sup>15</sup> Evliya Çelebi (ö. 1093/1682), gezdiği yerlerdeki dâru’l-kurrâların özelliklerine ilişkin bilgiler nakletmek suretiyle birçok dâru’l-kurrâdan bahseder. Örneğin Amasya’da 9 dâru’l-kurrâ bulunduğunu, bunlardan sadece Sultan Bâyezid dâru’l-kurrâsında üç yüzden fazla hâfızın olduğunu ve bu hâfızlar arasında kıraat-ı seb’a, aşere ve takrîb tarîki üzere kıraat okuyanların bulunduğunu nakleder.<sup>16</sup> Evliya Çelebi, bu bilgilerin yanında Osmanlı coğrafyasında yer alan dâru’l-kurrâların dağılımı, söz konusu merkezlerin hangilerinde kıraat-ı seb’a; aşere; takrîb ve tayyibe okutulduğu hakkında bilgi de verir.<sup>17</sup>

Osmanlı döneminde dâru’l-kurrâlardaki kıraat ilminin tahsiline ilişkin, *‘Umdetü’l-hallân fi izâh-i Zübdeti’l-irfân*’ın müellifi Muhammed Emin Efendi (ö. 1275/1859), uygulanan metot ve programı şu şekilde izah eder: “İmam Şâtîbî’nin yedi kıraate dair *Hırzû’l-emânî* adlı kasidesiyle İbnü’l-Cezerî’nin on kıraate ilişkin *Tayyibe*’si ve yine İbnü’l-Cezerî’nin yediyi ona tamamlayan üç kıraatle ilgili yazdığı *Dürre*’si, şerhleriyle birlikte okutulmuş, nazım halindeki bu üç eser genellikle ezberlenmiştir.”<sup>18</sup> Bu ve benzeri ifadelerden hareketle, kıraat tedrisatının sistemli bir şekilde başlamasından günümüze kadar, gerek ülkemizde gerekse Mısır, Suriye Irak ve Suudi Arabistan gibi diğer İslâm coğrafyasında metin ezberine dayalı bir yöntem takibi söz konusu olmuştur. Bu itibarla İslâm dünyasındaki kıraat eğitimi, birbirine benzer bir yapı arz etmektedir.<sup>19</sup>

Osmanlı coğrafyasında, XI-XIII. asırlar arasında kıraat ilmi ve tedrisatı en parlak dönemini yaşamış, yedi ve on kıraat olmak üzere eğitim-öğretim faaliyetleri yürütülmüştür. Yine Dâni

<sup>12</sup> Muhammed Emin Efendi, *‘Umdetü’l-hallân fi izâhi Zübdeti’l-irfân* (İstanbul: Âsitâne, ts.), 115; İsmail Karaçam, *Kur’ân-ı Kerîm’in Nüzûlü ve Kıraati* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 249.

<sup>13</sup> Ali Mansûrî ve kıraat ilmine katkıları hakkında detaylı bilgi için bk. Ahmet Gökdemir, “Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Osmanlı İlim Dünyasına Katkıları”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2017): 113-148.

<sup>14</sup> Karaçam, *Kur’ân’ın Nüzûlü*, 250.

<sup>15</sup> Mustafa Atilla Akdemir, *Kıraat İlmî Eğitim ve Öğretim Metotları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 130.

<sup>16</sup> Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi (Topkapı Sarayı Bağdat 304 Yazmasının Transkripsiyonu-Dizini)*, haz. Zekeriya Kurşun-Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006), 2: 97.

<sup>17</sup> İlgili kurumlarda kıraat-ı seb’a, aşere, takrîb ve tayyibe seviyelerinde kıraat tahsil edildiğine dair bilgi için bk. Hatice Şahin, “Başlangıcından Günümüze Kadar İslâm Coğrafyasında Hâfızlık Tedrisatı”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/2 (2011): 208.

<sup>18</sup> Muhammed Emin Efendi, *Zuhru’l-erîb fi izâhi’l-cem’i bi’t-Takrîb*, Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, nr. 11, 42a; Akdemir, *Kıraat İlmî*, 133.

<sup>19</sup> Akdemir, *Kıraat İlmî*, 134.

(ö. 444/1053), Şâtıbî (ö. 590/1193) ve İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) gibi âlimlerin eserleri esas alınarak birçok müellif, tedrisata dönük yardımcı kaynaklar telif ederek uygulamaya koymuşlardır. Bu sayede kıraat eğitim-öğretimi daha pratik hale getirilmiş ve belirli usûller çerçevesinde okutulmaya başlanmıştır. XIII. asır sonları, aynı zamanda yedi kıraati esas alan seb'a tarîki tedrisatının ülkemizde yavaş yavaş yerini on kıraati temel alan aşere tarîkine bıraktığı dönemdir. Böylece kıraat müfredatında, seb'a tarîki okunmadan doğrudan aşere tarîkine geçilmiştir.

*Seb'a tarîki*, Dâni ve Şâtıbî tarafından sistematize edilerek İslâm dünyasına Endülüs'ten yayılmış ve İbnü'l-Cezerî'ye kadar alternatifsiz bir program olarak uygulanagelmıştır. Bu ekole göre eğitim faaliyeti, İbn Mücâhid'in (ö. 324/936) *Kitâbü's-seb'a* adlı eserinde yer verdiği yedi imamın kıraatlerini esas alan Dâni'nin *et-Teysîr fi'l-kirâati's-seb'*<sup>20</sup> ve Şâtıbî'nin *Hurzü'l-emânî ve vehû't-tehânî/Şâtıbiyye*<sup>21</sup> (*et-Teysîr*'in özetinin manzum halidir) adlı iki eserin muhtevasına göre yürütülür. Söz konusu kitaplarda yer alan vecihlere *seb'a tarîki* ismi verilir.<sup>22</sup> Bu uygulamada, ilk yedi imam ve onların ikişer râvîsi esas alınır, ancak râvîlere bağlı olan tarîkleri dikkate alınmaz. *Seb'a* tarîkinde mevcut ihtilaflar, *aşere* ve *takrîb* tarîklerine göre daha az olduğundan tahsili diğerlerine nispeten daha kolaydır. Günümüzde uygulaması, Suriye ve Mısır gibi ülkemiz dışındaki İslâm coğrafyasında görülmektedir.

*Aşere tarîki*, seb'a tarîki kaynaklarına İbnü'l-Cezerî'nin üç kıraatle ilgili *Tahbîru't-Teysîr fi'l-kirâati'l-aşr* ve *Dürretü'l-mudîe fi'l-kirâati'l-eimmeti's-selâseti'l-merdıyye* adlı eserlerinin de ilave edilmesi suretiyle, bu kitapların muhtevası esas alınarak uygulanan yöntemdir.<sup>23</sup> On kıraat imamının ve her imamın da ikişer râvîsinin okuyuşlarını esas alan bu metot, *aşru's-suğrâ* olarak da bilinir. Bu isimle ifade edilmesi, uygulamada râvîlere bağlı olan tarîklerin dikkate alınmaması dolayısıyla hacminin küçülmüş olmasındandır. Günümüz Türkiye'sinde kıraat tedrisatı, sadece aşere tarîki esas alınarak yürütülmektedir.

Yeri gelmişken kıraat literatüründe önemli yer tutan "tarîk" kavramına değinmek gerekir. Sözlükte "yol" anlamına gelen *tarîk*, râvîlerden sonra gelen kişilere ya da kıraati râvîden alan kimseye nispet edilen ihtilafa denir.<sup>24</sup> Kıraat kaynaklarında genellikle her imam için iki tarîke yer

<sup>20</sup> Eserin detayları için bk. F. Asiye Şenat, "Endülüslü Kıraat Âlimi Dâni ve 'Teysîr'i", *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 10 (2010): 175-186.

<sup>21</sup> Eserin detayları için bk. Fatih Çollak, "eş-Şâtıbiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 377-379.

<sup>22</sup> Muhammed Emin, *'Umdetü'l-hallân*, 4; Necati Tetik, *Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kıraat İlminin Ta'lîmi* (İstanbul: İşaret, 1990), 128; Karaçam, *Kur'an'ın Nüzûlü*, 248-249; Akdemir, *Kıraat İlmi*, 106.

<sup>23</sup> Muhammed Emin, *'Umdetü'l-hallân*, 4; Tetik, *Kıraat İlminin Ta'lîmi*, 128-129; Akdemir, *Kıraat İlmi*, 106. Aşere ve seb'a tarîkleri arasındaki farklılıklar için bk. Tetik, *Kıraat İlminin Ta'lîmi*, 191-217.

<sup>24</sup> Celâleddîn Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Şuayb Arnaut (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2008), 211; Ahmed Muhammed Bennâ Dimyâtî, *İthâfu fudalâi'l-beşer bi'l-kirâati'l-erba'ate 'aşer*, thk. Şa'bân Muhammed İsmail (Beyrut: 'Âlemü'l-kütüb, 1987), 1: 102; Fehd Abdurrahman Süleyman Rûmî, *Dirâsât fi 'ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Riyad: Mektebetü'l-'Arabîyyeti's-Suûdiyye, 2005), 342.

verilmiştir. Bu uygulamayı en bariz şekilde İbnü’l-Cezerî’nin *en-Neşr fi’l-kirââtî’l-‘aşr*’ında görmekteyiz.<sup>25</sup> Öte yandan *tarîk*, kıraat ilminin öğretiminde program ve müfredat, ilgili kaynakların içeriğindeki meseleleri takip gibi farklı anlamlarda da kullanılmıştır. Bu çalışmada üzerinde durulacak husus da kavramın bu anlamına dönük boyutudur.

Kıraat ilmi sistematiğinde önemli yer tutan *tarîk* kavramı, özellikle tedvin döneminde telif edilen eserlerde, edâ boyutunu ilgilendirmesi hasebiyle sıkça kullanılmıştır. Birçok rivâyet kurrâ yoluyla nakledilmiş, onların her biri de öğrendiği kıraati aktarırken rivâyetler, râvîlerine göre farklılık göstermiştir. Bu farklılıklar, bir metot ve sistem anlayışını da gündeme getirmiştir. Örneğin bir kıraat edâ edilirken kurrâdan birinin öne aldığı bir okuma şekli, diğer kurrâ tarafından tehir edilen *vecih*<sup>26</sup> olarak nakledilmiştir. Bu durum, zamanla belli bir *tarîk*in özellikleri olarak anılmaya ve bilinmeye başlamıştır.<sup>27</sup> Kıraat ilmi tedrisatında uygulanagelen metotlar, bir başka deyişle *tarîkler*, erbâbı tarafından kısaca “usûl, uygulama, sistem ve yöntem” gibi anlamlarda kullanılır.

## 2. CUMHURİYETTEN SONRA TÜRKİYE’DE KIRAAT EĞİTİM-ÖĞRETİMİ

Ülkemizde kıraat eğitim-öğretimi, 3 Mart 1924’te Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile birlikte medreselerin ilgâsına kadar dâru’l-kurrâ denilen ihtisas merkezlerinde yapılırken, medreselerin kapanmasıyla resmî olarak kesintiye uğramıştır. Söz konusu tarih ve 429 sayılı kanunla *Şer’iyye ve Evkâf Vekâleti* kaldırılarak yerine *Diyanet İşleri Reisliği* kurulmuştur. Dolayısıyla bu tarihten itibaren dâru’l-kurrâlar ve hâfızlık yapılan müesseseler işlevlerini,<sup>28</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde, “yaygın din eğitimi” çerçevesinde ilgili eğitim kurumlarında yürütmeye devam etmektedir.

Cumhuriyetin kuruluşundan 1968 yılına kadar kıraat ilmi, kurumsal seviyede tedris edilememiş ancak özverili üstâdların şahsî gayretleriyle okutulmuştur. Bu tarihe kadar kıraat ilmi eğitim-öğretiminin devlet eliyle yürütülmemesi ya da bu ilme ilgi duyanların teşvik edilmemesi gibi sebeplerle kıraat ilmini okuyup-okutanların sayısı gün geçtikçe azalarak neredeyse bu ilim yok olmaya yüz tutmuştur. Bu bağlamda ülkemizde kıraat ilminin tahsil edilmesinde önemli yere sahip bazı isimleri zikretmek yerinde olacaktır. Türkiye’de, Cumhuriyet sonrası kıraat ilmi eğitim-öğretimi Sirozlu/Serezli Ahmed Şükrü (ö. 1932), Hamdi Efendi (ö. 1939), Akrepoğlu Osman Nûrî Taşkent (ö. 1942), Ömer Aköz (ö. 1952), (Ayağikesik) İsmail Hakkı Bayrı (ö. 1972), Hasan Akkuş (ö. 1972), Üsküdarlı Ali Efendi (ö. 1976), Mehmet Rüşdü Aşikkutlu (ö. 1980), Hasan Şen (ö. 1982), Gönenli Mehmet Öğütçü (ö. 1991), Mehmet Sarıcaoğlu (ö. 1997), Abdurrahman Gürses (ö. 1999),

<sup>25</sup> Muhammed İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kirââtî’l-‘aşr*, thk. Ali Muhammed Dabbâ’ (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-‘ilmiyye, ts.), 1: 54.

<sup>26</sup> Vecih: Kıraatin, imam ve râvînin *tarîkleri* arasındaki ihtilafın dışında kalan ve okuyucunun tercihine bırakılan (ihtiyârî) birkaç okuyuştan birine denir. Suyûtî, *el-İtkân*, 217; Dimyâtî, *İthâf*, 1: 102-103; Fehd Rûmî, *Dirâsât*, 342; Nihat Temel, *Kıraat ve Tecvîd İstılahları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2009), 143.

<sup>27</sup> Yavuz Fırat, “Kıraat İlmî ve *Tarîkler*”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2011): 43.

<sup>28</sup> Tevhid-i Tedrisat Kanunu’nun 2. maddesi gereği bütün okullar gibi dâru’l-kurrâ ve hâfızlık okulları da *Maarif Vekâleti*’ne bağlanmak istenmiştir. Ancak dönemin Diyanet İşleri Başkanı Rifat Börekçi (ö. 1941), bu müesseselerin birer ihtisas kursu olması hasebiyle Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı olarak eğitime devam etmeleri gerektiği hususunda ısrarcı olmuştur. Sonuç olarak bu müesseseler, okul yerine Kur’ân kurslarına dönüştürülerek başkanlığın emrine verilmiştir. Bozkurt, “Dâru’l-Kurrâ”, 8: 545.



Asker Hâfız Mehmet Eren (ö. 2007), Fikri Aksoy (ö. 2007), Mahmut Sarıcaoğlu (ö. 2012) ve Safvan Çakıroğlu (ö. 2014) gibi pek çok şeyhu'l-kurrâ tarafından devam ettirilmiştir.

1968 yılında ise dönemin Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı Tayyar Altıkulaç'ın girişimiyle Mehmed Rüşdü Aşıkutlu (ö. 1980) riyâsetinde resmî olarak kıraat ilmi yeniden tahsil edilmeye başlanmıştır.<sup>29</sup> Bu tarihte, Diyanet İşleri Başkanlığının görevlendirmesiyle kurumun bazı personeli, hizmet içi eğitim kapsamında,<sup>30</sup> Aşıkutlu'dan aşere-takrîb-tayyibe derslerini tahsil etmek üzere Trabzon'un Of ilçesine bağlı Çıfaruksa/Uğurlu beldesine gönderilmiştir.<sup>31</sup> Böylece ilk resmî kıraat kursu açılmış ve bu kursta birçok kıymetli kurrâ hâfız yetişmiştir. 1968 yılının 24 Ekim'inde, takrîb-tayyibe eğitiminin dört ay gibi kısa bir süre sonunda tamamlanmasıyla burada icâzet merasimi düzenlenmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı, Aşıkutlu'dan icâzet verdiği öğrencileri içerisinden kıraat ilmini okutabilecek yeterlilikte olanları seçmesini ve onların isimlerini Başkanlığa göndermesini istemiştir. Buna göre kendisi, 11 isim belirlemiş, Başkanlık söz konusu kurrâ hâfız üstâdlar riyâsetinde, Türkiye'nin 11 farklı merkezinde aşere kursu açmıştır.

1974 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı, kıraat kursunu ikinci kez Ankara'da açmış,<sup>32</sup> hoca olarak Bâyezid Câmîi İmam-Hatibi Abdurrahman Gürses'i<sup>33</sup> tayin etmiştir. İstanbul tarîki üzere kıraat okutan Gürses'in kısa bir süre sonra rahatsızlanmasının ardından, buradaki kıraat eğitimini sürdürmek için Aşıkutlu Ankara'ya davet edilmiştir. Aşıkutlu burada Mısır tarîki üzere kıraat okutarak 1975 yılında öğrencilerine icâzet vermiştir. Bu kurrâ hâfızların icâzet merâsimi, 6 Temmuz 1975 (Pazar) tarihinde Ankara Maltepe Câmîinde icrâ edilmiştir.<sup>34</sup>

İstanbul Haseki Eğitim Merkezi'nin 1976 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından açılmasıyla birlikte *Aşere-Takrîb-Tayyibe İhtisas Kursu*, eğitim merkezi düzeyinde hizmete giren ilk kurs olmuştur. Burada Aşıkutlu Mısır tarîkini, Gürses ise İstanbul tarîkini temsil etmek üzere her

<sup>29</sup> Mehmet Günaydın, "Reisu'l-Kurrâ Mehmet Rüşdü Aşıkutlu'nun Kur'ân Öğretimine Katkıları ve Dini Görüşleri", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2008): 137.

<sup>30</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı 657 sayılı Devlet Memurları Kanunu'nun 214. maddesi gereğince görevli personelin yetiştirilmelerini sağlamak, verimliliğini artırmak ve farklı görevlere hazırlamak amacıyla uygulanacak hizmet içi eğitim kursları düzenlemektedir. Bu bağlamda aşere-takrîb-tayyibe ihtisas kursları, teşkilatta görev yapan personelin hizmet içi eğitimlerini sağlamak amacıyla düzenlediği eğitim kurslarından biridir.

<sup>31</sup> Cumhuriyet döneminde kıraat ilmi eğitim öğretim faaliyetlerinin kesintiye uğraması ve yok olmaya yüz tutması, bazı idarecileri endişeye sevk etmiştir. Böyle bir kaygı taşıyan, başta dönemin Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı Yaşar Tunagür (ö. 2006) olmak üzere bazı isimler çözüm arayışına girişmişlerdir. Bu çerçevede, Mısır ve Suudi Arabistan gibi ülkelerden kıraat hocası getirmeyi düşünmüşlerdir. Bu hususta görüşüne başvurulmuş İstanbul Yeraltı Câmîi imamı Üsküdarlı Ali Efendi, Mehmet Rüşdü Aşıkutlu'nun bu görev için yeterli donanıma sahip olduğunu, başkasına gerek olmadığını ifade etmiştir. Sürecin detaylarına ilişkin bk. Günaydın, "Mehmet Rüşdü Aşıkutlu'nun Kur'ân Öğretimine Katkıları", 137-138.

<sup>32</sup> Detaylara ilişkin bk. "Kur'ân-ı Kerîm İhtisas Kursu Açıldı", *Diyanet Gazetesi*, IV/86 (15 Şubat 1974), 16.

<sup>33</sup> Gürses'in hayatı ve kıraat ilmine ilişkin hizmetleri için bk. Fatih Çollak, "Reisu'l-Kurrâ Hendekli Hâfız Abdurrahman Gürses Hocaefendi'nin Hayatı", *Abdurrahman Gürses Anısına I. Kur'ân ve Kıraati Sempozyumu* (İstanbul, 12 Kasım 2000) ed. Bedrettin Çetiner, 11-45; Naci Demirci, *Abdurrahman Gürses'in Kıraat İlmi Eğitimi* (Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2013).

<sup>34</sup> *Diyanet Gazetesi*, "Başkanlığımızdaki Aşere Takrîb Kursu Sona Erdi", 122 (1 Ağustos 1975), 14.

iki tarikle birlikte kıraat tedrisatı sürdürülmüştür. Bu ihtisas kurslarının üçer yıllık dönemler halinde yapılması öngörülmüş ve sınavla kursiyer kabul edilmeye başlanmıştır. 1976-1979 yılları arasındaki ilk dönem sonunda kurs her iki tarikten de ilk mezunlarını vermiştir. II. dönemin öncesinde, Aşikkutlu’nun 1980 yılında vefatıyla Mısır tariki tedrisine ara verilmiş, burada yalnızca İstanbul tariki üzere eğitime devam edilmiştir. V. dönemde Mahmut Sarıcaoğlu’nun iştirakiyle Mısır tariki tekrar okutulmaya başlanmıştır. Hâlihazırda İstanbul tariki okutulan *Haseki Eğitim Merkezi*, 2003 yılından itibaren *Pendik Eğitim Merkezi*’ne taşınmış, eğitim faaliyetleri halen burada devam etmektedir.<sup>35</sup>

Diyanet İşleri Başkanlığı, kıraat ilmi ve kıraat-anlam ilişkisi konusunda donanımlı “kurrâlar” yetiştirmeyi ve bunlar aracılığıyla daha etkin ve nitelikli bir din hizmeti sunmayı hedeflemektedir.<sup>36</sup> *Aşere/Takrîb Hizmet İçi Eğitim Kursu* adı altında açılan bu kurslara, bazı şartları taşıyan vaiz, Kur’ân Kursu öğreticisi, imam-hatip ve müezzin-kayyım gibi din hizmetleri kadrolarında görev yapan, hâfızlığı sağlam ve dersleri takip edecek kadar Arapça bilen personel arasından sınavla seçim yapılır. Buna göre, dinî ihtisas merkezi düzeyindeki kurslara başvurabilmek için temel kriterler şunlardır: Başkanlık teşkilatında 657 sayılı Devlet Memurları Kanunu’nun 4. maddesinin (A) bendi statüsünde kadrolu devlet memuru olarak çalışıyor olmak, hâfız olmak, askerliğini yapmış olmak, memuriyette adaylığı kaldırılmış olmak, dört yıllık dinî yükseköğrenim mezunu olmak,<sup>37</sup> -başvuru esnasında- uzun süreli yurtdışı görevinde bulunmamak, başkanlıkça düzenlenen uzun süreli ihtisas kursu kursiyeri veya mezunu olmamak ve son 3 yıl içerisinde kınama ve üzeri disiplin cezası almamış olmak. Giriş sınavının neticesinde eğitime hak kazanan adaylar, 36 aylık kurs sürecinin her üç ayında bir değerlendirme sınavına tabi tutulur. Bu sınavlarda başarısız olan kursiyerlerin kursla ilişkisi kesilir.

Günümüzde, Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde, gerek eğitim merkezleri gerekse müftülükler tarafından açılan aşere-takrîb-tayyibe ihtisas kursları tarafından kıraat ilmi okutulmaya devam etmektedir. Kursu başarıyla bitiren kursiyerlere, hocaları tarafından icâzet; Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yapılan sınav neticesinde de “kurrâ hâfız diploması” manasına gelen hizmet içi eğitim belgesi verilir. Bu süreçte kıraat eğitimini tamamlayan çok sayıda öğrenci icâzet alarak kurrâ ünvanıyla bu kurslardan mezun olmuştur. Başkanlığın, bu kurslara dair hazırladığı programa göre eğitim faaliyetleri için aşere ve takrîb olmak üzere iki süreç (bölüm) söz konusudur. Burada aşere için 4; takrîb için de 6 olmak üzere toplamda 10 dönem yer alır. Her dönem 12

<sup>35</sup> I. Dönem (1976-1979): İstanbul ve Mısır tariki (13 Mısır tariki ve 5 İstanbul tariki) 18; II. Dönem (1980-1983): İstanbul tariki 16; III. Dönem (1983-1986): İstanbul tariki 33; IV. Dönem (1987-1990): İstanbul tariki 23; V. Dönem (1991-1994): İstanbul ve Mısır tariki (18 İstanbul tariki ve 5 Mısır tariki) 23; VI. Dönem (1995-1998): İstanbul tariki 7; VII. Dönem (1998-2001): İstanbul tariki 14; VIII. Dönem (2002-2005): İstanbul tariki 31; IX. Dönem (2005-2008): İstanbul tariki 6; X. Dönem (2008-2011): İstanbul tariki 20; XI. Dönem (2011-2014): İstanbul tariki 22 kursiyer mezun olmuştur.

<sup>36</sup> DİB Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü (Program Geliştirme Daire Başkanlığı), *Kıraat (Aşere-Takrîb) Eğitim Programı* (Ankara: DİB Yayınları, 2014), 6.

<sup>37</sup> Bu şart, 2015 yılından itibaren aranmıştır. Dinî Yüksek İhtisas Merkezlerindeki kurslara Türkiye genelinden, diğer illerdeki kıraat kurslarına ise sadece o il merkezinde görev yapan personel kursiyer olarak kabul edilmektedir.

haftadır ve haftada 30 saat ders yapılır. Buna göre programda, aşere için 1440; takrîb için de 2160 olmak üzere toplamda 3600 kredilik ders yer alır.<sup>38</sup>

Eğitim Merkezi seviyesinde verilen aşere-takrîb-tayyibe ihtisas kursları, Pendik (İstanbul), Müftü Yusuf Karali (Rize), Selçuk (Konya) ve Kayseri Dinî Yüksek İhtisas Merkezleridir. Ankara Müftülüğüne bağlı olarak faaliyet gösteren Safvan Çakıroğlu Kıraat Merkezi, 5 Şubat 2018 tarihi itibarıyla (VIII. Dönemin başlangıcında) Ankara Dinî Yüksek İhtisas Merkezi'ne bağlanarak bu merkez bünyesinde kıraat eğitimi faaliyetlerine devam etmektedir. Hâlihazırda bu kurslarda toplam 151 kursiyer kıraat tahsili görmektedir. Müftülükler bünyesinde açılan kıraat kursları ise Eskişehir, Konya, Düzce, Sakarya, Kocaeli, Nevşehir, Kayseri, Bursa, İzmir ve Adana il müftülükleri vasıtasıyla yürütülmektedir.<sup>39</sup>

Kuruldukları günden bu yana, söz konusu kurslardan mezun olan toplam kurrâ sayısı şöyledir: İstanbul Haseki-Pendik Dinî Yüksek İhtisas Merkezi 218; Rize Müftü Yusuf Karali Dinî Yüksek İhtisas Merkezi 36; Konya Selçuk Dinî Yüksek İhtisas Merkezi 12; Ankara 108; Eskişehir 88; Konya 28; Düzce 27; Sakarya (Akyazı) 10; Kocaeli 9; Nevşehir 16; Kayseri 12; Bursa 43 ve İstanbul (Dülgerzâde, Mihrimah Sultan ve Kerîme Hatun) müftülüklerine bağlı kıraat kurslarından 249 kişi olmak üzere 856 kurrâ hâfız mezun etmiştir. Haseki Abdurrahman Gürses Eğitim Merkezi, Kayseri Dinî Yüksek İhtisas Merkezi, İzmir ve Adana müftülükleri bünyesinde açılan kurslar henüz mezun vermemiştir.<sup>40</sup>

Ayrıca kıraat tedrisatına yönelik, resmî kursların dışında, geçmişten günümüze özel gayretleriyle kıraat okutan hocalar hep varolagelmıştır. Bu tedris faaliyetlerini şahsî gayretleriyle ve gayr-ı resmî olarak ya da özel müesseselerde kıraat ilmini okutan hocalar da söz konusudur. Malesef meselenin bu yönüyle ilgili istatistiksel verilere sahip değiliz.

Diyanet İşleri Başkanlığı önceden belirlediği tarihlerde, teşkilat bünyesinde veya diğer kurumlarda görev yapan yahut özel sektörde çalışan, kendi imkânları ve özel gayretleriyle aşere-takrîb eğitimini tamamlamış ve icâzet almış olan kimseler -istemeleri halinde- için hizmet içi eğitim belgesi sınavı düzenlemektedir. Yazılı ve sözlü olmak üzere iki aşamalı bu sınavda başarılı olanlara, söz konusu belge verilmektedir. Başkanlığın ilk defa 2010 yılında ve iki yılda bir defa olacak şekilde gerçekleştirdiği "Aşere-Takrîb Kursunu Dışarıdan Okuyanlar İçin Belge Sınavı" adlı sınavla -2018 yılı itibarıyla- 184 kişi söz konusu belgeyi almaya hak kazanmıştır.

Kıraat ilmini resmî düzeyde okutan Diyanet İşleri Başkanlığında, ülkemizde yetişmiş icâzetli kurrâya ilişkin bilgilerin olduğu arşiv niteliğindeki, Muhammed Râşid Ali Rıza Hayrullah Atâullah'ın kaleme aldığı *Mir'âtü'l-kurrâ zevâtü'l-ğurrâ* ve Eğinli Eşrefzâde Mehmed Hulûsî'nin yazdığı *Esâmî-i Kurrâ Defteri* adlı iki adet kayıt defteri söz konusudur. Buna göre *Mir'âtü'l-kurrâ*'da, yazıldığı dönemde hayatta olan ve bazı vefat etmiş kurrâya ilişkin bilgiler yer alır. İcâzetnâme kütüğü denilen yaklaşık yüz sayfalık *Esâmî-i Kurrâ Defteri*'inde ise eski kayıtlardan nakledilen, kendilerine icâzetnâme düzenlenen kurrâ ve üstâdlar ile ilgili malumat yer alır. Deftere, her kurrânın

<sup>38</sup> DİB, *Kıraat (Aşere-Takrîb) Eğitim Programı*, 6.

<sup>39</sup> Burada yer alan bilgiler, talebimiz üzerine DİB Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü'nün tarafımıza gönderdiği 18/05/2018 tarih ve E59726 sayılı yazısına istinaden nakledilmiştir.

<sup>40</sup> Çalışmanın kaleme alındığı 22/06/2018 tarihi itibarıyla.

bağlı bulunduğu tarîk ve mesleği kaydedilmiştir. İlgili kayıta kurrânın tarîki, mesleği, ismi, görevi, üstâdı, icâzet tarihi, icâzetinin aşere ya da takrîb tarîkinden olduğuna ilişkin bilgiler vardır. Öte yandan, kurrâ defterinin ilk zamanlar daha düzenli tutulduğu, sonraları ise verilen bilgilerin dağınıklığı dikkati çekmektedir.<sup>41</sup>

### 3. GÜNÜMÜZ TÜRKİYE’SİNDE UYGULANAN KIRAAT İLMİ PROGRAMI VE İÇERİĞİ

Bu başlık altında, günümüz Türkiye’sinde kıraat ilmi tedrisatında takip edilen tarîklere değinilecektir. Buna göre ülkemizde kıraat ilmi eğitim-öğretiminde önemli yer tutan tarîk kavramı icrâsı ve yayıldığı bölgeye izafe edilmesi açısından ele alınacaktır.

#### 3.1. Kıraat İlmî Tedrisatında İcrâsı Bakımından Tarîkler

Kıraat eğitim-öğretiminde eskiden beri, imam ve râvî sıralaması bakımından *infirâd* ve *indirâc* olmak üzere iki tarîk (yöntem) takip edilmiştir.

##### 3.1.1. İnfirâd Tarîki

İnfirâd tarîki, “Her kıraatin ve rivâyetin müstakil olarak sistematığının öğrenilmesinden sonra, bu kıraat ve rivâyetleri birbirine karıştırmadan her bir rivâyet için ayrı hatim yapmak” şeklinde tanımlanır.<sup>42</sup> Her kıraat ve rivâyet için ayrı ayrı hatim yapılan bu usûl, İbn Mücâhid’den sonra iki asır daha titizlikle devam ettirilmiştir. Uzun yıllar, bu yöntemle kıraat okuyanlara dahi -rivâyetlerin ve kıraatlerin hakkıyla öğrenilmesi için- kırâatleri birleştirerek okuma izni verilmemiştir.<sup>43</sup> İbnü’l-Cezerî bu hassasiyeti izah ederken, hocası İbn Sellâr’dan (ö. 783/1381) Ebû ‘Amr ve Hamza kıraatlerinin ikişer rivâyetini okumasına rağmen bu izni alamadığını söyler ve bazı örneklerle yer verir.<sup>44</sup> İnfirâd tarîki, ilgili kıraatin ve rivâyetin layığıyla öğrenilebilmesine yönelik tercih edilmesinin yanında, uygulamanın zor olması, fazla sabır gerektirmesi ve eğitim sürecinin uzun zaman alması dolayısıyla hicrî V. asırdan itibaren yavaş yavaş terk edilmiştir.<sup>45</sup>

İnfirâd tarîki uygulamasında her imamın iki râvîsi için iki ayrı hatim yapılmasının ardından, kıraat imamını temsilen iki râvîyi birleştirerek üçüncü bir hatim yapılır. Böylece bir kıraat için üç hatim, on kıraat için ise toplamda otuz hatim yapılmış olur.

Ülkemizdeki kıraat eğitiminde, öğrencilerin aşerenin temel kâidelerini öğrendiklerinde, rivâyetleri birbirinden ayırt etme alışkanlığı kazanmasına yönelik infirâd yöntemiyle, Kur’ân’ın ilk 5-10 sayfası (hocasına ve öğrencinin durumuna göre sayısı değişebilir) her öğrenciye aşere tarîki üzere yazdırılır ve okutulur.

##### 3.1.2. İndirâc Tarîki

İndirâc tarîki, “Kıraatleri ya da rivâyetleri birleştirerek tertip edilmiş sıralarına riâyet etmek suretiyle- bir hatimde okumak” demektir.<sup>46</sup> Hicrî V. asırda ortaya çıkan<sup>47</sup> ve kısa zamanda

<sup>41</sup> Detaylı bilgi için bk. Çollak, “Reisü’l-Kurrâlık Müessesesi ve Esâmî-i Kurrâ Defteri”, 218-220.

<sup>42</sup> Tetik, *Kıraat İlminin Ta’lîmi*, 99; Temel, *Kıraat ve Tecvid İstilahları*, 74-75.

<sup>43</sup> İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 194; Suyûtî, *el-İtkân*, 216.

<sup>44</sup> İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 196.

<sup>45</sup> Tetik, *Kıraat İlminin Ta’lîmi*, 99; Akdemir, *Kıraat İlmi*, 100-101.

<sup>46</sup> İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 194; Suyûtî, *el-İtkân*, 216; Tetik, *Kıraat İlminin Ta’lîmi*, 101; Temel, *Kıraat ve Tecvid İstilahları*, 74.

<sup>47</sup> İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 195; Suyûtî, *el-İtkân*, 216.

çok hatim yapmak isteyenler tarafından kabul gören bu metot, hala kıraat tedrisatında uygulanagelen en yaygın yöntemdir. Ancak bu yöntemin başarılı bir şekilde uygulanabilmesi için her râvînin kendine özgü metodolojisine hâkim olmak gerekir. İndirâc uygulamasının tarihsel sürecinde *vakıfla, harfle, hem vakıf hem harfle* ve *âyetle cem'* olmak üzere dört yöntem tatbik edilmiştir.<sup>48</sup>

Ülkemizde kıraat eğitim-öğretiminde, infirâd yöntemiyle bir süre okuyan öğrenciye kıraat kavramları, kâideleri, imam ve râvî sıralaması gibi hususlarda alışkanlık kazandırdıktan sonra, indirâc yöntemiyle tüm Kur'ân'ın aşere sûreti yazdırılıp okutulur. Ayrıca ülkemizdeki tedrisatta, *vakıf-harfle cem'* metodu esas alınır. Bu, vakf ve harf ile kıraatleri cem' yollarının her ikisini bir arada kullanarak, iki uygulamanın da avantajlarından istifade etmeye yönelik İbnü'l-Cezerî tarafından ihdas edilen ve kıraat tahsilinde daha az zaman alan yöntemdir.<sup>49</sup> Bu usûle göre okuyucu, ilk rivâyetle tilâvete başladıktan sonra vakf-ı hasen olabilecek bir kelimedeki vakfedilen kelimeye kadar okuyucu, ikinci okuyuş için başladığı yere geri dönmeden, ilk durduğu yere en yakın ihtilâflı lafzı esas alır. Bu kelimedeki mevcut farklı vecihlerin tümünü tilâvet ederek bitirir.<sup>50</sup> Bu uygulamada ilk imam Nâfi'in ilk râvîsi olan Kâlûn ile okumaya başlanır. Tilâvete başlarken Kâlûn'un vecihlerinin herhangi biriyle örtüşen diğer kurrânın okuyuşları kaldığı yerden alınır ve ilk vakfedilen kelimeye kadar getirilir. Kâlûn'un rivâyeti bittikten sonra vakfedilen yere en yakın vucûhâtın sahibi olan imama geçilir. Bu şekilde sıralamaya uyarak tüm imam ve râvîlerin okuyuşları tamamlanır. Her bir okuyuşta, birbirine benzerlik arz eden rivâyetler, tertibe göre önce olan kurrânın okuyuşu esnasında geçtiğinden ikinci kez okunmaz. Bu uygulamada, imam ve râvîlerin metodolojisini gözden kaçırmamaya dikkat edilmelidir.<sup>51</sup>

<sup>48</sup> Detaylı bilgi için bk. Akdemir, *Kıraat İlmî*, 102-103.

<sup>49</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 202; Ebû Bekir Ahmed Cezerî, *Şerhu Tayyibeti'n-neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, thk. Enes Mihre (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2000), 165; Ebu'l-Abbâs Şehâbüddîn Muhammed Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li funûni'l-kirâât*, thk. 'Âmir Seyyid Osman-Abdussabûr Şâhin (Kahire: 1972), 340; Dimyâtî, *İthâf*, 1: 104. Mehmet Emin Maşalı'nın bu yönetime ilişkin şu değerlendirmesini aktarmada fayda görüyoruz: "...Eğitim-öğretim sürecinde bu yönetime başvurulması makul iken, Kur'ân tilâveti esnasında kıraat farklılıklarını göstermede aynı usûle bağlı kalınması izah edilebilir gibi gözükmemektedir. Kanaatimizce tilâvette bulunurken vakıfta cem' yöntemi yerine âyette cem' yöntemine geçilmesi, vecihlerin bu yönetime göre sıralanması daha uygun bir yaklaşım olacaktır. Zira yukarıda ifade ettiğimiz gibi vakıfta cem' yöntemi tedrisatta zamandan kazanma amacına matuftur. Bu sebeple aynı yöntemi tilâvet icrâsı esnasında takip etmek isabetli gözükmemektedir. Çünkü bu durumda tilâvet esnasında âyet bölünmekte, cümle kurgusu parçalanmakta, lafız ve mana ilişkisi zayıflamaktadır. Bu yüzden ki yakın dönem kurrâsından ileri gelen bazı isimler, tedrisat esnasında dahi âyette cem' yöntemini uygulama yoluna gitmişler; vecihlerin sayısını mümkün mertebe azaltma adına da med itibarıyla mertebeyini esas almışlardır. Öte yandan tilâvet esnasında vecihlerin âyette cem' yöntemine göre yeniden sıralanması, okuyucunun kıraat yönünün güçlenmesine, usûl ve ferş farklılıklarına vukufiyetinin pekişmesine de imkân vermektedir. Çünkü bu durum, okuyucunun, vucûhâtı tedrisatta takip ettiği tertibin dışında bir tertiple alabilme melekesi kazanmasını sağlayacaktır." Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmî*, 158-159.

<sup>50</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 202; Tetik, *Kıraat İlminin Ta'limi*, 112-113; Akdemir, *Kıraat İlmî*, 103.

<sup>51</sup> Vakıf-ibtidâ, ademü't-terkîb (farklı imamların kıraatlerini birleştirmeme), tecvîd ve riâyetü't-terfîb denilen imamların sırası gibi hususlara dikkat edilmesi gerekir. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 203-204.

Söz konusu çalışma, merâtib-i erba’a ve mertebeteyn<sup>52</sup> usûlleri esas alınarak yapılır. Ancak mertebeler tarîklere göre uygulamada farklılık arz eder. Bir başka ifadeyle, İstanbul ve Mısır tarîklerinde tarîk ve mesleklerin med miktarları farklılık gösterir. Bu farklılıklar, kıraat imamları ve râvîlerinden rivâyet edildiği üzere medlerin azaltılarak ya da artırılarak okunması şeklinde anlaşılmuştur. Mertebe ölçülerinde tercihlerin farklılaşması metotlara da yansımış ve bu farklılıklar, fer’î med bakımından merâtib-i erba’a ve mertebeteyn olmak üzere iki kategoride ele alınmıştır.<sup>53</sup> Merâtib-i erba’ada aslî meddin dışındaki diğer medler 2, 3, 4 ve 5 elif olmak üzere dörtlü med sistemi; mertebeteyn’de ise bu medler 3 ve 5 elif olmak üzere ikili med sistemi esas alınarak yazılmakta ve okunmaktadır.

İstanbul tarîkine göre merâtib-i erba’a, Kur’ân’ın Fâtiha sûresinden Rûm sûresine kadar olan kısmı; mertebeteyn ise Rûm sûresinden Kur’ân’ın sonuna kadar olan kısmıdır. Mısır tarîkine göre merâtib-i erba’a, Kur’ân’ın Fâtiha sûresinden Meryem sûresine kadar olan kısmı; mertebeteyn ise Meryem sûresinden Kur’ân’ın sonuna kadar olan kısmıdır.<sup>54</sup> Böylece kıraat eğitiminde, hem aşere hem de takrîb sürecinde ikişer hatim yerine birer hatim yapmak suretiyle zamandan tasarruf edilmiş olur. Diğer bir deyişle, dört hatim yerine biri aşere ve biri takrîb için olmak üzere iki hatimde hem meratib-i erba’a ve hem de mertebeteyn okutulmuş olur.

### 3.2. Öğretim Metodunun Yaygınlık Kazandığı Bölgelere Nispet Edilmesi Bakımından Tarîkler

Kıraat ilmi tedrisatıyla uğraşan âlimlerin, öğretimde takip ettikleri kaynaklar ve metotlar, buldukları bölgelerde yaygınlaşarak o bölgenin adıyla bilinir olmuştur. Bu bağlamda Hicaz, Şam, Mısır ve Mağrib ülkelerinde, öteden beri tahsil edilen Şâtıbiyye tarîkine, bu tarîkin râvî ve kaynaklarına zıfâfe edilmesi ve yaygın olarak uygulandığı bölge olması hasebiyle *Megâribî*; Basra ve Kûfe ya da geniş bir çevreye mensup olmaları itibarıyla râvî ve kaynaklarına nispet edildiği ve bölgede yaygın olarak uygulanmasından dolayı *Meşârîka/İstanbul/İrâkıyyûn* tarîkleri denilmiştir.<sup>55</sup>

Bu bağlamda Osmanlı coğrafyasında kıraat ilmi, *İstanbul* ve *Mısır* tarîkleri olmak üzere iki usûlle okutulagelmiştir.<sup>56</sup> Günümüz Türkiye’sinde, aynı şekilde bu iki tarîk üzere tahsil edilmeye devam etmektedir.<sup>57</sup>

<sup>52</sup> Kıraat ilminde med mertebeleri medd-i munfasıl ve medd-i muttasıl da med miktarını azaltarak ya da artırarak okumak şeklinde ifade edilir. Meddin dört mertebeye okunması *merâtib-i erba’a*; iki mertebeye okunması da *mertebeteyn* olarak isimlendirilir. Merâtib-i erba’a ve mertebeteyn için bk. Dimyâtî, *İthâf*, 1: 158-159.

<sup>53</sup> İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 316; Ebû Bekr Ahmed, *Şerhu Tayyibe*, 72; Dimyâtî, *İthâf*, 1: 158-159.

<sup>54</sup> Kıraat eğitiminde, tarîk ve mesleklerin mertebe ölçülerinde farklı tercihleri, farklı metotların oluşmasına yol açmıştır. Buna göre tedrisatta, mertebeteyn ve meratib-i erba’a kavramlarıyla ifade edilen iki uygulama için bk. Akdemir, *Kıraat İlmî*, 107.

<sup>55</sup> Akdemir, *Kıraat İlmî*, 107.

<sup>56</sup> Muhammed Emin, *Umdetü’l-hallân*, 4-5.

<sup>57</sup> Kıraat eğitiminde, med mertebeleri hususunda ve vecihlerin takdim-tehiri gibi bazı usûl meselelerinde ihtilaflar vardır. Buna göre İstanbul ve Mısır tarîkleri arasındaki ihtilafa ilişkin hususları şu şekilde ifade edebiliriz: İsti’âze ve besmelede vasıl ve kat’ vecihlerinin takdim-tehiri, sûre aralarındaki besmelede vasıl ve kat’ vecihlerinin takdim-tehiri, sûre aralarındaki besmelesiz geçişlerde vasıl-sektin takdim-tehiri,

### 3.2.1. İstanbul Tarîki

*Teysîr tarîki* olarak kabul gören ve takip edilen İstanbul tarîkinin öncüsü, Ahmed Mesyerî'dir. O, Osmanlı dönemi kıraat tedrisatının seyrinde dönüm; İstanbul için ise başlangıç noktasını teşkil eder. Onunla birlikte İstanbul tarîki adıyla bilinen metodun yanında kıraat ilminde meslekler<sup>58</sup> dönemi de başlamıştır.<sup>59</sup> Ahmed Mesyerî'nin öğrencileri Osmanlı devletinin birçok şehrine dağılarak buralarda kıraat okutmuşlar ve 1000/1591'den itibaren *Teysîr tarîki*, Osmanlı'da İstanbul tarîki adını almıştır. Bu ekol, Dâni'nin *et-Teysîr fi'l-kirâti's-seb'* ve İbnü'l-Cezerî'nin *Tahbîru't-Teysîr fi'l-kirâti'l-'aşr* isimli eserlerini temel kaynak; Şâtıbî'nin *Şâtıbiyye* ve İbnü'l-Cezerî'nin *Dürretü'l-mudîe* adlı eserlerini de yardımcı kaynak olarak kullanır. İstanbul tarîkinin, uygulamada *İtilâf* ve *Sûfi* olmak üzere iki mesleği söz konusudur.<sup>60</sup>

#### 3.2.1.1. İtilâf Mesleği

Mesleğin öncüsü, *İtilâf fi vucûhi'l-ihtilâf* isimli eserin müellifi Yûsuf Efendîzâde Amâsî'dir (ö. 1167/1753).<sup>61</sup> Yûsuf Efendîzâde eserinde, İstanbul tarîkinin metodolojisini azîmet yönünden ele almış ve tercihlerini bu yönüyle izah etmiştir. Takip ettiği yöntem de zamanla eserin adı olan *İtilâf* şeklinde bu mesleğe isim olmuş ve böylece tanınmıştır.<sup>62</sup> Seb'a ve aşere tarîklerinde med ekolü olarak merâtib-i erba'a ve mertebeteyn uygulanırken takrîb tarîkinde ise sadece merâtib-i erba'a tatbik edilmiştir.<sup>63</sup> Günümüzde *İtilâf mesleği*'nin mensuplarından bu sisteme göre kıraat okutan kimse kalmadığından ismi ve uygulamaları yalnızca kitaplarda bilgi olarak yer almaktadır.

#### 3.2.1.2. Sûfi Mesleği

Mesleğin öncüsü, Kastamonulu Ahmed Sûfi Efendi'dir (ö. 1172/1758).<sup>64</sup> Ahmed Sûfi Efendi, İstanbul tarîkinin metodolojisini ruhsat yönünden ele almış ve tercihlerini bu yönüyle

---

Kâlûn'un cemî' zamirleri için sıla-iskânın takdim-tehiri, medd-i munfasilla cemî' zamirlerinin birlikte gelmesi durumu, Cemî' zamirleriyle medd-i munfasılın birlikte gelmesi durumu, medd-i bedel'de kasr-tevassut-tûl vecihlerinin takdim-tehiri, hemze'den önce lîn harfinin bulunması hali, hemze-i münekkere'de vasla ve vakfa mahsus haller (Halef-Hallâd için) vb. Ayrıca bk. Akdemir, *Kıraat İlmî*, 127-128.

<sup>58</sup> *Meslek*: Gidilen yol, gidiş ve sistem anlamlarına gelirken literatürde, kıraat ilmi öğretimi esnasında bu sahanın müderrisleri tarafından uygulanan sistem ve metod olarak anlaşılmaktadır. Muhammed Emin, *'Umdetü'l-hallân*, 6-7; Temel, *Kıraat ve Tecvid İstılahları*, 102. Genelde kıraat vecihlerinin detayları hususunda farklılaşan ve kıraat ilmi öğretimi esnasında bu sahanın müderrisleri tarafından XVIII. asırdan sonra başlayan, uzun bir süreçte geliştirilen ve çerçevesi oluşan sistemler belirlenmiştir. Kıraat eğitim ve öğretimini pratikleştiren bu sistemlerin bir kısmı, esas aldıkları eserlerin muhtevasını uygulamada, kaynaklarda nakledilen her hususu uygulayarak azîmeti; bir kısmı da söz konusu nakillerin tümünü uygulamada bir mecburiyet olmadığından ve bu detay bilgileri uygulamanın zorluğundan dolayı kifâyet miktarıyla yetinmeyi (ruhsatı) tercih etmişlerdir. Muhammed Emin, *'Umdetü'l-hallân*, 6; Akdemir, *Kıraat İlmî*, 117.

<sup>59</sup> Yusuf Alemdar, *İstanbul'da Kur'ân Okulları* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 161.

<sup>60</sup> Muhammed Emin, *'Umdetü'l-hallân*, 5; Karaçam, *Kur'ân'ın Nüzûlü*, 249.

<sup>61</sup> Muhammed Emin, *'Umdetü'l-hallân*, 7; Temel, *Kıraat ve Tecvid İstılahları*, 103.

<sup>62</sup> Karaçam, *Kur'ân'ın Nüzûlü*, 250; Temel, *Kıraat ve Tecvid İstılahları*, 103.

<sup>63</sup> Muhammed Emin, *'Umdetü'l-hallân*, 7; Akdemir, *Kıraat İlmî*, 117.

<sup>64</sup> Karaçam, *Kur'ân'ın Nüzûlü*, 250; Temel, *Kıraat ve Tecvid İstılahları*, 103.

izah etmiştir.<sup>65</sup> Uygulamada seb’a, aşere ve takrîb tarîklerinde merâtib-i erba’a esas alınırken, mertebeyn tarîki de tatbik edilmiştir.<sup>66</sup> Ülkemizde hâlihazırda yürütülen kıraat tedrisatında, İstanbul tarîkini *Sûfi mesleği* temsil etmekte ve başta İstanbul olmak üzere birçok merkezde kıraat eğitimi bu mesleğe göre yürütülmektedir.

İstanbul tarîki, Haseki Eğitim Merkezi’nde, Abdurrahman Gürses riyâsetinde yıllarca okutulmuştur. Halen Pendik, Müftü Yusuf Karali, Haseki Abdurrahman Gürses<sup>67</sup> Eğitim Merkezleri’nde bu meslek okutulmaktadır.

### 3.2.2. Mısır Tarîki

Mısır’da bulunan ve Nâsiruddîn Tablâvî’den icâzetli şeyhu’l-kurrâ Şehâzetü’l-Yemenî (ö. 970/1562’den sonra), *Şâtıbiyye* tarîkinin yaygın uygulamasında ve bu tarîkin, Mısır ve Mağrib bölgelerinin yerleşik ekolü haline gelmesinde önemli rol oynamıştır. *Şâtıbiyye* tarîki böylece, her okutulduğu yerde artık Mısır tarîki olarak anılmaya başlamıştır.

Ülkemizdeki son devir kıraat âlimlerinden Mehmed Rüşdü Aşıkutlu (ö. 1980) ve Gönenli Mehmed Öğütçü (ö. 1991),<sup>68</sup> bu ekolün temsilcileridir. Mısır tarîkinde, Şâtıbî’nin *Şâtıbiyye* ve İbnü’l-Cezerî’nin *Dürretü’l-mudîe* adlı eserleri ana kaynak; Dâni’nin *et-Teysîr fi’l-kırââtî’s-seb’* ve İbnü’l-Cezerî’nin *Tahbîru’t-Teysîr* isimli eserleri ise yardımcı kaynak olarak kullanılır. Mısır tarîkinin, uygulamada *Mütkin* ve *Şeyh Atâullah* olmak üzere iki mesleği söz konusudur.

#### 3.2.2.1. Mütkin Mesleği

Öncüsü Kettânîzâde adıyla bilinen Ebû Tâhir Naîmî Efendi’dir (ö. 1169/1755).<sup>69</sup> Kettânîzâde, *Mütkinu’r-rivâye fi’l-ülûmi’l-kırâa ve’d-dirâye* adlı eserinde, Mısır tarîkinin metodolojisini azîmet yönüyle ele almış ve tercihlerini bu yönüyle izah etmiştir. Takip ettiği yöntem de zamanla eserinin isminin kısaltılmış hali olan *Mütkin* şeklinde şöhret bulmuştur.<sup>70</sup> *Mütkin mesleğinde*; seb’a, aşere ve takrîb tarîklerinde, mertebeyn ekolü esas alınırken merâtib-i erba’a ekolü de tatbik edilmiştir. Ayrıca Ali Mansûrî’nin *Tahrîru’t-turuk* risâlesi ve Abdurrahman İzmîrî’nin (ö. 1154/1741) *Bedâyi’ul-burhân*’ı tarîkin kaynakları arasındadır. Öte yandan mesleğin mensupları arasında birkaç meselede ihtilaf olduğundan meslek içerisinde farklı iki görüş ve uygulama söz konusudur.<sup>71</sup> Günümüzde *Mutkin mesleği*, mensuplarının kalmamasından dolayı ismi ve uygulamaları yalnızca kitaplarda bilgi olarak yer almaktadır.

<sup>65</sup> Muhammed Emin, ‘*Umdetü’l-hallân*, 7; Karaçam, *Kur’ân’ın Nüzûlü*, 250; Temel, *Kıraat ve Tecvîd İstılahları*, 103.

<sup>66</sup> Muhammed Emin, ‘*Umdetü’l-hallân*, 7; Akdemir, *Kıraat İlmî*, 118.

<sup>67</sup> Abdurrahman Gürses Eğitim Merkezi’nde, İstanbul (Sûfi) ve Mısır (Şeyh Atâullah) meslekleri üzere tedris yapılmaktadır.

<sup>68</sup> Gönenli Mehmed Efendi’nin hayatı ve Kur’ân hizmetleri için bk. Recep Akakuş, “Gönenli Hoca ve Eyüp Camii Şeyh’ul-Kurralığı”, *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyüpsultan Sempozyumu VI* (İstanbul, Mart 2003), 348-355.

<sup>69</sup> Muhammed Emin, ‘*Umdetü’l-hallân*, 7.

<sup>70</sup> Karaçam, *Kur’ân’ın Nüzûlü*, 250; Akdemir, *Kıraat İlmî*, 122; Temel, *Kıraat ve Tecvîd İstılahları*, 103.

<sup>71</sup> Akdemir, *Kıraat İlmî*, 122.



### 3.2.2.2. Şeyh Atâullah Mesleği

Bu mesleğin öncüsü ise aynı zamanda Ali Mansûrî'nin torunu olan Şeyh Atâullah Hüseyin Efendi'dir (ö. 1209/1794).<sup>72</sup> O, Mısır tarihinin metodolojisini ruhsat yönüyle ele almış ve tercihlerini bu boyutuyla izah etmiştir.<sup>73</sup> Ancak mesleğin metodolojisine ilişkin Şeyh Atâullah'ın herhangi bir eseri günümüze ulaşmamıştır. Seb'a, aşere ve takrîb tarîklerinde, mertebeteyn ve merâtib-i erba'a usûlleri tatbik edilmiştir. Ahmed Rüşdî Efendi tarafından mertebeteyn ekolüne göre yazılan *Mürşidü't-talebe ilâ îzâhi vucûhi ba'di âyâtî'l-Kur'âniyye min turuki't-Tayyibe* isimli eser ve Şeyh Atâullah'ın öğrencisi olan Muhammed Ârif Hıfzî'nin (ö. 1238/1822) *Muhtâru'l-ikrâ* isimli kasidesi ve şerhi, *Atâullah mesleğinin* kaynakları arasındadır.<sup>74</sup> Ülkemizde Mısır tarîki, takip edilmesi ve yaygın olarak benimsenip uygulanması itibarıyla günümüzde Atâullah mesleğiyle temsil edilmektedir.

*Şeyh Atâullah mesleği*, Aşikkutlu ve Gönenli Mehmed Efendi gibi kıraat ilminde öne çıkan isimlerin temsil ettiği meslektir. 1976-1979 yıllarında Aşikkutlu; 1991-1994 yıllarında Mahmut Sarıcaoğlu İstanbul Haseki Eğitim Merkezi'nde bu mesleği okutmuşlardır. Hâlihazırda Haseki Abdurrahman Gürses, Ankara Safvan Çakıroğlu, Nevşehir ve Eskişehir gibi merkezlerde, tedris faaliyetleri bu meslek üzere yürütülmektedir.

## 4. GÜNÜMÜZDE TÜRKİYE'DEKİ KIRAAT İLMİ TEDRİSATININ PROGRAM SÜRECİ

Başlangıçtan beri ilimler, müşâfehe ve kitâbet yoluyla tahsil edilegelmiştir. Kıraat ilmi öğretimi de bu yöntemlerle icrâ edilmektedir. Bizzat bir üstâdın izahını gerektirmeyen meselelerde kitaplardan istifade yeterliyken, kıraat gibi bir fem-i muhsinden<sup>75</sup> müşafehe etmeyi gerektiren branşlarda, kitaplar eğitim-öğretim için tek başına yeterli değildir. Kıraat ilminin birçok meselesinde, kitâbet yoluyla tahsil mümkün görünmemektedir. Öyle ki meseleye dair kaleme alınan eserlerde yer alan “Bunu hocanın ağzından al!” ve “Bir hocadan öğren!” gibi tavsiyelere ve ifadelerle sıkça rastlanmaktadır.<sup>76</sup> Bazı ilimlerde öğrenci, bir meseleyi kitaplardan okuyup ezberlemesine rağmen konuyu anlayamayabilir. Müşâfehe kavramıyla ifade edilen usûlde, talebenin hocasından birebir eğitim alması ve hocanın öğrenciyi konuyu siyâk-sibâkıyla izah etmesi sayesinde, tek başına kitaplar vesilesiyle anlaşılamayan meseleler çözüme kavuşur. Böylece öğrencinin anlamakta zorlandığı husus açıklanmış olur.<sup>77</sup>

Kıraat ilminin teorigini bilmenin yanında pratiğini de bilen fem-i muhsinin ağzından duyarak öğrenmeye “müşâfehetez ahz” denir. Kısaca kıraat tedrisinde lafzın edâ şekillerini alma noktasında, öğrencinin fem-i muhsinin huzurunda olmak kaydıyla ağzından o lafzı duyması, lafzın telaffuz şeklini hocasına kontrol ettirmesi ve lüzûmu halinde tashîhi gerekmektedir. Böylece

<sup>72</sup> Temel, *Kıraat ve Tecvîd İstilahları*, 102.

<sup>73</sup> Karaçam, *Kur'ân'ın Nüzûlü*, 250.

<sup>74</sup> Akdemir, *Kıraat İlmî*, 124.

<sup>75</sup> Fem-i Muhsin kavramı ve önemine ilişkin bk. Mustafa Kılıç, “İmam-Hatip Ortaokul ve Liselerinde Kur'ân Eğitimi Üzerine Bir Araştırma”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2008): 69-106.

<sup>76</sup> Hâmid b. Abdilfettâh Paluvî, *Zübdetü'l-irfân fî vucûhi'l-Kur'ân* (İstanbul: Âsitâne, ts.), 7; Muhammed Emin, *'Umdetü'l-hallân*, 15.

<sup>77</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983), 2: 1285-1286.

dersin işlenişine dair başlıca *semâ*,<sup>78</sup> *arz*<sup>79</sup> ve *edâ*<sup>80</sup> olmak üzere üç yöntem karşımıza çıkmaktadır. Nitekim kıraatin takip edilmesi gereken bir sünnet oluşu,<sup>81</sup> birtakım metotlarla kıraati alma işleminin kaçınılmaz olduğunu da vurgular niteliktedir. Geçmişten günümüze, kıraat ilmi tahsilinde söz konusu üç yöntem de yeri geldikçe uygulanır. Burada bu yöntemlere kısaca temas etmek istiyoruz.

Kur’ân kıraatinin edâsında harflerin doğru telaffuzu en önemli meseledir. Fem-i muhsinin okuyup öğrencinin dinlemesi esasına dayanan *semâ*’ usûlünü Aliyyü’l-Kârî (ö. 1014/1605), “Kıraat, hocalardan iki şekilde alınır. Bunlardan biri, kıraati hocanın ağzından bizzat dinlemektir. Öncekilerin uyguladığı metot budur.”<sup>82</sup> şeklinde tanımlar. *Semâ*’ yöntemi, yüz yüze ve tek bir öğrenciye uygulandığı gibi grup halindeki öğrencilere de uygulanabilir. Yöntemin gruplara uygulanması durumunda, üstâdın öğrencilerin yeterlilik seviyelerini bilmesi gerekir.<sup>83</sup> Bir kürsü üzerine çıkarak Kur’ân’ı baştan sona öğrencilerine okuyan Kisât<sup>84</sup> ve Kahire’de kıraat derslerini öğrenciye okumak suretiyle aktaran İbnü’l-Cezerî,<sup>85</sup> bu yöntemi grup halinde uygulayanlara ilişkin iki önemli örneği teşkil etmektedir.

Sahâbenin bir kısmı bizzat Hz. Peygamber’e; bir kısmı ise Kur’ân’ı Rasûlullah’a arz edenlere Kur’ân’ı arz etmişlerdir. Aliyyü’l-Kârî, *arz* metoduyla ilgili, “Kıraati hocalardan almanın diğer yolu ise onların huzurunda okumaktır. Bu da sonrakilerin uyguladığı metottur.” ifadelerini kullanarak bu yöntemin “hıfza daha yakın olmasından dolayı da evlâ olan metot” olduğunu söyler.<sup>86</sup> *Arz* metodunda da üstâdın öğrencilerinin durumunu bilmesi kaydıyla, birden çok öğrencinin dersini aynı anda alması mümkündür. Örneğin, Sehâvî’nin (ö. 643/1245) iki-üç kıraat öğrencisini aynı anda dinlediği, hataları olduğunda da düzeltmeler yaparak öğrenciye bunları söylediği nakledilir.<sup>87</sup>

<sup>78</sup> “İşitmek ve dinlemek” anlamlarına gelen *semâ*’ kelimesi literatürde, “öğrencinin dersi hocasından dinleyerek alması ve öğrenmesi” demektir. Temel, *Kıraat ve Tecvîd İstilahları*, 120.

<sup>79</sup> “Ortaya çıkarmak, bir şeyi bir kimseye göstermek, sunmak karşılaşt(tır)mak” anlamlarına gelen *arz* kelimesi literatürde, “öğrencinin hocasına dersini hazırlayıp sunması, okuması” demektir. Tetik, *Kıraat İlminin Ta’lîmi*, 95. *Arz*, müteakdimün âlimler tarafından, “Kur’ân’ı sahâbenin Hz. Peygamber’e okuması”; müteahhirün âlimler tarafından ise “öğrencinin hocasına dinletmesi” anlamında kullanılmıştır. Ebu’l-Hasan Nuredîn Aliyyü’l-Kârî, *Minahü’l-fikriyye bi şerhi’l-Mukaddimeti’l-Cezeriyye* (Kahire: y.y., 1890), 20; Temel, *Kıraat ve Tecvîd İstilahları*, 37.

<sup>80</sup> “Tam olarak vermek ve gereken hakkı ödemek” anlamlarında kullanılan *edâ* kelimesi kıraat ilmi ıstılahında, *semâ*’ ve *arz* yönteminin birlikte uygulanması şeklinde tarif edilmektedir. Tetik, *Kıraat İlminin Ta’lîmi*, 96; Karaçam, *Kur’ân’ın Nüzûlü*, 242; Temel, *Kıraat ve Tecvîd İstilahları*, 47.

<sup>81</sup> Ebû Bekr b. Mücâhid, *Kitâbu’s-seb’a fi’l-kırâât*, thk. Şevkî Dayf (Kahire: Dâru’l-me’ârif, 1972), 50.

<sup>82</sup> Aliyyü’l-Kârî, *Minah*, 18; Tetik, *Kıraat İlminin Ta’lîmi*, 94.

<sup>83</sup> Tetik, *Kıraat İlminin Ta’lîmi*, 95.

<sup>84</sup> İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 172.

<sup>85</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 211; Tetik, *Kıraat İlminin Ta’lîmi*, 95.

<sup>86</sup> Aliyyü’l-Kârî, *Minah*, 18.

<sup>87</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 211; Tetik, *Kıraat İlminin Ta’lîmi*, 96. Suyûtî, *arz* metoduna göre alınan dersin ahengi bozulmaması için şu izahı yapmaktadır: “Öğrenci bir kıraati okuyup ikincisine geçmeden önce, ilk okuduğu kıraatte mevcut olan vecihleri tamamlaması gerekir. Eğer böyle yapmazsa, hoca ona eliyle işaret eder.

Kıraat ilmi eğitiminde, bu yöntemle dersi arz eden öğrencinin, iyi hazırlanarak dersini hocasına ezbere sunması gerekir. Günümüzde bu uygulama, genellikle aslına uygun olarak ezbere yapılmakta ancak bazı hocaların müsaade etmesi sebebiyle uygulamanın mushaf ya da defterden takip edilmek suretiyle yapıldığı da görülmektedir. Özellikle ülkemiz dışında, bir kıraat ya da rivâyet üzere hatim yapmak ve ilgili kıraatin ya da rivâyetin sistematiğini öğrenmek isteyenler için, Kur'ân'ın usûlüne uygun bir şekilde okunabilmesi şartıyla, öğrencide hâfızlık aramayan hocalar da söz konusudur.

Öte yandan, gerek aşere gerekse takrîb aşamalarında, ülkemizdeki bazı kıraat kurslarında, sûret defterleri yerine, önceden başkaları tarafından yazılmış ve hoca tarafından onaylanmış nüshalar aracılığıyla ders takibi yapılmaktadır. Sûret çıkarmadan, söz konusu defterlerden okumak suretiyle icâzet alındığı da görülmektedir. Bu aslında, kurrâ adayının meseleleri kavrama noktasında onların aleyhinedir. Öğrencinin ilgili tarîkin ve mesleğin kendine özgü metodolojisine göre bizzat hazırladığı defter hususunda titiz davranılmalıdır. Bu bağlamda Abdurrahman Çetin ülkemizde kıraat eğitiminin nasıl olması gerektiği hususunda şu açıklamayı yaparak tekliflerini sıralar: “Son zamanlarda kıraat öğrenimine ilginin artması sevindiricidir. Ancak bu konuda çok titiz davranmalı, istismara izin verilmemelidir. Hâfız olmayan yahut hâfızlığı sağlam olmayan kimse- lere kıraat okutulmamalıdır. Günlük verilecek derslerin vucûhâtı talebe tarafından deftere yazılmalı, hoca tarafından kontrol edilip tashihlerden sonra tarih ve imza konulmalıdır. Derslerin, yüzünden okumak yerine ezberden okunması sağlanmalı; en azından aşere kısmı ezbere okutulmalı; hele hele fotokopiden okunmasına asla izin verilmemelidir. Bunun sevaplı ve şerefli bir iş olduğu kadar veballı bir iş olduğu da unutulmamalıdır. Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yapılan aşere-takrîb sınavları da ezber esasına dayalı olarak çok sıkı tutulmalı; sınava girecek öğrencinin aşere-takrîb defterinin tamamı kontrol edilip onaylanmalıdır.”<sup>88</sup>

Edâ yöntemi için Aliyyü'l-Kârî, “kıraati hocanın ağzından dinledikten hemen sonra, aynı keyfiyetle onun huzurunda sunmaktır. Yoksa duymadan okumak değildir.”<sup>89</sup> diye tanımlar. Kur'ân tilâvetinde telaffuz edilen harf ya da kelimelerin edâ edilme şekli fem-i muhsin vasıtasıyla gerçekleşir. Kıraatin, şifâhen hoca-öğrenci ilişkisiyle “orijinal tarihî ses tescili”<sup>90</sup> denilebilecek yöntemle, Hz. Peygamber'in Kur'ân kelimelerini telaffuz ettiği şekilde sonraki nesillere aktarmada, yani orijinal telaffuzu muhafaza etme hususunda edâ yöntemi önemli görev ifâ eder.

Günümüzde kıraat eğitim-öğretiminde, özellikle ilk başlarda edâ yöntemi uygulanmaktadır. Böylece öğrenci, hocasından kıraatin uygulamasını bizzat işitmiş ve hocasına dersi sunmuş

---

Öğrenci hocanın bu işaretini görmez veya anlayamazsa, hoca neden geçtiğini sorar. Hoca öğrencinin yan-lışını hatırlayıp, hatasını düzeltmesini bekler. Buna rağmen bir sonuç alınamazsa, öğrenci hala hatırla-yamazsa, hoca unuttuğu vechi hatırlatır.” Suyûtî, *el-İtkân*, 216. Arz metoduna göre ders işleniş hakkında bilgi için bk. Tetik, *Kıraat İlminin Ta'lîmi*, 96-97; Akdemir, *Kıraat İlmi*, 99.

<sup>88</sup> Abdurrahman Çetin, *Endülüs'lü Âlim Ebû 'Amr ed-Dânî ve Kıraat İlmindeki Yeri* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015), 44-45. Ülkemizdeki kıraat ilmi tedrisatında takip edilen usûl ve öğrenci yeterlilikleri hakkında ayrı-rica bk. Mehmet Emin Maşalı, “Kur'ân Kıraatinde ve Kitabetinde Türkiye'nin Durumu”, *Tecvid Çalıştay* (Kastamonu: 04-09 Kasım 2015), 2-14.

<sup>89</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Minah*, 18.

<sup>90</sup> Tetik, *Kıraat İlminin Ta'lîmi*, 16.

olur. Eğitim sürecinin ilerleyen aşamalarında, öğrenci dersi icrâda meleke kesbettikten sonra semâ’ uygulamasının yoğunluğu azaltılır ve arz uygulamasına ağırlık verilir.

Kıraat eğitiminde takip edilen programa gelince, klasik usûlde olduğu gibi günümüzde de ülkemizde takip edilen program aynı şekildedir. Buna göre tedriste *aşere*, *takrîb* ve *tayyibe* olmak üzere üç program takip edilir. Öte yandan kıraat okumaya başlayan kişinin sağlam hâfiz olması ve Âsım kıraatinin Hafs rivâyetine göre tecvîd ilmini iyi bilip uygulayabilmesi şarttır. Böyle olmakla birlikte tecvîd ilmindeki uygulamaların pekişmesine matuf müfredatta tecvîd dersi yer alır. Buna göre her programın süreci şu şekildedir:

#### 4.1. Aşere Tarîki Program Süreci

Aşere tarîki programı, Şâtıbî’nin nazmettiği Şâtıbiyye ve İbnü’l-Cezerî’nin yazdığı *Dürretü’l-mudîe* isimli iki eserin esas alındığı ve müfredatın bu kaynaklara göre şekillendiği programdır. İsminden de anlaşılacağı üzere kıraat, on imam ve bu imamların her birinin ikişer râvîsi üzere okunur ve yazılır. Bu program, İbnü’l-Cezerî ile birlikte kıraat-ı seb’aya alternatif olmuş ve sistemli hale gelerek yaygınlaşmıştır. Program, ülkemiz dışında *aşru’s-suğrâ*<sup>91</sup> olarak bilinir.

Bu programın ilk derslerinde kıraat ilminin tarihçesi özetlenip kıraat-ı aşere imamlarının ve râvîlerinin hayatlarına ilişkin malumat verilir. Kıraat ilmi öğretiminde kolaylık sağlamaya yönelik on kıraat imamı ve râvîleri için ebced sıralamasına göre *remz* adı verilen bazı harfler belirlenerek kullanılmıştır. İlgili yerdeki vucûhâtın çokluğu, onları nakletme hususunda zorluklara yol açtığından böyle bir yönteme başvurulmuştur. Buna göre kıraat-ı aşere imam ve râvîlerinin remzleri şu şekildedir:

Sıra	İmam ve Remzi	1. Râvî ve Remzi	2. Râvî ve Remzi	Toplu Remz
1	Nâfi’ ا	Kâlûn ب	Verş ج	أبج
2	İbn Kesîr د	Bezzî ه	Kunbül ز	دھز
3	Ebû Amr ح	Dûrî ط	Sûsî ي	حطي
4	İbn Âmir ك	Hişâm ل	İbn Zekvân م	كلم
5	Âsım ن	Ebû Bekir Şu’be ص	Hafs ع	نصع
6	Hamza ف	Halef ض	Hallâd ق	فصنق
7	Kisâî ر	Ebu’l-Hâris س	Dûrî ت	رست
8	Ebû Ca’fer جع	İbn Verdân عي	İbn Cemmâz جم	_____
9	Ya’kûb يع	Ruveys يس	Ravh حه	_____
10	Halefü’l-Âşir حل	İshak سح	İdris سه	_____

<sup>91</sup> Türkiye dışında kıraat okutulan merkezlerde, *aşru’s-suğrâ* programından önce Şâtıbiyye programının tamamlanması gerekir. Buna ilaveten İbnü’l-Cezerî’nin üç kıraate ilişkin telif ettiği *Tahbîru’t-Teysîr*’inin yine müellif tarafından, bu eserin muhtasarının şiir formunda *Dürretü’l-mudîe* isimli eserin metni ezberlenir. Bundan sonra Ebû Ca’fer, Ya’kûb ve Halefü’l-Âşir’den oluşan üç kıraat imamı ve onların râvîlerinin usûlleri ve İbnü’l-Cezerî’nin söz konusu eserinde takip ettiği metod izah edilir.

Ardından söz konusu kurrânın, kıraat usûlündeki tasnifine göre imam ve râvî sırası gözetilerek tablodaki remzler öğrenciye sağlam bir şekilde ezberletilir. İlk birkaç hafta, ilgili kurrâ remzlerinin iyice belenmesine yönelik öğrenciye sık sık remzler ve sıralamasıyla ilgili sorular sorularak öğrenciler test edilir. Böylelikle imam ve râvîleri tanıyarak takip edilen ders kitabında adı geçen imam ve râvîlerin isimlerine işaret eden remzlerini bilmek durumundaki öğrenci, bu remzlerle onları kolayca hatırlayabilir hale gelir. Zira bu meselelerle her gün karşılaşılacağından konuya ilişkin bilgilerin sağlam şekilde kavranması gerekir.

Kıraat ilmi tedrisatına başlarken önce sağlam bir usûl bilgisi gereklidir. Hem ilgili kıraatlerin hem de rivâyetlerin usûlleri ayrı ayrı iyice kavranmalı, usûl ihtilafları hususunda herhangi bir eksiklik kalmamalıdır. Bu programda aşere tarîkinin kuralları ve kavramlarına ilişkin usûl bilgileri verilir. Örneğin kendisinde tahkîk, imâle ve taklîl mevcut olan lafızlar; tağlîz, terkîk, iskât ve işmâm vb. telaffuz şekilleri; tahkîk, nakl ve sekte vecihlerinin söz konusu olduğu lâm-ı ta'rif ve henze-i münkerreli kelimelerin<sup>92</sup> uygulamaları; medd-i lîn ile medd-i bedelin birlikte bulunduğu âyetlerin okunuşları; iki medd-i bedelin bir âyette geldiği zaman ortaya çıkacak tûl, tevassut ve kasr vecihlerinin uygulaması gibi hususlarda, örnekler eşliğinde pratik yapılır. Bu sayede öğrenci her kıraatin ve rivâyetin kâidelerini tek tek ezberlemek suretiyle öğrenerek sağlam bir usûl bilgisine sahip olur. Aksi halde kıraat ve rivâyetlerin usûl inceliklerini yeterince kavrayamayan ve ayırt edemeyen öğrencinin kıraat okumasının neredeyse imkansız olduğu söylenebilir.<sup>93</sup>

Aşere tarîki programında takip edilen temel kaynak olarak, *Hâmid b. Abdilfettâh Paluvî*'nin *Zübdetü'l-'irfân*<sup>94</sup> ve bu eserin şerhi olan Muhammed Emîn Efendi'nin *'Umdetü'l-hallân fi îzâh-i Zübdetü'l-'irfân* isimli eserleri kullanılır. *'Umdetü'l-hallân, Zübde'tü'l-'irfân*'ın daha yaygın kullanılmasına yardımcı olmuştur. Bu programda, Kur'ân ve kıraat tarihi, aşere usûlü, kıraat metinleri, Arapça, kıraat çözümlenmeleri, aşere uygulamaları, tecvîd, kıraat-anlam ilişkisi, Kur'ân imlâsı, Kur'ân meâlî, dînî mûsikî gibi dersler yer alır.<sup>95</sup>

#### 4.2. Takrîb Tarîki Program Süreci

Takrîb tarîki programına başlamak için aşere tarîkinin bitirilmiş olması öngörülür. Zira takrîb tarîkinin meselelerini anlayabilmek için aşere tarîkinin kurallarının çok iyi kavranmış olması şarttır. Bu programda, on imam ve her bir imamın iki râvîsinin yanında râvîlerden sonra gelen ve tarîk ismi verilen nakiller devreye girer. İbnü'l-Cezerî bu tarîkleri, yaklaşık bin olarak ifade eder.<sup>96</sup> Müellif, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-'aşr*'dan hareketle meselenin detaylarını ve tarîkleri özetleyerek programa ismini veren *Takrîbü'n-neşr fi'l-kirâati'l-'aşr* olarak kaleme aldığı eserini meydana getirmiştir.

Bu programda, öğrenciye, takrîb tarîkiyle ilgili temel kâideler hakkında bilgi verilmesi ve vücûhât sûretlerini çıkarma istidadı kazandırılması sonrasında indirâc yöntemiyle merâtib-i

<sup>92</sup> Genel olarak sâkin harften sonra gelen hemzeye dair vecihlerin okunuşu kastedilmektedir.

<sup>93</sup> Diyanet İşleri Başkanlığının ilgili programına göre aşere süreci için genel kazanımları için bk. DİB, *Kıraat (Aşere-Takrîb) Eğitim Programı*, 8.

<sup>94</sup> *Zübdetü'l-'irfân fi vücûhi'l-Kur'ân*, Hâmid b. Abdilfettâh Paluvî tarafından 1173/1760 yılında kaleme alınmıştır. Aşere sistemine göre yazılan eserin metodu için bk. Akdemir, *Kıraat İlmi*, 164-165.

<sup>95</sup> Detaylı bilgi için bk. DİB, *Kıraat (Aşere-Takrîb) Eğitim Programı*, 9.

<sup>96</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 54.

erba’a ve mertebeyn usûlü üzere sûretlendirme yaptırılır ve okutulur. Böylece aşereden sonra Kur’ân ikinci kez hatmedilmiş olur.<sup>97</sup> Bu programın temel kaynakları; İbnü’l-Cezerî tarafından telif edilen *en-Neşr*’iyle bu eserin muhtasarı -programa ismini veren- *Takrîb*’i ve Dimyâtî’nin (ö. 1117/1705) *İthâfu fudalâi’l-beşer bi’l-kırâati’l-erba’ate ‘aşer* isimli eseridir. Bu programda takrîb usûlü, Arapça, Tayyibe, tevcihu’l-kıraat, Kur’ân’da vakıf ibtidâ, takrîb uygulamaları, kıraat-anlam ilişkisi, Kur’ân meâli, dîni mûsikî, kıraat öğretim metotları gibi dersler yer alır.<sup>98</sup>

#### 4.3. Tayyibe Tarîki Program Süreci

Kıraat eğitim-öğretiminin son aşaması olan Tayyibe tarîkini tahsil hususunda, İbnü’l-Cezerî’nin *Tayyibetü’n-neşr fi’l-kırâati’l-‘aşr* isimli eserini okutan hocaların uygulamalarında farklılıklar olsa da söz konusu manzume, genellikle takrîb tarîki sürecinde okutulur. Aşere tarîkinde yer alan imam ve râvîlere ilaveten İbnü’l-Cezerî’nin *en-Neşr fi’l-kırâati’l-‘aşr* ve onun muhtasarı *Takrîbu’n-neşr fi’l-kırâati’l-‘aşr* isimli iki eserde yer verdiği tarîkleri esas alan öğretim metodudur. Müellif bu eserleri, *Tayyibetü’n-neşr fi’l-kırâati’l-‘aşr* ismini verdiği eserde özet olarak nazmetmiştir. Söz konusu eser, *Tayyibe* şeklinde kısaltılarak meşhur olmasının yanında kıraat ilmi tedris aşamalarının bir parçası haline gelmiştir.

Öteden beri kıraat âlimleri, kıraat ilmini tahsil etmek isteyen öğrenciye, alana dair bir manzum ya da mensur bir kaynağı ezberlemesinin önemini ısrarla vurgulamışlardır. Bu durum, birçok sahada olduğu gibi kıraat ilminde de metin ezberleme olgusunun önemini gösterir. Kıraat eğitiminde bu gelenek doğrultusunda İbnü’l-Cezerî’nin kaleme aldığı *Mukaddime* ve *Tayyibetü’n-neşr* isimli manzumelerin -bazı yerlerde maalesef ihmal edilse de- ezberlenmesine devam edilir.

Bu süreçte *Tayyibetü’n-neşr* öğrencilere ezberletilir. Tayyibe eğitiminde İbnü’l-Cezerî’nin belirlediği imam ve râvîlere karşılık gelen harf ve grup remzleriyle<sup>99</sup> beyitlerdeki istihlaları kavratmaya ve manzumenin tekniğine yönelik çalışmalar yaptırılır. Çalışmalar esnasında önce manzumenin ertesi günün ezberlenecek yerini hoca okur, ders zamanında ise öğrenciden dinler.

Hem edebî hem de teknik boyutu olan *Tayyibetü’n-neşr*, şerhleri ya da ihtiva ettikleri konulara ilişkin başka yardımcı mensur eserler olmadan anlaşılması neredeyse imkânsızdır. Bu itibarla, Tayyibe ile ilgili açıklayıcı bazı yardımcı kaynaklara ihtiyaç duyulur. Bu bağlamda dersi izah sadedinde kaynak olarak genellikle Aşıkutlu’nun Osmanlı Türkçesiyle yazdığı *Şerh ve Hâşiyeli Tayyibe* ve *Tayyibe’nin Elfâz Manası* isimli iki eseri esas alınır. Bunun yanında, eseri nazmedenin oğlu olması itibarıyla *İbnü’n-Nâzım* olarak bilinen İbnü’l-Cezerî’nin oğlu Ebû Bekr Ahmed (ö. 835/1432) tarafından yazılan *Şerhu Tayyibetü’n-neşr fi’l-kırâati’l-‘aşr* ve İbnü’l-Cezerî’nin öğrencisi Ebu’l-Kâsım Muhammed b. Ali Nüveyrî (ö. 857/1453) tarafından yazılan *Şerhu Tayyibetü’n-neşr fi’l-kırâati’l-‘aşr* isimli Tayyibe şerhlerine de zaman zaman başvurulur.

#### SONUÇ

İslâm dünyasında öteden beri *Şâtıbiyye*, *aşru’s-suğrâ* ve *aşru’l-kübrâ* sıralamasıyla bilinen kıraat tedris müfredatı, ülkemizde *aşere-takrîb-tayyibe* programları olarak yürütülmektedir. Yedi

<sup>97</sup> Diyanet İşleri Başkanlığının ilgili programına göre takrîb süreci için genel kazanımlar için bk. DİB, *Kıraat (Aşere-Takrîb) Eğitim Programı*, 8.

<sup>98</sup> Detaylı bilgi için bk. DİB, *Kıraat (Aşere-Takrîb) Eğitim Programı*, 20.

<sup>99</sup> Söz konusu harf ve grup remzler için bk. Ebû Bekr Ahmed, *Şerhu Tayyibe*, 16-19.

kıraati esas alan seb'a tarîki/Şâtibiyye programı ise ülkemizde okutulmamaktadır. Türkiye'de kıraat eğitim öğretimine doğrudan aşere programıyla başlanır. Ülkemizdeki uygulamada, muhteva açısından aşere, aşru's-suğrâ programına; takrîb-tayyibe ise aşru'l-kübrâ programına tekabül etmektedir.

Türkiye'de kıraat ilmi, İstanbul tarîkinin Sûfi mesleği ve Mısır tarîkinin Şeyh Atâullah mesleği üzere tahsil edilmektedir. Tedrisatta yerine göre semâ', arz ve edâ yöntemleri takip edilmektedir. Tüm kurslarda, başlangıçta bir usûl kavratmaya yönelik -Kur'ân'ın ilk 5-10 sayfası kadar- her râvî için bir hatim yapmak suretiyle infirâd metoduna göre eğitim verilir. Öğrenci meleke kespettikten sonra indirâc metoduna göre tüm imamları ve râvîleri içine alan aşere ve takrîb hatimleri şeklinde iki hatim yapılmaktadır.

Ülkemizde kıraat ilmi eğitim-öğretimi, Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile birlikte medreselerin ilgâsına kadar dâru'l-kurrâlarda yapılırken, medreselerin kapanmasıyla resmî olarak kesintiye uğramıştır. Cumhuriyetin kuruluşundan 1968 yılına kadar kıraat ilmi, kurumsal seviyede tedris edilememiş ancak özverili ve kıraat ilmine gönül vermiş üstâdların şahsî gayretleriyle okutulmuştur. Böylesi zorlu bir süreç sebebiyle kıraat ilmini okuyup-okutanların sayısı gün geçtikçe azalmış, kıraat ilmi neredeyse yok olmakla yüz yüze kalmıştır.

Uzunca bir kesinti dönemi sonrasında, kıraat ilmi resmî olarak 1968 yılında Aşikkutlu riyâsetinde tahsil edilmeye başlanmıştır. Bu çerçevede Diyanet İşleri Başkanlığı'na mensup bir kısım personel, Aşikkutlu'dan aşere-takrîb-tayyibe dersleri tahsil etmek üzere, Trabzon'un Of ilçesine bağlı Çifaruksa/Uğurlu beldesine gönderilmiştir. Daha ziyade İstanbul'da bireysel çabalar şeklinde gördüğümüz kıraat tedris çalışmaları, Aşikkutlu'nun mezun ettiği kurrâ hâfızların kıraat tedris faaliyetlerine katılmasıyla, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın öncülüğünde, Türkiye'nin farklı merkezlerinde neşv-ü nemâ bulmuştur. Öte yandan kıraat ilmi eğitim-öğretimi faaliyetlerini yürüten kuruluşlar ve bireysel olarak bu ilme gönül vermiş pek çok insanın mevcudiyetine dikkat çekmemiz gerekir.

#### KAYNAKÇA

- Akakuş, Recep. "Gönenli Hoca ve Eyüp Camii Şeyh'ul-Kurrâlığı". *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyüp-sultan Sempozyumu VI*. 348-355. İstanbul: Mart 2003.
- Akdemir, Mustafa Atilla. *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Alemdar, Yusuf. *İstanbul'da Kur'ân Okulları*. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Alemdar, Yusuf. *Osmanlı'da Dâru'l-Kurrâ Müessesesi ve Kıraat Eğitimi*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2003.
- Aliyyü'l-Kârî, Ebu'l-Hasan Nureddîn. *Minahü'l-fikriyye bi şerhi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*. Kahire: y.y., 1890.
- Altıkulaç, Tayyar. "İbnü'l-Cezerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 551-557. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Baltacı, Cahit. *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: İrfan Matbaası, 1976.
- Bozkurt, Nebi. "Dâru'l-Kurrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8: 543-545. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Çetin, Abdurrahman. *Endülüslü Âlim Ebû 'Amr ed-Dânî ve Kıraat İlmindeki Yeri*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2015.

- Çollak, Fatih. “Reisü’l-Kurrâ Hendekli Hâfız Abdurrahman Gürses Hocaefendi’nin Hayatı”. *Abdurrahman Gürses Anısına I. Kur’ân ve Kıraati Sempozyumu*. 11-45. İstanbul: 12 Kasım 2000.
- Çollak, Fatih. “Reisü’l-Kurrâlık Müessesesi ve Esâmî-i Kurrâ Defteri”. *Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları IV -Kıraat İlmî ve Problemleri- (İstanbul, 13-14 Ekim 2001)*. ed. Bedrettin Çetiner. 179-240. İstanbul: Ensar Yayınları, 2002.
- Çollak, Fatih. “eş-Şâtıbiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 377-379. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Demirci, Naci. *Abdurrahman Gürses’in Kıraat İlmî Eğitimindeki Yeri*. Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2013.
- Dimyâtî, Ahmed Muhammed Bennâ. *İthâfu fudalâi’l-beşer bi’l-kırâati’l-erba’ate ‘aşer*. Thk. Şa‘bân Muhammed İsmail. 2 Cilt. Beyrut: ‘Âlemü’l-kütüb, 1987.
- Diyanet Gazetesi. “Kur’ân-ı Kerîm İhtisas Kursu Açıldı”. 86 (15 Şubat 1974), 16.
- Diyanet Gazetesi. “Başkanlığımızdaki Aşere Takrîb Kursu Sona Erdi”. 122 (1 Ağustos 1975).
- Ebû Bekir Ahmed, Cezerî. *Şerhu Tayyibeti’n-neşr fi’l-kırâati’l-‘aşr*. Thk. Enes Mihre. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-‘ilmiyye, 2000.
- Evliya Çelebi. *Evliya Çelebi Seyahatnamesi (Topkapı Sarayı Bağdat 304 Yazmasının Transkripsiyonu-Dizini)*. Haz. Zekeriya Kurşun-Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006.
- Fırat, Yavuz. “Kıraat İlmî ve Tarikler”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2011): 37-55
- Gökdemir, Ahmet. “Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Osmanlı İlim Dünyasına Katkıları”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2017): 113-148.
- Günaydın, Mehmet. “Reisu’l-Kurrâ Mehmet Rüştü Aşikkutlu’nun Kur’ân Öğretimine Katkıları ve Dini Görüşleri”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2008): 121-154.
- Hızlı, Mefail. “Kuruluşundan Osmanlılara Kadar Medreseler”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1987): 273-281.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*. Trc. Süleyman Uludağ. 2 Cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983.
- İbn Manzûr, Ebû’l-Fazl. *Lisânü’l-‘Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru sâdır, ts.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr. *Kitâbu’s-seb’a fi’l-kırâât*. Thk. Şevkî Dayf. Kahire: Dâru’l-me‘ârif, 1972.
- İbnü’l-Cezerî, Muhammed. *Câmi’u esânîd*. Thk. Ahmed Hamûd Humeyyid Ruveysî. Beyrut: Müessesetü’l-duhâ, 2015.
- İbnü’l-Cezerî, Muhammed. *en-Neşr fi’l-kırâati’l-‘aşr*. Thk. Ali Muhammed Dabbâ’. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-‘ilmiyye, ts.
- Karaçam, İsmail. *Kur’ân-ı Kerîm’in Nüzûlü ve Kıraati*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2011.
- Kastallânî, Ebu’l-Abbâs Şehâbüddîn Muhammed. *Letâifü’l-işârât li funûni’l-kırâât*. Thk. ‘Âmir Seyyid Osman-Abdussabûr Şâhin. Kahire: Lecnetü ihyâi’t-türâsi’l-İslâmî, 1972.
- Kılıç, Mustafa. “İmam-Hatip Ortaokul ve Liselerinde Kur’ân Eğitimi Üzerine Bir Araştırma”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2008): 69-106.
- Kıraat (Aşere-Takrîb) Eğitim Programı. DİB Program Geliştirme Daire Başkanlığı. Ankara: DİB Yayınları, 2014.
- Maşalı, Mehmet Emin. “Kur’ân Kıraatında ve Kitabesinde Türkiye’nin Durumu”. *Diyanet İşleri Başkanlığı Tecvîd Çalıştayı (Kastamonu: 04-09 Kasım 2015)*: 2-14.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmî*. Ankara: Otto, 2016.



- Muhammed Emin Efendi. *'Umdetü'l-hallân fi îzâhi Zübde'ti'l-'irfân*. İstanbul: Âsitâne, ts.
- Muhammed Emin Efendi. *Zuhru'l-erîb fi izâhi'l-cem'i bi't-Takrîb*. İbrahim Efendi. 11: Süleymaniye Kütüphanesi.
- Paluvî, Hâmid b. Abdilfettâh. *Zübde'tü'l-'irfân fi vucûhi'l-Kur'ân*. İstanbul: Âsitâne, ts.
- Rûmî, Fehd Abdurrahman Süleyman. *Dirâsât fi 'ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Riyad: Mektebetü'l-'Arabiyyeti's-Suûdiyye.
- Suyûtî, Celâleddîn. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Şuayb Arnaut. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2008.
- Şahin, Hatice. "Başlangıcından Günümüze Kadar İslâm Coğrafyasında Hâfızlık Tedrisatı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2 (2011): 199-220.
- Şenat, F. Asiye. "Endülüslü Kıraat Âlimi Dâni ve 'Teysîr'i". *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 10 (2010): 175-186.
- Temel, Nihat. *Kıraat ve Tecvid İstihlaları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2009.
- Tetik, Necati. *Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kıraat İlminin Ta'lîmi*. İstanbul: İşaret, 1990.



*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

Aralık / December 2018, 22 (2): 1109–1136

## **Ekonomik ve Sosyal Münasebetler Özelinde Vidin’de**

### **Müslim-Gayrimüslim İlişkileri (1700-1750)**

*Muslim and Non-Muslim Relations in the Context of Economic And Social Interactions  
in Vidin (1700-1750)*

#### **Zülfiye Koçak**

Dr. Öğr. Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü  
Assistant Professor, Bitlis Eren Univ, Faculty of Arts and Sciences, Department of History

Bitlis, Turkey

[zkocak@beu.edu.tr](mailto:zkocak@beu.edu.tr)

[orcid.org/0000-0002-1352-9849](https://orcid.org/0000-0002-1352-9849)

#### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 02 Temmuz/July 2018

**Kabul Tarihi / Accepted:** 13 Ekim/October 2018

**Yayın Tarihi / Published:** 15 Aralık/December 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık/December

**Cilt / Volume:** 22 **Sayı / Issue:** 2 **Sayfa / Pages:** 1109–1136

**Atıf / Cite as:** Koçak, Zülfiye. “Ekonomik ve Sosyal Münasebetler Özelinde Vidin’de Müslim-Gayrimüslim ilişkileri (1700-1750) [Muslim and Non-Muslim Relations in the Context of Economic And Social Interactions in Vidin (1700-1750)]”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/2 (December 2018): 1109–1136. <https://doi.org/10.18505/cuid.450472>

**Copyright ©** Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved. [www.dergipark.gov.tr/cuid](http://www.dergipark.gov.tr/cuid)

**Muslim and Non-Muslim Relations in the Context of Economic And Social Interactions  
in Vidin (1700-1750)**

**Abstract:** The Ottoman State contains many different ethnic elements which constituted a legal perspective. In this regard, the necessary precautions were taken to ensure that Muslims and non-Muslims live together peacefully in Vidin, a border city that was very important for the Western military expeditions of the Ottoman State known as “dār al-jihad wa-l-mujāhidin” during the 18th century which set a historical example. The economic and social dimensions of the relations between the Muslim and non-Muslim population comprising the society in Vidin who have shared the same city, neighborhood and public space during 1700-1750 were examined in this study and the conflicting subjects with regard to the ongoing relations between these two communities were tried to be determined. A total of 15 shari’a registries kept by the qāḍī (Muslim Judge) court for the related period located at the Oriental Department of National Library of Bulgaria constitute the main resources of the study. The shari’a registries that are the main resources of urban historical studies are full of countless examples that provide information on the relations between Muslims and non-Muslims in Vidin. The examination of these examples is of significant importance for putting forth the methods with which the nation system is applied by the Ottoman Empire as well as their opinions towards the non-Muslims they rule.

**Summary:** Vidin, located today in northwest Bulgaria was founded during the 1<sup>st</sup> century BC to the right of the River Danube by the Romans and named as *Bononia*. This settlement which was named as *V’din* by the Muslims throughout the Middle Ages was transformed into a castle about 800 years after its foundation. The city that continuously changed hands due to its location at the border fell under the Ottoman rule after Battle of Nicopolis dated 1396. Vidin became one of the important border cities of the Ottoman against Serbia, Walachia and Hungary until the beginning of the 16<sup>th</sup> century. This importance of Vidin gradually decreased after the Ottoman Empire conquered Belgrade, Budin and Timișoara. Vidin retrieved its status as a border city against the Hungarians and the Wallachians after the Habsburgs dominated the region following the Great Turkish Wars that took place during 1683-1699, and thus regained its past importance. Even though the pressure influenced Vidin as a result disappeared with the 1739 Treaty of Belgrade, the conflicts between Austria and the Ottoman Empire did not end completely and continued throughout the 18<sup>th</sup> century. Vidin preserved its status as a first-degree border city for the Ottomans during the period of time, as examined in this study, which was also known as “dār al-jihad wa-l-mujāhidin” starting from the beginning of the new century.

Majority of the settled public were comprised of military classes in Vidin due to its geographical location where the Muslims and non-Muslims lived together. While the Muslim population was higher during the period of time following the establishment of the Ottoman rule, the non-Muslim population continued to increase throughout the 17<sup>th</sup> century reaching 23.961 taxpayer non-Muslim men in the 18<sup>th</sup> century. The Ottoman Empire based its ruling in Vidin, where almost the same number of Muslim and non-Muslims lived, on the principles of Islamic Law rules for non-Muslims. Since this legal system takes into consideration religious differences, non-Muslims were not held responsible from the prayers of Muslims and the actions that were not prohibited in their religion did not pose any contradictions with regard to Islamic law. The Ottoman Empire did not apply the Islamic Law on its non-Muslim citizens living in Vidin and allowed them to

continue their social and religious lives based on their own religious principles in a special legal stance. Thanks to the system applied, the Muslim and non-Muslim community in Vidin were able to continue their daily lives without serious conflicts.

The main purpose of this study is to explain how the Muslim and non-Muslim population related with each other in the city of Vidin during the second half of the 18<sup>th</sup> century and the dynamics with which they continued these relationships. Following this purpose, the cases between Muslims and non-Muslims in court records kept by the Vidin sharia court during 1700-1750 are examined. The relations between Muslims and non-Muslims are subject to two different classifications as economic and social issues, and each topic is supported and explained as sub-titles using different case examples. Majority of the relations between Muslims and non-Muslims in the city are economic according to Vidin court records. In this regard, it seems that there is no religious discrimination between the artisan groups in the city. In addition, many home, land, store and vineyard sales took place between the Muslims and non-Muslims which were resolved in the court mostly for registration purposes. It can also be understood from the court records that there were commercial relations between the Muslims and non-Muslims, that they had partnerships and that they lent money to each other which can be seen as an example of interpersonal support. Various social relationships were also established between the Muslim and non-Muslim population in Vidin during the period examined in this study. Even though non-Muslims had the right to carry out marriages and resolve their issues at their own community courts, it was observed that they frequently applied to the sharia courts for these purposes. They have developed witnessing relationships in such cases with the Muslims. The non-Muslim community did not experience any issues in finding Muslim witnesses for their cases with the Muslims; many Muslims acted as witness against their fellow Muslims without any hesitation.

Two cases of injuries and few robbery issues were reflected in the courts of Vidin between the Muslims and non-Muslims during the fifty-year period examined in the study and no incident ending with death took place. Various singular cases took place between the two groups which were resolved at the sharia courts without escalating into severe conflicts. When all court records are taken into consideration, it can be understood that the Muslim judge of Vidin did not make any distinctions between the non-Muslims and Muslims and that he did not compromise from the principle of fairness. Both the Muslims and non-Muslims managed to live comfortably by acting carefully so as to not cross their own lines in both their economic and social relations in Vidin. When the faith-related conflicts that are taking place in our day in many regions of the world despite the level of education and culture are taken into consideration, it is very meaningful that people living in Vidin during the first half of the 18<sup>th</sup> century managed to live in peace.

**Keywords:** Islamic Law, Ottoman State, Shari'a Registries, Vidin, Non-Muslim

#### **Ekonomik ve Sosyal Münasebetler Özelinde Vidin'de Müslim-Gayrimüslim İlişkileri (1700-1750)**

**Öz:** Osmanlı Devleti, etnik bakımdan çok farklı unsurları bünyesinde barındırmış ve bunu da hukuk temelli bir perspektiften organize etmiştir. Bu bağlamda XVIII. yüzyılda Batı seferleri için stratejik bakımdan önemli bir konuma sahip ve yüzyılın başlarından itibaren “*darü'l-cihad ve'l-*

*mücahidin*” olarak anılan Vidin’de Müslüman ve gayrimüslim tebaanın refah ve huzur içinde hayatını devam ettirmesi yönünde gerekli tedbirleri almış ve bu durum tarihi bir örnek teşkil etmiştir. Elinizdeki bu çalışmada 1700-1750 yılları arasında Vidin’de yüzyıllardır aynı şehri, aynı mahalleyi, aynı sokağı ve aynı kamusal alanı paylaşan Müslim-gayrimüslim halk arasındaki ilişkilerin ekonomik ve sosyal boyutu üzerinde durulmuş, iki zümre arasındaki gerilimli alanlar tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışmanın temel kaynaklarını bugün Bulgaristan Ulusal Kütüphanesinin Şark kısmında bulunan, ilgili dönemde kadılar tarafından tutulan ve şer’iye sicili olarak da bilinen 15 adet defter oluşturmuştur. Şehir tarihi çalışmalarının ana kaynaklarını teşkil eden şer’iye sicilleri, Vidin’de Müslim-gayrimüslim ilişkileri hakkında fikir veren sayısız örneklerle doludur. Bu örneklerin incelenmesi, Osmanlı Devleti’nin hâkimiyeti altındaki gayrimüslimlere nasıl baktığını ve millet sistemini nasıl uyguladığını ortaya koyması açısından da büyük önem taşımaktadır.

**Özet:** Günümüzde Bulgaristan’ın kuzeybatısında yer alan Vidin, M.Ö. I. yüzyılda Tuna Nehri’nin sağ tarafında Romalılar tarafından kurulmuş ve Bononia olarak adlandırılmıştı. Ortaçağ boyunca Müslümanlarca V’din olarak adlandırılan bu yerleşimi Bulgarlar kuruluşundan yaklaşık 800 yıl sonra bir kale mahiyetine büründürmüşlerdi. Sınır şehri olması nedeniyle sürekli el değiştiren şehir, 1396 tarihli Niğbolu Savaşı’nın ardından Osmanlı’nın egemenliğine alınmıştı. Bu tarihten XVI. yüzyılın başına kadar Vidin, Sırbistan, Eflak ve Macaristan’a karşı Osmanlı’nın önemli serhat şehirlerinden olmuştur. Vidin’in bu önemi Osmanlı Devleti’nin Belgrad, Budin ve Temeşvar’ı ele geçirmesinin ardından giderek azalmış ancak 1683-1699 yılları arasında gerçekleşen Büyük Türk Şavaşları esnasında Habsburgların bölgeye hâkim olmasının ardından Vidin yeniden Macarlara ve Eflaklara karşı sınır konumuna gelerek eski önemini kazanmıştır. Bu durumun Vidin üzerinde yarattığı baskı 1739 Belgrad Antlaşması ile kalmış olsa da Avusturya ve Osmanlı Devleti arasındaki çatışmalar tamamen bitmemiş XVIII. yüzyıl boyunca mücadeleler devam etmiştir. Çalışmaya konu olan zaman diliminde Vidin, Osmanlılar açısından birinci derecede serhat şehri olma özelliğini korumuş ve yüzyılın başlarından itibaren “*darü’l-cihad ve’l-mücahidin*” olarak anılmaya başlanmıştır.

Coğrafi konumundan dolayı Vidin’de yerleşik halkın büyük çoğunluğunu askeri sınıf mensupları oluşturmakta ve Müslümanlarla gayrimüslimler bir arada yaşamaktaydı. Şehirde Osmanlı egemenliği tesis edildikten sonraki süreçte Müslüman nüfus sayısı fazla iken XVII. yüzyıl boyunca gayrimüslim nüfus sürekli şekilde artmış XVIII. yüzyıla gelindiğinde Vidin ve ona tabi kaza ve nahiyelerde vergiyle mükellef 23.961 gayrimüslim erkek yaşamaya başlamıştı. Müslümanlarla gayrimüslimlerin neredeyse eşit sayıda yaşadığı Vidin’de Osmanlı Devleti, İslam Hukukunun gayrimüslimleri yönetme esaslarını temel almıştır. Bu hukuk sisteminde, dinsel ayrılıklar göz önüne alındığından gayrimüslimler, Müslümanların ibadetleriyle mükellef tutulmamış, onlara yasak olmayan fiiller, İslâm hukuku açısından aykırılık oluşturmamıştır. Osmanlı Devleti, Vidin’de yaşayan gayrimüslim vatandaşlarına İslam Hukuku kurallarını uygulamamış, onları özel hukuk alanında kendi dini ilkelerine tabi tutarak belirli sınırlamalar dâhilinde sosyal ve dini yaşamlarını sürdürmelerine müsaade etmiştir. Uygulanan bu sistem sayesinde Vidin’de yaşayan Müslim ve gayrimüslim vatandaşlar gündelik ilişkilerinde çok ciddi çatışmalar yaşamadan birlikte yaşamayı sürdürebilmişlerdir.

Bu çalışmanın asıl amacı XVIII. yüzyılın ilk yarısında Vidin şehrinde yaşayan Müslim ve gayrimüslimlerin ne tür konular aracılığıyla birbirleriyle nasıl ilişkilendikleri ve bu ilişkileri hangi dinamikler üzerinden devam ettirdiklerini ortaya koymaktır. Bunun için de sosyal tarih çalışmalarının birinci elden kaynakları olan ve 1700-1750 yılları arasında Vidin Şer'iyeye mahkemesi tarafından tutulmuş olan dava kayıtlarındaki Müslüm-gayrimüslim davaları gözden geçirilmiş bazı tespitler yapılmıştır. Müslim- gayrimüslim ilişkileri ekonomik ve sosyal konular olarak iki ayrı sınıflamaya tabi tutulmuş her konu farklı alt başlıklar şeklinde dava örnekleriyle desteklenerek açıklanmaya çalışılmıştır.

Vidin mahkeme kayıtlarına yansıdığı kadarıyla şehirde yaşayan Müslim-gayrimüslim ilişkilerinin büyük kısmı ekonomik konular temelinde gelişmekteydi. Bu anlamda şehirde varlığını sürdüren esnaf gurupları arasında herhangi bir dini ayrışmanın olmadığı dikkat çekmektedir. Bunun yanı sıra Müslümanlarla gayrimüslimler arasında çok sayıda ev, arsa, dükkân ve bağ satışı gerçekleşmiş, bu konular çoğunlukla tescil amaçlı mahkemeye yansımıştır. Yine Müslümanlarla gayrimüslimler arasında ticari ilişkilerin kurulduğu, tarafların birbirleriyle iş ortaklığı yaptığı, kişiler arası yardımlaşmanın bir örneği olarak değerlendirilebilecek borç alıp verme olaylarının yaşandığı kayıtlardan anlaşılmaktadır.

İncelenen dönemde Vidin toplumunu oluşturan Müslim ve gayrimüslim halk arasında çok çeşitli sosyal ilişkiler de kurulmuştu. Gayrimüslimler, evlenme ve nikâh işlerini kendi cemaat mahkemelerinde çözebilme hakkına sahip olmalarına rağmen bu işleri için sıklıkla şer'iyeye mahkemelerine başvurmuşlardır. Bu türden davalarda genellikle Müslümanlarla şahitlik noktasında ilişki geliştirmişlerdir. Gayrimüslimler, Müslümanlarla olan davalarında Müslüman şahit bulma konusunda sıkıntı yaşamamışlar, birçok Müslüman kendi dindaşları aleyhine hiç tereddüt etmeden şahitlik ve kefillik yapmıştır.

İncelemeye konu olan elli yıllık zaman süresinde Vidin'de birlikte yaşamış Müslümanlarla gayrimüslimler arasında iki yaralama ve az sayıda hırsızlık davası mahkemeye yansımış, her iki grup arasında öldürme olayı gerçekleşmemiştir. İki gurup arasındaki küçük sayılabilecek münferit bazı olaylar büyük çatışmalara ve ayrışmalara mahal verilmeden kısa sürede şer'iyeye mahkemelerinde çözüme kavuşturulmuştur. Bütün dava kayıtları göz önüne alındığında Vidin kadısının kendisine müracaat eden gayrimüslimleri Müslümanlardan ayrı tutmadığı, bu anlamda hakkaniyet prensibinden taviz vermediği görülmektedir.

Vidin'de gerek ekonomik gerek sosyal temelli sürdürdükleri ilişkilerde hem Müslümanlar hem gayrimüslimler gerilimsiz bir ortamda birlikte yaşamayı becerebilmişlerdir. Günümüzde ulaşılan eğitim ve kültür seviyesinde bile dünyanın birçok yerinde yaşanan din temelli çatışmaları düşündüğümüzde XVIII. yüzyılın ilk yarısında Vidin'de yaşayan insanların barış içerisinde yaşamayı başarmış olmaları manidardır.

**Anahtar Kelimeler:** Islamic Law, Ottoman State, Shari'a Registries, Vidin, Non-Muslim

### GİRİŞ

Günümüzde Bulgaristan’ın kuzeybatı kısmında Tuna Nehri’nin güney kıyısında Romanya’nın Kalafat şehri karşısında bulunan Vidin, Dunonia adındaki yerleşim biriminin üzerinde M.Ö. I. yüzyılda Romalılar tarafından kurulmuştu. Burası Romalılar tarafından Bononia, Bulgarlar tarafından Bdin, Müslümanlar tarafından V’din olarak adlandırılmıştı.<sup>1</sup> XIII-XIV yüzyıllar arasında Bizans, Macar, Bulgar ve Sırp’lar arasında sürekli el değiştiren Vidin, XIII. yüzyılın başlarında Bulgar Prensiği’nin merkezi haline geldikten sonra daha ziyade Macar ve Sırp saldırılarına maruz kalmıştı. 1360 yılında Bulgar Çarı Aleksandır, Bulgaristan’ın idaresini iki oğlu arasında paylaştırmış böylece Vidin merkezli batı kısmındaki topraklar İvan Sratsimir’e, Trnova merkezli doğu kısmındaki topraklar da İvan Şişman’a kalmıştı. 1371 yılında baba Aleksandır’ın ölümüyle İvan Sratsimir bağımsızlığını ilan ederek Vidin Bulgar Çarlığı’nı kurmuş ve bu çarlık 1396 yılına kadar varlığını sürdürmüştü.<sup>2</sup> İvan Şişman’ın 1376-1377 yılları arasında Osmanlı vassalı olduğu varsayılrsa da İvan Sratsimir’in ne zaman Osmanlı vassalı olduğu bilinmemektedir. Ancak 1395-1396 yılları arasında Vidin Prensiği’nin ortadan kaldırılmasıyla Bulgaristan ve onun son bağımsız toprağı olan Vidin, Osmanlı idaresine geçmişti. Ardından Tuna kalelerinin alınması Osmanlı Devleti’nin bölgedeki siyasi ve askeri durumunu daha da güçlendirmişti.<sup>3</sup>

Coğrafi konumundan dolayı Vidin’de yerleşik halkın büyük çoğunluğunu askeri sınıf mensupları oluşturmakta ve Müslümanlarla gayrimüslimler bir arada yaşamaktaydı. Şehirde 1454-1455 yılında; 154 Müslüman, 187 gayrimüslim, 1483 yılında; 172 Müslüman, 175 gayrimüslim, 1523-1537 yılları arasında; 308 Müslüman, 246 gayrimüslim, 1560 yılında 645 Müslüman, 318 gayrimüslim, 1586 yılında; 658 Müslüman, 272 gayrimüslim hane yaşamaktaydı. XVII. yüzyılda ise şehirdeki gayrimüslim nüfus sürekli artmış ve XVIII. yüzyıla gelindiğinde Vidin ve ona tabi

<sup>1</sup> Ayşe Kayapınar, “Ortaçağ ve Osmanlı Döneminde Vidin”, *Ege ve Balkan Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2015): 69; William V. Herbert, *The Chronicles of a Virgin Fortress Being Some Unrecorded Chapters of Turkish and Bulgarian History* (London: y.y., 1896), 2; Hava Selçuk, *Tuna Boyunda Bir Osmanlı Kenti Vidin (XIX Yüzyıl)* (Konya: Çizgi Kitapevi, 2013), 23.

<sup>2</sup> Ayşe Kayapınar, “İki Balkan Şehri Trnova ve Vidin’de Türkler (Bulgar Çarlığından Osmanlı İmparatorluğuna)”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/9 (2004): 118-119; Kayapınar, “Ortaçağ ve Osmanlı Döneminde Vidin”, 70-80; Hakan Karagöz, “Venedik (1716) ve Habsburg (1716-1717) Seferlerinde Vidin Şehrinin Askeri ve Lojistik Önemi”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 30/2 (Aralık 2013): 84; Hakan Karagöz, “Kuruluşundan Osmanlı Hâkimiyetine Bir Serhad Şehri: Vidin”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi* 68 (2014): 183.

<sup>3</sup> Kayapınar, “Ortaçağ ve Osmanlı Döneminde Vidin”, 80; Karagöz, “Vidin Şehrinin Askeri ve Lojistik Önemi”, 84; Osmanlı Devleti’nin Bulgaristan’a hâkim olma süreci hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ayşe Kayapınar, “Bulgaristan’da Osmanlı Hâkimiyetinin Kurulması: Dönemlendirme Sorunu ve İskân”, *Türk Tarihinde Balkanlar*, ed. Zeynep İskefyeli ve dğr. (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Balkan Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları, 2013), 1: 313-333; Ayşe Kayapınar, “Bulgaristan’da Osmanlı Hâkimiyetinin Kurulması”, *Yeni Türkiye Rumeli- Balkanlar Özel Sayısı* 1/66 (Mart- Haziran 2015): 619-635; Karagöz, “Kuruluşundan Osmanlı Hâkimiyetine Bir Serhad Şehri: Vidin”, 181-190.



kaza ve nahiyelerde vergiyle mükellef 23.961 gayrimüslim erkek yaşamaya başlamıştı.<sup>4</sup> Müslümanlarla gayrimüslimlerin birlikte yaşadığı Vidin şehrinde Müslim-gayrimüslim ilişkilerini daha iyi anlamak için gayrimüslimlerin yönetimi konusunda İslâm hukukunun esaslarını ve Osmanlı Devleti'nin bu konudaki politikasını bilmek gerekmektedir.

Osmanlı Devleti'nin hukuk sistemi esas itibariyle İslâm hukukuna dayanmaktadır.<sup>5</sup> İslâm hukukçuları, siyasi ve hukuki bağla devlete bağlanan herkesi vatandaş kabul ettiklerinden gayrimüslimlerin hak ve sorumlulukları olduğu konusunda hemfikir olup, görüş ayrılıkları çoğunlukla eşitlik ilkesiyle ilgilidir.<sup>6</sup> Zira İslâm dini insanları Müslümanlar (kendisine inanalar) ve kâfirler (kendisine inananlar) olmak üzere iki gruba ayırmaktadır. Bu sınıflandırma teolojik bir sınıflandırma olup zamanla kâfirlerin siyasi yönden iki gruba ayrılmasına zemin hazırlamıştır.<sup>7</sup> İslâm hukukunda gayrimüslimler, Müslümanlarla savaş halinde olan *ehl-i harb* ve Müslümanlarla anlaşmış olan *ehl-i ahd* olarak iki guruba ayrılıp, *ehl-i ahd* olanlar da İslâm devletinin himayesini kabul eden *zimmîler*, kendileriyle barış yapılan *muâhedler* ve kendilerine eman verilmiş *müste'menler* olarak ayrı kategorilerde değerlendirilmişlerdir.<sup>8</sup> Bizi ilgilendiren grup *zimmîlerdir*.

Zimmî; İslâm devletinin usulü dairesinde tabiiyeti kabul etmiş, Müslüman olmayan kişi anlamında kullanılan bir kelimedir.<sup>9</sup> Zimmîlik ise Müslüman cemaatin, İslâm'ın üstünlüğünü tanımak şartıyla, ilahi dinlere mensup olanlara bahsettiği, dostluk ve korumayı içeren süresiz sözleşmeyi ifade etmektedir. Sözleşmeden yararlanan kişilere zimmî, topluluğa ise zimmet ehli denilmektedir.<sup>10</sup> Zimmîler, zimmet antlaşmasıyla; İslâm hukukuna uymayı ve askerlik hizmeti yerine cizye vermeyi taahhüt ederlerken, İslâm devleti de zimmîleri korumaya söz vermiştir.<sup>11</sup>

İslâm hukuku, zimmîlerin kendi dinlerinde kalarak dârü'l-İslâm'da yaşamalarına izin vermiş, bunların devlet ve toplumu oluşturan diğer bütün fertlerle olan sosyal, siyasal ve ekonomik ilişkilerinin boyutunu belirlemiştir. Bu hukuk sisteminde, dinsel ayrılıklar göz önüne alındığı için zimmîler, Müslümanların ibadetleriyle mükellef tutulmamış, onlara yasak olmayan fiiller, İslâm hukuku açısından aykırılık oluşturmamıştır.<sup>12</sup> Kendilerine İslâm hukuku uygulanmadığından

<sup>4</sup> Machiel Kiel, "Vidin", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43: 104-405; Selçuk, *Tuna Boyunda Bir Osmanlı Kenti Vidin*, 44-45; Hava Selçuk, "Vidin'de Toplumsal Hayat: 13 Numaralı Şer'iyye Siciline Göre (1698-1699)", *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi* 4/14 (2012): 29-32; Vidin'in nüfusu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kayapınar, "Ortaçağ ve Osmanlı Döneminde Vidin", 85-100.

<sup>5</sup> M. Akif Aydın, "Osmanlı Hukuk", *Osmanlı Devleti Tarihi*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu (İstanbul: y.y., 1999), 375.

<sup>6</sup> Ahmet Güneş, "İslam Hukukunda Gayrimüslimlerin Vatandaşlık Statüleri", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 11 (2008): 258.

<sup>7</sup> T. Tankut Soykan, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Gayrimüslimler* (İstanbul: Ütopya Yayınları, 1999), 25.

<sup>8</sup> Cevdet Küçük, "Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler ve Millet Sistemi", *II. Osmanlı Sempozyumu (Söğüt 1985)* (Ankara: y.y., 1986), 61-62; Cevdet Küçük, "Osmanlı Devleti'nde Millet Sistemi", *Osmanlı*, ed. Güler Eren (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 4: 208.

<sup>9</sup> M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: MEB Yayınevi, 1993), 3: 663.

<sup>10</sup> Soykan, *Gayrimüslimler*, 68-69.

<sup>11</sup> Bilal Eryılmaz, *Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslim Tebaanın Yönetimi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1996), 20; Aydın, "Osmanlı Hukuk", 420.

<sup>12</sup> Soykan, *Gayrimüslimler*, 84-85.

zimmîlerin özel hukuk alanında kendi dini hukuklarına tabi tutularak belirli sınırlamalar dâhilinde sosyal ve dini yaşamlarını düzenlemelerine izin verilmiştir.<sup>13</sup> Bu anlamda aile ve şahıs hukukunu ilgilendiren konular her din açısından farklı uygulama alanı bulmuştur.<sup>14</sup>

Osmanlı Devleti, İslâm hukukundaki “ümme” anlayışına dayanan sistemi, kendisinden önceki Türk-İslâm devletlerinden devralmış, hâkimiyet kurduğu ülkelerde amme hukuku açısından muhtar sayılabilecek bir idare sisteminin uygulayıcısı olmuştur.<sup>15</sup> Sistemin hukuki bir zemine oturması ve gayrimüslimlerin hukuki statülerinin belirlenmesi, II. Mehmed’in, İstanbul’u fethinden sonraki döneme rastlamaktadır. II. Mehmed’in, fetihden sonra uyguladığı “ekümenik siyaset” de denilen dini politika, yeni başkenti çok dinli bir şehir ve farklı dinlerin merkezi yapma arzusuna dayanmaktadır. Özellikle Ortodoks Hıristiyanları, Latin Hıristiyanlardan ayırmak ve Yunan Kilisesi üzerindeki Roma etkisini engelleyip bunların birleşme girişimlerini engellemek II. Mehmed’in en büyük siyasi amaçlarından biri olmuştur. Kendi içinde merkezîyet ve hiyerarşiyi güçlendirerek gayrimüslim halkı cemaatler ve milletler halinde Osmanlı toplumuna eklemleyen bu politika ile gayrimüslim halkın statüsü de belirlenmiştir.<sup>16</sup> Bu dönemde insanlar, mezhep ve inançlarına göre sınıflandırılmış, farklı ırktan olsa dahi aynı inanca mensup ise bir “millet” olarak kabul edilmiştir. Bu anlayış ekseninde Müslümanlar tek millet, gayrimüslimler de mezheplerine göre ayrı milletler haline gelmiştir.<sup>17</sup>

Osmanlı Devleti’nin gayrimüslimlerin yönetiminde esas aldığı millet sistemi sayesinde farklı dini gurupların yan yana huzur içerisinde yaşamaları sağlanmış, bu anlamda tarihi bir örnek teşkil etmiştir. Ancak şunu belirtmek gerekir ki Sünnî Müslümanlar, etnik kökenlerinden bağımsız olarak ümmetin asli unsurları, diğer milletler ise zimmet ehli konumunda, din ve vicdan özgürlüğüne sahip, özel hukuk ve eğitim faaliyetlerinde özerk idiler.<sup>18</sup> Bir diğer ifadeyle Osmanlı Devleti, gayrimüslimlere kamu düzeni alanında İslâm hukuku kurallarını uygularken, aile, miras ve bazı ticaret hukuku konularında onlara kendi dini hukuklarını uygulama imkânı vermişti.

Osmanlı sosyal tarih çalışmaları için önemli arşiv malzemesi olan şer’iyye sicilleri, Osmanlı toplumunun siyasî, iktisadî, hukukî ve içtimaî durumunun ortaya çıkarılmasında temel başvuru kaynakları olmaları yanında, Osmanlı tebaası olan gayrimüslimler hakkında da önemli

<sup>13</sup> Gülnihal Bozkurt, *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839- 1914)* (Ankara: TTK Yayınları, 1996), 8.

<sup>14</sup> Taha Akyol, *Medine’den Lozan’a* (İstanbul: Milliyet Yayınları, 1997), 10 vd.

<sup>15</sup> Küçük, “Osmanlı Devleti’nde Millet Sistemi”, 210.

<sup>16</sup> Gülcan A. Güneş, “Osmanlı Devleti’nin Gayrimüslimlere Bakışı ve Klasik Dönem Millet Sistemi”, *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi* 1/2 (2015): 16.

<sup>17</sup> Mehmet Güneş, “Osmanlı Devleti’nin Gayrimüslim Tebaaya Yaklaşımında Dönemsel Değişimler”, *Tarih ve Gelecek Dergisi* 3/3 (2017): 15-16; Mezheplere göre ayrılan Rum, Yahudi ve Ermeni milletlerinin Osmanlı Devleti’ndeki konumları hakkında bk. Stanford Shaw, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Yahudi Milleti”, *Osmanlı*, ed. Güler Eren (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 4: 307-321; Aryeh Shmuelevitz, “Millet Sistemi ve Musevi Cemaati”, *Osmanlı*, ed. Güler Eren (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 4: 322-325; Enver Konukçu, “Osmanlılar ve Millet-i Sâdikadan Ermeniler”, *Osmanlı*, ed. Güler Eren (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 4: 326-333.

<sup>18</sup> Gürsoy Akça, “Osmanlı Millet Sisteminin Dönüşümü”, *Fırat Üniversitesi Doğu Anadolu Bölgesi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 6/1 (2007): 57.

bilgiler içermektedirler. Bu çalışmada kullanılan sicil defterleri, bugün Bulgaristan sınırları içerisinde bulunan Vidin'de 1700-1750 yılları arasında kayıt altına alınmıştı. Belirtilen zaman diliminde Vidin, Osmanlı Devleti'nin Batı seferleri için önemli bir serhat şehri olup *darü'l-cihad ve'l-mücahidin* olarak anılmaktaydı. Bugün Bulgaristan Ulusal Kütüphanesinin Şark kısmında Vidin'e ait 68 adet şer'iyye sicil defteri bulunmaktadır. Bu çalışmada ise 1700-1750 yılları arasını kapsayan 15 defter gözden geçirilmiş ve defterlerdeki bilgiler ışığında Müslim-gayrimüslim ilişkilerine dair birtakım tespitler yapılmıştır. Bu ilişkileri ekonomik ve sosyal olarak iki başlık altında incelemek mümkündür.

### **1. EKONOMİK KONULAR**

Ekonomik ilişkiler, Vidin toplumunu oluşturan Müslim ve zimmî reaya arasında üretimden tüketime sahip olunan bütün faaliyetleri içermektedir. Bu faaliyetler beş alt başlık altında incelenecektir.

#### **1.1. Esnaf Arası İlişkiler**

Vidin'de el sanatlarıyla uğraşan, geçimlerini hizmet üretimi, alım ve satım işleriyle sağlayan çeşitli esnaf sınıfları mevcuttu. Bu sınıflar arasında dinsel herhangi bir ayrışma söz konusu değildi.<sup>19</sup> 18 Temmuz 1700 tarihinde Vidin'de mumcu taifesinin tamamı Todor, Kosta, Goriçe, Vılço, Dimitri isimli gayrimüslimlerden meydana gelmekteydi.<sup>20</sup> 23 Aralık 1699 tarihinde Vidin'deki ekmekçi taifesi ikisi Ermeni toplam sekiz gayrimüslim kişi idi.<sup>21</sup> Ekmekçilerle ilgili bir diğer kayıt 18 Temmuz 1700 tarihidir. Bu tarihte ekmekçi esnafı altı gayrimüslim ve bir Müslüman'dan müteşekkildi. Ekmekçi esnafının çoğunlukla gayrimüslimlerden oluşması meslek içi temsilyete de yansımış ve ekmekçiler seçim yoluyla kendilerine Aleks'i baş nasb seçmişlerdi.<sup>22</sup> Aynı tarihlerde Vidin'deki bakkal taifesi de kayıtlara geçmiş ancak bunlar kalabalık olduğu için sadece üç Müslüman ismi yazılmış diğerleri *gayruhum* ifadesiyle belirtilmişti. Gayruhum olarak belirtilenler içerisinde muhtemelen gayrimüslimler de bulunmaktaydı.<sup>23</sup> 23 Aralık 1699 tarihinde Vidin'de on altı kişilik kasap taifesinin tamamı Müslüman iken,<sup>24</sup> 18 Temmuz 1700 tarihine dördü gayrimüslim olmak üzere toplam on beş kişilerdi.<sup>25</sup>

<sup>19</sup> Osmanlı'da gayrimüslim esnaf hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Demirtaş, *Osmanlıda Fırıncılık (On yedinci Yüzyıl İstanbul Örneği)* (Ankara: Atıf Yayınları, 2014), 26-27.

<sup>20</sup> National Library of Bulgaria (NLB), Vidin Şer'iyye Sicilleri (Vidin S 14, vk. 44/3.)

<sup>21</sup> Vidin S 14, vk. 10/1.

<sup>22</sup> Vidin S 14, vk. 44/1.

<sup>23</sup> Vidin S 14, vk. 10/4; Vidin S 14, vk. 44/4; Vidin S 14, vk. 44/5.

<sup>24</sup> Vidin S 14, vk. 10/2.

<sup>25</sup> Vidin S 14, vk. 44/2.

Vidin’de ekmekçi, mumcu, bakkal ve kasap taifesinden başka balıkçı ve nalbant taifesinin de ismi geçmekte ancak ayrıntıları hakkında bilgi verilmemektedir. Şehirde mevcut esnaf sınıflarının zaman zaman bir araya gelerek bazı ürünlerin fiyatlarını belirlemeleri<sup>26</sup> ve mahkeme kayıtlarına temel besin maddelerinin fiyatlarının yazılmış olması<sup>27</sup> şehirde kısmi bir standartlaşmanın olduğuna işaret etmektedir. Esnafın birlikte ahenk içerisinde gerçekleştirdiği bu işler şehirdeki keyfi uygulamaları engellenmiş, böylece maddi imkânları sınırlı yoksul halk korunmuştur.

### 1.2. Satışlar Konusundaki İlişkiler

Vidin’de Müslümanlarla gayrimüslimler arasında çok sayıda ev, dükkân, bağ, arsa ve değirmen alım-satımı mahkeme huzurunda yapılarak kayıtlara geçirilmiştir. Yapılan satış akitlerinin büyük kısmı, İslâm hukukunun satış unsurlarını ve şartlarını taşıyıp kanuna uygun yapıldığından sahih akit olarak kaydedilmiştir. 3 Ağustos 1707 tarihinde Debbağ Pervane Mahallesi’nden Ahmed Çelebi, mahallede olan evini Duka adlı zimmîye 97 esedi kuruşa satması sahih bir satışı.<sup>28</sup>

Vidin’de incelenen dönemde on dokuz ev satışı gerçekleşmiş, bu satışlardan altısında satıcı Müslüman erkek, alıcı gayrimüslim erkek iken<sup>29</sup> dördünde durum bunun tersinedir.<sup>30</sup> Üç ev satışı gayrimüslim erkekler arasında gerçekleşmişti.<sup>31</sup> Bir ev Müslüman erkekten gayrimüslim kadına,<sup>32</sup> üç ev gayrimüslim kadından Müslüman erkeğe satılmıştı.<sup>33</sup> Bir ev gayrimüslim kadından gayrimüslim erkeğe,<sup>34</sup> bir ev de gayrimüslim erkekten gayrimüslim kadına satılmıştı.<sup>35</sup> Alım yapan Müslümanların çoğunluğunun ya ağa unvanı taşıması ya da askeri sınıftan olması dikkat çekmektedir. Bu kişiler muhtemelen üst gelir grubuna dâhillerdi. Gerçekleşen üç ev satışında zaruri sebepler bulunmaktaydı. Bu zorunluluklardan ikisi varislerin, ölenin borcunu ödeme gerekliliğinden doğarken,<sup>36</sup> diğerinde yetim bir kızın nafaka temini söz konusuydu.<sup>37</sup>

En fazla satılan gayrimenkullerden ikinci sırada bağ satışı gelmektedir. Satışa konu olan bağlar, bazen Vidin’in dışında, çoğunlukla köylerde bulunmaktaydı. İncelenen dönem içerisinde mahkemede on üç kez bağ satışı gerçekleşmişti. Bağların fiyatı şehre yakınlık ve içerisinde bulu-

<sup>26</sup> Vidin S 14, vk. 10/1; Vidin S 14, vk. 44/1.

<sup>27</sup> Vidin S 14, vk. 10/2; Vidin S 14, vk. 44/2; Vidin S 14, vk. 10/3; Vidin S 14, vk. 10/4; Vidin S 14, vk. 44/5; Vidin S 14, vk. 44/4; Vidin S 14, vk. 10/6.

<sup>28</sup> Vidin S 38, vk. 97/4; Benzer satışlar için bk. Vidin S 38, vk. 97/2; Vidin S 9, vk. 15/2; Vidin S 14, vk. 9/3; Vidin S 161a, vk. 98/1.

<sup>29</sup> Vidin S 161a, vk. 105/41; Vidin S 161a, vk. 73/2; Vidin S 161a, vk. 173/1; Vidin S 60, vk. 58/7; Vidin S 38, vk. 97/4; Vidin S 9, vk. 97/2.

<sup>30</sup> Vidin S 8, vk. 11/1; Vidin S 8, vk. 7/2; Vidin S 57, vk. 14/1; Vidin S 161a, vk. 51/1.

<sup>31</sup> Vidin S 161a, vk. 10/1; Vidin S 161a, vk. 133/1; Vidin S 9, vk. 15/2.

<sup>32</sup> Vidin S 38, vk. 97/2.

<sup>33</sup> Vidin S 60, vk. 65/5; Vidin S 8, vk. 39/2; Vidin S 8, vk. 52/3.

<sup>34</sup> Vidin S 161a, vk. 33/2.

<sup>35</sup> Vidin S 161a, vk. 15/1.

<sup>36</sup> Vidin S 161a, vk. 51/1; Vidin S 161a, vk. 33/2.

<sup>37</sup> Vidin S 8, vk. 54/5.

nan asma kökü sayısına göre değişmekteydi. Bağlardan dördü gayrimüslim kadınlardan gayrimüslim erkeklere,<sup>38</sup> üçü gayrimüslim erkeklerden Müslüman erkeklere,<sup>39</sup> üçü gayrimüslim erkekten gayrimüslim erkeğe,<sup>40</sup> biri gayrimüslim kadından Müslüman erkeğe,<sup>41</sup> biri gayrimüslim kadından gayrimüslim kadına,<sup>42</sup> biri de Müslüman erkekten gayrimüslim erkeğe satılmıştı.<sup>43</sup> Bağ satışlarında gayrimüslimler, Müslümanlara göre daha aktif rol alırlarken, Müslüman kadınlar ne alıcı ne de satıcı konumunda bağ satışlarına dâhil olmuşlardı.

Vidin'de arsa, dükkân ve ev arsası satışları da altı kez mahkemeye taşınan davalardandı. Bu davaların ikisinde Müslüman erkek gayrimüslim erkeğe,<sup>44</sup> birinde gayrimüslim kadın gayrimüslim erkeğe,<sup>45</sup> birinde de gayrimüslim erkek gayrimüslim kadına arsa satmıştı.<sup>46</sup> Bunların dışında bir mumcu dükkânı arsası<sup>47</sup> ile üç bölme giyim dükkânı arsası ve bir ev arsası satışa konu olmuştu.<sup>48</sup>

Vidin'de incelenen dönemde üç defa dükkân satışı gerçekleşmişti. Dükkânların bölmeleri bâb olarak isimlendirilmiş ve dükkân fiyatları, bâb sayısı arttıkça artış göstermişti. Yapılan satışlardan ikisinde Müslüman erkek satıcı, gayrimüslim erkek alıcı iken<sup>49</sup> birinde satıcı gayrimüslim kadın, alıcı Müslüman erkekti.<sup>50</sup>

6 Eylül 1714 tarihinde Ebubekir Çelebi'nin<sup>51</sup> ve 9 Nisan 1715 tarihinde Ali Çelebi'nin birer tuz mahzenlerini gayrimüslimlere satışları kayıtlara geçmişti.<sup>52</sup> Her iki satışta satıcıların Çelebi unvanına sahip olmaları, bunların belirli bir gelir seviyesine sahip olduklarını göstermektedir.

Vidin'de gerçekleşen satışlarda devletin genelinde yaygın olan ve kati satış anlamına gelen *bey'-i bât* satış türü kullanılmışken, kararlaştırılan belli bir süre içerisinde satılma geri almak şartıyla yapılan *bey' bi'l-vefa* satış türü de zaman zaman satışlara konu olmuştu. *Bey' bi'l-vefa* türü satışlarda borçlu olan kişi borcuna karşılık bir gayrimenkulünü rehin bırakmış,<sup>53</sup> bedel getirildiğinde satışa konu edilen mülk asıl sahibine geri verilmişti. Vidin'de Müslümanlarla gayrimüslimler arasında gerçekleşmiş satışlardan sonra mahkemeye yansıyan herhangi bir davaya tesadüf edilmemesi bu satışların ihtilafsız sonuçlandığına işaret etmektedir.

<sup>38</sup> Vidin S 14, vk. 13/3; Vidin S 161a, vk. 98/1; Vidin S 161a, vk. 61/2; Vidin S 161a, vk. 61/3.

<sup>39</sup> Vidin S 14, vk. 9/9; Vidin S 14, vk. 32/5; Vidin S 14, vk. 13/1.

<sup>40</sup> Vidin S 14, vk. 12/2; Vidin S 305, vk. 35/1; Vidin S 161a, vk. 100/2.

<sup>41</sup> Vidin S 8, vk. 54/5.

<sup>42</sup> Vidin S 161a, vk. 61/1.

<sup>43</sup> Vidin S 14, vk. 14/2.

<sup>44</sup> Vidin S 38, vk. 203/1; Vidin S 14, vk. 33/2.

<sup>45</sup> Vidin S 14, vk. 14/3.

<sup>46</sup> Vidin S 14, vk. 2/4.

<sup>47</sup> Vidin S, vk. 14, 12/1.

<sup>48</sup> Vidin S, vk. 14, 43/1.

<sup>49</sup> Vidin S 8, vk. 11/3; Vidin S 54, vk. 79/1.

<sup>50</sup> Vidin S 8, vk. 16/3.

<sup>51</sup> Vidin S 161a, vk. 101/1.

<sup>52</sup> Vidin S 161a, vk. 136/1.

<sup>53</sup> Vidin S 14, vk. 9/8; 14 numaralı defterin sonundaki numarasız sayfada bulunan 1. hüküm; Vidin S 42, vk. 41/2.

### 1.3. Alış-Veriş ve Ortaklık İlişkileri

Vidin’de Müslümanlar ile gayrimüslimler arasında alış-verişlerin gerçekleştiği, gayrimüslimlerin yöneticiler ile bu türden ilişkilere dâhil oldukları anlaşılmaktadır. Dava konularına baktığında alış-veriş ilişkileri sonucunda yaşanan sorunların daha sık mahkemeye yansıdığı, tescil anlamında başvuruların fazla olmadığı dikkat çekmektedir.

15 Şubat 1707 tarihinde Dafine mahkemeye giderek hamamcı Süleyman Beşe’yi şikâyet etmişti. Dafine, üç sene önce Süleyman ile ortak İstanbul’a karasığır gönderdiğini ancak bu alış-verişte Süleyman’ın üzerinde 320 kuruş alacağı kaldığını ve buna dair elinde temessük bulunduğunu söylemişti. Kadı karşısına gelen Süleyman, temessükü zorla vermek durumunda kaldığını ifade etmiş ve borcu ödemek istememişti. Ancak kadı, vali ve hâkim olan yerlerde ikrah’ın muteber olmadığını söyleyerek Süleyman’ın bu parayı ödemesine karar vermişti.<sup>54</sup> Yine 25 Ağustos 1713 tarihinde Nedele adlı zimmî kadın, Kolcu Mehmed’i koyun satışı işinde kendisini aldatmakla (*gabn-i fahiş*) suçlamış ve aldatmadan dolayı yaşadığı ekonomik kaybın giderilmesini istemişti. Durumu detaylı araştıran kadı, birçok kişinin de Kolcu Mehmed’in işlerinde *gabn-i fahiş* olduğunu mahkemeye haber vermeleriyle Nedele’nin ekonomik kaybının giderilmesine karar vermişti.<sup>55</sup> Her iki davada davacı konumunda olan gayrimüslimlerin haklarının teslim edilmiş olması Vidin kadısının dinsel temelde bir ayırım yapmadığını ve adil hareket ettiğini göstermektedir.

Vidin’de yaşayan Müslim ve gayrimüslimler ticari ilişkilerde ortaklık yapmışlar ve bazen bu ortaklıklara dair sorunlarını çözmek bazen de ortaklıklarını tescil ettirmek amacıyla şer’iyye mahkemelerine müracaat etmişlerdi. 26 Ağustos 1721 tarihinde İsmail Odabaşı, mahkemeye giderek Ermeni Serkiz ile ortak olduğunu kaydettirmişti.<sup>56</sup> İsmail’in mahkemede ortaklığını tescil ettirmesinin nedeni, ileride yaşanması muhtemel bir olumsuzluğun önüne geçmektir. 21 Mayıs 1741 tarihinde ise David, bakır madeni ortaklığı işinde Yahudi İsak ile yaşadığı sorunu kadı mahkemesine gelerek çözmeye çalışmıştı.<sup>57</sup> 6 Ekim 1711 tarihinde de Yahudi Hayımya ve Salom mahkeme huzurunda hesaplaşıp ortaklıklarını bitirmişlerdi.<sup>58</sup>

Vidin’de yaşayan gayrimüslimler, devlet görevlileriyle yaşadıkları sorunları da mahkemeye taşımışlardı. Haziran 1721 tarihinde Vidin’de mirî habbaz (devletin resmi ekmek üretici esnafından) olan Ohan, şehirde ambar olan buğday, arpa ve tuzdan 4800 keyli mahkeme huzurunda defterdardan teslim almıştı.<sup>59</sup> Aynı şekilde 9 Nisan 1720 tarihinde Vidin’de mirî habbaz olan Kirkor ve Arakil de askeri taife için ürettikleri ekmeğin parasını defterdardan mahkeme huzurunda almışlardı.<sup>60</sup>

Vidin’de yaşayan gayrimüslimler alış-veriş işlerinde herhangi bir kısıtlamaya maruz kalmamış, hatta bu tür işlerde Müslümanlardan daha aktif olmuşlardı. Gayrimüslimler içerisinde Yahudiler, maden ocaklarını işletmiş ve ticari işlerde diğer gayrimüslimlerden daha fazla ön

<sup>54</sup> Vidin S 38, vk. 81/3.

<sup>55</sup> Vidin S 161a, vk. 17/1.

<sup>56</sup> Vidin S 8, vk. 60/5.

<sup>57</sup> Vidin S 9, vk. 121/2.

<sup>58</sup> Vidin S 60, vk. 26/3.

<sup>59</sup> Vidin S 8, vk. 60/1.

<sup>60</sup> Vidin S 8, vk. 7/1.

plana çıkmışlardı. Bilindiği gibi Osmanlıda ticaret genel olarak Müslüman olmayan halkın tekelindeydi.<sup>61</sup> Anlaşılan bu durum Vidin için de geçerliydi.

#### **1.4. Borç İlişkileri**

Kişiler arası yardımlaşma ve dayanışma şekillerinden olan borç alıp-verme Vidin’de de sık yaşanan Müslim-gayrimüslim ilişkilerinden idi. Bilindiği gibi karz geri ödenmek üzere verilen mal veya birine borç vermek anlamına gelirken,<sup>62</sup> deyn kişinin zimmetinde sabit olan borçları ve alacaklıya ait bulunan malları ifade edip konusu misli maldı.<sup>63</sup> Vidin’de Müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki borç ve alacak ilişkileri şer‘iyye sicillerine genel olarak üç şekilde yansımıştı.

Birincisi, nakit olarak alınan borcun tescilini içeren hüccet belgesiydi. Bu tür kayıtlarda borcun miktarı, süresi ve ödenmediği takdirde nasıl tahsil edileceği açıkça belirtilmişti. 26 Şubat 1706 tarihinde Belço ile Veli İbrahim Beşe mahkemeye giderek İbrahim’in, Belço’ya 44 kuruş borcu olduğunu ve bu borcun üç ay içerisinde tahsil edileceğini kayıt altına aldırılmışlardı.<sup>64</sup> Bu türden davalarda tarafların mahkemeye giderek beyanda bulunmaları yaşanması muhtemel anlaşmazlıkları önleme çabasıydı. Zira mahkemece taraflara verilen borç hüccetleri, bir nevi borç senedi yerine geçip duruma hukuki bir boyut kazandırmakta ve borcun ödenmemesi ihtimalini ortadan kaldırmaktaydı.

İkincisi, çeşitli mal ve eşya alış-verişleri neticesinde kalan miktarın ödenmemesi durumunda alacaklı kişinin konuyu mahkemeye intikal ettirilmesiyle kayıtlara geçmişti. 28 Mart 1721 tarihinde mahkemeye yansıyan Süleyman’ın davası bu türdendi. Süleyman, babasının duvar inşası için neccar taifesinden Jivko’ya 8,5 kuruş verdikten sonra öldüğünü ve duvar işinin hayata geçmediğini ifade ederek paranın alınmasını talep etmişti. Sorgulanan Jivko durumu inkâr edince mahkeme Süleyman’dan söylediklerini ispatlamasını istemişti. Bu talep üzerine Süleyman, Ahmed ve Osman adlı kişileri şahit olarak mahkemeye götürmüş ve bu kişilerin; 1,5 yıl önce Jivko’nun kendi huzurlarında duvar binası için Süleyman’ın babası İbrahim’e 8,5 kuruş borcu olduğunu ikrar ettiğini söylemelerinin ardından davalının parayı ödemesine karar verilmişti. Jivko verilen bu karar üzerine mahkeme huzurunda Süleyman’dan bir ay zaman istemiş, Süleyman da bu teklifi kabul etmişti.<sup>65</sup>

Üçüncüsü ise ölen kişilerin kimden ne kadar alacağını veya borcunun bulunduğunu gösteren tereke kayıtlarıydı. Bilindiği üzere tereke kayıtları, ölen kimselerin bıraktığı her türlü malın, alacak, borç, vasiyet, hibe ve benzeri işlemlerin bir dökümüydü. Osmanlı Devleti’nde gayrimüslimler bu konuda kendi hukuklarına tabi olsalar da tarafların isteğiyle bu türden davalara kadı mahkemeleri de bakabilmişti. Vidin sicillerinde gayrimüslim terekelerine dair çokça kayıt

<sup>61</sup> Yavuz Ercan, *Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler Kuruluştan Tanzimat’a Kadar Sosyal, Ekonomik ve Hukuki Durumları* (Ankara: Turhan Kitabevi, 2001), 217.

<sup>62</sup> H. Yunus Apaydın, “Karz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 14: 520.

<sup>63</sup> M. Akif Aydın, “Deyn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9: 266-267.

<sup>64</sup> Vidin S 38, vk. 55/3.

<sup>65</sup> Vidin S 8, vk. 32/5; Benzer dava kayıtları için bk. Vidin S 60, vk. 34/1; Vidin S 8, vk. 54/6; Vidin S 38, vk. 81/3.

mevcuttur.<sup>66</sup> Gerek gayrimüslimlerin gerekse Müslümanların sicil defterlerinde dağınık bulunan tereke kayıtlarında, birbirleriyle borç ve alacak ilişkisi sürdürdükleri görülmektedir. 2 Kasım 1730 tarihli Yuvan’ın tereke kaydında; Uzun Mehmed Paşa, Ahmed Paşa ve Hüseyin Paşa’ya farklı miktarlarda borcu olduğu kaydedilmişti.<sup>67</sup> 10 Kasım 1730 tarihli el-Hac Mehmed’in tereke kaydında ise; zimmî Yuvan’ın zimmetinden 480, Hırsto’nun zimmetinden 8.400, Kıracho’nun zimmetinden 660, Çarko’nun zimmetinden 480, Rado’nun zimmetinden 120 ve Perde’nin zimmetinden 150 kuruş alacağı olduğu yazılmıştı.<sup>68</sup>

Vidin’de mahkemeye yansıyan borç davalarında, dikkati çeken noktalardan biri borca kefil gösterilmesidir. Müslim-gayrimüslim ilişkilerinde borca kefil gösterme ileride borcun ödenmesini garantileme düşüncesinden kaynaklanmaktaydı. Çünkü borcun ödenmemesi veya verecekinin ölmesi durumunda, borca kefil olan kişi borçtan sorumlu tutulmuştu. Mesela Kande adlı kadın, kocası Vefto’nun, Arslan adlı kişiden aldığı 200 bin akçelik borca kefil olmuş, kocası firar ettiği için borcu kendisi ödemek zorunda kalmıştı.<sup>69</sup>

Vidin’de nakit borçlar bazen farklı şekillerde ödenebilmişti. 12 Kasım 1721 tarihli davada Ohan, defterdar Mustafa Ağa’ya olan borcuna karşılık birer adet kebir ve sağır kantar, iki adet mizan (terazi), dört adet fıçı, bir adet kevgir leğeni, bir adet tencere, iki adet kazgan ve bir adet beygir vermişti.<sup>70</sup>

Merkezi hükümetten Vidin kadısına, Müslim-gayrimüslim borç ve alacak davalarıyla ilgili hükümler de yazılmıştı. Eylül 1712 tarihinde Derviş Mehmed’in merkeze arzihal sunmasıyla yazılan hüküm kayıtlara geçmişti. Hükümde; Derviş Mehmed’in İlya, Yivan ve Andre isimli kişilerden 225 kuruş alacağı olduğu, ancak bu kişilerin zamanı geçti diye borçlarını ödemedikleri belirtilmiş ve Derviş Mehmed’in hakkının teslimi istenmişti.<sup>71</sup>

İncelenen dönemde Vidin mahkemesine yansıyan alacak-verecek davalarında verilen kararlara gayrimüslimlerin itiraz etmemeleri, duruma rıza gösterdiklerine işaret etmektedir. Zira Osmanlı kadısı, kendisine intikal eden bu tür davalarda hakkaniyet prensibinden taviz vermemiş, Müslim-gayrimüslim ayırımı yapmamıştı.

### 1.5. Miras ve Tereke İlişkileri

Gayrimüslimler açısından İslâm miras hukukunun getirdiği en önemli kısıtlama din ayrılığının miras engeli kabul edilmesidir. İslâm hukukundaki bu kural, Müslümanlarla gayrimüslimlerin birbirilerine mirasçı olmalarını engellemiş,<sup>72</sup> Müslüman bir erkek, ehl-i kitap bir kadınla evlenebilmiş, ancak bu çiftler birbirine mirasçı olamamıştır. Zira kadına ait miras Müslüman olan

<sup>66</sup> Vidin S 8, vk. 44/1; Vidin S, 9, vk. 16/1; Vidin S 10, vk. 35/1; Vidin S 14, vk. 18/2; Vidin S 38, vk. 138/1; Vidin S 40, vk. 25/3; Vidin S 42, vk. 12/2; Vidin S 43, vk. 24/1; Vidin S 54, vk. 21/1; Vidin S 60, vk. 32/2; Vidin S 81, vk. 92/2; Vidin S 160a, vk. 5/1; Vidin S 161a, vk. 9/1; Vidin S 160a, vk. 66/2; Vidin S 160a, vk. 76/3.

<sup>67</sup> Vidin S 10, vk. 55/1.

<sup>68</sup> Vidin S 10, vk. 57/2.

<sup>69</sup> Vidin S 60, vk. 45/1.

<sup>70</sup> Vidin S 8, vk. 68/5.

<sup>71</sup> Vidin S 161a, vk. 47/1.

<sup>72</sup> Gül Akyılmaz, “Tanzimat’tan Önce ve Sonra Osmanlı Devleti’nde Gayrimüslimlerin Hukuki Statüsü”, *Yeni Türkiye Dergisi (Ermeni Özel Sayısı 2)* 38 (2001): 676.



kocayı, çocukları ve diğer akrabaları saf dışı bırakarak kadının dindaşı olan akrabalarına gitmiştir.<sup>73</sup> Ancak Vidin’de yaşayan ve Müslümanlarla evli olan gayrimüslim kadınlar miras hakkına sahip olabilmişlerdi. Mart 1708 tarihinde Lomgrad Palakası’nda vefat eden Dizdar Osman Ağa’nın veraseti zevcesi Pelika’ya ve küçük oğlu İbrahim’e kalmıştı. Vidin’de vârisiz ölenlerin terekesini beytülmale aktarmakla görevlendirilen yeniçerilerden Ahmed Beşe, Osman’ın mallarını beytülmale aktarmak istediğinde Pelika mahkemeye giderek hakkını talep etmişti. Pelika, içlerinde Şeyh Ahmed Efendi Camisi’nin İmamı Abdullah’ın da bulunduğu birkaç Müslüman şahitle durumunu ispatlamış ve kocasından kalan hissenin ¼’ini kendi, ¾’ünü de oğlu için almayı başarmıştı.<sup>74</sup>

İslâm hukukunda yukarıda belirtilen kuraldan dolayı Vidin’de Müslümanlarla gayrimüslimlerin miras konusundaki ilişkileri farklı boyutlarda mahkemeye yansımıştı. Miras ve tereke paylaşımalarında gayrimüslimler, aralarında anlaşamadıkları durumda kadı mahkemelerine başvurarak sorunlarını çözmeye çalışmışlardı. 17 Ağustos 1733 tarihinde ölen Opre’nin veraseti karısı Yone, oğlu İsvetko ve iki kızı Petka ile Teodora’ya kalmış ancak bu kişilerin isteği üzerine mahkeme tarafından terekesi tahrir edilmiş, eşyaları satılarak yine mahkeme huzurunda varisleri arasında paylaştırılmıştı.<sup>75</sup> Varissiz ölen gayrimüslimlerin terekeleri beytülmal emini tarafından tahrir edilip masrafları düştükten sonra kalanı beytülmale aktarılırken,<sup>76</sup> eşlerinden başka varisi olmadan ölenlerin terekelerinin bir miktarı kalan eşe, bir miktarı ise beytülmale aktarılmıştı.<sup>77</sup>

Gayrimüslimler, tereke ve miras taksim işlerinde Müslüman devlet adamlarıyla, şahitlik işlerinde Müslüman vatandaşlarla dolaylı ilişkilerde bulunmuşlardı. 30 Ağustos 1713 tarihli Guruna’nın ve 30 Ekim 1700 tarihli Nedelö?’nün davası bu türdendi. Guruna, ölen kocasından kendisine kalan parayı almak için mahkemeye başvurmuştu. Durumu araştıran kadı, Guruna’ya kalan paranın Vidin nazırı tarafından zapt edildiğini tespit etmiş ve paranın nazırdan alınıp kadına verilmesini sağlamıştı.<sup>78</sup> Bir dönümlük bağı haksız zapt etmekle suçlanan Nedelö? ise bu bağı kocasından kendisine kaldığını ve yirmi yıldır tasarrufunda olduğunu Hamza, Osman ve Şahin’in şahitliğiyle ispatlayabilmişti.<sup>79</sup>

Vidin’de Müslümanlarla gayrimüslimler bazen de miras yoluyla edinilen malların tasarruflarıyla ilgili sorun yaşamışlardı. 1 Ağustos 1701 tarihinde El-Hacc Ferruh Mahallesi’nden Osman Beşe’nin davası kayıtlara geçmişti. Osman Beşe, karısından kendisine miras kalan yarım dönüm arsayı İstoyan adlı zimmînin zapt ettiğini söyleyerek sualini talep etmişti. Ancak İstoyan arsayı 1,5 yıl önce Nedelko’dan aldığı iddia edince mahkeme ondan söylediklerini ispat etmesini

<sup>73</sup> Hüseyin Erdem, “İslâm-Osmanlı Aile Hukukunda Gayrimüslimler”, *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi* 7/24 (2016): 643.

<sup>74</sup> Vidin S 38, vk. 227/2.

<sup>75</sup> Vidin S 42, vk. 46/7; Benzer kayıtlar için bk. Vidin S 9, vk. 59/1; Vidin S 14, vk. 10/5; Vidin S 38, vk. 128/2; Vidin S 54, vk. 38/1; Vidin S 60, vk. 5/1; Vidin S 81, vk. 116/1; Vidin S 161a, vk. 20/1; Vidin S 161a, vk. 100/3; Vidin S, 305, vk. 52/2.

<sup>76</sup> Vidin S 9, vk. 5/2; Vidin S 10, vk. 80/2; Vidin S 40, vk. 25/3; Vidin S 42, vk. 12/2; Vidin S 43, vk. 24/1; Vidin S 54, vk. 21/1; Vidin S 81, vk. 92/2; Vidin S 160a, vk. 5/2.

<sup>77</sup> Vidin S 10, vk. 56/1; Vidin S 38, vk. 138/1; Vidin S 43, vk. 71/1.

<sup>78</sup> Vidin S 161a, vk. 16/2.

<sup>79</sup> Vidin S 14, vk. 25/4; Benzer dava için bk. Vidin S 161a, vk. 84/1.

istemmişti. İstoyan da Cedid Câmî Mahallesi’nden Abdülbaki ve Ahmed’i şahit göstererek söylediklerini ispatlamış ve Osman’ın davadan men edilmesini sağlamıştı.<sup>80</sup> 5 Ocak 1714 tarihinde mahkemeye yansıyan bir dava Müslim-gayrimüslim ilişkilerine ilginç bir örnek oluşturmaktadır. Şöyle ki; Bedreddin Mahallesi’nden Şahin Abdullah’ın terbiyesinde bulunan gayrimüslim bir çocuk Müslüman olup Mustafa adını almıştı. Mustafa, bir süre sonra mahkemeye giderek annesi Mariya’dan ölen babasından kalan hissesini talep etmişti. Mariya ise oğluna kalan hisselerin çocuğun amcası tarafından alındığını, amcanın çocuğa bir süre baktıktan sonra öldüğünü ifade etmişti. Bu durum karşısında Mariya’ya doğru söylediğine dair yemin teklif edilmiş, Mariya kendi dini üzere yemin edince Mustafa davadan men edilmişti.<sup>81</sup> 29 Ekim 1700 tarihinde mahkemeye yansıyan dava ise diğer davalardan farklıdır. Üç yıl önce ölen Yuvan adlı kişinin üç oğlu bulunmaktaydı. Bu oğullardan ikisi babanın ölümünden sonra Müslümanlığı kabul ederek Ahmed ve Mustafa isimlerini almışlardı. Mahkeme bu çocuklara Ali Beşe’yi vasi tayin etmiş ve vasinin talebiyle Yuvan’ın muhalefatı tahrir edilmişti. Terekeden masraflar düştükten sonra kalan para kardeşlere eşit şekilde taksim edilmişti.<sup>82</sup>

## 2. SOSYAL KONULAR

Farklı millet ve dinlerden oluşan insanların birlikte yaşadığı Vidin’de Müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki sosyal ilişkiler dört başlık altında örnekler verilerek anlatılacaktır.

### 2.1. Evlenme ve Nikâh

Osmanlı Devleti’nde gayrimüslimlerin evlenme ve nikâh işleri ruhani liderleri tarafından yapılmaktaydı.<sup>83</sup> İki zimmînin evlenme ve boşanmasıyla ilgili belgelerin çoğunda; “*bir zimmîye erinden kaçarsa veya bir zimmî avret almı ve boşanmalı olsa, aralarında rahib-i mezburdan başka hiç kimse girmeye ve karışmaya*”<sup>84</sup> şeklindeki ifadeye tesadüf edilmiş olsa bile Vidin’de bazen Müslüman din adamlarının bu kurala uymadıkları ve gayrimüslimlerin nikâhlarını kıydıkları, Vidin’deki görevlilere yazılmış emirlerden anlaşılmaktadır. Mesela 18 Haziran 1700 tarihinde Vidin haslar voyvodası ve Fethü’l-İslâm mukataası zâbitına gönderilen hüküm, İstanbul Patriği Kalinkos’un Divan-ı Hümayun’a arzu hal sunmasıyla yazılmıştı. Kalinkos, patrikliğine dâhil yerlerde fetihten beri ellerindeki berata göre zimmîlerin evlenme ve boşanma işlerinin metropolitler ve papazlar tarafından yürütüldüğü ancak Vidin ve Fethü’l-İslâm’da kadı ve naiplerin para için bu işleri yaptıklarından şikâyetçiydi. Şikâyeti dikkate alan hükümet, hemen yetkililere emir yazarak bu işi yapanlara mani olmalarını istemişti.<sup>85</sup>

Gayrimüslimlerin nikâh işleriyle ilgili yapılan düzenlemelere rağmen Vidin’de yaşayan gayrimüslimlerin bu işler için şer’iye mahkemelerini kullandıkları kayıtlardan anlaşılmaktadır.

<sup>80</sup> Vidin S 14, vk. 29/3; Benzer dava için bk. Vidin S 38, vk. 72/2.

<sup>81</sup> Vidin S 161a, vk. 37/2.

<sup>82</sup> Vidin S 38, vk. 198/1.

<sup>83</sup> M. Macit Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi Mit ve Gerçek* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 245.

<sup>84</sup> İbrahim Özcoşar, “Osmanlı Devleti’nde Gayrimüslimlerin Hukuki durumu ve Millet Sistemi”, *Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 7 (2003): 131.

<sup>85</sup> Vidin S 14, vk. 7/5; Benzer diğer emirler hakkında bk. Vidin S 42, vk. 78/1; Vidin S 305, vk. 24/2; Vidin S 305, vk. 63/1.

İslâm hukukunda kadınlara nikâhta verilen mehir de bu işlemler sırasında belirlenmişti. 2 Ağustos 1707 tarihinde Oğrina? ile Ustoyan mahkemede 4 kuruş nikah ile Kethüdâyeri el-Hac Ali, Ali Çelebi ve Muhzır Osman'ın huzurunda birbirilerini kabul ettiklerini ifade etmişlerdi.<sup>86</sup> Bu türden davalarda Müslümanlar çoğunlukla gayrimüslimlere şahitlik noktasında ilişki geliştirmişlerdi. Bazen de İslâm dinine göre ehl-i kitap bir zimmîyle evlenebilen Müslüman erkekler, çok sık olmasa da evliliğe taraf olarak gayrimüslimlerle bu türden ilişkiler kurmuşlardı. 7 Ağustos 1718 tarihli dava, Müslüman bir erkekle gayrimüslim bir kadının evlenme talepleri hakkındadır. Nasuh Beşe, Debbağ Pervane Mahallesi imamına aynı mahalleden Dimitre ile evlenmek istediğini söylemiş ve “*herhangi bir mani'-i şer'iyye yoğ ise bizi akd-ı nikâh idesiz*” demişti.<sup>87</sup> 8 Şubat 1748 tarihinde de Mani, İslâm dinine geçerek Ayşe adını almıştı. Buraya kadar her şey normal gibi görünse de Ayşe, zimmî biriyle evli olduğundan evliliğinin devam etmesi mümkün değildi. Bu durumda kadı, Ayşe'nin kocası Bozi'ye Müslüman olmasını teklif etmiş fakat o bu teklife yüz çevirmişti.<sup>88</sup>

Evlilik ve nikâh işlerinde Müslim-gayrimüslim ilişkileri bazen farklı şekillerde gelişmişti. Mesela 16 Mayıs 1707 tarihinde Vidin varoşunda yaşayan zimmî kadın, İslâm dinine geçmiş ve aynı gün 1000 akçe mihr-i müeccel ile Hüseyin'e nikâh olmuştu.<sup>89</sup> 3 Eylül 1738 tarihinde zimmî bir kadınla evli olan Ahmed, mahkemede karısının Müslüman olduğunu söylemiş ve mehrinin 1300 kuruş olduğunu kayıt altına aldırılmıştı.<sup>90</sup> Her iki dava kaydında Müslümanlarla evlenen zimmî kadınların, İslâm dinini kabul etmeleri dikkat çekmektedir. Burada akla gelen ilk şey mehir alma arzusu olsa da İslâm hukukunda bu hakkı elde etmek için Müslüman olmanın şart olmadığı kuralı<sup>91</sup> kadınların İslâm dinini seçmelerinde başka nedenlerin etkili olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır.

Vidin şehrindeki ihtidalar Sofya ve diğer Osmanlı şehirlerindekiilerden farklılık arz etmekteydi. Zira bu şehirlerdeki ihtidalar çoğunlukla toplum içi ilişkilerden kaynaklanan bir yapı taşıması sebebiyle hem psikolojik hem de sosyo-kültürel faktörlerden etkileşim sonucu meydana gelmişti. Oysa Vidin sınır şehri olmasından dolayı buradaki ihtida hareketleri mülteciler ve savaş esirleri arasında da gerçekleşmekteydi. Bu yönüyle bakıldığında Vidin'de ihtida hareketlerinin bir kısmının sosyo- kültürel etkileşim sonucu meydana gelmediği ve Müslüman topluluklar arasında ikamet etmeyen kişiler arasında gerçekleştiği dikkat çekmektedir.<sup>92</sup>

<sup>86</sup> Vidin S 38, vk. 98/3; Benzer kayıtlar için bk. Vidin S 10, vk. 1/5; Vidin S 10, vk. 121/5; Vidin S 14, vk. 9/11; Vidin S 38, vk. 93/3; Vidin S 42, vk. 3/4; Vidin S 42, vk. 108/6.

<sup>87</sup> Vidin S 161a, vk. 85/1.

<sup>88</sup> Vidin S 81, vk. 134/3.

<sup>89</sup> Vidin S 38, vk. 90/3.

<sup>90</sup> Vidin S 40, vk. 97/5.

<sup>91</sup> İlber Ortaylı, “Osmanlı Aile Hukukunda Gelenek Şeriat ve Örf”, *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi* (Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 1992), 2: 458.

<sup>92</sup> Hava Selçuk, “Şer'iyye Sicillerine Göre Vidin, Silistre ve Sofya'da İhtida Hareketleri (XVIII ve XIX. Yüzyıl)”, *The Journal of Academic Social Science Studies (JASSS)* 25/1(2014): 52-55.

## 2.2. Boşanma ve Mehir

Özel hukuku ilgilendiren konularda gayrimüslimlerin kendi hukuklarına tabi olmalarına ve şer‘iyye mahkemelerini kullanmaları durumunda kendilerine İslâm hukukunun uygulanacağını bildikleri halde bu mahkemeleri yoğun şekilde kullandıkları sicil kayıtlarından anlaşılabilir. Hatta bu ilgiden rahatsız olan gayrimüslim din adamlarının merkeze yaptığı şikâyetler kayıtlara geçmişti. Yapılmış bir şikâyet üzerine Vidin kadısına 10 Mart tarihinde yazılan hükmünde; zimmîlerin avret boşadığında ya da aldığı metropolite müracaat etmeleri, akd-i nikâh veya fesh-i nikâh için kiliselerin istedikleri yemin ve aforoz kâğıtlarının metropolitten alınması gerekliliği vurgulanmıştı.<sup>94</sup>

Mehir, kadına evlilik esnasında ödenen para veya malı ifade edip peşin ödenebileceği gibi, bir kısmı peşin verilir diğer kısmı daha sonraya ertelenebilirdi.<sup>95</sup> Burada bahse konu olan mehir, sonraya ertelenen ve boşanma kayıtlarında yer alan mehirdir. 17 Ocak 1715 tarihinde İstapan ve Mariya çifti, kadı mahkemesine giderek boşanmış ve Mariya kocasının zimmetinde olan 3 kuruş mehrini mahkemede teslim almıştı.<sup>96</sup> Kadı mahkemesine boşanmak için giden gayrimüslimler, çoğunlukla anlaşmalı boşanma talebinde bulunmuşlardı. Bu tür boşanmalarda kadın, kocasının zimmetinde olan mehir, nafaka ve her türlü hakkından vazgeçerlerdi. Zimmî kadınların bu ekonomik kayıpları göze alarak kadı mahkemelerine gitmelerinde kiliselerde karşılaştıkları zorluklar etkili olmuştu. Zira 28 Haziran 1714 tarihinde İstepko adlı kadın, beşinci kez evlenmek istediğinde papaz tarafından rencide edilmişti. Kendi cemaatinde sorununu çözemeyen İstepko için tek alternatif kadı mahkemesi olmuştu.<sup>97</sup> Gayrimüslimlerin boşanma işi için kadı mahkemelerini tercih etmelerinde; kadı mahkemelerinde boşanma nedenlerinin derinlemesine irdelenmemesi, uzlaşma döneminin olmaması, üçten fazla evliliklere yasaklama getirilmemesi ve mahkeme harçlarının daha uygun olması gibi nedenler oldukça etkiliydi.<sup>98</sup> Bu türden boşanmalarda gayrimüslimler, Müslümanları şahit gösterek onlarla ilişki geliştirmişlerdi. 19 Temmuz 1730 tarihinde Vekan

<sup>93</sup> A. Nühket Adıyeye, “XVII. Yüzyıl Girit (Resmo) Kadı Sicillerinde Zimmi Davaları”, *Pax Ottomana-Studies in Memoriam Prof. Dr. Nejat Göyünç*, ed. Kemal Çiçek ( Haarlem-Ankara: SOTA-Yeni Türkiye Yayınları, 2001): 78.

<sup>94</sup> Vidin S 42, vk. 78/1.

<sup>95</sup> M. Âkif Aydın, “Mehir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 389.

<sup>96</sup> Vidin S 161a, vk. 127/5.

<sup>97</sup> Vidin S 161a, vk. 85/1.

<sup>98</sup> Svetlana Ivanova, “Hristiyan Rumeli Kadınları Evlilik Sorunları ve Kadı Sicilleri (17. ve 18. Yüzyıllar)”, *Osmanlı Döneminde Balkan Kadınları Toplumsal Cinsiyet, Kültür, Tarih*, der. A. Buturovic- C. Shick (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1999), 178; Rossitsa Gradeva, “Orthodox Christians in the Kadi Courts: The Practice of the Sofia Sheriat Court, Seventeenth Century”, *Islamic Law and Society* 4/1 (Brill: y.y., 1997): 59; Svetlana Ivanova, “Muslim and Christian Women Before the Kadi Court in Eighteenth Century Rumeli: Marriage Problems”, *Oriente Moderno* 18/79 (1999): 171-172; İbrahim Etem Çakır, “Zimmî Kadınlar Kadı Mahkemesinde: Sofya 17. Yüzyıl”, *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 21 (2014): 50; Dragana Amedoski, “Osmanska žena na Centralnom Balkanu izmedu stereotipa i stvarnosti (16-18. vek)”, *Glasnik Etnografskog Instituta SANU* 66/1 (2018): 124-126.

adlı zimmînin boşanma sonrasında karısından olan haksız taleplerinden kadın, Alî Beşe ve Mustafa Beşe'nin şahitliğiyle kurtulmuştu.<sup>99</sup> Ayrıca bu türden davalarda mahkemelerde müşahit olarak yer alan şuhûdü'l-hâl'in çoğunlukla Müslümanlardan oluşması, Vidin'de Müslim-gayrimüslim ilişkilerinin farklı bir boyutu olarak değerlendirilebilir.<sup>100</sup>

Vidin'de boşanma ve boşanmanın sonucunda yaşanan sorunlarda gayrimüslimlerin kendi cemaat mahkemeleri yerine kadı mahkemelerini tercih etmeleri ve İslâm hukuku çerçevesinde verilen kararlara itiraz etmemeleri bu işleyişten memnun olduklarına işaret etmektedir. Bu türden davalar üzerinden Müslümanlarla kurdukları ilişkiler ise şehirde dinsel bir ayrışmanın olmadığını göstermektedir.

### **2.3. Vâsilik, Vekillik, Şahitlik ve Kefalet**

Vâsi, vefat eden bir şahsın reşit olmayan çocuklarına karşı bazı sorumlulukları yerine getirmek ya da bu kişinin geride kalan mallarıyla ilgili işlemleri yürütmekle görevli kişidir.<sup>101</sup> Vidin mahkemesi, gayrimüslimlerin vâsilik davalarına da bakmıştır. Bu türden davalarda mahkeme oldukça hassas davranmış, yetim çocuklara genellikle anneleri,<sup>102</sup> amcaları,<sup>103</sup> teyzeleri<sup>104</sup> gibi birinci dereceden akrabaları bazı durumlarda ise akraba olmayan kişiler vâsilik yapmıştı.<sup>105</sup> Burada temel kıstas vâsi olabilecek kişinin doğruluk ve sadakatiyle tanınmış olmasıydı. 14 Eylül 1730 tarihinde Şeyh Ahmed Efendi Mahallesi'nden ölen Palo'nun üç çocuğuna anneleri Yuvane'nin vâsi atanması, *zeyl-i kitâbta muharrerü'l-esâmî müslimîn* olarak tanımlanan kişilerin mahkemeye gidip Yuvane'nin bu işin üstesinden gelebilecek marifetlere sahip olduğunu haber vermeleriyle gerçekleşmişti.<sup>106</sup> Bazı durumlarda vâsinin yapacağı işlerin denetimi için nazır atanması da yapılmıştır. Yuvane'nin bütün olumlu özelliklerine rağmen Serkeş adlı kişinin nâzır atanması Yuvane'nin daha tedbirli davranmasını sağlama amaçlıdır. Vâsi seçilen kişiler, çocukların lehine olan bütün işleri takip etmiş,<sup>107</sup> işi yapamadıklarını hissettiklerinde kendi rızalarıyla vâsilikten ayrılmışlardır.<sup>108</sup> Gayrimüslim çocuklara çoğunlukla gayrimüslim biri vasi atanmakla birlikte, Müslüman

<sup>99</sup> Vidin S 10, vk. 45/1; Boşanma davalarındaki Müslüman şahitler için bk. Vidin S 38, vk. 245/3; Vidin S 42, vk. 108/1.

<sup>100</sup> Vidin S 9, vk. 3/3; Vidin S 10, vk. 45/1; Vidin S 14, vk. 2/3; Vidin S 38, vk. 256/3; Vidin S 38, vk. 245/3; Vidin S 60, vk. 18/1; Vidin S 161a, vk. 31/2; Vidin S 161a, vk. 127/5; Vidin S 10, vk. 121/5; Vidin S 38, vk. 90/3; Vidin S 40, vk. 97/5; Vidin S 42, vk. 108/6.

<sup>101</sup> Ali Bardakoğlu, "Vesayet", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yay., 2003), 43: 66.

<sup>102</sup> Vidin S 161a, vk. 32/1; Vidin S 10, vk. 78/1.

<sup>103</sup> Vidin S 81, vk. 79/1; Vidin S 81, vk. 80/1; Vidin S 60, vk. 17/1; Vidin S 161a, vk. 128/2.

<sup>104</sup> Vidin S 8, vk. 14/4.

<sup>105</sup> Vidin S 38, vk. 125/1.

<sup>106</sup> Vidin S 10, vk. 78/1; Benzer kayıtlar için bk. Vidin S 161a, vk. 128/2; Vidin S 161a, vk. 32/1; Vidin S 161a, vk. 31/3.

<sup>107</sup> Vidin S 8, vk. 14/4; Vidin S 60, vk. 17/1; Vidin S 38, vk. 198/1.

<sup>108</sup> Vidin S 161a, vk. 128/2.

vâsi atandığı da olmuştu. 28 Temmuz 1708 tarihinde Mihail adlı çocuğa Ahmed Beşe vâsi atanmıştı.<sup>109</sup> İslâm hukukunun uygulamalarından olan vasilik, Vidin’de yetim kalan gayrimüslim çocukların haklarını korumakla birlikte, farklı dinlere mensup insanların yakın ilişkiler kurmalarına da hizmet etmişti.

Bir kişinin kendi yapabileceği bir işini farklı nedenlerle başka birine devretmesi anlamına gelen vekâlet müessesesine Vidin’de sıklıkla müracaat edilmekteydi. Vidin mahkemesinde vekil tayinleri iki şekilde yapılmaktaydı. İlki; vekil ve müvekkilin mahkemeye bizzat gitmeleri ve vekillik durumunu kadı huzurunda tescil ettirmeleriyle,<sup>110</sup> ikincisi; dava esnasında vekillğin iki şahidin şahitliğiyle kanıtlanmasıyla gerçekleşmişti.<sup>111</sup> 25 Ağustos 1713 tarihinde Nedele’nin, Kolcu Mehmed hakkında açtığı davayı vekili ve aynı zamanda kocası Kristo takip etmişti.<sup>112</sup> Benzer şekilde 26 Şubat 1730 tarihinde Agora adlı kadın, vekili Trandofil aracılığıyla ölen oğlu Yorgaki’nin mallarından hissesini alabilmişti.<sup>113</sup> Vidin’li gayrimüslimler vekâlet hususunda ağırlıklı olarak kendi dindaşlarını seçerken bazıları da Müslüman tanıdıklarını vekil seçmişlerdi.<sup>114</sup> Vekâlet ilişkisi hukukî niteliği ön planda olan bir ilişki türü olmakla birlikte aynı zamanda tamamen tarafların tercih ve onayıyla kurulan sosyal bir ilişki olma özelliğine de sahipti. Bu yönüyle bakıldığında şehirde yaşayan Müslim ve gayrimüslimlerin birbirleriyle rahatlıkla sosyal ilişkiler kurdukları söylenebilir. Vidin mahkemesine ister vekil aracılığıyla ister doğrudan başvuran gayrimüslimler, hukuki temsiliyet konusunda Müslümanlarla eşit haklara sahip olmuşlardı. İncelenen dönemde vekâleten temsil edilme ile ilgili olumsuz bir durumun mahkeme yansımaması, Vidin mahkemesinin vekil aracılığıyla temsil edilme konusunda hassas bir çalışma düzeni takip ettiğini göstermektedir. Mahkemeye duyulan güven sayesinde herhangi bir nedenle mahkemeye gidemeyen çok sayıda kişi, vekilleri aracılığıyla sorunlarını çözmeye çalışmıştı.

Müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki hukukî ilişkilerde en önemli konulardan birisi şahitlik meselesidir. Şahitlik, İslâm hukukunda en mühim ve en çok uygulama alanı bulan delillerden biridir. Dava konusu hakkında bilgi sahibi güvenilir kişilerin şهادetleri, davalı ve davacıların durumlarının belirlenmesinde son derece önemlidir. Vidin mahkemesinde görüşülen Müslüman ve gayrimüslim davalarının neredeyse tamamına yakınında şahitlerin ifadelerine başvurulduğu ve tanıklıklarının son derece önemsenip birinci dereceden hukukî delil kabul edildiği anlaşılmaktadır. Vidin mahkeme kayıtlarında ayrı ayrı ele alınabilecek iki türlü şahitlik mevcuttu. Bunlardan ilki davaya konu olan olayı bizzat yaşamış, olaya tanıklık etmiş olan kişilerin, ikincisi ise mahkeme esnasında davayı izleyen ve kendilerine “şühûdü’l-hâl” denilen yargılamaya tanık olan kişilerin şahitliğidir.<sup>115</sup> Vidin mahkemesinde görülen Müslim-gayrimüslim davalarında

<sup>109</sup> Vidin S 38, vk. 125/1.

<sup>110</sup> Vidin S 60, vk. 65/5.

<sup>111</sup> Vidin S 38, vk. 97/2; Vidin S 10, vk. 28/1.

<sup>112</sup> Vidin S 161a, vk. 17/1.

<sup>113</sup> Vidin S 10, vk. 28/1.

<sup>114</sup> Vidin S 161a, vk. 73/1; Vidin S 161a, vk. 101/1.

<sup>115</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Hülya Canbakal, *17. Yüzyılda Ayntâb Osmanlı Kentinde Toplum ve Siyaset* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), 159; Hülya Taş, “Osmanlı Kadı Mahkemesindeki “Şühûdü’l-Hâl” Nasıl Değerlendirilebilir?”, *Bilgi* 44 (Kış/2008): 25-44.

şahitlik konusu dört şekilde tezahür etmişti. Müslümanlar arası davalarda şahitler Müslüman,<sup>116</sup> gayrimüslimler arası davalarda şahitler genellikle gayrimüslim<sup>117</sup> bazı durumlarda Müslüman,<sup>118</sup> bir gayrimüslimin Müslüman'a açtığı davada şahitler Müslüman<sup>119</sup> bazen de gayrimüslim,<sup>120</sup> bir Müslüman'ın gayrimüslime açtığı davada şahitler Müslüman<sup>121</sup> ve gayrimüslim olmuşlardır.<sup>122</sup> Şahitlik müessesesi, Vidin'de yaşayan kişilerin yaşadıkları mahallelerde nasıl bilindiklerine dair yapılan araştırmalarda da önemliydi. Mahalle ahalsinin, ahvalleri sual olunan şahıslar hakkında verdiği bilgi, kişilerin yargı karşısında aklanmaları için yeterli bir delil olmuşken, tersi durumlarda kişinin suçlu olduğu bu yolla ispat edilmişti.<sup>123</sup> Vidin mahkemesinde resmî görevli olmamalarına rağmen, hemen her türlü davada mahkemeyi şahit olarak izleyen insanlar bulunmaktaydı. Bunlar yargı sürecine dâhil olmayıp, kayıtlarda çeşitlilik göstermişlerdi. Aynı gün görülen davaların altında farklı isimler kaydedilmiş, bazı isimler birkaç dava sonra tekrar kaydedilmişti. Şühûdü'l-hâl'i Müslim-gayrimüslim ilişkileri açısından değerlendirdiğimizde ise gayrimüslimlerin kendileriyle ilgili olan davalarda sık olmasa da Müslüman isimlerinden sonra şühûdü'l-hâl kaydedildikleri görülmektedir.<sup>124</sup> Bir davada şühûdü'l-hâl olarak yazılan gayrimüslimlerin sayıları iki ile üç arasında değişmiş, sadece gayrimüslimlerden oluşan şühûdü'l-hâllere tesadüf edilmemiştir. Müslümanlarla ilgili davalarda gayrimüslimler şühûdü'l-hâl yazılmamışlardır. Burada şunu hatırlatmak gerekir ki bazı durumlarda şühûdü'l-hâl yazılırken birkaç isimden sonra "ve gayruhum" ifadesi kullanılmıştı. Muhtemelen mahkemeyi izleyen ve isimleri yazılmayanlar arasında gayrimüslimler de bulunmaktaydı.

Bir hakkın güvenceye bağlanması amacıyla bir kimsenin, karşısındakinin sorumluluğuna katılması veya birinin temsilini üstlenmesi olarak tanımlanan kefâlet, Vidin sicillerine kefâle bi'n-nefs (şahsa kefalet) ve kefâle bi'l-mâl (mala kefalet) şekilleriyle geçmişti. Mala kefillik genellikle alacak-verecek davalarında söz konusu olmuşken, şahsa kefillik toplumsal olaylarda geçerli olmuştu. Ağustos 1721 tarihinde Mustafa, Abdullah ve Yusuf, Toto adlı zimmînin hancı Mitre'ye olan 55,5 kuruşluk borcuna kefil olmuşlardı.<sup>125</sup> 27 Ekim 1705 tarihinde ise Zaim Ali Ağa ile Musa Ağa Penço, Ustoyan, Petre ve Nikola adlı kardeşlerin Şehirköy reayası olmalarına rağmen Tirgovişte'ye gitmek istemeleri üzerine onları mahkemeye şikâyet etmişlerdi. Adı geçen zimmî kardeşlerin istedikleri kazaya yerleşmeleri Vidin sakinlerinden Mehmed, Osman ve Turgut'un şahitlikleriyle mümkün olmuştu.<sup>126</sup> Vidin'de yaşayan Müslümanlar ile gayrimüslimlerin birbirilerine kefil olmaları, aralarında güvene dayalı bir ilişki olduğunu göstermektedir.

<sup>116</sup> Vidin S 40, vk. 97/5; Vidin S 9, vk. 131/1

<sup>117</sup> Vidin S 60, vk. 16/1; Vidin S 161a, vk. 54/3.

<sup>118</sup> Vidin S 9, vk. 17/1; Vidin S 14, vk. 25/4; Vidin S 161a, vk. 9/3.

<sup>119</sup> Vidin S 60, vk. 15/3; Vidin S 38, vk. 227/2; Vidin S 38, vk. 97/2.

<sup>120</sup> Vidin S 161a, vk. 19/2.

<sup>121</sup> Vidin S 38, vk. 40/2; Vidin S 14, vk. 29/3; Vidin S 40, vk. 84/1; Vidin S 161a, vk. 13/3; Vidin S 38, vk. 227/2.

<sup>122</sup> Vidin S 38, vk. 199/1

<sup>123</sup> Vidin S 38, vk. 199/1; Vidin S 8, vk. 51/1; Vidin S 161a, vk. 44/1.

<sup>124</sup> Vidin S 10, vk. 28/1; Vidin S 10, vk. 45/2; Vidin S 38, vk. 245/3; Vidin S 42, vk. 49/1; Vidin S 14, vk. 58/2.

<sup>125</sup> Vidin S 8, vk. 60/4.

<sup>126</sup> Vidin S 38, vk. 40/2.

#### 2.4. Yaralama, Öldürme ve Hırsızlık

İslâm hukukçularına göre insan vücuduna karşı açıkça işlenen her türlü haksızca saldırı yaralama olarak kabul edilmiş ve bu suçun cezasının, kısasın mümkün olması halinde kısas, mümkün olmadığı hallerde ise diyet, erş veya ta'zir olduğu ifade edilmiştir.<sup>127</sup> Osmanlı kanunnamelelerinde, bu suçu işleyenlerin maddi durumlarına göre para ödemeleri öngörülmüştü.<sup>128</sup> Sicillerde darp ve mecrûh kelimeleriyle ifade edilen yaralama davaları subaşı ya da voyvodalar tarafından mahkemeye taşınmış ve daha ziyade gayrimüslimler arasında gerçekleşmişti. Müslümanlar ve gayrimüslimler arasında elli yıllık süre içerisinde sadece iki yaralama davası mahkemeye yansımıştı. Bu davalardan biri 22 Mart 1721 tarihinde kayıtlara geçmişti. Kerim Bey Çiftliği’nden Vasil veled-i Nagul, yaralı halde mahkemeye gitmiş ve “İbrahim karye-i mezbure gelüp sakin olduğum hanem önümde beni bıçağıyla bila hak sağ tarafımdan vurup mecruh eylemiştir. Şer’ ile keşfolunup ve muceb-i şer’iyesi icra olunmak matlubumdur” şeklinde beyanda bulunmuştu. Mahkemece yapılan keşif, Vasil’i haklı çıkarınca İbrahim mahkemeye çağrılmış ancak İbrahim olayı inkâr edince mahkeme Vasil’den söylediklerini kanıtlamasını istenmişti. Vasil, olayı gören şahit bulamamışsa da karye ahalisinden bazı kişileri mahkemeye götürmeyi başarmıştı. Bu kişiler, olayın ardından Vasil’in yanına gittiklerinde Vasil’in: “ahal-i karyeden bir dürlü dava ve nizağım yokdur, beni cerh eyleyen mezbur İbrahim Beşe’dir, eğer bu cerhden helâk olursam dem ve diyetim mezbur İbrahim Beşe’den talep ve dava olunsun” şeklinde konuştuğunu ifade etmişlerdi. Bu dava “ahal-i karye ile bir dürlü dava ve nizağı olmadı iş bu mahalle kayd olundu” şeklindeki ifadeyle sonuçlanmıştı. Dava sonucunda Vasil’in yaralanmasına sebep olan İbrahim’e nasıl bir ceza verildiği kayıtlara geçmemiş olsa da en azından suçlunun karyeden biri olmadığı anlaşılmıştı.<sup>129</sup> Yaralama türü davaların ikincisi Kasım 1720 tarihinde mahkemeye yansımıştı. Bu davada da ekmekçi Miluvan, gece yarısı evini basıp sol kulağını ve elini yaralayarak, sağ kaburgasının üzerinden şiş sokup sol tarafından çıkaran Mehmed Beşe, Ömer Beşe, Ahmed Beşe ve İbrahim Beşe’den şikâyetçiydi. Dava görülürken İpek Kazası’ndan Nikola ve Toma da olaya müdâhil olmuş ve Miluvan’ın söylediklerini onaylayarak, birlikte aldıkları 40 kuruş ücretlerinin de bu kişilerce alındığını ifade etmişlerdi. Ancak bu olayla suçlanan kişiler *inkâr ile def-i murad* eylemişlerdi.<sup>130</sup> Dava kaydından suçluların nasıl cezalandırıldığını öğrenemesek de İslâm hukukuna göre hareket etmek zorunda olan kadının uygun bir ceza vermiş olması gerektiğini düşünmekteyiz.

Öldürme, bir canlının hayatının sona erdirilmesi anlamına gelmektedir. İslâm hukukuna göre kasten adam öldürmenin cezası kısastır. Bu hususta İslâm hukukçuları hemfikirdirler.<sup>131</sup> İncelenen dönemde altı öldürme davası mahkemeye yansımakla beraber Müslümanlarla gayrimüslimler arasında bu türden yaşanan bir olaya tesadüf edilmemiştir. Öldürülme davaları genellikle

<sup>127</sup> Erş: Vücutta öldürmeden aşağı cinayetlerde şer’an miktarı tespit edilmiş ödenmesi gereken maldır. bk. Vehbe Zuhayli, *İslâm Fıkhi Ansiklopedisi*, çev. Heyet (İstanbul: y.y., 1994), 8: 108.

<sup>128</sup> Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tahlilleri* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1990-1994); 1: 349; 2: 41; 3: 90; 6: 301; 7: 158; Yavuz Sultan Selim dönemi kanunnamesi için ayrıntılı bk. Yaşar Yücel-Selami Pulaha, *I. Selim Kânûnnâmeleri (1512-1520)* (Ankara: TTK Yayınları, 1995), 32-151.

<sup>129</sup> Vidin S 8, vk. 51/3.

<sup>130</sup> Vidin S 8, vk. 41/1.

<sup>131</sup> Zuhayli, *İslâm Fıkhi*, 49; Daha ayrıntılı bilgi için bk. Abdülkâdir Üdeh, *İslâm Ceza Hukuku ve Beşerî Hukuk*, çev. A. Nuri (İstanbul: İhya Yayınları, 1977), 2: 612 vd.



faili meçhul şeklinde gerçekleşmiş,<sup>132</sup> sadece iki davada bir gayrimüslimin başka bir gayrimüslimi öldürdüğü kaydedilmişti.<sup>133</sup>

Vidin'de adam öldürme ile ilgili davalar, genellikle öldürülen kişinin yakınlarından birinin olayın keşf ve tahrir talebiyle açılmıştı. Gelen talebi dikkate alan mahkeme "*udûl i Müslüman*" olarak adlandırılan adil Müslümanlardan meydana gelen heyeti durum tespiti yapmak için olay yerine göndermiş, heyetin hazırlayıp mahkemeye sunduğu rapor neticesinde kadı duruma uygun cezayı vermiş olmalıydı. Zira Vidin mahkemesine yansıyan öldürme davalarında, katillere ne tür cezaların verildiği kaydedilmemiş sadece tespitle yetinilmişti. Ancak öldürme olayında insanın en temel hakkı olan yaşama hakkının elinden alındığı düşünüldüğünde suçlulara en ağır cezanın verilmiş olduğu muhakkaktır.

1 Aralık 1721 tarihinde Sahra Nahiyesi voyvodası mahkemeye giderek Tırnovi Kazası sakinlerinden arabacı taifesinden Yuvan'ın üç yerinden "*eşedd-i cirâhât*" olup "*maktulen yatur*" olduğunu söylemiş ve keşf olunmasını talep etmişti. Mahkeme tarafından Mevlana Halil Efendi ile Çukadar Osman görevlendirilmiş, bunlarla birlikte askeri sınıftan birkaç kişi de olay yerine giderek durumu yerinde görmüşlerdi. Bu kişiler, mahkemeye maktulün balta ile üç yerinden yaralandığını rapor etmişlerdi.<sup>134</sup> 31 Aralık 1713 tarihinde de ölen Nikola'nın karısı mahkemeye gitmiş ve kocasının bir gün önce dört nefer eşkiya tarafından kılıçla şah damarının kesilerek öldürüldüğünü haber vermiş ve keşf yapıp defin edilmesini talep etmişti. Bu bilgi üzerine Nimetullah Efendi ve "*zeyl-i kitapta esamileri mastur olan Müslümanlar*" olay yerine gönderilerek inceleme yapılmış ve maktulün definine izin verilmişti.<sup>135</sup> Bu kayıtlarda suçluların yakalanıp yakalanmadıkları ve nasıl cezalandırıldıklarına dair herhangi bir bilgi mevcut değildir. Ancak mahkemenin olayı önemseyip keşif için adam göndermesi ve sonradan olayla ilgili yeni bir duruşma yapması, kadının bu türlü vakalarda öldürülenin Müslüman olup olmadığına bakmadan oldukça titiz hareket ettiğini göstermektedir. Bu ve benzeri davalarda, olayı incelemeye gönderilenler içerisinde askeri sınıfa mensup ve adil Müslümanların bulunması, tarafsız hareket edilmesini sağlama ve herhangi bir dış müdahaleyi önleme amaçlıydı.

17 Mart 1721 tarihinde mahkemeye yansıyan dava ise Vidin'de ticaret amacıyla bulunan İzmirli Beyram adlı Yahudi'ye aitti. Beyram, mahkemeye giderek 20 gün önce akciğer zarı iltihabından ölen Solomon adlı Yahudi hasta iken, bazı kimselerin kendisine itale-i lisân ederek "*mezbur Yahudi'yi sen bıçağınla mecrûh etmişsin ol ecilden hastadır*" dediklerini, kendisinin de bu durumdan oldukça rahatsız olduğunu ve yanına Müslüman ile Yahudi taifesinden bazı kişileri alarak Solomon'a gidip: "*bir tarikle gavga ve bıçağınla mecrûh eyledim mi?*" diye sorduğunu, onun da "*senin ile bir dürlü gavga ve beni bıçakla mecrûh eylemedin ben hala zât-ül cenbi maraza mübtela olup esir-i firasım seninle bir tarikle gavgamız sebkat etmemiştir ve senden bir türlü dava ve nizağım yokdur*" dediğini ifade etmişti. Beyram ayrıca olaya şahit olan kişileri de mahkemeye götürmüş ve bu kişilerin din-

<sup>132</sup> Vidin S 161a, vk. 36/1; Vidin S 161a, vk. 140/3; Vidin S 305, vk. 3/1.

<sup>133</sup> Vidin S 8, vk. 19/5; Vidin S 38, vk. 30/2.

<sup>134</sup> Vidin S 305, vk. 33/1.

<sup>135</sup> Vidin S 161a, vk. 36/1.

lenip olayla ilgili eline hüccet verilmesini istemiştir. Durum üzerine şahitleri dinleyen kadı, şahitlerin yemin etmesinin ardından davayı kapatmıştır.<sup>136</sup> Bu dava, Vidin’de birinin ölümüne neden olmanın ne kadar ağır bir durum olarak görüldüğünün güzel bir örneğidir. Aslında Beyram, adam öldürmekle suçlanmamış, sadece şaka konusu olmuştu. Bu şaka dahi Beyram’ı oldukça rahatsız etmiş ve kendisini aklamak için elinden gelen gayreti göstermişti. İncelediğimiz elli yıllık dönem içerisinde sadece altı öldürme davasının mahkemeye yansımada belki de bu toplumsal baskı da etkiliydi. Zira Beyram, değil adam öldürmekle itham edilmek, bunun şakasına bile tahammül edememişti, bu davranışın perde arkasında toplumda iyi ve doğru kişi olarak kabul görme isteği vardı.

Söz konusu dönemde Müslümanlarla gayrimüslimler arasında mahkemeye yansıyan bir ölüm olayının yaşanmaması, Vidin’de dinsel ayrılıklardan kaynaklı gergin bir ortamın olmadığına işaret etmektedir.

Hukukî terim olarak başkasına ait bir malın mülk edinme kastıyla gizlice alınması anlamına gelen hırsızlık, toplumda hoş karşılanmayan davranış şekillerinden olup had cezası gerektiren suçlardandı. Osmanlı Devleti’nde suçu sabit görülen hırsızlara el kesme, ta’zir cezası nevin-den ölüm, hapis, çeşitli para cezaları ve sürgün cezası uygulanmıştı.<sup>137</sup>

Her toplumda meydana gelen hırsızlık olayları, zaman zaman Vidin’de de yaşanmıştı. Vidin mahkemesine yansıyan ve Müslümanlar ile gayrimüslimler arasında gerçekleşmiş hırsızlık davalarında hırsızlıkları kesin delillerle ispat edilen kişilere ne gibi cezai yaptırım uygulandığı bütün davalarda kayıt altına alınmamış, çoğu olay sadece ayrıntılı şekilde kaydedilmişti. Bundan dolayı hangi suça hangi cezanın verildiğini net tespit edebilme şansına sahip değiliz. 5 Ağustos 1713 tarihinde Sefer adlı kişi, mahkemeye gitmiş ve kırk gün önce evinden kaybolan kara beygirinin Panayot adlı zimmînin elinde olduğunu söyleyerek alınmasını talep etmişti. Mahkemeye çağrılan davalı, bu beygiri bulduğunu ve şeytana uyup aldığını söylemiş ancak Sefer’in malı olduğunu inkâr etmişti. Durum üzerine kadı, Sefer’den beygirin kendisine ait olduğunu ispatlamasını istemiş, o da Ömer Ağa ve Mehmed Çelebi adlı kişileri şahit göstererek beygirini almayı başarmıştı. Kendisine ait olmayan bir malı alan Panayot için de *tağrîre (aldatma) müstehak* olduğu ifade edilmiş, ancak nasıl cezalandırıldığı yazılmamıştı.<sup>138</sup> Muhtemelen birini aldatma suçunun karşılığı İslâm hukukunda ne ise Penayod’a o ceza verilmişti. 3 Ağustos 1713 tarihinde ise Hüseyin, eski karısı Zorice’yi 25 kuruşunu çalmakla suçlayıp mahkemeye şikâyet etmişti. Mahkemede sorgulanan Zorice, durumun doğru olmadığını ifade edince Hüseyin’den şahit istenmiş Hüseyin şahit gösteremediğinden davadan men edilmişti.<sup>139</sup>

Vidin’de toplu olarak ev basan ya da yol kesen kişilere ağır cezalar verildiği mahkeme kayıtlarından anlaşılmaktadır. 22 Haziran 1710 tarihli dava bu türden davalara güzel bir örnektir. Tatarcık Karyesinden Yuvan adlı zimmî mahkemeye giderek aynı karyeden Yordan ile Rupçe Karyesinden Raçe adlı şakilerin, üç gün evvel gece yarısı beş nefer haydutla evini basıp, Yordan’ın

<sup>136</sup> Vidin S 8, vk. 51/1.

<sup>137</sup> Ali Bardakoğlu, “Hırsızlık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17: 393-395; Halil Cin-Gül Akyılmaz, *Türk Hukuk Tarihi* (Konya: y.y., 2003), 225-226.

<sup>138</sup> Vidin S 161a, vk. 13/3.

<sup>139</sup> Vidin S 161a, vk. 13/2.

balta ile böğürüne vurarak kendisini yaraladığından, göğsünde de birkaç yeri yaktıktan sonra kendisini dağa götürüp türlü eziyetler ederek 600 kuruşunu aldıklarından şikayet etmiş ve bu kişilerin sorgulanıp şer'an gerekenin yapılmasını talep etmişti. Mahkemeye çağrılan bu kişilerden Yordan, beş kişiyle gece yarısı evi bastıklarını kabul etmiş, ancak Yuvan'ı baltayla yaraladığını inkâr etmişti. Raçe de haydutlarla gittiğini inkâr etmişti. Bu kişilerin ifadeleri birbirini tutmadığından olsa gerek Kadı, suçlu kişilerin durumlarını yaşadıkları karyelerin ahalisinden sormayı uygun bulmuştu. Yapılan incelemede ahali bu kişiler hakkında "*daima bu makule fesad ve şenaat âdet-i müstemirreleri olup haydut u eşkıyalardır*" şeklinde beyanatta bulunmuş ve "*sa'ibi'l-fesâd ve vacibü'l-katl ve lazimü'l-izâle olduklarına şahitleriz şehadet dahi ederüz*" şeklindeki sözlerini de beyanatlarına eklemişlerdi. Ortaya çıkan durum karşısında davanın seyri belli olmuş ve bu beyanatta bulunan her bir kişiye yemin ettirildikten sonra suçlu kişiler hakkında yazılan "*mucebiyle ba'de'l-hüküm mezburan-ı şakiler hala zabıtları olan Vidin Nazırı İbrahim Ağa'ya teslim-i birle ma vaka' bi't-talep ketb olundu*" şeklindeki ifadeyle dava son bulmuştu.<sup>140</sup> Bu örnek Vidin'de neden hırsızlık olaylarının az gerçekleştiği hakkında fikir vermektedir. Anlaşılan bu türden suçlara verilen ağır cezalar caydırıcı etkiye yaratmış ve bu anlamda başarılı olmuştu.

Vidin'de, devlet tarafından alınan tedbirlerin de hırsızlık ve yol kesme olaylarının az gerçekleşmesinde etkili olduğu söylenebilir. Zira 9 Mart 1706 tarihinde Niğbolu, Vidin, Niş, Leskofça, Alacahisar, Ürgüp, Yeramıye, Noveberde, Kosova, Üsküp ve Köstendil kadılarına yazılan hüküm, bu düşüncüyü destekler niteliktedir. Hükümde; Vidin'den Sofya'ya pazara giden üç nefer zimmînin, Berkofça Derbendi inşinde üç nefer atlının saldırısına uğradıkları bildirilmiş, eşkâlleri en ufak ayrıntısına kadar yazılan kişilerin yakalanması için gerekli tedbirlerin alınması, şayet bu kişiler yakalanırsa derhal tutuklanıp Rumeli divanına gönderilmeleri istenmiştir.<sup>141</sup>

## SONUÇ

XVIII. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin Batı seferleri için stratejik bir serhat şehri olan Vidin'de 1700-1750 yılları arasında tutulmuş mahkeme kayıtlarına dayalı hazırlanan bu çalışmada Müslim-gayrimüslim ilişkilerine dair davalar incelenmiş ve bazı tespitler yapılmıştır.

Osmanlı Devleti'nin genelinde olduğu gibi Vidin kadısının da sadece Müslümanlarla ilgili davalara bakmadığı, Müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki ve gayrimüslimlerin kendi aralarındaki davalara baktığı anlaşılmaktadır. Müslümanlarla gayrimüslimler arasında mahkemeye yansıyan davaların çoğu ekonomik ilişkilere dayalıdır. Bu türden kayıtlarda esnaf gruplarıyla ilgili olanlarda herhangi bir dini ayrışmanın olmadığı, esnaf gruplarına Müslüman olmayan sanatkarların dâhil olmasında dinen bir engel bulunmadığı görülmektedir. Vidin'de Müslim-gayrimüslim esnafın birlikte oluşturduğu ahenkli çalışma, esnafın keyfi uygulamalarını engellemiş, böylece maddi durumu iyi olmayan halkın çıkarları korunmuştur. Ekonomik ilişkilerin bir diğer konusunu satışlar teşkil etmektedir. Müslümanlarla gayrimüslimler arasında çok sayıda ev, arsa, dükkân ve bağ satışı gerçekleşmiş, bu konular çoğunlukla tescil amaçlı mahkemeye yansımıştır. Yine Müslümanlarla gayrimüslimler arasında ticari ilişkilerin kurulduğu ve tarafların birbirleriyle iş ortaklığı yaptıkları kayıtlardan anlaşılmaktadır. İnsanların zor anlarında bir dayanışma

<sup>140</sup> Vidin S 38, vk. 197/2.

<sup>141</sup> Vidin S 38, 57/5.

şekli olarak düşünülen borç verme olayları da iki grup arasındaki bir diğer ekonomik ilişkidir. Ancak zor zamanlarda verilen borçlar, geri alınmadığında sorunun çözümü kadı mahkemelerine kalmıştır. Kadı, kendisine intikal eden davalarda Müslim-gayrimüslim ayrımı yapmadan tarafsız şekilde sorunu çözmeye çalışmıştır. Gayrimüslimler açısından İslâm hukukunun getirdiği en önemli kısıtlama, din ayrılığının miras engeli kabul edilmesi olsa dahi gayrimüslimlerin çoğu, İslâm hukukundaki miras hakkından yararlanmak için kadı mahkemelerine başvurmuş ve kendi aralarındaki miras davalarını çözmeye çalışmışlardır.

İncelenen dönemde Vidin toplumunu oluşturan Müslim ve gayrimüslim halk arasında çok çeşitli sosyal ilişkiler de kurulmuştu. Gayrimüslimlerin evlenme ve nikâh işleri kendi ruhani liderlerine bırakılmış olsa da bu türden işler için onlar da şer‘iyye mahkemelerini sıklıkla kullanmışlardı. Bu davranışın perde arkasında daha çok ekonomik menfaat elde etme düşüncesi olsa da farklı nedenlerin olduğu aşikârdı. Vidin mahkemesi anne babaları olmayan yetim gayrimüslim çocukları Müslüman çocuklardan ayrı tutmamış, onların haklarını vâsilik kurumu sayesinde korumuş ve mağduriyetlerini önlemeye çalışmıştır. Aynı şekilde, şer‘iyye mahkemesini kullanmak isteyen yetişkin gayrimüslimlere vekil tayin etme hakkı vermiş ve gayrimüslimler kendi davalarını tayin ettikleri Müslüman vekiller aracılığıyla sürdürebilmişlerdi. Gayrimüslimler, Müslümanlarla olan davalarında Müslüman şahit bulma konusunda sıkıntı yaşamamışlar, birçok Müslüman kendi dindaşları aleyhine hiç tereddüt etmeden şahitlik ve kefillik yapmıştır. Bu da her iki zümre arasında güven ilişkisinin varlığına işaret etmektedir.

Vidin’de Müslümanlarla gayrimüslimler arasında sayısı az da olsa çatışmalı birtakım ilişkilerin yaşandığı dava kayıtlarından anlaşılmaktadır. İncelenen elli yıllık zaman süresinde Müslümanlarla gayrimüslimler arasında iki yaralama ve az sayıda hırsızlık davası mahkemeye yansımış, her iki grup arasında gerçekleşen bir öldürme davasına tesadüf edilmemiştir. Sorunlu durumlar, büyük çatışmalara ve ayrışmalara mahal verilmeden kadı mahkemesinde çözüme kavuşturulmuştur.

Mahkeme kayıtlarına yansıdığı kadarıyla Vidin’de yaşayan Müslüman ve gayrimüslim halkın dini inanışları ve yaşam tarzlarıyla ilgili olarak ciddi boyutlara ulaşan problem yaşamamaları her iki grubun birbirleri hakkında yerleşmiş bir kuralın veya toplumsal bir sözleşmenin varlığını hatırlatmaktadır.

#### KAYNAKÇA

- Oriental Department of National Library of Bulgaria (NLB), Vidin S 8, Vidin S 9, Vidin S 10, Vidin S 14, Vidin S 38, Vidin S 40, Vidin S 42, Vidin S 43, Vidin S 54, Vidin S 57, Vidin S 60, Vidin S 81, Vidin S 160a, Vidin S 161a, Vidin S 305.
- Adıyeke, A. Nühket. “XVII. Yüzyıl Girit (Resmo) Kadı Sicillerinde Zımni Davaları”. *Pax Ottomana-Studies in Memoriam Prof. Dr. Nejat Göyünç*. Ed. Kemal Çiçek. 77-95. Haarlem-Ankara: SOTA-Yeni Türkiye Yayınları, 2001.
- Akça, Gürsoy. “Osmanlı Millet Sisteminin Dönüşümü”. *Fırat Üniversitesi Doğu Anadolu Bölgesi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 6/1 (2007): 57-65.
- Akgündüz, Ahmet. *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tahlilleri*. 7 Cilt. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı. 1990-1994.
- Akyılmaz, Gül. “Tanzimat’tan Önce ve Sonra Osmanlı Devleti’nde Gayrimüslimlerin Hukuki Statüsü”. *Yeni Türkiye Dergisi* (Ermeni Özel Sayısı 2) 38 (2001): 671-686.

- Akyol, Taha. *Medine'den Lozan'a*. İstanbul: Milliyet Yayınları, 1997.
- Amedoski, Dragana. "Osmanska žena na Centralnom Balkanu između stereotipa i stvarnosti (16-18. vek)". *Glasnik Etnografskog Instituta SANU* 66/1 (2018): 119-137.
- Apaydın, H. Yunus. "Karz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14: 520-525. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Avşin Güneş, Gülcan. "Osmanlı Devleti'nin Gayrimüslimlere Bakışı ve Klasik Dönem Millet Sistemi". *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi* 1/2 (2015): 1-30.
- Aydın, M. Akif. "Deyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9: 266-268. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Aydın, M. Akif. "Mehir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 389-391. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Aydın, M. Akif. "Osmanlıda Hukuk". *Osmanlı Devleti Tarihi*. Ed. Ekmeleddin İhsanoğlu. 375-438. İstanbul: y.y., 1999.
- Bardakoğlu, Ali. "Hırsızlık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17: 384-396. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Bardakoğlu, Ali. "Hidane". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43: 66-70. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Bozkurt, Gülnihal. *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığı Altında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839-1914)*. Ankara: TTK Yayınları, 1996.
- Canbakal, Hülya. *17. Yüzyılda Ayntâb Osmanlı Kentinde Toplum ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.
- Cin, Halil- Akyılmaz, Gül. *Türk Hukuk Tarihi*. Konya: y.y., 2003.
- Çakır, İbrahim Etem. "Zimmî Kadınlar Kadı Mahkemesinde: Sofya XVII. Yüzyıl". *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 21(2014): 41-66.
- Demirtaş, Mehmet. *Osmanlıda Fırncılık (On yedinci Yüzyıl İstanbul Örneği)*. Ankara: Atıf Yayınları, 2014.
- Ercan, Yavuz. *Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler Kuruluştan Tanzimat'a Kadar Sosyal, Ekonomik ve Hukuki Durumları*. Ankara: Turhan Kitabevi, 2001.
- Erdem, Hüseyin. "İslâm-Osmanlı Aile Hukukunda Gayrimüslimler". *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi* 7/24 (2016): 639-661.
- Eryılmaz, Bilal. *Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslim Tebaanın Yönetimi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1996.
- Gradeva, Rossitsa. "Orthodox Christians in the Kadi Courts: The Practice of the Sofia Sheriat Court, Seventeenth Century". *Islamic Law and Society* 4/1(1997): 37-69.
- Güneş, Ahmet. "İslam Hukukunda Gayrimüslimlerin Vatandaşlık Statüleri". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 11 (2008): 255-268.
- Güneş, Mehmet. "Osmanlı Devleti'nin Gayrimüslim Tebaaya Yaklaşımında Dönemsel Değişimler". *Tarih ve Gelecek Dergisi* 3/3 (2017): 12-26.
- Ivanova, Svetlana. "Hristiyan Rumeli Kadınları Evlilik Sorunları ve Kadı Sicilleri (17. ve 18. Yüzyıllar)". *Osmanlı Döneminde Balkan Kadınları Toplumsal Cinsiyet, Kültür, Tarih*. Der. A. Buturovic- C. Shick. 163-209. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1999.
- Ivanova, Svetlana. "Muslim and Christian Women Before the Kadı Court in Eighteenth Century Rumeli: Marriage Problems". *Oriente Moderno* 18/79 (1999): 161-176.
- Karagöz, Hakan. "Kuruluşundan Osmanlı Hâkimiyetine Bir Serhad Şehri: Vidin". *Doğu Batı Düşünce Dergisi* 68 (2014): 181-207.
- Karagöz, Hakan. "Venedik (1716) ve Habsburg (1716-1717) Seferlerinde Vidin Şehrinin Askeri ve Lojistik Önemi". *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 30/2 (Aralık 2013): 83-116.

- Kayapınar, Ayşe. “Bulgaristan’da Osmanlı Hâkimiyetinin Kurulması: Dönemlendirme Sorunu ve İskân”. *Türk Tarihinde Balkanlar*. Ed. Zeynep İskefyeli - M. Bilal Çelik - Serkan Yazıcı. 313-333. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Balkan Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları, 2013.
- Kayapınar, Ayşe. “Bulgaristan’da Osmanlı Hâkimiyetinin Kurulması”. *Yeni Türkiye Rumeli- Balkanlar Özel Sayısı 1/66* (Mart- Haziran 2015): 619-635.
- Kayapınar, Ayşe. “İki Balkan Şehri Tirnova ve Vidin’de Türkler (Bulgar Çarlığından Osmanlı İmparatorluğuna)”. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 2/9* (2004): 117-141.
- Kayapınar, Ayşe. “Ortaçağ ve Osmanlı Döneminde Vidin”. *Ege ve Balkan Araştırmaları Dergisi 1/1* (2015): 67-144.
- Kenanoğlu M. Macit. *Osmanlı Millet Sistemi Mit ve Gerçek*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Kiel, Machiel. “Vidin”. *Diyaret İslam Ansiklopedisi*. 43: 103-106. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Konukçu, Enver. “Osmanlılar ve Millet-i Sâdikadan Ermeniler”. *Osmanlı*. Ed. Güler Eren. 4: 326-333. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- Küçük, Cevdet. “Osmanlı Devleti’nde Millet Sistemi”. *Osmanlı*. Ed. Güler Eren. 4: 208-216. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- Küçük, Cevdet. “Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler ve Millet Sistemi”. *II. Osmanlı Sempozyumu (Söğüt 1985)*. 61-68. Ankara: y.y., 1986.
- Ortaylı, İlber. “Osmanlı Aile Hukukunda Gelenek Şeriat ve Örf”. *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*. 2: 456-467. Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 1992.
- Özcoşar, İbrahim. “Osmanlı Devleti’nde Gayrimüslimlerin Hukuki Durumu ve Millet Sistemi”. *Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 7* (2003): 124-139.
- Pakalın, M. Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3 Cilt. İstanbul: MEB Yayınevi, 1993.
- Selçuk, Hava. “Şer’iyye Sicillerine Göre Vidin, Silistre ve Sofya’da İhtida Hareketleri (XVIII ve XIX. Yüzyıl)”. *The Journal of Academic Social Science Studies 25/1*(2014): 51-61.
- Selçuk, Hava. “Vidin’de Toplumsal Hayat: 13 Numaralı Şer’iyye Siciline Göre (1698-1699)”. *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi 4/14* (2012): 27-46.
- Selçuk, Hava. *Tuna Boyunda Bir Osmanlı Kenti Vidin (XIX Yüzyıl)*. Konya: Çizgi Kitapevi, 2013.
- Shaw, Stanford. “Osmanlı İmparatorluğu’nda Yahudi Milleti”. *Osmanlı*. Ed. Güler Eren. 4: 307-321. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- Shmuelevitz, Aryeh. “Millet Sistemi ve Musevi Cemaati”. *Osmanlı*. Ed. Güler Eren. 4: 322-325. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- Soykan, T. Tankut. *Osmanlı İmparatorluğu’nda Gayrimüslimler*. İstanbul: Ütopta Yayınları, 1999.
- Taş, Hülya. “Osmanlı Kadı Mahkemesindeki “Şühûdü’l-Hâl” Nasıl Değerlendirilebilir?”. *bilig 44* (Kış/2008): 25-44.
- Üdeh, Abdülkâdir. *İslâm Ceza Hukuku ve Beşerî Hukuk*. Çev. Akif Nuri. 2 Cilt. İstanbul: İhya Yayınları, 1977.
- V. Herbert, William. *The Chronicles of a Virgin Fortress Being Some Unrecorded Chapters of Turkish and Bulgarian History*. London: y.y., 1896.
- Yücel, Yaşar- Pulaha, Selami. *I. Selim Kânûnnâmeleri (1512-1520)*. Ankara: TTK Yayınları, 1995.
- Zuhayli, Vehbe. *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*. Çev. Ahmet Efe-Beşir Eryarsoy-Fehmi Ulus-Abdürrahim Ural-Yunus Vehbi Yavuz-Nurettin Yıldız. 8 Cilt. İstanbul: y.y., 1994.

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

Aralık / December 2018, 22 (2): 1137–1163

## Ortaçağ İslam Coğrafyacılarında Şehir Tipolojisi: Terminolojik Bir Bakış

*City Typology of Medieval Islamic Geographers: A Terminological View*

**Mesut Can**

Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Ü., İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı

*Assistant Prof., Karamanoğlu Mehmetbey Univ, Fac of Islamic Sciences, D. of Islamic History*

Karaman, Turkey

[mesutcan42@hotmail.com](mailto:mesutcan42@hotmail.com)

[orcid.org/0000-0001-9915-9238](https://orcid.org/0000-0001-9915-9238)

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 12 Eylül / September 2018

**Kabul Tarihi / Accepted:** 29 Kasım / November 2018

**Yayın Tarihi / Published:** 15 Aralık / December 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Cilt / Volume:** 22 **Sayı / Issue:** 2 **Sayfa / Pages:** 1137–1163

**Atıf / Cite as:** Can, Mesut “Ortaçağ İslam Coğrafyacılarında Şehir Tipolojisi: Terminolojik Bir Bakış [City Typology of Medieval Islamic Geographers: A Terminological View]”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/2 (December 2018): 1137–1163.

<https://doi.org/10.18505/cuid.459427>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright ©** Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved. [www.der-gipark.gov.tr/cuid](http://www.der-gipark.gov.tr/cuid)

**City Typology of Medieval Islamic Geographers: A Terminological View**

**Abstract:** The spread of Islam from the Arabian Peninsula to the North Africa and al-Andalus in the west, to the Chinese borders and the Indian Subcontinent in the east, helped Muslims to establish close contact with many different cultures. One of the consequences of this is that both the increase in scientific accumulation and the emergence of new needs in military, financial and similar aspects accelerated the studies on geography. Islamic geographers of the first period, not only did they describe the cities to which they travelled but also they depicted the cities about which they could collect data. These first works, which can be considered as a kind of written maps, have some common features, although they are written in different geographies and revealed by different schools. One of these common points is the terminology that they used in depictions of cities. This terminology suggests that there was a common city typology among Muslim geography scholars that stands out in the depiction of cities. In this study, particularly we will try to answer a number of questions such as what the concepts of authors are and what they mean and the relationship between these concepts by examining the uses of authors in their works.

**Summary:** The depictions of settlements which were designated as madina in the works of the medieval Muslim geographers have some common characteristics. One of them is the terminology used by the authors in depictions of cities. In this study, particularly I tried to answer a number of questions such as what the concepts of authors are and what they mean and the relationship between these concepts by examining the uses of authors in their works. Then, a common city typology which is prominent in the depiction of cities among the Muslim geography scholars has been put forward. The structural elements that are considered to constitute this typology also revealed the topographic elements of a city at that time.

The cities conquered by muslims had a great impact on the emergence of the terminology used by Muslim geographers in depicting cities. I can say that especially Persian influence; the cities in Iran, Khurāsān which were captured from the Sāsānians and Mā Warā' al-Nahr districts was effective. However, geography writers did not restrict using this terminology for only these regions, they also had continued to use in depiction of other regions such as North Africa and al-Andalus. This means that a common language and terminology emerged and started to be used.

Geography authors point to five main elements that I have examined in separate titles while describing Islamic cities that they called "madina". These are kuhandiz, shahristān, rabad, the part so-called "the adjacent agricultural fields / agricultural fields surrounded by wall" by us and the last part rustāq connected to main city center. Depending on ways of development of cities, these elements sometimes developed from inside to out, in other words from center to environment, sometimes surrounded by independent walls and sometimes adjacent to each other. However, a city did not have to have all these elements at the same time. This situation was totally related to development level of city, and the cities which had all these elements were the military, administrative and economically developed centers of the period. From the methodical point of view, it should be noted that the examples given in the study were selected from among the other cities in order to ensure that to understand the subject in best way and ensure that the silhouette on the city typology is seen better. Because it is possible to find examples of each element in all city depictions of Islamic geography writers. Kuhandiz, shahristān/madina, and



rustāq are the elements that can be seen in the pre-Islamic period. It is possible to think of the Islamic period as a period in which these words were conceptualized, new madīnas and rabads were formed, surrounded by walls and rabads were gradually transformed into madīnas. In geography texts, it is seen that there is a concept confusion between kuhandiž and buildings named qal‘a, ḥiṣār and ḥiṣn. However, as some writers had tried to emphasize, "kuhandiz" had been using for these structures which were previously known as fortress (especially ḥiṣn or qal‘a) due to their proportion to shahristāns / madīnas of city centers, and were notably seen in the regions of Khurāsān and Mā Warā’ al-Nahr. Kuhandižs represent the centers of pre-Islamic cities and were continued to be used for the same purpose in the early Islamic period. But, these old areas were gradually abandoned due to the development of new parts of settlement under Muslim administration. Shahristāns were residential areas where the majority of people lived. With the Islamic period, the word "shahristān" had been terminologically changed to "madīna" and use of this concept by scientific circles was gradually disappeared in time. At this point, it is one of the issues to be considered in the examination of geography works that the use of "madīna" in Arabic both for the concept of the city in which we examine the structural elements in this article, and for "shahristān" which is one of the elements of the city.

As it is understood from the geographical texts, madīna was continued to be established by Muslims in cities for centuries. These are also examples of change in cities as a result of development and housing activities after the conquests. However, we don't have much information in the geography works about the cities which had more than one shahristān / madīna before the inhabit of Muslims. As far as we can reach, the only example in our resources with multiple madīnas/shahristān belonging to the pre-Islamic period is Bukhara.

As in the developed cities of the period such as Bukhara, Samarqand, Marw and Balkh, it is seen a generally circular fortification wall which usually surrounded main center of cities including kuhandizs, madīnas/ shahristān and mostly later rabads. So, it is more appropriate to consider the areas between these walls and other parts of city (kuhandiz, shahristān/madīna, rabad) as an independent element because of the fact that they were lands with determined borders and were defined by separate concepts. I have used "adjacent agricultural area" for this element for now. Thus, this area constitutes one of the structural elements of the cities.

Rustāqs were parts of Persian-Sāsānian urbanization and land administration, and had continued to be partially implemented during the Islamic period. They were the source of livelihood of the cities from foundation stage and were an indispensable tool of the society based on agriculture in that ages. Depending on size, the cities could have dozens of them. As can be seen in the case of Balkh, the rustāqs especially connected to the big city centers were not composed of one or several villages. Moreover, these rustāqs could contain big settlements called madīna which were their centers.

**Keywords:** Islamic History, Islamic Geography, Islamic City, City Typology, Central Asia

**Ortaçağ İslam Coğrafyacılarında Şehir Tipolojisi: Terminolojik Bir Bakış**

**Öz:** İslam'ın Arap Yarımadası'ndan çıkarak doğuda Çin sınırları ile Hint, batıda Kuzey Afrika ve Endülüs'e kadar yayılması Müslümanların birçok farklı kültürle yakın temas kurmalarını sağlamıştır. Bunun neticelerinden biri, gerek ilmî birikimin artması gerekse askerî, malî vb. yönlerden yeni ihtiyaçların ortaya çıkması sonucu coğrafyaya dair çalışmaların hız kazanmış olmasıdır. İlk dönem İslam coğrafyacıları eserlerinde, hem seyahat ettikleri hem de haklarında malumat toplayabildikleri şehirleri tasvir etme yoluna gitmişlerdir. Bir nevi yazılı haritalar olarak kabul edebileceğimiz bu ilk çalışmalar, her ne kadar farklı coğrafyalarda yazılmış ve farklı ekoller tarafından ortaya konmuş olsalar da birtakım ortak özelliklere sahiptirler. Bu ortak noktalardan birisi, şehirlerin tasvirlerinde kullandıkları terminolojidir. Bu terminoloji bize, Müslüman coğrafya bilgileri arasında şehirlerin tasvirinde öne çıkan ortak bir şehir tipolojisinin var olduğunu salık vermektedir. Biz de bu çalışmada bizzat müelliflerin kullandıkları kavramların neler olduğu ve ne anlama geldikleri, bu kavramların birbirleriyle olan ilişkisi gibi birtakım sorulara yine müelliflerin eserlerindeki kullanımlarını tetkik ederek cevap vermeye çalışacağız.

**Özet:** Ortaçağ İslam coğrafyacılarının eserlerinde, medîne olarak belirtilen yerleşim birimlerinin tasvirleri birtakım ortak özelliklere sahiptirler. Bu ortak noktalardan birisi, müelliflerin şehirlerin tasvirlerinde kullandıkları terminolojidir. Bu çalışmada müelliflerin şehirlerin tasvirlerinde kullandıkları kavramların neler olduğu ve ne anlama geldikleri, bu kavramların birbirleriyle olan ilişkisi gibi birtakım sorulara, bizzat müelliflerin eserlerindeki kullanımları tetkik edilerek cevap vermeye, ardından Müslüman coğrafya bilgileri arasında şehirlerin tasvirinde öne çıkan “ortak bir şehir tipolojisi” ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu tipolojiyi oluşturduğunu düşündüğümüz yapısal unsurlar, aynı zamanda o tarihlerde bir şehrin/medînenin hangi topoğrafik unsurlardan meydana geldiğini de ortaya koymaktadır.

Müslüman coğrafyacıların şehirlerin tasvirinde kullandıkları terminolojinin doğusunda ilk fetihlerin akabinde karşılaşılan şehirlerin büyük etkisi vardır. Bilhassa Fars etkisinin, Sâsânîlerden ele geçirilen İran, Horasan ve akabinde Maverâünnehir bölgesi şehirlerinin etkili olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte coğrafya müellifleri ortaya koydukları bu terminolojiyi yalnız bu bölgelere hasretmemişler, örneklerine yer verildiği üzere Kuzey Afrika ve Endülüs gibi diğer bölgelerin tasvirlerinde de kullanmaya devam etmişlerdir. Bu da şehir tasvirlerinde artık ortak bir dilin ve terminolojinin ortaya çıktığı ve kullanılmaya başlandığı anlamına gelmektedir.

Coğrafya müellifleri eserlerinde “medîne” olarak belirttikleri İslam şehirlerini tarif ederlerken ayrı başlıklar halinde incelediğimiz beş ana unsura işaret etmektedirler. Bunlar; kuhendiz, şehristan/medîne, rabad, bizim şimdilik “sur içi/mücâvir zirâî alan” olarak tabir ettiğimiz kısım ve son olarak bu şehir merkezine bağlı rustâklardır. Bu unsurlar şehrin gelişim şekline göre kimi zaman içten dışa doğru, bir başka deyişle merkezden çevreye doğru gelişen, kimi zaman birbirinden bağımsız surla çevrelenmiş, kimi zaman da birbirine bitişik vaziyette bulunabilmektedir. Ancak, bir şehrin bu unsurların tamamına aynı anda sahip olma zorunluluğu bulunmamaktadır. Bu durum tamamen şehrin gelişmişlik düzeyiyle alakalı olup, bu unsurların tamamına sahip olan şehirler dönemin askerî, idarî ve ekonomik bakımdan gelişmiş merkezleri konumundadırlar. Şu hususu da belirtelim, ki metodik açıdan çalışmada verilen örnekler konuyu en iyi şekilde kavramamızı ve şehir tipolojisine dair silüetin daha iyi görülmesini sağlamaları amacıyla, diğer şehirler içinde tebarüz edenler arasından seçilmişlerdir. Zira, İslam coğrafya müelliflerinin tüm şehir tasvirlerinde her bir unsura dair örnekler bulmak mümkündür. Kuhendizler, şehristânlar ve

rustâklar İslam öncesi dönemde de yaygın olarak görülebilen unsurlar olup İslamî dönemi “medîne” ve “rabad”ın kavramsallaştığı, yeni medînelerin ve rabadların teşekkül ettiği, surla çevrelendiği ve rabadların zamanla medîneye dönüştüğü bir dönem olarak düşünmemiz mümkündür. Coğrafya metinlerinde kuhendiz ile kale, hisâr ve hısn olarak isimlendirilen yapılar arasında bir kavram kargaşasının olduğu görülmektedir. Bununla birlikte, bazı müelliflerin de vurgulamaya çalıştıkları üzere, daha önce genel kabule göre kale veya hısn olarak bilinen ve özellikle Horasan ve Maveraünnehir bölgelerinde görülmeye başlanan bu yapılar için şehir merkezinin bölümlerinden olan bir medîneye/şehristâna nispet edilmeleri sebebiyle kuhendiz tabiri kullanılmıştır. Kuhendizler, İslam öncesi şehrinin merkezlerini temsil etmekte olup, İslamî dönemin ilk zamanlarında da aynı amaçla kullanılmaya devam edilmişlerdir. Ancak, Müslüman idaresi altında iskâna tabi tutulan şehirlerde idarî ve iktisadî gelişmeye bağlı olarak yeni yerleşim alanlarının imara açılması ile bu eski alanlar yavaş yavaş terkedilmeye başlanmıştır. Şehristânlar, halkın ekseriyetinin yaşadığı yerleşim alanları olup, İslamî dönemle birlikte terminolojik değişime uğramış, yerini “medîne” kavramının alması ile ilmî çevrelerce kullanımı zamanla terkedilmiştir. Bu noktada, Arapça’da hem yapısal öğelerine yer verdiğimiz “şehir mefhumu” için, hem de şehri oluşturan unsurlardan birisi olan “şehristânlar” için “medîne” kavramının kullanılmış olması, coğrafya eserlerinin tetkikinde dikkat edilmesi gereken hususlardan biri olarak karşımızda durmaktadır.

Coğrafi metinlerden anlaşıldığı kadarıyla Müslümanlarca şehirlerde uzun yıllar boyunca medîne yerleşim alanları teşkil edilmeye devam etti. Bu şehirler aynı zamanda, fetihler sonrası imar ve iskan faaliyetleri neticesinde şehirlerde meydana gelen değişime de örnek teşkil ederler. Buna karşın, Müslümanların iskanından evvel birden fazla şehristâna/medîneye sahip şehirlere dair coğrafya eserlerinde pek fazla malumata sahip değiliz. Ulaşabildiğimiz kadarıyla, kaynaklarımızda İslamlaşma öncesi döneme ait, birden fazla şehristân’a sahip tek örnek Buhara’dır. Buhara, Semerkant, Merv ve Belh gibi dönemin gelişmiş şehirlerinde olduğu gibi, şehirlerin ana çekirdeğini oluşturan kuhendizleri, şehristânları/medîneleri ve çoğunlukla sonradan teşekkül eden rabadları da içine alan genellikle dâirevî bir surun inşa edildiği görülmektedir. İlgili başlık altında ortaya konmaya çalışıldığı üzere, bu surlar içerisinde kalan zirâî alanların, gerek terminolojik manada ayrı kavramlarla ifade edilmeleri gerekse sınırları belirlenmiş araziler olmaları hasebiyle müstakil bir unsur kabul edilmeleri daha uygundur. Biz bu unsura şimdilik “sur içi/mücâvir zirâî alan” tabirini kullanmayı uygun gördük. Böylece bu alan, şehri oluşturan yapısal öğelerden birini de teşkil etmiş olmaktadır.

Rustâklar, Fars/Sasânî şehirleşmesinin ve toprak yönetimin bir unsuru olup, İslamî dönemde de kısmen uygulanmaya devam etmiştir. Rustâklar, daha kuruluş aşamasından itibaren şehirlerin geçim kaynağıydı ve bu çağlarda ziraate dayalı toplumun vazgeçilmez bir aracıydı. Büyüklüklerine bağlı olarak şehirler, onlarca rustâka sahip olabilmekteydi. Yine Belh örneğinde açıkça görüldüğü üzere özellikle büyük şehir merkezlerine bağlı rustâklar bir veya birkaç köyden müteşekkil değildi. Muhtemelen idârî manada bu rustâkların bağlı bulunduğu şehir/medîne olarak kabul edilen büyük yerleşim birimlerini de ihtiva edebilmekteydi.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, İslam Coğrafya İlimi, İslam Şehri, Şehir Tipolojisi, Orta Asya

## GİRİŞ

Ortaçağda bir İslam Şehri'nden bahsetmenin mümkün olup olmadığına dair yapılan tartışmalar günümüze kadar birçok bilimsel çalışmada yer almıştır. Araştırmacılardan bir gurubun genel kanaati, ilk dönem İslam coğrafyacılarının eserlerinde şehirleri tasvir ederlerken kullandıkları kavramlardan hareketle söz konusu tarihlerde genelgeçer bir şablonun var olduğudur. Nitekim ilk olarak ünlü Rus tarihçisi ve şarkiyatçısı V.V. Barthold konuya ilmî çevrelerin dikkatlerini çekmiş,<sup>1</sup> onu takiben günümüze kadar ana çerçevesi korunmakla beraber yerli ve yabancı birçok araştırmacı tarafından birtakım değerlendirmeler yapılmıştır.<sup>2</sup> Şimdiye kadar ortaya konan farklı görüşlerin ve ulaşılan sonuçların tartışmaya açılması ayrı bir çalışmanın konusu olabilecek boyuttadır. Bu sebeple burada daha ziyade, İslam coğrafya eserlerinde medîne olarak tabir edilen şehirlerin tasvirinde kullanılan kavramlara dair terminolojik bir analiz yapılmaya çalışılacaktır. Ayrıca gerek şehir tarihiyle ilgilenenlerin uzun zamandan beri aşına olduğu bazı kavramlar hakkında yeni birtakım tespitlere yer verilecek, gerekse coğrafya müelliflerinin kullandıkları ortak terminolojinin işaret ettiğini düşündüğümüz ortaçağ İslam şehrinin “beş unsurdan oluşan bir şehir tipolojisi” ortaya konmaya çalışılacaktır.

Bu noktada, konunun ihtiva ettiği kapsam bakımından arkeoloji ve mimari gibi ilimlerin bulgularına da yer verilmesi gerektiği itirazı yapılabilir. Ancak amacımız, müelliflerin kavramlara yükledikleri anlamları yine kendi eserlerindeki kayıtlar vasıtasıyla olduğu gibi ortaya koymaktır. Böylece, kullanılan terminojinin ortak yönlerinin, birbirleriyle irtibatının ve hatta varsa çelişkili yönlerinin açıkça görülmesi hedeflenmiştir. Metodik açıdan, kullanılan coğrafi kaynaklardan konunun anlaşılmasına büyük katkısı olacağı düşünülen örnekleri ihtiva edenlerine öncelik verilmiştir.

İslam şehir tipolojisinin yapısal unsurlarına geçmeden önce, yaptığımız okumalar esnasında karşılaştığımız bazı örneklerden hareketle İslam coğrafyacılarının eserlerinde tanımını bulan “şehir mefhumu” hakkında birtakım tespitlere yer vermek istiyoruz.

<sup>1</sup> V.V. Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, trc. Fuad Köprülü, 3. Bs (Ankara: Akçağ Yayınları, 2004), 49.

<sup>2</sup> Barthold'un, özellikle Orta Asya şehirlerine dair tetkiklerinde ortaya attığı “kuhendiz+şehirstân+rabad”dan oluşan “üçlü şehir tipolojisi” fikrini, ondan sonra İsviçreli ilim adamı Adam Mez takip etmiştir. Bk. Manu P. Sobti, *Urban Metamorphosis And Change in Central Asian Cities After The Arab Invasions* (Doktora Tezi, Georgia Institute Of Technology, 2005), 52. Sobti'nin adı geçen doktora çalışması ile Robert Joseph Haug'un hemen hemen aynı coğrafyaya dair tez çalışması da söz konusu tipolojiye dair malumatın yer aldığı, ülkemiz dışında yapılan günümüz araştırma eserlerindedir. Bk. Robert Joseph Haug, *The Gate of Iron: The Making of the Eastern Frontier* (The University of Michigan, 2010). Ülkemizde ise artık bölgeye dair hemen hemen tüm şehir tarihi çalışmalarında kısmen rastlanabilmekle beraber ilk değerlendirmelere yer vermeleri hasebiyle Doğan Kuban ve Mustafa Cezar'ın çalışmalarını zikretmemiz gerekir. Bk. Doğan Kuban, “Anadolu-Türk Şehri: Tarihî Gelişmesi, Sosyal Ve Fizikî Özellikleri Üzerinde Bazı Gelişmeler”, *Vakıflar Dergisi* 7 (1968): 53-73; Mustafa Cezar, *Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1977). Konuya dair, araştırmacılara ait genel kanaatler hakkında toplu bir değerlendirme için bk. Mesut Can, “Orta Asya Kent Topoğrafyasına Dair Genel Kabuller Üzerine Bir Değerlendirme”, *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı (Kütahya, 14-17 Mayıs 2015)*, ed. Ümit Güneş v.dğr. (İstanbul: İLEM, 2015), 143-154.

## 1. ŞEHİR MEFHUMU ÜZERİNE

Şehir kavramı günümüz ilmî çevreleri tarafından dahi farklı değerlendirmelere tabi tutulmuş; kelimenin tarih, coğrafya, sosyoloji, iktisat gibi ilim dallarında farklı tanımları yapılagelmiştir. Benzer bir durum Müslüman coğrafyacıların Ortaçağdaki şehir algılarında ve tanımlamalarında da mevcuttur. Nitekim müellifler, eserlerinde yerleşim birimlerinin isimlendirilmesinde medîne (şehir) ile birlikte büyüklüklerine ve idarî durumlarına göre iklim, nâhiye, rustâk, karye, ‘amel, rub’, tassûc ve kûre gibi birçok kavramı kullanmaktadırlar. Bunlardan iklim, nâhiye, rustâk, ‘amel, rub’, tassûc ve kûre gibi kavramlar çoğunlukla geniş coğrafi bölgeleri ifade etmek için kullanılmakta, içlerinde bir çok medîneyi (şehri) ihtiva edebilmektedirler. Bu kavramların zaman zaman birbirleri yerine kullanıldıkları, hatta taşıdıkları anlamların müelliften müellife birbirini tutmadığı da vakidir. Bunda, coğrafya eserlerinin yazıldığı tarihlerde şehirlerin bu alanlardaki durumunda değişme olmasının etkili olduğu söylenebilir.<sup>3</sup> Kavramsal farklılığın sebeplerinden bir diğeri, müelliflerin eserlerinde verdikleri bilgilerin şehrin idarî, malî durumu ve coğrafi konumu ile alakalı olup olmamasıyla ilgili olmalıdır. Aynı şehirle ilgili farklı konularda bilgiler verilirken farklı kavramlar kullanılabilir. Bununla birlikte bu kavramsal farklılıkların bahse konu edindiğimiz şehir tipolojisi üzerinde doğrudan bir etkisi bulunmadığını vurgulamamız yerinde olacaktır. Zira, kaynaklarda her halükarda medîne olarak ifade edilen yerleşim birimlerinin tasvirleri ile bu tasvirlerde kullanılan terminoloji, çalışmanın asıl verilerini oluşturmaktadır. Dolayısıyla burada, coğrafya müelliflerinin medîne olarak isimlendirdikleri yerleşim birimlerine dair tespit edilen bazı özelliklerine kısaca işaret edilmekle yetinilmiştir.

Bir şehrin ismi, hususiyetle İslam’ın yayılış sürecinde idarî sistemin henüz yerleşmeye geniş toprakları ihata ettiği evrelerde, aynı zamanda içinde bulunduğu bölgenin de adı olabilmekte; böylece kendisine bağlı, kendisi gibi büyük şehirleri ihtiva eden geniş bir coğrafyayı tanımlayabilmektedir. Nitekim örnek olarak ifade etmek gerekirse, ilk dönem İslam tarihinde önemli coğrafyalardan birisi olan Horasan, genellikle dört bölgeye (*rub*’, ç. *erbâ*’) ayrılmakta ve her bir bölgesi, içinde barındırdığı büyük şehirler olan Merv, Nişabur, Herat ve Belh adlarıyla anılmaktaydı.<sup>4</sup> Bir başka ifadeyle bu dört şehrin adı, aynı zamanda Horasan’ın dört bölgesini de ifade edebilmekteydi. Örneğin Merv, bir şehrin adıdır; ancak Horasan’ın bir bölgesi olarak kendisine bağlı ondan fazla şehrin bulunduğu bölge de aynı adla anılmaktadır.<sup>5</sup> Buna karşın, bir bölgeyi ifade etmek için kullanıldığı halde aynı adla anılan herhangi bir şehir birimine sahip olmadığı öne sürülen bölgeler de bulunmaktadır. Bunun en güzel örneği Üsrüşene’dir. Ya’kûbî ve Yâkût el-Hamevî gibi müelliflerin aksine,<sup>6</sup> İbn Havkal “Üsrüşene, bir bölgenin (iklimin) adı olup bu isimle

<sup>3</sup> İsmail Pırlanta, “İslam Coğrafyacılarının Eserlerinde Yerleşim Birimlerinin İsimlendirilmesi”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2011): 156. vd.

<sup>4</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. İshâk el-Hemedânî İbnü’l-Fakîh, *el-Büldân*, thk. Yûsuf el-Hâdî (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1416), 614; Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu’cemü’l-Büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1995), 2: 351.

<sup>5</sup> Bk. Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-Istahrî, *Mesâlikü’l-Memâlik* (Beyrut: Dâru Sâdır, 2004), 284; Ebü’l-Kâsım Muhammed İbn Havkal, *Sûretü’l-Arz* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1938), 456; Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh el-İdrîsî, *Nüzhetu’l-Müştâk fî İhtirâki’l-Âfâk* (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1409), 477.

<sup>6</sup> Ahmed b. Ebû Ya’kûb b. Ca’fer b. Vehb İbnü Vâdih el-Ya’kûbî, *el-Büldân* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1422), 125; Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemü’l-Büldân*, 1: 177.

burada herhangi bir şehir bulunmamaktadır” şeklinde bir kayda yer verir.<sup>7</sup> Buna göre burası, Horasan’ın dört bölgesi gibi içinde bulunduğu bölgeye adını veren bir şehre sahip değildir.

Diğer taraftan, herhangi bir bölgeye veya şehre bağlı olmayıp bizâtihi yalnız kendi adıyla anılan bazı şehirler de bulunabilmekteydi. İslam coğrafyacıları bunun gibi şehirlerden bahsederlerken bir sıfat olarak *münferide* kavramını kullanmaktadırlar. Örneğin Ya’kûbî, Semerkant’a iki merhale uzaklıkta yer alan İştâhanc şehrinin bir kaleye ve birden fazla rustâka sahip büyük bir şehir olduğunu ifade ettikten sonra buranın *münferide* olduğunu, yani herhangi bir yere bağlı olmadığını özellikle belirtmektedir.<sup>8</sup> İdrîsî, Âmül ile Buhârâ yolu arasında bulunan Beykend’den bahsederken “burası bizâtihi münferide bir şehirdir” (وهي مدينة منفردة بذاتها) kaydını düşmek suretiyle yine idarî vb. yönden herhangi bir şehre veya bölgeye bağlı olmadığına işaret etmektedir.<sup>9</sup> Aynı müellif, Hocend şehrinin Fergana ile sınır komşusu olmasına rağmen idarî ve mâlî bakımdan bağımsız/münferide bir şehir olduğunu (لكنها منفردة في أعمالها) ilave etmektedir.<sup>10</sup>

İslam coğrafya kaynaklarında bir yerin şehir/medîne olarak belirtilmesi, bizi o yerin büyüklüğüne dair kesin bir kanaate götürmemelidir. Nitekim Yâkût el-Hamevî, Rey şehrini anlatırken her biri bir şehirden büyük köylere sahip olduğunu, kendisine ulaşan haberlere göre bu köylerdeki erkek nüfusun neredeyse 10 binden fazla olduğunu ifade etmektedir.<sup>11</sup> Buna ek olarak, bazı köy yerleşimlerinin de şehirdekilere benzer bir yapıya sahip olabileceği anlaşılmaktadır. Örneğin, İstahr’dan Kirmân’a giden yol üzerinde bulunan el-Âs köyünü tasvir eden İstahrî, buranın tıpkı bir şehir gibi, şehrin unsurlarından olan bir kuhendizi ve rabadı olduğuna vurgu yapar.<sup>12</sup>

Müslüman coğrafyacıların kullandıkları terminolojinin doğuşunda, bir başka ifadeyle burada ele alınan şehir mefhumunun oluşmasında ilk fetihlerin akabinde karşılaşılan şehirlerin büyük etkisi vardır. Bilhassa Fars etkisinin, Sâsânîlerden ele geçirilen İran, Horasan ve akabinde Maverâünnehir bölgesi şehirlerinin bir sonraki başlık altında ifade edilecek olan terminolojinin ortaya çıkışında etkili olduğunu söyleyebiliriz. Bu etki, Kuban’ın da ifade ettiği gibi dönemin Türk ve Fars hakimiyet sahasının Arap sınırlarından Sinkiang’a kadar uzanan topraklarında şehirlerin genel bir şemasının olmasıyla ilgilidir.<sup>13</sup> Haddizatında, coğrafya müellifleri ortaya koydukları bu terminolojiyi yalnız bu bölgelere hasretmemişler, diğer bölgelerin tasvirlerinde de kullanmaya devam etmişlerdir. Bu da bir bakıma artık ortak bir dilin ve terminolojinin ortaya çıktığı ve kullanılmaya başlandığı anlamına gelmektedir.

<sup>7</sup> Ebü'l-Kâsım Muhammed İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1938), 2: 503. Ayrıca bk. Aydın Usta, “Üsrûşene”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 391.

<sup>8</sup> Ya’kûbî, *el-Büldân*, 125.

<sup>9</sup> İdrîsî, *Nüzhe*, 493.

<sup>10</sup> İdrîsî, *Nüzhe*, 1: 505.

<sup>11</sup> Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu‘cemü'l-Büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1995), 3: 117.

<sup>12</sup> İstahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik*, 116.

<sup>13</sup> Kuban, “Anadolu-Türk Şehri”, 55. Bu kanaati destekler şekilde Özcan, İslamlaşma sürecinin Türk toponomisine etki ederek etimolojik değişime uğrattığını belirtmektedir. Buna göre, İran-İslam kültürü etkisiyle Orta Asya Türk kentindeki orduğ, balık ve kıy olarak adlandırılan mekânsal unsurlar; kuhendiz, şehristân ve rabad olarak değişmiştir. Bk. Koray Özcan, “Orta Asya Türk Kent Modelleri Üzerine Bir Tipoloji Denemesi (VIII. Yüzyıldan XIII. Yüzyıla Kadar)”, *Gazi Üniversitesi Mühendislik Mimarlık Fakültesi Dergisi* 20/2 (2005): 260.

Örneğin; Rumlarca Antâbulus olarak bilinen, Mısır topraklarında bir sahil şehri olan Berka'nın tasvirinde bir sonraki başlık altında ele alınacak olan bahse konu tipolojiden istifade edilmiştir.<sup>14</sup> Aynı şekilde, Kuzey Afrika'daki Fâs şehri anlatılırken “şehrin en yüksek mevkinde bir kuhendizi vardır” denilmektedir.<sup>15</sup> Endülüs'te yer alan Tartûşa, Belensiye (günümüzdeki Valencia) şehrinin yakınında bir şehir olup iç içe geçmiş iki medîneden oluştuğu ifade edilmekte,<sup>16</sup> böylece bu coğrafyanın tasvirinde de kullanıldığına örnek teşkil etmektedir. Bir başka bölge olarak Cezîre bölgesinde Sincâr yakınlarındaki Nusaybin, surla çevrili olduğu ve kuhendizi bulunmadığı belirtilmek suretiyle tasvir edilmektedir.<sup>17</sup>

Farklı coğrafyalardan verilen bu örnekler dikkate alındığında, müelliflerin daha ziyade Fâris ve Horasan başta olmak üzere Orta Asya'da görmeye alışık oldukları yapılar için kullandıkları kavramların, diğer coğrafyaların şehir tasvirlerinde de kullanılır hale geldiği anlaşılmaktadır.

## 2. ŞEHİR TİPOLOJİSİNİN YAPISAL UNSURLARI

Coğrafya eserleri dikkatlice tetkik edildiği zaman, müelliflerin “medîne” (ç. müdün) olarak tavsif ettiği yerleşim birimlerini tasvir ederlerken şu beş temel unsurdan istifade ettikleri görülmektedir: Kuhendiz, Şehristân/Medîne, Rabad, Sur içi/Mücâvir Zirâi Alan<sup>18</sup>, Rustâk.

Bu unsurlar şehrin gelişim şekline göre kimi zaman içten dışa doğru, bir başka deyişle merkezden çevreye doğru gelişen, kimi zaman birbirinden bağımsız surla çevrelenmiş, kimi zaman da birbirine bitişik vaziyette bulunabilmektedir. Ancak, bir şehrin bu unsurların tamamına aynı anda sahip olma zorunluluğu bulunmamaktadır. Bu durum tamamen şehrin gelişmişlik düzeyiyle alakalı olup, aşağıda örneklerine yer vereceğimiz üzere bu unsurların tamamına sahip olan şehirler dönemin askerî, idarî ve ekonomik bakımdan gelişmiş merkezleri konumundadırlar. Şu hususu da belirtelim, ki çalışmada verilen örnekler konuyu en iyi şekilde kavramamızı ve şehir tipolojisine dair silüetin daha iyi görülmesini sağlamaları amacıyla, diğer şehirler içinde tebarüz edenler arasından seçilmişlerdir. Zira, İslam coğrafya müelliflerinin tüm şehir tasvirlerinde her bir unsura dair örnekler bulmak mümkündür.

### 2.1. Kuhendiz

Ortaçağda, büyük şehir merkezlerine ait topoğrafik yerleşim alanlarından genellikle en eski tarihli olanına<sup>19</sup> ve yine genellikle en küçük alana sahip olanına kuhendiz (قهنديز veya قهندز)

<sup>14</sup> Ya'kûbî, *el-Büldân*, 181.

<sup>15</sup> Zekeriyâ b. Muhammed el-Kazvînî, *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-'İbâd* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 102.

<sup>16</sup> Kazvînî, *Âsâru'l-Bilâd*, 544.

<sup>17</sup> Kazvînî, *Âsâru'l-Bilâd*, 467.

<sup>18</sup> Özellikle dönemin gelişmiş şehirlerinde açıkça görülebilen bu kısım için tarafımızdan bu adlandırma yapılmıştır. İlgili başlık altında detaylı bilgi verilecektir.

<sup>19</sup> Örneğin, İslam coğrafyacıları özellikle kadîm Fars hükümdarı Tahmuras tarafından inşa edildiğini ifade ettikleri kuhendizlere yer vermektedirler. Nişabur ve Merv kuhendizleri bunlardandır. Bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. İshâk el-Hemedânî İbnü'l-Fakîh, *el-Büldân*, thk. Yûsuf el-Hâdî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1416), 612; İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 2: 434. Ancak günümüz arkeoloji biliminin de yardımıyla, kuhendizlerin aslında daha eski tarihlerde inşa edilmiş olma ihtimallerinin olduğu ortaya konmaktadır. Mesela Merv kuhendizi böyledir. Diğer şehirlerin kuhendizleri hakkındaki arkeolojik çalışmalar gerçekleştirilirse buna benzer sonuçların çıkması beklenebilir.

denilmektedir. Kelimenin kökeni ve anlamına dair ilk bilgilere, tespit edebildiğimiz kadarıyla, Yâkût el-Hamevî yer vermektedir.<sup>20</sup> O, coğrafyaya dair eserinde şöyle demektedir:

“Kuhendiz, aslında kale veya hısna verilen isimdir. Lüğatte Horasan ve Maverâünnehir halkına has gibi durmaktadır. Ravilerin çoğu kuhendiz diye isimlendirirler. Köhnediz (كه‌ن‌د‌ز) kelimesinin Arapçalaşmış halidir. Anlamı, eski kale (el-kal‘a el-atîka) demektir. Kelimede takdîm ve te‘hîr yapılmış olup kuhen eski, diz ise kale demektir. Daha sonra yaygınlaşarak şehirlerin kalelerine verilen ad olmuştur. Meşhur/bilinen bir medînesi olmayan kalelere bu isim kullanılmaz. Birçok şehirde bulunmaktadır. Semerkant, Buhara, Belh, Merv, Nişabur kuhendizleri bunlardandır. Buraya nisbet edilen şahıslar kuhendizî nisbesini almaktadırlar.”<sup>21</sup>

Açıkça görülebildiği üzere müellif, kuhendiz kavramının “müstakil kaleler” için kullanılmayacağı vurgulamak suretiyle, bu kavramın daha önce Araplarca bilinen kalelerden farklı olduğunu belirtmek amacındadır. Ayrıca, “meşhur/bilinen bir medînesi olmayan kalelere bu isim kullanılmaz” demek suretiyle kaleye benzer yapıların kuhendiz vasfını kazanabilmeleri için, “şehir merkezinin bölümlerinden olan bir medîneye nispet edilmeleri gerektiğine” işaret etmektedir.

Ebü'l-Fidâ, Ebû Sa‘d es-Sem‘ânî’ye atıfta bulunarak “Kuhendiz, büyük şehirlerin ortasında bulunan her kaleye verilen addır. Horasan ve Maverâünnehir beldelerinde kuhendizi olmayan şehir çok azdır” demektedir.<sup>22</sup> Bu noktada birkaç hususa işaret etmemiz gerekir: Tıpkı Yâkût gibi bu müellifimiz de özellikle kuhendiz adı verilen yapıların şehir ile irtibatına vurgu yapmaktadır. Bu tespit, kaynaklarımızda şehirler tasvir edilirken kale, hisar ve hısn olarak kaydedilen yapılar ile kuhendizler arasındaki farka işaret etmekte ve kanaatimize göre tüm bu yapılar bir şehre ait olma konusunda ortak iken şehrin gelişim yapısı ve idarî düzeni bakımından kuhendizler farklılık arz etmektedir. Çünkü bu yapılar şehirler kurulurken ilk inşa edilen alanlardır; şehir yöneticilerinin ikamet ettiği ve genellikle hapisane, darphane, hazine gibi birtakım idarî yapıların yer aldığı en korunaklı kısımlardır. Şehirlerin fethinden sonra İslamî dönemin özellikle ilk evrelerinde de benzer fonksiyonları icra etmeye devam ettikleri görülmektedir. Örneğin Kâyn<sup>23</sup> ve Semerkant kuhendizinde sultan kasrı bulunmaktadır.<sup>24</sup> Semerkant’ın darülimaresinin bir zamanlar burada olduğunu ancak kendi zamanında harap olduğunu belirten İbn Havkal, hapisanesinin de kuhendizın içerisinde yer aldığını belirtmektedir.<sup>25</sup> Fergana bölgesinin merkezi olduğu

<sup>20</sup> Her ne kadar kelimeye dair ilk açıklamaları Yâkût yapsa da, ondan çok daha önceleri kuhendiz kelimesinin ilmî çevrelerde kullanıldığını burada belirtmeliyiz. Mesela, en erken örneklerinden olduğunu tahmin ettiğimiz bir tanesi olarak İbnü'l-Kelbî’nin eserinde yer verdiği bir şiirde kuhendiz kelimesi geçmektedir. Bk. Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed (204/819) İbnü'l-Kelbî, *Cemheretü'n-Neseb*, thk. Naci Hasan (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1989), 93.

<sup>21</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu‘cemü'l-Büldân*, 4: 419; Safiyyüddîn Abdülmü‘min b. Abdülhak İbn Şemâil, *Merâsidü'l-İttılâ‘ Alâ Esmâi'l-Emkineti ve'l-Bikâ‘* (Beirut: Dâru'l-Cil, 1412), 3: 1137.

<sup>22</sup> Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Muhammed b. Ömer, *Takvîmü'l-Büldân* (Beirut: Dâru Sâdır, ts.), 444.

<sup>23</sup> Müellifi Meçhul, *Hudûdü'l-Âlem Mine'l-Meşrik ile'l-Mağrib*, thk. Yûsuf el-Hâdî, trc. Yûsuf el-Hâdî (Kâhire, 1423), 144.

<sup>24</sup> İbnü'l-Fakîh, *el-Büldân*, 622.

<sup>25</sup> İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 2: 492.



ifade edilen Ahsîkes şehrinin de hapisane ve darülimaresi kuhendizin içindeydi.<sup>26</sup> Buhara'nın kuhendizi de valiler için konaklara sahipti.<sup>27</sup> Ayrıca hapisanesi de kuhendizin içindeydi. Yâkût el-Hamevî, Buhara kuhendizinin içerisinde Sâ mân ailesinin Horasan valilerinin kaldığı konağın da yer aldığı bir kalenin (قلعة) yer aldığını kaydetmektedir.<sup>28</sup> Görüldüğü üzere kale tanımlaması, kuhendiz içerisinde yer alan başka bir yapı için kullanılmış olmaktadır.

İslam Coğrafyacılarının gerek eserlerindeki şehir tasvirleri gerekse az sayıdaki tarif ve tasrihleri dikkatle incelenirse, burada açıkça görülen en temel husus, kuhendizlerin hısn (حصن) ve kale (قلعة) adı verilen yapılardan farklı olduğunun vurgulanmasıdır. Yukarıda verdiğimiz örneklere ilave olarak benzer şekilde İstahrî, Fâris bölgesinin şehirlerini tasvir ederken hısn kavramından yola çıkar. Ona göre;<sup>29</sup> Fâris şehirlerinin bir kısmı muhassanedir<sup>30</sup> Muhassane şehirlerden bazıları iç şehirlerinde hısn'a sahip olup etraflarında rabad teşekkül etmiştir.<sup>31</sup> Bir kısmının medînesinde kuhendiz bulunmaktadır.<sup>32</sup> Diğer bir tür kaleler vardır ki bunlar, bir tepe üzerinde bina ve evlerden yalıtılmış hısnlardır.<sup>33</sup> Anlaşılan o ki, müellifin “müfred” diye tavsif ettiği kalelerden her biri birer şehir olmayıp özellikle büyük şehirlerin etraflarında yer alan ve daha ziyade kırsal zirâat alanların ve sınır bölgelerinin korunması amacıyla inşa edilmiş yapılardır.

Hısn ile kuhendiz arasındaki farka dair ipuçlarından bir diğerine, fetihler esnasında müsülman Arapların “Horasan'ın Kapısı” olarak nitelendirdikleri Tabesân'ın (veya Tabeseyn) tasviri yapılırken ulaşmaktayız. Şehir tasvir edilirken “kenarında/bitişğinde bir hısn vardır ancak kuhendizi yoktur” denmesi,<sup>34</sup> sıradan hısnlar ile kuhendizler arasında bariz farkların olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.<sup>35</sup> Zira, şehirlerde bulunan her hısn (veya kale) kuhendiz olarak kabul

<sup>26</sup> İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 2: 512.

<sup>27</sup> İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 2: 48.

<sup>28</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 1: 353.

<sup>29</sup> İstahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik*, 116; Ayrıca bk. İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 2: 271.

<sup>30</sup> (أَنَّ مِنْهَا مَدِينًا مَحَصَّنَةً بِحَصْنٍ)

<sup>31</sup> (وَمِنْهَا حِصُونٌ دَاخِلَ الْمَدِينَةِ وَحَوْلِهَا)

<sup>32</sup> (وَمِنْهَا قِهْنَزَاتٌ فِي مَدَنٍ)

<sup>33</sup> (وَمِنْهَا حِصُونٌ فِي جِبَالٍ مَنِيْعَةٍ مَفْرَدَةٍ عَنِ الْبَنِيَانِ قَائِمَةٌ بِنَفْسِهَا)

<sup>34</sup> (عَلَيْهَا حِصْنٌ وَلَيْسَ لَهَا قِهْنَزٌ). Bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 4: 20.

<sup>35</sup> Robert Joseph Haug, coğrafya müelliflerinin kuhendizlerden bahsederken “fi” veya “bi-“ veyahut da “li-” harf-i cerlerini kullanmak suretiyle bahse konu yapının şehrin içinde yer aldığını ifade etmeye çalıştıklarını söylemektedir. “Alâ” harf-i ceriyle kaydedilenlerin ise şehrin dışında yer alanları ifade etmek için kullanıldığını ileri sürmektedir. Bk. Haug, *The Gate of Iron*, 109. Ancak şu kadarı var ki, gerek şehrin içi ve dışı ifadelerinden neyin anlaşılması gerektiği gerekse kuhendizlerinin şehrin dışında olduğu vurgulanan Nişabur gibi bazı şehirlerin bulunması (bk. İstahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik*, 254.) yukarıdaki tespitlerle uyumsuzdur. Nitekim İstahrî, Kazvîn şehrini tasvir ederken şehrin “medîne” bölümünün etrafında bir hısn bulunduğunu özellikle belirtir. Yine küçük bir “iç medînesi” olduğunu ve bunun etrafında (veya kıyısında/bitişğinde) da hısn olduğunu vurgular. Burada her iki hısnın da yerleri tarif edilirken “alâ” (علي) harf-i ceri kullanılmaktadır. Bunun, etrafında/kıyısında/bitişğinde gibi anlamlara gelmesi muhtemeldir. Ancak bu kalevari yapılar, şehrin tamamen dışına değil, içini oluşturan diğer yapısal unsurlara nisbet edilmektedirler. (İstahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik*, 211; İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 2: 380.) Görüldüğü üzere, konuları hususunda bu yapıların hangi harf-i cer ile ifade edildiğinden ziyade, şehrin hangi yapısal unsuruna nispet edildikleri daha belirleyici bir faktördür.

edilmiş olsa idi, kuhendizi olmadığı özellikle belirtilen bu şehrin tasvirinde yer alan yapının da kuhendiz diye tarif edilmesi gerekirdi.

Istahrî, hısn meselesi çerçevesinde şehirleri iki kategoride değerlendirmekte olup yukarıda bahsettiğimiz üzere bir kaleye sahip olanlarına *muassane* adını vermekte, medîne kısımlarında yer alan hısn benzer yapılar içinse *kuhendiz* tabirini kullanmaktadır.<sup>36</sup> Diğer taraftan müellif, hısn ile kale kavramlarını da birbirinden farklı anlamlarda kullandığına açıkça işaret etmektedir. Nitekim bölgedeki hısnlar hakkında uzunca bilgi verdikten sonra “kalelere gelince...” diye devam etmekte ve Fâris bölgesinde tepeler üzerine kurulu 5 bine yakın *müfred*/salt kaleden (قلعة مفردة) bahsedildiğine işaret etmektedir.<sup>37</sup> Ancak ne var ki, Tirmiz şehri tasvir ederken bir kalesi, medînesi ve rabadı olduğunu belirtmekte, bununla birlikte aynı metin içerisinde kale yerine kuhendiz kavramını da kullanmaktadır. Bu durumda, aslında yapısal olarak hepsi kale olarak değerlendirilebilecek bu mimarî yapıların bir medîneye nisbet edilmeleri ile kuhendiz vasfını kazandıkları, Istahrî'nin de bu sebeple farkında olmadan kale ile kuhendizi aynı anda kullandığı tahmin edilebilir.<sup>38</sup> Yine bazı coğrafyacıların Şiraz'ın kuhendizine Şahmevmez Kalesi dendiğini belirtmeleri buna örnek gösterilebilir. Nitekim İbn Havkal, Istahrî'nin kale dediği bu yapıya kuhendiz tabirini kullanmaktadır.<sup>39</sup>

Bu noktada şu hususa dikkat çekmemiz gerekir: Bu yapıların şehristânın merkezinde yer almaları gerekmemektedir. Kanaatimize göre müelliflerin burada vurgulamaya çalıştıkları husus, daha önce genel kabule göre kale veya hısn olarak bilinen ve özellikle Horasan ve Maverâünnehir bölgelerinde görülmeye başlanan bu yapıların şehir merkezinin bölümlerinden olan bir medîneye/şehristâna nispet edilmeleriyle birlikte, merkezde yer alsınlar veya almasınlar, kuhendiz adını aldıklarıdır. Örneğin Buhara şehrinin *medînesi* surla çevrili olup kuhendizi merkezde değil, *şehristâna* dıştan bitişik vaziyetteydi. Ayrıca kuhendizi küçük bir şehir görünümünde olup kuhendiz kendisi de bir kaleye sahipti.<sup>40</sup> Aynı şekilde, Benkes şehrinin kuhendizi medînesinin dışında olup,<sup>41</sup> kendine ait bir surla medîne alanına bitişmiş vaziyetteydi.<sup>42</sup> İbn Havkal, Keş'i tasvir ederken hısn ve kuhendiz kavramlarının ikisine de ayrı ayrı vurgu yapar ve “Keş, bir kuhendizi, bir hısnı, bir rabadı ve yine rabada bitişik bir diğer medînesi olan bir şehirdir” der.<sup>43</sup> Vahsûn adlı şehirden ve meşhur Tirmiz'den bahsedilirken de bir kuhendizi ve bir hısnı olduğu ayrı ayrı belirtilmektedir.<sup>44</sup> Bu bilgilere ilave olarak, coğrafya müelliflerinin kullandığı *muassane* ve *hasîn* tabirlerinin de aslında, medîne olsun veya kuhendiz olsun, o birime ait bir kalenin var olduğunu belirtmek için kullanıldığını söyleyebiliriz. Neseף şehri tasvir edilirken kuhendizinin medînenin

<sup>36</sup> Istahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik*, 116.

<sup>37</sup> Istahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik*, 116.

<sup>38</sup> Istahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik*, 298.

<sup>39</sup> İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 2: 476.

<sup>40</sup> İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 2: 483; İdrîsî, *Nüzhe*, 1: 494 vd.

<sup>41</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 2: 26; İbn Şemâil, *Merâsîdü'l-İttılâ'*, 1: 226.

<sup>42</sup> İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 2: 509.

<sup>43</sup> İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 2: 501.

<sup>44</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsım fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, thk. M. J. De Goeje, 3. Bs (Kahire: Mektebe Medbûlî, 1991), 282-291.

içinde olduğu ve *hasîn olmadığı* belirtilmektedir.<sup>45</sup> Bu ifadeden kuhendizinin hısna benzemediği veya hısna sahip olmadığı sonucuna varılmalıdır.

Yukarıda yer verdiğimiz örnekler üzerinden şu iki tespit de yapılabilir: Birincisi, bazı şehirlerin kuhendizleri Buhârâ'da olduğu gibi gelişerek küçük bir şehir hüviyetine kavuşmuştur. Asıl kuhendiz, bir başka ifade ile kuhendizin merkezi ise burada müellifin *kale/hısın* diye belirttiği yapı olmalıdır. ikincisi ise, gerçekten aslında kale olan yapılardan bazılarının zamanla bir şehristâna nispet edilmeleriyle birlikte farklı fonksiyonlar üstlenerek kuhendiz adını almalarıdır. Her halükârda, Buhârâ gibi merkezlerdeki bu tip şehirleşme,<sup>46</sup> tüm şehir alanını çevreleyen –şehrin merkezi ve ziraat alanları dahil- en dış surlar içerisinde, ilk çekirdeği kale olan yerleşimlerin zamanla kuhendiz adı verilen yapılara, ardından şehristânın eklenerek surla çevrilmesine, daha sonra rabad/lar/ın teşekkül etmesi ve surla çevrilmelerine işaret etmektedir.

Kuhendiz teriminin tipik özelliklerinden biri, şehrin kurulan en eski yerleşim alanına işaret etmesidir.<sup>47</sup> Nitekim, Merv ve Buhara gibi büyük kent merkezlerine ait kuhendizler, küçük bir şehir görünümünde oldukları vurgulanmak suretiyle tasvir edilmişlerdir. Merv kuhendizi, medînesi büyüklüğündedir ancak aralarındaki en önemli fark, kuhendizin daha yüksek bir yapıda olmasıdır. Ayrıca Merv kuhendizi, sahip olduğu genişliğine borçlu olduğu imkanla ziraat faaliyetinin yapıldığı arazilere sahiptir.<sup>48</sup> Buhara'nın kuhendizi şehristâna dıştan bitişik vaziyette olup aynı şekilde küçük bir şehir görünümündeydi.<sup>49</sup> şâş Bölgesi'nin yönetim merkezi Bencekes'in de kuhendizi medînesine dıştan bitişik vaziyette olup bu ikisi aynı surla çevrelenmekteydi.<sup>50</sup>

Bir diğer tipik özellik, az önce Merv örneğinde ifade edildiği üzere, şehrin diğer birimlerine nispeten kuhendizlerin yüksek yapıda olmalarıdır. Merv'den başka, bir diğer örnek olarak Buhara, gözleri kamaştıran güzellikte bir kuhendize sahip olup şehre gelenler ilk olarak yüksekte yer alan yemyeşil kuhendizini görür, mavi gökyüzü ile yeşil kubbenin oluşturduğu manzaraya hayran kalırlardı.<sup>51</sup> Fâris topraklarında daha sonraları Beydâ adı verilen şehrin kuhendizi beyaz taştan (muhtemelen mermer) bina edilmiş olup Farsların kadîm hükümdarı, Müslümanların Afârît dedikleri kişi tarafından Hz. Süleyman için yaptırıldığı iddia edilmektedir. Kuhendizin beyazlığı o kadar fazladır ki uzaktan dahi görülebilmektedir.<sup>52</sup>

Nadir karşılaşılan bir durum olsa da, bazı şehirlerin kuhendizinin bulunmadığı da vakiydi. Mesela daha önce bahsi geçen Tabeseyn'in kuhendizinin olmadığı özellikle belirtilmektedir.<sup>53</sup>

<sup>45</sup> İdrîsî, *Nüzhe*, 1: 492.

<sup>46</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 1: 353; Benkes için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 2: 26.

<sup>47</sup> Kennedy, çalışmasının sonucunda şehirlerin bu kısımlarının harap hale gelmesini, İslam'ın yavaş yavaş bölgeye girmesiyle ilişkilendirir. Bk. Hugh Kennedy, "From Shahrîstan to Medina", *Studia Islamica* 102/103 (2006): 34. Ancak şunu eklemeliyiz ki şehirlerin bu kısımlarının harap hale gelmesi, en eski yerleşim alanı olması hasebiyle inşaat malzemelerinin eskimesi ve Müslümanların gerçekteleştikleri imar faaliyetleri sonucunda şehrin gözde yerleşim alanlarının artık yer değiştirmesi ile daha çok ilgilidir.

<sup>48</sup> İstahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik*, 259.

<sup>49</sup> İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 2: 483; İdrîsî, *Nüzhe*, 1: 494 vd.

<sup>50</sup> İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 2: 508.

<sup>51</sup> İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 2: 472.

<sup>52</sup> Kazvînî, *Âsâru'l-Bilâd*, 164.

<sup>53</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 4: 20; İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 2: 446.

Kuhendizi olmayan şehirlere bir diğer örnek Cezire bölgesinde yer alan Nusaybin'dir. Bu şehir de surla çevrili olmakla birlikte kuhendize sahip değildi.<sup>54</sup>

Kuhendizlerin kendilerine has kapıları bulunmakta olup bunlar genellikle bir hendekle çevrelenmiş vaziyette ve geçilmesi zor bir tarzda inşa edilmişlerdi. Bunun muhtemel sebebi, şehrin yönetici sınıfının genellikle bu kısımlarda ikamet etmeleri, hazine ve hapisane gibi muhafaza edilmesi gereken idarî yapıların genellikle kuhendizlerde yer almasıdır. Sayısız örnek verilebilmekle birlikte kuhendiz kapılarından birkaçına işaret etmekle yetinmek istiyoruz. Oldukça korunaklı olduğu anlaşılan Semerkant kuhendizi demirden bir kapıya sahip olup bu kapıdan girildiğinde yine demir bir kapı ile daha karşılaşılmaktaydı.<sup>55</sup> Nesef şehrinin kuhendizinin dört kapısı bulunmakta olup Neccâriyye Kapısı, Semerkant Kapısı, Keş Kapısı, Çavbezeyn Kapısı olarak bilinmekteydiler.<sup>56</sup>

Müslüman coğrafyacıların ancak İslamî fetihlerle karşılaştıklarını düşündüğümüz bu kavramın, yukarıda ortaya konmaya çalışıldığı üzere, gerek kendi dönemlerinde gerekse günümüzde dahi tam olarak ne anlama geldiği ve neyi işaret ettiği konusunda bir belirsizlik söz konusu olabilmektedir. Coğrafi kaynaklar tetkik edildiğinde açıkça görülmektedir ki; Arapların *kale*, *hisar* ve *hısn* kelimeleriyle ifade ettikleri yapılar ile kuhendizler arasında büyük benzerlikler bulunmakta, diğer taraftan kuhendizler gerek şehrin içerisinde buldukları topoğrafik konumları gerekse inşa şekilleri ve fonksiyonları bakımından birtakım farklılıklar arz etmektedirler.

## 2.2. Şehristân/Medîne

İslam coğrafyacıları eserlerinde, şehir halkının ekseriyetinin yaşadığı, bir bakıma gerçek anlamda şehir hayatının kendisinde gözlemlendiği bölümlere *şehristân* ve/veya *medîne* tabirlerini kullanmaktadırlar.

Şehristân (شهرستان) kelimesinin kökeniyle ilgili olarak Yâkût el-Hamevî bilgiler vermektedir. O, “şehristân” tabirinin bir çok yer için özel isim olduğunu ifade ettikten sonra Fâris topraklarında yaşayan halkın kelimeyi kullanım şekline yer vermekte, yerli halkın şehristân kelimesini “şeristan” şeklinde tahfif yaparak kullandığını ifade etmektedir. Şehristân kelimesini oluşturan “şehir-” ile medîne (Türkçe'deki şehir kavramı), “-istân” ile de nahiye (bölge) kastedilmektedir. Böylece kelime “nahiyenin şehri” anlamına gelmektedir. Şehristân aynı zamanda, özel isim olarak da kullanılmakta olup İsfehân mıntıkasındaki Cey'e verilen isimlerden birisi idi. Müellif, bu yerin acemler arasında Şehristân adıyla anıldığını, muhaddislerin ise medîne olarak isimlendirdiklerini ve buraya nispet edilen ulemaya “el-medîni” nisbesini verdiklerini eklemektedir.<sup>57</sup> Böylece bu şehir için Şehristân, Medîne ve Cey olmak üzere üç farklı isim kullanılmaktaydı. Yâkût, eserinin başka bir yerinde İsfehân şehrinin, Cey olarak bilinen şehir olduğunu belirttikten sonra kendi zamanında Şehristân olarak anıldığını ifade etmektedir.<sup>58</sup> Yine Şehristân isminde Harezmi

<sup>54</sup> Kazvîni, *Âsârü'l-Bilâd*, 467.

<sup>55</sup> İbnü'l-Fakîh, *el-Büldân*, 622.

<sup>56</sup> İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 2: 502.

<sup>57</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 2: 202.

<sup>58</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 5: 78. Böylece müellif, kelimenin anlamına dair yaptığı açıklamaya uygun bir örnek olması hasebiyle bu şehri zikrettiğini okuyucuya hissettirmektedir.

ile Nişabur arasında Nesâ şehrine üç mil mesafede bir küçük belde daha bulunmaktaydı,<sup>59</sup> ki el-Milel ve'n-Nihal sahibi olan Şehristânî buraya nispet edilmektedir.<sup>60</sup>

Yukarıda yer verdiğimiz bilgilerden, fetih sürecinde acemlerin *Şehristân* olarak isimlendirdiği yerleşim alanına Müslümanların *medîne* tabirini kullanmaya başladıkları anlaşılmaktadır. Özellikle muhaddislerin *medîne* kelimesini tercih ettiklerinin ifade edilmesi bu tespiti yapmamıza imkan vermektedir. Her ne kadar Müslüman bilginler *medîne* kavramını daha çok tercih etseler de bir süre her iki kavramın da kullanımda kaldığını söyleyebiliriz. Bir başka ifadeyle, kelimenin zaman içerisinde kavramsallaşırken yukarıda ifade edildiği gibi kullanımında bir ikilik söz konusudur. Nitekim Buhara ve Nişabur şehirleri tasvir edilirken *şehristân*ları için *medîne* kavramının da aynı metin içerisinde kullanılması buna delil olarak gösterilebilir.<sup>61</sup>

Ebû Tâhir es-Silefî, Cey adlı yerden bahsederken burasının İsfehan'ın *eski medînesi* olduğunu ifade etmektedir. Zülkarneyn olduğu zannedilen Büyük İskender'in kurduğunu ifade ettiği bu şehrin zamanla önemini kaybederek bölgede yaşayan nüfusun müellifin zamanında asıl İsfehan olarak bilinen kısma taşındığı anlaşılmaktadır.<sup>62</sup> Böylece İsfehan, bize şehirlerin birden fazla *medîne* yerleşim alanına sahip olabileceğinin de en güzel örneklerinden birini sunmaktadır. Öyle ki Himyerî, İsfehan'ın *Şehristân* adlı *medînesi*yle birlikte on iki adet müstakil *medînesi* olduğunu ve burasının *medînelerinden* en eskisi ve en meşhuru olduğunu kaydetmektedir.<sup>63</sup> Bu, oldukça büyük bir rakam olup şehrin büyüklüğüne işaret etmekle birlikte zaman içerisinde arazi kullanımına bağlı olarak yerleşim alanındaki değişime ve gelişime de örnek gösterilebilir. Coğrafyacıların gerek İsfehan örneğinde olduğu gibi şehirlerin birden fazla *medîneye* sahip olduklarını ifade etmelerinden gerekse kullandıkları *el-medîne ed-dâhile* ve *el-medîne el-hârice* tabirlerinden, bahse konu topoğrafik değişimin yazılı izlerine ulaşılmış olmaktadır.

Coğrafya müelliflerinin kayıtlarından, birden fazla *medîne* oluşumunun iki tipte gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Bunlardan birincisi, şehrin büyümesiyle birlikte *medîne* yerleşim alanının dışına taşınan meskûn alanın tekrar surla çevrenmesiyle birlikte iç içe geçmiş vaziyette ikinci bir *medînenin* oluşmasıdır.

Kazvin, özellikle iki *medîneye* sahip bir şehir olarak tasvir edilmektedir. Buna göre küçük ve büyük *medîne* olarak (*el-medîne es-sağira* ve *el-medîne el-kebira*) ayrı ayrı tasvir edilen *medînelerden* büyük olanı, halkın hâlen *Şehristân* diye tabir ettiği küçük *medîneyi* ihata etmektedir.<sup>64</sup> Bu *medînelerden* küçük olanının Arapların Zü'l-Ektâf dedikleri Fars Kralı Şâbûr tarafından inşa edildiği ve halkın buraya *Şehristân* adını verdiği, büyük *medînenin* ise Hârûn er-Reşîd tarafından cami ve sur ile birlikte 254/868 senesinde inşa edildiği belirtilmektedir.<sup>65</sup> Görüldüğü üzere

<sup>59</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 3: 378 vd.

<sup>60</sup> Kazvînî, *Âsâru'l-Bilâd*, 398.

<sup>61</sup> İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 2: 48; İstahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik*, 254.

<sup>62</sup> Ebû Tâhir Sadrüddîn Ahmed b. Muhammed b. Silefe es-Silefî, *Kitâbü'l-Erba'în el-Büldâniyye*, thk. Abdullah Râbih (Dimeşk: Mektebetü Dâr el-Beyrûtî, 1992), 67.

<sup>63</sup> Ebû Abdillâh Muhamed b. Abdillâh el-Himyerî, *er-Ravdu'l-Mi'târ fî Haberi'l-Aktâr*, thk. İhsân Abbâs (Beirut, 1980), 43 ve 351.

<sup>64</sup> Kazvînî, *Âsâru'l-Bilâd*, 434.

<sup>65</sup> Kazvînî, *Âsâru'l-Bilâd*, 435; İstahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik*, 211; İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 2: 380.

şehristân, aslında farslar döneminde İslam'dan önce kurulan şehirlerin ilk medînelere verilen isimdir. İslamlaşma ve iskan faaliyetleri sonucunda genişleyen şehirler, bu eski kısımları yani şehristânları da kapsayarak medîne adını almışlardır. Şu halde, İslam coğrafya müelliflerinin *el-medîne ed-dâhile* dedikleri ve nispeten daha eski yerleşim alanı şehristân olmaktadır. Ancak anlaşılan o ki, daha önce ifade ettiğimiz üzere zamanla şehirlerin büyümesi ve medîne tabirinin yaygınlaşması ile bu kavram ya unutulmuş ya da bazı yerleşimlerin özel adı haline gelmiştir.

Bûmcekes, Maveraünnehir'de Üsrûşene bölgesinin şehirlerinden olup valilerin konakladığı bir idarî merkezdi. İç ve dış olmak üzere iki medîneye sahip olan şehrin *İç Medînesi (el-Medîne ed-Dâhile)* de kendisine ait surla sahipti. Yine surla çevrili olan rabadıyla birlikte bunların hepsini kuşatan bir diğer surla (dış sur) sahipti. İç şehrin iki kapısı vardı, ki bunlar Bâbü'l-a'lâ ve Bâbü'l-medîne diye isimlendirilirdi.<sup>66</sup> Aynı şekile Ahsîkes, medîne bölümü içerisinde bir tane kuhendize ve yine bir tane rabada sahip bir şehirdi. Medînesi 1/3 fersah büyüklüğünde olup rabadını da bir sur çevrelemekteydi. Şehrin tasvirinde kullanılan iç medîne ifadesinden anlaşıldığı üzere şehir ilk medîne alanının dışına taşarak büyümüş ve eski medîne alanını ihata eden bu kısım bir başka surla çevrenmek suretiyle ilk medînesi *ed-dâhile* vasfını kazanmıştır.<sup>67</sup>

Yukarıdakine benzer medîne teşkiline bir diğer örnek, daha önce bahsi geçen Tartûşa'dır. Endülüs'te Ebreh nehrinin kıyısında kurulmuş olan şehir, iç içe geçmiş iki medîneden oluşmaktadır.<sup>68</sup> Birden fazla medîne oluşumunun ikinci tipi ise, yine şehrin gelişmesi ile birlikte eski yerleşim alanlarının bitişiğinde veya biraz ötede başka bir medînenin teşkil edilmesidir. Örneğin Kes (Keş) şehri, iki medîneyle birlikte bir kuhendizi ve bir rabadı bulunan bir şehirdi. Medînelerinden birisi ve *el-Medîne el-Hârice* olarak isimlendirilen şehrin rabad kısmına dıştan bitişikti. Kuhendizle birlikte *İç Medîne'nin (el-Medîne ed-Dâhile)* harap halde olduğu belirtilmektedir. Bu ifadeden anlaşıldığı kadarıyla şehrin en eski yerleşim alanları bunlardır. *El-Medîne el-Hârice* olarak belirtilen medînesi ise nispeten daha sonra imar edilmiş olup söz konusu tarihlerde oldukça mamur durumdaydı. Bu son medînesinin dış duvarlarından birinin uzunluğunun üç fersah olduğu belirtilmektedir.<sup>69</sup>

İkinci tipte medîne oluşumuna bir diğer örnek, Rey şehridir. Belirtildiğine göre, Abbâsî halifesi Mansûr'un hilafeti döneminde Horasan'a tayin edilen el-Mehdî, Rey'e geldiği zaman Müslüman halkın halihazırda yaşadığı kısımda imar faaliyetleri gerçekleştirdi. Etrafına tuğladan bir hendek kazdırdı ve buraya bir de Cuma Camisi inşa ettirdi. Kaynaklar imar işini Ammâr b. Ebi'l-Hasîb adlı bir mühendisin üstlendiğini haber vermektedir ki, bu zât ismini şehrin duvarına yazdırmıştı. İmar faaliyeti 158/775 senesinde tamamlandı ve şehrin bu medînesine *el-Muhammediyye* adı verildi. Rey halkı daha eski tarihli olan iç şehre *el-Medîne* adını vermekte, ayrı olana (el-fasîl) ise *el-Medîne el-Hâriciyye* adını vermekteydi. Ez-Zînbedî (الزینبدي) diye bilinen hısn/kale, Muhammediyye diye maruf olan medînenin içerisinde kalmıştı.<sup>70</sup> Bu bilgiler bize, şehrin müslümanların

<sup>66</sup> İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 2: 503-504; Himyerî, *er-Ravdu'l-Mi'târ*, 60.

<sup>67</sup> İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 503-504 ve 512.

<sup>68</sup> Kazvîni, *Âsârü'l-Bilâd*, 544. (وهي مدينة داخلية في مدينة)

<sup>69</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 4: 460; İbn Şemâil, *Merâsidü'l-İttılâ'*, 3: 1165; Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 282; Himyerî, *er-Ravdu'l-Mi'târ*, 501; İstahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik*, 324; İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 2: 501.

<sup>70</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 3: 118; İbnü'l-Fakîh, *el-Büldân*, 537.

iskan edildiği dışarıdaki kısmının gerçekleştirilen imar faaliyetleri neticesinde müstakil bir medîneye dönüştürüldüğünü göstermektedir.

Berka şehri, konumuz olan şehirleşmeye Kuzey Afrika'dan güzel bir örnek teşkil eder. Geniş çayırliklar ve kıpkırmızı topraklar üzerinde kurulu, etrafını çevreleyen surlara, demir kapılara ve bir hendeğe sahip olan şehir bu haline Mütevekkil Alellah döneminde kavuşmuş, onun talimatıyla surla çevrelenmiştir. Daha sonra, teşekkül eden bu medînenin etrafına asker ve halkın iskan edildiği rabadlar meydana getirilmiştir.<sup>71</sup>

Müslümanlarca şehirlerde uzun yıllar boyunca medîne yerleşim alanlarının teşkil edilmeye devam ettiğine dair bir örneğe Merv şehrinde rastlamaktayız. Fethinden sonra özellikle Horasan'ın askerî ve idarî yönetim merkezi haline gelmesiyle birlikte Müslümanlar tarafından yoğun bir iskana tabi tutulan şehir, rabadının Selçuklu Hükümdarı Melikşah döneminde surla çevrelenmesiyle birlikte ikinci bir medîne alanına kavuşmuş, ilk medînesi/şehristânı ise İslam öncesi sakinlerine nispetle Gavur Kale adıyla anılır hale gelmiştir.<sup>72</sup> Bir başka örnek olarak, yine Horasan'ın büyük şehirlerinden olan Nişabur'u verebiliriz. İbn Havkal, Nişabur'un Oğuz saldırılarından sonra halkının geri dönüp eski medîneye yakın bir tepeye yeniden bir şehir inşa ettiklerinden bahseder. Halk 580/1184-1185 senesinde şehre dönerek eski medînenin batı tarafındaki bir tepeye surla çevrili bir hisar inşa etmiş ve böylece bu yeni medîne (şehristân) eski yerleşim yerine bitişik hale gelmiştir.<sup>73</sup>

Yukarıda birkaçına yer verdiğimiz şehirler, aynı zamanda fetihler sonrası imar ve iskan faaliyetleri neticesinde şehirlerde meydana gelen değişime de örneklik teşkil ederler. Buna karşın, Müslümanların iskanından evvel birden fazla şehristâna/medîneye sahip şehirlere dair coğrafya eserlerinde pek fazla malumata sahip değiliz. Bu da ulaştığımız söz konusu sonucu destekler mahiyettedir. Ulaşabildiğimiz kadarıyla, kaynaklarımızda İslamlaşma öncesi döneme ait tek örnek Buhara'dır. Buhara'nın şehir surları içerisinde ve dışarısında birden fazla medînesi bulunmaktaydı. Bunlar, okunuşları tam tespit edilememiş olmakla birlikte, ayrı ayrı isimlerle anılmakta olup Tavâvîs, Nemcekes, Zindene, Mağkân, Hacâdeh surlarının içerisindeydi. Dışında olanlar ise şunlardır: Beykend, Ferber, Kermîniyeh, Hudeymenken, Hurğânkes, Müzyâmcekes.<sup>74</sup> İsimlerinden de anlaşıldığı kadarıyla bu yerleşim alanlarının teşekkülü İslamlaşma öncesine ait olmalıdır.

### 2.3. Rabad

Şehir merkezlerinde yer alan bir diğer yerleşim alanı rabadlardır. Aynı kentsel yapının Harezmi topraklarında karşılaşılan benzerleri için kullanılan tabir *bîrûndur*.<sup>75</sup> Farsça'da dış anlamına gelen kelimenin, Osmanlılar dönemine geldiği vakit, sarayın (Topkapı Sarayı) birinci ve ikinci yer denilen meydanlardaki müesseselerini ifade eden bir tabir haline geldiği

<sup>71</sup> Ya'kûbî, *Büldân*, 181.

<sup>72</sup> Bk. Mesut Can, *İslam Tarihi ve Medeniyetinde Merv Şehri (Fethinden Tâhirîler Dönemine Kadar)* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2017), 217 vd.

<sup>73</sup> İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 2: 431; Müellifi Meçhul, *Hudûd*, 114.

<sup>74</sup> İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 2: 489.

<sup>75</sup> Kuban, "Anadolu-Türk Şehri", 55-56.

anlaşılmaktadır. Kelimenin mündemiç olduğu dış anlamına istinaden sarayın ana bölümünün dışında yer alan askerî, dinî ve idarî hizmetlerin görüldüğü kısımlara *bîrûn* denilmiş olması gerekir.<sup>76</sup>

Rabad kelimesinin ifade ettiği anlama ve terminolojik kökenine dair bazı ipuçlarına hadis külliyyatında rastlayabilmekteyiz. Bu kelime bir hadis-i şerifte şöyle geçmektedir:

«مَثَلُ الْمُنَافِقِ مَثَلُ الشَّاةِ بَيْنَ الرَّبَضَيْنِ أَوْ بَيْنَ الْعَمَمَيْنِ»

“Münafığın durumu, iki rabad veya koyun sürüsü arasında gidip gelen koyun gibidir.”<sup>77</sup>

Hadiste kullanılan rabad kelimesi, bir şehirde evlerin bulunduğu yerleşim alanının dışında yer alan ve muhtemelen korunma ihtiyacı sebebiyle hemen meskun alanının bitişiğinde teşkil edilen bir nevâ hayvan barınaklarını veya sürünün kendisini ifade etmektedir. Vahşi hayvanlara nispet edildiğinde, onların yaşadığı inleri (me'vâ) ifade etmektedir.<sup>78</sup> Anlaşılan o ki, şehir topoğrafyasına dair diğer kavramların aksine rabad, çok daha önceki tarihlerden beri tamamıyla Arap kültürünün bir parçasıdır. Kelimenin mündemiç olduğu bu manadan, coğrafya alanında terimleşirken esinlendiği söylenebilir.

Müslüman coğrafyacıların rabad terimine yükledikleri anlama gelince, buna dair müstakil bir açıklamayı yine bize ilk olarak Yâkût ve ardından muhtemelen ondan alıntıyla İbn Şemâil vermektedir. Yâkût'a göre rabad, kelime olarak bir şeyin *harîmini* ifade etmekte olup bir şahsın hanımına onun rabadı denmekteydi. Ayrıca bir şehrin veya binanın esasına (temeline) da rabad denildiği kaydedilmektedir. Müellif, terim olarak rabadın şehri (medîne kısmını) dıştan kuşatan alanı ifade ettiğini ve rabadı olmayan bir şehrin neredeyse bulunmadığını ifade ettikten sonra, dilde özel isim olarak da kullanıldığını belirtmektedir.<sup>79</sup>

Özel isim olarak kullanımına, adı geçen müelliflerin de belirttiği üzere, özellikle Abbâsî Halifesi Mansûr tarafından 145/762 yılında inşasına başlanan Bağdat şehrinin rabadları örnek verilebilir.<sup>80</sup> Onun komutanlarından Ebû Hanîfe'ye nisbet edildiği belirtilen Ebû Hanîfe Rabadı, Ebû

<sup>76</sup> Abdülkadir Özcan, “Bîrûn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 205. Hârizmlî ünlü bilgin Bîrûnî'nin meşhur olduğu “bîrûnî” nisbesinin ailesinin o henüz doğmadan önce başka yerden gelerek Harizm'in Kas şehrine yerleşmesinden dolayı dışarıdan gelen kimse anlamında kendisine verildiği ifade edilmekle birlikte (bk. Günay Tümer, “Bîrûnî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 206.) Kanaatimize göre bu nisbeyi, kelimenin rabad ile müşterek manayı ihtiva etmeleri bakımından ilk anlamına uygun olarak ailesinin şehirstan dışındaki biruna/rabada yerleşmeleri ve/veya orada doğması ile almış olması kuvvetle muhtemeldir. Şehirlerin rabad bölümlerine nisbet edilen ulemaya “er-Rabâdî” nisbesi verildiği gibi, Bîrûnî'nin de benzer bir münasebetten dolayı söz konusu nisbeyi almış olması gerekir.

<sup>77</sup> Dârimî, “Mukaddime”, 31. Aynı kökten türetilen “er-rabîd” kelimesinin geçtiği hadis için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 9: 382.

<sup>78</sup> Rabad kelimesinin anlamı ve türevleri hakkında geniş bilgi için bk. Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3. Bs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 149 vd.

<sup>79</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 3: 25.

<sup>80</sup> Sobti, rabadı Orta Asya şehirlerinin “benzersiz karakteristik özelliği” olarak tarif eder ve rabadın ortaya çıktığı tarih olarak Sâmânîler dönemine işaret eder. Bk. Sobti, *Urban Metamorphosis*, 380 vd. Bununla beraber, Irak coğrafyasında Bağdat'ın inşası ve planlı rabadların teşkil edildiği tarihi dikkate alırsak, bu şehir tipolojisinin ortaya çıkması ve yaygın kullanımında her ne kadar İran ve Orta Asya şehirlerinin etkisi



Avn Rabadı ve Harbiyye diye meşhur olan mahalle için kullanılan Harb Rabadı bahse konu rabadların meşhurlarındandır.<sup>81</sup> Burası da ismini, dönemin ileri gelenlerinden olan Harb b. Abdullah'a nisbet edilerek almıştır.<sup>82</sup>

Fethedilen şehirlere gerçekleştirilen iskan ve imar faaliyetlerinden farklı olarak Bağdat şehrinin rabadları, önceden tasarlanarak inşa edilmeleri, planlı bir iskana tabi tutulmaları bakımından farklılık arz etmektedirler. Bağdat inşa edilirken şehrin diğer alanları gibi rabadları da görevli mühendisler tarafından sınırları çizilmiş ve imar edilmişlerdir. İnşa süreci sonrasında bu rabadlar, yukarıda işaret edildiği üzere genellikle mülk edinenlerin, iskan edilenlerin ve inşa edenlerin adlarına izafet edilerek isimlendirilmişlerdir.<sup>83</sup>

Rabadlar, özellikle planlı kurulanlar dışında doğal gelişme gösterenleri, bir süre sonra şehrin gelişip büyümesiyle doğru orantılı olarak şehristânlara/medînelere dönüşebilmektedir. Bir diğer ifadeyle, rabad olarak doğmuş bir yerleşim alanı zamanla şehrin merkezi veya merkezlerinden biri haline gelebilmektedir. Daha önce bahsi geçen Rey ve Merv şehirlerinde Müslümanlar tarafından gerçekleştirilen köklü imar ve iskan faaliyetleri, esasında rabad olarak kullanılan topoğrafik arazinin zamanla şehristâna/medîneye dönüştürülmesini ifade eder.

Rabadlar, oldukça karmaşık fonksiyonlara sahiptiler. Özellikle fatihlerden sonra iskan edilen bazı rabadlar, darülimarelerin ve Cuma Camilerinin buralara inşa edilmeleri akabinde şehrin yeni merkezleri durumuna gelmeye başladılar. Yeni kurulan çarşı ve pazarların da genellikle bu alanda yer alması ekonomik olarak da gelişmelerinde etkili oldu. Bununla birlikte genellikle şehirlerin medîne kısımlarında da çarşı ve pazarlar az sayıda da olsa faaliyet göstermeye devam etti. Semerkant'ta olduğu gibi<sup>84</sup> tüccar sınıfın ve daha çok bu kesim tarafından kullanılan han ve benzeri yapıların rabadda yer alması, daha çok kullanım kolaylığıyla ilgili olmalıdır.

Doğal gelişim gösteren rabadlar, genellikle ilk zamanlar surla çevrili değildiler. Ancak zamanla şehrin içinde bulunduğu sosyo-kültürel, idarî, siyasî ve ekonomik durumuna bağlı olarak her bir şehir rabadının değişken tarihler akabinde surla çevrelendiği görülmektedir. Özellikle, İslamî yönetim merkezinin rabadda tesis edildiği şehirlerin bu kısımları, güvenlik ihtiyacı sebebiyle surla çevrenme yoluna gidilmiştir.

Rabadlar, surla çevrilmelerini takip eden tarihlerde tıpkı kuhendiz ve medîne bölümlerinde olduğu gibi kendilerine has kapılara sahip oldular. Kapı sayısı, rabadın büyüklüğüne ve topoğrafik yapısına bağlı olarak farklılık göstermekteydi. Diğer taraftan, farklı sebeplere bağlı olarak, meselâ Semerkant'ta halk arasındaki iç çatışma sebebiyle yapıldığı gibi,<sup>85</sup> şehrin idarecileri tarafından bilinçli olarak rabadda herhangi bir kapının olmasına mücadele edilmeyebilmekteydi.

Rabadlar, büyüklüklerine bağlı olarak değişen hacimde ziraat alanlarına da sahip olabilmekteydi. Örneğin Semerkant rabadında ziraat alanları 15 bin cerîb büyüklüğündeydi. Şehristân

---

büyükse de yalnız bu bölgelerle sınırlı değildir ve Sâmânîler döneminden önceki bir zamana tarihlendirilmelidir.

<sup>81</sup> İbn Şemâil, *Merâsîdü'l-İttılâ'*, 2: 601.

<sup>82</sup> Ya'kûbî, *Büldân*, 30.

<sup>83</sup> Ya'kûbî, *Büldân*, 29; İbnü'l-Fakîh, *el-Büldân*, 294.

<sup>84</sup> İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 2: 494.

<sup>85</sup> İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 2: 494.

kısımının 2500 cerîb olduğu düşünülürse bu oldukça büyük bir miktardır.<sup>86</sup> Bûmcekes şehrinin surla çevrili, içinde bostanlara, çarşılarla ve darülimareye sahip bir rabadı bulunmakta olup rabad duvarı bir fersah, yani yaklaşık 6 km<sup>2</sup> alanı kaplamaktaydı.<sup>87</sup> İsbîcâb şehrinin rabadı da surla çevrili olup bir fersah büyüklüğündeydi ve bu alanda su kanalları, bostanlar yer almaktaydı.<sup>88</sup> Her bir yerleşim alanını iç içe geçmiş halkalar şeklinde bir surun çevrelediği Belh'in rabad surunda dört kapı olup en dış sur ile rabad suru arasında beş fersah mesafe vardı.<sup>89</sup> Medîne suru ile rabad suru arasında ise bir fersah mesafe vardı,<sup>90</sup> ki bu bilgiden Belh rabadının da genişliği bir fersah kadar olan bir alanı kapladığı sonucuna varılabilir.

#### 2.4. Sur içi/Mücâvir Zirâî Alan

Müslüman coğrafya müellifleri, en bariz şekilde şehrin bölümlerinin iç içe geçmiş veya bitişik halkalar şeklinde olduğu, tüm şehir bölümlerinin bir dış surla çevrelendiği şehir tiplerinde görüldüğü şekilde, “dış sur ile rabadlar arasında kalan” adı konmamış bir alandan bahsetmektedirler. Bu alan medenî hayatın cârî olduğu iskan maksatlı olmayıp *bostanların, mezarların, devr ve dıyâc* adı verilen toprakların olduğu bir yer hüviyetindedir. Aşağıda örneklerini göreceğimiz üzere, yapılan şehir tasvirlerinden bu zirâî alanların rustâklardan farklı olarak şehre bitişik vaziyette (mücâvir) ve bir zorunluluk olmamakla beraber dış sura sahip şehirlerde en dış surun içinde kaldığı göze çarpmaktadır. Elbette, surla çevrili olmayan şehirlerde de benzer zirâî alanların var olması muhtemeldir.

İncelediğimiz şehir tipolojisinin en bariz görülebildiği bölge olması hasebiyle özellikle Horasan ve Maveraünnehir bölgelerinin büyük şehirlerinde en dış surun içinde kalan zirâî alana işaret edilmektedir. Örneğin Merv şehri, Helenistik dönemden kaldığı bilinen dış surları içerisinde muazzam büyüklükte bir ziraat alanına sahipti. Büyük İskender'den sonra şehri yöneten Selevkos ve onun oğlu Antioh Soter (M.Ö. 281-261), bugün Erk Kale ve Gavur Kale olarak anılan kuhendiz ve şehristân bölümlerini de içine alacak şekilde 230 km uzunluğunda ve halka şeklinde surlar inşa ettirmişti.<sup>91</sup> Aynı şekilde Semerkant'ın, aralarında bir fersah mesafenin bulunduğu on iki demir kapiya sahip en dış surları da büyük miktarda zirâî alanı kaplamakta idi.<sup>92</sup>

Şâş bölgesinin merkez şehri olduğu belirtilen Benkes, rabadındaki bahçeler ve bostanlar dışında, daha fazla araziye rabad suru ile en dış suru arasındaki alanda sahip bulunmaktaydı. Ayrıca şehirde, Türk akınlardan korunmak amacıyla Abdullah b. Humeyd (veya Hamîd) b. Sevr tarafından inşa edildiği belirtilen bir duvar bulunmaktaydı. Bu duvar muhtemelen şehrin

<sup>86</sup> İbnü'l-Fakîh, *el-Büldân*, 621.

<sup>87</sup> İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 2: 503-504.

<sup>88</sup> İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 2: 510.

<sup>89</sup> Şehre ait bu kısım, özellikle Belh gibi gelişmiş şehirlerde sınırları açıkça görülebilen ve farkedilebilen bir alan olup bir sonraki başlık altında müstakil olarak ele alınacaktır.

<sup>90</sup> Ya'kûbî, *Büldân*, 117.

<sup>91</sup> A. Y. Yakubovskii - C. E. Bosworth, “Marw Al-Shahidjan”, *EJ*, 1991, 1: 618.

<sup>92</sup> İbnü'l-Fakîh, *el-Büldân*, 621. Semerkant surları ve muhteviyatına dair geniş bilgi için bk. Osman Aydın, *Fethinden Sâmânîler'in Yıkılışına Kadar (893-389 / 711-999) Semerkant Tarihi*, (İstanbul : İSAM Yayınları, 2011), 100 vd.

doğusunda yer almakta olup yakınlarındaki bir dağın zirvelerinde başlayıp Şaş Vadisi'ne kadar uzanmaktaydı. Yine bu duvardan bir fersah ötede dağ ile vadi arasında bir hendek vardı.<sup>93</sup>

Bûmcekes, Mâverâünnehir'de Üsrûşene bölgesinin şehirlerinden olup tüm yerleşim alanlarının hepsini kuşatan bir sura sahipti. İbn Havkal, bu zirâî alanların rustâklardan farkını ortaya koyar şekilde, "en dış surdan ötede rustâkların yer aldığını" özellikle kaydetmektedir.<sup>94</sup>

Ele aldığımız bu zirâî alanın varlığına dair apaçık örneklerden birisi Belh şehrine aittir. Ya'kûbî tıpkı Semerkant'ta olduğu gibi, Belh'in merkeze bağlı yakın köylerini, *mezralarını* ve *dıyâ'ını*, oniki kapısı bulunan büyük bir surun çevrelediğini belirtmektedir. En dış sur ile rabad suru arası beş fersah mesafe olup, surun bir kapısından tam karşısındaki kapısına olan uzaklığı oniki fersah idi. Dış surun ötesinde çölden başka ne bir bina ne de bir köy vardı.<sup>95</sup>

Görüldüğü üzere, özellikle şehir merkezinin nihâî sınırlarını belirleyen surların içerisinde kalan veya kuhendiz, şehristan ve rabad bölümlerinin dış kısmında şehre mücâvir olan zirâî alanlar, şehirden uzak mesafelerde yer alan ve rustâk adı verilen topoğrafik arazilerden ayrı bir unsur olarak değerlendirilmelidirler.

### 2.5. Rustâk

Rustâk kavramı günümüz araştırmalarında köy anlamında kullanıldığı gibi, birçok köyün bir araya gelmesi ile meydana gelmiş yerleşim birimi olarak da kabul edilmiştir.<sup>96</sup> Şehri teşkil eden bu unsur, etimolojik olarak Arapça olmayıp, konunun ilerleyen kısmında üzerinde durulacağı üzere Fars/Sâsânî toprak yönetim sistemine ait bir kavramdır. Tespitimize göre özellikle İran ve Horasan'ın fethinden evvel Araplarca bu kavramın yerine kullanılan kelime 'ird (العرض, ç. a'râd اعراض) kavramıdır. Bu kavram, yaygın olarak bilinen 'ard kelimesinden farklıdır. Nitekim kaynaklarımız kelimenin kesreli okunduğunu belirttikten, ziraat yapılan *sevâd* arazisinin iç kısımlarına, vadilerde yer alan köylere veya vadilerin kendilerine işaret ettiğine dair görüşlere yer verdikten sonra, rustâklara Hicâz bölgesinde 'ird denildiğini kaydetmektedirler.<sup>97</sup> Kelimenin coğrafyaya dair çoğu kaynakta yaygın bir şekilde kullanıldığını söyleyebiliriz.<sup>98</sup>

<sup>93</sup> İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 2: 509.

<sup>94</sup> İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 2: 503 vd.

<sup>95</sup> Ya'kûbî, *Büldân*, 117.

<sup>96</sup> Pırlanta, "İslam Coğrafyacılarının Eserlerinde Yerleşim Birimlerinin İsimlendirilmesi", 157-158.

<sup>97</sup> Ebu Bekr Zeynüddîn Muhammed b. Musa b. Osman b. Hazim el-Hazimî el-Hemedanî, *el-Emâkin ev Me'ttefeka Lafzuhu ve'ftereka Müsemâhü fi'l-Emkine*, thk. Hamd b. Muhammed el-Câser (Dârü'l-Yemâme, 1415), 671; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 4: 103; İbn Şemâil, *Merâsîdü'l-İttılâ'*, 2: 930; Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Abdillâh el-Hasenî Semhûdî, *Vefâü'l-Vefâ Bi Ahbâri Dâri'l-Mustafâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419), 4: 114.

<sup>98</sup> Örneğin İbn Hurdazbih, A'râdü'l-Berber, A'râdü'l-Medîne, A'râdü'l-Yemâme gibi başlıklar altında buradaki ziraat alanlarına yer vermektedir. Bk. Ebü'l-Kâsım Ubeydullah İbn Hurdazbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik* (Leiden, 1889), 90, 128 ve 151. Daha çok sayıda kaynakta kullanımına örnek bulunmakla birlikte, birkaçına işaret etmekle iktifa ediyoruz: Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed b. Ya'kûb Hemdânî, *Sıfatü Cezîreti'l-Arab* (Leiden: Matbaatü Birîl, 1884), 57-83-119-127; İstahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik*, 26-228-274; İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 1: 10, 13, 39; Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 241-270; İdrîsî, *Nüzhe*, 1: 160, 454.

Daha önce geçtiği üzere, şehirlerde ziraat yapılan alanlardan olduğu belirtilen kavramlardan biri *diyâ'* idi.<sup>99</sup> Ancak tespitimize göre *diyâ'*, en dış surunun içinde yer almakta ve şehir merkezindeki veya merkeze bitişik ziraat alanlarına işaret etmekte; *rustâk* ise merkeze bağlı köyler ve bunların etraflarındaki ziraat alanlarına işaret etmektedir. Nitekim Yâkût, Sicistân *rustâk*larında bol miktarda hurma üretildiğini ifade ederken özellikle “şehrin etrafına” vurgu yapar.<sup>100</sup> Yine müellif, Merv şehrine hayat veren Razîk Kanalı'nın suladığı araziden bahsederken şehrin *diyâ'ına* ve *rustâkına* ayrı ayrı atıfta bulunur.<sup>101</sup> Burdan anlaşılması gereken şey, nehrin şehir suru içerisinde kalan kısımda suladığı arazi yani *diyâ'* ile, surlardan çıkıp akmaya devam ederek suladığı ziraat alan yani *rustâk*lardır. Daha önce bahsi geçen, Maveraünnehir'de Üsrüşene bölgesinin şehirlerinden olan Bümcekes'in *rustâklarının* da en dış surlardan ötede yer aldığı kaydedilmektedir.<sup>102</sup>

Şu halde *rustâk*, surla çevrili olsun veya olmasın, şehir merkezinden ötede yer alan ziraat alanları ifade etmektedir. *Rustâk*, esas itibarıyla Fars toprak yönetiminden *kûre* kavramı ile irtibatlı olup şehirler ve bölgelerdeki ziraat mahsüllerinin miktarları hakkında bilgi verilirken bu kavramlar kullanılmaktadır. İlklerden olması hasebiyle İbn Hurdadbih'i örnek verebiliriz. Onun, şehirler ve onlara bağlı birimlerden elde edilen mahsül miktarlarına dair verdiği bilgilerden anladığımız kadarıyla bu terimler bir yerleşim biriminin idarî tertibi olmayıp muhtemelen ziraate dayalı kaba alan ölçü birimleridir. Nitekim müellif ziraat faaliyetleriyle öne çıkan şehirlerin isimlerine nispet edilen *kûre*lere, her bir *kûre*nin kaç *tassûc*dan oluştuğuna ve her bir *tassûc*un kaç *rustâk*tan oluştuğuna yer verdikten sonra yine her bir bölgeden elde edilen mahsül miktarlarını belirtmektedir.<sup>103</sup> Onun kaydettiği bu bilgilerden elde ettiğimiz bir sonuç da, hiyerarşik olarak şehirlerle ait *rustâkların* *tassûcları*, *tassûcların* da nihayetinde *kûre*leri meydana getirdiğidir.

*Rustâk* teşkilini anlayabilmek için İslamî dönem öncesine kadar, yani Sâsânîler dönemine inmeli ve o dönemki toprak sistemi incelenmelidir. Ancak bu konu şu an bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Bununla birlikte İslam coğrafya eserlerinde konuya dair işaretlerden birine değinmek istiyoruz. Errecân (أرجان) şehrinde bahseden İbnü'l-Fakîh, şehrin Kubâd b. Fîrûz tarafından Fâris sınırı ile Ehvâz arasında inşa ettirildiğini ve ilk isminin Eberkubâd olduğunu kaydetmektedir. Rivayete göre, Hemedân halkından bir kısmının buraya iskan edildiği şehir, *kûre* olarak tanzim edilmiş olup Râmehürmüz şehrinde, Sabur *kûresinden*, Erdeşîrhurra *kûresinden* ve İsfehân *kûresinden* bazı *rustâklar* buraya bağlanmak suretiyle idarî ve ekonomik yapısı teşkil edilmiş oldu.<sup>104</sup>

Fars/Sâsânî toprak sistemini büyük ölçüde devam ettiren Müslümanlar zamanında da özellikle ilk dönemlerde yeni *rustâkların* teşkil edilmeye devam edildiği anlaşılmaktadır. Örneğin, Nihâvend'e iki merhale mesafede bulunan Kerc hakkında bilgi veren Ya'kûbî, burasının Ebû Dülef İsa b. İdris b. Ma'kıl b. Şeyh b. Umeyr el-İclî'nin menâzili olduğunu belirtmektedir. O, şehrin Acemler zamanında meşhur olmayıp İslam fetihleri sonrası Ebû Dülef ve soyu tarafından imar

<sup>99</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 3: 42.

<sup>100</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 3: 191.

<sup>101</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 3: 42.

<sup>102</sup> İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 2: 503-504.

<sup>103</sup> İbn Hurdazbih, *el-Mesâlik*, 8.

<sup>104</sup> İbnü'l-Fakîh, *el-Büldân*, 406-407.

edildiğini özellikle belirtir. Ardından, büyüyen şehre dört adet rustâkın bağlandığını ifade etmekte ve isimlerine yer vermektedir.<sup>105</sup>

Belh'e bağlı dört adet rustâk bulunmakta, bunlar bağlı buldukları şehir merkezlerinin adlarıyla anılmakta olup Bedehşân/Bezehşân (بدخشان, بندخشان), Benchîr (بنجهير), Cârâyeh/Hârbâneh (جارباه, حاربانه) ve Bervân/Ferevân (بروان, فروان)'dır. Her biri büyük şehir merkezleri ile köy ve kasabalardan müteşekkil geniş bir bölgeye sahipti.<sup>106</sup> Bir başka ifadeyle Belh'e bağlı rustâklar da kendisi gibi *medîne/şehir* olarak tabir edilen yerleşim birimlerine sahipti. Burdan anlaşıldığı üzere, Belh'te olduğu gibi büyük şehirlere bağlı bu rustâklar adlarını da içlerinde barındırdıkları ve *medîne* olarak tavsif edilen yerleşim merkezlerinden almaktaydılar. Bu sebeple olsa gerek İstahrî, Fâris Bilâdî'nı tasvir ederken oldukça yaygın ve fazla sayıda oldukları için her bir şehrine ait rustâkları zikretmediğini, bilakis şehirlerin merkezî sınırlarını dikkate aldığını açıkça belirtmektedir.<sup>107</sup>

İbnü'l-Fakîh, Temîm b. Bahr'ın Türk ülkesine seyahatinden bahseder ve onun Türk Hakamı'nın oturduğu şehri tasvirine yer verir. Bu tasvirde Temîm b. Bahr, şehrin oldukça büyük olduğunu, etrafında ise rustâkların ve birbirine muttasıl halde köylerin olduğunu kaydeder.<sup>108</sup> Böylece şehrin merkezini teşkil eden unsurların yanında etraflarında birbiriyle idarî/resmî ve organik bağı olan köy ve kasabalardan müteşekkil rustâklara sahip olduğuna işaret etmiş olur.

İslam coğrafyacıları dönemin büyük şehirlerinden olan İsfehan'a bağlı 26 adet rustâkın ismini vermektedirler, ki bu oldukça büyük bir miktardır.<sup>109</sup> Kanaatimize göre, bu büyüklükte bir alanın, içerisinde yüzlerce köy, onlarca kasaba ve şehir barındırması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim Merv şehri, şehir merkezini oluşturan unsurlar ve İslam coğrafyacılarının Merv'e bağlı olduğunu belirttikleri ondört kadar şehir yerleşimine ilave olarak, yaklaşık ikiyüz kadar köy yerleşim birimine sahip bulunmaktaydı.<sup>110</sup> Bu köylerin şehre bağlı rustâkları teşkil ediyor olması kuvvetle muhtemeldir.

Yukarıda ifade edilen örnekler açıkça ortaya koymaktadır ki rustâklar, şehirlerin ana geçim kaynağı olarak hangi zirâat alanların o şehre bağlı olduğunu ifade etmekte ve hemen hemen her şehir daha kuruluş aşamasından itibaren rustâklara sahip olmaktadır. Bu rustâklar tıpkı Merv şehrinde olduğu gibi uçsuz bucaksız arazilere sahip olabilmekte, şehir merkezinden çok uzak mesafelerde yer alabilmektedir. Merv şehrinin Harezmi yönündeki rustâkları, Horasan'ın Türk topografilerine girmeden önce o yöndeki en uç yerleşim birimi olarak tasvir edilen Râşt'a kadar uzanmaktaydı.<sup>111</sup> Makdisî'nin ifade ettiği gibi, şehirlerin büyüklüğünü gösteren asıl unsur, ona bağlı rustâklardı.<sup>112</sup>

<sup>105</sup> Ya'kûbî, *Büldân*, 83 vd.

<sup>106</sup> Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 296.

<sup>107</sup> İstahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik*, 97.

<sup>108</sup> İbnü'l-Fakîh, *el-Büldân*, 637.

<sup>109</sup> İbn Hurdazbih, *el-Mesâlik*, 20-21; Ya'kûbî, *Büldân*, 87.

<sup>110</sup> Can, *Merv Şehri*, 152.

<sup>111</sup> İbnü'l-Fakîh, *el-Büldân*, 619.

<sup>112</sup> Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 228.

Kûre, eğer içerisinde büyük bir şehir varsa onun adını alır, yoksa müstakil bir ad kullanırdı. Nitekim Sâbûr Kûresi böyledir. Merkezi (medînesi) Nûbendcân (لنوبندجان) olup 25 adet rustâki bulunmaktaydı.<sup>113</sup> Rustâkların bağlı oldukları merkezler de “kasabatü’r-rasâtik” (قصبۃ الرساتيق) ifadesiyle belirtilmektedir.<sup>114</sup> Nitekim Rey’e giden yol üzerinde yer alan küçük bir şehir olan Sebzâr’ın, bir rustâkın merkezi (kasabatü’r-rustâk) olduğu ifade edilmektedir.<sup>115</sup> Nişabur’un Zâveh adlı rustâkına değinen Yâkût, burasının 220 köye sahip büyük bir rustâk olduğunu kaydetmektedir.<sup>116</sup> Yine Nişabur’un rub’larından biri olduğu belirtilen Ruhh (رُح) hakkında bilgi vermekte, burasının 106 köyü ihtiva eden bir kûre olup idârî merkezinin Bîşek olduğunu kaydetmektedir.<sup>117</sup> Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere, her ne kadar rustâklar kûreleri oluştursa da bu durum büyüklüklerine dair bir oran vermemekte, bir kûreden daha büyük rustâkların olabileceği anlaşılmaktadır.

Rustâklarda yaşayan halkın, şehir merkezindeki halkla sıkı bir irtibatı vardı. Bu irtibat bazen kabile asabiyetine dayanırken bazen de, mezheplerin teşekkülünden sonra, ideolojik-dinî görüş birliğine dayanmaktaydı. Nitekim Makdisî, Basra şehrini tasvir ederken su kıtlığı sebebiyle halk arasında zaman zaman vahşete varan çatışmaların meydana geldiğini ve bu esnada rustâk halkının (أهل الرساتيق) da şehre girerek olaylara karıştığını belirtmekte, bu asabiyetin mezhebe dayalı olmadığını özellikle belirtmektedir.<sup>118</sup> Bu noktada dikkatimizi çeken hususlardan birisi de, rustâklarda yaşayan halk için yukarıda olduğu gibi “ehlü’r-resâtik” ve Yâkût’un ifadesiyle *Rustâkıyyûn*<sup>119</sup> tabirinin kullanılmış olmasıdır. Bu kavramlar, şehir merkezlerinde yaşayan halk (medînî, rabadî) ile rustâklarda yaşayanlar arasında terminolojik farklılığı ortaya koymakla birlikte, o tarihlerde günümüzdeki “şehirliler ile köylüler” arasındaki organik ve sosyo-kültürel bağa benzer bir ilişkinin varlığını da göstermektedir.

## SONUÇ

Ortaçağ İslam coğrafyacılarının eserlerindeki şehir tasvirlerinden, “kuhendiz+şehristân+rabad” şeklinde formüle edilen “üçlü tipolojinin” aksine söz konusu çağlarda bu üç unsura ilave olarak rustâkların ve özellikle gelişmiş şehirlerde “sur içi/mücâvir zirâî alanların” da eklenmesiyle şehirlerin beş unsurdan meydana gelebildiği anlaşılmaktadır. Kuhendizler, şehristânlar ve rustâklar İslam öncesi dönemde de yaygın olarak görülebilen unsurlar olup İslamî dönemi “medîne” ve “rabad”ın kavramsallaştığı, yeni medînelerin ve rabadların teşekkül ettiği, surla çevrelendiği ve rabadların zamanla medîneye dönüştüğü bir dönem olarak düşünmemiz mümkündür.

Kuhendizler, İslam öncesi şehrinin merkezlerini temsil etmekte olup, İslamî dönemin ilk zamanlarında da aynı amaçla kullanılmaya devam etmişlerdir. Ancak Müslüman idaresi altında iskâna tabi tutulan şehirlerde idarî ve iktisadî gelişmeye bağlı olarak yeni yerleşim alanlarının imara açılması ile bu eski alanlar yavaş yavaş terkedilmeye başlanmıştır.

<sup>113</sup> İbn Hurdazbih, *el-Mesâlik*, 45.

<sup>114</sup> İbn Hurdazbih, *el-Mesâlik*, 243.

<sup>115</sup> Müellifi Meçhul, *Hudûd*, 114.

<sup>116</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemü’l-Büldân*, 3: 128.

<sup>117</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemü’l-Büldân*, 3: 38.

<sup>118</sup> Makdisî, *Ahsenü’t-Tekâsım*, 129-130.

<sup>119</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemü’l-Büldân*, 3: 38.

Şehristânlar, halkın ekseriyetinin yaşadığı yerleşim alanları olup, İslâmî dönemle birlikte terminolojik değişime uğramış, yerini “medîne” kavramının alması ile ilmî çevrelerce kullanımı zamanla terk edilmiştir. Bununla birlikte, Arapça’da hem yapısal öğelerine yer verdiğimiz “şehir mefhumu” için, hem de şehri oluşturan unsurlardan birisi olan “şehristânlar” için “medîne” kavramının kullanılmış olması, coğrafya eserlerinin tetkikinde dikkat edilmesi gereken hususlardan biri olarak karşımızda durmaktadır.

Buhara, Semerkant, Merv ve Belh gibi dönemin gelişmiş şehirlerinde olduğu gibi, şehirlerin ana çekirdeğini oluşturan kuhendizleri, şehristânları/medîneleri ve çoğunlukla sonradan teşekkül eden rabadları da içine alan genellikle dâirevî bir surun inşa edildiği görülmektedir. Bu surlar İslam öncesi dönemde de yaygın olarak kullanılan, daha çok kum istilası ve göçebelerin ziraat alanlarına verdiği zararları önleme amaçlıydılar. İlgili başlık altında ortaya konmaya çalışıldığı üzere, bu surlar içerisinde kalan zirâat alanların, gerek terminolojik manada ayrı kavramlarla ifade edilmeleri gerekse sınırları belirlenmiş araziler olmaları hasebiyle müstakil bir unsur kabul edilmeleri daha uygundur. Biz bu unsura şimdilik “sur içi/mücâvir zirâat alan” tabirini kullanmayı uygun gördük. Böylece bu alan, şehri oluşturan yapısal öğelerden birini de teşkil etmiş olmaktadır.

Rustâklar, Fars/Sasânî şehirleşmesinin ve toprak yönetimin bir unsuru olup, İslâmî dönemde de kısmen uygulanmaya devam etmiştir. Rustâklar, daha kuruluş aşamasından itibaren şehirlerin geçim kaynağını oluşturmakta, bu çağlarda ziraate dayalı toplumun vazgeçilmez bir aracı olmaktadır. Büyüklüklerine bağlı olarak şehirler, onlarca rustâka sahip olabilmekteydi. Yine Belh örneğinde açıkça görüldüğü üzere özellikle büyük şehir merkezlerine bağlı rustâklar bir veya birkaç köyden müteşekkil olmayıp içlerinde, muhtemelen idârî manada bu rustâkların bağlı bulunduğu şehir/medîne olarak kabul edilen büyük yerleşim birimlerini de ihtiva etmekteydi.

Bu çalışmada Ortaçağ İslam coğrafyacılarının şehirleri tasvirlerinde kullandıkları ortak terminoloji ve bu terminolojinin işaret ettiği ortak bir “şehir tipolojisi” ortaya konmaya çalışıldı. Coğrafya müellifleri eserlerinde “medîne” olarak belirttikleri İslam şehirlerini tarif ederlerken ayrı başlıklar halinde ifade edildiği üzere beş ana unsura işaret etmektedirler. Bunlar; kuhendiz, şehristan/medîne, rabad, bizim şimdilik “sur içi/mücâvir zirâat alan” olarak tabir ettiğimiz kısım ve son olarak bu şehir merkezine bağlı rustâklardır. Ortaçağ İslam şehir tarihi araştırmalarında özellikle şehirlerin fizikî yapısının tespitinde, mimarî ve idarî durumuna dair konuların ele alınmasında burada hakkında derli toplu bilgiler aktarmaya çalıştığımız tipolojinin faydadan hâlî olmayacağını umuyoruz.

#### KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. Thk. Şuayb el-Arnaud v.dğr. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416.
- Aydınlı, Osman. *Fethinden Sâmânîler'in Yıkılışına Kadar (893-389/711-999) Semerkant Tarihi*. İstanbul : İSAM Yayınları, 2011.
- Barthold, V.V. *İslam Medeniyeti Tarihi*. Trc. Fuad Köprülü. 3. Bs. Ankara: Akçağ Yayınları, 2004.
- Can, Mesut. *İslam Tarihi ve Medeniyetinde Merv Şehri (Fethinden Tâhirîler Dönemine Kadar)*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2017.

- Can, Mesut. "Orta Asya Kent Topoğrafyasına Dair Genel Kabuller Üzerine Bir Değerlendirme". IV. *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-III (Kütahya, 14-17 Mayıs 2015)*. Ed. Ümit Güneş - Hümeysra Dinçer. 143-154. İstanbul: İLEM, 2015.
- Cezar, Mustafa. *Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1977.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *Sünen*. Thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000.
- Ebü'l-Fidâ, İmâdüddin İsmail b. Muhammed b. Ömer). *Takvîmü'l-Büldân*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Haug, Robert Joseph. *The Gate of Iron: The Making of the Eastern Frontier*. The University of Michigan, 2010.
- Hâzîmî, Ebu Bekr Zeynüddîn Muhammed b. Musa b. Osman b. Hazim el-Hemedânî. *el-Emâkin ev Me'ttefeka Lafzuhu ve'fereka Müsemâhü fi'l-Emkine*. Thk. Hamd b. Muhammed el-Câser. Dâru'l-Yemâme, 1415.
- Hemdânî, Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed b. Ya'kûb. *Sıfatü Cezîreti'l-Arab*. Leiden: Matbaatü Birîl, 1884.
- Himyerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *er-Ravdu'l-Mî'târ fi Haberi'l-Aktâr*. Thk. İhsân Abbâs. Beyrut, 1980.
- İbn Havkal, Ebü'l-Kâsım Muhammed. *Sûretü'l-Arz*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1938.
- İbn Hurdazbih, Ebü'l-Kâsım Ubeydullah. *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*. Leiden, 1889.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. 3. Bs, 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbn Şemâil, Safiyüddîn Abdülmü'min b. Abdülhak. *Merâsîdü'l-İttilâ' Alâ Esmâil-Emkineti ve'l-Bikâ'*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1412.
- İbnü'l-Fakîh, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. İshâk el-Hemedânî. *el-Büldân*. Thk. Yûsuf el-Hâdî. 1 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1416.
- İbnü'l-Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed. *Cemheretü'n-Neseb*. Thk. Naci Hasan. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989.
- İdrîsî, Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh. *Nüzhetu'l-Müştak fi İhtirâki'l-Âfâk*. 2 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1409.
- Istahrî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed. *Mesâlikü'l-Memâlik*. Beyrut: Dâru Sâdır, 2004.
- Kazvîni, Zekeriyâ b. Muhammed b. Muhammed. *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Kennedy, Hugh. "From Shahrîstan to Medina". *Studia Islamica* 102/103 (2006): 5-34.
- Kuban, Doğan. "Anadolu-Türk Şehri: Tarihî Gelişmesi, Sosyal ve Fizikî Özellikleri Üzerinde Bazı Gelişmeler". *Vakıflar Dergisi* 7 (1968): 53-73.
- Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Ahsenü't-Tekâsîm fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm*. Thk. M. J. De Goeje. 3. Bs. Kahire: Mektebe Medbûlî, 1991.
- Müellifi Meçhul. *Hudûdü'l-Âlem Mine'l-Meşrik ile'l-Mağrib*. Thk. Yûsuf el-Hâdî. Trc. Yûsuf el-Hâdî. Kâhire, 1423.
- Özcan, Abdülkadir. "Bîrûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6: 205. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Özcan, Koray. "Orta Asya Türk Kent Modelleri Üzerine Bir Tipoloji Denemesi (VIII. Yüzyıldan XIII. Yüzyıla Kadar)". *Gazi Üniversitesi Mühendislik Mimarlık Fakültesi Dergisi* 20/2 (2005): 251-265.



- Pırlanta, İsmail. "İslam Coğrafyacılarının Eserlerinde Yerleşim Birimlerinin İsimlendirilmesi". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2011): 155-165.
- Semhûdî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Abdillâh el-Hasenî. *Vefâü'l-Vefâ Bi Ahbâri Dâri'l-Mustafâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- Silefî, Ebû Tâhir Sadrüddîn Ahmed b. Muhammed b. Silefe. *Kitâbü'l-Erba'in el-Büldâniyye*. Thk. Abdullah Râbih. 1 Cilt. Dimeşk: Mektebetü Dâr el-Beyrûtî, 1992.
- Sobti, Manu P. *Urban Metamorphosis And Change in Central Asian Cities After The Arab Invasions*. Doktora Tezi, Georgia Institute of Technology, 2005.
- Tümer, Günay. "Bîrûnî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6: 206-215. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Usta, Aydın. "Üsrûşene". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42: 391-392. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yakubovskii, A. Y. - Bosworth, C. E. "Marw Al-Shahidjan". *EP*. 1: 618-621. 1991.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-Büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1995.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebû Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb İbnu Vâdih. *el-Büldân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.



*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

Aralık / December 2018, 22 (2): 1165–1189

## Haram Madde İçeren Ürünlerin Hükümüne İstihlâkin Etkisi

*The Effect of Istihlâk on the Provision of Ḥarām-containing Products*

### Hüseyin Baysa

Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı

Assistant Professor, Kilis 7 Aralık Univ., Fac of Theology, Department of Islamic Law

Kilis, Turkey

[huseyinbaysa@kilis.edu.tr](mailto:huseyinbaysa@kilis.edu.tr)

[orcid.org/0000-0003-0406-1102](https://orcid.org/0000-0003-0406-1102)

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 01 Ekim / October 2018

**Kabul Tarihi / Accepted:** 03 Aralık / December 2018

**Yayın Tarihi / Published:** 15 Aralık / December 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Cilt / Volume:** 22 **Sayı / Issue:** 2 **Sayfa / Pages:** 1165–1189

**Atıf / Cite as:** Baysa, Hüseyin. “Haram Madde İçeren Ürünlerin Hükümüne İstihlâkin Etkisi [The Effect of Istihlâk on the Provision of Ḥarām-containing Products]”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/2 (December 2018): 1165–1189.

<https://doi.org/10.18505/cuid.466189>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright ©** Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

[www.dergipark.gov.tr/cuid](http://www.dergipark.gov.tr/cuid)

---

**The Effect of Istihlâk on the Provision of *Ḥarām*-containing Products**

**Abstract:** Nowadays, some of the things that are *ḥarām* to be consumed, such as lard, its derivatives and alcohol are used as additives or additional nutrients in products, namely food and cosmetics that people use widely in daily life. The provision of these products, which are accepted as *najis* (impure), stands in front of us as one of the actual fiqh problems. In order to produce an accurate solution in this regard, the reaction condition and the level of dissolution in the product must be determined. In this article, the level of *mutanajjis* (contamination) of the products that *najis* things transforms through *istihlâk* (physical change) and the provision (*hukm*) of benefits from such things are examined. The research covers the discussions in the classical period regarding the provision of things, which included *najāsah* (impurity) and underwent physical change as well as the evaluations of contemporary Islamic jurists. The aim of this study is to contribute to the researches, which will be carried out to determine the provision of products containing *ḥarām* elements. As the production is carried out on an industrial scale, such studies are important today in terms of the establishment of “ḥalāl” sensitivity and meeting the needs of people who have this sensitivity to learn the provision of such products.

**Summary:** Nowadays, in various sectors, especially food, feed, cosmetics, health and clothing industries, for the purposes of reducing the cost of the product, extending the shelf life, making the product more attractive in terms of color, consistency and aroma, many substances are added to the main material. The fact that some of the substances added are *ḥarām* (forbidden) such as blood, lard, pest, and ethyl alcohol require the subject to be considered in terms of fiqh. It is important to clarify two issues in order to reach a healthy result in the studies aiming to determine the provision (*hukm*) of the products that are mixed with *najis* (impure) substance. One of them is the determination of the level of *istihlâk* (physical change) in the *mutanajjis* (contamination) things. The second is the determination of the basic principles to be used in determining the provision of the things which *najāsah* has undergone the physical change in. In this study conducted within the scope of this purpose and method, the *hadiths* related to two different issues that are directly related to the subject have been evaluated as the basic textual basis. These are narrations about the cleanliness and pollution status of the contaminated water, and about the availability of fats and oils, which the dead mouse is seen in. It is stated in the narrations about the condition of the water that *najāsah* involved in, the water will not be *najis* unless its smell, taste or color changes because of the falling *najāsah* in it. According to this *hadith*, which shows the change of description as a measure, the *fuqahā'* (jurists) came to a consensus on the fact that water, which one of its characteristics changed because of *najāsah* would be considered *mutanajjis*. When this *hadith* is evaluated together with the narrations that indicate the small amount of water is contaminated because of *najāsah*, in fact, it is seen that while the water is considered to be clean-*najis*, the situation of the water being affected from *najāsah* is taken as the basis and aimed to protect human health against the dirty water. At the time when there were not any one of today's microbiological analysis laboratories, the way to understand the pollution status of water was to see if the smell, color and taste of the water changed while taking the amount of the water into account. Since the rate of foreign matter in the water, the level of pollution and the health status of the water can be determined correctly in the laboratory today,

operating the modern techniques as well as the measure of qualification change will be appropriate for the purpose of the hadīths mentioned.

In the narrations about the state of the fat, which the dead mouse is found in, it is seen that different operations are requested depending on the fat being solid or liquid. If the fat is liquid, different instructions have been made such as its being poured or used in lighting. Mālikīs, Shāfi‘īs, and Ḥanbalī faqīhs (jurists) of the first period have ruled that liquids such as vinegar, milk and honey are mutanajjis, whether they are in little quantity or not, and whether their descriptions are changed or not, claiming that the amount of oil and the degree of impact on the dirt is not declared in the hadīths. The Ḥanafīs adopted the provision in the narrations mentioned pointing to a small amount of liquid oil and considered the measure of description change for a large amount of liquid valid. Zāhirīs, Ibn Taymiyyah and some of the faqīhs argued that the liquids which one cannot feel the color, taste or smell of the najāsah in are clean, regardless of the amount.

These three approaches are open to criticism because the first is limited only to the literal meaning in the narrations and neglects the aims, and the second ignored the non-water fluids’ ability to hide the descriptions of the substance added to them, and the third evaluates the *mustahlak* substance (that has undergone a physical change) as if it had been *istihālah* (chemically changed). When the narrations related to the subject are examined, it is understood that while the usage of the liquid fat which the dead mouse was seen in as the food was prohibited, in fact, it was based on the foresight that all of the fat is affected by the mouse. It appears to have been ruled out that only the part polluted is the part affected by the *najāsah* for the fact that after the removal of the mouse and the environment from the solid oil exposed to the same contamination, the rest is allowed to be eaten. According to this, it is possible to say that the measure of mutanajjis in the things that affected by najāsah is in the degree of spreading of najāsah.

Nowadays it is possible to determine the presence of *najis* things in the product, which is used as additive or addition, by the level of effect of these substances in the product, as well as by the assays. If the najis substances used for purposes such as brightness, taste, consistency and extending shelf life, perform the expected functions, it means that they protect their presence in the product effectively. In fact, it should be acknowledged that these substances continue to exist effectively in the product, if they perform the targeted function without any chemical change, even the ratio in the product is low or the color, taste and odor are eliminated during the mixture.

The faqīhs while differed in opinion about the mutanajjis of things that the najāsah had undergone physical changes in, they, in concert, considered the substances, which were not cleaned or could not be cleansed from which that they accept as mutanajjis by their own measurements, *khabīs* (disgusting), and have accepted the people’s eating of them as ḥarām. Likewise, they did not allow such things to be used in any way touching the body, clothing and containers. They have evaluated the narrations, which requires the spilt the fat that the dead mouse was seen in, as the main basis in this issue. On the other hand, about the use of the mutanajjis things outside the human consumption area and in such a way that the clothes and body would not be contaminated; the majority of the faqīhs preferred the *mubāḥ* provision. They have put forth the narrations as the basis that recommends the usage of the liquid oil in which the mouse was fallen in

lighting. These approaches of the fuqahâ' about the effect of the istihlâk on the provision of making use of the things that affected by najāsah are of worth as the basic principles on the subject. It is possible to say that it is not permissible to consume food products containing lard or pork gelatin, and the chicken that has been torn apart while being left in hot water in order to pluck its feathers, and the egg which becomes mutanajjis for it is boiled up with the najāsah on, and the using of cosmetic products containing lard when today's industrial products are evaluated in accordance with these principles. If taken the general opinion that defends that the ethyl alcohol is najis as the basis, the carbonated soft drinks, which are added to alcohol, can also be evaluated in this context.

**Keywords:** Islamic Law, Istihlâk, Mutanajjis, Additive, Halâl Product

### Haram Madde İçeren Ürünlerin Hükmüne İstihlâkin Etkisi

**Öz:** Günümüzde domuz yağı ve türevleri ile alkol gibi tüketilmesi haram olan bazı şeyler insanların günlük hayatta yaygın bir şekilde faydalandığı gıda ve kozmetik gibi ürünlerde katkı veya ek besin maddesi olarak kullanılmaktadır. Necis olarak kabul edilen bu maddelerin eklendiği ürünlerin hükmü, güncel fıkıh problemlerinden biri olarak karşımızda durmaktadır. Bu konuda isabetli bir çözümün üretilmesi için söz konusu maddelerin ürünlerdeki tepkime durumu ve çözülme seviyesinin tespit edilmesi gerekmektedir. Bu makalede içinde necis maddelerin *istihlâke* (fiziksel değişime) uğradığı ürünlerin *müteneccislik* düzeyi ve bu tür şeylerden faydalanmanın şer'î hükmü irdelenmektedir. Araştırma, içerisinde necâset müstehlek olan şeylerin hükmüne ilişkin klasik dönemdeki tartışmalar ile çağdaş fıkıhçıların değerlendirmelerini kapsamaktadır. Bu çalışmayla içeriğinde haram unsurlar bulunan ürünlerden faydalanmanın hükmünü tespit etmeye yönelik yapılacak araştırmalara katkı sağlamak amaçlanmaktadır. Üretimin endüstriyel boyutta gerçekleştiği günümüzde bu tür çalışmalar, "helâl" hassasiyetinin oluşturulması ve bu duyarlılığa sahip insanların muhtevasında haram madde bulunan ürünlerin hükmünü öğrenmeye yönelik ihtiyaçlarının karşılanması açısından önem arz etmektedir.

**Özet:** Günümüzde gıda, yem, kozmetik, sağlık ve giyim endüstrileri başta olmak üzere çeşitli sektörlerde ürünün maliyetini düşürmek, raf ömrünü uzatmak; renk, kıvam ve aroma açısından daha cazip hale gelmesini sağlamak gibi amaçlarla ana malzemeye birçok madde eklenmektedir. İlave edilen maddelerin bir kısmının kan, domuz yağı, haşere ve etil alkol gibi haram kılınan şeylerden olması, konunun fikhî açıdan ele alınmasını gerektirmektedir. Necis madde içeren ürünlerin hükmünün tespitine yönelik çalışmalarda sağlıklı bir sonuca ulaşılabilmesi için öncelikle iki hususun netleştirilmesi önem arz etmektedir. Bunlardan bir tanesi, *müteneccis* (aslî temiz olup pislik bulaşan) şeylerde necâsetin *istihlâk* (fiziksel değişim) düzeyinin tespit edilmesidir. İkincisi ise içinde *necâset müstehlek* olan şeylerin hükmünü tespit için kullanılacak temel ilkelerin belirlenmesidir. Bu amaç ve yöntem dâhilinde yapılan bu çalışmada konuyla doğrudan ilgili iki farklı meseleye ilişkin hadisler temel nassî dayanak olarak değerlendirilmiştir. Bunlar necâset bulaşan suyun temizlik-kirlilik durumunu bildiren rivayetler ile içinde ölü fare görülen katı ve sıvı yağın faydalanılabilirliği hakkında vârit olan rivayetlerdir. Necâset karışan suyun durumuna ilişkin rivayetlerde suyun, içine düşen necâset sebebiyle kokusu, tadı veya rengi değişmedikçe necis olmayacağı ifade

edilmektedir. Vasıf değişikliğini ölçü olarak gösteren bu hadis gereğince fukaha, necâsetten dolayı vasıflarından biri değişen suların müteneccis olacağı hususunda görüş birliğine varmıştır. Bu hadis necâset bulaşan az miktardaki suyun kirlendiğini ihsas eden rivayetlerle birlikte değerlendirilince aslında suyun temiz-necis oluşuna hükmedilirken necâsetten etkilenme durumunun esas alındığı ve pis suya karşı insan sağlığını korumanın hedeflendiği görülmektedir. Günümüzdeki mikrobiyolojik analiz laboratuvarlarının bulunmadığı o dönemlerde suyun kirlilik durumunu anlamanın yolu, miktarını göz önünde bulundurmakla birlikte kokusu, rengi ve tadında bir değişikliğin olup olmadığına bakmaktı. Bugün sudaki yabancı maddenin oranı, suyun kirlilik seviyesi ve sağlıklılığı, laboratuvarında doğru bir şekilde belirlenebildiğine göre vasıf değişikliği ölçüsünün yanı sıra modern teknikleri de işletmek, mevzubahis hadislerin maksadına uygun düşecektir.

İçinde ölü fare bulunan yağın durumuna ilişkin rivayetlerde ise yağın katı ve sıvı oluşuna göre farklı işlemlerin talep edildiği görülmektedir. Yağ sıvı ise onun dökülmesi veya aydınlatmada kullanılması şeklinde farklı yönlendirmeler yapılmıştır. Mâlikîler, Şâfîîler ile ilk dönem Hanbelî fakihleri, hadislerde sıvı yağın miktarı ve pislikten etkilenme derecesinin beyan edilmediğini gerekçe göstererek az olsun çok olsun ve özellikleri ister değişsin ister değişmesin, içine pislik düşen sirke, süt ve bal gibi sıvıların müteneccis olduğuna hükmetmişlerdir. Hanefîler söz konusu rivayetlerdeki hükmü, az miktardaki sıvı yağa hamletmiş ve çok miktardaki sıvı için vasıf değişikliği ölçüsünü geçerli saymışlardır. Zâhirîler ve İbn Teymiyye ile bazı fakihler ise miktarını dikkate almaksızın, içinde necâsetin rengi, tadı veya kokusu hissedilmeyen sıvıların temiz olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu üç yaklaşımdan birincisi rivayetlerdeki literal manayla yetinip, makasıdı ihmal ettiğinden, ikincisi su dışındaki sıvıların kendilerine eklenen maddenin niteliklerini gizleyebilme kabiliyetini göz ardı ettiğinden, üçüncüsü ise müstehlek olan maddeyi *istihâleye* (kimyasal değişime) uğramış gibi değerlendirdiği için eleştiriye açık bulunmaktadır. Konuyla ilgili rivayetler incelenince içinde ölü fare bulunan sıvı yağın gıda olarak kullanılması men edilirken aslında yağın tamamının fareden etkilendiği öngörüsünden hareket edildiği anlaşılmaktadır. Aynı kirliliğe maruz kalan katı yağdan fare ve çevresi atıldıktan sonra geriye kalan kısmının yenilmesine müsaade edilmesinden de sadece necâsetten etkilenen kısmın kirliliğine hükmedildiği görülmektedir. Buna göre, pislik bulaşan şeylerde müteneccislik ölçüsünün necâsetin sirayet derecesi olduğunu söylemek mümkündür.

Günümüzde katkı veya ek madde olarak kullanılan necis şeylerin üründeki varlığını ve sirayet derecesini, tahlillerin yanı sıra bu maddelerin üründeki etki düzeyine göre de tespit etmek mümkündür. Parlaklık, tat, kıvam ve raf ömrünün uzatılması gibi amaçlarla kullanılan necis maddeler, beklenen işlevleri gerçekleştiriyorsa üründe varlığını etkin bir şekilde koruyor demektir. Bu maddelerin üründeki oranı düşük olsa veya karışım esnasında renk, tat ve koku gibi özellikleri ortadan kalksa bile kimyevi değişime uğramadan üründe hedeflenen fonksiyonu icra ediyorsa, bunların aslında varlığını etkili bir şekilde sürdürdüğünü kabul etmek gerekmektedir.

Fakihler, içinde necâset müstehlek olan şeylerin müteneccisliği konusunda ihtilaf etmiş olmakla birlikte, kendi ölçülerine göre müteneccis kabul ettikleri şeylerden temizlenmemiş veya temizlenmesi mümkün olmayan maddeleri ittifakla *habis* (iğrenç) olarak nitelemiş ve bunların insanlar tarafından tüketilmesini haram görmüşlerdir. Aynı şekilde bu tür şeylerin beden, giyecek ve kaplara temas edecek şekilde faydalanılmaya konu edilmesine cevaz vermemişlerdir. İçinde ölü fare

bulunan yağın dökülmesini talep eden rivayetleri, bu konuda temel dayanak olarak değerlendirmişlerdir. Müteneccis şeylerin insanın tüketim alanı dışında ve giysi ile bedenine bulaşmayacak şekilde kullanılması konusunda ise fakihlerin çoğunluğu mubah hükmünü tercih etmiştir. İçine fare düşmüş sıvı yağın aydınlatmada kullanmasını tavsiye eden rivayetleri buna dayanak olarak göstermişlerdir. Fukahanın istihlâkin necâset bulaşan şeylerden faydalanmanın hükmüne etkisine ilişkin bu yaklaşımları, konuyla ilgili temel ilkeler mesabesinde. Günümüzdeki endüstriyel ürünleri, bu ilkeler muvacehesinde değerlendirince domuz yağı veya domuz jelatini ihtiva eden gıda ürünleri, tüyleri yolunmak üzere sıcak suda bekletilip derisi parçalanmış tavuk ile üzerindeki necâsetle birlikte haşlanıp müteneccis hale gelen yumurtayı tüketmenin ve domuz yağı içeren kozmetik ürünleri kullanmanın caiz olmadığını söylemek mümkündür. Etil alkolün necisliğini savunan genel kanaat esas alındığı takdirde alkol ilave edilen gazlı meşrubat da bu kapsamda değerlendirilebilir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, İstihlâk, Müteneccis, Katkı Maddesi, Helâl Ürün

## GİRİŞ

Ana maddeye birçok malzemenin ilave edilerek üretimin gerçekleştirildiği günümüzde kan, domuz yağı, haşere ve etil alkol başta olmak üzere haram olan bazı maddeler gıda, yem, kozmetik, sağlık ve giyim endüstrilerinde katkı veya ek besin maddesi olarak kullanılmaktadır. Ana maddeye bu şekilde eklemeye bulunulurken ürünün raf ömrünü uzatmak, renk, tat ve kıvam bakımından daha cazip hale gelmesini ve daha düşük maliyetle imal edilmesini sağlamak gibi amaçlar güdülmektedir.<sup>1</sup> Ürünün değerini artırmaya yönelik olan bu amaçlar meşru olmakla birlikte ilave edilen söz konusu malzemelerin haram hükmünü taşıması, ortaya çıkan yeni ürünün fikhî yönden ele alınmasını gerekli kılmaktadır.

Aslen helâl olup, içine haram şeyler karışan bazı maddelerin temizlik-kirlilik durumu ve bunlardan yararlanma imkânı konularında Hz. Peygamber'den birtakım yönlendirmeler vârit olmuştur. Fukaha bunlara dayanarak ve yaşadıkları dönemlerdeki tecrübî bilgiden faydalanarak necâset karışan şeylerin hükmü hakkında görüşler geliştirmiştir. Bu konuda oluşan fikhî birikim istifade edilecek değerli veri niteliğini haiz olmakla birlikte günümüzde geçmişten farklı olarak helâl/temiz şeylere, haram/necis maddeler bilinçli ve sistemli bir şekilde karıştırıldığı için konunun ilgili nasslar dâhilinde tekrar düşünülmesi gerekmektedir. Öte yandan mikrobiyolojik tahlillerin yapılabildiği günümüzde necâset karışımı ürünün kimyevî yapısı çözümlenebilmekte ve kirlilik seviyesi belirlenebilmektedir. Kimya ilminin sunduğu bu imkân, fikhî müdevvenatındaki toplumsal bilgi istinadlı hükümlerin laboratuvar bulguları muvacehesinde yeniden gözden geçirilmesini gerektirmektedir.

<sup>1</sup> Erdoğan Küçüköner, "Helal Gıda Sertifikasyonunda Gıda Katkı Maddelerinin Yeri", *1. Ulusal Helal ve Sağlık Gıda Kongresi (Ankara, 19-20 Kasım 2011)*, ed. Fatih Gültekin (Ankara: Pozitif Tanıtım, 2011), 12-14; Bedriye bint Meş'al el-Hârisî, *en-Nevâzil fi'l-et'ime* (Riyad: Dâru künûzi İşbîliyyâ, 2011), 2: 852; Vehbe Zuhaylî, *Kadâya'l-fikh ve'l-fikri'l-mu'âsir* (Dimaşk: Dâru'l-fikr, 2006), 1: 60



Necâsetin temiz şeylere karışması, klasik kaynaklarda çoğunlukla “düştü, meydana geldi” gibi anlamlara gelen “رفع” (veka’a) kelimesiyle, karışım neticesinde fiziksel özelliklerini kaybetmesi ise “yok oldu, tükendi” anlamlarını taşıyan “أستهلك” (üstühlike) sözcüğüyle ifade edilmiştir.<sup>2</sup> Konuyla ilgili çağdaş çalışmalarda bu olgu için “استهلاك” (istihlâk) kelimesi bir kavram olarak kullanılmaktadır. *İstihlâk*ta, değişime uğrayan şeyin kimyevî özellikleri korunmakla birlikte renk, tat ve koku gibi vasıflarının tamamı kaybolmaktadır. Örneğin bir kap suya damlatılan şarap veya süt, fiziksel özelliklerini kaybetmekle birlikte, sudaki varlığını sürdürmektedir. Bu durum, suda şarabın-sütün müstehlek olması şeklinde ifade edilmektedir.<sup>3</sup>

Aslı itibarıyla temiz olup, içinde necâset müstehlek olan şeylerin alacağı hüküm, geçmişte olduğu gibi günümüzde de tüketicilerin merakını celbeden ve fakihlerin zihinlerini meşgul eden bir konudur. Son dönemlerde istihlâkin necâset bulaşan şeylerin hükmüne etkisi hakkında ma-

<sup>2</sup> Bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî, *el-Muğnî* (b.y.: Mektebetü'l-Kahire, 1968), 1: 28; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1986), 3: 63; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilazîz b. Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1992), 1: 185. *İstihlâk* kelimesi “helak olmak, ölmek” manasındaki “هلك” (heleke) kökünden türetilen bir mastardır (Ebû'l-Fazl b. Manzûr Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî, “Hlk”, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru sâder, 1414h.), 10: 505; Heyet, “İstihlâk”, *el-Mevsû'atü'l-fikhiyyetü'l-Kuveytiyye* (Kuveyt: Vizâratü'l-evkâf ve's-şüûni'l-İslâmiyye, 2007), 4: 129). Fıkıh literatüründe *istihlâk* kelimesi yukarıda verdiğimiz anlamın yanı sıra iki kişiye ait aynı cins malların karışması örneğinde olduğu gibi iki şeyin özel yöntemler kullanmadan birbirinden ayırt edilemeyecek şekilde karışması anlamında da kullanılmıştır. Bk. Muhammed b. Ahmed Şemsü'l-Eimme es-Serahsî, *el-Mesû'at* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1993), 15: 162.

<sup>3</sup> Nezh Hammâd, *el-Mevâddü'l-muharreme ve'n-necese fi'l-gizâi ve'd-devâi beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbîk* (Dımaşk: Dâru'l-kalem, 2004), 26; Yahyâ Mûsâ Hamd Benî Abdillâh, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye fi icimâ'i'l-helâl ve'l-harâm ve tatbikâtühe'l-mu'âsıra* (Doktora Tezi, Ürdün Üniversitesi, 2004), 212; Hârisî, *en-Nevâzil fi'l-et'ime*, 2: 923; Abdurrâhmân b. Abdillâh eş-Şe'lân, “Kâ'idetü el-meğlûbü'l-müstehlek ke'l-ma'dûm”, *el-Mecelletü'l-cem'iyyeyü'l-fikhiyye es-Su'ûdiyye* 8 (2011): 83; Yüksel Çayiroğlu, *İslam Hukuku'na Göre Helâl Gıda Sorunu* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013), 287. İki şeyin karışması durumunda meydana gelen tepkimeye bağlı olarak mağlup olan madde sadece fiziki özelliklerini kaybedebileceği gibi yapısal değişime de uğrayabilmektedir. Toprağa karışan pisliğin zamanla topraklaşması örneğinde olduğu gibi mağlup olan madde kimyasal değişim geçirip temel özelliklerini kaybetmesi (Levent Başayığit, “Helâl Gıda Sertifikasyonunda Gıda Katkı Maddelerinin Yeri”, 1. Ulusal Helal ve Sağlıklı Gıda Kongresi (Ankara, 19-20 Kasım 2011), ed. Fatih Gültekin (Ankara: Pozitif Tanıtım, 2011), 35) *istihâl*e kelimesi ile ifade edilmektedir (Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1: 85). Bazı araştırmacılar *istihlâki* (fiziksel değişim) bir çeşit *istihâl*e (kimyasal değişim) olarak kabul etmişlerdir (Zuhaylî, *Kadâya'l-fikh ve'l-fikri'l-mu'âsır*, 1: 71; Hammâd, *el-Mevâddü'l-muharreme ve'n-necese fi'l-gizâi ve'd-devâi beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbîk*, 29). Ancak madenin geriye dönük eski özelliklerini kazanması açısından *istihâl*e ile *istihlâk* birbirinden farklılık arz etmektedir. Kimyasal hâdiseler sonucunda değişen maddelerin bir daha eski hâllerine dönmeleri mümkün değildir, fiziksel değişim geçiren maddelerin eski hâllerine döndürülmeleri mümkündür. fenbilimi.net, “Fiziksel ve Kimyasal Değişim”, erişim: 1 Eylül 2018, <http://fenbilimi.net/maddenin-tanecikli-yapisi/fiziksel-ve-kimyasal-degisim.html>; Çayiroğlu, *İslam Hukuku'na Göre Helâl Gıda Sorunu*, 222.

kale, tebliğ, kitap ve tez düzeyinde araştırmaların yapıldığı ve bu konuda birtakım yasal düzenlemelerin gerçekleştirildiği görülmektedir.<sup>4</sup> Bunda necis şeylerin birçok alanda kullanılmasının yol açtığı reaksiyonla helâl bilinci ve duyarlılığının gelişmesinin büyük payı vardır. Şüphesiz bu sorun etrafında gerçekleştirilen çalışmalar, konunun tartışmaya açılması ve istihlâkin hükümüne ilişkin zihinsel birikimin oluşması açısından değerli faaliyetlerdir. Ancak istihlâkin cereyan ettiği meselelerde, üzerinde uzlaşılabilir şer'î hükümlerin tespit edilebilmesi için istihlâkin mahiyetini netleştirmek ve hükme etkisine dair ilkeleri belirlemek üzere kimya biliminin verilerinden faydalanarak çalışmaları sürdürmeye ihtiyaç bulunmaktadır. Bu amaç doğrultusunda gerçekleştirilen bu araştırmada öncelikle necâset karışan sıvılar ile katıların *müteneccislik* (necâsetten etkilenme) düzeyi hakkında bilgi verilerek istihlâkin mahiyeti hakkında bir kanaat oluşturulmaya çalışılacaktır. Devamında ise içinde necâset müstehlek olan şeylerden faydalanmanın hükümüne ilişkin klasik ve güncel bazı örnekler üzerinde durularak, istihlâkin necis maddeler ihtiva eden ürünlerin hükümüne etkisi irdelenecektir.

### 1. İSTİHLÂKIN EŞYANIN MÜTENECCİSLİK DÜZEYİNE ETKİSİ

Fukaha necis madde karışan temiz şeylerin müteneccislik düzeyini, o şeylerin katı ve sıvı oluşuna göre ayrı ayrı değerlendirmiştir. Fakihlerin çoğunluğu sıvı maddelerde de ayırma gitmiş ve su ile su dışındaki sıvıları farklı ölçülere tabi tutmuştur. Mevzubahis yaklaşımları sağlıklı bir şekilde analiz edebilmek için araştırma bu sınıflandırma dâhilinde sürdürülecektir.

#### 1.1. Necâsetin Sıvılarda İstihlâki

##### 1.1.1. Necâsetin Suda İstihlâki

İçinde necâset müstehlek olan suyun müteneccislik durumu; suyun miktarı ve akıcı-durgun oluşuna göre değişmektedir. Bu konuda fıkıh kitaplarında bazı ölçüler verilmiştir. Fukaha bu ölçüleri oluştururken nassları esas almakla birlikte yaşadıkları dönemin tecrübi bilgisinden de faydalanmıştır. Fakihlerin bu meselede temel dayanak olarak dikkate aldıkları hadiste suyun, içine düşen necâset sebebiyle kokusu, tadı veya rengi değişmedikçe necis olmayacağı ifade edilmektedir.<sup>5</sup> Vasıf değişikliğini ölçü olarak belirleyen bu hadis gereğince fukaha, necâsetten dolayı söz konusu vasıflarından biri değişen suların necis olacağı hususunda görüş birliğine varmıştır.<sup>6</sup> İçine necâset düşüp de vasıflarında değişiklik meydana gelmeyen suların hükmü hakkında ise ihtilaf etmiştir. Rivayetin ibaresinden, ister az olsun ister çok olsun, içine pislik düşen, ancak

<sup>4</sup> 2017 yılında çıkarılan Helal Akreditasyon Kurumu Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun (Resmi Gazete. Tarih: 18.11.2017, Sayı: 302449), Helal ve Sağlıklı Gıda Platformu'nca gerçekleştirilen *1. Ulusal Helal ve Sağlıklı Gıda Kongresi (Ankara: 19-20 Kasım 2011)*, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın düzenlediği helal gıda konulu *Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı IV (Afyonkarahisar, 26-28 Kasım 2011)* ve IV. İslâm Hukuku Anabilim Dalı Koordinatörlüğü'nce tertip edilen *İslâm Fıkıhı Açısından Helâl Gıda Sempozyumu (Bursa, 3-4 Haziran 2009)*, bu konuda yapılmış önemli çalışmalarındandır.

<sup>5</sup> İbn Mâce, "Tahâret" 76. Bu hadisin teknik olarak zayıf olduğu, ancak manasının geçerliliği hususunda icmâ edildiği belirtilmiştir. Ebû Zekerîya Muhyiddîn b. Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (b.y.: Dâru'l-fikr, ts.), 1: 110-111; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylü'l-evtâr şerhu Mün-teka'l-ahbâr* (Lübnan: Beytü'l-efkârî'd-düveliyye, 2004), 28.

<sup>6</sup> Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr* (b.y.: Âlemü'l-küttüb, 1994), 1: 12; Nevevî, *el-Mecmû'*, 1: 110; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 27.

bu üç özelliğinden hiçbirini değişmeyen suyun temiz olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Mâlikîler, Zâhirîler ve İbn Teymiyye başta olmak üzere bazı fakihler miktarını dikkate almaksızın, içinde necâset müstehlek olan, fakat hiçbir vasfı değişmeyen suyun tâhirliliğini koruduğu yönünde görüş belirtmişlerdir.<sup>7</sup> Ancak bu rivayetin yanı sıra suyun vasıflarındaki değişikliğe değinmeyen ve pisliğin az miktardaki suyu müteneccis hale getirdiğine işaret eden rivayetler de vardır. Bunlar, uykudayken necâsete temas etme ihtimaline karşı, uyanınca eli yıkamadan önce suya daldırmaktan<sup>8</sup> ve kirlenmesin diye durgun suya bevletmekten<sup>9</sup> sakındıran hadislerdir. Bu hadislerden, *işâretin delâleti* yoluyla, vasıflarında değişikliğe yol açmasa bile necâsetin az miktardaki suyu kirlettiği anlaşılmaktadır. Hanefîler,<sup>10</sup> Şâfiîler ve Hanbelîler bu rivayetleri dikkate alarak necâset bulaşan az suyun, vasıfları değişmese dahi müteneccis olduğuna hükmetmişlerdir. Hiçbir özelliği değişmeyen suyu temiz olarak niteleyen hadisin ise deniz ve akarsu ile onların hükmünde olan çok miktardaki su<sup>11</sup> hakkında vârit olduğunu söylemişlerdir.<sup>12</sup>

<sup>7</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2003), 1: 349; Ebü'l-Me'âlî Burhânüddîn Mahmûd el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2004), 1: 93. Bu yaklaşımın temelinde temiz suya düşen necâsetin renk, tat ve koku özelliklerinden hiçbirini suya yansıtamayacak derecede suda çözülmesi durumunda ismi ile birlikte hükmünü de kaybedip, suyun hükmünü alacağı şeklinde bir anlayış bulunmaktadır. Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Muhallâ bi'l-âsâr* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 1: 163; Takuyüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm b. Teymiyye el-Harrânî, *Mecmû'u'l-fetâvâ* (Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd, 1995), 21: 501-502.

<sup>8</sup> Müslim, "Tahâret", 87; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 47; Tirmizî, "Tahâret", 19.

<sup>9</sup> Buhârî, "Vudû", 70; Müslim, "Tahâret", 95.

<sup>10</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 1: 15; Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 52; 24: 28; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1: 71-72; Burhânüddîn, *el-Muhît*, 1: 93; Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd Meccüddîn Ebü'l-Fadl el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'îlî'l-Muhtâr* (Kahire: Matba'atü'l-Halebî, 1937), 1: 14-15. Hanefîler her ne kadar, şarap içmeyeceğine yemin eden bir kişinin içinde su bulunan bir kaba kokusu, tadı ve rengini belli etmeyecek miktarda şarap ekleyip içmesi durumunda yemininin bozulmayacağını söylemişlerse de (Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 3: 63) bu, içilen şeyin şarap olmadığını ifade etme babından olup, o karışımı içmeye cevaz verdikleri anlamına gelmemektedir. Rifat Oral, "İstihlâk (Gıda ve Kozmetik Ürünlerinde Alkol Oranlarının Hükme Tesiri)", *1. Ulusal Helal ve Sağlıklı Gıda Kongresi (Ankara: 19-20 Kasım 2011)*, ed. Fatih Gültekin, (Ankara: Pozitif Tanıtım, 2011), 130.

<sup>11</sup> İçinde necâsetin kendisi veya izi görülmeyen deniz ve akarsu sularının tâhirliliği konusunda icmâ hâsil olmuştur (Serahsî, *el-Mebsût*, 24: 28; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1: 71; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1: 25-26; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân el-Ma'rûf bi'l-Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl fi şerhi Muhtasârî Halîl* (b.y.: Dâru'l-fikr, 1992), 1: 109; Nevevî, *el-Mecmû'*, 1: 143-144; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1: 326). Bu konudaki dayanaklardan bir tanesi deniz suyunun temiz olduğunu bildiren hadistir (Ebû Dâvûd, "Tahâret", 39; Tirmizî, "Tahâret", 52; İbn Mâce, "Tahâret", 38). Aynı şekilde durgun suya bevletmekten sakındıran hadisten, işaretin delâletiyle akarsuyun ondan farklı bir hüküm gerektirdiği anlaşılmıştır (Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 1: 15). Hanbelîler akarsu suyunun çok su hükmünde değerlendirilebilmesi için en az iki kulle kadar olmasını şart koşmuşlardır. Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn el-Buhûtî, *Keşşâfü'l-kanâ' 'an metni'l-iknâ'* (b.y.: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.), 1: 39.

<sup>12</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâveridî, *el-Hâvî'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1999), 1: 325, 342; Nevevî, *el-Mecmû'*, 1: 111-112; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kanâ'*, 1: 38-39; Şevkânî, *Neylül-evtâr*, 27. Hanefîler bu hükmü, içinde hayvan tersi veya lâşe gibi necis bir şey bulunan küçük su konu-

Şâfiîler pislik karışan az suyu, çok sudan farklı değerlendirirken, belli miktardaki suyun pislik tutmayacağını ifade eden hadisi de delil göstermişlerdir. *Kulleteyn* hadisi olarak bilinen bu rivayete göre “su iki *kulle*<sup>13</sup> kadar olursa pislik taşımaz.”<sup>14</sup> Şâfiîler, çölde yabani hayvanların içtiği su birikintileri ve küçük gölcükler hakkında vârit olan bu hadise dayanarak, hiçbir özelliği değişmeyen iki kulle veya daha fazla miktardaki suyun tâhir olduğunu söylemişlerdir.<sup>15</sup> Hanbelîler de *kulleteyn* hadisini esas alarak Şâfiîler’le aynı görüşü paylaşmışlardır.<sup>16</sup>

*Kulleteyn* hadisini sened ve metin bakımından *muḍarip* gören Hanefîler ise suyun azlığı ve çokluğunu belirleme konusunda tecrübi bilgiye dayanmışlardır.<sup>17</sup> Bazı Hanefî fakihleri, suyun bir tarafında yapılan hareketin diğer tarafını etkilememesini ölçü olarak kabul etmişlerdir.<sup>18</sup> Bazıları ise suyun bulunduğu alanın derinliğini, enini ve boyunu dikkate almışlar; avuçlandığında el dibe değmeyecek kadar derin, eni ve boyu en az 10’ar arşın olan suyun çok olduğunu söylemişlerdir.<sup>19</sup>

Necâsetin suda istihlâkine ilişkin başka bir rivayet ise içine hayız bezleri, köpek lâşesi ve insan dışkısının düştüğü söylenen Budâ’a kuyusu ile ilgilidir. Vasıf değişikliğini ölçü olarak gösteren hadislerle zahiren çelişen bu rivayete göre Hz. Peygamber Budâ’a kuyusundaki suyun durumuna ilişkin soru üzerine, “Su temizdir, onu hiçbir şey necis yapmaz.” demiştir.<sup>20</sup> Bu hadisin akarsu/çok su hakkında vârit olduğunu belirten Hanefîler, hadisin kirlenen suyun o hali üzere sabit kalmayacağını bildirdiğini, yoksa suyun hiçbir şekilde kirlenmeyeceğinin kastedilmediğini söylemişlerdir. Ayrıca bu yorumlamayı, suda esas olanın temizlik hali olup, içine pislik düşen çok suyun bir müddet sonra bu asli özelliğine tekrar kavuştuğu yönündeki tecrübi kanaatle desteklemişlerdir.<sup>21</sup> Şâfiîler de hadiste, pislik karışan ancak hiçbir özelliği değişmeyen çok suyun kastedildiğini söylemişlerdir.<sup>22</sup>

Necâset karışan suyun hükmüne dair rivayetler, dönemin teknik imkânları göz önünde bulundurularak değerlendirildiğinde Hz. Peygamber’in söz konusu yönlendirmelerinde insan

---

mundaki kuyulara uygulamamışlardır. Bu konuda sahabe ve tâbiîn uygulamalarını esas alarak belirledikleri farklı miktarlardaki suyun çekilmesiyle kuyu ve suyunun temizleneceğini söylemişlerdir. Ayrıca kuyunun temizlenememesi ve suyun kıtlığı gibi gerekçeleri zikrederek “umûmu’l-belvâ” ve “zarûret”le görüşlerini temellendirmişlerdir. Tahâvî, *Şerhu me’âni’l-âsâr*, 1: 18; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 1: 76; Burhânüddîn, *el-Muhît*, 1: 105; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1: 17.

<sup>13</sup> Bir kulle 96,299 dm<sup>3</sup>tür. Cengiz Kallek, “Kulle”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 357.

<sup>14</sup> Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 32; Tirmizî, “Tahâret”, 50; İbn Mâce, “Tahâret”, 75.

<sup>15</sup> Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 1: 331-2; Nevevî, *el-Mecmû’*, 1: 112.

<sup>16</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1: 23-4.

<sup>17</sup> Tahâvî, *Şerhu me’âni’l-âsâr*, 1: 16; Burhânüddîn, *el-Muhît*, 1: 93; Şevkânî, *Neylül-evtâr*, 27-8. Hanefîler’in bu hadise yaptıkları eleştiriye Şâfiîler’in verdikleri cevaplar için bk. Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 1: 327-330.

<sup>18</sup> Burhânüddîn, *el-Muhît*, 1: 94.

<sup>19</sup> Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 1: 72; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1: 14.

<sup>20</sup> Nesâî, “Miyâh”, 1; Tirmizî, “Tahâret”, 49. Rivayette bahsi geçen Budâ’a kuyusunun suyunun acı olduğu ve onunla bahçelerin sulandığı, dolayısıyla kuyunun nehir hükmünde olduğu söylenmiştir. Tahâvî, *Şerhu me’âni’l-âsâr*, 1: 12.

<sup>21</sup> Tahâvî, *Şerhu me’âni’l-âsâr*, 1: 14; Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 52; Burhânüddîn, *el-Muhît*, 1: 93.

<sup>22</sup> Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 1: 335.

sağlığını esas aldığı anlaşılmaktadır. Günümüzdeki mikrobiyolojik analiz laboratuvarlarının bulunmadığı o dönemlerde suyun, içine düşen pislik sebebiyle zararlı hale gelip gelmediğini anlamın en kolay ve kesin yolu, suda koku, renk ve tat açısından bir değişikliğin olup olmadığını belirlemektir. Zira bu vasıflardan birinin değişmesi, suyun o necis şeyden etkilendiğini göstermektedir. Konuyla ilgili görüşlerden de anlaşıldığı üzere, fukaha deniz, akarsu ve bunlar hükmünde kabul edilen suyun temizliğini ve kirliliğini belirlemede mezkûr vasıflardaki değişikliğin ölçü alınmasında ittifak etmiştir. Az sular için ise Mâlikîler aynı ölçüyü sürdürürken, cumhur yukarıda zikrettiğimiz rivayetleri dikkate alarak bu suların, necis maddelerin bulaşmasıyla müteneccis hale geleceğini söylemiştir. Mâlikîler'e ait olan görüş, ilk etapta daha isabetli bir yaklaşım gibi görünmektedir. Zira çok suyun müteneccislik durumu vasıflarından tespit edilebiliyorsa, az miktardaki suyun durumu da bu şekilde belirlenebilir. Ancak cumhurun istinbatta bulunduğu rivayetler, necâsetin karıştığı az miktardaki suların kirlendiğini göstermektedir. Bu rivayetler dikkate alınırsa cumhurun görüşünün daha isabetli olduğunu söylemek gerekmektedir. Öte yandan söz konusu rivayetlerde geçen necâseti suya bulaştırmamaya ilişkin sakındırmaların, insan sağlığını koruma amacını taşıdığı hususu aşikârdır. Meseleye bu açıdan bakınca ister az olsun ister çok olsun, içmede ve dinî temizlikte kullanılacak suyun hükmünü belirlerken teknolojik imkânlardan yararlanılması gerektiğini söylemek mümkündür. Zira günümüzde laboratuvarlarda suyun kirlilik seviyesi ve sağlıklılık derecesi doğru bir şekilde belirlenebilmektedir. Buna göre vasıf değişikliğinin yanı sıra bu yöntemi de işletmek, mevzubahis hadislerin maksadına uygun düşecektir.

#### 1.1.2. Necâsetin Su Haricindeki Sıvılarda İstihlâki

Necâset bulaşan su haricindeki sıvıların hükmü fakihlerin çoğunluğu tarafından suyunkinden farklı değerlendirilmiştir. İçinde ölü fare bulunan sıvı yağın hükmüne ilişkin hadis, bu konuda temel bir veri olarak değerlendirilmiştir. Bu hadisin farklı rivayetlerinde bahsi geçen yağdan uzak durulması, onun dökülmesi ve aydınlatmada kullanılması şeklinde farklı yönlendirmeler bulunmaktadır.<sup>23</sup> Bununla birlikte bu rivayetlerin tamamı söz konusu yağın gıda olarak kullanılamayacağı şeklinde ortak bir anlam taşımaktadır. Mâlikîler, Şâfiîler ile ilk dönem Hanbelî fakihleri, rivayetlerde yağın insanlar tarafından tüketilmesinin nehyedilmiş olmasından hareketle yağın tamamının müteneccis hale geldiğini söylemişlerdir. Ayrıca hadiste yağın miktarı ve pislikten etkilenme derecesi beyan edilmediğini gerekçe göstererek az olsun çok olsun ve özellikleri ister değişsin ister değişmesin, içine pislik düşen sirke, süt ve bal gibi sıvıların müteneccis olduğuna hükmetmişlerdir.<sup>24</sup> Bu maddelerin sudan farklı hüküm gerektirmesini ise suyun diğerlerinden farklı olarak içine düşen pislikten kendisini arındırma özelliğine sahip oluşuyla açıklamışlardır.<sup>25</sup> Ayrıca bu sıvıların, suyun aksine kaplarda korunacak kadar az olduğunu, dolayısıyla pisliğe karşı muhafaza edememe mazeretinin bulunmadığını belirterek sudan farklı değerlendirilmesinin makul olduğunu söylemişlerdir.<sup>26</sup> Zâhirîler de miktarı, içinde necâset müstehlek olan sıvıların

<sup>23</sup> Ebû Dâvûd, "Et'ime", 47; Nesâî, "Fer' ve'l-'Atıra", 9.

<sup>24</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 1: 28; 9: 426; Nevevî, *el-Mecmû'*, 1: 147; Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl*, 1: 110-111; Buhâtî, *Keşşâfü'l-knâ'*, 1: 40; Ahmed b. Guneym b. Sâlim Şihâbiddîn en-Nefrâvî el-Ezherî, *el-Fevâkihü'd-devânî 'alâ Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî* (b.y.: Dâru'l-fikr, 1995), 1: 389; Heyet, "Mâî", *el-Mevsû'atü'l-fikhiyyetü'l-Kuveytiyye* (Kuveyt: Vizâratü'l-evkâf ve's-şü'ûni'l-İslâmiyye, 2007), 36: 24.

<sup>25</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 1: 23.

<sup>26</sup> Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, 1: 333.

hükümünü etkileyen bir değişken olarak görmemişlerdir. Ancak onlar sıvıda necâsetin rengi, tadı veya kokusu hissedilmediği müddetçe sıvının tâhir olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu görüşlerini temiz bir şeye bulaşan necâsetin hiçbir özelliği kalmayacak şekilde o şeyin içinde tamamen kaybolması durumunda onun adını ve dolayısıyla hükmünü alması gerektiği şeklinde bir mantıkî izaha bina etmişlerdir. İbn Teymiyye de bu yaklaşımı savunmuştur. Bu fakihler istihlâki bir çeşit *istihâle* (kimyasal değişim) olarak görmüşlerdir. Nitekim görüşlerini izah ederken necis maddenin müstehlek olduktan sonra renk, tat ve kokusunu kaybedip, içine karıştığı maddeye dönüştüğünü belirtmişlerdir.<sup>27</sup> Günümüzde de taraftarı olan bu görüş,<sup>28</sup> mahiyet itibarıyla farklı olduğu halde istihlâki istihâle olarak değerlendirdiği için problemlili görünmektedir.

Hanefî mezhebinde ise bu konuda iki farklı yaklaşım bulunmaktadır. İmam Muhammed cumhurla aynı görüşü paylaşırken, Ebû Hanife ile Ebû Yusuf, su dışındaki sıvıları su ile aynı hükme tabi tutmuşlardır. Onlar, rivayette dökülmesi talep edilen sıvı yağın az olduğu için Hz. Peygamber'in o şekilde yönlendirdiğini, dolayısıyla bu hadise dayanarak necâsetin etkilemediği çok miktardaki yağın necis olduğunu söylemenin isabetli bir çıkarım olmayacağını belirtmişlerdir. Bu yaklaşımları doğrultusunda, içine kan gibi necis bir madde karışan, fakat izi görülmeyen çok miktardaki meyve suyunun helâl olduğunu söylemişlerdir.<sup>29</sup> Ancak su dışındaki sıvıların dışardan dahil olacak şeylerin varlığını ve niteliğini gizleyecek şekilde renk, tat ve kokusu bulunduğu için vasıf değişikliği ölçüsü bunlar için uygun görünmemektedir. Öte yandan içinde ölü fare bulunan sıvı yağın dökülmesini, katı yağdan ise farenin sirayet ettiği kısmın atılmasını emreden rivayetlerde vasıf ölçüsüne değinilmemektedir.

Bütün bu değerlendirmelerden sonra sıvılarda müteneccislik ölçüsünün necâsetin sirayet derecesi olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim rivayetlerde katı yağdan farenin bulunduğu yerin atılıp, geriye kalan kısmının tüketilmesine müsaade edilirken, sıvı yağın tamamının dökülmesinin istenmesi, onun her tarafının fareden etkilenmiş olması sebebiyledir.<sup>30</sup> Buna göre miktarı az olan sıvının tamamı necâsetten etkilenene için onun tamamının müteneccisliğine hükmedilir. Çok miktardaki sıvının ise necâsetten etkilenen kısmı müteneccis kabul edilir. Necâset, izi hissedilmeyecek derecede ortadan kalkmışsa sıvının temiz olduğuna karar verilir. Bunu vasıf değişikliğinin yanı sıra laboratuvar bulguları ve muhtevadaki tepkime durumu gibi karinelere hareketle belirlemek mümkündür.

### 1.2. Necâsetin Katılarda İstihlâki

Fakihler necis şeylerin katılarda istihlâkinin hükmü konusunda, içinde ölü fare bulunan yağla ilgili rivayetleri esas almışlardır. Fukaha bunlara dayanarak içinde necis sıvı müstehlek olan katı şeylerin müteneccisliğine hükmetmiştir. Fıkıh kitaplarında bu türden birçok meseleyle karşılaşmak mümkündür. Müteneccis suyla pişirilen et ve müteneccis tuzla tatlandırılan veya salamurası yapılan zeytin, bunlardandır. Et ve zeytinin, içlerinde necâsetin müstehlek olması halinde

<sup>27</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1: 163; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 21: 528-529.

<sup>28</sup> Alî Muhyiddîn el-Karadâğî - Alî Yûsuf el-Muhammedî, *Fıkhü'l-kadâya't-tıbbiyyeti'l-mu'âsıra* (Beirut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2006), 222; eş-Şe'lân, "Kâ'idetü el-meğlûbü'l-müstehlek ke'l-ma'dûm", 86.

<sup>29</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1: 79; Burhânüddîn, *el-Muhît*, 1: 114; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 1: 185; Heyet, "Mâi'", 36: 24-25.

<sup>30</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 95; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1: 66; Burhânüddîn, *el-Muhît*, 1: 115.

tâhirlik vasıflarını kaybedeceğini söylemişlerdir.<sup>31</sup> Aynı şekilde şarapla<sup>32</sup> veya pis suyla yoğrulan hamurun müteneccis olacağını belirtmişlerdir.<sup>33</sup> Günümüzde alkolle marine edilen etin durumu, bu hamurun durumuna benzemektedir. Zira pişirilme esnasında etin dış yüzeyindeki alkol uça da etin içindeki alkol kalmaya devam etmektedir.<sup>34</sup>

Klasik kaynaklarda zikri geçen başka bir örnek, necis sıvıyı emen susam ve buğday gibi tanelerdir. Fukaha bunların şişmesiyle müteneccis olacağını ve yıkanarak temizlenemeyeceğini söylemiştir.<sup>35</sup> Ancak üzerine şarap sıçrayan buğday tanelerinin yıkanıp, kurutulduktan sonra şarabın koku ve tadının kalmaması durumunda bu tanelerin temizlenmiş olacağını belirtmişlerdir.<sup>36</sup> Konuyla ilgili güncel tespitler, necis sıvıyı emen tanelerin hükmüne ilişkin bu yaklaşımı doğrular niteliktedir. Yapılan ölçümlere göre tahıl, sıvının içinde bekletilince bir dakikada ağırlığının % 2'si, uzun sürede ise ağırlığının % 30-40'ı kadar sıvı emmektedir ve emilen sıvının % 25 kadarı kabukta birikmektedir. Bu şekildeki tahıl öğütülmekle ve ekmek yapılmakla sıvının izlerinden arındırılmamaktadır.<sup>37</sup>

Konuyla ilgili başka bir örnek ise tüyelerinin kolay yolunabilmesi için üzerindeki pisliklerle birlikte kaynar suda bekletilen tavuktur. Hanefî mezhebi kaynaklarında zikredilen bu meselede tavuğun uzun süre suda tutulması durumunda kan ve pisliğin su vasıtasıyla tavuğun etine sirayet edip, onu necis hale getireceği ifade edilmiştir.<sup>38</sup> Günümüzde kesim tesislerinde tavuk 55-65 derecedeki sıcak suda yaklaşık olarak 1-2 dakika bekletilmektedir. İşlem esnasında tavuğun tüyü ve derisi bir miktar suyu emmekle birlikte derideki yağ suyun ete sirayetini engellemektedir. Ancak bu işlem, sıcaklığı 65 derecenin üstündeki sularda gerçekleştirilirse deri parçalanacağından kirli su oradan ete de sirayet edecektir.<sup>39</sup> Bu durumda tavuğun derisiyle birlikte eti müteneccis hale gelecektir.<sup>40</sup>

İçi ve dışı temizlenmeden sıcak suya daldırılan tavuk meselesine benzeyen bir konu da üzerindeki pislikle birlikte haşlanan yumurtadır. Mâlikîler yumurtanın pislikle birlikte haşlanması durumunda suyun kirlendiğini ve bu pis suyun kabuktaki gözenekler vasıtasıyla yumurtanın

<sup>31</sup> Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl*, 1: 113; Nefrâvî, *el-Fevâkihü'd-Devânî*, 1: 389.

<sup>32</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 6: 100.

<sup>33</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1: 29; Buhûtî, *Keşşâfü'l-knâ'*, 1: 188.

<sup>34</sup> Rifat Oral, "İstihlāk (Helal Gıda Açısından Fiziksel Değişimin Teorik Sonuçları)", 2. *Ulusal Helal ve Sağlıklı Gıda Kongresi (Konya: 7-10 Kasım 2013)*, ed. Fatih Gültekin (Konya: Aybil Yayınları, 2013), 499.

<sup>35</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1: 29; Buhûtî, *Keşşâfü'l-knâ'*, 1: 188.

<sup>36</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5: 113.

<sup>37</sup> Oral, "İstihlāk (Helal Gıda Açısından Fiziksel Değişimin Teorik Sonuçları)", 497.

<sup>38</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1: 334.

<sup>39</sup> [www.tuy-yolma-makinasi.com](http://www.tuy-yolma-makinasi.com), "Makinada Yolum Nasıl Yapılır?", erişim: 19 Haziran 2018, <https://www.tuy-yolma-makinasi.com/>.

<sup>40</sup> Tavuk derisinin 55 derece sıcaklıktaki suda (Helal Platform, "Kuru yolum tavuk?", erişim: 13 Temmuz 2018, <http://www.helalplatform.com/helal-gida/kuru-yolum-tavuk/1419/>) ve 60 derecedeki suda parçalandığı şeklinde iki farklı görüş daha bulunmaktadır (Oral, "İstihlāk (Helal Gıda Açısından Fiziksel Değişimin Teorik Sonuçları)", 497). Bu şekilde farklı derecelerin zikredilmiş olmasının tavuklardaki deri sertliğindeki farklılıktan kaynaklanmış olması muhtemeldir.

içine sirayet edip, onu müteneccis hale getirdiğini söylemişlerdir.<sup>41</sup> Şâfîiler ise yumurtanın necis suda haşlanmasıyla kirlenmeyeceğini ifade etmişlerdir.<sup>42</sup> Günümüzde yumurta kabuğu hakkında yapılan bilimsel araştırmalar, Mâlikîler'in görüşünü desteklemektedir. Araştırmaların ortaya koyduğu verilere göre yumurta kabuğunda 6.000-8.000 civarında mikroskobik gözenek bulunmaktadır. Bu gözenekler kabuk dışından içine su buharı ve birçok mikroorganizmanın geçişine olanak sağlamaktadır.<sup>43</sup> Bu bilgiler üzerindeki pislikle haşlanan yumurtanın müteneccis hale geldiğini söylememize imkân tanımaktadır.

Sıvı ve katılarda istihlâkin etkisi ile ilgili verdiğimiz bu açıklamalar sonucunda, necâset bulaşan şeyin müteneccislik düzeyinin necâsetin sirayet derecesine bağlı olduğunu söylemek mümkündür. Rivayetlerde içinde ölü fare bulunan katı yağdan sadece farenin bulunduğu yerin kirlendiğine hükmedilmiş olması, bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. Fukaha da hüküm verirken necâsetin bulaştığı şeydeki dağılma kabiliyetini göz önünde bulundurmıştır.<sup>44</sup> Günümüzde necâsetin sirayet derecesi, biyokimya tahlilleriyle isabetli bir şekilde tespit edilebilmektedir. Aynı şekilde vasıf değişikliği kriterindeki mantıktan hareketle, katkı veya ek madde olarak kullanılan necis şeylerin sirayet derecesi, kullanım amacının tahakkuk düzeyine göre de belirlenebilir. Parlaklık, tat, kıvam ve raf ömrünün uzatılması gibi amaçlarla kullanılan necis maddelerin üründeki varlığını, bunlardan beklenen işlevin gerçekleşmiş olmasına göre anlamak mümkündür. Ana malzemeye eklenen maddeler kimyevi değişime uğramadan üründe hedeflenen fonksiyonu icra ediyorsa, renk, tat ve koku gibi özellikleri ortadan kalksa bile bunların aslında varlığını etkili bir şekilde sürdürdüğünü kabul etmek gerekmektedir. Üründeki miktarının düşüklüğüne bakarak hüküm vermek, söz konusu maddelerin etkisini yok saymak olur ki bu da vakıya aykırıdır.

## 2. HARAM İÇERİKLİ ŞEYLERDEN FAYDALANMANIN HÜKMÜNE İSTİHLÂKİN ETKİSİ

Temiz şeye necâset bulaştırmanın yanlışlığı müsellemler olduğundan fıkıh kitaplarında hükmü tartışılan müteneccis şeyler, çoğunlukla gayri ihtiyari ve zorunlu sebeplerle kirlenen şeylerdir.<sup>45</sup> Bir şekilde necâsete maruz kalmış şeyler pislikten tamamen arındırıldıktan sonra müteneccis olmadan önceki hükümlerini alır. Bu konuda birçok nass bulunmaktadır. Köpeğin yaladığı

<sup>41</sup> Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl*, 1: 113; Nefrâvî, *el-Fevâkihü'd-Devânî*, 1: 389.

<sup>42</sup> Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc* (b.y.: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1994), 6: 156.

<sup>43</sup> Buket Bulut Kocabaş, *Yumurta Kabuğu-Kitosan Modifiye Ürünü Kullanılarak Atık Sulardan Brilliant Blue R Boyar Maddesinin Adsorpsiyon Yöntemi ile Gideriminin İncelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi, 2015), 29.

<sup>44</sup> Nefrâvî, *el-Fevâkihü'd-Devânî*, 1: 389. Örneğin yoğurda damlayan kanın sadece düştüğü yeri kirlettiği, ancak uzun süre kalıp yoğurdun her tarafına sirayet etmesi durumunda tamamının müteneccis olacağı ifade edilmiştir. Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl*, 1: 113.

<sup>45</sup> Fıkıh eserlerinde necâsete maruz kalan şeylerin hükmü anlatılırken “eklemek”, “içine atmak”, “koymak” gibi manalara gelen fiiller yerine, “düşmek” manasına gelen “رَفَعَ” (veka'a) fiilinin kullanılmış olması (Bk. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 15: 160; Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl*, 1: 111; Nevevî, *el-Mecmû'*, 1: 110), hadisenin insan iradesi dışında gerçekleştiğini göstermektedir. Çayiroğlu, *İslam Hukuku'na Göre Helâl Gıda Sorunu*, 324.



kabın yıkandıktan sonra kullanılabilceğini,<sup>46</sup> uçlarına pislik bulaşan kıyafet<sup>47</sup> ile altına pislik yapışan ayakkabının temiz toprağa sürtülerek temizlenebileceğini ifade eden rivayetler,<sup>48</sup> bunlardan bazılarıdır. Aynı şekilde içinde ölü fare bulunan katı yağın, farenin düştüğü yer atıldıktan sonra geriye kalan kısmının yenilebileceğini bildiren rivayetler,<sup>49</sup> katı yiyeceklerin pislikten arındırdıktan sonra gıda maddesi olarak kullanılabilceğini göstermektedir.

Mütenecis suyun temizlenmesi meselesi, bu konuya ilişkin fıkıh kaynaklarında zikri geçen örneklerdendir. Tercih ettikleri teknikler farklı olmakla birlikte cumhur-ı fukaha, ilgili rivayetler ile tecrübî yolla edindikleri bilgilere istinat ederek su eklemek-çıkarmak, güneşte-rüzgârda bekletmek ve içine toprak vb. temiz maddeler eklemek gibi birtakım işlemlere tabi tutarak mütenecis suyu temizlemenin mümkün olduğunu söylemiştir.<sup>50</sup> Fukahanın bu yaklaşımı günümüzde atık suların arıtılması için de benimsenmektedir. Arıtma neticesinde necâsetin renk, tat ve kokusu ortadan kalkınca suyun temiz ve temizleyici özelliğine tekrar kavuşacağı ifade edilmektedir.<sup>51</sup> İlgili kimya verileri incelenince kanalizasyon sularını içme suyu kalitesinde arıtmanın teorik olarak mümkün olduğu, ancak bu işlemin ıleri teknoloji ve yüksek maliyet gerektirdiği, dolayısıyla atık suların daha çok, zirai ürünler ile yeşil sahaları sulama ve yangın söndürme gibi alanlarda kullanılabilcek ölçüde arıtıma tabi tutulduğu görülmektedir.<sup>52</sup> Buna göre arıtılan atık suyun içmede kullanılabilmesi için o düzeyde temizlenmiş olması gerekmektedir.

Meyle derisinin tabaklandıktan sonra tâhir hükmünü alması da burada verilebilecek örneklerdendir.<sup>53</sup> Eti helâl olan hayvanlardan usulüne uygun bir şekilde kesilmeden ölenlerin deri-

<sup>46</sup> Müslim, “Tahâret”, 92; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 35.

<sup>47</sup> Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 135; Tirmizî, “Tahâret”, 109; İbn Mâce, “Tahâret”, 79.

<sup>48</sup> Ebû Dâvûd, “Salât”, 89.

<sup>49</sup> Buhârî, “Zebâih ve’s-Sayd”, 34; Ebû Dâvûd, “Et’ime”, 47; Nesâî, “Fer’ ve’l-’Atîra”, 9.

<sup>50</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 58; Mâverîdî, *el-Hâvi’l-kebir*, 1: 339; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi*, 1: 77; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1: 27; Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü’l-celil*, 1: 83.

<sup>51</sup> el-Lecnetü’l-dâime li’l-bühûsi’l-ilmiyye ve’l-iftâ es-Su’üdiyye, “Hukmü isti’mâli’l-miyâhi’n-necese”, *Mecelletü’l-buhûsi’l-İslâmiyye* 35 (Şevvâl 1992): 59; Benî Abdillâh, *el-Kavâ’idü’l-fikhiyye fi ictimâ’i’l-helâl ve’l-harâm ve tatbikâtühe’l-mu’âsıra*, 196-197; Mehmet Selim Aslan, “İslam Hukukuna Göre İstihâle ve İstihlâkın Necis Katkı Maddesi İçeren Gıda, İlaç, Kozmetik ve Temizlik Malzemelerinin Hükmüne Etkisi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/43 (Nisan 2013): 2338. Bazı İslam hukukçuları bu işlemi istihâle olarak değerlendirmişlerdir. Nasrî Râşid Kâsım Sebâ’ineh, *el-Müstahlas mine’n-necese ve hukmühû fi’l-fikhi’l-İslâmî* (Yüksek Lisans Tezi, Âlü’l-Beyt Üniversitesi, 1999), 140; Hammâd, *el-Mevâddü’l-muharreme ve’n-necese fi’l-gızâi ve’d-devâi beyne’n-nazariyyeti ve’t-tatbik*, 83; Abdul es-Seyyid Ahmed eş-Şerîf, “İstihâletü’n-necese ilâ tâhirin li’l-intifâ’i bihi fi’l-fikhi’l-İslâmî”, *Mecelletü’l-dirâsâti’t-terbeviyye ve’l-insâniyye* 4/3 (2013): 256; Oral, “İstihlâk (Helal Gıda Açısından Fiziksel Değişimin Teorik Sonuçları)”, 500.

<sup>52</sup> Özlem Demir v.dğr., “Atıksuların Geri Kazanılması ve Yeniden Kullanılması”, *Harran Üniversitesi Mühendislik Dergisi* 02 (2017): 4-6.

<sup>53</sup> Derinin tabaklanarak temizlenmesi bazı klasik ve muasır eserlerde her ne kadar istihâle kelimesi ile ifade edilmekteyse (Bk. Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi*, 1: 85; Nefrâvî, *el-Fevâkihü’d-devânî*, 2: 286; Şerîf, “İstihâletü’n-necese ilâ tâhirin li’l-intifâ’i bihi fi’l-fikhi’l-İslâmî”, 294.) de bu işlemde yapı değişikliği değil de derinin kendisinde müstehlek olan necis şeylerden arındırılması söz konusudur.

leri necis kabul edilmektedir. Hanefiler ile Şâfiîler tabaklandıktan sonra lâşe derisinden faydalanılabileceğini bildiren rivayetlerle<sup>54</sup> istidlalde bulunarak bu yönde görüş belirtmişlerdir. Ayrıca müteneccis giysi yıkandıktan sonra giyilebildiği gibi içinde kan ve necis rutubet müstehlek olan derinin de tabaklanınca pislikten arındığı için kullanıma müsait hale geldiğini ifade etmişlerdir.<sup>55</sup>

Necâsetten arındırılmamış veya arındırılması mümkün görülmeyen müteneccis şeylerin gıda maddesi olarak tüketilmesi ile gıda haricindeki alanlarda kullanılması farklı değerlendirmelere tabi tutulmuştur. Faydalanma şeklinin hükme tesirini göz önünde bulundurarak istihlâkin eşyadan yararlanmanın hükmüne etkisini iki başlık altında işlemeye çalışacağız.

### 2.1. İçinde Necâset Müstehlek Olan Şeyleri Gıda Maddesi Olarak Tüketmek

Fukaha müteneccisliğin sınırı hususunda ihtilaf etmiş olmakla birlikte, kendi ölçülerine göre müteneccis saydığı şeylerden temizlenmemiş veya temizlenmesi mümkün olmayan maddeleri ittifakla habîs/iğrenç olarak nitelemiş ve bunların insanlar tarafından tüketilmesini haram görmüştür. İçinde ölü fare bulunan sıvı yağın hükmü ile ilgili hadis, bu konuda temel dayanak olarak değerlendirilmiştir. Bu hadisin bazı varyantlarında sözü edilen yağın dökülmesinin istenmiş olması,<sup>56</sup> fukaha tarafından onun gıda maddesi olarak kullanılamayacağı şeklinde yorumlanmıştır.<sup>57</sup>

Fakihler bu anlayış doğrultusunda, necis sıvı içinde şişen susamı,<sup>58</sup> müteneccis suyla pişirilen eti ve müteneccis tuzla acısı giderilen veya salamurası yapılan zeytini, içinde ölü fare bulunan sıvıyağ gibi kabul etmişlerdir.<sup>59</sup> Keza tüylerini kolay yolabilmek için kaynar suda bekletilen tavuğu yemeye cevaz vermemişlerdir.<sup>60</sup> Aynı şekilde özellikle Mâlikîler üzerindeki pislikle birlikte haşlanan yumurtayı yemeyi tecviz etmemişlerdir.<sup>61</sup> Daha önce bahsi geçtiği üzere günümüzde yapılan tetkikler, tavuk ve yumurtanın hükmüne ilişkin bu görüşlerin gerekçelerini teyit etmektedir.

Klasik fıkıh literatüründe istihlâk çerçevesinde hükmü tartışılan tüketim maddelerinden biri de tezkiye edilmeden ölen hayvanın şirdeninden elde edilen maya ile yapılan peynirdir.

<sup>54</sup> Müslim, "Hayız", 105; Tirmizî, "Libâs", 7; Nesâî, "Fer' ve'l-'Atîra", 5.

<sup>55</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 202; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 1: 59-60; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1: 85; Nevevî, *el-Mecmû'*, 1: 227; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1: 237-8. Hanbelîler meyte derisinden faydalanmaya müsaade eden rivayetleri zayıf bulmuş ve aksini bildiren rivayetlere (Tirmizî "Libâs", 7; Nesâî, "Fer' ve'l-'Atîra", 6) dayanarak meyte derisinin temizlenemeyeceğine hükmetmişlerdir (İbn Kudâme, *el-Muğni*, 1: 49; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kenâ'*, 1: 54). Mâlikî mezhebi âlimlerinin çoğunluğu ise tabaklamanın ölü hayvan derisinin sadece yüzeyini temizlediğini, derinin "ayn"ındaki necisliği ortadan kaldıramadığını, dolayısıyla iç tarafının necisliğini koruduğunu söylemişlerdir. Nefrâvî, *el-Fevâkihü'd-devânî*, 2: 286; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1: 85.

<sup>56</sup> Ebû Dâvûd, "Et'ime", 47; Nesâî, "Fer' ve'l-'Atîra", 9.

<sup>57</sup> Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 15: 157-158; Nevevî, *el-Mecmû'*, 9: 36; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 6: 156; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9: 428; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kenâ'*, 1: 188; Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 95; Nefrâvî, *el-Fevâkihü'd-devânî*, 1: 389; İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 5: 451.

<sup>58</sup> Buhûtî, *Keşşâfü'l-kenâ'*, 1: 188.

<sup>59</sup> Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl*, 1: 113; Nefrâvî, *el-Fevâkihü'd-devânî*, 1: 389.

<sup>60</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1: 334; Çayıroğlu, *İslam Hukuku'na Göre Helâl Gıda Sorunu*, 433.

<sup>61</sup> Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl*, 1: 113, 115; Nefrâvî, *el-Fevâkihü'd-devânî*, 1: 389.

Şâfiîler, Mâlikîler ve Hanbelîler'in çoğunluğu ile Zâhirîler, meytenin necis oluşuna istinaden şirdeninden yapılan mayanın ve ondan imal edilen peynirin necisliğine hükmetmişlerdir.<sup>62</sup> Hanefîler'in istihlâkle ilgili ölçüleri gereğince sütün miktarını dikkate alıp bir hükme ulaşmaları beklenirken, Ebû Hanîfe mecûsîlerin imal ettiği peynirin helâllığıne ilişkin rivayetlere<sup>63</sup> dayanarak bu konudaki genel kurallarını terk etmiş ve ölü hayvanın şirdeninden yapılan mayanın helâl olduğunu söylemiştir. Hanefîler'de müftâ bih olan bu görüş temellendirilirken ölü hayvan, mecûsînin kestiği hayvanla kıyaslanmıştır. Haramlık açısından aynı hükme tabi olan bu hayvanlardan mecûsîlerin kestiğine ait şirdenin kullanıldığı peynirin nasslarda helâl kılınmış olmasına dayanılarak ölü hayvanın şirdeni kullanılarak yapılan peynirin de helâl olması gerektiği söylenmiştir.<sup>64</sup>

Günümüzde cumhurun görüşünü benimseyenler bulunmakla birlikte<sup>65</sup> daha çok Hanefîler'in görüşü tercih edilmektedir.<sup>66</sup> Cevaz verenler Hanefîler'in dayanağının yanı sıra, kullanılan mayanın azlığını ve sütte müstehlek oluşunu da gerekçe olarak ifade etmişlerdir.<sup>67</sup> Cumhurun görüşünü tercih edenler ise hayvanın murdar olmasıyla şirdenin necis hale geldiğini, dolayısıyla ondan imal edilen maya ile mayanın kullanıldığı peynirin necis olduğunu söylemişlerdir.<sup>68</sup>

<sup>62</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1: 54; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 6: 101; Nevevî, *el-Mecmû'*, 2: 570; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 1: 80.

<sup>63</sup> Tirmizî, "Libâs", 6; İbn Mâce, "Et'ime", 60.

<sup>64</sup> Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'i'*, 1: 77.

<sup>65</sup> Mecme'u'l-fikhi'l-İslâmî ed-düvelî, "el-İstihâlâ ve'l-istihlâk fi'l-mevâddi'l-idâfiyye fi'l-gıdâ ve'd-devâ" Karar no: (6/22) 210, erişim: 6 Eylül 2018, <http://www.iifa-aifi.org/3988.html>; [repository.salaamgateway.com](http://repository.salaamgateway.com), "Bâhamd Refis b. Muhammed, Vereşe: 'Ayânün necesetün ve muharrametün tüstahdemü fi't-tasnî'i'l-ğizâi'", erişim: 2 Eylül 2018, <https://repository.salaamgateway.com/images/iep/galleries/documents/201610130203138431.pdf>, 35.

<sup>66</sup> Hamdi Döndüren, "Katki Maddeleri ve Gıdanın Helâllığı-Gıdalardaki Katkı Maddelerinin Durumu", *Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı - IV (Afyonkarahisar, 26-28 Kasım 2011)*, ed. Raşit Küçük (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012), 208; Avrupa Fetva ve Araştırma Kurulu, "23. Olağan Dönem Kararları" (Saraybosna 2013), 3/23, erişim: 23 Temmuz 2018, [www.e-cfr.org/بشأن-الاستحالة-والاستهلاك/](http://www.e-cfr.org/بشأن-الاستحالة-والاستهلاك/).

<sup>67</sup> Benî Abdillâh, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye fi ictimâ'i'l-helâl ve'l-harâm ve tatbikâtühe'l-mu'âsıra*, 219.

<sup>68</sup> Çayiroğlu, *İslam Hukuku'na Göre Helâl Gıda Sorunu*, 381. Bazı araştırmacılar meyteden alınan mayanın, sütün peynire dönüşümü esnasında istihâlâ geçirdiğini ve dolayısıyla onunla yapılan peynirin de helâl olduğunu söylemişlerdir (Şerîf, "İstihâletü'n-necis ilâ tâhirin li'l-intifâ'i bihi fi'l-fikhi'l-İslâmî", 283; [www.hayrettinKaraman.net](http://www.hayrettinKaraman.net), "Helal gıda meselesi", erişim: 21 Eylül 2018, <http://www.hayrettinkaraman.net/makale/0437.htm>). Ancak ne mayanın oluşum sürecinde ([repository.salaamgateway.com](http://repository.salaamgateway.com), "Bâhamd Refis, Vereşe: 'Ayânün necesetün ve muharrametün tüstahdemü fi't-tasnî'i'l-ğizâi'", 31) ne de sütün peynir olma aşamasında mayada istihâlâ meydana gelmektedir (Fatih Gültekin v.dğr., "İstihale Örneklerinin Katkı Maddelerine Yönelik Değerlendirilmesi", *1. Ulusal Helal ve Sağlıklı Gıda Kongresi (Ankara 19-20 Kasım 2011)*, ed. Fatih Gültekin (Ankara: Pozitif Tanıtım, 2011), 110). Buna göre mayanın istihâlâ geçirdiği iddiasıyla, haram olan bir mayayla yapılan peynirin helâl olduğuna hükmetmek isabetli değildir. [repository.salaamgateway.com](http://repository.salaamgateway.com), "Bâhamd Refis, Vereşe: 'Ayânün necesetün ve muharrametün tüstahdemü fi't-tasnî'i'l-ğizâi'", 35; Çayiroğlu, *İslam Hukuku'na Göre Helâl Gıda Sorunu*, 382.

Maya imalatının endüstrileştiği günümüzde ölü hayvanın şirdeninden ziyade domuzunkinden imal edilen mayanın hükmü tartışılmaktadır.<sup>69</sup> Bazı araştırmacılar domuzun bütün cüzleri ile haram kılındığını, dolayısıyla şirdeninden imal edilen mayanın ve onun kullanıldığı peynirin necis olduğunu söylerken<sup>70</sup> bazıları ise mayanın sütün içinde müstehlek olduğunu ileri sürerek onunla yapılan peynirin helâl olduğunu ifade etmektedirler.<sup>71</sup> Ancak ister meyteden yapılmış olsun ister domuzdan imal edilmiş olsun, maya sütün peynir hâline gelmesini sağlayacak derecede etkili olduğuna göre onun müstehlek oluşu veya miktarının az oluşuna bakarak peynirdeki varlığı reddedilemez.<sup>72</sup>

İstihlâkla ilişkili gıda problemlerinden biri de domuz yağı ve diğer unsurlarının kimyevi değişime tabi tutulmadan<sup>73</sup> peynir, bazı yağ çeşitleri, bisküvi ve çikolata gibi ürünlere eklenmesidir. Haramlığı hakkında kesin delil bulunduğundan domuz yağı içeren ürünler de genel kanaate göre haramdır.<sup>74</sup> Ancak kullanılan yağın çok az miktarda olduğunu ve eklendiği üründe istihlâke uğradığını söyleyerek domuz yağı ürünün helâl olduğunu ileri sürenler de vardır.<sup>75</sup> İçinde necis şeyler müstehlek olan ürünlerin temizlik/necislik durumunu işlerken de ifade edildiği gibi bu tür

<sup>69</sup> Günümüzde ucuz olması hasebiyle peynirlerde daha çok, mikrobiyel maya kullanılmaktadır. Ancak bu maya peynirde tat ve aroma açısından arzu edilen sonucu vermediği için buzağı şirdeninden imal edilen mayaya bir yöneliş vardır (Selman Türker - Durmuş Sert, “Peynir Mayasındaki Sütü Pıhtılaştırıcı Enzimler ve Özellikleri”, *TSE Standard Ekonomik ve Teknik Dergi* 611 (Nisan 2013): 95). Mikrobiyel mayanın domuz orijinli olma ihtimali çok düşüktür. Murat Şimşek, “İslam Hukuku Açısından Karışımlarda İstihlâk (Yoğaltım)”, 2. *Ulusal Helal ve Sağlıklı Gıda Kongresi (Konya: 7-10 Kasım 2013)*, ed. Fatih Gültekin (Konya: Aybil Yayınları, 2013), 413.

<sup>70</sup> Mecme'u'l-fikhi'l-İslâmî ed-düvelî, “el-İstihâle ve'l-istihlâk fi'l-mevâddi'l-idâfiyye fi'l-gidâ ve'd-devâ”; Benî Abdillâh, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye fi ictimâ'i'l-helâl ve'l-harâm ve tatbikâtühe'l-mu'âsıra*, 215.

<sup>71</sup> Karadâğî - Muhammedî, *Fikhü'l-kadâya't-tıbbiyyeti'l-mu'âsıra*, 249; Hammâd, *el-Mevâddü'l-muharreme ve'n-necese fi'l-gızâi ve'd-devâi beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbîk*, 68. Bazı araştırmacılar peynir oluşumu esnasında sütle birlikte domuzdan elde edilen mayanın da istihâlâye uğrayıp, temizlendiğini söylemişlerse (Hammâd, *el-Mevâddü'l-muharreme ve'n-necese fi'l-gızâi ve'd-devâi beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbîk*, 68; Şerîf, “İstihâletü'n-necese ilâ tâhirin li'l-intifâ'i bihi fi'l-fikhi'l-İslâmî”, 301.) de gerçekte mayada böyle bir değişimin gerçekleşmediği bilinmektedir. Bk. 68. dipnot.

<sup>72</sup> [repository.salaamgateway.com](http://repository.salaamgateway.com), “Bâhamd Refis, Vereşe: 'Ayânün necesetün ve muharrametün tüstahdemü fi't-tasnî 'i'l-ğızâi", 3; Çayiroğlu, *İslam Hukuku'na Göre Helâl Gıda Sorunu*, 382.

<sup>73</sup> İstihâlâye uğrayan domuz yağının alacağı hüküm hakkında helâl ve haram şeklinde iki farklı yaklaşım bulunmaktadır. Buna bağlı olarak, istihâlâ geçiren domuz yağını muhtevi gıda maddesinin helâl olduğu (Hammâd, *el-Mevâddü'l-muharreme ve'n-necese fi'l-gızâi ve'd-devâi beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbîk*, 64; [www.hayretinKaraman.net](http://www.hayretinKaraman.net), “Helal gıda meselesi”) ve haram olduğu şeklinde iki farklı görüş ortaya çıkmıştır (Fatih Gültekin v.dğr., “İstihâlâ Örneklerinin Katkı Maddelerine Yönelik Değerlendirilmesi”, 1. *Ulusal Helal ve Sağlıklı Gıda Kongresi (Ankara 19-20 Kasım 2011)*, ed. Fatih Gültekin (Ankara: Pozitif Tanıtım, 2011), 103; Bk. Çayiroğlu, *İslam Hukuku'na Göre Helâl Gıda Sorunu*, 283). Bu çalışmada sadece istihlâkın şer'î hükmüne etkisi ele alındığı için istihâlâye uğrayan necis şeylerle ilgili tartışmaya girilmeyecektir.

<sup>74</sup> Mecme'u'l-fikhi'l-İslâmî ed-düvelî, “el-İstihâle ve'l-istihlâk fi'l-mevâddi'l-idâfiyye fi'l-gidâ ve'd-devâ”; Karadâğî - Muhammedî, *Fikhü'l-kadâya't-tıbbiyyeti'l-mu'âsıra*, 242; Hammâd, *el-Mevâddü'l-muharreme ve'n-necese fi'l-gızâi ve'd-devâi beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbîk*, 63-64; Benî Abdillâh, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye fi ictimâ'i'l-helâl ve'l-harâm ve tatbikâtühe'l-mu'âsıra*, 216.

<sup>75</sup> eş-Şe'lân, “Kâ'idetü el-meğlûbü'l-müstehlek ke'l-ma'dûm”, 102; Çayiroğlu, *İslam Hukuku'na Göre Helâl Gıda Sorunu*, 315.

meselelerde belirleyici olan husus, necâsetin miktarından ziyade sirayet derecesidir. Sözü edilen gıda maddelerinde domuz yağı, kendisinden beklenen fonksiyonu icra ettiği ölçüde ürüne sirayet ettiğine göre miktarının azlığına bakarak hüküm belirlemek doğru olmayacaktır.

Domuz türevleri ile ilintili olarak günümüzde tartışılan konulardan biri de domuzdan elde edilen jelatinin<sup>76</sup> eklendiği ürünlerin hükmü meselesidir. İslam hukukçularından bazıları domuzun bütün cüzlerinin necis oluşundan hareketle domuz kökenli jelatin ihtiva eden gıda maddelerinin haram olduğunu söylerken<sup>77</sup> bazıları ise jelatinin eklendiği üründe müstehlek olduğunu, dolayısıyla domuz jelatinini ihtiva eden ürünün necis olmadığını ileri sürmüşlerdir.<sup>78</sup> Ancak jelatinin müstehlek oluşunu gerekçe göstererek, necisliğini ürüne sirayet ettirmediğini düşünmek, etkisini göz ardı etmektir ki bu da isabetli değildir.

İçeriğinde haram katkı maddesi bulunduğu gerekçesiyle hükmü istihlāk bağlamında tartışılan ürünlerden biri de alkol ihtiva eden gazlı içeceklerdir.<sup>79</sup> Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinin su haricindeki sıvıların hükmüne ilişkin yukarıda değindiğimiz ölçülerine göre meseleye

<sup>76</sup> Jelatin büyük ölçüde dana, kuzu ve domuz başta olmak üzere hayvanların deri, kemik, kıkırdak, bağırsak gibi vücut dokularında bulunan kollajenin saflaştırılmasından elde edilmekte ve gıda, kozmetik, fotoğrafçılık, tıp ve eczacılık gibi alanlarda çok yaygın bir şekilde kullanılmaktadır (Mustafa Tayar, “Jelatin Özellikleri ve Kullanımı”, *TSE Standard Ekonomik ve Teknik Dergi* 611 (Nisan 2013): 78-80). Jelatin Türk Gıda Kodeksi tarafından gıda bileşeni olarak kabul edilip, gıda katkı maddesi sayılmadığından diğer katkı maddeleri gibi E numara ile kodlanmamıştır. Gültekin v.dğr., “İstihale Örneklerinin Katkı Maddelerine Yönelik Değerlendirilmesi”, 109.

<sup>77</sup> Benî Abdillâh, *el-Kavâ'idü'l-fıkhiyye fî ictimâ'î'l-helâl ve'l-harâm ve tatbikâtühe'l-mu'âsıra*, 219; Döndüren, “Katkı Maddeleri ve Gıdanın Helâllığı-Gıdalardaki Katkı Maddelerinin Durumu”, 209.

<sup>78</sup> Hârisî, *en-Nevâzil fi'l-et'ime*, 2: 896. Öte yandan jelatin imal edilirken ana maddenin istihâleye uğrayıp, necislik özelliğini kaybettiğini ve dolayısıyla eklendiği ürünlere temizlik açısından zarar vermediğini ileri sürenler de vardır (Karadâğî - Muhammedî, *Fikhü'l-kadâya't-tıbbiyyeti'l-mu'âsıra*, 243; Hammâd, *el-Mevâddü'l-muharreme ve'n-necese fi'l-gızâi ve'd-devâi beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbîk*, 67; Şerîf, “İstihâletü'n-necese ilâ tâhirin li'l-intifâ'i bihi fi'l-fıkhi'l-İslâmî”, 300; [www.hayrettinKaraman.net](http://www.hayrettinKaraman.net), “Helal gıda meselesi”). Ancak uzmanlarının verdiği bilgilere göre jelatinin üretimi esnasında gerçek anlamda bir kimyevi değişim söz konusu olmamaktadır. İşlem boyunca kollajenin yapı ve bileşimi büyük ölçüde özelliklerini korumaktadır (Tayar, “Jelatin Özellikleri ve Kullanımı”, 80-81; Gültekin v.dğr., “İstihale Örneklerinin Katkı Maddelerine Yönelik Değerlendirilmesi”, 109; Sebâ'ineh, *el-Müstahlas mine'n-necese*, 107-108; [repository.salaamgateway.com](http://repository.salaamgateway.com), “Bâhamd Refis, Vereşe: 'Ayânün necese'tün ve muharrametün tüstahdemü fi't-tasnâ'î'l-ğızâi”, 11-12). Buna göre domuzdan elde edilen jelatin, domuz yağı mesabesinde.

<sup>79</sup> Gazlı içecekler aroma amacıyla yağlar ilave edilmektedir. Bunların suda çözülmesini ve homojen bir şekilde dağılmasını sağlamak amacıyla etil alkol kullanılmaktadır (Hüseyin Kami Büyüközer, *Yeniden Gıda Raporu* (İstanbul: Çevik Matbaacılık, 2012), 378; Oral, “İstihlāk (Helal Gıda Açısından Fiziksel Değişimin Teorik Sonuçları)”, 494). Türk Gıda Kodeksi Alkolsüz İçecekler Tebliği (2007/26), üretimin doğasından kaynaklanan alkolün varlığına ilişkin ön kabulden hareketle, meşrubatta 3,0 g/L miktarına kadar etil alkolün bulunmasına müsaade etmektedir (Resmi Gazete, Tarih: 15.06.2007, Sayı: 26553). Bu müsaade, ürüne dışardan eklenen alkol için de geçerli sayılmıştır. Ancak üretimin doğasından kaynaklanan alkol ile ürüne sonradan eklenen alkol etki bakımından farklılık arz etmektedir. Örneğin şeker pancarı, diyabet seviyesini yükseltmediği halde kristal şeker yükseltmektedir. Çünkü kristal şekerin aksine meyvelerde şekerin yanında onu dengeleyen başka ara maddeler de vardır (Halim Aydın, “Genetiği Değiştirilmiş Gıdalar Konulu Oturumun Müzakeresi”, *Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı - IV (Afyonkarahisar, 26-28 Kasım*

yaklaşınca bu tür meşrubatlar haram hükmünü almaktadır.<sup>80</sup> Hanefiler'in<sup>81</sup> ölçülerine göre konu değerlendirildiğinde ise hüküm, gazlı içeceğin miktarına göre değişmektedir. Gazlı içecek miktarca az ise necis, çok ise şarabın renk, tat veya kokusundan biri hissedilmediği müddetçe temiz kabul edilecektir. Nitekim İslam hukukçularından bazıları alkolün gazlı içeceklerle çok az miktarda eklendiğini, onun da istihlâke uğrayıp renk, tat ve kokusunu kaybettiğini<sup>82</sup> ve meselenin *umûmü'l-belvâ* çerçevesinde yer aldığını söyleyerek<sup>83</sup> gazlı içeceklerin helâl olduğunu ileri sürmüştür. Bazıları ise alkol katılan gazlı içecekleri haram kapsamında değerlendirmiştir.<sup>84</sup> Kanaatimizce yukarıda verilen örneklerde olduğu gibi burada da alkolün sirayet derecesini esas almak daha uygun olacaktır. Meşrubata eklenen alkolden beklenen sonuç elde ediliyorsa, sarhoş edecek düzeyde olmasa bile onun artık "alkollü" olduğunu kabul etmek gerekir. Gazlı içeceklerde alkolün işlevini yerine getirecek başka maddeler bulunduğu ve bu meşrubatlar hayatın zorunlu bir objesi olmadığından konunun *umûmü'l-belvâ* babından değerlendirilmesi de isabetli görünmektedir.

2011), ed. Raşit Küçük (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012), 172). Öte yandan alkol hidrojene yapıştığından, meşrubat bardağa doldurulurken alkol uçmayıp (Oral, "İstihlâk (Helal Gıda Açısından Fiziksel Değişimin Teorik Sonuçları)", 499) varlığını muhafaza etmektedir.

<sup>80</sup> Bu mezhepler şarap ile nebiz ayırımını yapmamış ve sarhoşluk veren her şeyin necis olduğunu söylemişlerdir. Nevevî, *el-Mecmû'*, 2: 564.

<sup>81</sup> Şarap dışındaki alkollü maddelerin sarhoşluğa yol açmayacak miktarda içilmesine ruhsat veren Ebû Hanîfe ile Ebû Yusuf'un (Serahsî, *Mebûsât*, XXIV, 14-15; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î*, 5: 115; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3: 239, 651; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 4: 99-101) yaklaşımlarına göre konu değerlendirilince şarap dışındaki müskirata ait alkolün kullanıldığı gazlı içeceklerin sarhoşluğa yol açmadığı müddetçe içilebileceği sonucu ortaya çıkmaktadır. Şarap alkolünün kullanıldığı gazlı içeceklerde ise hüküm, meşrubatın miktarına göre değişecektir. Az miktardaki gazlı içecek necis, çok miktardaki gazlı içecek ise alkolün renk, tat veya kokusundan biri hissedilmediği müddetçe temiz kabul edilecektir. Nitekim günümüzde İslam hukukçularından bazıları, çok miktardaki meşrubatın içinde müstehlek hale gelen şarap dışındaki müskirata ait alkolün meşrubatı müteneccis yapmayacağını söylemektedir (Benî Abdillâh, *el-Kavâ'idü'l-fıkhiyye fi'ictimâ'i'l-helâl ve'l-harâm ve tatbikâtühe'l-mu'âsıra*, 218). Buna karşılık alkol kaynağı ile ilgili herhangi bir ayırma gitmeksizin alkolün necis olmadığını ve gazlı içeceklerde sarhoşluğa yol açmayacak miktarda bulunduğu için bu çeşit meşrubatı içmede dinen bir sakınca bulunmadığını ileri sürenler de bulunmaktadır (Bk. Kâşîf Hamdî Okur, "İslam Hukuku Açısından Helal ve Haram Olan Gıdalar ve Bazı Güncel Meseleler", IV. *İslâm Hukuku Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve İslâm Fıkhi Açısından Helâl Gıda Sempozyumu (Bursa, 3-4 Haziran 2009)*, ed. Ali Kaya (Bursa: Emin Yayınları, 2010), 50-51). Ancak alkolün necis olmadığı varsayılrsa dahi içilmesinin nasslarla haram kılınmış olması, onun meşrubata katılmamasını gerektirmektedir. Çayıroğlu, *İslam Hukuku'na Göre Helâl Gıda Sorunu*, 397.

<sup>82</sup> Hammâd, *el-Mevâddü'l-muharreme ve'n-necese fi'l-gızzâi ve'd-devâi be'ne'n-nazariyyeti ve't-tatbîk*, 55; Karadâğî - Muhammedî, *Fikhü'l-kadâyâ't-tibbiyyeti'l-mu'âsıra*, 236; eş-Şe'lân, "Kâ'idetü el-meğlûbü'l-müstehlek ke'l-ma'dûm", 103; Hârisî, *en-Nevâzil fi'l-et'ime*, 2: 922; Alpaslan Alkış, "İslam Hukukunda İstihale ve İstihlak", *Atlas International Referred Journal* 4/10 (Temmuz 2018): 773. Öte yandan konuyu istihale bağlamında ele alanlar olmuşsa da gazlı içeceklerle eklenen alkolün istihale geçirmediği bilinmektedir. Çayıroğlu, *İslam Hukuku'na Göre Helâl Gıda Sorunu*, 395.

<sup>83</sup> Mecme'u'l-fikhî'l-İslâmî ed-düvelî, "el-İstihâlê ve'l-istihlâk fi'l-mevâddi'l-idâfiyye fi'l-gızzâ ve'd-devâ".

<sup>84</sup> Oral, "İstihlâk (Helal Gıda Açısından Fiziksel Değişimin Teorik Sonuçları)", 501.

## 2.2. İçinde Necâset Müstehlek Olan Şeyleri Gıda Haricindeki Alanlarda Kullanmak

İçinde necâset müstehlek olmakla birlikte temiz kabul edilen şeyler gıdada olduğu gibi gıda haricindeki alanlarda da kullanılabilir. Müteneccis olanlar ise beden, giyecek ve kaplara temas edecek şekilde faydalanılmaya konu edilmesine cevaz verilmemiştir. Örneğin, fakihler vücudu kirleteceği gerekçesiyle, müteneccis zeytinyağıyla yağlanmayı tecviz etmemişlerdir.<sup>85</sup> Aynı şekilde müteneccis yağla deri tabaklamaya ruhsat vermekle birlikte daha sonra bu yağdan arındırmak üzere derinin yıkanması gerektiğine hükmetmişlerdir.<sup>86</sup> Yine kullanımına cevaz verilen yağlardan faydalanırken kişinin üstünü başını koruması gerektiğine özellikle dikkat çekmişlerdir.<sup>87</sup>

Günümüzde vücuda sürülerek faydalanılan ve muhtevasında haram katkı bulunan şeylerden biri kozmetik ürünlerdir. Bu ürünlerin bir kısmında sarhoşluğa yol açan etanol alkol kullanılmaktadır.<sup>88</sup> Bu alkol türünün eklendiği kozmetik ürünler, mezheplerin müskiratın necisliğine ilişkin yaklaşımları bağlamında değerlendirilince iki farklı durum ortaya çıkmaktadır. Cumhuriyet sarhoşluk yapan bütün içkileri necis sayan yaklaşımlarına göre meseleye bakınca etanol alkollü kozmetik ürünler necis hükmünü almaktadır. Sadece şarabı necis şayan Hanefiler'in yaklaşımları istihlâkle ilgili görüşleriyle birlikte değerlendirilince şarap alkolünün kullandığı kozmetiklerin hükmü, ürünün miktarına göre değişecektir; diğer müskirata ait alkolün eklendiği kozmetikler ise helâl hükmünü alacaktır. İslam hukukçularının çoğunluğu, Hanefiler'in bu yaklaşımını esas alarak ve alkolün uçucu oluşunu göz önünde bulundurarak kolonya gibi kozmetik ürünleri kullanmaya cevaz vermiştir.<sup>89</sup>

Kozmetik ürünlerin bir kısmında ise domuz yağı kullanılmaktadır.<sup>90</sup> Bu tür ürünlerden sıvı olanlar mezheplerin istihlâke ilişkin yaklaşımları esasında değerlendirilince, cumhuriyet ölçülerine göre haram hükmünü alırken, Hanefiler'in ölçüsüne göre üründeki ana malzemenin miktarına göre farklı hükümler söz konusu olmaktadır. Katı kozmetiklerde ise yağ üründe homojen bir şekilde dağıldığından, nasslar ve fukahanın ortak yaklaşımı esas alınınca, bunlar vücuda sürülmesi caiz olmayan şeyler grubuna girmektedir.

Necâset bulaşmış şeylerin insanın tüketim alanı dışında ve giysi ile bedenine bulaşmayacak şekilde kullanılması konusunda ise âlimlerin çoğunluğunun buna cevaz verdiği görülmektedir. Bu konuda istidlalde buldukları nasslar, içine fare düşmüş sıvı yağı aydınlatmada kullan-

<sup>85</sup> Burhânüddîn, *el-Muhît*, 1: 115; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9: 428; Nefrâvî, *el-Fevâkihü'd-devânî*, 1: 389.

<sup>86</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 95; Kâsânî, *Bedâ'ü's-sanâî*, 1: 66.

<sup>87</sup> Nefrâvî, *el-Fevâkihü'd-devânî*, 1: 389; Nevevî, *el-Mecmû*, 9: 237.

<sup>88</sup> Helal Platform, "Hangi Alkoller Haramdır?", erişim: 11 Eylül 2019, <https://www.helalplatform.com/helal-haram/hangi-alkoller-haramdir/1352/>. Propan, setil ve benzil gibi alkol çeşitleri sarhoşluğa yol açmadığı için temiz kabul edilmekte ve dolayısıyla katıldığı üründe müteneccisliğe yol açmamaktadır. Oral, "İstihlâk (Helal Gıda Açısından Fiziksel Değişimin Teorik Sonuçları)", 500.

<sup>89</sup> Bk. Oral, "İstihlâk (Helal Gıda Açısından Fiziksel Değişimin Teorik Sonuçları)", 501; Şimşek, "İslam Hukuku Açısından Karışımlarda İstihlâk (Yoğaltım)", 414.

<sup>90</sup> Ayşe Betül Şahin, *Kozmetik Ürünlerin Fikhî Açısından Tahlihi* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2015), 90.

mayı tavsiye eden rivayetlerdir. Bu meyanda Hanefîler, Mâlikîler, Hanbelîler ile Şâfiîler'in çoğunluğu müteneccis sıvı yağın aydınlatmada<sup>91</sup> tekerlek, mil, kova ve ip yağlamada kullanılabileceğini söylemişlerdir.<sup>92</sup> Aynı şekilde Şâfiîler ve bazı Mâlikîler necâset bulaşmış bal gibi müteneccis yiyecekleri bal arısı ve eti yenen hayvanlara yedirmeye cevaz vermişlerdir.<sup>93</sup> Hanbelîler bu tür şeylerin sadece eti yenmeyen hayvanlara yedirilebileceğini; eti helâl olan hayvanlara verilecekse bunların kesilmeden önce bir müddet temiz şeylerle beslenmesi gerektiğini söylemişlerdir. Örneğin içine fare düşmüş su ile yoğrulan hamurun, üç gün içinde kesilecek hayvanlara verilemeyeceğini belirtmişlerdir.<sup>94</sup>

### SONUÇ

Günümüzde domuz yağı ve diğer unsurları ile alkol gibi nasslarla haram kılınmış bazı maddeler birçok endüstriyel ürüne katılmaktadır. Bu maddeler, ilave edildiği ürünlerde çoğunlukla temel niteliklerini muhafaza etmekle birlikte fiziksel özelliklerini kaybetmektedir. İstihlâk olarak ifade edilen bu olay neticesinde ürünün alacağı hükmün dayanakları konumunda olan iki farklı durumla ilgili hadisler bulunmaktadır. Bunlar necâset bulaşan suyun temizlik-kirlilik durumu ile içinde ölü fare görülen sıvı ve katı yağın hükmü hakkında vârit olan rivayetlerdir. Fukaha bu rivayetleri esas alarak içinde necâset müstehlek olan su ve su haricindeki sıvılar ile katıların hükmünü tespit etmeye çalışmıştır. Mâlikî fakihler rivayetlerdeki suyun renk, tat ve koku özelliklerinin değişmesine ilişkin ölçüyü mutlak olarak görürken, Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin fakihleri bunu çok miktardaki sular için geçerli sayıp, az miktardaki suyun necâsetin bulaşmasıyla müteneccis hale geleceğini söylemişlerdir.

Necâset karışan su dışındaki sıvıların hükmü hakkında ise cumhur, içinde ölü fare bulunan sıvı yağın dökülmesini emreden hadise dayanarak bunların müteneccisliğine hükmederken, Hanefîler bu rivayetin az miktardaki sıvı hakkında olduğunu ve çok miktardaki sıvıların çok su gibi değerlendirilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Burada cumhur nasslara aykırı hüküm ortaya koymaktan sakınma hassasiyetiyle rivayetin zahirinden ortaya çıkan anlamla yetinirken, Hanefîler rivayetlerdeki yönlendirmenin bağlam ve maksadını esas almışlardır. İçinde necâset müstehlek olan katı şeyler hakkında ise fukaha, üzerinde ölü fare bulunan katı yağdan fare ve çevresi atıldıktan sonra geriye kalan kısmının yenilebileceğini bildiren rivayetlere dayanarak necâsetin sirayet ettiği bölgenin müteneccisliğine hükmetmişlerdir.

Klasik fıkıh kaynaklarında tartışılan istihlâka ilişkin meseleler ile günümüz problemleri arasında sebep farklılığının bulunduğu görülmektedir. Fıkıh müdevvenatındaki örneklerde sehven veya ihmal neticesinde necis maddelerin temiz şeylere karışması söz konusu iken günümüzde ürüne tat, kıvam, renk gibi nitelikler kazandırmak, ürünün raf ömrünü uzatmak veya maliyetini

<sup>91</sup> Serahsî, *el-Mebûsât*, 1: 95; Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 1: 66; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 15: 161. Özellikle Hanbelîler müteneccis zeytinyağının dumanını da necis kabul ettiklerinden bu yağın caminin içinde aydınlatma amacıyla kullanılmasına cevaz vermemişlerdir. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9: 427; Buhûtî, *Keşşâfü'l-knâ'*, 1: 188; 3: 156.

<sup>92</sup> Nevevî, *el-Mecmû'*, 9: 237.

<sup>93</sup> Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 6: 156; Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl*, 1: 118; Nefrâvî, *el-Fevâkihü'd-devânî*, 1: 389.

<sup>94</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9: 429; Buhûtî, *Keşşâfü'l-knâ'*, 1: 188.



düşürmek gibi amaçlarla bilinçli olarak haram maddeler eklenmektedir. Öte yandan geçmişten farklı olarak günümüzde bu maddelerin ürüne sirayet derecesini tespit edebilecek laboratuvar imkânları bulunmaktadır.

İlgili rivayetler ile fukahannın yaklaşımları; geçmişin teknik imkânları ve müteneccisliğin sebepleri ile birlikte değerlendirilince içinde necâset müstehlek olan şeylerin hükmünü belirlerken aslında necâsetin sirayet derecesinin esas alındığı görülmektedir. Necâset karışan az miktardaki suyun kirlendiğine işaret eden rivayetlerde, suyun tamamının necâsetten etkilendiğine yönelik bir varsayım hareket edildiği anlaşılmaktadır. Aynı şekilde necâset bulaşmış ve renk, tat, koku özelliklerinden sadece biri değişen çok miktardaki suyun kirlendiğine hükmedilirken, necâsetin sudaki etki alanının esas alındığı görülmektedir. Öte yandan içinde ölü fare bulunan sıvı yağın tüketilmemesini, katı yağın ise fare ve çevresi atıldıktan sonra yenilebileceğini bildiren rivayetlerden necâsetin sirayet ettiği yerlerin pis kabul edildiği anlaşılmaktadır. Bazı fakihlerin necâset bulaşmış şeyler hakkında hüküm verirken sirayet derecesini özellikle vurgulamış olmaları bu çıkarımı destekler niteliktedir. Günümüzde katkı veya ek besin maddesi olarak kullanılan haram şeylerin ürüne sirayet derecesini, laboratuvar tetkikleri ile anlamak mümkün olduğu gibi üründe beklenen etkiyi sağlamış olup olmamasına göre de tespit etmek mümkündür. Eklenen maddenin miktarı az olsa dahi üründe hedeflenen sonucu doğurması durumunda, ürüne homojen bir şekilde sirayet ettiğini kabul etmek gerekmektedir. Ana malzemeye ilave edilen şeyin domuz yağı, jelatini veya alkol olmasına göre ürünün artık domuz unsurlarını içerdiğine ve alkollü olduğuna hükmedilmelidir.

#### KAYNAKÇA

- Alkış, Alpaslan. "İslam Hukukunda İstihale ve İstihlak". *Atlas International Referred Journal* 4/10 (Temmuz 2018): 764-774.
- Aslan, Mehmet Selim. "İslam Hukukuna Göre İstihâl ve İstihlâkın Necis Katkı Maddesi İçeren Gıda, İlaç, Kozmetik ve Temizlik Malzemelerinin Hükmüne Etkisi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/43 (Nisan 2013): 2326-2345.
- Aydın, Halim. "Genetiği Değiştirilmiş Gıdalar Konulu Oturumun Müzakeresi". *Güncel Dinî Meseleler İstisare Toplantısı - IV (Afyonkarahisar, 26-28 Kasım 2011)*. Ed. Raşit Küçük. 169-178. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012.
- Başayığıt, Levent. "Helal Gıda Sertifikasyonunda Gıda Katkı Maddelerinin Yeri". *1. Ulusal Helal ve Sağlıklı Gıda Kongresi (Ankara, 19-20 Kasım 2011)*. Ed. Fatih Gültekin. 34-44. Ankara: Pozitif Tanıtım, 2011.
- Benî Abdillâh, Yahyâ Mûsâ Hamd. *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye fi ictimâ'i'l-helâl ve'l-harâm ve tatbikâtühe'l-mu'âsıra*. Doktora Tezi, Ürdün Üniversitesi, 2004.
- Buhûtfî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. *Keşşâfü'l-kinâ' 'an metni'l-iknâ'*. b.y.: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.
- Bulut Kocabaş, Buket. *Yumurta Kabuğu-Kitosan Modifiye Ürünü Kullanılarak Atık Sulardan Brilliant Blue R Boyar Maddesinin Adsorpsiyon Yöntemi ile Gideriminin İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi, 2015.
- Burhânüddîn, Ebû'l-Me'âlî Mahmûd el-Buhârî. *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004.
- Büyüközer, Hüseyin Kami. *Yeniden Gıda Raporu*. İstanbul: Çevik Matbaacılık, 2012.
- Çayıroğlu, Yüksel. *İslam Hukuku'na Göre Helâl Gıda Sorunu*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013.
- Demir, Özlem - Yıldız, Müjgan - Sercan, Ümit - Arzum, Cemile Şeyma. "Atıksuların Geri Kazanılması ve Yeniden Kullanılması". *Harran Üniversitesi Mühendislik Dergisi* 02 (2017): 1-14.
- el-Lecnetü'd-dâime li'l-bühûsi'l-ilmîyye ve'l-iftâ es-Su'ûdiyye. "Hukmü isti'mâli'l-miyâhi'n-necese". *Mecelletü'l-buhûsi'l-İslâmiyye* 35 (Şevvâl 1992): 35-59.

## 1188 | Hüseyin Baysa. Haram Madde İçeren Ürünlerin Hükmüne İstihlâkin Etkisi

- Gültekin, Fatih. "İstihale Örneklerinin Katkı Maddelerine Yönelik Değerlendirilmesi" *1. Ulusal Helal ve Sağlıklı Gıda Kongresi (Ankara 19-20 Kasım 2011)*. Ed. Fatih Gültekin. 100-110. Ankara: Pozitif Tanıtım, 2011.
- Hammâd, Nezîh. *el-Mevâddü'l-muharreme ve'n-necese fi'l-gizâi ve'd-devâi beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbîk*. Dımaşk: Dâru'l-kalem, 2004.
- Hârisî, Bedriye bint Meş'al. *en-Nevâzil fi'l-et'ime*. Riyad: Dâru künûzi İsbilyâ, 2011.
- Hattâb er-Ruaynî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân. *Mevâhibü'l-celîl fi şerhi Muhtasârı Halîl*. b.y.: Dâru'l-fikr, 1992.
- Helal Akreditasyon Kurumu Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun (2017/7060). Resmi Gazete. Tarih: 18.11.2017, Sayı: 30244.
- Heyet. "İstihlâk". *el-Mevsû'atü'l-fikhiyyetü'l-Kuveytiyye*. 4: 129-130. Kuveyt: Vizâratü'l-evkâf ve's-şüûni'l-İslâmiyye, 2007.
- Heyet. "Mâi". *el-Mevsû'atü'l-fikhiyyetü'l-Kuveytiyye*. 36: 23-28. Kuveyt: Vizâratü'l-evkâf ve's-şüûni'l-İslâmiyye, 2007.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilâzîz. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1992.
- İbn Battâl, Ebû'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik el-Bekrî el-Kurtubî. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2003.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. *el-Muğni*. b.y.: Mektebetü'l-Kahire, 1968.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. "Hlk". *Lisânü'l-'Arab*. 10: 503-508. Beyrut: Dâru sâder, 1414.
- İbn Teymiyye, Takuyüddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhâlîm el-Harrânî. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd, 1995.
- Kallek, Cengiz. "Kulle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26: 357-358. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Karadâgî, Alî Muhyiddîn - Muhammedî Alî Yûsuf. *Fikhü'l-kadâya't-tıbbiyyeti'l-mu'âsıra*. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2006.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâ'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1986.
- Küçüköner, Erdoğan. "Helal Gıda Sertifikasyonunda Gıda Katkı Maddelerinin Yeri". *1. Ulusal Helal ve Sağlıklı Gıda Kongresi (Ankara, 19-20 Kasım 2011)*. Ed. Fatih Gültekin. 12-17. Ankara: Pozitif Tanıtım, 2011.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvi'l-kebîr*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1999.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd Meccüddîn Ebû'l-Fadl. *el-İhtiyâr li ta'îli'l-Muhtâr*. Kahire: Matba'atü'l-Halebî, 1937.
- Nefrâvî, Ahmed b. Guneym b. Sâlim Şihâbiddîn el-Ezherî. *el-Fevâkihü'd-devânî 'alâ Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kay-ravânî*. b.y.: Dâru'l-fikr, 1995.
- Nevevî, Ebû Zekeriya Muhyiddîn b. Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. b.y.: Dâru'l-fikr, ts.
- Okur, Kâşif Hamdî. "İslam Hukuku Açısından Helal ve Haram Olan Gıdalar ve Bazı Güncel Meseleler". *IV. İslâm Hukuku Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve İslâm Fıkhı Açısından Helâl Gıda Sempozyumu (Bursa, 3-4 Haziran 2009)*. Ed. Ali Kaya. 23-57. Bursa: Emin Yayınları, 2010.
- Oral, Rıfat. "İstihlâk (Gıda ve Kozmetik Ürünlerinde Alkol Oranlarının Hükme Tesiri)". *1. Ulusal Helal ve Sağlıklı Gıda Kongresi (Ankara: 19-20 Kasım 2011)*. Ed. Fatih Gültekin. 126-132. Ankara: Pozitif Tanıtım, 2011.
- Oral, Rıfat. "İstihlâk (Helal Gıda Açısından Fiziksel Değişimin Teorik Sonuçları)". *2. Ulusal Helal ve Sağlıklı Gıda Kongresi (Konya: 7-10 Kasım 2013)*. Ed. Fatih Gültekin. 492-502. Konya: Aybil Yayınları, 2013.
- Sebâ'ineh, Nasrî Râşid Kâsım. *el-Müstahlas mine'n-neces ve hukmühû fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Yüksek Lisans Tezi, Âlü'l-Beyt Üniversitesi, 1999.
- Serahî, Muhammed b. Ahmed Şemsü'l-Eimme. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1993.
- Şahin, Ayşe Betül. *Kozmetik Ürünlerin Fıkhî Açısından Tahlili*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2015.

- Şe'lân, Abdurrâhmân b. Abdillâh. "Kâ'idetü el-meğlûbü'l-müstehek ke'l-ma'dûm". *el-Mecelletü'l-cem'ıyyeyü'l-fikhiyye es-Su'ûdiyye* 8 (2011): 59-123.
- Şerîf, Abduh es-Seyyid Ahmed. "İstihâletü'n-necsin ilâ tâhirin li'l-intifâ'i bihi fi'l-fikhi'l-İslâmî". *Mecelletü'd-dirâsâti't-terbeviyye ve'l-insâniyye* 4/3 (2013): 221-418.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*. Lübnan: Beytü'l-efkârî'd-düveliyye, 2004.
- Şimşek, Murat. "İslam Hukuku Açısından Karışımlarda İstihlâk (Yoğaltım)". 2. *Ulusal Helal ve Sağlıklı Gıda Kongresi (Konya: 7-10 Kasım 2013)*. Ed. Fatih Gültekin. 401-414. Konya: Aybil Yayınları, 2013.
- Şirbînî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc*. b.y.: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1994.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî. *Şerhu me'âni'l-âsâr*. b.y.: Âlemü'l-kütüb, 1994.
- Tayar, Mustafa. "Jelatin Özellikleri ve Kullanımı". *TSE Standard Ekonomik ve Teknik Dergi* 611 (Nisan 2013): 77-81.
- Türk Gıda Kodeksi Alkolsüz İçecekler Tebliği (2007/26). Resmi Gazete. Tarih: 15.06.2007, Sayı: 26553.
- Türker, Selman - Sert, Durmuş. "Peynir Mayasındaki Sütü Pıhtılaştırıcı Enzimler ve Özellikleri". *TSE Standard Ekonomik ve Teknik Dergi* 611 (Nisan 2013): 94-95.
- Zuhaylî, Vehbe. *Kadâya'l-fikh ve'l-fikri'l-mu'âsir*. Dımaşk: Dâru'l-fikr, 2006.
- Avrupa Fetva ve Araştırma Kurulu. "23. Olağan Dönem Kararları". Erişim: 23 Temmuz 2018. [www.e-cfr.org/بشأن-الاستحالة-والاستهلاك/](http://www.e-cfr.org/بشأن-الاستحالة-والاستهلاك/)
- fenbilimi.net. "Fiziksel ve Kimyasal Değişim". Erişim: 1 Eylül 2018. <http://fenbilimi.net/maddenin-tanecikli-yapisi/fiziksel-ve-kimyasal-degisim.html>
- Helal Platform. "Hangi Alkoller Haramdır?". Erişim: 11 Eylül 2018. <https://www.helalplatform.com/helal-haram/hangi-alkoller-haramdir/1352/>.
- Helal Platform. "Kuru yolum tavuk?". Erişim: 13 Temmuz 2018. <http://www.helalplatform.com/helal-gida/kuru-yolum-tavuk/1419/>
- Mecme'u'l-fikhi'l-İslâmî ed-düvelî. "el-İstihâle ve'l-istihlâk fi'l-mevâddi'l-idâfiyye fi'l-gıdâ ve'd-devâ" Karar no: (6/22) 210. Erişim: 6 Eylül 2018. <http://www.iifa-aifi.org/3988.html>
- [repository.salaamgateway.com](http://repository.salaamgateway.com). "Bâhamd Refîs, İbn Muhammed. Vereşe: 'Ayânün necsetün ve muharrame-tün tüstahdemü fi't-tasnî'i'l-ğızâi". Erişim: 2 Eylül 2018. <https://repository.salaamgateway.com/images/iep/galleries/documents/201610130203138431.pdf>
- [www.hayrettinkaraman.net](http://www.hayrettinkaraman.net). "Helal gıda meselesi". Erişim: 21 Eylül 2018. <http://www.hayrettinkaraman.net/makale/0437.htm>
- [www.tuy-yolma-makinasi.com](http://www.tuy-yolma-makinasi.com). "Makinada Yolum Nasıl Yapılır?". Erişim: 19 Haziran 2018. <https://www.tuy-yolma-makinasi.com/>



*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

Aralık / December 2018, 22 (2): 1191–1220

**Etlerinin Yenilmesi Yasaklanan Hayvanlar İle İlgili Hadis Rivayetlerinin  
Değerlendirilmesi**

*Evaluation of Ḥadīth Narratives Related with the Animals Whose Meat is Forbidden to Eat*

**Nejla Hacıoğlu**

Dr. Öğretim Üyesi, Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadith  
Kırıkkale, Turkey

[nejlahacioglu@gmail.com](mailto:nejlahacioglu@gmail.com)

[orcid.org/0000-0002-0267-045X](https://orcid.org/0000-0002-0267-045X)

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 09 Eylül / September 2018

**Kabul Tarihi / Accepted:** 03 Aralık / December 2018

**Yayın Tarihi / Published:** 15 Aralık / December 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Cilt / Volume:** 22 **Sayı / Issue:** 2 **Sayfa / Pages:** 1191–1220

**Atıf / Cite as:** Hacıoğlu, Nejla. “Etlerinin Yenilmesi Yasaklanan Hayvanlar İle İlgili Hadis Rivayetlerinin Değerlendirilmesi [Evaluation of Ḥadīth Narratives Related with the Animals Whose Meat is Forbidden to Eat]”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/2 (December 2018): 1191–1220. <https://doi.org/10.18505/cuid.492288>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright ©** Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved. [www.dergipark.gov.tr/cuid](http://www.dergipark.gov.tr/cuid)

**Evaluation of Ḥadīth Narratives Related with the Animals Whose Meat is Forbidden to Eat**

**Abstract:** As in every religious issue, the two main resources of Islām which are the Qur’ān and the Sunnah/ḥadīths are the first reference sources for deciding the things that are forbidden by Islam. There is no evidence in the Qur’ān that suggests specific types of animals are forbidden to eat except pork. Other than pork, only the animals which are slaughtered without the name of Allah, their blood and their carcass are forbidden to consume. Except these restricted ill-gotten meats, in the Qur’ānic verses there are no other limitations referring to different animals. However, in Ḥadīth sources there are some narratives referring to the Prophet Muḥammad, implying that He named some other forbidden animals beside the ones specified in the Qur’ān. Collecting the narratives and evaluating them as a whole will contribute for a better understanding of the rules and principles of prohibitions that the Prophet Muḥammad imposed on this issue. Moreover, it will help to identify whether those rulings on some animals are unconditional and world-wide or cause-related and thus changeable according to the conditions. Furthermore, in this matter, although some animals’ meat are not mentioned as forbidden in the Qur’ān, they are banned by the Prophet Muḥammad. This brings the need to highlight the importance of the capacity of the Prophet Muḥammad on deciding what is permissible (*ḥalāl*) and forbidden (*ḥarām*) in the religion.

**Summary:** While the authority for determining what is *ḥalāl* (lawful) and what is *ḥarām* (forbidden) belongs essentially to Allah, the Prophet Muḥammad is also authorized to appoint what is *ḥalāl-ḥarām* by Allah. Authority of the Prophet Muḥammad related to the issue is not absolute and stems from the Qur’ān. *Ḥalāl* and *ḥarām* in the Qur’ān prescribed by Allah can be included in the concepts of *ma’rūf* (right) - *munkar* (wrong) and *tayyibāt* (clean) - *ḥkabāis* (filthy). It is understood that the Prophet Muḥammad grounded his commands in the concept of *ḥkabāis*.

Prohibitions related to animal meats in the Qur’ān are limited to four: carcass, blood, pork and animals, which are not slaughtered in the name of Allah. However, in the Ḥadīth resources there are some narratives about the Prophet’s prohibition on consuming some types of animals other than the forbidden animals specified in the verses. These narratives can be classified in three titles: 1. Animals, which are prohibited to be eaten. 2. Animals, which are prohibited because of the way they are fed and slaughtered. 3. The matter of prohibition of the animals, which are commanded or forbidden to be slaughtered by the Prophet Muḥammad.

At the end of the studies conducted based upon ḥadīth resources, in particular *Kutūb al-Sittah* (the well-known six ḥadīth books), it has been discovered that the animals, which are mentioned as not being permissible in the narratives, they are limited to domesticated donkey and the species of “predatory animals, predatory birds”, namely wolf, fox and cat. Even though the narratives about hyena imply as eatable, hyena is included in this article as it’s a predatory animal.

The narratives regarding the prohibition of meat of domesticated donkey were transferred by approximately twenty Companions in respect to the time of the Battle of Khyber. This prohibition is generally stated in the ḥadīth resources as: “We were having dire hunger at the nights of Khyber. When the day for Khyber came, we encountered domesticated donkeys. We immediately slaughtered them. When we put the meat in the pot and started to boil it, crier of the Prophet Muḥammad called “Knock over the pots and don’t eat any of the donkey meat”. Regarding the issue there are such statements of some Companions like “we were banned from eating

domesticated donkey”, “The Prophet banned the meat of domesticated donkey” among the narratives about the ban. In addition to a large number of narratives about the prohibition of domesticated donkey meat, there are two narratives related to permission of the Prophet for eating domesticated donkey and a narrative that Ibn ‘Abbās did not accept the ban. One of the said narratives is not among the narratives in the *Kutūb al-Sittah* while the other one is stated solely in the *Sunan* of Abū Dāwūd and thought to be acceptable by the traditionists. Even though this narrative’s authenticity is accepted, it is understood that there is an implication for the permission based on a necessity. According to the narrative, Ibn ‘Abbās referred to 145<sup>th</sup> verse of the surah al-An’am as a proof to his view saying “What ḥalāl is what Allah allowed, what ḥaram is what Allah forbidden and the things about which there is no judgement of Allah are *mubāḥ* (permissible)”. As for us, the fact that Ibn ‘Abbās did not accepted the prohibition implies that he did not recognize the Prophet’s command related to the prohibition as an absolute prohibition. The conveyances of many Companions, which are consistent with each other, about the Prophet’s prohibition on eating domesticated donkey during the Battle of Khyber, proved that the prohibition was applied. Even though there is no dispute about prohibiting domesticated donkey, it is controversial whether the prohibition is absolute, constant or provisional based on certain reasons. It is more reasonable to accept that this prohibition was provisional and it was based on certain reasons. Because there are many narratives bearing information that this prohibition was due to several reasons and this is a situation which needs to be considered. Accordingly, there are three reasons, nearly all of which are attributed to judgement of the Companions. These were the facts that domesticated donkey was used in transportation; it used to eat filth and it was slaughtered/consumed without distributing booty/paying taxes. The seeking of the Companions for any reason for this prohibition indicates that they needed to comprehend this prohibition and that the prohibition is not absolute and constant.

There is no explanation neither in the resources where the narratives are included nor in the annotation about when, where, why and in which context the prohibition regarding the predatory animals was realized. It is highly possible to assume that the Prophet prohibited these animal as they eat carcass. Another interesting issue within this regard is the fact that there are narratives and views indicating permissibility of eating hyena, which is a predatory, while predatory animals are forbidden in the narratives. Statements of the Prophet related to permissibility of eating hyena, which are considered authentic by traditionists and information about the Arabs who used to eat hyena and some of the Companions who praised eating hyena indicate that *urf* (custom) has a primary and decisive role about permissibility of eating meats. Regarding this matter about the hyenas, the narratives pointing out some Companions like ‘Ā’isha bint Abī Bakr and Ibn ‘Abbās who viewed prohibition of animals other than the prohibited animals in the Qur’an as inapplicable and other issues referring to the dispute indicate that prohibition of the Prophet Muḥammad for predators can not be accepted as an absolute and unquestionable prohibition.

Some of the prohibitions mentioned in ḥadīth narratives, except these animals, stem from the way of feeding and slaughtering of some animals. It is understood that consuming meat and milk of the animals that eat filth is prohibited in order to abstain from the things harming human health and *mujassam* (killing an animal with an arrow, etc. by fastening it as a target) is prohibited

as carcass is banned and it is not permissible to torture and harm animals. Some of the prohibitions are related to the some animals, which were allowed and banned to slaughter by the Prophet. As the Prophet commanded some animals to be slaughtered and some animals not, meat of these animals was considered as forbidden. There is a dispute among the scholars, whilst there is not any statement of the Prophet about whether the animals included in this group can be eaten or not. It is seen that the Prophet ordered to slaughter some of the animals and prohibited to slaughter some other animals based on several reasons.

**Keywords:** Hādīth, Prophet Muḥammad, Forbidden by religion, Animal meat, Narratives

### **Etlerinin Yenilmesi Yasaklanan Hayvanlar İle İlgili Hadis Rivayetlerinin Değerlendirilmesi**

**Öz:** İslâm dininin temel iki kaynağı durumunda olan Kur’ân ve Sünnet/hadis her dinî meselede olduğu gibi haram kılınan şeylerin tespitinde de ilk müracaat kaynağıdır. Kur’ân-ı Kerîm’de et olarak domuz etinden başkasının haram kılındığı açıklanmamıştır. Bunun dışında herhangi bir hayvanın leşi, kanı ve Allah’tan başkası adına kesileni, yenilmesi haram kılınanlar olarak belirtilmiştir. Bu sınırlı haramların dışında âyetlerde herhangi bir hayvanın etinin yenilmeyeceği ile ilgili başka bir bilgiye rastlanmamaktadır. Hadis kaynaklarında ise Hz. Peygamber’in âyetlerde yer alanların dışında bazı hayvanların yenilmesini yasakladığına dair rivayetlerin varlığı söz konusudur. Bu konudaki rivayetlerin derlenmesi ve bir bütünlük içerisinde ele alınarak değerlendirilmesi, Hz. Peygamber’in bu yasaklamalarda dayandığı ilke ve esasların tespit edilmesinde önemli katkı sağlayacak, aynı zamanda Hz. Peygamber’in bazı hayvanlar için verdiği haram hükmünün mutlak ve evrensel özellikte bir yasaklama mı yoksa sebeplere bağlı, değişebilir özellikte mi olduğunun belirlenmesine yardımcı olacaktır. Ayrıca, konu, Kur’ân’da yasaklanmamış bazı hayvan etlerinin Hz. Peygamber tarafından yasaklanmış olması hususunu içermektedir. Bu durum Hz. Peygamber’in helal-haram kılma yetkisi meselesine temas etmeyi gerekli kılmaktadır.

**Özet:** İslâm’da helal ve haramı belirleme yetkisi aslî olarak Allah’a ait olmakla birlikte Allah tarafından Hz. Peygamber’e helal-haram kılma yetkisi tanınmıştır. Hz. Peygamber’in bu konudaki yetkisi mutlak bir yetki olmayıp, Kur’ân kaynaklıdır. Kur’ân’da Allah’ın koyduğu *helal-haram, maruf-münker* ve *tayyibat-habâis* kavramlarına dâhil edilebilecek niteliktedir. Hz. Peygamber’in bazı hayvan etleri ile ilgili verdiği haram hükümlerinde *habâisi* esas aldığı anlaşılmaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm’de hayvan etleri ile ilgili yasaklar, leş, kan, domuz eti ve Allah’tan başkası adına kesilen olmak üzere dört çeşit ile sınırlıdır. Hadis kaynaklarında ise Hz. Peygamber’in âyetlerde yer alanların dışında bazı hayvanların yenilmesini yasakladığına dair rivayetlerin varlığı söz konusudur. Bu rivayetler üç başlık altında sınıflandırılabilir: 1. Yenilmesi yasaklanan hayvanlar. 2. Besleniş ve öldürülüş tarzları sebebiyle yenilmesi yasaklananlar. 3. Hz. Peygamber’in öldürülmesini emrettiği ve yasakladığı hayvanların haramlığı meselesi.

Ağırlıklı olarak *Kütüb-i Sitte*’den olmak üzere, hadis kaynakları esas alınarak yapılan inceleme sonucunda rivayetlerde etinin yenilmeyeceği bağlamında söz konusu edilen hayvanların şunlardan ibaret olduğu tespit edilmiştir: Ehlî eşek, tür ismiyle “yırtıcı hayvanlar, yırtıcı kuşlar”, yırtıcı hayvanlardan kurt, tilki ve kedi. Sırtlan hakkındaki rivayetler onun yenilebileceğine delalet etmekle birlikte yırtıcı bir hayvan olması sebebiyle makalede yer verilmiştir.



Ehlî eşek etinin yasaklanması ile ilgili rivayetler yirmi kadar sahâbîden Hayber savaşı günleri ile ilişkili olarak rivayet edilmiştir. Bu yasak hadis kaynaklarında genellikle şöyle anlatılmıştır: “Hayber gecelerinde açlık çekiyorduk. Hayber günü gelince, ehlî eşeklere rastladık. Hemen onları kestik. Tencereye koyup kaynatırken, Hz. Peygamber’in münâdisi “Tencereleri devirin, eşeklerin etlerinden hiçbir şey yemeyin” diye seslendi.” Bu hususla ilgili “Ehlî eşek etlerinden menedildik.”, “Rasûlullah ehlî eşek etlerini haram kıldı.” gibi ifadeler farklı sahâbîlerin yasakla ilgili beyanları arasındadır. Ehlî eşek etinin yasaklandığı konusunda mevcut çok sayıda rivayetin yanında Hz. Peygamber’in eşek etinin yenilmesine izin verdiğine dair iki rivayet ve İbn Abbâs’ın bu yasağı kabul etmediğine dair bir rivayet kaynaklarda yer almaktadır. Söz konusu iki rivayetten birisi *Kütüb-i Sitte*’de yer almayıp diğeri sadece Ebû Dâvud’un *Sünen*’inde yer almakta ve muhaddislerce makbul sayılmamaktadır. Bu rivayet sahih kabul edilse dahi zarurete dayalı bir izne delâlet ettiği anlaşılmaktadır. Rivayetlere göre İbn Abbas “...Allah’ın helal kıldığı şey helal, haram kıldığı şey haram ve hakkında hüküm vermediği şey de mübahtır.” diyerek, bu görüşüne En’âm sûresi 145. ayeti delil göstermiştir. İbn Abbâs’ın bu nehyi kabul etmemesi kanaatimizce onun Hz. Peygamber’in bu konudaki yasaklama hükmünü mutlak bir yasak olarak görmediği anlamına gelmektedir. Hz. Peygamber’in Hayber Savaşı esnasında ehlî eşek etinin yenilmesini yasakladığına dair çok sayıda sahâbînin ittifak halindeki nakilleri bu yasağın gerçekleştiğini ispat etmektedir. Ehlî eşek etinin yasaklanması konusunda bir ihtilaf görünmemekle birlikte bu yasağın mutlak, değişmez bir yasak mı yoksa sebeplere bağlı geçici bir yasak mı olduğu konusu ihtilaflıdır. Bu yasağın geçici ve sebeplere dayalı bir yasak olduğunu kabul etmek daha makul görünmektedir. Çünkü bu yasaklamanın çeşitli sebeplere dayandığına dair bilgiler içeren pek çok rivayet mevcuttur ve bu dikkate alınması gereken bir durumdur. Bu hususta hemen hepsi sahâbenin değerlendirmelerine dayanan üç sebepten söz edilmektedir. Bunlar; yük taşımada kullanılıyor olması, pislik yemesi ve ganimet taksimi yapılmadan/vergisi verilmeden kesilmesi/tüketilmesidir. Sahâbîlerin bu yasaklamada bir sebep aramaları bu yasağı anlamlandırma ihtiyacı duyduklarını göstermekte ve aynı zamanda yasağın mutlak ve değişmez olmadığına delâlet etmektedir.

Yırtıcı hayvanlarla ilgili yasaklamanın hangi bağlamda, ne zaman, nerede ve niçin gerçekleştiği ile ilgili ne rivayetlerin yer aldığı kaynaklarda ne de şerhlerde herhangi bir açıklamaya rastlanmaktadır. Hz. Peygamber’in bu hayvanları leş yiyor olmaları sebebiyle yasaklamış olması güçlü bir ihtimaldir. Bu konuda dikkat çeken diğeri önemli bir husus da rivayetlerde yırtıcı hayvanlar yasaklanmış iken yine yırtıcı bir hayvan olan sırtlanın yenilebileceği yönündeki rivayet ve görüşlerin mevcûdiyetidir. Hz. Peygamber’in sırtlanın yenilebileceğine dair muhaddislerce sahih kabul edilen beyanları, Arapların sırtlan yedikleri ve sahâbîlerden bazılarının sırtlanın yenilmesini güzel bulduklarına dair bilgiler, hayvan etlerinin yenilip yenilmeyeceği hususunda *örfün* öncelikli ve belirleyici bir rolü bulunduğuna işaret etmektedir. Sırtlanla ilgili bu durum, Hz. Âişe, İbn Abbâs gibi sahâbîlerden Kur’ân da yasaklananlar dışında yasak bulunmayacağı görüşünde olduklarına dair nakiller ve ihtilafın varlığına işaret eden diğeri hususlar, Hz. Peygamber’in yırtıcılarla ilgili yasaklamanın mutlak ve tartışılmaz bir yasaklama olarak kabul edilemeyeceğini göstermektedir.

Bu hayvanlar dışında hadis rivayetlerinde bahsi geçen diğeri yasakların bir kısmı bazı hayvanların besleniş ve öldürülüş tarzlarından kaynaklanmaktadır. Pislik yiyen hayvanın etinin ve sütünün insan sağlığına zarar veren şeylerden kaçınma amacıyla, mucesseminin ise leşin haram

hükümünde olması ve hayvanlara eziyet ve zarar vermenin câiz görülmemesi sebebiyle yasaklandığı anlaşılmaktadır. Yasakların bir kısmı da Hz. Peygamber'in öldürülmesini emrettiği ve yasakladığı bazı hayvanlarla ilgilidir. Hz. Peygamber'in bazı hayvanların öldürülmesini bazılarının da öldürülmemesini emretmesi, bu hayvanların etlerinin haram olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Bu grupta yer alan hayvanların yenilip yenilmeyeceği hususunda Hz. Peygamber'in herhangi bir beyanı mevcut olmadığı gibi âlimler arasında da ihtilaflar mevcuttur. Hz. Peygamber'in birtakım sebeplere dayanarak bazı hayvanların öldürülmesini emrettiği ve zararsız hayvanların öldürülmesini yasakladığı anlaşılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Hz. Peygamber, Haram, Hayvan Etleri, Rivayetler

### GİRİŞ

Bazı hayvan etlerinin yenilmesini yasaklayan rivayetlerin incelenmesinde, bu husustaki mevcut rivayetlerin ve farklı tarihlerin derlenmesi, biraraya getirilmesi ve bütünlük içerisinde değerlendirilmesi şeklinde bir yöntem takip edilecektir. Hedefimiz bu konuda adı geçen bütün hayvanlarla ilgili rivayetleri toplamaktır. Değerlendirmeye tâbi tutulacak hayvanların belirlenmesinde, hayvanların, hadis kaynaklarında etlerinin yenilmeyeceği yönüyle zikredilmiş olması esas alınmıştır.

Hadis kaynaklarında bu konudaki rivayetler ağırlıklı olarak "Et'ime/Yiyecekler", "Zebâih/Boğazlama", "Sayd/Avlanma" bölümlerinde yer almakta, bunun yanı sıra rivayetlerin birden fazla konuyu içerdiği durumlarda başka bölümlerde de bu husustaki rivayetlere rastlanmaktadır. İlgili rivayetler *Kütüb-i Sitte* merkezli ele alınmıştır. Ancak konuyla ilgili farklı bir yöne temas etme veya bir görüŖe kaynaklık etme durumunda *Kütüb-i Sitte* dışında diğer bazı hadis kaynaklarına da müracaat edilmiştir.

Hadis kaynaklarında etleri yasaklanan hayvanlar ile ilgili mevcut rivayetleri esas alarak yaptığımız inceleme sonucunda, konunun üç başlık altında değerlendirilmesinin isabetli olacağını düşündük. Bu başlıklardan ilki olan "Yenilmesi yasaklanan hayvanlar" konusu, etinin haramlığı bağlamında zikri geçen hayvanlarla ilgili rivayet ve değerlendirmeleri ihtiva etmekte olup, konunun esasını oluşturmaktadır ve bu başlık, rivayetlerin genelinden çıkan durum göz önünde bulundurularak oluşturulmuştur. Çünkü hemen her konuda sıhhat dereceleri aynı olmamakla birlikte farklı anlamlar içeren rivayetler bulunmakta ve bu hal, kesin ve net bir sınıflandırma yapmayı güçleştirmektedir. Ağırlıklı olarak *Kütüb-i Sitte*'den olmak üzere, hadis kaynakları esas alınarak yapılan inceleme sonucunda rivayetlerde etinin yenilmeyeceği bağlamında söz konusu edilen hayvanların şunlardan ibaret olduğu tespit edilmiştir: Ehlî eşek, tür ismiyle "yırtıcı hayvanlar, yırtıcı kuşlar", yırtıcı hayvanlardan kurt, tilki ve kedi. Sırtlan hakkındaki rivayetlerin muhtevaları, onun yenilmesi mübah görülen bir hayvan olduğuna delâlet etmekle birlikte, yırtıcı bir hayvan olması sebebiyle sırtlana yer verme ihtiyacı duyulmuştur. Bunun dışında dolaylı olarak beslenme ve öldürölme biçimleri esas alınarak yasaklananlar ve Hz. Peygamber'in yenilip yenilmeyeceği bağlamında beyanı olmadığı halde öldürölmesini ve öldürölmemesini emrettiği bazı hayvanların haram kapsamına dâhil edilmesi meseleleri ele alınacak konuları oluşturmaktadır. Üç başlık şu sıralamaya göre ele alınacaktır.

1. Yenilmesi yasaklanan hayvanlar,

2. Besleniş ve öldürölüş tarzları sebebiyle yenilmesi yasaklananlar,

3. Hz. Peygamber'in öldürölmesini emrettiği ve yasakladığı hayvanların haramlığı meselesi.

Konunun genişliği sebebiyle hayvan etlerinin helal ya da haram oluşunun belirlenmesindeki diğer kriterlerden kesim usul ve şartları, avlanma usul ve şartları ve ayrıca hayvanlardan etleri dışında faydalanmanın helal-haramlığı gibi hususlar bu makalede yer almayacaktır.

Konu, Kur'an'da yasaklanmamış bazı hayvan etlerinin Hz. Peygamber tarafından haram kılınması ile ilgili olduğundan, rivayetlerin değerlendirilmesine geçmeden önce Hz. Peygamber'in haram kılma yetkisinin mahiyeti meselesine yer verilmesi gerekmektedir.

Araştırma konumuz ile ilgili daha önce yapılmış eser veya makale düzeyinde müstakil bir çalışmaya rastlanmamıştır. Ancak fıkıh alanında genel olarak helal-haram ve hususî olarak yiyeceklerin helal-haramlığı ile ilgili çalışmalarda konu ile alâkalı rivayetlere kısmen değinildiği görölmüştür.

### 1. HZ. PEYGAMBER'İN HARAM KILMA YETKİSİNİN MAHİYETİ

Hz. Peygamber'in helal-haram kılma yetkisine sahip olduğu konusunda ihtilaf olmakla birlikte, bu yetkinin mahiyeti konusunda birtakım görüş ayrılıkları mevcuttur. Bu hususta iki farklı görüş ortaya çıkmıştır. Bu görüşlerden biricisine göre Hz. Peygamber'in helal ve haramı belirleme yetkisi, Kur'an'dan bağımsız, mutlak bir yetkidir, diğer görüşe göre ise bu yetki mutlak değil, Kur'an kaynaklıdır.

İslâm'da helal ve haramı ilk vaz'eden Allah'tır ve helal-haramı belirleme hak ve yetkisi de yalnız O'na aittir. Başka bir ifadeyle kesin olarak yasaklanmış fiiller bizzat Allah tarafından belirlenmiş ve bu yetki sadece O'na tahsis edilmiştir. Allah'ın koyduğu haramlar, hakkında ihtilaf bulunmayan kesin ve sabit hükümlerdir. Sıfat ve mevkileri ne olursa olsun, hiçbir kula helal ve haram kılma yetkisi tanınmamıştır.<sup>1</sup> Hz. Peygamber'in öncelikle bir kul ve kendisine vahyedilene tâbi olma yükümlölüğü dikkate alındığında onun hayvan etlerinin haramlığı konusundaki tasarruflarının, asıl helal-haram koyucu olan Allah'ın hükmüne tâbi bir özellikte olduğu farkedilecektir. Hz. Peygamber'in bu yetkisini Allah'ın hükmüne rağmen hüküm koyma ve mutlak, keyfi bir yetki biçiminde algılamak tevhid açısından uygun bir yaklaşım değildir.<sup>2</sup> Kur'an'da bu yetkinin yalnız Allah'a ait olduğu ifade edilmiş,<sup>3</sup> bu yetkiyi kendisinde görenler tanrılık iddiasında bulunmakla nitelenmiştir.<sup>4</sup> Bunun yanında Kur'an'ı Kerim'de Allah'ın Hz. Peygamber'e helal-haram kılma yetkisi verdiği açık olarak ifade edilmiştir. Bu hususa delâlet eden âyetler şunlardır:

<sup>1</sup> Yusuf Karadâvî, *İslâm'da Helal ve Haram*, trc. Mustafa Varlı (Ankara: Hilal Yayınları, 1970), 26-27; Hayreddin Karaman, *Günlük Hayatımızda Helaller Haramlar* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1987), 19-20; Ali Bardakoğlu, "Haramlar ve Helaller", *İlmihal* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 2: 36-37; Ferhat Koca, "Haram", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 16: 103.

<sup>2</sup> Yavuz Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2010), 26.

<sup>3</sup> el-En'am 6/119; eş-Şûrâ 42/ 21; Yûnus 10/59; en-Nahl 16/116; et-Tevbe 9/31.

<sup>4</sup> Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 133.

“Kendilerine kitap verilenlerden, Allah’a ve ahiret gününe iman etmeyen, Allah’ın ve Rasûlünün haram kıldığını haram saymayan ve hak dinini din edinmeyenlerle, ezilip büzülerek kendi elleriyle cizye verinceye kadar savaşın.” (et-Tevbe 9/29).

“Onlar, ellerindeki Tevrat’ta ve İncil’de yazılı bulunan o elçiye, o ümmî peygambere uyarlar. O (Peygamber)ki, kendilerine iyiliği emreder, onları kötülükten meneder; onlara temiz ve hoş şeyleri helal, pis ve çirkin şeyleri haram kılar...” (el-A’râf 7/157).

Allah’ın helal-haram kılma yetkisi ile Hz. Peygamber’in yetkisi karşılaştırıldığında, helal ve haramı belirleme yetkisinin esasen ve öncelikle Allah’a ait olup, Hz. Peygamber’in yetkisinin ancak Allah’ın hüküm ve iradesine uygun olanı belirlemeye/açıklamaya yönelik olduğu ve Hz. Peygamber’in Allah’ın esaslarını koyduğu kısımlara açılım getirdiği ifade edilmiştir.<sup>5</sup> Allah’ın yetkisi tamamen bağımsız, aslî ve kendinden olduğu halde, Rasûlününki vahye bağlı ve ondan kaynaklanan bir yetki olarak değerlendirilmiştir.<sup>6</sup> Hz. Peygamber’in sahip olduğu yetki mutlak değil, Kur’ân’da Allah’ın koyduğu *helal-haram*, *ma’rûf-münker*, *tayyibât-habâis* kavramlarına dahil edilebilecek bir niteliktedir. Kur’ân’dan müstakil değil, Kur’ân kaynaklıdır. Kur’ân’ın hükmüne kıyas veya onun kaideleri altına sokma vb. şekillerde gerçekleşir.<sup>7</sup> Hayvan etlerinin haramlığı konusu özelinde A’râf sûresi 157. ayette geçen Hz. Peygamber’in *tayyibâtı* helal, *habâisi* haram kılacağı ifadeleri değerlendirildiğinde *tayyibât* ve *habâis* kavramlarının özellikle de yiyeceklerin helal-haramlığı konusunda belirleyici bir işlev gördüğü anlaşılmaktadır. Helal ve haramı ilkten vaz’edenin Allah olduğu hakikati ve âyette Hz. Peygamber’in *tayyibâtı* helal, *habâisi* haram kılacağı ifade edilmesi, Hz. Peygamber’in yiyeceklerle ilgili açıklamalarının her iki konuda örneklendirme anlamına geldiğini göstermektedir.<sup>8</sup> *Tayyibat* kelimesi, iyi, temiz, hoş, lezzetli anlamına gelmekte, dolayısıyla İslâm’ın meşru gördüğü davranışlar ile, insanoğlunun hoşlanıp lezzet aldığı, insanın vücuduna tıbben zararı olmayan faydalı ve temiz yiyecekler, bu kelimenin kapsamını oluşturmaktadır. Tam tersi *habâis* için geçerli olup pis, iğrenç, insanın hoşlanmadığı ve sağlığa zararlı şeyler bu kelimenin sahip olduğu anlamları ifade etmektedir.<sup>9</sup> Burada hoşlanma, temiz olma ve lezzet alma gibi nitelikler kültürel ve coğrafi şartlara bağlı olarak toplumdan topluma farklılıklar göstermektedir.<sup>10</sup> Bu sebeple Allah’ın haramları ve helalleri evrensel ve değişmez olduğu halde Hz. Peygamber’in özellikle örfe dayalı yeme içme kabilinden yasaklamalarında yerellik ve değişimin söz konusu olabileceği kabul edilmiştir.<sup>11</sup>

Farklı bakış açısına sahip bazı âlimlere göre de Hz. Peygamber’in Kur’ân’da bulunmayan hükümler koyması olarak ifade edebileceğimiz, helal ve haramı belirleme yetkisi, mutlak bir

<sup>5</sup> Karaman, *Günlük Hayatımızda Helaller Haramlar*, 19-20; Ali Bardakoğlu, “Haram”, *İlmi Hal* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 1: 176; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, 133; Mehmet Erdoğan, *Akıl-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1995), 254; Abdullah Kahraman, “İslam’da Helal ve Haram’ın Yeri ve Fıkıh Usulü Açısından Temellendirilmesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (Ekim 2012): 58.

<sup>6</sup> Muhammed Taqı Usmânî, *Sünnetin Bağlayıcılığı*, trc. İbrahim Kutluay (İstanbul: Rağbet Yay., 2010), 51.

<sup>7</sup> Yusuf el-Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, trc. Bünyamin Erul (Kayseri: Rey Yayınları, 1998), 79.

<sup>8</sup> Kahraman, “İslam’da Helal ve Haram’ın Yeri ve Fıkıh Usulü Açısından Temellendirilmesi”, 58.

<sup>9</sup> M. Hayri Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008), 175-176; Bardakoğlu, “Haramlar ve Helaller”, 2: 36.

<sup>10</sup> Kırbaçoğlu, *Sünnet*, 175-176.

<sup>11</sup> Kahraman, “İslam’da Helal ve Haram’ın Yeri ve Fıkıh Usulü Açısından Temellendirilmesi”, 58.

yetkidir. Hz. Peygamber'in Kur'an'da bulunmayan konularda verdiği hükümler, Kur'an'dan bağımsız, ilk olarak Hz. Peygamber tarafından ortaya konulmuş birer yasadır ve bu hükümlere tâbi olmak, Allah'ın Rasûlüne itaat edilmesi emrinin ifasıdır.<sup>12</sup> Bu farklı görüşlerden hareketle Karadâvî, ister Kur'an'dan bağımsız başlı başına bir yasama denilsin, isterse müstakil değil Kur'an'a bağlı görülsün, âlimlerin çoğunluğunun Hz. Peygamber'in Sünnet'inin bazı şeyleri helal bazı şeyleri haram kılabilceği noktasında görüş birliği içerisinde olmalarının önemine dikkat çekmiştir.<sup>13</sup>

Hz. Peygamber'in bu yetkiye sahip olduğunun en güçlü delili bu husustaki âyetler olmakla birlikte kanaatimizce diğer bir delil, İslâm'ın evrensel bir din olması ve kıyamete kadar canlılığını sürdürmesi için gelişen ve değişen şartlara göre yeni hükümlere ihtiyaç bulunduğu hakikatidir. İslam tarihinde Hz. Peygamber ve arkadaşlarından başlayarak her dönemde İslâm bilginlerince Kur'an'da olmayan ama özü itibariyle ona ters düşmeyen çok sayıda hüküm verildiği bilinmektedir. Fakih ve müctehitlerin bu husustaki yetkisi konusunda herhangi bir tartışma mevcut değilken bu hakkın bu dinin Peygamber'ine tanınmaması imkan dahilinde görülmemiştir.<sup>14</sup>

Hz. Peygamber'in haram kılma yetkisinin mahiyeti konusundaki görüş ayrılıklarını etkileyen diğer bir faktör Sünnet'in kaynağı meselesindeki yaklaşım farklılıklarıdır. Bu konudaki yaklaşımlar üç eğilimi yansıtmaktadır: 1. Sünnet'in tamamı vahiy mahsulüdür. 2. Bir kısmı vahiy mahsulü bir kısmı Hz. Peygamber'n ichtihadının ürünüdür. 3. Sünnet'te vahiy ürünü hiçbir şey yoktur.<sup>15</sup> Hz. Peygamber'in Sünnet'ini ortaya koyarken başvurduğu bilgi kaynaklarının neler olduğu konusunda ne Kur'an da ne de hadislerde net bir bilgi bulunmamakta,<sup>16</sup> dolayısıyla Sünnetlerin hangisinin vahiy, hangisinin ichtihad ürünü olduğunu kesin olarak bilmek mümkün olmamaktadır.<sup>17</sup> İslâm âlimlerinin çoğunluğu Sünnet'in tamamının vahiy mahsulü olduğu görüşünden hareketle Hz. Peygamber'in helal ve haram kılma yetkisine sahip olmasını vahyin kontrolünde ve ismet sıfatına sahip olmasına bağlamaktadırlar.<sup>18</sup> Diğer bazı âlimlere göre ise Hz. Peygamber'in Kur'an dışında, helal ve haram konusunda verdiği hükümlerin bir tür vahiy sonucu olması zorunlu değildir. Zîra Kur'an helal-haram konusunda temel bir kriter vermiş bulunmaktadır. İlgili âyette<sup>19</sup> Hz. Peygamber'in helal ya da haram kılabilceği nesnelere veya davranışların bir listesi verilmemekte, tam aksine nitelikler üzerinde durulmaktadır. Bu âyete göre bir şeyin helal ve haram olabilmesi, onun *tayyibât* ve *habâis* olma niteliğine bağlı olmaktadır.<sup>20</sup> Hz. Peygamber'in bazı hayvan etleri ile ilgili verdiği haram hükümleri, âyette zikredilen Hz. Peygamber'in habâisi haram kılma yetkisinin örneklerini teşkil etmektedir.

<sup>12</sup> Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, 79.

<sup>13</sup> Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, 80.

<sup>14</sup> İsmail Hakkı Ünal, "Sünnet: Çağlarüstü Örneklik", *İslam'a Giriş-Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar* (Ankara: DİB Yayınları, 2006), 70.

<sup>15</sup> Ebû Muhammed Ali b. Hazm el-Endülüsi, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (y.y. : Matbaatu's-Saâde, 1345), 1: 96-97; Geniş bilgi için bk. Kırbaçoğlu, *Sünnet*, 215-254.

<sup>16</sup> Kırbaçoğlu, *Sünnet*, 236.

<sup>17</sup> Kırbaçoğlu, *Sünnet*, 238. (Geniş bilgi için bk. Kırbaçoğlu, *Sünnet*, 215-254.)

<sup>18</sup> Usmânî, *Sünnetin Bağlayıcılığı*, 30.

<sup>19</sup> el-A'râf 7/157.

<sup>20</sup> Kırbaçoğlu, *Sünnet*, 175-176; Bardakoğlu, "Haramlar ve Helaller", 2: 36.

## 2. YENİLMESİ YASAKLANAN HAYVANLAR

## 2.1. Ehlî (Evcil) Eşek

Ehlî eşek etinin yasaklanması ile ilgili rivayetler pek çok sahâbîden Hayber Savaşı günleri ile ilişkili olarak rivayet edilmiştir. Hayber Savaşı, İslâm tarihinin VII/XIII. yılında gerçekleşmiştir.<sup>21</sup> Ehlî eşeğin yasaklandığı bilgisini taşıyan pek çok rivayetin yanında, Abdullah b. Abbâs'ın bu yasağı kabul etmediğine dair bir rivayetin ve Hz. Peygamber'in ehlî eşeğin yenmesine izin verdiğine dair iki farklı rivayetin kaynaklarda zikredildiği görülmektedir.

Ehlî eşek eti ile ilgili mevcut rivayetleri ve bu rivayetlerin farklı tariklerindeki farklı lafızları biraraya getirmek tablonun bütününe görmemize katkı sağlayacaktır. Kaynaklarda ehlî eşek etinin yasaklandığına dair pek çok rivayet mevcuttur. İbn Kayyim (ö. 751/1350), ehlî eşek etini yemeyi yasaklayan haberi rivayet eden yirmi sahâbînin adını sayarak hepsinin rivayetlerini ayrı ayrı zikretmektedir. İbn Kayyim, bunlardan Ali b. Ebî Tâlib, Câbir b. Abdillâh, Berâ b. Âzib, İbn Ebî Evfâ, Enes b. Mâlik, Abdullâh b. Ömer'in rivayetlerinin muttefekun aleyh olduklarına dikkat çekerek, diğer sahâbîlerin rivayetlerinin isnadlarının sahih olduğunu belirtmektedir.<sup>22</sup>

Hadis kaynaklarında yer alan ehlî eşek etinin yasaklandığına dair rivayetleri-farklılıkları dikkate alarak- şu şekilde biraraya getirmek mümkündür: "Rasûlullah Hayber günü ehlî eşeklerin etlerini yemeyi yasakladı."<sup>23</sup> meâlindeki rivayet, kaynaklarda en fazla karşılaşılan ifade olarak görünmektedir.

Abdullâh b. Ebî Evfâ'nın rivayeti: "Hayber gecelerinde açlık çekiyorduk. Hayber günü gelince, ehlî eşeklere rastladık. (Müslim'de "düşmanın şehirden çıkan eşeklerini ele geçirerek boğazladık" ibaresi yer alır.)<sup>24</sup> Hemen onları kestik. Tencereye koyup kaynatırken, Hz. Peygamber'in münâdisi "Tencereleri devirin, eşeklerin etlerinden hiçbir şey yemeyin" diye seslendi."

İnsanlardan bazıları: "Hz. Peygamber bunu sadece beşte bir vergisi alınmadığı için yasaklamış olmalı" bazıları da; "Hayır kesin olarak yasakladı" dediler.<sup>25</sup>

<sup>21</sup> Muhammed Hamîdullah, "Hayber", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 17: 21.

<sup>22</sup> Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb İbn Kayyim el-Cevziyye (*Şerhi Avnu'l-ma'bûd şerhi Sunen-i Ebî Dâvûd*, nşr. Muhammed Abdu'l-Muhsîn, thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân, 2. Baskı (Medine: Mektebetu's-Selefiyye, 1388/1968), 10: 281-290.

<sup>23</sup> Buhârî, "Zebâih", 28, "Megâzî", 38, "Nikâh", 31; Müslim, "Nikâh", 30, "Sayd", 23-25; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et- Tirmizî, *Sunenu't-Tirmizî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), "Nikâh", 29, "Et'ime", 6, "Sayd", 9; Nesâî, "Nikâh", 71, "Sayd", 31, "Et'ime", 16; İbn Mâce, "Zebâih", 13; Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahman b. Fadl b. Behrâm ed-Dârimî, *Sunenu'd-Dârimî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), "Edâhî", 21.

<sup>24</sup> Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşayrî en-Neysâbü'rî, *Sahîhu Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdalbâki (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), "Sayd", 5.

<sup>25</sup> Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. İbrâhîm İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Hamed b. Abdullâh-Muhammed b. İbrâhîm, 2. Baskı (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1428/2007), 8: 191; Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), "Zebâih ve Sayd", 28, "Megâzî", 28; Müslim, "Sayd", 5.

Buhârî ve Müslim'in bazı tariklerinde "Etleri dökün ve tencereleri kırın" lafızları yer almakta, bu emir karşısında "tencereleri yıkasak olur mu" diyen bir adama, Hz. Peygamber'in, "yâhud öyle yapın" dediği nakledilmektedir.<sup>26</sup>

Tahâvî (ö. 321/933), bu rivayetin sonunda İbn Ebî Evfâ'nın, "Hz. Peygamber pislik yediği için yasakladı" şeklinde nehyin sebebini açıklayıcı ifadesine yer vermektedir.<sup>27</sup>

Yasaklanma sebebini bu rivayetdeki gibi ganimet taksimi yapılmadan eşeklerin kesilmesine bağlayan diğer bir rivayet Adî b. Sâbit'in, Berâ b. Âzib'in: "Feyden eşekler elde edildi, ganimeti paylaştırmadan kestiler."<sup>28</sup> sözüne dair rivayettir.

Enes b. Mâlik'in rivayeti olay hakkında daha fazla detay sunmaktadır: "Rasûlullah'a birisi geldi "eşekler yenildi" dedi. Bundan sonra yine birisi gelip "eşekler yenildi" dedi. Sonra birisi daha gelip "eşekler tüketildi" dedi.<sup>29</sup> Bunun üzerine Rasûlullah'ın münâdisi şöyle seslendi: "Rasûlullah sizi eşek etlerinden men ediyor, çünkü o pistir."<sup>30</sup> Bu çağrının akabinde içlerinde et kaynayan tencereler ters çevrilip döküldü.<sup>31</sup> Kaynaklarda ehli eşeğin yasaklanması en fazla bu olay çerçevesinde, farklı sahâbîlerden aynı anlamı ifade eden farklı lafızlarla nakledilmektedir.<sup>32</sup>

Saîd b. Cubeyr'in bu yasaklamayı "Ehlî eşeklerin etinin yasaklanması pislik yemelerinden dolayıdır."<sup>33</sup> ifadeleriyle değerlendirdiği bilgisi bu rivayetle birlikte nakledilmektedir.

Abdullah b. Ömer'den bu konuda benzer rivayetler nakledilmiştir. "Rasûlullah Hayber günü ehli eşeklerin yenmesini yasakladı. İnsanlar, eşeklere muhtaç idiler."<sup>34</sup> şeklinde yasaklanmanın sebebine işaret eden lafızların yer aldığı rivayet bunlar arasındadır.

Bu hususla ilgili "Ehlî eşek etlerinden men edildik.", "Rasûlullah ehli eşek etlerini haram kıldı."<sup>35</sup> gibi ifadeler farklı sahâbîlerin yasakla ilgili beyanları arasındadır. Ehli eşeğin muhtelif şeylerle birlikte zikredildiği çeşitli rivayetler de mevcuttur.<sup>36</sup>

Ehli eşek etinin yasaklandığı konusunda zikrettiğimiz çok sayıda rivayetin yanında Hz. Peygamber'in eşek etinin yenilmesine izin verdiğine dair Gâlib b. Ebcer isimli sahâbîden bir

<sup>26</sup> Buhârî, "Zebâih ve Sayd", 22; Müslim, "Sayd", 26, 27.

<sup>27</sup> Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdulmelik et-Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, Thk. İbrâhîm Şemsuddîn. 2. Baskı (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1428/2007), 3: 507.

<sup>28</sup> Bedruddîn Ebî Muhammed Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *Umdetu'l-kârî şerhi Ssahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, 2. Baskı (Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 21: 194.

<sup>29</sup> Buhârî, "Zebâih ve Sayd", 28.

<sup>30</sup> Buhârî, "Zebâih ve Sayd", 28; Müslim, "Sayd", 26, 28, 29; Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *Sunenu'n-Nesâî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), "Sayd", 31; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sunenu İbn Mâce* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), "Zebâih", 13.

<sup>31</sup> Buhârî, "Zebâih ve Sayd", 28.

<sup>32</sup> Buhârî, "Megâzî", 39; Müslim, "Sayd", 5; Nesâî, "Sayd", 31; Nesâî, "Sayd", 31.

<sup>33</sup> Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musanef*, Thk. Hubeysu'r-Rahmân el-A'zamî (Beirut: Meclisu'l-İlmî, 1390/1970), 4: 524.

<sup>34</sup> Müslim, "Sayd", 5, "Mesâcid", 17; Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 3: 512.

<sup>35</sup> Buhârî, "Zebâih ve Sayd", 28; Müslim, "Sayd", 5; Nesâî, "Sayd", 31.

<sup>36</sup> Bu konudaki çeşitli rivayetler için bk. (Buhârî, "Zebâih ve Sayd", 27, 28, "Megâzî", 38, "Hiyel", 4; Müslim, "Sayd", 6, 22; Tirmizî, "Et'ime", 5, "Sayd", 9; Nesâî, "Et'ime", 15, "Nikah", 71; İbn Mâce, "Nikâh", 44; Dârimî, "Edâhî", 21).

rivayet nakledilmektedir: Gâlib b. Ebcer dedi ki: “Bir sene kılığa düştük. Aileme, eşekten başka yedireceğim bir malım yoktu. Rasûlullah ise, ehli eşek etini haram kılmıştı. Hz. Peygamber’e gelip dedim ki: Ey Allah’ın Rasûlü açlığa uğradık. Besili bir eşekten başka aileme yedirecek hiç malım yok. Sen ise ehli eşek etini haram kıldın.” Hz. Peygamber: “Ailene besili eşeklerinden yedir. Ben eşeği ancak köyde dolaşıp pislik yediği için haram kıldım.”<sup>37</sup>

Bu rivayet hadisçiler tarafından makbul görülmemiştir. Ebû Dâvud (ö. 275/889), bu hadisin başka bir isnadını daha zikreder.<sup>38</sup> Tahâvî ise bu rivayetin altı farklı isnadını zikreder ve değerlendirmelere yer verir.<sup>39</sup> Bu hadis hakkında *sâbit değil, muzdarib, muhtelifu’l- isnâd ve şedîdu’l- ihtilaf*<sup>40</sup> gibi isnaddaki ihtilafın büyüklüğüne işaret eden ve hadis literatüründe zayıf hadis sınıfına delâlet eden<sup>41</sup> bazı lafızlar kullanılmaktadır. Bu rivayetle ilgili farklı değerlendirmeler yapılmış, sahih olduğu kabul edilse bile ehli eşek etinin ancak zaruret halinde yenilmesine delil olabileceği,<sup>42</sup> yenilmesinin etinin pis olmasından dolayı yasaklandığı,<sup>43</sup> burada kasdedilen ehli değil, yabâni eşek olduğu ve ehli eşek etini yemenin mübah olduğu gibi bazı görüşler serdedilmiştir.<sup>44</sup>

İbn Ebî Şeybe’nin (ö. 235/849) eserinde yer alan, Hz. Peygamber’in ehli eşek etinin yenilmesine izin verdiği dair başka bir rivayet şöyledir: “Benî Murre’den bir adam: Ey Allah’ın Rasûlü, malımın çoğu eşeklerden oluşuyor, ondan yiyebilir miyim? diye sordu. Hz. Peygamber: Merada otlatıp, ağaçlardan yedirmiyor musun? diye sorunca, adam: Evet Yâ Rasûlallah, dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber: Ondan ye, buyurdu.”<sup>45</sup>

Diğer pek çok sahâbîden ehli eşek eti yenilmesinin yasaklandığına dair nakledilen zikrettiğimiz rivayetlerin yanında İbn Abbâs’tan bu konuda farklı anlamda birkaç rivayet kaydedilmiştir. Bunlar arasında, bu yasağı kabul etmediğine dair bir rivayet şöyledir: İbn Abbas’a ehli eşek eti sorulduğunda şu cevabı vermiştir: “Câhiliye Arapları, bazı şeyleri yerler ve bazılarını da çirkin gördüklerinden dolayı yemezlerdi. Sonra Allah, Peygamber’ini gönderdi, helal ve haramı gösteren Kitab’ını indirdi. Onun helal kıldığı şey helal, haram kıldığı şey haram ve hakkında hüküm vermediği şey de mübahdır deyip, şu âyeti okudu:<sup>46</sup> “Ey Muhammed! De ki: “Bana vahyolunanda, leş, akıtılmış kan, domuz eti ve günah işlenerek Allah’tan başkası adına kesilen hayvanlardan başkasını yemenin haram olduğuna dair bir emir bulamıyorum.” (el-En’âm 6/ 145).

<sup>37</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 8:193; Ebû Dâvud, “Et’ime”, 34; Tahâvî, *Şerhu Me’âni’l-âsâr*, 3: 507-508.

<sup>38</sup> Ebû Dâvud Suleymân b. el-Eş’as el-Ezdî es-Sicistânî, *Sunenu Ebî Dâvud*, Thk. Muhammed Avvâme, 3. Baskı (Medîne: Dâru’l-Yusr, 1431/2010), “Et’ime”, 4.

<sup>39</sup> Tahâvî, *Şerhu Me’âni’l-âsâr*, 3: 507-508.

<sup>40</sup> Ebû Suleymân Hamed b. Muhammed el-Hattâbî, *Me’âlimu’s-sunen şerhu Suneni Ebî Dâvud*, thk. Muhammed Subhî b. Hasen Hallâk Ebû Mus’ab (Riyâd: Mektebetu’l- Maârif, 1431/2010), 3: 244; el-Azîmâbâdî, *Ebu’t-Tayyib Muhammed Şemsu’l-Hak el-Azîmâbâdî, Avnu’l- ma’bûd şerhi Sunen-i Ebî Dâvud*, Nşr. Muhammed Abdulmuhsîn, thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân, 2. Baskı (Medine: Mektebetu’s- Selefîyye, 1388/1968), 10: 282.

<sup>41</sup> Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 183-184.

<sup>42</sup> Tahâvî, *Şerhu Me’âni’l-âsâr*, 3: 508; Hattâbî, *Me’âlimu’s-sunen*, 3: 244; Azîmâbâdî, *Avnu’l-ma’bûd*, 10: 282.

<sup>43</sup> Tahâvî, *Şerhu Me’âni’l-âsâr*, 3: 508; Hattâbî, *Me’âlimu’s-sunen*, 3: 244; Azîmâbâdî, *Avnu’l-ma’bûd*, 10: 282

<sup>44</sup> Tahâvî, *Şerhu Me’âni’l-âsâr*, 3: 508.

<sup>45</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 8: 193.

<sup>46</sup> Buhârî, “Zebâih ve Sayd”, 28; Ebû Dâvud, “Et’ime”, 31.



Hadisin başka bir tariki şöyledir: Amr b. Dînâr anlatıyor: Câbir b. Zeyd'e dedim ki: "İnsanlar Rasûlullah'ın ehlî eşekleri yasakladığını söylüyorlar." Şu cevabı verdi: "Basra'da Hakem b. Amr el-Gifârî de bunu söylüyordu. Ama 'Bahr (Deniz)' yani İbn Abbâs, bunu kabul etmedi ve âyeti (el-En'âm 6/145) okudu."<sup>47</sup>

İbn Abbas'tan gelen diğer bir rivayet ise İbn Abbâs'ın ehlî eşeğin yasaklanması hükmünün kesin olup olmaması ve geçici bir sebebe dayanıp dayanmadığı yönündeki tereddütünü ifade etmektedir: İbn Abbas: "Bilmiyorum, Rasûlullah'ın eşeği yasak etmesi ancak insanların taşıma vasıtası olduğundandır. O halde yük taşıma vasıtalarının elden gideceğinden çekinmiştir. Yahut onu (ehlî eşek etlerini) Hayber gününde haram kılmıştır."<sup>48</sup> Tahâvî de İbn Abbâs'ın: "Rasûlullah ehlî eşek etini yemeyi yük hayvanı olduğu için yasakladı."<sup>49</sup> sözüne yer vermiştir.

Hadis şâirleri İbn Abbâs'ın ehlî eşek etini helal gördüğünü, İbn Abbâs'ın görüşünün benzerinin Hz. Âişe ve Şa'bî'den de rivayet edildiğini ancak fakihlerin ehlî eşeğin etinin yenilmeyeceği hususunda ittifak ettiklerini belirtmektedirler.<sup>50</sup>

Ehlî eşek ile ilgili zikrettiğimiz mevcut rivayetlerin bütünü göz önünde bulundurulduğunda karşımıza çıkan tabloda rivayet çeşitliliği açısından üç grup yer almaktadır. Ehlî eşeğin yasaklandığı bilgisini ihtiva eden ve birkaç rivayet dışında nerdeyse rivayetlerin bütünü oluşturulan birinci grup, Hz. Peygamber'in yenilmesine izin verdiğine dair az sayıda rivayet ikinci grup ve İbn Abbâs'ın bu yasağı reddettiği bilgisini taşıyan rivayet üçüncü grup olarak sınıflandırılabilir. Bu üç grup rivayet arasında görülen ortak özellik ise yasaklamanın sebebini bildiren bazı ifadeleri ihtiva ediyor olmalarıdır. Bu rivayetler bütün olarak değerlendirildiğinde şu sonuçları çıkarmak mümkündür:

Kaynaklarda ehlî eşek etinin yasaklanması ile ilgili pek çok sahâbîden gelen bu rivayetlerin çoğunda "Hayber günü" lafzının yer alması, Hz. Peygamber'in bu konu ile ilgili açıklamalarının farklı zaman ve mekanlarda değil, Hayber Savaşı esnasında söylenmiş olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla kaynağı tek bir zamana dayanan rivayetlerdeki lafız farklılıkları, hadis rivayetlerinin mâna ile gerçekleşmiş olmasının bir sonucu olarak görünmektedir. Yirmi sahâbînin Hz. Peygamber'in Hayber Savaşı esnasında ehlî eşek etinin yenilmesini yasakladığına dair ittifak halindeki nakilleri, böyle bir yasaklamanın gerçekleşmiş olduğunu göstermektedir. Ehlî eşek etinin Hz. Peygamber tarafından yasaklanmış olduğunda bir ihtilaf ve kuşku bulunmamaktadır. Pek çok sahâbîden ehlî eşek etinin yasaklandığına dair gelen rivayetler ve bunun yanında Hz. Peygamber'in yenilmesine izin verdiğini ifade eden bir kaç rivayet ile bu yasağı kabul etmeyen Abdullah b. Abbâs'a dayanan rivayetlerin hepsi bu yasağın gerçekleşmiş olduğuna delâlet etmektedir. İbn Abbâs'tan gelen rivayetlerin muhtevası onun bu yasağı işitmiş olduğunu göstermektedir. Çünkü İbn Abbâs'ın âyetle cevap vererek bu yasağı kabul etmediği söz konusu edilen rivayet, Hz. Peygamber'in ehlî eşeğin etini yasakladığı bilgisi kendisine ulaşması sebebiyle meydana gelmiş olup, bu yasağın mevcudiyetine delâlet etmektedir. Dolayısıyla bu yasağın gerçekleşmiş olduğu hususunda ihtilaf bulunmamakla beraber bu yasağın geçici mi yoksa kalıcı mı olduğu veya hangi sebep

<sup>47</sup> Buhârî, "Zebâih ve Sayd", 28; Ebû Dâvud, "Et'ime", 31; Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 3: 511.

<sup>48</sup> Müslim, "Sayd", 5.

<sup>49</sup> Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 3: 512.

<sup>50</sup> Hattâbî, *Me'âlimu's-sunen*, 3: 242; Aynî, *Umdetu'l-kârî*, 21: 194.

veya sebeplere dayandığı konusunda ihtilaf bulunduğu rivayetlerde yer alan bazı ifadelerden anlaşılmaktadır. İbn Abbas'ın En'âm sûresinin 145. ayetini delil göstererek bu nehyi kabul etmemesi, onun haramları bu ayette haram kılınanlarla sınırlı gördüğü, bunların dışındakileri mübah kabul ettiğini göstermektedir. İbn Abbâs'ın bu nehyi kabul etmemesi kanaatimizce onun Hz. Peygamber'in bu konudaki yasaklama hükmünü mutlak bir yasak olarak görmediği anlamına gelmektedir. Çünkü ona göre -rivayette geçtiği üzere- helal-haram kılma yetkisi aslî olarak Allah'a aittir ve haram kılınanlar Kur'ân'da belirtilenlerle sınırlıdır. Onun asıl itirazı bu noktada olup, Hz. Peygamber'in haram kılmasını mutlak değil, bir sebebe bağlı gördüğü anlaşılmaktadır. İbn Abbâs'tan bu konuda rivayet edilenler arasında onun bu yasağın kesin bir yasak mı yoksa bir sebebe mi bağlı olduğu yönünde tereddütünü ifade edenler bulunmakla beraber yasağın sebebine işaret eden rivayet de mevcuttur. Bu sebep ehlî eşeğin yük taşımada kullanılan bir hayvan olmasıdır. Ehlî eşek ile ilgili bazı rivayetlerde geçen bir takım ifadeler de İbn Abbâs'ın bu yasağın mutlak değil bir sebebe bağlı olduğu görüşünü destekler niteliktedir. Rivayetlerde pek çoğu sahabe-nin kanaatini yansıtan yasaklanma sebepleri; “beşte bir vergisi alınmadığı için”, “ganimet taksimi yapılmadan tüketildi” “çünkü o rics/pistir”, “köyde dolaşıp pislik yediği için”, “eşekler tüketildi”, “insanlar onlara muhtaç olmuşlardı”, “yük taşımada kullanıldığı için”, “yük taşıma araçlarının elden gitmesini istemediği için” gibi ifadelerle dile getirilmiştir. Bu ifadelerden yasaklama ile ilgili üç sebebin belirtildiği anlaşılmaktadır. Bunlar; yük taşımada kullanılıyor olması, pislik yemesi ve ganimet taksimi yapılmadan/vergisi verilmeden kesilmesi/tüketilmesidir. Rivayetlerde yer alan sebep bildiren bu ifadelerin yanısıra “Hayır kesin olarak yasakladı” gibi ifadeler de dikkate alındığında, sahâbenin, yasaklamanın kesin bir yasaklama mı yoksa bir sebebe bağlı geçici bir yasaklama mı olduğu konusunda farklı düşüncede oldukları ortaya çıkmaktadır. Bazı İslâm alimleri de sahâbenin bu ihtilafına dikkat çekmekte, sahâbenin Hz. Peygamber'in ehlî eşek etinin yenilmesini yasaklamasını ve pişirildiği kapların temizlenmesini emretmesinin, bütün durumlarda ehlî eşek eti yenilmesinin haram oluşunu gerektiren hukuki bir yasaklama mı, yoksa bu savaşta yük taşıyıcılar eşekler olduğundan ordunun ihtiyacı için bir yasaklama mı olduğunda görüş ayrılığına düştüklerini belirtmektedirler.<sup>51</sup> Yasaklamanın gerekçeleri arasında en çok öne çıkarılan, bu hayvanların yük taşımada kullanılıyor olmaları olmakla birlikte elde edilen ganimetin taksim edilmeden tüketilmiş olması ve pislik yemiş olmaları da dikkate alınması gereken sebepler olarak görünmektedir. İbn Âşûr (1909/1970), alimlerin çoğunun bu yasağın aslî değil geçici olduğu görüşünde olduklarını, gerekçelerinin ise bu savaşta müslümanların yüklerini eşeklerin taşıması olduğunu belirtir.<sup>52</sup> Bu yasaklamada Hayber Savaşı'nda gıda sıkıntısı çeken askerlerin savaş malzeme ve tesisatını taşımakta kullanılan hayvanları kesip yemelerinin etkili olduğuna dikkat çekilmiştir.<sup>53</sup> Karadâvî de aynı şekilde yasağın geçici ve belli bir sebebe bağlı olduğunu söyleyenlerin bu sebebi, Hayber günü eşeklere binme ihtiyacı olarak gördüklerini belirtir. Karadâvî, bu yasağı, bugün bazı yönetimlerin, etlerinden büyüdükten sonra istifade etmek amacıyla küçük daneları kesmeyi yasaklamasına benzetmektedir.<sup>54</sup>

<sup>51</sup> Muhammed Tahir b. Âşûr, *İslam Hukuk Felsefesi*, trc. Vecdi Akyüz - Mehmet Erdoğan (İstanbul: İklim Yayınları, 1987), 55.

<sup>52</sup> İbn Âşûr, *İslam Hukuk Felsefesi*, 285.

<sup>53</sup> Ünal, “Sünnet: Çağlarüstü Örneklik”, 70.

<sup>54</sup> Karadâvî, *İslam'da Helal ve Haram*, 62.

Tahâvî gibi bazı alimler ise ehlî eşek etinin herhangi bir kayda ve illete dayanmayan, mutlak bir yasaklama olduğu görüştündedir. Tahâvî, herhangi bir kayıt ve sebebin zikredilmediği, Ebû Sa'lebe ile Hz. Peygamber arasında geçen diyalogu yansıtan şu rivayeti delil göstermektedir: "Ey Allah'ın Rasûlü bana neyin helal neyin haram olduğunu haber ver." Hz. Peygamber: "Ehlî eşekleri yeme, yırtıcılardan bütün köpek dişi olanları yeme."<sup>55</sup> Tahâvî, ehlî eşek etinin yasaklanmasını sebeplere bağlayanları eleştirmekte ve ileri sürdükleri delilleri tek tek ele alarak çürütmeye ve yasağın mutlak olduğunu, sebeplere dayanmadığını ispat etmeye çalışmaktadır. Ehlî eşek etinin pislik yediği için yasaklandığı görüştünü kabul etmemekte, yük taşımada kullanıldığı için yasaklandığı görüştünü "At eti serbest bırakılmış eşek eti yasaklanmış, eğer yük taşıması sebebiyle yasaklanmış olsaydı öncelikle at etinin yasaklanması gerekirdi, çünkü attan hem taşımada hem de binek olarak faydalanıyorlardı oysa eşek binek olarak değil sadece yük taşımada kullanılıyordu...." sözleriyle reddetmektedir. Tahâvî, Hz. Peygamber'den ehlî eşeklerin yasaklandığına dair mütevatir seviyesinde âsâr geldiğini, mütevatir yolla gelenleri -bu türden âyetlerde mutlak olarak gelenler gibi- mutlak olarak kabul etmek gerektiğini belirterek, Hz. Peygamber'den gelenlerin Kur'ân'a muhalif olmadığını söylemektedir. "Vahşi domuz, ehlî domuz gibidir, re'y e göre vahşi eşekler helal ise ehlî eşeğin de helal olması gerekirdi." diyerek, bu konuda re'y ve kıyas kullanılmasının doğru olmadığını ifade etmektedir. Tahâvî, İbn Abbâs'ın âyet okuyarak bu yasağı reddetmesine, "Hz. Peygamber'in sözü, İbn Abbâs'ın sözünden evlâdır" sözüyle mukâbele etmektedir.<sup>56</sup> Aynî (ö. 855/1451), kim olduğunu belirtmeksizin "ehlî eşek etinin haramlığı âhâd haberlerle vârid olmuştur. Bununla amel etmek, mezkûr âyetin neshini gerektirir. Bu da câiz değildir" görüştünü ileri süren birisine cevap olarak; "necâsât, eşek, maymun eti gibi haram kılınan ve bu âyette zikredilmeyen bir çok şey âyeti tahsis etmiştir, öyleyse âyetlerin âhâd haberlerle tahsîsi mümkündür" ifadesiyle karşılık vermektedir.<sup>57</sup>

Bu değerlendirmeler dikkate alındığında ehlî eşek eti ile ilgili yaklaşımları; herhangi bir kayda bağlı kalmaksızın mutlak olarak yasaklanmıştır, sebeplere bağlı, geçici olarak yasaklanmıştır, şeklinde iki çeşitte indirgemek uygun görünmektedir.

Kanaatimize göre bu yasağın geçici ve bazı sebeplere dayalı bir yasak olduğunu kabul etmek daha makul görünmektedir. Çünkü bu yasaklamanın çeşitli sebeplere dayandığına dair bilgiler içeren pek çok rivayet mevcuttur ve bu dikkate alınması gereken bir durumdur. Rivayetlere göre Hz. Peygamber'in ehlî eşeğin yasaklanmasına sebep gösterdiği husus sadece "pislik yemesi" olmuş, yasaklama ile ilgili belirtilen diğer sebeplerin çoğunluğu sahbâilerin bu yasaklama ile ilgili kanaatlerine dayanmıştır. Sahbâiler, yasaklama hakkında daha önce sıraladığımız çeşitli sebepler ileri sürmüşlerdir. Sahbâilerin bu yasaklamada bir sebep aramaları kanaatimizce bu yasağı anlamlandırma ihtiyacı duymalarının bir sonucudur. Ayrıca ehlî eşek etinin o toplumda yenildiğine ve yenilmesinin tabii görüldüğüne de işaret etmektedir. Bu yasağın bir sebebe bağlı olmadığını düşündüğümüzde toplumda yenilmesi mutad olduğu anlaşılan bir hayvanın birdenbire yasaklanmasının sebebini anlamak ve izah etmek zor görünmektedir.

## 2.2. Yırtıcı Hayvanlar - Yırtıcı Kuşlar

<sup>55</sup> Tahâvî, *şerhu Me'âni'l-âsâr*, 3: 512.

<sup>56</sup> Tahâvî, *şerhu Me'âni'l-âsâr*, 3: 512-513.

<sup>57</sup> Aynî, *Umdetu'l-kârî*, 21: 194.

Bu konuyla ilgili rivayetlerin tamamında yırtıcı hayvanlar için “zî nâbin mine’s-sibâ” ve yırtıcı kuşlar için “zî mihlebin mine’t-tayr” şeklinde tek bir ifade şekli kullanılmakta, bunun dışında bu grubu tanımlayan başka ifadelere rastlanmamaktadır. Ayrıca rivayetlerde yırtıcı hayvan sınıfına dâhil olan hayvan türleri hakkında da bir bilgi bulunmamakta, bu hususta sadece sırtlan, kurt, tilki ve kedinin isimlerinin zikredildiği görülmektedir. Bu sebeple bu kısımda ayrı başlık altında temas edeceğimiz hayvan isimleri zikri geçen bu hayvanlarla sınırlı kalacaktır. Rivayetlerde yırtıcı kuşlarla ilgili olarak da “zî mihlebin mine’t-tayr” ifadesi dışında yırtıcı olması bağlamında her hangi bir kuş türünün özel olarak isminin zikredildiği bir rivayete rastlanmamaktadır.

Yırtıcı hayvanlar için kullanılan “zî nâbin mine’s-sibâ” ifadesindeki sibâ’ kelimesi “yırtıcılar” anlamındadır. Bir diş türünü ifade eden “nâb” kelimesine verilen anlamların çeşitliliği sebebiyle “zî nâbin mine’s-sibâ” lafzı hem Türkçeye tercümelerinde hem de Arapça kaynaklardaki kullanımı ile farklı şekillerde ifade edilmektedir. Türkçe tercümelerinde “nâb” kelimesine; azı dişi, köpek dişi, kesici diş, parçalayıcı diş anlamları verilmektedir. Bu sebeple “zî nâbin mine’s-sibâ” lafzına verilen anlamlar da “kesici dişi olan yırtıcılar”, “köpek dişi olan yırtıcılar”, “azı dişi olan yırtıcılar”, “parçalayıcı dişi olan yırtıcılar” ve bazan da “vahşî hayvanlar” ifadeleriyle çeşitlenmekte ve bir anlam kargaşası ortaya çıkmaktadır. Oysa ki azı dişi, köpek dişi ve kesici diş lafızları, her biri ayrı işlevi bulunan birbirinden farklı diş türlerine karşılık gelmektedir. “Nâb” kelimesini tanımlarken kullanılan; “dörtlülerin arkasındaki diş”,<sup>58</sup> “alt ve üst çenelerdeki dört uzun ve sivri diş”,<sup>59</sup> “ağzın dört yanındaki uzun ve sivri diş”<sup>60</sup> gibi ifadeler, bu kelimenin köpek dişleri anlamına geldiğini göstermektedir. Buradan hareketle “zî nâbin mine’s-sibâ” lafzını “köpek dişi olan yırtıcılar” şeklinde tercüme etmek daha doğru görünmektedir, fakat yeterli bir tanımlama değildir. Çünkü aslında onların “yırtıcı hayvan” olarak isimlendirilmelerini sağlayan sahip oldukları diğer bir takım özelliklerdir. Yırtıcı hayvanların dişleri et yiyecek yapıda olup, köpek dişleri, avlarını yakalayıp parçalamak için büyük ve uzun, kesici dişleri, küçük fakat çok keskin, öğütücü dişleri, kemikleri parçalayacak güç ve kalınlıktadır. Hem yırtıcılık hem de diş özellikleriyle yırtıcı hayvanlar etle beslenen, avlarını dişleriyle, tırnaklarıyla parçalayan çoğunluğu memeli olan hayvanlardır. Etleriyle beslenmek için başka hayvanları parçalayarak yerler ve avlarının yerini bulmak için keskin duyularla ve yakalamak için güçlü kaslarla donanmışlardır.<sup>61</sup> Alt ve üst çenelerindeki dört uzun ve sivri dişiyle kapıp avlanan, hayvan parçalayıp yiyen ve kendisini bu yolla savunan -evcil olsun olmasın- kurt, aslan, kaplan, pars, maymun, ayı, sırtlan, tilki, köpek, kedi gibi hayvanlardır.<sup>62</sup> Bu hayvanların etle besleniyor olması en önemli ayırdedici özellikleri olsa gerektir. Sadece etle beslenenler yanında maymun ve ayı gibi hem et hem de otlarla beslenen hayvanlar da bu gruba dahil edilmiştir. Yırtıcı hayvanların bu özellikleri dikkate alındığında ve köpek dişlerinin her hayvanda bulunduğu göz önünde bulundurulduğunda onları ifade etmek için en

<sup>58</sup> Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylu’l-evtâr min esrâri munteka’l-ahbâr*, thk. Ebû Muâz Târık b. Avdullâh b. Muhmmmed, 2. Baskı (Riyâd: Dâru İbn Kayyim, 1429/2008) , 10: 194; Azîmâbâdî, *Avnu’l-ma’bûd*, 10: 276-277.

<sup>59</sup> Mehmet Şener, “Hayvan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 17: 95.

<sup>60</sup> Bardakoğlu, “Haramlar ve Helaller”, 2: 36-37.

<sup>61</sup> Wikiwand, “Avcı”, erişim: 20 Mart 2018, <http://www.wikiwand.com/tr/Avci>.

<sup>62</sup> Şener, “Hayvan”, 17: 95; Şevkânî, *Neylu’l-evtâr*, 10: 194; Azîmâbâdî, *Avnu’l-ma’bûd*, 10: 276-277; Karadâvî, *İslâm’da Helal ve Haram*, 62.

uygun ifadenin, “köpek dişiyle avlanan yırtıcı hayvanlar” olduğu anlaşılmaktadır. Fakat rivayetlerdeki ifadeyi “köpek dişi olan yırtıcılar” şeklinde çevirmek lafza bağlı kalmak açısından daha uygun görünmektedir.

Rivayetlerde eti yasaklanan yırtıcı kuşlar için kullanılan “zî mihlebin mine't-tayr” lafzı, Türkçede “pençesi olan kuşlar” veya “yırtıcı kuşlar” şeklinde ifade edilebilmektedir. Bu kuşların en önemli özellikleri pençeleriyle kaparak avlanmaları ve avlarını pençeleriyle parçalamalarıdır. Pençesiyle kaparak avlanan doğan, şahin, kartal, akbaba gibi kuşlar, yırtıcı kuşlar grubundandır.<sup>63</sup>

Yırtıcı hayvanlar ile ilgili rivayetler: Ebû Sa'lebe'den gelen rivayet: “Rasûlullah köpek dişi olan yırtıcı hayvanların hepsinin etini yemeyi yasakladı.”<sup>64</sup> şeklindedir. Buhârî'nin (ö. 256/870) naklettiği rivayetlerde yırtıcı kuşlarla ilgili kısım yer almamaktadır. Ebû Hureyre'den, Rasûlullah'ın: “Köpek dişi olan bütün yırtıcı hayvanların yenmesi haramdır.”<sup>65</sup> buyurduğu nakledilmektedir. İbn Abbâs'ın rivayeti: “Hz. Peygamber köpek dişi olan yırtıcı hayvanlar ile avımı pençesiyle parçalayan kuşları(n) yenilmesini) yasakladı.”<sup>66</sup> şeklindedir. İbn Abbâs'tan gelen bu rivayetin başka bir tarihinde “Hayber gününde” ilavesi yer alır.<sup>67</sup> Yırtıcı kuşlarla ilgili olarak sahâbîlerin pençeli kuşları mekruh gördükleri bilgisi kaynaklarda zikredilmektedir.<sup>68</sup>

Yırtıcı hayvanların muhtelif şeylerle birlikte zikredildiği rivayetler de mevcuttur.<sup>69</sup> Bu rivayetlerden bir tanesi şöyledir: “Hayber günü Rasûlullah her köpek dişli yırtıcıyı, her pençeli kuşu, ehli eşek etini, mucessemeyi<sup>70</sup> yasakladı.”<sup>71</sup>

Yırtıcı hayvanların yasaklığıyla ilgili rivayetler beş sahâbîye dayanmakta<sup>72</sup> ve bu konuda zikrettiklerimizle sınırlı görünmektedir. Yırtıcılarla ilgili yasaklamanın hangi bağlamda, ne zaman, nerede, niçin gerçekleştiği ile ilgili ne rivayetlerin yer aldığı kaynaklarda ne de şerhlerde herhangi bir açıklamaya rastlanmaktadır. Bazı rivayetlerde “Hayber gününde” lafzı yer almakta, fakat bu ifade yasağın illetinin anlaşılmasına bir katkı sağlamamaktadır. Bunun yanında rivayetlerin önemli bir ravisi ve muhaddislerin önde gelenlerinden biri olan İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742), bu rivayetleri Hicaz'daki ulemâdan işitmediğini, Şam'a gelinceye kadar duymadığını ifade etmiştir.<sup>73</sup> Ayrıca Hz. Âişe ve İbn Abbâs'a köpek dişiyle avlanan yırtıcı hayvanların etleri sorulduğunda, En'âm sûresinin 145. âyetini<sup>74</sup> okuyarak cevap verdiklerine dair *Kütüb-i Sitte*

<sup>63</sup> Şener, “Hayvan”, 17: 95; Karadâvî, *İslam'da Helal ve Haram*, 62.

<sup>64</sup> Buhârî, “Zebâih ve Sayd”, 29; Ebû Dâvud, “Et'ime”, 33.

<sup>65</sup> Müslim, “Sayd”, 15; Tirmizî, “Sayd”, 3; Nesâî, “Sayd”, 28.

<sup>66</sup> Müslim, “Sayd”, 12; Ebû Dâvud, “Et'ime”, 33; Tirmizî, “Et'ime”, 1; Nesâî, “Sayd”, 28.

<sup>67</sup> Ebû Dâvud, “Et'ime”, 33.

<sup>68</sup> Şemsuddîn es-Serahsî, *Kitâbu'l-Mebsût*, 2. Baskı (Beyrut: Dâru'l- Ma'rife, ts.), 11: 226.

<sup>69</sup> Ebû Dâvud, “Et'ime”, 33.

<sup>70</sup> Mucesseme öldürülmek üzere hedef olarak dikilen hayvandır. (Tirmizî, “Et'ime”, 24; Ebû Dâvud, “Et'ime”, 25).

<sup>71</sup> Tirmizî, “Sayd”, 9.

<sup>72</sup> Buhârî, “Zebâih ve Sayd”, 29; Müslim, “Sayd”, 12; Ebû Dâvud, “Et'ime”, 33; Tirmizî, “Et'ime”, 1; Nesâî, “Sayd”, 28.

<sup>73</sup> Müslim, “Sayd”, 12,13.

<sup>74</sup> “Ey Muhammed! De ki: “Bana vahyolunanda, leş, akıtılmış kan, domuz eti ve günah işlenerek Allah'tan başkası adına kesilen hayvanlardan başkasını yemenin haram olduğuna dair bir emir bulamıyorum.”

dışındaki kaynaklarda yer alan rivayetler bulunmaktadır.<sup>75</sup> Aynı şekilde tâbînden Şa'bî (ö. 104/722) ve Saîd b. Cubeyr'in bu konuda muhalif görüşte oldukları ve bizim incelediğimiz hadis kaynaklarında rastlamadığımız, İbn Ömer'den zayıf yolla gelen muhalif bir rivayetin bulunduğu bilgisi kaynaklarda yer almaktadır.<sup>76</sup> Bu bilgiler sahâbe ve tâbînin yırtıcılar hakkında ihtilafının bulunduğuna işaret etmektedir.

Yırtıcı hayvanlar hakkında sağlıklı bir değerlendirme yapabilmek için, özellikle yırtıcı bir hayvan olduğu halde etinin yenilebileceği yönünde rivayet ve görüşler bulunan sırtlan konusu olmak üzere yine haklarında rivayet bulunan kurt, tilki ve kedi ile birlikte değerlendirmek daha uygun görünmektedir.

### 2.2.1. Sırtlan

Sırtlan etinin yenilebileceğine dair rivayetlerin yanında yenilmeyeceğini ifade eden rivayetler de mevcuttur.

Yenilebileceğine dair rivayetler: Abdurrahman b. Ebî Ammâr ismindeki tâbî, Câbir ile arasında geçen diyalogu şöyle anlatır: Câbir'e: "Sırtlan av mıdır?" diye sordum. "Evet!" dedi. Ben tekrar: "Etini yiyeyim mi?" dedim. "Evet!" dedi." Bu cevap Resûlullah'tan mıdır?" dedim. "Evet!"<sup>77</sup> dedi.

Câbir: Rasûlullah'a sırtlan hakkında (eti helal mi? diye ) sordum. Bana: "O av (hayvanı)dır. İhramlı biri onu avlarsa, karşılığında bir koç tasadduk eder."<sup>78</sup> dedi.

Huzeyme b. Cez'in rivayet ettiği ve zımnen sırtlanın helal olmadığını ifade eden rivayet ise şudur: Rasûlullah'a sırtlan hakkında (eti helal mi? diye) sordum. "Sırtlanı yiyen biri de var mı?" dedi. Bunun üzerine kurdun etinin yenmesini sordum." Kendisinde hayır olup da kurdu yiyen biri var mı?" diye cevap verdi.<sup>79</sup> İbn Ebî Şeybe'nin ve bu rivayeti İbn Ebî Şeybe'den alan İbn Mâce'nin (ö. 273/887) eserinde bu rivayet sadece "Sırtlanı kim yer?"<sup>80</sup> ifadesiyle yer almakta, ardından Arapların sırtlanı yediğine dair bir rivayete<sup>81</sup> yer verilmektedir.

Tirmizî (ö. 279/892) bu rivayetin isnadının kuvvetli olmadığını<sup>82</sup>, Azîmâbâdî (1857/1911) hadisin zayıf olduğunu belirtir. İsnadındaki Abdülkerîm b. Ümeyye'nin zayıf bir ravi olduğu konusunda ittifak bulunduğunu, ondan rivayet eden İsmâîl b. Müslim'in de zayıf görüldüğünü ifade eder.<sup>83</sup>

Muhaddisler, sırtlan etinin yenilmeyeceğini zımnen ifade eden bu hadisi zayıf, Câbir yoluyla Hz. Peygamber'e isnad edilen sırtlanın helal bir av olduğu yönündeki rivayeti sahih kabul etmelerinden dolayı sırtlan etinin yenilebileceğini savunurlar. Hadiste sırtlanın av olarak

<sup>75</sup> San'ânî, *Musannef*, 4: 520.

<sup>76</sup> Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, 10: 194.

<sup>77</sup> Ebû Dâvud, "Et'ime", 32; Tirmizî, "Et'ime", 4; Nesâî, "Sayd", 27.

<sup>78</sup> Nesâî, "Et'ime", 14.

<sup>79</sup> Ebû Dâvud, "Et'ime", 32; Tirmizî, "Et'ime", 4; Nesâî, "Sayd", 27.

<sup>80</sup> Tirmizî, "Et'ime", 4.

<sup>81</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 8: 185; İbn Mâce, "Sayd", 15.

<sup>82</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 8: 185.

<sup>83</sup> Tirmizî, "Et'ime", 4.

<sup>84</sup> Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, 10: 275; Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, 10: 206.

zikredilmesini etinin mübah olduğuna delil kabul ederler.<sup>84</sup> Bu konudaki diğer bir problem ise yine hadisçilerin delil kabul ettikleri, yırtıcı hayvanların etlerinin yenilmesinin yasaklığını ifade eden “Hz. Peygamber köpek dişi olan yırtıcı hayvanlar ile avını pençeliyle parçalayan kuşları(n yenilmesini) yasakladı.”<sup>85</sup> rivayeti ile yırtıcı bir hayvan olan sırtlanın yenilebileceğini ifade eden zikrettiğimiz rivayet arasındaki çelişkili durumun mevcudiyetidir. Hattâbî (ö. 388/998), sırtlanın yenilebileceğine dair Câbir’in naklettiği rivayeti, köpek dişleriyle avlanan yırtıcıların yenilmesini yasaklayan rivayete tercih ederek, gerekçesini, “Hususî delil ikâme edilir. Câbir’in haberi hâs, vahşîlerin haramlığını ifade eden haber ise geneldir.” sözleriyle ifade eder.<sup>86</sup> Şevkânî (ö. 1250/1834) ve Azîmâbâdî de aynı gerekçeyle hususî anlam ifade eden rivayetin umum ifade eden rivayete takdim edilmesi gerektiğini belirtir.<sup>87</sup> İbnu’l-Kayyim sırtlan etinin yenilebileceği görüşünde olmakla birlikte umum-husus esaslı bu delillendirme yöntemini eleştirir. O, yırtıcı hayvanlar ile sırtlan arasında hiçbir fark görmeksizin, sırf hususî olduğu gerekçeyle sırtlan etinin yenilebileceği ile ilgili rivayetin sahih kabul edilmesini anlamlı bulmaz. Diğer yırtıcı hayvanlardan sırtlanın istisna edilmesinin esas sebebini şöyle izah eder: “Rasûlullah iki vasıf taşıyan hayvanları haram kılmıştır: 1. Hayvanın kesici dişinin bulunması. 2. Yaratılış itibarıyla normal yırtıcılardan olması. Aslan, kurt, kaplan, gelincik gibi. Sırtlanda ise bu iki vasıftan sadece biri vardır. Kesici dişi vardır ama normal yırtıcılardan değildir. Yırtıcı hayvan kendisinde bulunan yırtıcılık kuvvesi sebebiyle haram kılınmıştır. Zira yırtıcı hayvanı yiyen bu kuvvenin bir benzerini tevâriis ederek vahşîleşir. Çünkü bir şeyi yiyen yediği şeye benzer. Aslan, kurt, kaplan, gelincikte bulunan yırtıcılık kuvvesi sırtlanda mevcut değildir....”<sup>88</sup> İbn Kayyim’in sırtlanın mübahlığını “Rasûlullah iki vasıf taşıyan hayvanları haram kılmıştır, sırtlanda ise bu iki vasıftan sadece birisi vardır” şeklinde delillendirerek, Hz. Peygamber’in yırtıcılık vasfını dikkate alarak böyle bir ayrıma gittiğini ifade etmesi kanaatimizce zorlama bir yorumdur. Kaldı ki sırtlan hakkındaki bilgiler, onun yırtıcılık yönünün çok kuvvetli olduğunu ortaya koymaktadır. Sırtlan; arslan, pars (leopard) gibi güçlü hayvanların elinden kolaylıkla avlarını alabilen, etobur hayvanlar arasında timsahlardan sonra en güçlü çeneye sahip, çeneleri ile kemikleri bile kırabilen bu yüzden aç kaldıklarında kemik yedikleri de görülen bir hayvan olarak tavsif edilmektedir.<sup>89</sup>

Bazi ihtilaflar barındırmakla beraber Hz. Peygamber’in yırtıcı hayvanların etini yasakladığı halde yine yırtıcı ve leş yiyen bir hayvan olan sırtlanın etine cevaz vermesinin en doğru izahı kanaatimizce *örfün* etkisi ile açıklanabilir. Sırtlanın o toplumda eti yenilen bir hayvan olması daha teknik bir ifade ile *örf*, bu husustaki en belirleyici kriter olarak görünmektedir. İmam Şafî’nin (ö. 204/820) Safâ ve Merve arasında sırtlan kesilip etinin satıldığı ve Araçların sırtlanın yenmesini çirkin görmedikleri, överek ve güzel görererek yediklerinden bahsetmesi,<sup>90</sup> Ebû Hureyre’den nakledilen sırtlanın koyun cinsinden bir hayvan olduğu, Ebû Saîd’in “sırtlanı besili tavuktan daha

<sup>84</sup> Hattâbî, *Me’âlimu’s-sunen*, 3: 241-242.

<sup>85</sup> Müslim, “Sayd”, 12; Ebû Dâvud, “Et’ime”, 33; Tirmizî, “Et’ime”, 1; Nesâî, “Sayd”, 28.

<sup>86</sup> Hattâbî, *Me’âlimu’s-sunen*, 3: 242.

<sup>87</sup> Azîmâbâdî, *Avnu’l-ma’bûd*, 10: 275; Şevkânî, *Neylu’l-evtâr*, 10: 206.

<sup>88</sup> İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-muvakkîin*, 2: 88-90; Azîmâbâdî, *Avnu’l-ma’bûd*, 10: 276.

<sup>89</sup> Wikiwand, “Asıl Sırtlan”, erişim: 15 Haziran 2018, <http://www.wikiwand.com/tr/Asıl-sırtlan>.

<sup>90</sup> Hattâbî, *Me’âlimu’s-sunen*, 3: 241; Aynî, *Umdetu’l-kârî*, 21: 195-196;

çok seviyorum” sözü, Câbir’in “sırtlanı koçtan daha çok seviyorum” sözü,<sup>91</sup> Arap toplumunda sırtlanın yenildiğinin önemli delillerini oluşturmaktadır.

### 2.2.2. Kurt, Tilki, Kedi

Kurt ve tilki ile ilgili bu rivayetler *Kütüb-i Sitte* arasında sadece İbn Mâce ve Tirmizî’de yer almaktadır. Kurt ile ilgili tespit edebildiğimiz rivayetlerden birisi yukarıda vermiş olduğumuz sırtlanın da zikredildiği şu rivayettir: Huzeyme b. Cez’: Rasûlullah’a sırtlan hakkında (eti helal mi? diye) sordum. “Sırtlanı yiyen biri de var mı?” dedi. Bunun üzerine kurdun etinin yenmesini sordum. “Kendisinde hayır olup da kurdu yiyen biri var mı?”<sup>92</sup> diye cevap verdi.

İkinci rivayet ise kurdun tilki ile birlikte zikredildiği şu rivayettir: Huzeyme b. Cez’: Hz. Peygamber’e dedim ki: “Yâ Rasûlullah, bazı hayvanları sormak için geldim. Tilki hakkında ne buyurursun?” Rasûlullah: “Tilkiyi de kim yer?” diye cevap verdi. “Ya Rasûlullah, kurt hakkında ne buyurursun?” diye sordum. “Kendisinde hayır olan biri kurdu yer mi?” diye cevap verdi.<sup>93</sup>

Sırtlan, kurt ve tilkinin yenilmeyeceğini zımnen ifade eden bu rivayetler, Huzeyme b. Cez’ ismindeki tek bir sahâbiye dayanmakta ve ona dayanan isnad, Tirmizî ve diğer bazı muhaddislerce zayıf görülmektedir.<sup>94</sup> Her ne kadar bu rivayetler bazı muhaddislerce zayıf kabul edilse de Hz. Peygamber’e dayandırılan “bunu da yiyen varmı?” “veya bunu kim yer?” sözleri, bu hayvanların o toplumda yenme alışkanlığının bulunmadığına delalet eden makul ifadeler olarak görülmektedir.

Kurt ve tilki etinin yasaklandığını belirten bu rivayetlerin zayıf görülmüş olmasının etlerinin yenilebileceği anlamına gelmediği açıktır. Çünkü yırtıcı hayvanların yasaklandığı rivayetler kapsamına yırtıcı birer hayvan olan kurt ve tilkinin de dahil olacağı âşikardır.

Kedi etinin yasaklığını bildiren, Câbir b. Abdullah’tan rivayet edilen “Rasûlullah kedi etini yemeyi ve satıp parasından faydalanmayı yasakladı.”<sup>95</sup> ifadelerinin doğru anlaşılabilmesi bir sebep ve bağlam bilgisine ihtiyaç hissettirse de, diğer yırtıcı hayvanların yasaklanma gerekçesi olarak ileri sürülen makul sebeplerin kedi için de geçerli olduğu düşünülebilir.

Netice itibarıyla elde ettiğimiz sonuçları şu şekilde ifade edebiliriz: Yırtıcı bir hayvan olan sırtlanın yenilmesi *örfün* etkisiyle açıklanabileceği gibi sırtlan dışındaki diğer yırtıcı hayvanların yenilmesinin yasaklığı yine *örfün* etkisi ile açıklanabilir. Yırtıcı hayvanların ve yırtıcı kuşların etinin yenmesinin yasak olması ile ilgili rivayetlerde sadece yasaklama ifadelerinin yer alması bunun dışında herhangi bir sebep ve bağlam bildiren ifadelere rastlanmaması bu yasaklamanın tabii görüldüğü anlamına gelebilir. Sırtlan dışındaki yırtıcı hayvanların yenilmesi o toplumda mutad bir durum olsa idi sırtlanda olduğu gibi Hz. Peygamber veya ashâb tarafından yenilebileceği yönünde bazı görüş ve düşüncelerin beyan edilmiş ve bunların da rivayetlere yansımış olması beklenirdi. Yırtıcı hayvanlar leş yemeleri sebebiyle pek çok toplum tarafından yenilmeleri uygun bulunmamış, bu yönleri, insan tabiatına hoş gelmeyen, tiksinti uyandıran bir durum olarak

<sup>91</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 8: 184-185.

<sup>92</sup> Tirmizî,

“Et’ime”,

4.

<sup>93</sup> İbn Mâce, “Sayd”, 14.

<sup>94</sup> Tirmizî, “Et’ime”, 4; İbn Mâce, “Sayd”, 14; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 9: 751.

<sup>95</sup> Ebû Dâvud, “Et’ime”, 33; Tirmizî, “Buyu”, 49; İbn Mâce, “Sayd”, 20.



görülmüştür. Hz. Peygamber'in yırtıcı hayvan etlerini yasaklamasında, bu hayvanların leş yemeleri sebebiyle hem tiksinti uyandırması hem de etlerinin insan sağlığına zararlı olduğu düşünce-sinden hareket etmesi güçlü bir ihtimaldir. Fakat bu özelliklere sahip yırtıcı bir hayvan olan sırtlan hakkında hem Hz. Peygamber ve ashâbın, hem de muhaddis ve âlimlerin yenilebileceği yönünde beyanlarının bulunması, hayvan etlerinin yenilip yenilmemesinde en önemli faktörün örf olduğunu gösteren bir durumdur. Sırtlanla ilgili bu durum, Hz. Âişe, İbn Abbâs gibi sahabîlerden Kur'ân da yasaklananlar dışında yasak bulunmayacağı görüşünde olduklarına dair nakiller ve ihtilafın varlığına işaret eden diğer hususlar, Hz. Peygamber'in yırtıcılarla ilgili yasaklamasının mutlak tartışılmaz ve evrensel bir yasaklama olarak kabul edilemeyeceğini göstermektedir. Bütün bu hususlar, Hz. Peygamber'in yırtıcı hayvan etlerini yasaklamasında öncelikle örfe göre hareket ettiğini düşündürmekte ve insana zararlı olabilecek şeylerden kaçınmayı hedeflediği anlaşılmaktadır.

### 3. BESLENİŞ VE ÖLDÜRÜLÜŞ TARZLARI SEBEBİYLE YENİLMESİ YASAKLANANLAR

#### 3.1. Cellâle ve Mucesseme

Rivayetler, aslen eti helal olan hayvanların besleniş ve öldürülüş tarzları sebebiyle yenilmesinin yasaklandığına dair bilgileri de ihtiva etmektedir. Biri beslenme diğeri öldürülme tarzına dayanan bu iki tür, rivayetlerde cellâle ve mucesseme lafızlarıyla konu edilmekte, cellâle beslenme, mucesseme öldürülme tarzı sebebiyle yasaklananları ifade etmektedir.

Cellâle, pislik/necâset/dışkı yiyen hayvanların ortak adıdır. Bir hayvanın cellâle olarak isimlendirilmesi aslî bir durum olmayıp, fazla miktarda pislik yediği dönemle alakalı geçici bir durumu ifade etmektedir. Hayvanın yediği pisliliğin, etinin kötü kokmasına sebep olması sebebiyle, cellâlenin yenilmesi hoş görülmemiştir. Deve, inek, koyun, (sığır, davar) veya tavuk, kaz, ördek (kümes hayvanı) gibi hayvanlar da pislik yediklerinde bu sıfatla adlandırılmışlardır.<sup>96</sup> Cellâleyi, pislik yemeyi alışkanlık haline getiren, başka bir şey yemeyen, bu sebeple de eti kokan bir hayvan olarak tanımlayanlar da olmuştur.<sup>97</sup>

Mucesseme öldürülmek üzere hedef olarak dikilen hayvandır.<sup>98</sup> Öldürülmesinde taş, ok, silah vb. aletler kullanılmaktadır.<sup>99</sup>

Cellâle ve mucesseme ile ilgili rivayetler: Abdullah b. Abbâs'tan gelen rivayet: "Rasûlullah mucessemenin etini yemeyi yasakladı. Mucesseme, öldürülmek üzere hedef olarak dikilen hayvandır. Cellâlenin etini yemeyi ve sütünü içmeyi yasakladı."<sup>100</sup> ifadeleriyle nakledilmektedir. Hadisin diğer tariklerindeki ifadeler; "Rasûlullah mucessemeyi, cellâlenin sütünü ve kırbanın ağzından su içmeyi yasakladı."<sup>101</sup>, "Rasûlullah cellâlenin sütünü içmeyi yasakladı."<sup>102</sup> şeklindedir.

<sup>96</sup> Hattâbî, *Me'âlimu's-sunen*, III, 236; Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, 10: 259; Vehbe Zuhaylî, *İslam Fıkhu Ansiklopedisi*, trc. Ahmet Efe v. dđr. (İstanbul: Risale Yayınları, 2015), 4:323.

<sup>97</sup> Serahsî, *Mebûsât*, 11: 256.

<sup>98</sup> Tirmizî, "Et'ime", 24; Ebû Dâvud, "Et'ime", 25; Nesâî, "Dahâyâ", 44.

<sup>99</sup> Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, 10: 192.

<sup>100</sup> Tirmizî, "Et'ime", 24; Ebû Dâvud, "Et'ime", 25; Nesâî, "Dahâyâ", 44.

<sup>101</sup> Tirmizî, "Et'ime", 24; Nesâî, "Dahâyâ", 44.

<sup>102</sup> Ebû Dâvud, "Et'ime", 25.

## 1212 | Nejla Hacıoğlu. Etlerinin Yenilmesi Yasaklanan Hayvanlar İle İlgili Hadis ...

Abdullah b. Ömer'den gelen rivayetler: "Rasûlullah pislik yiyen (cellâle) deveye binmekten ve sütünü içmekten menetti."<sup>103</sup>, "Hayber günü Rasûlullah ehli eşek etini yasakladı, cellâleye binmeyi de, etini yemeyi de yasakladı."<sup>104</sup> şeklindedir. Tirmizî, İbn Ömer'in ilk rivayetinin hasen garîb olduğunu belirtir.<sup>105</sup> Hâlid b. Velid'den: "Rasûlullah cellâlenin sütünü, etini ve onun üzerinde hacca ve umreye gitmeyi yasakladı."<sup>106</sup> rivayeti nakledilmiştir.

Kaynaklarda bunların dışında; "Rasûlullah cellâlenin etini yemekten ve sütlerini içmekten menetti."<sup>107</sup> "Rasûlullah pislik yiyen koyunun sütünü yasakladı."<sup>108</sup>, "Rasûlullah pislik yiyen koyunun etini yasakladı."<sup>109</sup> şeklinde konu ile ilgili çeşitli rivayetler yer almaktadır.

Rivayetlerde etinin yenilmesi yasaklanan hayvanlardan mucsesmenin, boğazlanmadan öldürülmesi sebebiyle âyette açıkça haram kılınan meyte/leş hükmüne dahil olduğu açıktır. Yasaklanmasındaki diğer önemli sebep hayvanların eziyet edilerek keyfi bir şekilde öldürülmesidir. İslâm dini hayvan bedenine yapılan eza ve işkenceyi yasaklamıştır. Hz. Peygamber, hayvan bedenine eziyet anlamına gelen uygulamaları yasaklamış ve cezâî müeyyideler koymuştur. Hedef tahtası haline getirilerek ve işkence yapılarak ölen hayvanın (mucsesme) etinin yenmemesi, böyle yapanlara lanet edilmesi, uygulama esnasında uyarılmaları gibi hususlar bu müeyyideler arasında yer almaktadır.<sup>110</sup> Hadis kaynaklarında herhangi bir hayvanın diri iken bazı organlarını kesmenin, bağlanıp hapsedilmiş olarak işkence etmenin ve canlı atış hedefi yapmanın Hz. Peygamber tarafından yasaklandığına dair bâblar oluşturulmuş olması bu konuya verilen önemi göstermektedir.<sup>111</sup>

Hz. Peygamber'in, cellâle olarak vasıflandırılan hayvanları yasaklamasının pislik yeme illetine dayandığı açıktır. Deve, inek, koyun, (sığır, davar) veya tavuk, kaz, ördek gibi cellâle sınıfında yer alan hayvanların yenilmesi mutad olan hayvanlar olduğu, haklarında her hangi bir ihtilaf bulunmadığı malumdur. Üstelik bu hayvanların yenilmesi "behîmetu'l-en'âm"<sup>112</sup> tabiri ile Kur'ân tarafından tasdik edilmektedir. "Behîmetu'l-en'âm" lafzı ile genellikle yırtıcı olmayan hayvanlar ve kuşlar dışındaki hayvanlar kastedilmekte<sup>113</sup>, yenilmesi mutad olan deve, sığır ve koyun gibi hayvanlar bu sınıfa girmektedir.<sup>114</sup>

Nitekim bir cellâle türü olan tavukla ilgili Hz. Peygamber'in onu yediğine dair kaynaklarda yer alan rivayet şöyledir: Zehdem b. Mudarrib anlatıyor: "Ebû Mûsa'nın sofrasına bir tavuk

<sup>103</sup> Ebû Dâvud, "Et'ime", 25; Tirmizî, "Et'ime", 24.

<sup>104</sup> Ebû Dâvud, "Et'ime", 34; Nesâî, "Dahâyâ", 43.

<sup>105</sup> Tirmizî, "Et'ime", 24; Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, 10: 259.

<sup>106</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 8: 244

<sup>107</sup> Tirmizî, "Et'ime", 24; Ebû Dâvud, "Et'ime", 25.

<sup>108</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 8: 245.

<sup>109</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 8: 245.

<sup>110</sup> Mehmet Dilek, "Hadislerde Hayvan Bedenlerine Eziyete Engel Olma Örnekleri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/20 (Temmuz 2008): 210.

<sup>111</sup> Buhârî, "Zebâih ve Sayd", 25.

<sup>112</sup> el-Mâide 5/1; el-Hac 22/28, 30.

<sup>113</sup> er-Râğib el-İsfahânî, *Mufredât Elfâzu'l-Kur'ân*, Thk. Safvân Adnân Dâvûdî, 3. Baskı (Beyrut: Dâru's-Şâmiyye, 1423/2002), 149.

<sup>114</sup> el-Fahrûddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 2. Baskı (Tahran: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 7: 164.

eti getirilmiřti. Sofradakilerden biri kenara çekildi. (Ebū Mūsa) “Neyin var” diye sordu. Adam: “Ben bu hayvanı (pis) bir řey yerken gördüm, tiksindim ve yememeye yemin ettim” cevabını verdi. Bunun üzerine Ebū Mūsa: “Yanař ve yel Zira ben, Rasūlullah’ın tavuk eti yediđini gördüm.” dedi ve ona yemini için kefarete vermesini emretti”<sup>115</sup> Burada kiřisel bir tiksinden söz konusu olduđu anlařılmaktadır.

Nitekim geçmiş ulemâdan da pislik yiyen bu hayvanların yenilmeyeceğine dair bir görüş serdedilmemiş, pislik yiyen hayvanlarla ilgili uyarının doğrudan pisliklerin et ve süt üzerindeki etkisi ile alâkalı olduğu belirtilmiştir. Necâsetle beslenen hayvanların belli günlerde hapsedilip, başka yiyeceklerle beslendiğinde etinin temizleneceğine kanaat getirilmiştir. Etin pis sayılabilmesi için ileri sürülen şartlar ve etin temizlenebilmesi için gereken hapsedilme süresi konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Temizlenme için yıkamayı yeterli görenler de olmuştur. Kimi yediği yemin çoğu necâset olanları, bazıları da etin kokusu ve rengi değişmiş olanları “cellâle” saymıştır. Etin temizlenebilmesi için genellikle tavuk cinsi için üç, koyun cinsi için dört veya yedi deve ve inek cinsi için de on ile kırk güne kadar hapsedilmesi uygun görülmüştür. Abdullah b. Ömer pislik yiyen tavukların üç gün bekletilmesi yönünde görüş bildirmiştir.<sup>116</sup> Sokaklarda gezen tavuğu yemenin bir sakıncasının olmadığı da belirtilmiştir. O pislik yese de , başka şeyler de yemesi sebebiyle etinin değişime uğramayacağı ve kokmayacağı kabul edilmiştir.<sup>117</sup> Pislik yiyen develerin üzerine binilmesinin yasaklanması, kokusu ile insanları rahatsız etmeme gerekçesine dayandırılmıştır.<sup>118</sup>

Bu hayvanların yedikleri pis şeylerin etkisinin geçmesi amacıyla hapsedilme ve bekletilmesinin o dönemin imkanları çerçevesinde üretilmiş arıdırma yöntemleri olduğu anlaşılmaktadır. Günümüzde bu tür işlemlerin daha gelişmiş metotlarla gerçekteştirilebileceğinde şüphe yoktur. Sonuç olarak, cellâlenin etinin, sütünün ve üzerine binmenin yasaklanması, insan sağlığına zarar ve insana rahatsızlık veren şeylerden kaçınma amacına yönelik olması, mucsesemenin etinin yasaklanması ise meyte/leşin haram hükmünde olması ve hayvanlara eziyet ve zarar vermenin câiz görülmemesi ile açıklanabilir.

#### 4. HZ. PEYGAMBER’İN ÖLDÜRÜLMESİNİ EMRETTİĞİ VE YASAKLADIĞI HAYVANLARLARIN HARAMLIĞI MESELESİ

Hadis rivayetleri arasında öldürülmesi emredilen/izin verilen ve öldürülmesi yasaklanan hayvanlar ile ilgili bazı rivayetler bulunmaktadır. Bu gruptakiler Hz. Peygamber’in yenilip yenilmeyeceği konusunda bir beyanı bulunmadığı hayvanlardır. Bu tür rivayetler genel olarak etlerinin yenilip yenilmemesi sözkonusu edilen hayvanlarla ilgili rivayetler arasında değil, bazı başka bölüm ve konular arasında yer almaktadır. İşlâm âlimlerinin bir kısmı, Hz. Peygamber’in bazı

<sup>115</sup> Buhârî, “Zebâih ve Sayd”, 26, “Eymân”, 1, 4, 18, “Megâzî”, 74,78; Müslim, “Eymân”, 3; Nesâî, *Sunen*, “Sayd”, 33.

<sup>116</sup> İbn Ebî şeybe, *Musannef*, 8: 244; Hattâbî, *Me’âlimu’s-sunen*, 3: 236; Abdurrahmân el-Cezîrî, *el-Fıkh alâ mezâhibi’l-erbaa*, thk. Abdu’l-Humeyd Hicâzî- Emin el-Cezîrî (b.y. : şirketu Fennu’t-Tıbbâa, 1358/1939), 381; Azîmâbâdî, *Avnu’l-ma’bûd*, 10: 259-260.

<sup>117</sup> Serahsî, *Mebûat*, 11: 256.

<sup>118</sup> Serahsî, *Mebûat*, 11: 256.

hayvanların öldürülmesini bazılarının da öldürülmemesini emretmesinden “Öldürülmesi yasaklanan ve öldürülmesi emredilen hayvanlar eti haram olanlardandır” şeklinde bazı prensipler çıkarılmışlar, bu türden yasaklamaları, o hayvanların yenilmeyeceğine bir delil olarak görmüşler ve rivayetlerde bu anlamda zikredilen hayvanları etleri haram olan hayvanlar grubuna dahil etmişlerdir.<sup>119</sup>

Öldürülmesi emredilen hayvanlarla ilgili rivayetler: Hz Âişe, Rasûlullah’ın: “Hayvanlardan beş tanesi vardır ki, bunların herbiri fâsıktır (zararlıdır). Harem bölgesinde olsun, Hill (harem dışı) bölgesinde olsun bunlar öldürülür. Karga, çaylak/dülengeç, akrep, sıçan, kelbi akûr (kuduz veya saldırgan köpek).”<sup>120</sup> buyurduğunu nakletmiştir. Başka bir rivayette siyah köpeğin öldürülmesi emredilmektedir.<sup>121</sup> Hz. Âişe’nin naklettiği bu rivayetin farklı bir tariki şöyledir: “Rasûlullah beş muzir hayvanı; fare, akrep, karga, dülengeç ve kuduz köpeği hem ihramlı hem de ihramsız iken öldürmeyi emretti.”<sup>122</sup> Bu hususta İbn Ömer’in: “Rasûlullah kargaya fâsık/zararlı dediği halde onu kim yiyebilir?”<sup>123</sup> dediği nakledilmektedir.

Sa’d b. Ebî Vakkâs’tan gelen rivayet: “Rasûlullah (zehirli) kertenkeleyi (vezğ-evzâğ) öldürmeyi emretti.”<sup>124</sup> şeklindedir. Benzer bir rivayet Ebû Hureyre’den de nakledilmiştir.<sup>125</sup> Hz. Âişe’den: “Rasûlullah kertenkele için fuveysık (fasıkçık) dedi ama “öldürün” diye emrettiğini işitmedim.”<sup>126</sup> şeklinde bir rivayet nakledilmektedir.

İbn Ömer, Rasûlullah’ın: “Yılanları öldürün. Bilhassa sırtında iki siyah çizgisi olanı ve kısa kuyruklu yılanı öldürün, çünkü onlar gözü kör eder, hamile kadının karnındaki çocuğu düşürmeye sebep olur.”<sup>127</sup> buyurduğunu nakletmektedir. Bu rivayetin devamında ve farklı tariklerinde “Hz. Peygamber ev yılanlarını öldürmeyi yasakladı” ibaresi yer almaktadır.<sup>128</sup>

Öldürülmesi emredilen hayvanlarla ilgili bu rivayetlerden bu hayvanların öldürülme gerekçelerinin insana zarar vermeleri olduğu anlaşılmaktadır. Öldürülme sebebinin zarar olduğunu bizzat Hz. Peygamber’in ifade ettiği görülmektedir. Rivayetlerde geçen fâsık ifadesi zararlı anlamına gelmektedir. Bu ifade ile “insanlara zararı dokunan, sıkıntı veren hayvanlar” kastedilmektedir. Öldürülmesi emredilen zehirli kertenkele ve zikredilen beş tür hayvan benzerleri olan haşerelerden daha zararlı oluşları sebebiyle rivayetlere konu olmuştur.<sup>129</sup> Kertenkele ile ilgili rivayetlerde kertenkelenin öldürülmesi emrinin bütün kertenkeleleri değil, zehirli ve zararlı olanlarını kapsadığı anlaşılmaktadır. Yılanın verdiği zararlar zikredilerek öldürülmesi emredilmiştir.

<sup>119</sup> Hattâbî, *Me’âlimu’s-sunen*, 3: 638-639; Şevkânî, *Neylu’l-evtâr*, 10: 215-218; Mansûr Ali Nâsif, *et-Tâcu’l-câ mi’li’l-usûl fi ehâdisi’r-Rasûl* (Mısır: Matbaatu İsâ el- Bâbî el- Halebî, 1935), 3: 101.

<sup>120</sup> Buhârî, “Cezâu’s-Sayd”, 7; Müslim, “Hac”, 9; Tirmizî, “Hac”, 21; Nesâî, “Hac”, 113.

<sup>121</sup> Dârimî, “Sayd”, 3.

<sup>122</sup> Buhârî, “Cezâu’s-Sayd”, 7; Müslim, “Hac”, 9; Tirmizî, “Hac”, 21.

<sup>123</sup> İbn Mâce, “Sayd”, 19.

<sup>124</sup> Dârimî, “Edâhî”, 27.

<sup>125</sup> İbn Mâce, “Sayd”, 12.

<sup>126</sup> Buhârî, “Bed’u’l-Halk”, 14, “Cezâu’s-Sayd”, 7; İbn Mâce, “Sayd”, 12.

<sup>127</sup> Buhârî, “Megâzî”, 11; Ebû Dâvud, “Edeb”, 174; Tirmizî, “Ahkâm”, 2.

<sup>128</sup> Buhârî, “Megâzî”, 11; Ebû Dâvud, “Edeb”, 174; Tirmizî, “Ahkâm”, 2.

<sup>129</sup> Şevkânî, *Neylu’l-evtâr*, 10: 215.

Kuduz köpeğin öldürülme gerekçesinin zarar olması, siyah köpeklerin öldürülme gerekçelerinin de zarar esasına dayandığına işaret etmektedir.

Hz. Peygamber'in yenilip yenilmemesi konusunda her hangi bir söz sarfetmediği zararlı oluşları sebebiyle öldürülmelerini emrettiği bu hayvanlar hakkında bazı İslâm âlimlerinin etlerinin yenilemeyeceği hükmünü çıkarmalarının sebebi insanlara zarar veren bu hayvanların etlerinin de zararlı olabileceği, bir diğer sebebi ise bu türden zararlı hayvanların habîs (pis, iğrenç) görülmeleri olmalıdır. Etlerinin zehir veya başka zararlı unsurlar taşıması sebebiyle insana zararlı olan hayvanların haramlığı konusunda İslâm âlimleri arasında ihtilaf bulunmamakla beraber bu tür hayvanların insan sağlığına zarar vermediği takdirde yenilebileceğine dair görüşler de mevcuttur. Özellikle Mâlikîlerde bu görüş yaygındır. Mâlikîlerde meşhur kavle göre, mesela akrep, yılan, fare, kurbağa, karınca ve benzeri yer haşerelerini yemenin haramlığı zararlı oluşuna bağlanmış, bunlardan zarar görmeyen ve bu gibi şeyleri yemeyi alışkanlık haline getirmiş olan ve mideleri de bunları kabul eden toplulukların bunları yemeleri haram görülmemiştir. Sözelimi yılanı kesmek ve zehirini akıtmak mümkün olur ve mide onu hiçbir zarar görmeyerek kabul ederse, yenmesi helal olur demişler, diğer haşereler içinde aynı durumun geçerli olduğunu belirtmişlerdir.<sup>130</sup>

Öldürülmesi emredilen bu hayvanlarla ilgili Hz. Peygamber'in etlerinin yenilmeyeceğine dair bir beyanı bulunmamakta, İslâm âlimleri arasında bu hayvanları habîs/pis görerek haram olduğunu belirtenler olduğu gibi zararlı olmadığı takdirde etlerinin yenilebileceğini söyleyenlerin bulunduğu görülmektedir. Yiyeceklerin temiz/tayyib ve pis/habîs görülmesinde farklı görüşlerin bulunması, bu husustaki en belirleyici unsurun örf ve yeme alışkanlıkları olduğunu göstermektedir.

Öldürülmesi yasaklanan hayvanlarla ilgili rivayetler: İbn Abbas: "Rasûlullah, dört hayvanın; karınca, arı, hüdhüd (çavuşkuşu/ibibik) kuşu ve surad (göçeğin/ağaçkakan) kuşunun öldürülmesini yasaklamıştır."<sup>131</sup> rivayetini nakletmekte, aynı rivayet Ebû Hureyre tarafından da nakledilmektedir.<sup>132</sup> Ebû Lubâbe'nin rivayeti: "Hz. Peygamber'den ev yılanlarını öldürmeyi yasakladığını işittim..." şeklindedir.<sup>133</sup> Abdurrahman b. Osman: "Bir tabîb Hz. Peygamber'in yanında bir ilacın yapımında kurbağadan istifade ettiğinden bahsetti. Bunun üzerine Rasûlullah kurbağanın öldürülmesini yasakladı."<sup>134</sup>

Hattâbî, öldürülmesi yasaklanan hayvanın etinin haramlığını şöyle izah eder: "Bir hayvanın öldürülmesinin yasaklanması ona hürmet için veya bir zarar sebebiyle değilse, etinin haram kılınması sebebiyledir. Nitekim Rasûlullah eti yenilmeyen hayvanın öldürülmesini ve yeme dışında kesilmesini yasaklamıştır."<sup>135</sup> Hattâbî'ye göre rivayette öldürülmesi yasaklanan dört hayvandan, karıncanın öldürülmesi ile ilgili yasak, Süleymânî denilen zararsız veya zararı az olan bir tür ile ilgili olup bütün karıncaları kapsamamaktadır. Hüdhüd ve ağaçkakan etlerinin haramlığı

<sup>130</sup> Cezîrî, *el-Fıkh alâ mezâhibi'l-erbaa*, 380.

<sup>131</sup> Ebû Dâvud, "Edeb", 176; İbn Mâce, "Sayd", 10; Dârimî, "Edâhî", 26.

<sup>132</sup> İbn Mâce, "Sayd", 10.

<sup>133</sup> Buhârî, "Megâzî", 11.

<sup>134</sup> Ebû Dâvud, "Tıb", 11; İbn Mâce, "Sayd", 10; Dârimî, "Edâhî", 26.

<sup>135</sup> Hattâbî, *Me'âlimu's-sunen*, 3: 638-639.

sebebiyle, arı faydalı olduğu için yasaklanmıştır. Hüdhüd pis kokar, cellâle durumundadır. Ağaçkakan ise Câhiliyye Arabının ses ve varlığıyla uğursuz olduğuna inandıkları bir hayvandır. Bazıları da surad (ağaçkakan) kelimesi, azaltma anlamına geldiğinden ismi sebebiyle ondan hoşlanmaz.<sup>136</sup> Ağaçkakanın öldürülmesinin yasaklanması Arapların onunla teşâumde bulunmaları sebebiyle kalplerindeki uğursuzluk inancının izalesi amacına bağlanmıştır.<sup>137</sup> Kurbağanın öldürülmesinin yasaklanması da “öldürmenin yasaklığı yemenin haramlığını gerektirir” kuralınca yenmesinin haramlığına delil görülmüştür.<sup>138</sup>

Kanaatimizce Hz. Peygamber’in bir hayvanın öldürülmesini yasaklamadaki en önemli sebep, o hayvanın zararsız oluşudur. Yarattılmış bütün canlılara zarar vermemek dinde bir asıldır. Kur’ân-ı Kerîm ve Sünnet’te buna delil olabilecek pek çok husus vardır. Aslanan öldürmemek ve canlılara zarar vermemek olup öldürme bir sebebe bağlıdır ve en önemli sebep de zararlı olma unsurudur. Öldürülmeleri yasaklanan hayvanları bildiren rivayette de karınca ve arı için zararsız olma ilkesi esas olmakla birlikte ağaçkakanın öldürülmesinin yasaklığının bir takım Câhiliyye inanışlarının reddine yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Zehirli ve insana zarar veren yılanlar öldürülmesi emredilen hayvanlar arasında zikredilirken, zararsız olan ev yılanları, öldürülmeleri yasaklananlar arasında zikredilmiştir. Öldürülmesi yasaklanan hayvanlardan sadece hüdhüdün pislik yemesi ve pis kokması onun etinin yenilmeme sebebi olabilir ve “Öldürülmesi yasak edilen hayvanların etlerinin yasak oluşu” kuralının kapsamına dahil edilmesi uygun olabilir. Ancak tekrar belirtmek gerekir ki “Öldürülmesi yasak edilen hayvanların etlerinin yasak oluşu” genel kabul görmüş bir kaide değildir. Bu tür hayvanların yenilebileceği ile ilgili görüşler de mevcuttur. Mesela Mâlikîler, rivayette zikredilen ağaçkakan, hüdhüd ve kurbağanın yenilebileceğini ifade ederler.<sup>139</sup> Seleften bazılarının arı, hüdhüd ve ağaçkakanı yemeyi helal gördükleri<sup>140</sup>, Şa’bî’nin “Eğer aile halkım kurbağaları yemek isteselerdi, hiç tereddüt etmeden yedirirdim”, dediği, Hasan el-Basrî’nin (ö. 110/728) kaplumbağa yemekte bir beis görmediği bilgisi nakledilmiştir.<sup>141</sup>

Hız. Peygamber’in öldürülmesini emrettiği ve öldürülmesini yasakladığı hayvanların etlerinin haramlığı meselesi genel kabul görmüş bir kâide değildir. Bu grupta yer alan hayvanların yenilip yenilmemesi hususunda Hz. Peygamber’in herhangi bir beyanı mevcut olmadığı gibi âlimler arasında da ihtilaflar mevcuttur. Hz. Peygamber’in birtakım sebeplere dayanarak bazı hayvanların öldürülmelerini emrettiği ve zararsız hayvanların öldürülmelerini yasakladığı anlaşılmaktadır. Mâlikîlerin bu gibi hayvanları yemeyi alışkanlık haline getirenlerin zarar görmedikleri takdirde hemen hemen hepsinin yenilebileceği yönünde görüş bildirmiş olmaları hayvan etlerinin yenilip yenilmemesinde örfün belirleyici rolüne işaret etmektedir.

## SONUÇ

İslâm’da helal ve haramı belirleme yetkisi aslî olarak Allah’a aittir. Ancak Allah tarafından Hz. Peygamber’e helal-haram kılma yetkisi tanınmıştır. Hz. Peygamber’in bu konudaki yetkisi

<sup>136</sup> Hattâbî, *Me’âlimu’s-sunen*, 3: 639.

<sup>137</sup> Şevkânî, *Neylu’l-evtâr*, 10: 216.

<sup>138</sup> Şevkânî, *Neylu’l-evtâr*, 10: 216.

<sup>139</sup> Şevkânî, *Neylu’l-evtâr*, 10: 216; Zuhaylî, *İslam Fıkhı Ansiklopedisi*, 4: 321.

<sup>140</sup> Şevkânî, *Neylu’l-evtâr*, 10: 216.

<sup>141</sup> Buhârî, “Zebâih ve Sayd”, 12.

mutlak bir yetki olmayıp, Kur'ân kaynaklıdır. Kur'ân'da Allah'ın koyduğu helal-haram, maruf-münker, tayyibat-habâis kavramlarına dâhil edilebilecek niteliktedir. Hz. Peygamber'in bazı hayvan etleri ile ilgili verdiği haram hükümlerinde habâisi esas aldığı anlaşılmaktadır.

Kur'ân-ı Kerim'de hayvan etleri ile ilgili yasaklar, leş, kan, domuz eti ve Allah'tan başkası adına kesilen olmak üzere dört çeşit ile sınırlıdır. Hadis rivayetlerinin incelenmesi sonucunda, rivayetlerde “ehlî eşek” ve “yırtıcı hayvanlar, yırtıcı kuşlar” olmak üzere iki tür dışında herhangi bir hayvan etinin yasaklanmadığı anlaşılmıştır.

Hız. Peygamber'in Hayber Savaşı esnasında ehlî eşek etinin yenilmesini yasakladığına dair çok sayıda sahâbînin ittifak halindeki nakilleri bu yasağın gerçekteştiğini ispat etmektedir. Hız. Peygamber'in ehlî eşek etinin yenilmesine izin verdiğine dair mevcut iki rivayet ise sahih kabul edilse dahi zarurete dayalı bir izne delâlet etmektedir. Ehlî eşek etinin yasaklanması konusunda bir ihtilaf görünmemekle birlikte bu yasağın mutlak, değişmez bir yasak mı yoksa sebeplere bağlı geçici bir yasak mı olduğu konusu ihtilaflıdır. Bu yasağın geçici ve sebeplere dayalı bir yasak olduğunu kabul etmek daha makul görünmektedir. Çünkü bu yasaklamanın çeşitli sebeplere dayandığına dair bilgiler içeren pek çok rivayet mevcuttur ve bu dikkate alınması gereken bir durumdur. Bu hususta hemen hepsi sahâbenin değerlendirmelerine dayanan üç sebepten söz edilmektedir. Bunlar; yük taşımada kullanılıyor olması, pislik yemesi ve ganimet taksimi yapılmadan/vergi verilmeden kesilmesi/tüketilmesidir. Sahâbîlerin bu yasaklamada bir sebep aramaları bu yasağı anlamlandırma ihtiyacı duyduklarını göstermekte ve aynı zamanda yasağın mutlak ve değerşmez olmadığına delâlet etmektedir.

Yırtıcı hayvanlarla ilgili yasaklamanın hangi bağlamda, ne zaman, nerede ve niçin gerçekteştiği ile ilgili, ne rivayetlerin yer aldığı kaynaklarda ne de şerhlerde herhangi bir açıklamaya rastlanmaktadır. Hız. Peygamber'in bu hayvanları leş yiyor olmaları sebebiyle yasaklamış olması güçlü bir ihtimaldir. Bu konuda dikkat çeken diğer önemli bir husus da rivayetlerde yırtıcı hayvanlar yasaklanmış iken yine yırtıcı bir hayvan olan sırtlanın yenilebileceği yönündeki rivayet ve görüşlerin mevcudiyetidir. Hız. Peygamber'in sırtlanın yenilebileceğine dair muhaddislerce sahih kabul edilen beyanları, Arapların sırtlan yedikleri ve sahâbîlerden bazılarının sırtlanın yenilmesini güzel bulduklarına dair bilgiler, hayvan etlerinin yenilip yenilmeyeceği hususunda örfün öncelikli ve belirleyici bir rolü bulunduğuna işaret etmektedir. Sırtlanla ilgili bu durum, Hız. Âişe ve İbn Abbâs'a yırtıcı hayvanların etleri sorulduğunda ilgili âyeti okuyarak, yasakların Kur'ân'da belirtilenlerle sınırlı olduğu görüşünde olduklarına dair nakiller ve ihtilafın varlığına işaret eden diğer hususlar, Hız. Peygamber'in yırtıcılarla ilgili yasaklamasının mutlak ve tartışılmaz bir yasaklama olarak kabul edilemeyeceğini göstermektedir.

Bu hayvanlar dışında hadis rivayetlerinde bahsi geçen diğer yasakların bir kısmı bazı hayvanların besleniş ve öldürülüş tarzlarından kaynaklanmaktadır. Pislik yiyen hayvanın etinin ve sütünün insan sağlığına zarar veren şeylerden kaçınma amacıyla, mucessemenin ise leşin haram hükmünde olması ve hayvanlara eziyet ve zarar vermenin câiz görülmemesi sebebiyle yasaklandığı anlaşılmaktadır. Yasakların bir kısmı da Hız. Peygamber'in öldürülmesini emrettiği ve yasakladığı bazı hayvanlarla ilgilidir. Hız. Peygamber'in bazı hayvanların öldürülmesini bazılarının da öldürülmemesini emretmesi, bu hayvanların etlerinin haram olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Bu grupta yer alan hayvanların yenilip yenilmeyeceği hususunda Hız. Peygamber'in herhangi bir beyanı mevcut olmadığı gibi âlimler arasında da ihtilaflar mevcuttur. Hız. Peygamber'in birtakım

sebeplere dayanarak bazı hayvanların öldürölmelerini emrettiği ve zararsız hayvanların öldürölmelerini yasakladığı anlaşılmaktadır.

#### KAYNAKÇA

- Aynî, Bedruddîn Ebî Muhammed Mahmud b. Ahmed. *Umdetu'l-kârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. 2. Baskı. 25 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.
- Azîmâbâdî, Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsu'l-Hak. *Avnu'l-ma'bûd şerhi Suneni Ebî Dâvûd*. Nşr. Muhammed Abdulmuhsîn. Thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân. 2. Baskı. 14 Cilt. Medine: Mektebetu's-Selefiyye, 1388/1968.
- Bardakoğlu, Ali. "Haramlar ve Helaller". *İlmihal*. 2: 29-193. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Bardakoğlu, Ali. "Haram". *İlmihal*. 1:174-182. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm. *Sahîhu'l-Buhârî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Cezîrî, Abdurrahmân. *el-Fıkh alâ mezâhibi'l-erbaa*. Thk. Abdu'l-Humeyd Hicâzî - Emîn el-Cezîrî. b.y. : Şirketu Fennu't-Tıbbâa, 1358/1939.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fadl b. Behrâm. *Sunenu'd-Dârimî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Dilek, Mehmet. "Hadislerde Hayvan Bedenlerine Eziyete Engel Olma Örnekleri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/20 (Temmuz 2008): 201-210.
- Ebû Dâvud, Suleymân b. el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî. *Sunenu Ebî Dâvud*. Thk. Muhammed Avvâme. 3. Baskı. 5 Cilt. Medîne: Dâru'l-Yusr, 1431/2010.
- Erdoğan, Mehmet. *Akıl-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1995.
- Erdoğan, Mehmet. *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.
- Hamîdullah, Muhammed. "Hayber". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17: 20-22. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Hattâbî, Ebû Suleymân Hamed b. Muhammed. *Me'âlimu's-sunen şerhu Suneni Ebî Dâvud*. Thk. Muhammed Subhî b. Hasen Hallâk Ebû Mus'ab. 3 Cilt. Riyâd: Mektebetu'l- Maârif, 1431/2010.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir. *İslam Hukuk Felsefesi*. Trc. Vecdi Akyüz. Mehmet Erdoğan. İstanbul: İklim Yayınları, 1987.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Musannef*. Thk. Hamed b. Abdullah - Muhammed b. İbrâhîm. 2. Baskı. 16 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 1428/2007.
- İbn Hacer el- Askalânî, Ahmed b. Ali. *Fethu'l- bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Thk. Abdu'l-Azîz b. Abdullah b. Bâz - Muhammed Fuâd Abdulbâkî. 15 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1424/2004.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Hazm el-Endülüsî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. 8 Cilt. y.y. : Matbaatu's-Saâde, 1345.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb (Şerhi) *Avnu'l- ma'bûd şerhi Sunen-i Ebî Dâvud*. Nşr. Muhammed Abdulmuhsîn. Thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân. 2. Baskı. 14 Cilt. Medine: Mektebetu's- Selefiyye, 1388/1968.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb *İ'lâmu'l-muvakkîn an Rabbi'l-âlemîn*. 7 Cilt. Riyâd: Dâru İbnu'l-Cevziyye, 1423.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sunenu İbn Mâce*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- İltaş, Davut. "Tahâvî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 385-388. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- İsfahânî, er-Râğîb. *Mufredât Elfâzu'l-Kur'ân*. Thk. Safvân Adnân Dâvûdî. 3. Baskı. Beyrut: Dâru's-Şâmiyye, 1423/2002.



- Kahraman, Abdullah. "İslam'da Helal ve Haram'ın Yeri ve Fıkıh Usulü Açısından Temellendirilmesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (Ekim 2012): 43-69.
- Karadâvî, Yusuf. *İslam'da Helal ve Haram*. Trc. Mustafa Varlı. Ankara: Hilal Yayınları, 1970.
- Karadâvî, Yusuf. *Sünneti Anlamada Yöntem*. Trc. Bünyamin Erul. Kayseri: Rey Yayınları, 1998.
- Karaman, Hayreddin. *Günlük Hayatımızda Helaller Haramlar*. İstanbul: Nesil Yayınları, 1987.
- Kırbaşoğlu, M. Hayri. *İslam Düşüncesinde Sünnet*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008.
- Koca, Ferhat. "Haram". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 100-104. İstanbul: TDV Yayınları, 1997
- Mansûr Ali Nâsif. *et-Tâcu'l-câmi' li'l-usûl fi ehâdîsi'r-Rasûl*. 5 Cilt. Mısır: Matbaatu İsâ el- Bâbî el- Halebî, 1935.
- Muslim b. Haccâc, Ebu'l-Huseyn b. Müslim el-Kuşayrî en-Neysâbûrî. *Sahîhu Muslim*. Nşr. Muhammed Fuâd Abd-  
dubâki. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali. *Sunenu'n-Nesâî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Râzî, el-Fahrudîn. *et-Tefsîru'l-kebîr*. 2. Baskı. 28 Cilt. Tahran: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- San'ânî, Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm. *el-Musannef*. Thk. Hubeybu'r-Rahmân el-A'zamî. 12 Cilt. Beyrut: Meclisu'l-İlmî, 1390/1970.
- Serahsî, Şemsuddîn. *Kitâbu'l-Mebsût*. 2. Baskı. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Ma'rife, ts.
- Sibâî, Mustafa. *es-Sunne ve mekânetuhâ fi't-teşrî'l-İslâmî*. Kahire: Mektebetu Dâru'l-Arûbe, 1961.
- Şener, Mehmet. "Hayvan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17: 92-98. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Neylu'l-evtâr min esrâri Munteka'l-ahbâr*. Thk. Ebû Muâz Târik b. Av-  
dullâh b. Muhmed. 2. Baskı. 12 Cilt. Riyâd: Dâru İbn Kayyim, 1429/2008.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdulmelik el-Ezdî. *Şerhu Me'âni'l-âsar*. Thk. İbrâhîm  
Şemsuddîn. 2. Baskı. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1428/2007.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sunenu't-Tirmizî*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Usmânî, Muhammed Taqî. *Sünnetin Bağlayıcılığı*. Trc. İbrahim Kutluay. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.
- Ünal, İsmail Hakkı. "Sünnet: Çağlarüstü Örneklilik". *İslam'a Giriş-Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar*-. 67-80. Ankara: DİB Yayınları, 2006.
- Ünal, Yavuz. *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2010.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.
- Zuhaylî, Vehbe. *İslam Fıkhu Ansiklopedisi*. Trc. Ahmet Efe - Beşir Eryarsoy- H. Fehmi Ulus - Abdurrahim Ural -  
Y. Vehbi Yavuz - Nurettin Yıldız. İstanbul: Risale Yayınları, 2015.
- Wikiwand. "Avcı". Erişim: 20 Mart 2018. <http://www.wikiwand.com/tr/Avcı>
- Wikiwand. "Asil Sırtlan". Erişim: 15 Haziran 2018. <http://www.wikiwand.com/tr/Asil-sirtlan>



*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

Aralık / December 2018, 22 (2): 1221-1247

### **Şer'î Hükümün Hitabullah Üzerinden Tanımlanması**

*Describing Lawful Rule according to Khiṭāb of the God*

#### **Temel Kacı**

Dr. Öğr. Üyesi, Celal Bayar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagâti Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Univ of Celal Bayar, Faculty of Theology, Department of Arab Language and Rhetoric  
Manisa, Turkey

[temel\\_kacir@hotmail.com](mailto:temel_kacir@hotmail.com)

[orcid.org/0000-0001-5679-280X](https://orcid.org/0000-0001-5679-280X)

#### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 08 Ağustos / August 2018

**Kabul Tarihi / Accepted:** 03 Aralık / December 2018

**Yayın Tarihi / Published:** 15 Aralık / December 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Cilt / Volume:** 22 **Sayı / Issue:** 2 **Sayfa / Pages:** 1221–1247

**Atıf / Cite as:** Kacı, Temel. “Şer'î Hükümün Hitabullah Üzerinden Tanımlanması [*Describing Lawful Rule according to Khiṭāb of the God*]”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/2 (December 2018): 1221–1247. <https://doi.org/10.18505/cuid.451916>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright ©** Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

[www.dergipark.gov.tr/cuid](http://www.dergipark.gov.tr/cuid)

Describing Lawful Rule according to *Khiṭāb* of the God

**Abstract:** The subject “rule”, which is one of the most fundamental issues of the Islamic legal theory (*usūl al-fiqh*), has been in the center of methodological debates. There is one important term in this regard, which should be studied very carefully: *Khiṭāb* (speech) of the God. It is because that, especially since the first period of Islam, it has been taken with some significant terms in the field of *Kalām* such as *Husn* (pretty; good), *Qubh* (ugly; evil), and the quality of God’s talk. Yet, adopting this term in the description of the “rule” shows that Fiqh is based on divine inspiration, and it also emphasizes that even though there are some differences in details, wisdom of human being is not ignored when adjudicating. Moreover, it suggests that the validity or methodological accuracy of the “rule” which is adjudicated with ruling case is related to the connection through the term speech or divine inspiration. In this regard, *Kalām* dimension of the term and its affect to legal theoretical discussions are very important in terms of historical process of the definition of the “rule” in Islamic law. In this study, I tried to examine whether or not the term “*khiṭāb* of the God” which is used in the definition of the “rule” formed a limitation for consideration of legal evidence in Islamic law and if there is any limitation for the legal evidence regarding being only in the Qur’ān and the Sunnah due to this definition.

**Summary:** The “*hukm* (rule, arbitration, judgment, God’s will)”- as the backbone notion in *usūl al-fiqh* is one of the significant key notions discussed in the legal theory. Specifically, the term “*khitabullah*” mentioned in the definition of *hukm* is noteworthy to investigate. Since the early formation period of Islamic law, the term *khitabullah* has been embraced along with the theological subjects: “*husn* and *qubh* (the good and evil) and *kalām* (the attribute of speech to Allah)”. The term “*khitabullah*” in the definition of *hukm* emphasizes that indeed the source of *fiqh* is the revelation (*wahy*) and also emphasizes that the function of reason (*‘aql*) is not ignored in the process of adjudication- even if there are some nuances in details. Additionally, it presents that the validity or methodological accuracy of the “rule” which is adjudicated with ruling a case is connected to the term speech (*khitāb*), or in other words to revelation (*wahy*).

On the whole, in the legal theory, the rule of Shari’ah is defined as God’s *khitab* (the communication of God), which means the demand of God relating to the acts of those who are subject of law or the effect of the *khitāb* on the acts of those persons. Although, in the early formative period various explanations were made about what the rule is, it can be understood that the present definition of *hukm* began to evolve towards the end of the 5<sup>th</sup> century (A. H.). It is clear that al-Ghazālī had an impact on the formation of this definition. It is because al-Ghazālī defined the rule of Shari’ah as “the communication from God relating to an act of the person who is the subject of law”. After al-Ghazālī, al-Rādī and al-Baydāwī added to al-Ghazālī’s definition the words “*iqtidā and takhyīr*” and Ibn Hājib added “*wad’an*”. Whereas in the *Mutakallimun* (theologians) tradition, Ibn Hacıb's definition was preferred, *Fuqaha* (jurists) tradition chose two definitions-resembling each other: “Those coming to exist with the *khitāb*” and “the effect of God’s *khitāb*”.

Along with al-Ghazālī’s definition, the concept of *khitāb* carved out a niche for itself in it and became the main element of the definition. It is understood that some discussions in the field of theology, such as *husn-qubh* and God’s attribute of speech have been effective on the interpretation of the concept of *khitāb*. The *Ash’ari* legal theorists argue that the good and evil are not attributes of the self / the acts, whereas the Maturidi legal theorists argue that the exploration and

determination of these attributes is rational and thus, the verdict reached via this rationale is lawful. The Maturidi legal theorists initiated the concept of being subject of law with the concept *Shari'ah* and in the line with this opinion; they defined *hukm* on the basis of *khiṭāb*. On the other hand, the Mutazilites' claiming the attribute of good and evil are inherent feature of the act, did not define *hukm* on the basis of the *khiṭāb* according to their theological understanding.

The word of *khiṭāb* assessed with God's eternal speech (*al-kalām al-azalī*) has been approached from various aspects: for instance, whether the presence of the addressee is mandatory. The early Asharites scholars (*mutaqaddimun*), in particular Imam Asharī, did not entitle the eternal speech as *khiṭāb*. They consider that the presence of the interlocutor is necessary in the conversion of *Kalām* into *khiṭāb*. The *mutaakhirun* Asharites (successors of the early Asharites scholars) did not consider the presence of the interlocutor necessary, thus they viewed the eternal speech as *khiṭāb*. The former identification of the *hukm* with *khiṭāb* by the early Ashari legal theorists caused to the problem of whether *hukm* is adventitious or not. Therefore, this approach was criticised by the Mutazilites. On the other hand, the Maturidi and Mutezilite legal theorists accept that *hukm* is adventitious; hence they do not consider as a problem naming the eternal speech of God as *khiṭāb*.

When the historical course is examined, it can be said that one of the important aspects of the development of *hukm*'s definition is the use of *khiṭāb*. *Khiṭāb* in some cases is used without possessive construction, in other cases it is used with possessive construction with God, or in possessive construction with *shar'* or *Shāri'*. The most important one within these possessive constructions is the notion "*khiṭaballah*". Therefore, it is necessary for *khiṭaballah* to be approached from the angle of the legal theory. In comparison to other terms, this notion narrowed the scope of the rule down. In the meanwhile, it raised the question: how the rule deduced via legal evidences can be incorporated in *khiṭāb*? As a consequence of this question, some legal theorists, such as Tūfī, proposed another definition by adducing this question.

Although it is commonly accepted that the rules deduced via other evidences are within the context of the *khiṭāb*, there are also different descriptions about the concept of *khiṭaballah*. The rule is not limited to *khiṭaballah* in the conception of traditional interpretation accepting the *khiṭāb* as eternal speech or literal speech (*al-kalām al-lafzī*). Because either all evidences are within the context of the *khiṭāb*, which is the eternal speech or other evidences are within the context of the *khiṭāb*, which is the literal speech. Thus, each result coming to exist with the other evidences is part of the Islamic law. But not all of these rules are considered equal to each other. Because each rule which is deduced from indisputable origin (*qatī al-thubut*) and is deduced from completely explicit sources (*qatī al-dalala*) are accepted as the word of God or the Prophet. On the other hand, other rules deduced via jurisprudence- in other words by jurist's own value of judgment is viewed as the virtual rule (*al-hukm al-zāhir*). Such rules do not express absolute certainty. It is unacceptable for these rules to be described as the word of God or the Prophet. In this way, it is clearly understood that the concept of *khiṭaballah* mentioned in the description do not introduce restriction to the evidences of *Shari'ah*.

We do not see a contradiction when the indefinite rules of Islamic law included in the context of *khiṭāb*. Because *ijtihād* does not aim to produce a new rule, on the contrary it functions in order to find out the already existing rules. The legitimacy of the rule obtained through *ijtihād* emerges

from the way that this rule is deduced from the *khitāb*, which directly or indirectly represents the divine will. In addition, according to us, this legitimacy is not merely limited to versification and conception of the *khitāb*, but it also includes the function of the reason in (reasonable of the) *khitāb*. As a matter of fact, trying to solve unlimited cases with limited texts is difficult- in fact this is impossible. The majority of the legal theorists also share this opinion. Then, there is no obstacle in accepting that each rule obtained by authentic source and methodology can be considered part of Islamic law by implicating the rule in the context of *khitāb* (which represents the divine will) - although it may contain error and presumption.

**Keywords:** Islamic Law, the Rule, *Khiṭāb* of the God, *Khiṭāb* of the Shari'ah, Lawful

### Şer'î Hükümün Hitabullah Üzerinden Tanımlanması

**Öz:** Fıkıh usûlünün en temel meselelerinden biri olan hüküm konusu, usûl tartışmalarının mihenk noktasını oluşturur. Özellikle ilk dönemden itibaren hüsün ve kubuh meselesi ile Allah'ın kelam sıfatı başta olmak üzere kelamî eğilimlerle birlikte ele alınarak değerlendirilmeye tabi tutulan hükümün tanımındaki "hitabullah" kaydının araştırmaya değer bir konu olduğu muhakkaktır. Zira hükümün tanımındaki bu kayıt, fıkıhın menşeyinin vahiy olduğunu ve hükme ulaşmada beşer aklının ötelenmediğini -detaya yönelik farklılık olsa da- vurgulamakla birlikte içtihat ile elde edilen hükümün geçerliliğinin/şer'îliğinin ancak ilahî iradeyi temsil eden hitap kavramı/vahiy üzerinden kurulacak irtibata bağlı olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda tarihi süreç içerisinde hükümün nasıl tanımlandığı, hitabullah kaydının kelamî boyutu ve bu kaydın usûlî tartışmalara yönelik etkisinin ne olduğu büyük bir önem arz etmektedir. İşte bu makalede biz, tarihi süreç içerisinde hükümün nasıl tanımlandığını ortaya koyarak hükümün tanımındaki "hitabullah" kaydının şer'î delillere yönelik herhangi bir sınırlama getirip getirmediğini ve hükümün şer'îlik vasfının nassın nazmı ile sınırlı olup olmadığını araştırmayı hedeflemekteyiz.

**Özet:** Fıkıh usûlünün en temel meselelerinden bir olan hüküm konusu, usûl tartışmalarının mihenk noktasını oluşturur. Özellikle ilk dönemden itibaren hüsün ve kubuh meselesi ile Allah'ın kelam sıfatı başta olmak üzere kelamî eğilimlerle birlikte ele alınarak değerlendirilmeye tabi tutulan hükümün tanımındaki "hitabullah" kaydının araştırmaya değer bir konu olduğu muhakkaktır. Zira hükümün tanımındaki bu kayıt, fıkıhın menşeyinin vahiy olduğunu ve hükme ulaşmada beşer aklının ötelenmediğini -detaya yönelik farklılık olsa da- vurgulamakla birlikte içtihat ile elde edilen hükümün geçerliliğinin/şer'îliğinin ancak ilahî iradeyi temsil eden hitap kavramı/vahiy üzerinden kurulacak irtibata bağlı olduğunu ortaya koymaktadır.

Genel olarak Fıkıh usûlünde, Şâri'in mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabı ya da hitabın eseri olarak tanımlanması yaygınlık kazanan şer'î hükme yönelik ilk dönemlerde farklı izahlara rastlanılmakta ise de günümüzdeki yaygın tanımın Hicrî V. (XI) asrın sonlarına doğru şekillenmeye başladığı anlaşılmaktadır. Bu şekillenmede Gazzâlî'nin etkisinin olduğu açıktır. Zira Gazzâlî hükmü, "Mükellefin fiilleriyle ilgili şer'î hitap" şeklinde tanımlamış, daha sonra bu tanıma Râzî ve Beyzâvî "iktiza ve tahyir" kaydını, İbn Hacıb de "vaz'an" kaydını ilave etmiştir. Mütekellimin metodunda İbn Hacıb'in tanımı tercih edilirken Fukaha metodunda ise, "Hitapla sabit olan şey", "Şâr'iin hitabının eseri" şeklinde birbirine benzer tanımlar yapılmıştır.

Gazzâlî ile birlikte hükmün tanımına yerleşen ve sonraki dönemlerde tanımın ana ögesi haline gelen hitap kavramının yorumlanmasında öncelikle husûn-kubuh meselesi ile Allah'ın kelam sıfatı gibi bazı kelamî tartışmaların etkili olduğu anlaşılmaktadır. Eşyanın/fiilin özünde güzellik ve çirkinlik vasfının bulunmadığını söyleyen Eş'arî geleneğine mensup usûlcüler ile bu vasfın keşf ve tespitinin akli, hükmünün ise şer'î olduğunu söyleyen Mâtürîdî ekolüne mensup usûlcüler, mükellefiyeti şer' ile başlatmış ve bu görüşlerine uygun olarak da hükmü hitap üzerinden tanımlamışlardır. Güzellik ve çirkinliğin eşyanın/fiilin zatî bir vasfı olduğunu söyleyen Mu'tezile ekolüne mensup usûlcüler ise kelamî anlayışlarına uygun olarak hükmü hitap üzerinden tanımlamışlardır.

Allah'ın ezeli kelamı ile birlikte değerlendirilmeye tabi tutulan hitap lafzı, muhatabın varlığının zorunlu olup olmamasına göre farklı şekillerde değerlendirilmiştir. Kelamın hitaba dönüşmesinde muhatabın varlığını gerekli gören başta İmam Eş'arî olmak üzere mütekaddimîn Eş'arîler, ezeli kelamı hitap olarak isimlendirmemiştir. Bu gerekliliği kabul etmeyen müteahhirîn Eş'arîler ise ezeli kelamı hitap olarak isimlendirmiştir. Hükmü hitap ile aynileştiren Eş'arî ekolüne mensup usûlcülerin bu iki yaklaşımdan birincisi hükmün hâdisliği problemini doğurmuştur ki bu Mu'tezilenin eleştirisine maruz kalmıştır. Bu eleştirilere Eş'arîler, taalluk-ı tencîzî üzerinden cevap vermişlerdir. Hâlbuki hükmün hâdis olduğunu kabul eden Mâtürîdî ve Mu'tezile ekolüne mensup usûlcüler Allah'ın kelam sıfatının hitap olarak isimlendirilmesini bir problem olarak görmemiştir.

Tarihi seyri incelendiğinde hükmün tanımında dikkat çeken hususlardan birinin hitab lafzının kullanımın olduğu görülecektir. Zira hitab lafzı bazen mutlak olarak yani izafetsiz kullanılmış, bazen Allah lafzına, bazen şer' veya Şâri' lafzına izafe edilerek kullanılmıştır. Bu terkiplerden özellikle usûlî olarak açıklanması gereken hitabullah terkididir. Zira bu terkip, hükmün kapsamını diğerlerine nazaran daha fazla daraltmış, aynı zamanda diğer şer'î deliller ile sabit olanların hitap kapsamına nasıl dâhil edileceği sorusunu gündeme getirmiştir. Öyle ki bunu gerekçe gösteren Tûfi gibi bazı usûlcüler farklı tanım dahi önermişlerdir.

Genel olarak diğer delillerle sabit olanların hitap kapsamında olduğu kabul edilmesine rağmen tanımda zikredilen hitabullah kaydına yönelik farklı açıklamalar da yapılmıştır. Hitabı, kelam-i ezeli ya da kelam-i lafzî olarak kabul eden geleneksel yorum anlayışında hüküm yalnızca hitabullah ile sınırlı değildir. Çünkü ya bütün deliller kelam-i ezeli olan hitap kapsamında ya da Kitap dışındaki diğer deliller kelam-i lafzî olan hitap kapsamındadır. Bu nedenle diğer deliller ile sabit olan her bir sonuç, hüküm-i şer'îdir. Ancak hitap kapsamında olan her bir hüküm eşit seviyede değildir. Çünkü sübût ve delalet bakımından kesin olan her bir hüküm, Allah ya da peygamberin sözü olarak nitelenen hakikî hüküm iken; içtihat yoluyla müçtehidin kendi değer yargısına göre hitap kapsamına dâhil edilen her bir hüküm zahirî hükümdür. Bu tür hükümler kesinlik ifade etmemekte, ayrıca bunların Allah ya da peygamberin sözü olarak nitelendirilmesi de caiz görülmemektedir. Böylece tanımda zikredilen hitabullah kaydının şer'î delillere yönelik herhangi bir sınırlama getirmediği net olarak anlaşılmaktadır.

Kesinlik ifade etmeyen hükümlerin hitap kapsamına dâhil edilerek şer'î hüküm olarak kabul edilmesini de bir tezat olarak görmemekteyiz. Zira içtihat, ilkten hüküm koyma değil, var olan hükmü keşfetmektir. İchtihat yoluyla elde edilen hükmün şer'îliği/geçerliliği, doğrudan ya da dolaylı ola-

rak ilahi iradeyi temsil eden hitaptan/şer'î kaynaktan usûlüne uygun olarak çıkarılmasıyla gerçekleşmektedir. Ayrıca bize göre bu şer'îlik, salt hitabın nazmı ya da mefhumu ile sınırlı olmayıp hitabın makûlünü de kapsamaktadır. Zira sınırlı olan naslarla sınırsız olayları çözüme kavuşturmak zor, hatta imkânsızdır. Nitekim usulcülerin çoğunluğu da bu görüştedir. Bu durumda kaynak ve metot uygunluğu içerisinde elde edilen her bir sonucun/hükümün, hata ihtimalini ve zannılığı barındırmasına rağmen, ilahî iradeyi temsil eden hitap kapsamına dâhil edilerek şer'î hüküm vasfına sahip olduğuna kabul etmenin önünde her hangi bir engel bulunmamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Hüküm, Hitabullah, Hitabuşşer', Şer'î

## GİRİŞ

Fıkıh usûlü, şer'î delillerden şer'î hükümlerin elde edilmesini, fûrû-i fıkıh da bu hükümlerin bilinmesini ve uygulanmasını konu edindiğinden hüküm kavramı fıkıhta merkezî öneme ve yere sahip olmuştur. Öyle ki Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi bazı âlimler Fıkıh usûlünü hüküm kavramı üzerinden şekillendirmiştir. Zira Fıkıh usûlü, hüküm koyma yetkisi bakımından hâkimi, hükme muhatap olması bakımından mahkûmun aleyhi/mükellefi, hükme konu olması bakımından mahkûmun fihi ve kendisiyle hüküm verilmesi bakımından mahkûmun bihi konu edinmiştir.

Hükümün tanımının bir bütün olarak ele alınmadığı bu makalede daha ziyade hükümün “hitabullah” üzerinden tanımlanmasının arka planı irdelenecektir. Tanımın kısaca tarihi seyri aktarıldıktan sonra, aklın hükümlerdeki etkisi bağlamında tanımda zikredilen “hitabullah” kaydının hüsun ve kubuh meselesi ile olan irtibatı ve hükümün kadîm ya da hâdisliğı bakımından “kelamullah” ile olan ilişkisi ele alınarak kelamî eğilimlerin hükümün tanımına nasıl etki ettikleri ortaya konulacaktır.

Usûlî boyutunda ise tanımda zikredilen “hitabullah” kaydının, kelim-i nefsi ya da kelim-i lafzî olarak değerlendirilmesinin sonucunda şer'î delillere yönelik herhangi bir sınırlandırma getirip getirmediğine yönelik görüşlere yer verilecektir. Buna ilave olarak hükümün şer'îlik vasfını elde etmesinde nassın anlam katmanlarının hitapla olan ilişkisi üzerinde durulacaktır.

## 1. HÜKMÜN TANIMI VE TARİHİ SEYRİ

### 1.1. Hükümün Tanımı

Hüküm kelimesi, sözlükte “engellemek, ilim, derin anlayış, karar verme, görüş belirtme, hükmetme”<sup>1</sup> gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Hüküm kelimesinin terim anlamı ise ilim dallarına göre farklılık arz etmektedir. Mantıkta; iki şey, iki düşünce arasında olumlu veya olumsuz bir

<sup>1</sup> Cemalüddîn İbn Manzûr, “Hkm”, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dârü Sadr, 2000), 12: 140-142; Ebü'l-Hüseyn İbn Fâris, “Hkm”, *Mu'cemu mekâyisu'l-luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (b.y: Dârü'l-Fikr, 1979), 2: 91.



bağlantı kurmaya<sup>2</sup> hüküm denirken, Fıkıhta; “gerek vahiy gerekse re’y kaynaklı olsun bir konudaki hukukî değer yargısını ifade etmekte kullanılmıştır.”<sup>3</sup> Fıkıh usûlünde ise, Şâri’in mükelleflerin fillerine ilişkin hitabı ya da hitabın eseri olarak tanımlanması yaygınlık kazanmıştır.<sup>4</sup>

İlk dönemlerde şer’î hükme yönelik farklı izahlara rastlanılmakta ise de günümüzdeki yaygın tanımın Hicrî V. (XI) asrın sonlarına doğru şekillenmeye başladığı anlaşılmaktadır. Burada Gazzâlî’nin etkisinin olduğu açıktır.<sup>5</sup> Zira Gazzâlî hükmü, “Mükellefin fiilleriyle ilgili şer’î hitap”<sup>6</sup> şeklinde tanımlamış, daha sonra bu tanıma Râzî (ö. 606/1210)<sup>7</sup> ve Beyzâvî (ö. 685/1286)<sup>8</sup> “iktiza ve tahyir” kaydını, İbn Hacıb (ö. 646/1249)<sup>9</sup> de “vaz’an” kaydını ilave etmiştir. Mütetekellimin metodunda İbn Hacıb’in tanımı tercih edilirken Fukaha metodunda ise, “Hitapla sabit olan şey”,<sup>10</sup> “Şâr’iin hitabının eseri”<sup>11</sup> şeklinde birbirine benzer tanımlar yapılmıştır. Ancak biz, Fukaha’ya nispet edilen bu tanımın ilk defa kimin tarafından yapıldığına dair herhangi bir bilgiye rastlayamadık.

## 1.2. Tarihi Seyri

İlk dönemlerde hüküm, Ahmed b. Hanbel’e (ö. 241/855) nispet edilen “Şer’în hitabıdır ve şer’în sözüdür”<sup>12</sup> tanımı ile Ebü’l-Hasan el-Eş’arî’ye (ö. 324/925) nispet edilen “Allah’ın hitabıdır”<sup>13</sup> şeklindeki tanımların dışında “hitabullah” üzerinden tanımlanmamıştır. Bununla birlikte

<sup>2</sup> Seyid Şerif el-Cürcânî, *et-Tarifât* (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Babî el-Halebî, 1938), 82; Muhammed b. A’la et-Tehânevî, *Mevsuâtü Keşşâfu İstilahâtî’l-fünûn ve’l-ulûm*, thk. Ali Dahruc (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1: 693-694.

<sup>3</sup> Muhammed Ebü’l-Feth Beyânûnî, “Hüküm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 466.

<sup>4</sup> Ubeydullah b. Mes’ûd Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh li metni’l-Tankîh fi usûli’l-fikh* (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1957), 1: 14.

<sup>5</sup> Konuyla ilgili araştırma yapan Ba Hüseyin, Cüveynî’nin hükmü *Verakât* adlı eserinde hitab üzerinden tanımladığını söylemiş olsa da *Verakât*’ta böyle bir tanım bulunmamaktadır. Ya’kûb b. Abdülvehab Ba Hüseyin, *el-Hükmü’s-şer’î* (Riyad: Mektebetü’r-rüşd, 2010), 20.

<sup>6</sup> Ebû Hamid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi’l-usûl* (Mısır: Dârü Sadır, 1322), 1: 55.

<sup>7</sup> Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsul fi ilmi’l-usûl*, thk. Taha Cabir Feyyaz el-Alvanî (Beyrut: Muessesetü’r-Risâle, 1997), 1: 89. Her ne kadar Râzî mezkûr tanımı ashabımız dediği kişilere nispet etse de yaptığımız araştırmada daha öncesinde böyle bir tanımın yapıldığını tespit edemedik.

<sup>8</sup> Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Minhâcu’l-usûl* (Beyrut: Alemü’l-Kütüb, ts.), 1: 47.

<sup>9</sup> Cemâlüddîn Osman İbnü’l-Hâcib, *Muhtasarü İbnü’l-Hâcib*, thk. Ali Muhammed el-Muavviz-Adil Ahmed Abdülmevcud (Beyrut: Alemü’l-Kütüb, 1999), 1: 482-483.

<sup>10</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, 1: 14; Tehânevî, *Keşşâfu İstilahâtî’l-fünûn*, 1: 699.

<sup>11</sup> Tehânevî, *Keşşâfu İstilahâtî’l-fünûn*, 1: 699.

<sup>12</sup> Takıyyüddin İbn Teymiyye, *el-Müsevvede fi usûli’l-fikh*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Matbaatü’l-Medenî, 1983), 578; Şemseddin Muhammed b. Müflih, *Usûlü’l-fikh*, thk. Fehd b. Muhammed Sedhan (Riyad: Mektebetü’l-Ubeykan, 1999), 1: 180; Ebü’l-Hasan Alaüddîn Ali b. Süleyman el-Merdavî, *et-Tahbîr şerhü’t-Tahrîr fi usûli’l-fikh*, thk. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrîn (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2000), 1: 790.

<sup>13</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, 1: 13.

hükümün hitap üzerinden tanımlanması asıl olarak Hicri V.(XI) asrın sonlarında başlamıştır.<sup>14</sup> Önceki dönemlerde ise kısımları hakkında bilgi verildiği<sup>15</sup> halde hüküm ya tanımlanmamış ya kısa bazı açıklamalarla izah edilmiş ya da hitap kavramı olmaksızın tanımlanmıştır. Örneğin Şâşî (ö. 344/955) hükmü, “Sebebine bağlanan, illeti ile sabit olan ve şartıyla bulunandır”<sup>16</sup> şeklinde tanımlamıştır. Bâkılânî (ö. 403/1013) hükümleri aklî ve şer'î olarak kısımlara ayırdıktan sonra şer'î hükümlerin, mükelleflerin fiilleriyle ilgili olduğunu belirtmiştir. Kazancın hasen, kabih, mahzur vb. şekillerde olmasını buna örnek olarak veren Bâkılânî, fiiller hakkında bu tür hükümlerin sabit olmasının şer'î, bilinmesinin ise aklî olduğunu ve hükümlerin şer'e izafe edilmesinin anlamının da bu olduğunu belirtmiştir.<sup>17</sup>

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) “*Mu'temed*” adlı eserini yazma amacını açıklarken fıkhın, şer'î hükümleri bilmek olduğunu, şer'î hükümlerin de fiilin hasen, mubah, mendup, vacip, kabih, vb. şekillerde kısımlara ayrıldığını zikretmiş, diğer taraftan bir şey kendisine izafe edilemez gerekçesinden yola çıkarak hükümlerin fiiller olmadığını belirtmiş ve kelamî düşüncesine uygun olarak da hüküm anlayışını ortaya koymuştur.<sup>18</sup> Kitabının ekinde ise şer'î hükmü; “şeriat ehlinin şeriatı müracaat ederek öğrendiği şeydir ki bunlar, ya ibtidaen şer'î delillerle ya da (aklın gereğinden) nakledilmesinde şeriatı tutunarak istidlal ile elde edilir” şeklinde tanımlamıştır.<sup>19</sup>

İbn Hazm (ö. 456/1064) hükmü; “Herhangi bir meseledeki kazıyyeyi sonlandırma” şeklinde tanımlayarak dinde bunun tahrîm, îcab, mutlak ibahe, kerahe ve ihtiyar olduğunu belirtmiştir.<sup>20</sup> Ayrıca hükümün kategorileri olan farz, nedb, ibahe, kerahe ve tahrîmi sünnetin kısımları olarak zikretmiştir.<sup>21</sup>

<sup>14</sup> Konuyla ilgili yapılan çalışmalardan bazıları. Ba Hüseyin, *el-Hükümüş-şer'î*, 16-17; Recep Çetintaş, *İlk Beş Asır Fıkh Usulu Literatüründe Teklifi Hüküm Terminolojisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2015); Uğur Bekir Dilek, *İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifi Hüküm Terimleri (Doğuşu-Gelişimi-Terimleşmesi)* (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2010), 1-3.

<sup>15</sup> Bunlardan bazıları için bk. Muhammed İdris eş-Şafî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 351, 352, 354, 359, 363; Ebû Zeyd Ubeydullah Debûsî, *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fikh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 77-80; Ebü'l-Usr el-Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 2: 548-575; Ebû Bekr es-Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefa el-Efğanî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 1: 110-116.

<sup>16</sup> Nizamuddin Ebû Ali eş-Şâşî, *Usûlü's-Şâşî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 222.

<sup>17</sup> Ebû Bekr Muhammed el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşad: es-Sagîr*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 1: 270-271.

<sup>18</sup> Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hamidullah (Dımaşk: el-Ma'hadü'l-İlmî el-Fransî li'd-Dirâseti'l-Arabiyye, 1964), 1: 8.

<sup>19</sup> Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Mu'temed*, 2: 993-994.

<sup>20</sup> Ebû Muhammed İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: el-Afâku'l-Cedîde, 1983), 1: 49.

<sup>21</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1: 47.

Ferrâ'ya (ö. 458/1066) göre hüküm; “İletin celbettiği veya gerektirdiği tahrîm, tahlîl, sıhhat, fesad, vucûb ve vucûbun nefyedilmesi vb. şeylerdir.”<sup>22</sup> Bâcî (ö. 474/1081) de hüküm, “Mahkûmun fihi hakkında sabit olan bir vasıftır”<sup>23</sup> şeklinde tanımlamıştır.

Şer'î hükümlerin kesinlikle fiillerin vasıflarıyla alakalı olmadığını söyleyen ve bu şekilde iddia edenleri cahillikle niteleyen Cüveynî'ye (ö. 478/1085) göre hüküm, “Allah'ın şeriatıyla talep ettiği haberlerdir. Allah'ın kelâmı sem'î taleplere bağlandığında bu, Allah'ın bize yönelik hükmüdür”<sup>24</sup> şeklinde tanımlamıştır.

Fıkıh usûlünü hüküm teorisi üzerinden şekillendiren Gazzâlî, hükümle ilgili konuları sistematik olarak işlemiş ve hüküm, “Mükellefin fiilleriyle ilgili şer'î hitaptır” şeklinde tanımlamıştır.<sup>25</sup> Hüküm hitapla sınırlandıran Gazzâlî, kendisinden sonraki bazı usûlcülerin yaptığı gibi hitap kelimesini Allah'a izafe etmemiş aksine şer' kelimesine izafe etmiştir. Gazzâlî'nin tanımı farklı açılardan eleştirilmiş<sup>26</sup> olsa da, bu tanım sonraki dönemlerde yaygın olarak kullanılacak hüküm tanımının iskeletini oluşturmuştur.

Dönemi itibarıyla hükmün tanımın en kapsamlı ele alanlardan birisi olan Alâeddin es-Semerkandî (ö. 539/1144), “*Mizânu'l-usûl*” adlı eserinde usûlcülerin kelâmî yaklaşımlarına göre farklı tanımlar aktarmış ve bunların tahlilini yapmıştır. Hanefilere göre Allah'ın hükmü; Allah'ın ezeli bir sıfatı olup O'nun fiilidir. Vacip, hasen, haram, kabih olan hâdis fiil ise Allah'ın hükmettiğidir ki bu, Allah'ın hükmüyle sabittir. Hüküm, hâdis olan fiilin bu vasıf üzere ortaya çıkarılmasıdır.<sup>27</sup> Mütakelliminden bazısına göre hüküm; fiilin vacip, mendup, hasen, muharrem şeklinde hükmî bir vasıf üzere olmasıdır. Yoksa fiilin bizzat kendisi değildir.<sup>28</sup> Mu'tezileden bazılarının göre hüküm; Allah'ın fiilin vacip, mendup, mubah, haram vb. olduğunu bize bildirmesidir ki bu onun icabı, tahrîmi ve ibahasıdır.<sup>29</sup> Eş'arî mezhebine mensup Ashabü'l-hadisten bazılarının göre hüküm; Allah'ın mahkûmun zatında bulunan şeyden haber vermesidir.<sup>30</sup> Eş'arîlerin çoğuna göre ise hüküm; mükellefin fiilleriyle ilgili Allah'ın hitabıdır.<sup>31</sup> Farklı tanımlar aktaran Semerkandî, bunun

<sup>22</sup> Muhammed el-Ferrâ Ebû Ya'la, *el-Udde fi usûli'l-fikh*, thk. Ahmed Mübarekî (Riyad: y.y.: 1990), 1: 176.

<sup>23</sup> Ebû'l-Velîd el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl fi ahkâmi'l-usûl*, thk. Abdu'l-Mecîd Türkî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1995), 178.

<sup>24</sup> Ebû'l-Meâlî İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî, *Kitâbü't-Telhîs fi usûli'l-fikh*, thk. Abdullah Cevlem en-Nibalî-Şübeyr Ahmed el-Ömerî (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996), 1: 151-152.

<sup>25</sup> Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1: 55.

<sup>26</sup> Eleştiriler için bk. Seyfeddin el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (Riyad: Dârü's-Sâmi'i, 2003), 1: 131-132.

<sup>27</sup> Ebû Bekir Alâeddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fi netâicü'l-ukûl fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Zeki Abdülber (Katar: Matbaatü Davha, 1984), 17.

<sup>28</sup> Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 18.

<sup>29</sup> Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 19.

<sup>30</sup> Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 19.

<sup>31</sup> Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 20.

## 1230 | Temel Kacır, Şer'î Hükümün Hitabullah Üzerinden Tanımlanması

kelamî bir mesele olan tekvin-mükevven<sup>32</sup> ile icâb-vucûb kavramlarının hakikî ya da mecazî anlamlarında kullanılmasından kaynaklandığını ifade etmiştir.<sup>33</sup>

Râzî (ö. 606/1210), "İktiza veya tahyir yoluyla mükelleflerin fiilleriyle ilgili hitaptır"<sup>34</sup> şeklinde bir tanım aktarmıştır. Bu tanımda, Gazzâlî'nin tanımına iktiza ve tahyir ifadeleri eklendiği ve hitap kelimesinin izafetsiz olarak kullanıldığı görülmektedir.

Yapılan tanımları farklı açılardan tenkit eden Âmidî (ö. 631/1233), hüküm tanımından önce hitab lafzının açıklanması gerektiğini, zira şer'î hüküm ancak buna bağlı olarak bilinebileceğini zikretmiş, sonra şer'î hüküm, "Şâri'in şer'î fayda ifade eden hitabıdır"<sup>35</sup> şeklinde tanımlamıştır.

Beyzâvî (ö. 685/1286) hükümü; "İktiza veya tahyir yoluyla mükelleflerin fiilleriyle ilgili Allah'ın hitabı"<sup>36</sup> veya "Allah'ın kadîm hitabı"<sup>37</sup> şeklinde iki farklı şekilde tanımlamıştır. Bunlardan ilkinde "hitabullah" ifadesini mutlak olarak zikretmiş, diğerinde ise kadîm lafzı ile kayıtlamıştır. Bu yönüyle Beyzâvî'nin tanımı Râzî'nin tanımından farklıdır.

İbn Hâcîb (ö. 646/1249) hükümü; "İktiza veya tahyir ya da vaz' yoluyla mükelleflerin fiilleriyle ilgili Allah'ın hitabıdır"<sup>38</sup> şeklinde tanımlayarak kendinden önceki tanıma "vaz'an" kaydını ilave etmiştir. İbn Hâcîb'in tanımıyla birlikte şer'î hüküm tanımının salt teklifi hüküm mü yoksa teklifi hükümle birlikte vaz'î hüküm de mi kapsayacağına dair yapısal bir tartışma başlamıştır.<sup>39</sup>

Karâfî (ö. 684/1285), Râzî'nin hüküm tanımına kadîm lafzını ilave ederek ona tabi olacağını belirtmiş olsa da hükümü hitap lafzı ile değil kelam lafzı ile tanımlamıştır. Zira Arapça gramer açısından mufâale babından olan hitab lafzı, muhatabın varlığını gerektirir. Hâlbuki Allah'ın hükümü kadîmdir. Bu nedenle hüküm tanımında hitab kavramının kullanılması doğru değildir diyen Karâfî, ayrıca delil ile medlûlü birbirinden ayırmak için kadîm lafzını ilave etmiştir. Ona göre hüküm; "İktiza veya tahyir yoluyla mükelleflerin fiilleriyle ilgili Allah'ın kadîm kelamıdır."<sup>40</sup>

<sup>32</sup> Tekvin-mükevven ile ilgili olarak bk. Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 17; Nureddin Ahmed b. Mahmud es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-din*, trc. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1979), 86-91; Tevfik Yücedoğru, "Tekvin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40: 388-390.

<sup>33</sup> Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, s.15-23.

<sup>34</sup> Râzî, *Mahsûl*, 1: 89.

<sup>35</sup> Âmidî, *İhkâm*, 1: 131-132.

<sup>36</sup> Şemsüddin Muhammed b. Yusuf Cezerî, *Mî'racü'l-minhâc*, thk. Şaban Muhammed İsmail (Kahire: Matbaatü'l-Hüseyn el-İslâmiyye, 1993), 1: 45; Kemalüddin Muhammed İbn İmam el-Kamiliyye, *Teysîrü'l-vusûl ilâ Minhâcü'l-usûl mine'l-menkûl ve'l-ma'kûl*, thk. Abdülfettah Ahmed Kutub ed-Dehmisiyyî (Kahire: el-Faruk el-Hadise li't-tibaa ve'n-neşr, 2002), 1: 311; Cemalüddin el-İsnevî, *Nihâyetü's-sûl fi şerhi Minhâcü'l-usûl* (Beirut: Alemü'l-Kütüb, ts.), 1: 47.

<sup>37</sup> Ali b. Abdülkâfî es-Sübki, *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc*, thk. Şaban Muhammed İsmail (Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1981), 1: 43.

<sup>38</sup> İbn Hâcîb, *Muhtasarü İbn Hâcîb*, 1: 482-483.

<sup>39</sup> Ali Cuma, *el-Mustalahâtü'l-usûlî ve müşkiletü'l-mefâhim* (Kahire: el-Ma'hadü'l-Alemî, 1996), 37.

<sup>40</sup> Şahâbeddin el-Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl fi'thisâri'l-Mahsûl fi'l-usûl* (Beirut: Dârü'l-Fikr, 2004), 59; a mlf., *Nefâisü'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl*, thk. Adil Ahmed Abdülmecud-Ali Muhammed Muavvaz (b.y.: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Baz, 1995), 1: 216, 218-219.

Yapılan tanımları benzer şekilde tenkit eden Tûfî'ye (ö. 716/1316) göre ise hüküm, “Şer’î hitabın gereğidir.”<sup>41</sup>

Sadrüşşerîa (ö. 747/1346) ise kimilerinin hükmü “İktiza veya tahyir yoluyla mükelleflerin fiilleriyle ilgili Allah’ın hitabı” şeklinde tanımladığını, bazılarının buna vaz’an kaydını ilave ettiğini, İmam Eş’arî’nin “Allah’ın hitabı”, Fukahanın ise, “Hitapla sabit olan şey” şeklinde tanımladığını nakletmiştir.<sup>42</sup>

Hitap ya da kelimelafzını kullanmaksızın kendinden önce yapılan tanımlardan farklı olarak hüküm lafzını Allah’a izafe eden Cürcanî (ö. 816/1413)’ye göre hüküm; “Mükelleflerin fiilleriyle alakalı Allah Teâlâ’nın hükmüdür.”<sup>43</sup>

Molla Hüsrev (ö. 885/1480) ise hükmü, “Kulların fiilleriyle alakalı olarak Şar’îin hitabıyla sabit olan şey”<sup>44</sup> olarak tanımlamıştır.

Tarihi seyri incelendiğinde Gazzâlî’ye kadar hükmün belirgin bir tanımının yapılmadığı gibi, Ahmed b. Hanbel ve Eşarî’ye nispet edilenler dışında hitap lafzı üzerinden tanımlanmadığı da anlaşılmaktadır. Gazzâlî’den sonra yapılan tanımlarda ise hitap lafzının bazen izafetsiz kullanıldığı, bazen Allah lafzına, bazen şer’, bazen de Şârî kelimesine izafe edildiği görülmektedir. Yine bazı usûlcülerin hitabı kadîm lafzıyla kayıtladıkları, bazılarının ise hitap yerine kelimelafzını tercih ettikleri görülmektedir.

## 2. TANIMA ETKİ EDEN KELAMÎ GEREKÇELER

Kadîm gelenekte bilimsel bir veriye meşruiyet kazandıran en temel unsurlardan biri olan kelimelâ duruş, hükmün hitabullah üzerinden tanımlanmasında da etkisini göstermiştir. Biz bunlardan “hitabullah” ile direk bağlantılı olduğunu düşündüğümüz “hüsün ve kubuh meselesi” ile “kelam sıfatı” üzerinde durarak -kelamî tartışmaların detayına girmeden- meselenin usûlî boyutunu ortaya koymaya çalışacağız.

### 2.1. Hüsün ve Kubuh Meselesi

Aklın gerek şer’î hükümleri idrak etmede gerekse hüküm koymada fonksiyonunu ve yetki alanını konu edinme bakımından fıkıh usulünün birçok konusunu<sup>45</sup> ilgilendiren hüsün ve kubuh meselesi, İbn Teymiyye’nin (ö. 728/1328) de açıkça belirttiği gibi<sup>46</sup> hükmün tanımlanmasında da etkili olmuştur. Zira aklın, hitaptan bağımsız olarak ulaştığı hükmün değeri ve şer’îliği bununla doğrudan bağlantılıdır.

<sup>41</sup> Necmuddîn et-Tûfî, *Şerhu muhtasari’r-Ravda*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1990); 1: 250-252.

<sup>42</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzih*, 1: 13-15.

<sup>43</sup> Cürcanî, *Tarifât*, 82.

<sup>44</sup> Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl şerhü Mirkâti’l-vusûl* (Derseadet: Şirketü Sahafiyye-i Osmaniyye, 1321), 8.

<sup>45</sup> Hüsün-kubuh meselesinin Fıkıh usûlü ile olan bağlantısı için bk. Âyid b. Abdullah b. Abdülaziz eş-Şehrânî, *et-Tahsîn ve’t-takbîhu’l-akliyyân ve eseruhümâ fi mesâili usûli’l-fikh ma’a münâkaşatin ‘ilmiyye li usûli’l-medreseti’l-akliyyeti’l-hadîse* (Dârü Kunûzi İşbilya, Riyad 2008); Ayşegül Yılmaz, *Fıkıh Usûlünde Hüsün-Kubuh -el-Mutemed ve el-Mustasfâ Karşılaştırılması Işığında-* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2002).

<sup>46</sup> İbn Teymiyye, *Müsevvede*, 578.

Fiil-hitap-hüküm üçlemi bağlamında ele alınan bu konuda, şer'î hükümün varlığını hitapla zorunlu görenler eşyanın/fiilin özünde güzellik ve çirkinlik vasfı bulunmadığını, dolayısıyla şer'den/hitaptan önce fiillerin hükümsüz olduğunu kabul etmişlerdir. Ya da bir başka açıdan fiilin özünde güzellik ve çirkinlik vasfının olmadığını iddia edenler zorunlu olarak hükümü hitapla sınırlandırmışlardır. Bu görüş Eş'arî geleneğini benimseyen usûlcüler tarafından ileri sürülmüştür. Gazzâlî'nin hâkim, "hitapta bulunandır. Hüküm ise hitaptır. Hükümün geçerliliği yalnızca yaratmayı ve emri elinde bulundurana aittir.<sup>47</sup> Şer'in vürudundan önce fiillerin hükümü yoktur"<sup>48</sup> ifadeleri bunu net olarak ortaya koymaktadır.

Fiilin özünde güzellik ve çirkinlik vasfının bulunduğunu ileri süren Mu'tezilî geleneğini benimseyen usûlcüler, hükümün hitap üzerinden tanımlanmasını kabul etmemiş hatta bu şekilde yapılan tanımların çelişki içerdiğini belirtmişlerdir. Onlara göre hüküm; fiilin özünde var olana uygun olarak Şâri'in fiilde ispat ettiği şeydir.<sup>49</sup> Mu'tezile, Allah'ın hâkim olduğu<sup>50</sup> ve kulların maslahatlarını gözettiği esasına dayanarak menfaat ve zarar bakımından değerlendirme yapabilen aklın, şer'den önce fiiller hakkında bir hükme ulaşabileceği sonucuna ulaşmıştır. Onlara göre hüküm, mükellefin fiilinın sıfatıdır ve hâdistir. Fiilin özündeki güzellik ve çirkinlik ise aklîdir. Dolayısıyla eşyanın/fiillerin sıfatı olan hazr ve ibaha hükümü de aklîdir. Bu yaklaşım ile değerleri izafilikten kurtarmaya çalışan Mu'tezile'ye göre akıl ve din, fiillere değer yüklemeyip yalnızca onlarda var olan nitelikleri ortaya çıkarmaktadır.<sup>51</sup> Şeriatın önce var olan bu hükümün, şer'îlik vasfını kazanması ise ancak şer'î istidlal yoluyla olur. Bu yönüyle hükümü tanımlayan Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'ye göre şer'î hüküm; "Şeriat ehlinin şeriatı müracaat ederek öğrendiği şeydir ki bunlar ya ibtidaen şer'î delillerle ya da (akıl gereğinden) nakledilmesinde şeriatı tutunarak istidlal ile elde edilir."<sup>52</sup> Hâlbuki bu temellendirmeyi kabul etmeyen Eş'arî geleneği, aklın şer'den önce ulaştığı sonucu hüküm olarak kabul etmemiş ve hükümü şeriatla/hitapla başlatmıştır.

Bu iki yaklaşımın bir nevi sentezini oluşturan Mâtürîdî geleneğine mensup usûlcüler ise fiilin özünde güzellik ve çirkinlik vasfının varlığını kabul etmekle birlikte mükellefiyeti şer' ile/hitapla başlatmışlardır. Zira onlara göre akıl, fiillerin bütün iyiliğini veya kötülüğünü kavrama özelliğine sahip değildir. Ayrıca bazı durumlarda iyilik ve kötülük kişilere göre değişebilir. Böylece Mâtürîdî geleneğine mensup usûlcüler, fiilin özündeki güzellik ve çirkinlik vasfının aklî oluşunda Mu'tezile ile aynı görüşü paylaşmış olsalar da bu durumun hükümlerin fiillere taallukunun akılla idrak edilebileceği neticesini doğurmayacağı hususunda Mu'tezileden ayrılmış ve sonuç bakımından Eş'arî geleneği ile birleşmişlerdir.<sup>53</sup> Yani Mâtürîdî geleneğine mensup usûlcüler, eşya/fiillerdeki hüsn ve kubhün keşf ve tespitinin aklî, hükümünün ise şer'î olduğunu kabul

<sup>47</sup> Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1: 83.

<sup>48</sup> Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1: 56.

<sup>49</sup> Muhammed Sellâm Medkûr, *Mebâhisü'l-hüküm 'inde'l-usûliyyin* (Kahire: Dârü'n-Nahzati'l-Arabiyye, 1379), 55, 1. nolu dipnot.

<sup>50</sup> Hâkim meselesi ile ilgili olarak Mutezilenin görüşü için bk. Seyyid Bey, *Usûlü Fıkıh Dersleri* (İstanbul: Matbaa-i Hukukiyye, 1328), 2: 14-15.

<sup>51</sup> Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1: 57; İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19: 59-63.

<sup>52</sup> Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Mu'temed*, 2: 993-994.

<sup>53</sup> Seyyid Bey, *Usûlü Fıkıh Dersleri*, 37- 43.

etmiş ve hükmü hitap üzerinden tanımlamışlardır. Ancak hükmü, hitabın eseri olarak kabul etmek ile Eş'arî geleneğinden ayrılmışlardır.

## 2.2. Kelam Sıfatı

“Hitabullah” lafzı üzerindeki kelimî tartışmalardan biri de Allah'ın kelam sıfatıdır.<sup>54</sup> İçte bulunan mananın sözcüklerle ifade edilmesi anlamına gelen kelam/söz, aynı zamanda bir hitap mıdır? Muhatap bulunmadığından kelam, hitap değilse hükmün tanımındaki hitaptan kast edilen nedir? Şayet hitaptan kast edilen kelam ise bu hitap, kelam-i lafzî mi yoksa kelam-i ezeli midir? Hükmün, kadîm olan bir şeyle tanımlanması bir çelişki değil midir? gibi birbirine girift sorular, hükmün hitab üzerinden tanımlanmasında gündeme getirilmiştir.

Sözlükte; sözü birine veya birilerine yöneltme anlamında kullanılan hitap,<sup>55</sup> terim olarak farklı şekillerde tanımlanmıştır.<sup>56</sup> Hitabı; “Kelamı anlamaya hazır olan muhataba yöneltmektir” şeklinde tanımlayanlar olduğu gibi, “Kendisiyle anlatma kast edilen kelimîdir” şeklinde tanımlayanlar da olmuştur.<sup>57</sup> Kelamın hitaba dönüşmesi birinci tanımda muhatabın varlığına bağlanmış, ikinci tanımda ise kelamın salt hitap edilebilme özelliğine haiz olması yeterli görülmüştür.

Kelamın hitaba dönüşmesinde muhatabın varlığını zorunlu görenler, ezeli kelamı hitap olarak isimlendirmemiş ve ezeli kelamı; emir, nehiy, haber vb. şekillerde kısımlara da ayırmamışlardır.<sup>58</sup> Bunlara göre ezeli kelamın hitap olarak isimlendirilmesi ma'düma hitabı gerekli kılar ki, bu abesle iştiğal olur.<sup>59</sup> Ayrıca bu durum, ezeli olan kelamın hâdis olmasını da gerektirir.<sup>60</sup> Bu görüşe göre hitap ve hüküm ezeli değil, hâdistir.<sup>61</sup>

Öncelikle İmam Eş'arî olmak üzere mütekaddimîn Eş'arîlere nisbet edilen bu görüş, onların hükmün kadîm olduğuna dair görüşleriyle tezat teşkil eder gibi görünse de aslında aralarında herhangi bir çelişkinin bulunmadığı farklı şekillerde izah edilmiştir. Hasan b. Muhammed el-Attâr'a (ö. 1250/1834) göre hüküm, Allah'ın hitabının taalluk ettiği şeydir. Hükmün bir cüz olan taalluku tencîzi yani hitabın bilfiil yapılan eyleme bağlanması şer'den önce mevcut olmadığından bu anlamda hüküm ezelde yok kabul edilmektedir. Meseleyi daha net bir şekilde ortaya koyan Kemâlüddîn İbnü'l-Hümmam (ö. 861/1457) ise şöyle izah etmiştir: Eğer bu ifadeden kast edilen hük-

<sup>54</sup> Kelamî tartışmalar için bk. Abdülğaffar Aslan, *Kur'an'da Vahiy* (Ankara: Ankara Okulu, 2002), 227 vd.

<sup>55</sup> Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâtî'l-fünûn* 1: 696; Muhibullah İbn Abdüşşekûr, *Müsellemü's-subût* (Mısır: Matbatül'l-Emiriyye, 1322), 1: 57.

<sup>56</sup> Hitap kelimesinin farklı tanımları için bk. Adil Bor, *Kur'an Belâğatında Hitap ve Muhatap İlişkisi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 23-27.

<sup>57</sup> Bedrüddîn ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fikh*. (Gardek: Daru's-Safve, 1992), 1: 126; Eyyüb b. Musa Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyât* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 419.

<sup>58</sup> Muhammed Bahî el-Mutî, *Süllemü'l-vusûl li şerhi Nihayeti's-sûl* (Kahire: Alemü'l-Kütüb, 1343), 1: 48; Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâtî'l-fünûn*, 1: 696.

<sup>59</sup> İsnævî, *Nihâyetü's-sü'l*, 1: 49; Kemalüddin İbnü'l-Hümmam, *et-Tahrîr fi usûli'l-fikh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 2: 100.

<sup>60</sup> Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, 1: 126, Abdullah b. Hicazî, *Hâşiyetü's-Şerkâvî ala şerhi'l-Hüdhüd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971), 65-66.

<sup>61</sup> Hicazî, *Hâşiyetü's-Şerkâvî*, 65-66; İbn Abdüşşekûr, *Müsellemü's-subût*, 1: 57; Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâtî'l-fünûn*, 1: 696.

mün gerçek anlamda –ki, bu kadîm olan hitab-ı nefsîdir- yokluğu ise bunun geçersiz olduğu açıktır. Eğer kast edilen, bilfiil tencîzi taalluk bulunmadığından dolayı hüküm olarak isimlendirilecek vasfın yokluğu ise asıl tartışma konusu olan mesele budur. Buna göre hükümün yokluğundan maksat, Peygamber gönderilmeden önce bilfiil tencîzi taallukun yokluğu anlamındadır. Yoksa kadîm olan hükümün yokluğu anlamında değildir.<sup>62</sup> Bu tezanın giderilmesinde hitabın, muhatabı bulunan kelim-ı lafzî'ye hamledilmesi ise geçersiz kabul edilmiştir. Çünkü İmam Eş'arî'ye göre hitaptan kast edilen kelim-ı nefsîdir, yoksa kelim-ı lafzî değildir.<sup>63</sup>

Kelamın hitaba dönüşmesinde muhatabın varlığını zorunlu görmeyip kelamın salt hitap etme özelliğine haiz olmasını yeterli görenler ise, ezeli kelamı hitap olarak isimlendirmiş<sup>64</sup> ve taalluku itibariyle kelamı kısımlara ayırmışlardır.<sup>65</sup> Ayrıca bu isimlendirmede hitabın ma'duma yöneltilmiş olmasını da kabul etmemişlerdir. Zira hitap, ma'dumun yokluğu üzere değil, varlığının takdîri yani gelecek zamanda bulunması üzere gerçekleşmiştir.<sup>66</sup> Eş'arîlerden müteahhirîn âlimlerine nispet edilen bu görüşe göre hitap ve hüküm kadîmdir.<sup>67</sup>

Bu bağlamda hitapla emir kavramlarını birbirinden ayıran Gazzâlî'ye göre ise Allah ezelde emri, mükelleflerin var olmaları takdirıyla kendilerine yönelmiştir. Bunun hitap olarak isimlendirilmesi ancak emre muhatap olan kişinin var olması ve kendisine emrin duyurulması ile gerçekleşir.<sup>68</sup>

Kelamın hitap olarak isimlendirilmesine yönelik bu tartışma, hüküm hitapla aynileştirmeyen Mâtürîdî usûlcüler<sup>69</sup> ile şer' den önce eşyanın özünde güzellik ve çirkinlik hükümünün varlığını kabul eden Mu'tezilî usûlcüleri açısından her hangi bir problem teşkil etmemektedir. Zira onlara göre hüküm hâdistir. Ancak hükümün kadîm veya hâdis oluşuna yönelik ortaya çıkan sonuç, özellikle Mu'tezilenin itirazına maruz kalmıştır. Çünkü Mu'tezileye göre hüküm hitap, hitabı da

<sup>62</sup> Hasan el-Attâr, *Hâşiyetü'l-Attâr ala Cem'î'l-cevâmi'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1: 90; İbnü'l-Hümmam, *Tahrîr*, 2: 129.

<sup>63</sup> Ebû Zekeriyya Yahyâ b. Mûsâ Rahûnî, *Tuhfetü'l-mesûl fi şerhi muhtasarı Münteha es-sû'l*, thk. el-Hadî b. Hüseyin Şübeylî (Duba: Dârü'l-Buhûsi lid-Diraseti'l-İslamiyye, 2002), 2: 17, 5-6. Kelamın, nefis ile kaim bir mana mı yoksa lafız mı olduğuna yönelik farklı görüşler için bk. İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, thk. Abdülazim ed-Dib (Devha: Câmîatu Katar, 1978), 1: 199; Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1: 100.

<sup>64</sup> Hicazî, *Hâşiyetü's-Şerkâvî*, 65.

<sup>65</sup> Muhammed el-Arusî Abdülkâdir, *el-Mesâilü'l-müştereki beyne usûli'l-fikhi ve usûli'd-dîn* (b.y.: Mektebetü'r-Rüşd, ts.), 225-256.

<sup>66</sup> Tehânevî, *Keşşâfu istilahâti'l-fünûn*, 1: 698.

<sup>67</sup> Hicazî, *Hâşiyetü's-Şerkâvî*, 66; İbn Abdüşşekûr, *Müsellemü's-subût*, 1: 57.

<sup>68</sup> Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1: 85.

<sup>69</sup> Vehbe, Zuhaylî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî* (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1986), 1: 42.



Allah'ın kâdim kelamı olarak kabul edenlerin hâdis olan hükmü, "hitabullah" üzerinden tanımlamaları bir çelişkidir. Mu'tezile, bu çelişkiyi hükmün hâdisliği üzerine bina etmiş,<sup>70</sup> Eş'arî geleneğine mensup usûlcüler ise taalluk üzerinden cevaplarını vermişlerdir.<sup>71</sup> Mu'tezileye yönelik verilen cevapları tatmin edici bulmayan Tûfi, asıl problemin hükmün kelam/hitab ile aynileştirilmesi olduğunu belirtmiştir. Zira hüküm, hitabın aynı değil, gereği olarak kabul edildiğinde zikredilen problem bertaraf edilmiş olur. Ayrıca fiillerle ta'lil edilen hüküm, kelamın kendisi değil, kelamın gereğidir. Kelam, ya nefsi bir mana ya da nefsi bir manaya delalet eden sözdür. Kelamın gereği ise o sözün delalet ettiği şeydir.<sup>72</sup>

### 3. TANIMIN USÛLE ETKİSİ

Hitab üzerinden tanımlanan hükmün usûle yönelik en önemli etkisi, bu kaydın hükmün alanını daraltması itibariyle hitap dışındaki deliller ile sabit olanların meşruiyetini problemlile hale getirmesidir. Bu problem aynı zamanda şeriat/din ile fikhın aynileştirilmesi ihtimalini de içerisinde barındırmaktadır. Biz öncelikle hükmün hitab ile sınırlandırılması, sonra da hükmün şer'îlik vasfı üzerinde durarak konuya açıklık getirmeye çalışacağız.

#### 3.1. Hükümün Hitab ile Sınırlandırılması

Tarihi seyrini incelediğimiz hükmün tanımında dikkat çeken hususlardan birinin hitab lafzının kullanımı olduğunu yukarıda görmüştük. Zira hitab lafzı bazen mutlak olarak yani izafetsiz kullanılmış, bazen Allah lafzına, bazen şer' veya Şârî' lafzına izafe edilerek kullanılmıştır. Bu terkiplerden özellikle usûlî olarak açıklanması gereken hitabullah terkidir. Zira bu terkip, hükmün kapsamını diğerlerine nazaran daha fazla daraltmaktadır. Aynı zamanda bu terkip diğer şer'î deliller ile sabit olanların hitap kapsamına nasıl dâhil edileceği sorusunu gündeme getirmektedir. Öyle ki bunu gerekçe gösteren bazı usûlcüler farklı tanımlar dahi önermişlerdir. Örneğin Tûfi, yapılan tanımın sünneti de kapsayabilmesi amacıyla "hitabullah" yerine "hitabuşşer" ifadesini tercih ettiğini,<sup>73</sup> Âmidî'nin de aynı gerekçeyle "hitabuşşer" ifadesini kullandığını belirtmiştir. Yine Tûfi, Karâfi'nin Kur'an'ın, lafzıyla tanıma dâhil olmaması amacıyla "hitabullah" yerine "kelâmullahi'l-kadîm"<sup>74</sup> terkidini tercih ettiğini zikretmiştir.<sup>75</sup>

Genel olarak diğer delillerle sabit olanların hitap kapsamında olduğu kabul edilmesine rağmen tanımda zikredilen hitabullah kaydına yönelik farklı açıklamalar yapılmıştır. Şöyle ki;

<sup>70</sup> Mu'tezilenin itirazları için bk. Râzî, *Mahsûl*, 1: 90-92; Karâfi, *Nefâis*, 1: 214-215; Tûfi, *Şerhu muhtasari'r-Ravda*, 1: 255-256; Abdülkerim Nemle, *İthâfî zevi'l-besâir bi şerhi Ravzatü'n-nazir* (Riyad: Darü'l-Asime, 1996), 1: 326-328.

<sup>71</sup> Mu'tezileye verilen cevaplar için bk. Muhammed Ebü'n-Nur Züheyr, *Usûlü'l-fikh* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türas, 2004), 1: 42. Konunun farklı şekilde izahı için bk. Sa'düddîn Mesud b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhü't-Telvîh ale't-Tavzîh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1957), 1: 15; Mutî, *Süllemü'l-vusûl*, 1: 48-51.

<sup>72</sup> Tûfi, *Şerhu muhtasari'r-Ravda*, 1: 256-260.

<sup>73</sup> Tûfi, *Şerhu muhtasari'r-Ravda*, 1: 255.

<sup>74</sup> Karâfi, *Şerhu Tenkîh*, 1: 219.

<sup>75</sup> Tûfi, *Şerhu muhtasari'r-Ravda*, 1: 252.

- a) Tanımda zikredilen "hitabullah"tan maksat, Allah'ın ezeli olan kelamıdır.<sup>76</sup> Bu yaklaşıma göre bütün deliller ezeli olan hitap kapsamındadır. Zira bunlar hükmü ibtidaen ortaya koyan müsbet değil, muzhir ve kâşiftirler. Ezeli olan kelama, ancak hükmün alameti ve emaresi olan bu deliller vasıtasıyla ulaşılır.<sup>77</sup>

Bu konuda bazı usûlcüler, deliller arasında hiçbir ayırım gözetmeyerek Kitap'ın da müsbit olmadığını açıkça ifade etmişlerdir. Tâceddin es-Sübkî'nin (ö. 771/1370) "*Cem'ul-cevâmi'*" adlı eserinde ve onun şerhlerinde hitabullahın kelam-ı nefsi olduğu, ezeli kelamın hitap olarak isimlendirmesinin hakikat olduğu ve Kitap, sünnet ve diğer delillerin bu hitaba delalet ettiği açıkça ifade edilmiştir.<sup>78</sup> Yine İsnevî, hükmün mutlak olarak Allah'ın hitabı olduğunu, dört delilin de müsbit değil, muarraf olduğunu,<sup>79</sup> İbnü'l-Hümmam, diğer deliller gibi Kur'an'ın nazımının da Allah'ın kelamının kâşifi olduğunu ifade etmiştir.<sup>80</sup> İbn Abdüşşekûr ise, dört delilden bahsederken bunların tamamı kelam-ı nefsi'ye racidir ifadelerini kullanmıştır.<sup>81</sup> Benzer açıklamalar olmasına rağmen Kur'an'ın saygınlığını ihlal etmeme adına ve yine Kur'an'ı tahrife yeltenenlerin önünü kapatma, makrû'okunan Allah'ın kelamı değildir şeklindeki sözleri engelleme amacına yönelik olarak "Kur'an muzhirdir" ifadesi yaygın olarak kullanılmamıştır.<sup>82</sup>

- b) "Hitabullah"tan maksat, kelam-ı nefsi değil, kelam-ı lafzîdir.<sup>83</sup> Zira hitab, kelam-ı nefsi olarak kabul edildiğinde Allah'ın kelamı, zatıyla kaim olan bir manaya hasredilmiş olur. Bu durum işitilen lafzın Allah'ın kelamı olmadığı sonucuna götürür.<sup>84</sup> Hâlbuki "Eğer müşriklerden biri senden eman dilerse, Allah'ın kelamını işitip dinleyinceye kadar ona eman ver" (Tevbe 9/6) ayeti işitilenin de Allah'ın kelamı olduğunun delilidir.<sup>85</sup>

Bu yaklaşıma göre tanımda zikredilen kelam-ı lafzî olan hitab, metlûv ve gayr-i metlûv vahiy başta olmak üzere bunlara racî olan bütün delilleri kapsamaktadır.<sup>86</sup> Bir başka ifadeyle hi-

<sup>76</sup> İsnevî, *Nihâyetü's-sü'l*, 1: 47; İbn İmam el-Kamiliyye, 1: 312; Cürçânî, Seyyid Şerif, *Haşiyetü Cürçânî*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 2: 111. Konunun kelamî tartışmalar için bk. Aslan, *Kur'an'da Vahiy*, 227-273.

<sup>77</sup> Zühayr, *Usûlü'l-fikh*, 1: 35.

<sup>78</sup> Celalüddîn el-Mahallî, *el-Bedrü't-talî fi halli Cem'i'l-cevâmi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1: 66; Attâr, *Hasiyetü'l-Attâr*, 1: 66, 71.

<sup>79</sup> İsnevî, *Nihâyetü's-sü'l*, 1: 48.

<sup>80</sup> İbnü'l-Hümmam, *Tahrîr*, 2: 101.

<sup>81</sup> İbn Abdüşşekûr, *Müselle mü's-subût*, 2: 3.

<sup>82</sup> İbnü'l-Hümmam, *Tahrîr*, 2: 101; İbn Abdüşşekûr, *Müselle mü's-subût*, 1: 56; Teftâzânî, *Hâşiyetü et-Teftâzânî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 2: 130. Farklı değerlendirmeler için bk. Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, 1: 23; Muhammed Mustafa Şelebî, *Usûlü'l-fikhü'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru'l-Cami'iyye, ts.), 66-67.

<sup>83</sup> Nemle, *İthâfî zevi'l-besâir*, 1: 325; Muhammed b. Hüseyin el-Cizanî, *Meâlimu usûli'l-fikh inde ehli sünne ve'l-cemâa* (Demmam: Dâru İbni'l-Cevzî, 1996), 292.

<sup>84</sup> İyaz b. Namî Selmî, *Usûlü'l-fikh* (Riyad: Dâru et-Tedmüriyye, 2005), 24-25.

<sup>85</sup> Selmî, *Usûlü'l-fikh*, 24-25.

<sup>86</sup> Selmî, *Usûlü'l-fikh*, 24.

tab, sarih ve mübaşir olan Kur'an'ı kapsadığı gibi sarih ve mübaşir olmayan diğer delilleri de kapsamaktadır.<sup>87</sup> Çünkü diğer delillerin meşruiyeti Kitap ile sabittir.<sup>88</sup> Ayrıca bu deliller, müsbet değil, muzhirdir. Dolayısıyla bunlarla sabit olan, Kitap ile sabit olmuş gibidir.<sup>89</sup>

Görüldüğü üzere her iki yaklaşıma göre hüküm salt kelimâ-ı lafzî ile sınırlı değildir. Zaten geleneksel yorum anlayışında -detaya yönelik farklılıklar olsa da- teşrî'deki ana omurga Kitap ve sünnet dengesi-bütünlüğü üzerine bina edilmiş ve bunlardan her biri kaynak nass olarak kabul edilmiştir. Bu noktada Ahmed b. Hanbel'in hükmü; "Şer'în hitabıdır ve şer'în sözüdür" şeklindeki tanımlamasının yani hitabı, kavî/söz ile tekrar açıklama ihtiyacı hissetmesinin arka planında kelimâ kaygının, yani Kur'an mahlûktur diyenlere karşı bir itirazının olduğu anlaşılmaktadır. Hitabın kelimâ-ı lafzî olarak tercih edilmesinde işitilenin/mesmu' olanın Allah'ın kelimâ değildir anlayışını engellemeye yönelik ileri sürülen gerekçe de bu tespitimizi teyit etmektedir.

Farklı görüşleri içerisinde barındıran Mu'tezile de, düşünce sistemini Kur'an, sünnet, icma ve akıl temeline dayandırmış ve hükmün şer'îliği konusunda aynı dengeyi korumuştur. Nitekim Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, müctehidin takip etmesi gereken yöntemi izah ederken bu durumu açıkça ifade etmiş,<sup>90</sup> fıkıh usûlünün konularının tertibi hakkında bilgi verirken de hitaba ilişkin konuların icmadan önce anlatılması gerektiğini, zira icmanın sahihliğinin ancak hitapla tespit edilebileceğini, ayrıca Allah ve Peygamber'in kelimâsının takdim edilmeye/öncelenmeye daha layık olduğunu ifade etmiştir.<sup>91</sup>

Siyasî bir fırka olarak ortaya çıkan ve Kur'an-ı Kerim'in lafzî hüviyetiyle hem itikadî hem de amelî hayat için yegâne nizam olduğu görüşüne sahip olan Hâricîlerin,<sup>92</sup> Sıffin savaşında hakem olayını kabul etmelerinden dolayı, her iki tarafa mensup sahabilerin büyük günah işlediklerini, bu nedenle rivayetlerinin kabul edilmeyeceğini savunmalarına rağmen<sup>93</sup> Mustafa A'zamî (ö. 2017), hâricîlerin hadisle amel ettiklerini, hatta haber-i vahid ile kıyasın çatışması durumunda

<sup>87</sup> Abdülvehhab Hallâf, *İlmü usûli'l-fikh* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1984), 113.

<sup>88</sup> Zuhaylî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, I, 38-39; Hallâf, *İlmü usûli'l-fikh*, 113; Selmî, *Usûlü'l-fikh*, 24; Muhammed Zeke-riyya Berdisî, *Usûlü'l-fikh* (Kahire: Dârü's-sekâfe li'n-neşr ve't-tevzi', ts.), 48-49.

<sup>89</sup> Nemle, *İthâfî zevî'l-besâir*, 1: 325.

<sup>90</sup> Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Mu'temed*, 1: 11, 2: 909. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, müctehidin takip etmesi gereken iki yol olduğunu zikreder. Bunlardan biri dinin bildirdiği bir şey yoksa aklın hükmü üzere kalması. Diğeri ise, hikmet sahibinden gelen yol ve hikmet sahibinden gelene götüren yol olarak iki kısma ayırır. Hikmet sahibinden gelen yolda kıyas gibi ya istinbat edilmiş yoldur, ya da istinbat edilmemiş yoldur. Bunlar da ya sözler ya da fiillerdir. Sözü söyleyen ya zatî itibarıyla ya da hatadan korunmuş olma bakımından hikmet sahibidir. Zatî itibarıyla hikmet sahibi olan Allah'tır. Diğeri ise peygamberler ve ümmetin tamamıdır. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Mu'temed*, 1: 11.

<sup>91</sup> Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Mu'temed*, 1: 13-14, 363.

<sup>92</sup> Ethem Ruhi Fiğlalı, "Hâricîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 169-175.

<sup>93</sup> Mustafa Sîbâi, *es-Sünne ve mekânatiha fi't-teşrî'i'l-İslâmî* (b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2000), 150-151.

haber-i vahidi tercih ettiklerine dair rivayetlerin bulunduğunu ifade etmiştir.<sup>94</sup> Böylece geleneksel düşüncede hüküm hitab ile yani salt kelim-i lafzî ile sınırlandırma düşüncesinin bulunmadığı görülmektedir.

Bu durum yani hitabın, Kitap ile sınırlandırılması Kur'anîyyûn<sup>95</sup> ekolu ile metinselci modernist yorum anlayışında karşımıza çıkmaktadır. Zira bunlar, "Hüküm ancak Allah'a aittir"<sup>96</sup> ayetini esas alarak Kitab'ın başka bir kaynağa ihtiyaç duymayacak şekilde açık, anlaşılır ve her şeyi kuşatma özelliğine haiz olduğunu iddia etmişlerdir. Öyle ki, Kur'anîyyûn ekolu sünneti tamamen devre dışı bırakmış, metinselci modernist anlayış ise sünneti çok dar bir çerçeveye hasrederek teşrî'deki dengeyi Kitap lehine bozmuş ve hüküm, kelim-i lafzî ile sınırlanmışlardır.<sup>97</sup>

Kaynak teorisinde vazgeçilmez bir öge olarak yer alan ve şer'î deliller arasında genellikle üçüncü sıraya yerleştirilen icmanın -mahiyetine ve şartlarına yönelik farklılıklar olsa da- hitap ile olan irtibatı neredeyse tartışmasız olarak kabul edilmiştir.<sup>98</sup> Zira hâkim olan görüşe göre, hükümün ilahî iradeye dayanmasını münhasıran Kitap ve sünnet temsil etmektedir. Kitap ve sünnet dışındaki deliller ise, hükme ulaşma bakımından doğrudan kaynak değil, birer yöntem niteliğindedir. Şer'î bir dayanağının (sened/mustened) bulunması gereken icma, hüküm inşa değil, aksine var olan hüküm tekid ederek veya zannî düzeyde mevcut olan bir hükme kat'îlik kazandırarak meşruiyet bağını yani ilahî iradeye aidiyetine ilişkin kesinlik derecesini güçlendirmek işlevini üstlendiğinden hitap kapsamında değerlendirilmiştir.

Dördüncü delil olarak zikredilen kıyas ile elde edilen hükümün hitapla olan irtibatını ise hükümün şer'îliği başlığında hitabın makulü içerisinde değerlendireceğimizden burada o konuya temas etmeyeceğiz.

Konumuz açısından açıklanması gereken hususlardan biri de, hüküm hitap üzerinden tanımlayan Gazzâlî'nin, özellikle hakkında nas bulunmayan içtihadî meselelerde hüküm bulunmadığına dair sözleridir. Zira Gazzâlî'ye göre hüküm, Şârî'in hitabıdır. Bunu bilmenin yolu ya peygamberden duymak ya da peygamberin fiili veya sükûtu gibi kesin bir delilin delalet etmesidir.<sup>99</sup> Gazzâlî'nin bu ifadelerinden hakkında subût veya delalet bakımından zannî nas bulunan meselelerde ve Kitap ile sünnetin sükût ederek içtihadı bıraktığı alanda içtihadattan önce hükümün bulun-

<sup>94</sup> Muhammed Mustafa A'zâmî, *Dirâsâtun fi'l-hadîsi'n-nebevî ve tarihî tedvînihi* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1985), 22-23.

<sup>95</sup> İslâm dünyasında "Ehl-i Kur'ân" ve "Kur'anîyyûn" olarak bilinen bu ekol XIX. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkmıştır. Aslında İmam Şâfiî ile yapılan bir tartışmada sünneti tamamen reddedenlerin varlığı anlaşılınca da fırka bazında bir yaygınlığının olmadığı anlaşılmaktadır. İmam Şâfiî ile yapılan tartışma için bk. Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rifat F. Abdülmuttalib (Mansura: Dârü'l-Vefâ, 2001), 9: 5-19.

<sup>96</sup> el-En'âm 6/57; Yusuf 12/40, 67.

<sup>97</sup> Halid Zaferullah Daudî, *Pakistan ve Hindistan'da Şah Velîyullah ed-Dehlevî'den Günümüze Kadar Hadis Çalışmaları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 275-290; Abdülhamit Birişik, *Hind Altkitâsı Düşünce ve Tefsir Ekolleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), 317-413; Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslam Akımları* (İstanbul: Klasik Yayınevi, 2016), 215-224.

<sup>98</sup> Mu'tezile ve Şiadan bazılarının icmaı kabul etmediklerine dair görüşler için bk. İbrahim Kafi Dönmez, "İcma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 417-431.

<sup>99</sup> Gazzâlî, *Mustasfâ*, 2: 367.

madığı anlamını çıkaran Seyyid Bey, Gazzâlî'yi tenkit etmiş ve hükümlerdeki kat'îlik ya da zannîliğin bizim anlayışımıza göre olduğunu, bunun Şâri'e ve nefsü'l-emre nazaran olmadığını, bu itibarla nassın kat'î ya da zannî olmasının Şâri'in kelamı olma gerçeğini değiştirmeyeceğini ve kendisi ile bir amaç kast edilmesi nedeniyle onun hüküm-i şerî olduğunu, aksi takdirde bunun büyük bir çelişki oluşturacağını, hatta bu konuda zannî nasların emare kabul edilmesinin ve kesin bilgi ifade etmemesinin de sonucu değiştirmeyeceğini, eğer hükümlerin tamamı kat'î olarak bilseydi o takdirde içtihad gerektirmeyeceğini söylemiştir.<sup>100</sup> Aslında "Mustasfâ"daki görüşleri bağlamında musavvibe'yi<sup>101</sup> tercih ettiği anlaşılan Gazzâlî, hüküm bilfiil ve bilkuvve olarak kısımlara ayırarak hakkında nas bulunmayan meselelerde içtihad önce Allah katında belirli bir hükmün bulunmadığı, aksine bu hususta hükmün müçtehidin zannına tabi olduğu düşüncesine uygun olarak görüşlerini ortaya koymuş ve aksi görüşü savunanları eleştirmiştir.<sup>102</sup>

Gazzâlî'nin "içtihad önce hükmün yokluğu" ifadesinden, içtihad sonra elde edilen sonucun hüküm kapsamında olmadığı anlaşılmalıdır. Zira usûl teorisini hüküm üzerine inşa eden Gazzâlî, kaynaklarla ilgili genel yaklaşımını ortaya koyarken, hükümlerin bağlayıcılık sebebinin dikkate alarak delillerin tamamının temelde yüce Allah'ın sözü olma hususunda birleştiğini ve bu iradenin bilinmesini sağlayan vasitanın ise Hz. Peygamber'in sözü olduğunu hatırlatarak kaynakları Kitap, sünnet ve icma ile sınırlandırmış,<sup>103</sup> dördüncü delil olarak kabul edilen kıyası ise kaynaklar içerisinde değil, hüküm çıkarma metotları arasında/hitabın makûlü kapsamında zikretmiştir.<sup>104</sup> Böylece Gazzâlî, "hüküm hitaptır" sözüyle, "Allah'ın ve Peygamber'in sözüdür denilebilecek kesin bağlayıcı ve bilfiil olan hükümler, hitaptan kesin olarak anlaşılan hükümlerdir. Bir başka ifadeyle sübût ve delaleti kesin olan naslardan elde edilen bilfiil hüküm, Allah'ın ve Peygamber'in sözüdür" anlamını kast ettiği anlaşılmaktadır. Zira Gazzâlî'nin, nutktan başka hükmü delalet edebilecek kesin bir delil yoktur<sup>105</sup> ifadesi bunu teyit etmektedir. Nitekim Şafîî de (ö. 204/920) ancak zahir ve batında hak olan bilginin Allah'a ve Peygamber'e nispet edilebileceğini ifade etmiştir.<sup>106</sup> Ayrıca meseleyi "nusûs-i şer'iyye" ile "edille-i şer'iyye" üzerinden değerlendirdiğimizde, fakihlerin rey ve içtihadlarıyla şer'î delillerden istinbat ettikleri fikhî hükümlerin, Şâri'in vaz' ettiği ahkâm-ı ilahiye olmadığı hususunda herhangi bir tartışma bulunmamaktadır. Yani sübût ve delaleti kat'î olan naslardan elde edilen hükümler, sübût veya delalet bakımından zannî olan naslardan ya da Kitap ve sünnetin sükût ederek içtihadı bıraktığı alanda diğer delillerden elde edilen hükümlerle aynı seviyede değildir.<sup>107</sup> Zira bunlar, müçtehitlerin kendi anlayışlarından ibaret olan zannî hükümlerdir.

<sup>100</sup> Seyyid bey, *Medhal* (İstanbul: Matbaa Amiriyye, 1333), 141.

<sup>101</sup> Gazzâlî'nin görüşündeki farklılık için bk. Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, 6: 257-259; Rahmi Telkenaroğlu, *İctihadda İsbet ve Hata Meselesi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 120-123.

<sup>102</sup> Gazzâlî, *Mustasfâ*, 2: 377.

<sup>103</sup> Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1: 100; İbrahim Kafi Dönmez, "Gazzâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13: 511-513.

<sup>104</sup> Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1: 9.

<sup>105</sup> Gazzâlî, *Mustasfâ*, 2: 376

<sup>106</sup> Şafîî, *Risâle*, 478.

<sup>107</sup> Benzer değerlendirmeler için bk. Seyyid Bey, *Medhal*, 98; Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1994), 110-114.

Zannîlik içeren bu hükümlerin Allah'a nispet edilmemesi, onların hitap kapsamında olmadığı anlamına gelmediği gibi elde edilen sonucun/hükümün reddedileceği anlamına da gelmeyecektir. Zira bu hükümlerin hitaba/Şâri'e nispeti doğrudan değil, içtihadı yapan müctehit üzerinden gerçekleşmektedir.<sup>108</sup> Ancak bu nispet, bu tür hükümlerin kesinlikle din olarak kabul edilmesini de gerekli kılmamaktadır. Kaynaklarda kıyas konusunda gündeme getirilen bu mesele "kıyasla ulaşılan sonuca Allah'ın hükmü denilebilir mi? Allah'ın sözü veya peygamberin sözü olarak kabul edilebilir mi?" gibi sorular bağlamında ele alınmıştır. Elde edilen sonucun/hükümün şer'î olduğu kabul edilmekle birlikte bunun Allah'ın sözü veya peygamberin sözü olarak nitelendirilmesi caiz görülmemiştir.<sup>109</sup> Zira Allah'ın veya peygamberin sözü olarak nitelenebilecek olan hüküm, yalnızca sübût ve delaleti katı olan naslardan elde edilen hükümlerdir. Bunların dışında ulaşılan sonuç/hüküm, kaynağı itibariyle şer'î olsa da her hangi bir kutsiyet alanını oluşturmamaktadır. Çünkü fakihin ameliyle elde edilen sonuç, farklı şekillerde anlaşılmaya müsait olup içerisinde isabet ve hata ihtimalini barındırmaktadır.<sup>110</sup>

Hata ihtimalini barındıran sonucun hitap kapsamında değerlendirilerek hüküm olarak kabul edilmesi bir tezat olarak görülmemiştir. Zira hüküm koyma yetkisinin Allah'a ait olduğunda görüş birliği vardır. İctihat ise ilkten hüküm koyma anlamında değil, hükümü keşfetme anlamındadır. Allah'a nispet edilen hüküm, batılın karışmadığı "hak/gerçek" olan hükümdür. Şer'î esaslara dayanma koşuluyla şeriata mülhak ve mensup kabul edilerek müctehide nispet edilen hüküm<sup>111</sup> hitap kapsamında kabul edilmiş olsa da hakikî değil, müctehidin kendi değer yargısını ifade eden zahirî bir hükümdür. Bu tür hükümler, kabul edilme veya reddedilme ihtimaline açıktır.<sup>112</sup>

Yapılan değerlendirmelerden de anlaşıldığı üzere usûlcülerin, hükmü hitap üzerinden tanımlamalarının arka planında içtihat yoluyla ulaşılan sonuçların hitabın dışında olmadığını vurgulama düşüncesi bulunmaktadır.<sup>113</sup>

### 3.2. Hükümün Şer'îlik Vasfı

Usûl ve furû-i fikhın tanımlarında<sup>114</sup> en önemli unsurlardan biri, hükümün şer'î amelî olarak kayıtlanmasıdır. Bu ifade, usûl ve furû'un alanını tayin etmiş olmakla birlikte, hükümün kaynağı itibariyle ilahî iradeye dayandığını belirlemek amacıyla özellikle seçilmiştir.<sup>115</sup> Şer'î kaynaklardan çeşitli yöntemlerle elde edilen hükümlere şer'î hüküm; bu hükümün elde edilme konusunda çaba harcanmasına ise içtihat denilerek<sup>116</sup> hükümün şer'îliği, kaynak ve yöntemle bağlanmıştır.

<sup>108</sup> H. Yunus Apaydın, *Fikhın Kaynakları (Nass ve İctihat)* (Ankara: Ay Yayıncılık, 2017), 130.

<sup>109</sup> Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, 5: 14.

<sup>110</sup> Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhal el-fikhiyyü'l-âmm* (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 2004), 1: 153-155.

<sup>111</sup> Seyyid Bey, *Medhal*, 90.

<sup>112</sup> Teftâzânî, *Şerhü't-Telvîh*, 2: 122; İbn Emir el-Hac, 1: 32; Tehânevî, *Keşşâfu İstilahâti'l-fünûn*, 1: 697.

<sup>113</sup> Apaydın, *Fikhın Kaynakları*, 94.

<sup>114</sup> Müctehidin, şer'î amelî hükümleri tafsîlî delillerden çıkarabilmesine yarayan kurallar bütününe usulü fikh, söz konusu kurallara göre elde edilen şer'î amelî hükümleri konu edinen kısmına ise furû fikh denilmiştir.

<sup>115</sup> Attâr, *Hasiyetü'l-Attâr*, 1: 58; Âmidî, *İhkâm*, 1: 20; Züheyr, *Usûlü'l-fikh*, 1: 22.

<sup>116</sup> Gazzâlî, *Mustasfâ*, 2: 350; Ensarî, 2: 362; Teftâzânî, *Şerhü't-Telvîh*, 2: 117; Âmidî, *İhkâm*, 4: 396.

Hükümün kaynak itibarıyla şer'îlik vasfını elde etmesi, doğrudan ya da dolaylı olarak şer' ile olan irtibatına bağlıdır. Bu irtibat, ilahi iradeyi temsil eden hitap kavramı üzerinden gerçekleştirilmektedir. İmam Şafî'nin, Allah'ın hükümlerini bilmenin ve bu hükümlere ilişkin bilgiyi kavramanın yolu "nas ve istidlaldir"<sup>117</sup> şeklinde sistemleştirdiği yapı, detaya ve içeriğe yönelik farklılıklar bulunsada özü itibarıyla devam ettirilmiş,<sup>118</sup> genel anlamıyla da istidlal, nassın doğrudan ve dolaylı anlamına ulaşmayı ifade edip nassın kapsamı dışında kalan hususlarda illet bağı olan yerlerde kıyasla, yoksa maslahat ve genel prensip içtihadıyla sonuca varmayı kuşatacak genişlikte kullanılmıştır.<sup>119</sup> Hükümü hitap üzerinden tanımlamayan Ebü'l-Hüseyn el-Basrî gibi âlimler ise hükümün şer'îlik vasfını, vahyin aslî hükümü başka bir hükme nakletmesi ya da vahyin aslî hükümü onaylamasıyla elde edeceğini belirterek aynı görüşü paylaşmışlardır.<sup>120</sup>

Zahirî gelenek istisna edildiğinde klasik usûl anlayışında şer'î hüküm, ya hitabın nazmı ya mefhumu ya da makulü üzerinden elde edilmektedir. Hatta bu hususta hükümü, hitab/söz ile sınırlandıran Ahmed b. Hanbel de prensip olarak hitabın makulü olan kıyası kabul etmiş ve hiç kimsenin kıyastan müstağni kalamayacağını ifade etmiştir.<sup>121</sup> İbn Teymiyye ve İbn Kayyim gibi Hanbelî mezhebine mensup olan âlimler ise, hitabın makulüne münasip vasıfları/maslahatları da dâhil ederek daha da genişletmişlerdir.<sup>122</sup>

Hükümü, yalnızca hitabın nazmı ve mefhumu<sup>123</sup> ile sınırlandıran zahirî geleneğine göre ise hitabın makulü üzerinden şer'î hükme ulaşmaya çalışmak, ilahi iradeyi sınırlamakla birlikte dine ilave anlamını taşımaktadır ki, bu bir anlamda beşerin şâri' kabul edilmesini gerekli kılar.<sup>124</sup> Bu nedenle hükümün şer'îlik vasfını elde etmesi, yalnızca nassın nazmı ve mefhumu ile sınırlıdır. Aynı gelenekten beslenen ve nasları literal bir anlayışla okuyarak anlam katmanlarını dikkate almayan modern selefi anlayışta da durum farklı değildir.

Hitabın makulü üzerinden kurulacak ilişkide nassın literal anlam örgüsünü dikkate almayı "çağdaş maslahatlar" üzerinden bu irtibatın kurulmasını teklif eden "tarihselci modernist" anlayış ise modern selefi anlayışının tam karşısında durmaktadır. Çünkü bunlara göre, Kur'an'ın yorumlanmasında sadece metnin ve literal anlamın esas alınması ilahî mesajın dondurulmasına

<sup>117</sup> Şafî, *Risâle*, 19, 373.

<sup>118</sup> Ebû Bekr el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Acil Casim en-Neşmî (Kuveyt: Vuzaratu'l-Evkafi ve'-ş-Şuûni'l-İslamiyye, 1994), 3: 387. 388; Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Mu'temed*, 2: 879-880.

<sup>119</sup> Ferhat Koca, "İstidlal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23: 323-325.

<sup>120</sup> Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Mu'temed*, 1: 9; Mu'tezilî âlimlerden Kâdî Abdülcebbar'a göre ise ancak şeriâtın gelmemesi durumunda bilinemeyecek olan hükümler şer'î olarak nitelendirilebilir. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, Editör, Taha Hüseyin (Mısır, el-Müessesetü'l-Mısriyye, ts.), 17: 101.

<sup>121</sup> İbn Teymiyye, *Müsevvede*, 367-368; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkî'in an Râbbi'l-âlemîn*, thk. M. Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: 1955) 1: 32; Ferhat Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem* (Ankara: Ankara Okulu, 2002), 156-163.

<sup>122</sup> Muhammed Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye* (Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 495.

<sup>123</sup> İbn Hazm'a göre mefhum; lafızda açıkça söylenmemekle birlikte, söylenmiş olandan hareketle zorunlu olarak anlaşılın anlam. H. Yunus Apaydın, *İbn Hazm Zahirîlik Düşüncesinin Teorisini* (İstanbul: İsam Yayinevi, 2017), 81.

<sup>124</sup> Zahirîlerin görüşleri için bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, 7: 53-204, 8: 3-13; 1: 71.

neden olur. Zira Kur'an'ın çağa hitabı, tikel hükümler vasıtasıyla değildir.<sup>125</sup> Nitekim bu düşüncenin temsilcilerinden Fazlur Rahman, hitap üzerinden şer'î hükümün elde edilmesini dogmatik teolojinin fıkıh usulüne soktuğu en önemli öğretisi olarak nitelendirmektedir.<sup>126</sup>

Her iki yaklaşımın aksine klasik usûl anlayışında şer'îlik vasfı, ne zahiri geleneğinde olduğu gibi reyî tamamen dışlayarak ne de tarihselci modernist anlayışta olduğu gibi literal anlam örgüsünden bağımsız olarak elde edilmiştir. Öyle ki; hitabın makûlü üzerinden elde edilecek hükümde, hitap ile kurulacak irtibatın rastgele/keyfi bir yorum olmaması ve şer'îlik vasfının ihlal edilmemesi üzerinde hassasiyetle durulmuştur. Örneğin hükmü hitapla sınırlandıran Gazzâlî, "Esâsü'l-kıyas" adlı eserini lafzın makûlü/kıyas ile şer'î hükümün nasıl ispat edileceğini ortaya koymak, "şeriat ya tevkiftir ya da kıyastır" sözünün nasıl anlaşılması gerektiğini ve kıyasın salt bir benzerlikten yola çıkarak yapılan ilhak işlemi olmadığını, bunun hitaptan bağımsız, rastgele reyden ayırt edilmesi gerektiğini açıklamak amacıyla yazdığını belirtmiştir.<sup>127</sup> Nassa alternatif olmayan kıyasın, tevkîfin özel bir bölümü olduğunu ve bunun da ancak tevkîf yolları bilinerek yapılması gerektiğini, aksi takdirde yapılan işlemin şeriat vaz' etme olacağını belirtmiştir.<sup>128</sup> "Şifâü'l-ğalîl" adlı eserinde münasip vasfın/maslahatın hitap ile olan ilişkisini en ince detayına varıncaya kadar ortaya koyan Gazzâlî,<sup>129</sup> "Mustasfâ" adlı eserinde de hükmün ancak tevkîf yoluyla sabit olduğunu, fakat hükümler hakkındaki tevkîfi bilmenin yollarının salt nas olmadığını tekrar etmiştir.<sup>130</sup>

Sadrüşşerîa da aynı şekilde şer'îliği, Şârî'in hitabının bulunmaması halinde idrak edilemeyecek bir vasıf olarak tanımlamış, doğrudan hitaptan elde edilen hükmün şer'îlik vasfını elde ettiği gibi nassa ihtiyaç duyulacak şekilde dolaylı olarak elde edilen yerlerde de -kıyasî meselelerde olduğu gibi- hükmün şer'îlik vasfını elde edeceğini, zira asıl hakkındaki hitab olmadan fer'e ilişkin hükmün idrak edilmesinin mümkün olamayacağını ifade etmiştir.<sup>131</sup>

Hükme götüren sürecin tamamını içeren şer'îlik, salt kaynağa uygunluğu kapsamayıp kaynaktan çıkarılma yöntemine uygunluğu da kapsamaktadır. Nitekim usûlcülerin ictihatla ilgili olarak "ehlinden sadır olarak mahalline müsadif olmalıdır" şeklindeki sözleri tam bunu ifade etmektedir. Usûl kitaplarında detayları açıklandığı üzere içtihatla, sonuca/hükme ulaşana kadar

<sup>125</sup> Tarihselci modernist anlayışa sahip olan Fazlur Rahman, Câbirî, Arkoun, Nasr Hamid Ebû Zeyd, Hasan Hanefî, Abdülkerim Suruş gibilerin kendi aralarında bazı nüanslar olsa da klasik düşünceden farkları hitabın ilahiliğine yönelik iddialarıdır. Fazlur Rahman'da net olmayan, özellikle Arkoun, Nasr Hamid Ebû Zeyd, Hasan Hanefî, Abdülkerim Suruş'un fikirlerinde en önemli vurgu Kur'an'daki hükümlerin ilahi bir tabiatının bulunmadığına yönelik iddialarıdır. Onlara göre Kur'an, Hz. Peygamber'e gönderilmesiyle birlikte beşeri bir karaktere bürünmüştür. Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), 78-81; Ebû Zeyd Nasr, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı (Ankara: Kitabiyat, 2001), 9-10, 64 vd., 93, Büyükkara, *Çağdaş İslam Akımları*, 224-230.

<sup>126</sup> Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 137.

<sup>127</sup> Gazzâlî, *Esâsü'l-kıyas*, 1-3.

<sup>128</sup> Gazzâlî, *Esâsü'l-kıyas*, 33.

<sup>129</sup> Ebû Hamid Muhammed Gazzâlî, *Şifâü'l-ğalîl fi beyâni's-şebehi ve'l-muhili ve mesâliki't-ta'lîl*, thk. Hamid el-Kubeysî (Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1971), 142-264.

<sup>130</sup> Gazzâlî, *Mustasfâ*, 2: 281.

<sup>131</sup> Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, 1: 16.



her bir faaliyet aklî değil, şer'î faaliyet olarak kabul edilmiş ve şer'î bir dayanakla irtibatının kurulması zorunlu görülmüştür. Çünkü içtihat, tıpkı hitap/nass gibi ilahi iradenin tezahür ettiği bir alandır. Bu nedenle içtihat yoluyla elde edilen her bir hüküm hitapla sabit olan hüküm gibi şer'î olarak kabul edilmiştir.

Neticede kaynak ve yönteme uygun olarak şer'îlik vasfına haiz olan her bir hüküm ilahî iradeye nispet edilmiş ve Allah'ın hükmünü temsil ettiği kabul edilmiştir.<sup>132</sup> Ancak bu durum ona kat'î bir nitelik kazandırmamaktadır. Zannî olarak kalan bu hükmün, aynı yolla elde edilmiş başka bir hükme geçerlilik bakımından herhangi bir üstünlüğü de söz konusu değildir.

### SONUÇ

Şâri'in iradesini temsil eden hitap kavramı, beşeri davranışlara dair talepleri içeren hükümün tanımına Gazzâlî ile birlikte yerleşmiş ve sonraki dönemlerde tanımın ana ögesi haline gelmiştir. Hitap kavramının yorumlanmasında öncelikle husûn-kubuh meselesi ile Allah'ın kelam sıfatı gibi bazı kelamî tartışmaların etkili olduğu anlaşılmaktadır. Eşyanın/fiilin özünde güzellik ve çirkinlik vasfının bulunmadığını söyleyen Eş'arî geleneğine mensup usûlcüler ile bu vasfın keşf ve tespitinin aklî, hükmünün ise şer'î olduğunu söyleyen Mâtürîdî ekolüne mensup usûlcüler, mükellefiyeti şer' ile başlatmış ve bu görüşlerine uygun olarak da hükmü hitap üzerinden tanımlamışlardır. Güzellik ve çirkinliğin eşyanın/fiilin zatî bir vasfı olduğunu söyleyen Mu'tezile ekolüne mensup usûlcüler ise kelamî anlayışlarına uygun olarak hükmü hitap üzerinden tanımlamışlardır.

Allah'ın ezeli kelamı ile birlikte değerlendirilmeye tabi tutulan hitap kavramı, muhatabın varlığının zorunlu olup olmamasına göre farklı şekillerde tanımlanmıştır. Kelamın hitaba dönüşmesinde muhatabın varlığını gerekli gören başta İmam Eş'arî olmak üzere müteakaddimîn Eş'arîler, ezeli kelamı hitap olarak isimlendirmemiştir. Bu gerekliliği kabul etmeyen müteahhirîn Eş'arîler ise ezeli kelamı hitap olarak isimlendirmiştir. Hükmü hitap ile aynileştiren Eş'arî ekolüne mensup usûlcülerin bu iki yaklaşımdan birincisi hükmün hâdisliği problemini doğurmuştur ki bu da taalluk-ı tencîzî üzerinden çözülmüştür. Hâlbuki hükmün hâdis olduğunu kabul eden Mâtürîdî ve Mu'tezile ekolüne mensup usûlcüler Allah'ın kelam sıfatının hitap olarak isimlendirilmesini bir problem olarak görmemiştir.

Hükmün tanımındaki hitap kaydının usûlî tartışmalara yönelik en önemli etkilerinden biri bu kavramın bazı usûlcüler tarafından Allah lafzına izafe edilmesidir. Bu terkip zahirde hükmü salt Allah'ın hitabıyla sınırlandırarak diğer deliller ile sabit olan hükümlerin meşruiyetini olumsuz etkilemiş görünse de çalışmamızda ulaştığımız sonuç bunun aksini göstermektedir. Zira hitabı, kelam-i ezeli ya da kelam-i lafzî olarak kabul eden geleneksel yorum anlayışında hüküm yalnızca hitabullah ile sınırlı değildir. Çünkü ya bütün deliller kelam-i ezeli olan hitap kapsamında ya da Kitap dışındaki diğer deliller kelam-i lafzî olan hitap kapsamındadır. Bu nedenle diğer deliller ile sabit olan her bir sonuç, hükm-i şer'îdir. Ancak hitap kapsamında olan her bir hüküm eşit seviyede değildir. Çünkü sübût ve delalet bakımından kesin olan her bir hüküm,

<sup>132</sup> Ebû İshak eş-Şatîbî, *el-Muvâfakât fî usûli's-şer'ia*, şerh. Abdullah Dıraz (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991) 4: 179.

## 1244 | Temel Kacır, Şer'î Hükümün Hitabullah Üzerinden Tanımlanması

Allah ya da peygamberin sözü olarak nitelenen hakikî hüküm iken; içtihat yoluyla müçtehidin kendi değer yargısına göre hitap kapsamına dâhil edilen her bir hüküm zahirî hükümdür. Bu tür hükümler kesinlik ifade etmemekte, ayrıca bunların Allah ya da peygamberin sözü olarak nitelendirilmesi de caiz görülmemektedir. Böylece tanımda zikredilen hitabullah kaydının şer'î delillere yönelik herhangi bir sınırlama getirmediği net olarak anlaşılmaktadır.

Kesinlik ifade etmeyen hükümlerin hitap kapsamına dâhil edilerek şer'î hüküm olarak kabul edilmesini de bir tezat olarak görmemekteyiz. Zira içtihat, ilkten hüküm koyma değil, var olan hükmü keşfetmektir. İçtihat yoluyla elde edilen hükümün şer'îliği/geçerliliği, doğrudan ya da dolaylı olarak ilahî iradeyi temsil eden hitaptan/şer'î kaynaktan usûlüne uygun olarak çıkarılmasıyla gerçekleşmektedir. Ayrıca bize göre bu şer'îlik, salt hitabın nazmı ya da mefhumu ile sınırlı olmayıp hitabın makûlünü de kapsamaktadır. Nitekim usulcülerin çoğunluğu da bu görüştedir. Bu durumda kaynak ve metot uygunluğu içerisinde elde edilen her bir sonucun/hükümün, hata ihtimalini ve zannîliği barındırmasına rağmen, ilahî iradeyi temsil eden hitap kapsamına dâhil edilerek şer'î hüküm vasfına sahip olduğunu kabul etmenin önünde herhangi bir engel bulunmamaktadır.

### KAYNAKÇA

- A'zâmî, Muhammed Mustafa. *Dirâsâtun fi'l-hadisî'n-nebevî ve tarihi tedvînihi*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1985.
- Abdülkâdir, Muhammed el-Arûsî. *el-Mesâilü'l-müştereke beyne usûli'l-fikhi ve usûli'd-dîn*. b.y.: Mektebetü'r-Rüşd, ts.
- Âmidî, Seyfeddin. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. 4 cilt. Riyad: Dârü's-Sâmî'i, 2003.
- Apaydın, H. Yunus. *Fıkhın Kaynakları (Nass ve İctihat)*. Ankara: Ay Yayıncılık, 2017.
- Apaydın, H. Yunus. *İbn Hazm Zahirîlik Düşüncesinin Teorisyeni*. İstanbul: İsam Yayınları, 2017.
- Aslan, Abdülgaffar. *Kur'an'da Vahiy*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Attâr, Hasan. *Hâşiyetü'l-Attâr ala Cem'i'l-cevâmi'*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Ba Hüseyin, Ya'kûb b. Abdülvehab. *el-Hükümü's-şer'î*. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2010.
- Bâcî, Ebü'l-Velîd. *İhkâmü'l-fusûl fi ahkâmî'l-usûl*. thk. Abdu'l-Mecîd Türkî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1995.
- Bahît, Muhammed el-Mutî. *Süllemü'l-vusûl li şerhi Nihayeti's-sûl*. 4 Cilt. Kahire: Alemü'l-Kütüb, 1343.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed. *et-Takrîb ve'l-irşad: es-Sağîr*. thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Basrî, Ebü'l-Hüseyin. *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hamidullah. 2 Cilt. Dımaşk: el-Ma'hadü'l-İlmî el-Fransî li'd-Diraseti'l-Arabiyye, 1964.
- Berdisî, Muhammed Zekerîyya. *Usûlü'l-fikh*. Kahire: Dârü's-sekâfe li'n-neşr ve't-tevzi', ts.
- Beyânûnî, Muhammed Ebü'l-Feth. "Hüküm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18: 466-468, İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Beyzâvî, Abdullah b. Ömer. *Minhâcu'l-usûl*. 4 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, ts.
- Bırışık, Abdülhamit. *Hind Altkatısı Düşünce ve Tefsir Ekolleri*. İstanbul: İnsan Yayınları 2001.
- Bor, Adil. *Kur'an Belâğatında Hitap ve Muhatap İlişkisi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *Çağdaş İslam Akımları*. İstanbul: Klasik Yayınevi, 2016.
- Cessâs, Ebû Bekr. *el-Fusûl fi'l-usûl*. thk. Acil Casim en-Neşmî. 4 Cilt. Kuveyt: Vüzaratü'l-Evkafi ve's-Şuûni'l-İslamiyye, 1994.
- Cezerî, Şemsüddin Muhammed b. Yusuf. *Mi'râcü'l-minhâc*. thk. Şaban Muhammed İsmail. 2 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Hüseyin el-İslâmiyye, 1993.
- Cizânî, Muhammed b. Hüseyin. *Meâlimu usûli'l-fikh inde ehli sünne ve'l-cemâa*. Demmam: Dârü İbni'l-Cevzî, 1996.

- Cuma, Ali. *el-Mustalahātü'l-usûli ve müşkiletü'l-mefâhim*. Kahire: el-Ma'hadü'l-Alemî li'l-Fikri'l-İslamî, 1996.
- Cürcânî, Seyid Şerif. *et-Tarifât*. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Babî el-Halebî, 1938.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Hâşiyetü Cürcânî*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Cüveynî, İmamü'l-Harameyn. *el-Burhân fi usûli'l-fikh*. thk. Abdülazim ed-Dib. 2 Cilt. Devha: Câmîiatu Katar, 1978.
- Cüveynî, İmamü'l-Harameyn. *Kitâbü't-telhîs fi usûli'l-fikh*. thk. Abdullah Cevlem en-Nibalî- Şübeyr Ahmed el-Ömerî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996.
- Çelebi, İlyas. "Hüsün ve Kubuh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 59-63. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Çetintaş, Recep. *İlk Beş Asır Fıkh Usulu Literatüründe Teklifi Hüküm Terminolojisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2015.
- Daudî, Halid Zaferullah. *Pakistan ve Hindistan'da Şah Velîyullah ed-Dehlevî'den Günümüze Kadar Hadis Çalışmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah. *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fikh*. thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Dilek, Uğur Bekir. *İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifi Hüküm Terimleri (Doğuşu-Gelişimi-Terimleşmesi)*. Doktora Tezi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Dönmez, İbrahim Kafi. "Gazzâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 511-515. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Dönmez, İbrahim Kafi. "İcma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 417-431. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ebû Ya'la, Muhammed el-Ferrâ. *el-Udde fi usûli'l-fikh*. thk. Ahmed b. Ali Seyr Mübarekî. 5 Cilt. Riyad: y.y., 1990.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Erdoğan, Mehmet. *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994.
- Eyyüb b. Musa Ebû'l-Bekâ. *el-Külliyât*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Fazlur Rahman. *İslam*. çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.
- Fazlur Rahman. *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*. çev. Salih Akdemir. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Hâriciler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 169-175. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. 2 Cilt. Mısır: Dâru Sadır, 1322.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. *Şifâü'l-galîl fi beyâni's-şebehi ve'l-muhîli ve mesâliki't-ta'lîl*. thk. Hamid el-Kubeyşî. Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1971.
- Hallâf, Abdülvehhab. *İlmü usûli'l-fikh*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1984.
- İbn Abdüşşekûr, Mühibbullah. *Müsellemu's-subût*. 2 Cilt. Mısır: Matbaatü'l-Emiriyye, 1322.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn. *Mu'cemu mekâyisu'l-luğa*. thk. Abdusselâm Muhammed Harun. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbnü'l-Hâcib, Cemâlüddîn Osman. *Muhtasaru İbn Hâcib*. thk. Ali Muhammed el-Muavvız-Adil Ahmed Abdülmevcud. 4 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1999.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 8 Cilt. Beyrut: el-Afâku'l-Cedîde, 1983.
- İbn Hicazî, Abdullah. *Hâşiyetü's-Şerkâvî ala şerhi'l-Hüdhüd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- İbn İmam el-Kamiliyye, Kemalüddin Muhammed. *Teysîrü'l-vusûl ilâ Minhacu'l-usûl mine'l-mankûl ve'l-ma'kûl*. thk. Abdülfettah Ahmed Kutub ed-Dehmiyyî. 6 Cilt. Kahire: el-Fâruk el-Hadise li't-tibaa ve'n-neşr, 2002.

## 1246 | Temel Kacar, Şer'î Hükmün Hitabullah Üzerinden Tanımlanması

- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin. *İ'lâmü'l-muvakkî'n an Râbbi'l-âlemîn*. thk. M. Muhyiddin Abdülhamid. 4 Cilt. Kahire: 1955.
- İbn Manzûr, Cemalüddîn. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü Sadr, 2000.
- İbn Müflih, Şemseddin Muhammed. *Usûlü'l-fikh*. thk. Fehd b. Muhammed Sedhan. 4 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1999.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *el-Müsevvede fi usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1983.
- İbnü'l-Hümmam, Kemalüddin. *et-Tahrîr fi usûli'l-fikh*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999.
- İsnevî, Cemalüddîn. *Nihâyetü's-sü'l fi şerhi Minhâci'l-usûl*. 4 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, ts.
- Kâdî Abdülcebbar. *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. Ed. Taha Hüseyin. 20 Cilt. Mısır: el-Müessesetü'l-Mısıriyye, ts.
- Karâfî, Şahabeddîn. *Nefâisü'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavvaz. 9 Cilt. b.y.: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Baz, 1995.
- Karâfî, Şahabeddîn. *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl fi'htisâri'l-Mahsûl fi'l-usûl*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2004.
- Koca, Ferhat. "İstidlal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 323-325. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Koca, Ferhat. *İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem*. Ankara: Ankara Okulu, 2002.
- Mahallî, Celalüddîn. *el-Bedrü't-tali fi halli Cem'i'l-cevâmi'*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Merdâvî, Ebû'l-Hasan Alaeddin Ali b. Süleyman. *et-Tahbîr şerhü't-Tahrîr fi usûli'l-fikh*. thk. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrîn. 8 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2000.
- Molla Hüsvrev. *Mir'âtü'l-usûl şerhü Mirkâtî'l-vusûl*. Derseadet: Şirketü Sahafiyye-i Osmaniyye, 1321.
- Nasr, Ebû Zeyd. *İlahi Hitabın Tabiatı*. çev. Mehmet Emin Maşalı. Ankara: Kitabiyat, 2001.
- Nemle, Abdülkerim. *İthâfü zevi'l-besâir bi şerhi Ravzatü'n-nazir*. 8 Cilt. Riyad: Darü'l-Asıme, 1996.
- Pezdevî, Ebû'l-Usr. *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994.
- Rahûnî, Ebû Zekerriyya Yahya b. Musa. *Tuhfetü'l-mesûl fi şerhi muhtasarı Münteha es-sûl*. thk. el-Hadî b. Hüseyin Şübeylî. 4 Cilt. Duba: Dârü'l-Buhûsi lid-Diraseti'l-İslamiyye, 2002.
- Râzî, Fahreddin. *el-Mahsûl fi ilmi'l-usûl*. thk. Taha Cabir Feyyaz el-Alvanî, 4 Cilt. Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1997.
- Sâbûnî, Nureddin Ahmed b. Mahmud. *el-Bidaye fi usûli'd-dîn*. trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1979.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd. *et-Tavzîh li metni'l-Tankîh fi usûli'l-fikh*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1957.
- Sellâm, Muhammed. Medkûr, *Mebâhisü'l-hüküm 'inde'l-usûliyyin*. Kahire: Dârü'n-Nahzati'l-Arabiyye, 1379.
- Selmî, İyaz b. Namî. *Usûlü'l-fikh*. Riyad: Dârü et-Tedmüriyye, 2005.
- Semerkindî, Ebû Bekir Alâeddin. *Mizânü'l-usûl fi netâicü'l-'ukûl fi usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Zeki Abdülber. Katar: Matbaatü Davha, 1984.
- Serahsî, Ebû Bekr. *Usulü's-Serahsî*. thk. Ebû'l-Vefa el-Efğanî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993.
- Seyyid Bey, *Usûlü Fıkıh Dersleri*. 2 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Hukukiyye, 1328.
- Sibâî, Mustafa. *es-Sünne ve mekânatiha fi't-teşrî'i'l-İslâmî*. b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2000.
- Sübkî, Ali b. Abdülkâfî. *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc*. thk. Şaban Muhammed İsmail. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1981.
- Şafî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. thk. Rifat Fevzi Abdülmuttalib. 11 Cilt. Mansura: Dârü'l-Vefâ, 2001.
- Şafî, Muhammed. İdris *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Şâşî, Nizamuddin Ebû Ali. *Usûlü'ş-Şâşî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002.
- Şatıbî, Ebû İshak. *el-Muvâfakât fi usûli'ş-şerîa*. Şerh. Abdullah Dıraz. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1991.
- Şehrânî, Âyid b. Abdullah b. Abdülaziz. *et-Tahsîn ve't-takbîhu'l-'akliyyân ve eseruhümâ fi mesâili usûli'l-fikh ma'a münâkaşatin 'ilmiyye li usûli'l-medreseti'l-'akliyyeti'l-hadîse*. Dârü Kunûzi İşbilya. Riyad 2008.
- Şelebî, Muhammed Mustafa. *Usûlü'l-fikhü'l-İslâmî*. Beyrut: Dârü'l-Camiyye, ts.

- Teftâzânî, Sa'düddîn Mesud b. Ömer. *Hâşiyetü et- Teftâzânî*. Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye. 4 Cilt. Beyrut 2004.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mesud b. Ömer. *Şerhü't-Telvih ale't-Tavzih*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1957.
- Tehânevî, Muhammed b. A'la. *Mevsuâtu Keşşâfu istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Ali Dahruc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996.
- Telkenaroğlu, Rahmi. *İctihadda İsabet ve Hata Meselesi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Yücedoğru, Tefvik. "Tekvin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 388-390. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. *el-Medhal el-fikhiyyü'l-âmm*. 2 Cilt. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 2004.
- Zerkeşî, Bedreddin. *el-Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fikh*. 6 Cilt. Gardek: Daru's-Safve, 1992.
- Zuhaylî, Vehbe. *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*. 2 Cilt. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1986.
- Züheyr, Muhammed Ebü'n-Nur. *Usûlü'l-fikh*. 4 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türas, 2004.



*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

Aralık / December 2018, 22 (2): 1248—1271

## Âyetlerde Gayb Bilgisinin Şihâblar ile Muhafazası Meselesi

*The Issue of Preserving the Knowledge of Unseen with Shihâbs in the Qur'anic Verses*

### Hekim Tay

Dr. Öğr. Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü

*Assistant Professor, Bitlis Eren Univ, Fac of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences*

Bitlis, Turkey

[hekimtay@hotmail.com](mailto:hekimtay@hotmail.com)

[orcid.org/0000-0002-2948-2037](https://orcid.org/0000-0002-2948-2037)

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 15 Temmuz / July 2018

**Kabul Tarihi / Accepted:** 03 Aralık / December 2018

**Yayın Tarihi / Published:** 15 Aralık / December 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Cilt / Volume:** 22 **Sayı / Issue:** 2 **Sayfa / Pages:** 1248—1271

**Atıf / Cite as:** Tay, Hekim. “Âyetlerde Gayb Bilgisinin Şihâblar ile Muhafazası Meselesi [The Issue of Preserving the Knowledge of Unseen with Shihâbs in the Qur'anic Verses]”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/2 (December 2018): 1248—1271. <https://doi.org/10.18505/cuid.443965>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright ©** Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

[www.dergipark.gov.tr/cuid](http://www.dergipark.gov.tr/cuid)

The Issue of Preserving the Knowledge of Unseen with Shihābs  
in the Qur'ānic Verses Abstract

**Abstract:** In the Qur'ān, a mysterious event is mentioned in four different parts. According to the most mufassar (exegetes), the essence of this event in the Qur'ānic verses is the knowledge of revelation, which include divine orders about how the earth is transferred to the lower level, starting from the angels in the upper level. Ultimately, this information is delivered to the missionary angel who will execute the order. During this transfer, the devils secretly try to capture this information. The purpose of Satan is inform the priests to inform them in advance. However, *shihābs* step in and prevent the devils to reach these information. Thus, the security of the information, which include divine orders, are provided and prevented the passage of unauthorized hand. This event in the Qur'ān requires a systematic analysis of the cultural structure of pre-Islamic Arab society, the perception of the incident of the interlocutory mass in the process of conquest, and the various comprehension efforts in parallel with the cultural changes that have taken place. The problem of preserving the knowledge of unseen with *shihābs* will be studied in various aspects by considering the subject and taking into consideration the different approaches in the historical process.

**Summary:** The Qur'ānic verses are classified in two kinds such as *mutashabih* (ambiguous) and *muhkam* (unambiguous) according to the meaning of the text. The verses that convey the meaning immediately without recourse to any further analyses, are called “*muhkam*”, and the verses that appear to be ambiguous meaning in terms of signifying more than one possible meanings, are called “*mutashabih*”. One of the *mutashabih* which mentioned in the verses is prevention of the attempts of the demons which trying to steal unseen knowledge with *shihābs*. The attempts of the demons to listen to the unseen realm were included in different surahs. This subject fall into the verses of 40/al-Jinn 72/8-10, 54/al-Hijr 15/16-18, 56/al-Saffat 37/6-10 ve 77/al-Mulk 67/5 depends on their occasion of the revelation of the Qur'ān order. In these verses, the concepts of *shihāb*, *mārid*, *rajim*, *duhūr*, *malaa'l-a'lā*, *harsen shedīden*, *man khataf al-khatf* ve *burūc* come to the forefront and the various linguistic analyzes are made about them.

*Shihābs*, which thrown to prevent the demons from listening to the sky did contention as a part of prophet Muhammad in *risaleti* and various ideas were put forward in this direction. In addition to those who acknowledged this event as a miracle of apostleship, and who acknowledged that they emerged together with apostleship, opinions were also put forward based on before apostleship by attributing various evidence. All these opinions are explained in detail.

In the first period, the preservation of the sky with *shihābs* was understood as a physical fact and various inferences were made in this direction. It is possible to see this situation clearly in the *riwayat*s which are based on prophet Muhammad. According to this, *shihāb* is nothing else from preserving preserving the sky by moving fireballs. In some comments, the star shift is explained as the *shihāb*.

As in other matters, the tradition of the *ishari tafsir* has been approached this event with a different perspective. These moving parts of fire, seen in the outer realm in the conservation of divine knowledge, are expressed in terms of concepts that will represent the struggle of the human commentators against the devil in the inner world of human. According to them, the *shihābs*



## 1250 | Hekim Tay. Âyetlerde Gayb Bilgisinin Şihâblar ile Muhafazası Meselesi

are the fire of spiritual knowledge that burns the devils. In this way, human fend off kind of bad thoughts that surround himself in his spiritual world.

The shihâbs was regarded as the miracle oh prophethood, because it was being used as a guard mechanism to prevent the divine order coming to the Prophet Muhammad from falling into the hands of devil forces. According to this, it was claimed that the shihâbs first appeared together with the apostleship. However, it was documented by some scholars were based apostleship because of the various examples of poetry belonging to the jahiliyya period. Whether it is the timing of the event or the views that base it before or after the apostleship, the point in which they all converge is that the movement of sky in the occasion of the revelation of the Qur'ân period has increased more markedly than the other periods. At the same time, the inability of bringing reports of devils who were the source of the knowledge of priests was accepted as a reason for the disappearance of the job soothsayer which was common in Arab society. Throwing of shihâbs and as a result of this disappearance of priesthood were accepted as the miracle of the prophet Muhammad.

In the tafsir tradition, shihâbs were accepted as the stars thrown into the demons. However, it was observed that there was a different approach to this incident in the modern period. The prominent idea is that this incident which described in the verses is a matter of concern to unseen realm. Therefore, it was emphasized that things which they said about the subject could not go beyond the predictions. The idea of being accepted without any additions to the expressions of the verses came to the forefront.

One of the ideas raised recently is the level of perception of unseen realm According to this, the verses do not mention any obstruction in the outer orgy. As a claim that, to speak of fireballs and moving stars is opposite to the universe order. This information subject to the verses is nothing but the thought of perception of revelation in Arab society. Therefore, the verses by using their concepts, reported that their knowledge was inaccurate and that there was no intervention for revelation.

**Keywords:** Tafsir, Shihâbs, Revelation, Angles, Devils, Jinn

### Âyetlerde Gayb Bilgisinin Şihâblar ile Muhafazası Meselesi

**Öz:** Kur'ân'da, dört farklı yerde esrareniz bir olaydan bahsedilmektedir. Müfessirlerin çoğuna göre âyetlerde geçen olayın özü şudur: Yeryüzü ile ilgili ilahî emirlerin yer aldığı vahiy bilgisi üst kademede bulunan meleklerden başlamak üzere alt kademeye doğru aktarılır. Nihayetinde bu bilgi, emri yerine getirecek görevli meleğe ulaştırılır. Bu aktarım sırasında şeytanlar gizlice bu bilgileri kapmaya çalışır. Şeytanın amacı elde ettiği bilgileri kâhinlere ulaştırılarak, olabilecekleri önceden haber vermektir. Ne var ki "şihâblar" (ateş topları) devreye girerek, şeytanların bu bilgilere ulaşmasını engeller. Böylece ilahî emirlerin güvenliği sağlanarak, ehil olmayan ellere geçmesi engellenir. Kur'ân-ı Kerim'de yer alan söz konusu bu olay, İslam öncesi Arap toplumunun kültürel yapısı, nüzul sürecinde muhatap kitlenin olayı algılama durumu ve sonrasında meydana gelen kültürel değişimlere paralel olarak ortaya çıkan çeşitli anlama çabalarının sistematik bir şekilde analiz edilmesi gerekir. Âyetlerde ifade edilen gayb bilgisinin şihâblar ile muhafaza

edilmesi problemi, tarihi süreç içerisinde konunun anlaşılması ve farklı yaklaşımlar dikkate alınarak çeşitli yönleri ile araştırma konusu yapılacaktır.

**Özet:** Âyetler, anlamının açık ve kapalı olmasına göre muhkem veya müteşâbih olmak üzere ikiye ayrılır. Delaleti açık olup kendisiyle ne kast edildiği anlaşılan âyetler “muhkem”; anlaşılmasında güçlük bulunan âyetler ise “müteşâbih” olarak adlandırılmıştır. Kur'ân'da bahsi geçen müteşâbih konulardan biri de gayb bilgisini çalma girişimlerinin şihâblar ile engellenmesidir. Bu konu sırasına göre 40/el-Cin 72/8-10, 54/el-Hicr 15/16-18, 56/es-Sâffât 37/6-10 ve 77/el-Mülk 67/5 âyetlerinde yer almaktadır. Bu âyetlerde *şihâb*, *mârid*, *recîm*, *duhûr*, *melei'l-a'lâ*, *hâresen şedîden*, *men hatife'l-hatfe* ve *burûc* kavramları öne çıkmakta, bunlar ile ilgili dilbilimsel analizler yapılmıştır.

Tefsir ve hadis eserlerinde bu konu ile ilgili olarak rivayetler derlenmiş olup, gök bilgisini çalmaya çalışan şeytanların şihâblar ile kovalanması rivayetlerde aktarıldığı şekliyle şöyledir: Allah bir şeyi emrettiğinde, tüm melekler bu emre derin bir saygı ve tazimle karşılık verir. Alt kademe bulunan melekler Allah'ı tesbih etme nedenlerini üstlerindeki meleklerle sorarlar. Sorgulama Allah'tan gelen emri bilen hameletü'l-arş meleklerine kadar devam eder. Hameletü'l arş melekleri Allah'tan gelen emri gene aynı silsile ile en altta bulunan meleklerle bildirir ve böylece dünya semasına ulaşır. Burası meleklerin “annân” (عنان) olarak isimlendirilen özel mekâmdır. Melekler kanatlarını çırparak vahyi alırlar ve bu esnada zincirin düz bir kayaya çarpmasına benzer bir ses çıkarır. Orada bulunan şeytanlar, meleklerin kendi aralarında konuştukları ilahi emri gizlice dinlemeye çalışırlar. Çünkü gökte şeytanların melekleri dileyebildikleri kendilerine has yerleri vardır. Şeytanların azgın olanlarının göğü dinleme işini birbirilerinin üstüne çıkarmak suretiyle yaptıklarına dair bazı rivayetler de vardır. Sözü kapalı şeytan bilgiyi bir altındakine, o da diğerine aktarır. Bu bilgilere pek çok yalan ilave ederek insanlardan dostları olan kâhinlere iletirler. Kâhinlere iletilen bu bilgilerin bir kısmı meleklerden dinlenildiği için doğru çıkardı. Kendilerine aktarılan bazı bilgilerin doğru çıkması, kâhinlerin gözünde şeytanları daha da büyüttü. Böylece kâhinler, şeytanların kendilerine verdiği yalan haberlere de inanırlardı.

Rivayetlere göre şeytanlara atılan şihâblar bazen bilgiyi elde etmeden önce, bazen de bilgiyi elde ettikten sonra onlara isabet eder, neticesinde tutuşup yanarlardı. Geceleyin sahabileri ile göğü izleyen Hz. Peygamber “bunun gibi yıldız kaydığına ne dersiniz” diye sorduğunda, sahabe “birinin doğumu veya ölümü; bir kralın tahta çıkması veya ölmesi” şeklinde yorumları demeleri üzerine hakikatin böyle olmadığını, gördükleri şeylerin şeytana atılan şihâblar olduğu bilgisini vermiştir.

Şeytanlara atılan şihâblar Hz. Peygamber'in nübüvveti çerçevesinde farklı tartışmalara konu olmuş ve bununla ilgili olarak farklı fikirler ileri sürülmüştür. Bir kısmı şihâb olayını nübüvvet mucizesi saymış ve bu yönde çeşitli çıkarımlar yapmıştır. Diğer bir kısmı ise şihâbların risâlet öncesinde de var olduğunu hatırlatarak bu düşüncelerini teyit etmek için çeşitli delilleri öne sürmüşlerdir. İlk dönem âlimlerinin birleştiği husus âyetlerin nüzül sürecinde şihâb olayının diğer dönemlere göre daha sık yaşandığıdır. Kâhinlerin bilgi kaynağı olan şeytanların gökten haber getirememesi, o dönemde Araplarda yaygın olan kâhinlik mesleğinin zamanla ortadan kalkmasının bir gerekçesi olarak ifade edilmiştir. Kâhinliğin ortadan kalkması, Hz. Peygamber'in mucizesi olarak kabul edilmiştir. Bu düşünceler etraflı bir şekilde analiz edilmiştir.

Erken dönemde göğün şihâblar ile muhafaza edilmesi fizikî bir eylem olarak anlaşılmış ve bu yönde çeşitli sonuçlara ulaşılmıştır. Hem Hz. Peygamber hem de sahabeyle dayandırılan

rivayetlere atfen yapılan analizlerde bu durum açık bir şekilde görülebilir. Buna göre şihâblar göğün hareketli ateş topları ile muhafaza edilmesidir. Bu bilgilerden yola çıkarak ulaşılan sonuçlardan birisi de şihâbların yıldız kayması ile olan bağlantısıdır. Müfessirlerin kahir ekseri şihâbları yıldız kayması veya ona benzer bir cisim olarak nitelemişlerdir.

İşârî tefsir geleneği bu konuya farklı bir bakış açısı ile yaklaşmıştır. Şihâblar, işârî yorumcular tarafından insanın iç dünyasında şeytana karşı mücadelesini simgeleyen kavramlar ile ifade edilmiştir. Onlara göre şihâblar, insanın manevi dünyasında kendisini sarmalayan her türlü kötü düşünceyi savuşturan, şeytanın vesveselerini yakan manevi bilgi ateşidir. Örneğin Kuşeyrî kalplerin meâriflerden oluşan yıldızların (şihâb) olduğunu, iblis ve askerleri kalbe saldırmak istediğinde bu yıldızlarla engellendiğini savunmuştur.

Şihâblar ile ilgili olarak tefsir eserlerinde pek çok bilgiye rastlamak mümkündür. Bu bilgilerin dikkatli bir şekilde analiz edilmesi elzemdir. Nihayetinde gayb âlemin ilgilendiren bu konu hakkında verilen bilgilerin rivayetlere dayanması kadar doğal bir şey yoktur. Ancak bu bilgilerin sahit rivayetlere dayanması ve titiz bir analizden geçirilmesi gerekir.

Son dönemde ilmi alanlarda kaydedilen ilerlemenin bu olayı bilimsel yöntemlerle izah edilmesi beklenebilir. Mevdudî'nin ifade ettiği evrende keşfedilen kozmik ışınların şihâb olabileceği yönündeki tahmini dışında bu konu ile ilgili herhangi bilimsel bir analize ulaşamadık.

Şeytanlara atılan yıldızlar olarak kabul edilen şihâpların modern dönemde yeni yaklaşımlarla ele alındığı söylenebilir. Bu olay gayb âlemini ilgilendiren bir husus olarak ele alınmıştır. Mesela Seyyid Kutub, bu olaya, âyetlerde ifade edildiği şekliyle, herhangi bir ilave yapmadan inanılması gerektiğini savunur. Son dönemde ifade edilen başak bir görüş ise âyetlerde zikredilen şihâb olayının cahiliye Arap toplumunun sosyal ve kültürel yapısı ile olan bağlantısıdır. Buna göre Kur'ân'da yer alan bu bilgiler muhatap toplumunun inanç dünyasında yer alan bilgilerdir. Bunun dışında olaya herhangi gizemli bir anlam yüklenmemesi gerektiği savunulmuştur. Bu çalışmada âlimlerin konu ile ilgili görüşlerine yer verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Şihâb, Vahiy, Melek, Şeytan, Cin

## GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerîm kendisini, “şifa ve rahmet”<sup>1</sup> kaynağı, “karanlıktan aydınlığa”<sup>2</sup> çıkaran, “yol gösterici bir rehber”<sup>3</sup> olarak tanıtmış, bunun bir sonucu olarak insanı ilgilendiren pek çok konu âyetlere yansımıştır. Muhatapları da âyetlerin bahsettiği bu konuları anlama çabası içerisine girmiştir. Genel olarak âyetler, anlamının açık ve kapalı olmasına göre muhkem veya müteşâbih<sup>4</sup> olmak üzere ikili bir tasnife tabi tutulmuştur. Buna göre delâletin açık olması sebebiyle kendisiyle ne kast edildiği anlaşılan âyetler “muhkem”; delaleti kapalı olan ve mana yönüyle birden fazla ihtimal taşıdığı için anlaşılmasında güçlük bulunan âyetler ise “müteşâbih” olarak isimlendirilir. Âyetlerde geçen müteşâbih konulardan biri de şeytanların gayb bilgisini çalma girişimlerinin şihâblar ile engellenmesidir.

<sup>1</sup> el-İsra 17/82; Fussilet 41/44.

<sup>2</sup> el-Bakara 2/257; el-Mâide 5/16; el-En'am 6/122; İbrahim 14/1; el-Hadîd 57/9 .

<sup>3</sup> el-Mü'min 40/54.

<sup>4</sup> Âl-i İmrân 3/7.

Şeytanların gayb âlemini dinleme girişimlerine farklı sûrelerde yer verilmiştir. Bu konu nüzûl sırasına göre 40/el-Cin 72/8-10, 54/el-Hicr 15/16-18, 56/es-Sâffât 37/6-10 ve 77/el-Mülk 67/5'inci âyetlerinde yer almaktadır. Ayrıca 47/eş-Şuarâ 26/210-212 âyetlerinde vahyin şeytanlardan muhafaza edildiği bilgisi verilmekle birlikte, burada ifade edilenler siyâk-sibâk ilişkisi bakımından diğer âyetlerden farklı olduğu için araştırmaya dâhil edilmemiştir.

el-Cin sûresinde cinlerin çeşitli özelliklerinden bahsedilmektedir. O özelliklerden birisi olan göğü dinlemeleri ile ilgili olarak el-Cin 72/8-10'inci âyetlerinde şu ifadelere yer verilmiştir: "Kuşkusuz biz göğ'e ulaşmak istedik, fakat onu çetin bekçilerle ve yakıcı ışıklar (*şuhub*) ile dolu bulduk. Hâlbuki biz, (daha önce) göğün bazı yerlerinde gayb haberlerini dinlemek için otururduk. Fakat şimdi her kim dinlemeye kalkacak olursa, kendini gözetleyen yakıcı bir ışık (*şihâb*) bulur. Hakikaten biz bilmiyoruz, yeryüzündekilere kötülük mü istendi, yoksa Rableri onlara bir hayır mı diledi?" Buna göre, cinlerin daha önce göğ'e çıkıp burayı dinleyebildikleri halde şimdi bu girişimlerinin şihâblar ile engellendiği, cinlerin aktarımıyla bildirilmiştir.

el-Hicr sûresinin girişinde tarihin her döneminde inkârcıların ilahî vahye karşı tavrı takındıkları ve bilerek vahyi inkâr ettikleri vurgulandıktan sonra, Kur'ân-ı Kerim'in her türlü tehlikeye karşı muhafaza edildiği ifade edilmiştir. Hemen sonrasında el-Hicr 15/16-18'inci âyetlerinde ise "Andolsun, biz gökte burçlar yaptık ve onu, bakanlar için süsledik. Onu kovulmuş her şeytandan koruduk. Ancak kulak hırsızlığı eden olursa, onu da parlak bir ateş (*şihâb*) takip etmektedir" ifadeleri ile göğün şeytanlardan muhafaza edildiği bildirilmiştir.

es-Sâffât sûresinin ilk âyetlerinde tevhid inancına göndermelerde bulunduktan sonra es-Sâffât 37/6-10'uncu âyetlerinde "Biz göğü zinetlerle, yıldızlarla donattık. Onu itaatten çıkan her şeytandan koruduk. Onlar yüce topluluğu (ileri gelen melekler topluluğunu) dinleyemezler. Kovulmaları için her taraftan taş tutulurlar. Onlar için sürekli bir azap vardır. Ancak onlardan söz kapan olur. Onu da delip geçen bir alev (*şihâb*) izler (ve yok eder)" ifadeleri ile göğün şeytanlara karşı muhafaza edildiği beyan edilmiştir. Sonraki âyetlerde inkârcıların inatla ilahi vahye karşı çıkmaları şiddetli bir şekilde eleştirilmiş ve ileride karşılaştıkları kötü durum tasvir edilmiştir.

el-Mülk sûresinde şeytanların göğü dinleme girişimlerinin engellenmesi meselesine değinilmeden önce göğün eşsiz güzellikte yaratıldığı, dikkatli bakışlara rağmen en ufak bir dengesizliğin bulunamayacağı; bakışlarının yorgun, aciz ve bitkin olarak sonlanacağı ifade edilmiştir. Hemen sonrasında el-Mülk 67/5'inci âyetinde "Andolsun biz, en yakın göğü kandillerle donattık. Onları şeytanlara atılan taşlar yaptık ve (ahirette de) onlara alevli ateş azabını hazırladık" ifadeleri ile eşsiz güzellikteki göğün yerden (şeytanlardan) gelebilecek tehlikelere karşı muhafaza edildiği ifade edilmiştir.

Çalışma konusu olan yukarıdaki âyetler literal araştırma yöntemi ile analiz edilecektir. Öncelikle konu ile ilgili âyetlerde kavramsal çerçevenin tespit edilmesi gerekir.

## 1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

“Şihâb” (شهاب) kelimesi شهب kökünden türemiş olup âyetlerde beş farklı yerde geçmektedir.<sup>5</sup> el-Cin sûresi 72/8’inci âyetinde çoğul (شُهُبٌ), diğer yerlerde tekil formunda kullanılmıştır. en-Neml 27/7’inci âyetindeki kullanımı hariç, diğer âyetlerde geçen kelimeler doğrudan çalışma konumuz ile ilgilidir. Kelimenin anlam çerçevesinin belirlenmesi için farklı kullanım alanlarına bakılması gerekir. Buna göre, “الشُّهْبُ وَ الشُّهْبَةُ” siyah rengin beyaz renkten daha yoğun olması; “شُهَابٌ” çok soğuk rüzgâr; “يَوْمَ أَشْهَبُ” içinde kar, don ve soğukluğun estiği rüzgâr (bu durumda rüzgâr beyaz estiği için); “سَنَةٌ شُهَابٌ” çok kar yağması; “أَشْهَابُ الرُّزْغِ” bitkinin sararıp beyazlaşması; “الشُّهَابُ” içine su katılmış süt; “شُهَابُ حَرْبٍ” savaşta cesaretiyle ön plana çıkıp yıldız gibi parlama; “جَيْشٌ أَشْهَبُ” çok sağlam ordu; “الشُّهَابُ” görüldükten sonra kaybolan yıldız ve “شُهَابٌ” gece şeytanlara atılan yıldızlar olarak ifade edilmiştir.<sup>6</sup> Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) şihâb kelimesini “yanan ateşten çıkan parlaklık”, “الشُّهْبَةُ” ise içinde siyahlık olan beyaz renk (boz rengi) olarak ifade etmiştir.<sup>7</sup>

Müfessirler şihâb kelimesini “yıldız veya parlak yıldız”<sup>8</sup> ve “ateş parçası, ateşten yükselen alev veya ateşin parlaklığı”<sup>9</sup> olmak üzere iki şekilde tarif etmişlerdir. Bu alev yanan kömür kozuna benzetilmiştir.<sup>10</sup> Çok parlak ve göz alıcı olmasından dolayı da kevkeb/yıldız olarak isimlendirilmiştir.<sup>11</sup> Şihâb, görüldükten hemen sonra hızlıca eksilmesi ve nihayet yok olmasıyla diğer yıldızlardan ayrılır.<sup>12</sup> Bazı aktarımlara göre el-Mülk 67/5’inci âyetinde geçen “mesâbih” kelimesinden kinaye yapılarak bu kelime ile yıldız değil, parıltı kast edilmiştir. Yükselen ateş şeklindeki bu parıltı göğü dinleyen şeytanlara atılan nesnenin ismi olmuştur. Bu parıltı, benzerlikten dolayı mecaz aktarımı ile şihâb olarak isimlendirilmiştir.<sup>13</sup>

en-Neml 27/7’inci âyetinde geçen “bi şihâbin kabes” (بشهاب قبس) ifadesi, Hz. Musa’nın uzaktan gördüğü ve şihâb kelimesi ile nitelendirilen ateş veya parıltı olup yukarıda ifade edilen anlamlar ile paralel biçimde kullanıldığı görünmektedir.<sup>14</sup>

<sup>5</sup> el-Hicr 15/18, en-Neml 27/7, es-Sâffât 37/10, ec-Cin 72/8 ve 9. âyetler. Bk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu’cemu’l-muhfehres li elfazi’l-Kur’âni’l-Kerîm* (Kahire: Dâru’l-Hadis, 1364), 388.

<sup>6</sup> İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, 1414), 1: 508.

<sup>7</sup> Ebu’l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibu’l-Kur’ân*, thk. Safvan Adnan ed-Dâvudî (Beyrut: Dâru’l-Kalem, 1412), 1: 465.

<sup>8</sup> Ebû Muhammed Abdillâh b. Müslim ed-Dîneverî, *Garibu’l-Kur’ân*, thk. Said el-Lihâm, 1: 202, 418; Ebû İshâk İbrahim b. es-Sırrî ez-Zeccâc, *Me’ani’l-Kur’ân ve irâbuhu*, thk. Abdulcelil Abdüh Şelbî, (Beyrut: Alemlü’l-Kutub, 1998), 5: 234; Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüketu ve’l-uyûn*, thk. Seyyid b. Abdilmaksur b. Abdirrahman (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, ts.), 6: 112.

<sup>9</sup> Ebu’l-Muzaffer Mensur b. Muhammed es-Sem’ân, *Tefsîru’l-Kur’ân* (Riyad: Dâru’l-Vatan, 1998), 6: 66; Semîn el-Halebî, *ed-Durru’l-mensûr fi ‘ulumî’l-kitâbi’l-meknûn*, thk. Ahmed Mahmud el-Harat (Şam: Dâru’l-Kalem, ts.), 7: 151; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu’l-kadîr* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1414), 3: 151; Muhammed Seyyid Tantâvî, *et-Tefsîru’l-vesît lil Kur’âni’l-Kerîm* (Kahire: Dâru’l-Nahde, 1997), 8: 28; Muhammed b. Yusuf el-Sâlih Şâmî, *Sübülü’l-hüdâ ve’r-reşâd fi sîretu hayri’l-‘ibâd* (Beyrut: Dâru’l-Kutbi’l-İlmiyye, 1993), 2: 202.

<sup>10</sup> Muhammed Mütevellî eş-Şa’râvî, *Tefsîru’ş-Şa’râvî* (b.y.: Mutabi’ Ahbaru’l-Yevm, ts.), 12: 7668.

<sup>11</sup> Semîn el-Halebî, *ed-Durru’l-mensûr fi ‘ulumî’l-kitâbi’l-meknûn*, 7: 151; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 3: 151.

<sup>12</sup> Tantâvî, *et-Tefsîru’l-vesît lil Kur’âni’l-Kerîm*, 8: 28.

<sup>13</sup> Şâmî, *Sübülü’l-hüdâ ve’r-reşâd fi sîretu hayri’l-‘ibâd*, 2:202.

<sup>14</sup> Ebû Ubeyde Ma’mer b. el-Müsennâ, *Mecâzu’l-Kur’ân*, thk.. M. Fuat Sezgin (Kahire: Mektebetü’l-Hânîcî, 1381), 2:292; İbn Kuteybe, *Garibu’l-Kur’ân*, 1:276; Zeccâc, *Me’ani’l-Kur’ân ve irâbuhu*, 4: 108.

Şihâb kelimesi âyetlerde farklı söz öbekleriyle birlikte kullanılmıştır. el-Cin 72/9'uncu âyetinde “شهابا رسدا” tabirinde geçen “rased” kelimesi “melekler”<sup>15</sup> veya oradan kovulması için “şeytanların hedef alınması”,<sup>16</sup> “dinlenilmesinden muhafaza edilmesi, şeytanların dinlemesini engelleyen fırlatma olayı”,<sup>17</sup> “kendisiyle yıldızların gözetlendiği nesne”<sup>18</sup> şeklinde izah edilmiştir. es-Sâffât 37/10'nuncu âyetinde “شهاب ثاقب” ifadesinde geçen “sâkib” kelimesi “yakan parlak yıldız”,<sup>19</sup> “parlak ateş”,<sup>20</sup> “ateşten bir parça, kor”<sup>21</sup> şeklinde tarif edilmiştir. el-Hicr 15/18'inci âyetinde “شهاب مبین” ifadesinde geçen “mubîn” ise “belirgin bir ateş”<sup>22</sup> şeklinde kelimenin sözlük anlamına uygun olarak açıklanmıştır. Bu ifade için “yerde olanların gördüğü”,<sup>23</sup> “çıplak gözle bakıldığında görülen”,<sup>24</sup> “bakan için açık ve anlaşılır olan yıldız”<sup>25</sup> tanımlaması yapılmıştır.

Şihâbların hedefinde şeytanların olduğu yukarıda zikredilen üç farklı âyette ifade edildi. “Şeytan” genel anlamda cinlerin asi, azgın ve kibirlilerine verilen özel addır.<sup>26</sup> Söz konusu âyetlerde şeytan “mârid” (مارید) ve “recîm” (رجيم) kelimeleri ile vasıflandırılmıştır. Bu kelimelerin âyetlerdeki anlamları ayrı bir çalışma konusu olmakla birlikte, mârid kelimesi Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Mâverdi'ye (ö. 452/1058) göre bir şeyin imkânsız olması, kibirli-küstah ve hayırdan arındırılmış olmak üzere üç farklı anlamda kullanılmıştır.<sup>27</sup> Recm kelimesi ise fiziki bir eylem sonucu olarak “bir şeyin taşlanması”, sözle yapılan bir eylem olarak “hakaret etme, kötü söz söyleme” ve mecaz anlamı kast edilerek bilgisi olmadan bir mesele hakkında söz söyleme olarak, “recmen bil gayb” ifadesinde anlamını bulduğu gibi, “zan” manasında kullanılır.<sup>28</sup> Bu kelimenin âyetlerdeki yaygın anlamı “lanetlenmiş”<sup>29</sup> olmakla birlikte, burada şeytanların şihâblar ile gökten

<sup>15</sup> Mâverdi, *en-Nüketu ve'l-uyûn*, 6: 112.

<sup>16</sup> İbn Kuteybe, *Garîbu'l-Kur'ân*, 1:418

<sup>17</sup> Zeccâc, *Me'ani'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, 5: 234.

<sup>18</sup> Muhammed b. Üzeyir es-Sicistânî, *Gâribu'l-Kur'ân* (Şam: Dâru'l-Kuteybe, 1995), 1: 293.

<sup>19</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir Taberî, *Câmi'ul beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, thk.. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 21: 18; Ebû İshak Ahmed es-Sa'lebî, *el-Keşfu ve'l-Beyân 'an Tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Ebû Muhammed b. 'Âşûr (Beyrut :Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, 2002), 8: 140.

<sup>20</sup> Mâverdi, *en-Nüketu ve'l-uyûn*, 5: 39.

<sup>21</sup> Taberî, *Câmi'ul beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, 19: 427.

<sup>22</sup> Sa'lebî, *el-Keşfu ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'ân*, 5: 333; Sicistânî, *Gâribu'l-Kur'ân*, 1:293.

<sup>23</sup> Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrezâk Mehdi (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422), 2: 527.

<sup>24</sup> Nâsiruddin Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı (Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, 1418), 3: 208.

<sup>25</sup> Tantâvî, *et-Tefsîru'l-vesît lil Kur'âni'l-Kerîm*, 8: 28.

<sup>26</sup> Ebu'l-Muzaffer Mensur b. Muhammed es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân* (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1998), 4: 392, 6: 66; Şa'râvî, *Tefsîru's-Şa'râvî*, 12: 7667; Tantâvî, *et-Tefsîru'l-vesît lil Kur'âni'l-Kerîm*, 8: 28. Geniş bilgi için bk. Hayati Aydın, “Dini Kaynaklar ve Kültür Bağlamında Cinleri Anlamak”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/3 (Aralık 2017): 1623-1670.

<sup>27</sup> Mâverdi, *en-Nüketu ve'l-uyûn*, 5: 38.

<sup>28</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, 1420), 9: 129.

<sup>29</sup> Zeccâc, *Me'ani'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, 4: 108; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 9: 129.

kovalanması anlamında kullanılmıştır.<sup>30</sup> Bu kullanım şekli kelimenin kök anlamıyla örtüşmektedir.

es-Sâffât 37/9'uncu âyetinde geçen “duhûr” (دُحْرًا) kelimesi el-Hicr 15/16'ncı âyetinde geçen “recîm” ile aynı anlamda kullanıldığı görülmektedir. Buna göre bu kelime “şihâb ile kovulma”,<sup>31</sup> “savunma ve uzaklaştırma (kendisini ondan koruma veya onu kendisinden uzaklaştırma)”<sup>32</sup> anlamlarında kullanılmıştır.

es-Sâffât 37/8'inci âyetinde geçem “melei'l-a'lâ” (المَلَأَ الْأَعْلَى) şeytanların hedefindeki gizli dinleme mekânı veya kişileri olarak anlaşılmıştır. Bu tabir daha çok fiziki konum itibarı ile izah edilmiş, dünya seması ve yukarısının sakinleri yeryüzü sakinlerine göre daha yüksekte olduğu için bu şekilde isimlendirildiği ifade edilmiştir.<sup>33</sup> Buna göre dünya seması ve yukarısının sakinleri el-meleu'l-a'lâ olup meleklerden oluşurken, yeryüzü sakinleri ise cin ve şeytanlardan oluşan meleu'l-esfel (مَلَأَ الْأَسْفَلَ) dir.<sup>34</sup>

el-Cin 72/8'inci âyetinde geçen “hâresen şedîden” (حَرَسًا شَدِيدًا) ifadesindeki “hâres” şihâb ile ateş edip göğü şeytanlardan muhafaza eden melekler olarak açıklanmıştır.<sup>35</sup> Bununla birlikte bu kelime ile kast edilen “hâres/bekçi”lerin aynı âyette geçen “şuhub”lar olduğu görüşü de savunulmuştur.<sup>36</sup>

es-Sâffât 37/10'nuncu âyetinde geçen “men hatife'l-hatfe” (مَنْ خَطَفَ الْخَطْفَةَ) ifadesi göğü dinleme hadisesinin cereyan etme şekline işaret ediyor. Ebû İshak Sa'lebî'ye (ö.427/1035) göre bu ifadeden anlaşıldığına göre şeytanlar göğü gizli bir şekilde dinlemeye çalışmıştır.<sup>37</sup> Burada kelimeler o kadar hızlı bir şekilde alınıyor ki adeta çalınıyor.<sup>38</sup> el-Hicr 15/18'inci âyetinde “men isteraka's- sem' ” (مَنْ اسْتَرْقَ السَّمْعَ) ifadesi dikkate alındığında bilgilerin gizlice hızlı bir şekilde alındığı şeklindeki düşüncüyü teyit ettiği anlaşılmaktadır.

el- Hicr 15/16'ncı âyetinde geçen kavramlardan biri olan “burûc” (بُرُوج) çoğul kipiyle kullanılmıştır. Tekili “berice” (بَرِج) dir.<sup>39</sup> Kelimenin asıl anlamı köşk/saray veya kaledir.<sup>40</sup> Bu kullanımından dolayı olacak ki kelimenin âyette kast edilen anlamı için “içinde bekçilerin

<sup>30</sup> Zeccâc, *Me'ani'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, 4: 108; Muhammed b. Mustafa b. Muhammed Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî* (Mısır: Mektebetu Mustafa el-Bâbî, 1946), 14: 14.

<sup>31</sup> İbn Kuteybe, *Garîbu'l-Kur'ân*, 1:317; Taberî, *Câmi'ul beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, 21: 17; Sa'lebî, *el-Keşfu ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, 8: 140; Mâverdî, *en-Nüketu ve'l-uyûn*, 5: 39.

<sup>32</sup> Taberî, *Câmi'ul beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, 21: 16.

<sup>33</sup> Abdurrahmân b. Muhammed es-Se'âlebî, *el-Cevâhirü'l-hisân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyau Turâsi'l-Arabî, 1418), 5: 23.

<sup>34</sup> Mâverdî, *en-Nüketu ve'l-uyûn*, 5: 38-39; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26: 321; Bursavî, *Râhu'l-beyân*, 7: 448.

<sup>35</sup> Ebû'l Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâiki gavâmidî't-tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1407), 4: 625.

<sup>36</sup> İbn Atiyye el-Endelusî, *el-Muhareru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdusselam Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422), 10: 296.

<sup>37</sup> Sa'lebî, *el-Keşfu ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, 8: 140.

<sup>38</sup> Mâverdî, *en-Nüketu ve'l-uyûn*, 5: 39; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, 3: 536; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26: 321; Tantâvî, *et-Tefsîru'l-vesît lil Kur'âni'l-Kerîm*, 12: 71.

<sup>39</sup> Endelusî, *el-Muhareru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, 3: 354.

<sup>40</sup> İbn Kuteybe, *Garîbu'l-Kur'ân*, 1: 202; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 3: 151.

bulunduğu gökteki saraylar” ifadesi kullanılmıştır.<sup>41</sup> “بِرَجِ الشَّيْءِ” ifadesiyle ‘bir şeyin görünmesi veya yükselmesi’ kast edilir.<sup>42</sup> “تَبَرَّجَ الْمَرْأَةُ” ifadesi “kadının görünmesi”<sup>43</sup> anlamında kullanılır. Genel olarak tefsirlerde burûc kelimesi “güneş, ay ve hareket halindeki yıldızların menzilleri/yörüngeleri, on iki burç”<sup>44</sup> şeklinde izah edilmiştir. Yıldızlar bu yörüngede belirlediği için bu şekilde isimlendirilmiştir. Buna mukabil Abdülkerim el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) *burûc* kelimesini “parlak yıldız”<sup>45</sup> olarak ifade etmeyi tercih etmiştir.

el-Hicr 15/18’inci âyetinde geçen “illâ men’istarake sem’a” (إلا من استرق السمع) ifadesi ile ilgili gramer bakımından farklı çıkarımlar yapılmıştır. Bazı bilginler bu ifadede istisnanın olmadığını ileri sürerken, bazıları da istisnanın varlığını kabul etmekle birlikte, türü (muttasıl istisna - munkatî isitsna)\* konusunda ihtilafa düşmüştür.

Âyette istisnanın olmadığını savunan Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), şeytanların kendilerine yasaklanan yere ulaşma imkânları olmadığı için âyette geçen (لا) ifadesinin istisnaya hamledilemeyeceği, kast edilen mananın “لكن من استرق السمع” şeklinde olması gerektiğini savunmuştur.<sup>46</sup>

Âyette istisnanın olduğunu kabul eden âlimlerin çoğunluğuna göre burada “munkatî istisna” vardır. İstisnanın geçtiği cümleyi kendisinden önceki cümleden ayıran bu düşünceye göre âyetin “من كل شيطان مارد غير سامع” şeklinde izah edilmesi caiz değildir.<sup>47</sup>

Bazı dilciler (لا) istisna edatı yerine istidrak anlamını taşıyan لكن edatı kullanıldığında istisnanın munkatî istisna anlamına hamledilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.<sup>48</sup> Buna görüşe göre âyette istisna olmadığı şeklindeki düşünce ile munkatî istisna olduğunu düşüncesi aynı noktaya işaret etmektedir.

Diğer taraftan Muhammed Ebû Zehre’ye (ö. 1974) göre âyette geçen ifadede, önceki cümle ile sonraki cümle arasında açık bir bağlantı (ف فأتبعه) harfinde) olduğu için muttasıl istisna

<sup>41</sup> Ebu’l-Fazl Celâluddîn es-Suyûtî, *ed-Durru’l-Mensûr* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), 5: 69.

<sup>42</sup> Endelusi, *el-Muhareru’l-vecîz fi tefsiri’l-kitâbi’l-azîz*, 3: 354.

<sup>43</sup> Suyûtî, *ed-Durru’l-mensûr*, 5: 69.

<sup>44</sup> Ebû Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân*, 1: 348; Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbuhu*, 3: 175; Ebû Mansûr Maturîdî, *Tefsiri’l-Mâturîdî (Te’vilâtu Ehli’s-Sünnet)*, thk. Mecdî Baslum (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2005), 6: 427; Sa’lebî, *el-Keşfu ve’l-beyân ‘an tefsiri’l-Kur’ân*, 5: 333; Mâverdî, *en-Nüketu ve’l-uyûn*, 3: 152; Endelusi, *el-Muhareru’l-vecîz fi tefsiri’l-kitâbi’l-azîz*, 3: 354, Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 3: 151.

<sup>45</sup> Abdülkerim el-Kuşeyrî, *Letâifu’l-işârât*, thk. İbrahim el-Besyûnî (b.y.: Helebyeti’l-Misriyyeti’l-Amme lil Kitâb, ts.), 2: 265.

\* Müstesna ile müstesna minhten aynı cinstense “muttasıl istisna” olur. Müstesna, müstesna minhten ayrı cinsten ise “munkatî müstesna” olur ki müstesna, müstesna minhten çıkarılmamış olur. Bu durumda ise müstesna ve müstesna minhten cümlelerinden geçen hükümler farklı olur. Geniş bilgi için bkz: Ebû Bişr Amr b. Osman Sibeveyhî, *el-Kitâb* (Kahire: Mektebetu’l-Hâneçî, 1988), 1:309-315; Ebû Bekr Muhammed en-Nahvî, *el-Usûl fi nahiv*, thk. Abdülhüseyn Fetlî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, ts.), 1:290-309; Ebû Abdullah Cemaleddin İbn Mâlik et-Tâî, *Elfiye İbn Mâlik* (b.y.: Dâru Teavun, ts.), 31.

<sup>46</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 19: 130.

<sup>47</sup> Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vîl*, 3: 208; Semîn el-Halebî, *ed-Durru’l-mensûr fi ‘ulumî’l-kitâbi’l-meknûn*, 9: 293; Tantâvî, *et-Tefsîru’l-vesît lil Kur’âni’l-Kerîm*, 8: 29.

<sup>48</sup> Ebu’l-Bekâ Abdullah el-Bağdâdî, *el-Lübbâb fi ‘ileli’l-binai ve’l-irâb* (Şam: Dâru’l-Fikr, 1995), 1: 427.



vardır. Bu durumda manası “Allah göğü, şeytanların saldırılarına karşı muhafaza etmiştir. Şeytanların oraya ulaşip âdeta çalar gibi gizli bir şekilde bilgi elde etmeleri uzak bir ihtimaldir”<sup>49</sup> şeklinde olmalıdır. Âyette geçen ifadede muttasıl istisna olduğu düşüncesini savunanların iddia ettikleri başka bir husus, muhafaza edilen bilginin vahiy bilgisi olduğu, vahiy dışındaki bazı bilgilerin şeytanlar tarafından dinlenebildiğidir.<sup>50</sup> Nitekim İbn Atiyye el-Endelûsi (ö. 541/1147) muhafaza edilmeyen bazı bilgilerden bahsetmektedir. Bu durumda âyetin anlamı “Göğü şeytanlardan muhafaza ettik ancak kulak hırsızlığı yaparak gizlice dinleme yapanlar hariç”<sup>51</sup> şeklinde anlaşılmıştır.

Buna göre âyette istisna olmadığı ve Munkatı’ istisna olduğu düşüncesini savunanlar, göğün hiçbir şekilde dinlenemediğini, buna cüret etmeye çalışan şeytanların şihâblar ile engellendiğini; munfasıl istisna olduğunu iddia eden düşünürler ise sadece vahiy bilgisinin dinlenemediğini, diğer bilgilerin dinlenebildiğini savunmuşlardır.

## 2. RİVÂYETLERDE ŞİHÂB MESELESİ

Şeytanların göğü dinlerken şihâblar ile engellenmesinin keyfiyeti ile ilgili olarak eserlerde çeşitli rivayetler aktarılmıştır. Bu rivayetlerin kaynağı, konunun mahiyeti itibarı ile gayb bilgisini ihtiva etmesi nedeniyle doğrudan veya dolaylı olarak hadislerdir. Tefsir ve hadis eserlerinde bu konu ile ilgili olarak rivayetler derlenmiş olup, gök bilgisini çalmaya çalışan şeytanların şihâblar ile kovalanması özetle rivayetlere şöyle yansımıştır:

Allah bir şeyin yapılmasını emrettiğinde, konum olarak en üstte başlamak üzere tüm melekler bu emre huşu ve tazim ile karşılık verir. Haşyet durumu geçtikten sonra en alt kademede bulunan melek neden tesbih ettiklerini kendi üstündeki meleğe sorar. Nihayetinde sorgulama üstte bulunan hameletü’l arş meleklerine kadar devam eder ki, Allah’tan gelen emrin mahiyetini bilen de bu meleklerdir. Hameletü’l arş melekleri Allah’ın kendilerine tevdi ettiği emri gene aynı silsile ile en altta bulunan meleklerle bildirir ve bu şekilde bilgi dünya semasına ulaşmış olur.<sup>52</sup> Burası meleklerin indiği ve “annân” (عنان) olarak isimlendirilen özel bir buluttur.<sup>53</sup> Emredilen bu bilgiler ölüm, kuraklık, bolluk vb. Allah’ın yeryüzü ile ilgili tasarruflarıdır. Melekler ilahî vahiy (bilgiyi) kanatlarını çırparak alırlar ki, bu aktarım sırasında zincirin düz bir kayaya çarpmasına benzeyen bir ses ortaya çıkar.<sup>54</sup> Melekler kendilerine aktarılan ilahî emri saygı ile kendi

<sup>49</sup> Muhammed Ebû Zehre, *Zehretu’t-Tefâsîr*, Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 8: 4077.

<sup>50</sup> Tantâvî, *et-Tefsîru’l-vesît lil Kur’âni’l-Kerîm*, 8: 29.

<sup>51</sup> Endelûsî, *el-Muhareru’l-vecîz fi tefsîri’l-kitâbi’l-‘azîz*, 3: 355.

<sup>52</sup> Taberî, *Câmi’ul beyân fi te’vili’l-Kur’ân*, 21: 13-14; Ebu’l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim es-Semerkandî, *Bahru’l-ulûm* (b.y.: ts.), 2: 137. Hadis eserleri için bk. Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, “Kitâbu’s-Selâm”, 2229 (Riyad: Dâr Tayyibe, 2006); Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân, *el-İhsân fi takrîb sahîh ibn Hibbân* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1988), 6129, 13: 499.

<sup>53</sup> Taberî, *Câmi’ul beyân fi te’vili’l-Kur’ân*, 21: 15. Hadis eserleri için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Buhârî, *Sahîh Buhârî*, “Kitâbu’l-Bidu’l-halk”, 3210 (Şam: Dâr İbn Kesîr, 2002).

<sup>54</sup> Taberî, *Câmi’ul beyân fi te’vili’l-Kur’ân*, 21: 14-15; Sem’ânî, *Tefsîru’l-Kur’ân*, 6: 67. Hadis eserleri için bk. Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*, “Kitâbu’t-Tefsîr”, 4701; 4800; Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Süneni’t-Tirmizî* (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1998), 3223 Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvîni, *Süneni ibn Mâce* (b.y.: Dâru ihtau’l-Kutubi’l-Arabiyye, ts.), 194; İbn Hibbân, *el-İhsân fi takrîb Sahîh ibn Hibbân*, 36.

aralarında konuşurken orada bulunan şeytanlar (cinler) bunu gizlice dinlerler<sup>55</sup>. Zira şeytanların gökte ilahi vahyi dinleyebildikleri özel mekânları bulunur.<sup>56</sup> Bazı aktarımlarda ise şeytanların azgın olanları göğü dinleme işini birbirilerinin üstüne çıkararak yaptıkları bilgisi yer alır. Sözü kapalı bir altındakine, o da diğerine aktarır.<sup>57</sup> Elde ettikleri bilgilere pek çok yalan ilave ederek insanlardan dostları olan kâhinlere ulaştırırlar. Kâhinlere iletilen bu bilgilerin bir kısmı meleklerden elde edildiği için doğru çıkardı. Bazı olayların kedinlerine aktarıldığı şekliyle vuku bulması, şeytanları kâhinlerin gözünde daha da büyütürdü.<sup>58</sup> Öyle ki bu şaşkınlıkları kâhinlerin kendi aralarındaki konuşmalara yansırı.<sup>59</sup> Artık kâhinler şeytanların kendilerine aktardığı yalan haberlere de inanırlardı.<sup>60</sup>

Şeytanlar bilgiyi kapmaya çalıştıkları sırada kendilerine şihâblar atılmak suretiyle bu işten vazgeçirilirdi.<sup>61</sup> Atılan bu şihâblar, bazen bilgiyi elde etmeden önce, bazen de bilgiyi elde ettikten sonra onlara isabet eder,<sup>62</sup> neticede tutuşup yanarlardı.<sup>63</sup> Nitekim geceleyin ashâbı ile göğü izleyen Hz. Peygamber “bunun gibi yıldız kaydığında ne dersiniz” diye sorduğunda, ashâbı “birinin doğması veya ölmesi; bir kralın tahta geçmesi veya ölmesi” şeklinde yorumlarız demeleri üzerine hakikatin böyle olmadığını, gördükleri şeylerin şeytana atılan şihâblar olduğunu haber vermiştir.<sup>64</sup>

Bazı aktarımlarda Hz. Peygamber’in risaletinden önce yıldızların kaymadığı, şeytanların şihâblar ile engellenmediği bilgisi yer almaktadır. Ne var ki risaletten sonra şeytanların göğü dinlemeleri kendilerine fırlatılan yıldız şeklindeki ateş topları olan şihâblar ile engellendi. Oysa bundan önce böyle bir engelle karşılaşmıyorlardı.<sup>65</sup> Nitekim şihâbların atılmasını ilk defa fark eden Taif halkı şiddetli bir korkuya kapıldı, dünyanın sonu geldiğini düşündükleri için ellerinde bulunan hayvanlarını salıverdiler. Bu durum, içlerinden birinin büyük yıldızların konumlarını

<sup>55</sup> Taberî, *Câmi'ul beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, 21: 13-14; Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, 2: 137; Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, “Kitâbu't-Tefsîr”, 4701; 4800; Tirmizî, *Sahîhu't-Tirmizî*, 3223; Kazvînî, *Süneni ibn Mâce*, 194; İbn Hibbân, *el-İhsân fi takrîb Sahîh ibn Hibbân*, 36.

<sup>56</sup> Taberî, *Câmi'ul beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, 21: 12; Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 6: 67; Hadis eserleri için bk. Tirmizî, *Süneni't-Tirmizî*, 3323; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsned el-İmâm Ahmed b. Hanbel* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 160, 6: 352.

<sup>57</sup> Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, “Kitâbu't-Tefsîr”, 4701; 4800; Tirmizî, *Süneni't-Tirmizî*, 3223; İbn Mâce, *Süneni ibn Mâce*, 194; Taberî, *Câmi'ul beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, 17: 78.

<sup>58</sup> Taberî, *Câmi'ul beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, 21: 12-15; Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, 2: 137. Hadis eserleri için bk. Müslim, *Sahîhu Müslim*, “Kitâbu's-Selâm”, 2229; Tirmizî, *Süneni't-Tirmizî*, 3323; İbn Hanbel, *Müsned el-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 2271; İbn Hibbân, *el-İhsân fi takrîb sahîh ibn Hibbân*, 6129.

<sup>59</sup> Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, “Kitâbu't-Tefsîr”, 4701; 4800; Tirmizî, *Sahîhu't-Tirmizî*, 3223; İbn Mâce, *Süneni ibn Mâce*, 194.

<sup>60</sup> Taberî, *Câmi'ul beyân*, 17: 78.

<sup>61</sup> Taberî, *Câmi'ul beyân*, 21: 13-14; Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, 2: 137; Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 6: 67.

<sup>62</sup> Taberî, *Câmi'ul beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, 21: 14-15; Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 6: 67; Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, “Kitâbu't-Tefsîr”, 4701, s. 1165; 4800; Tirmizî, *Sahîhu't-Tirmizî*, 3223; İbn Mâce, *Süneni ibn Mâce*, 194.

<sup>63</sup> Taberî, *Câmi'ul beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, 17: 78.

<sup>64</sup> Taberî, *Câmi'ul beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, 21: 13; Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, 2: 137.

<sup>65</sup> Taberî, *Câmi'ul beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, 21: 12; Tirmizî, *Süneni't-Tirmizî*, 3323; Ahmed b. Hanbel, *Müsned el-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 2271.

muhafaza ettiğini, dolayısıyla gökte müşahede ettikleri bu olayın düşündükleri gibi dünyanın sonunu getirecek kadar tehlikeli olmadığını haber vermesine kadar devam etti. Diğer taraftan, şeytanlar daha önce karşılaşmadıkları bu engellemeyi reisleri konumunda olan İblis'e ilettiklerinde, bunun mutlaka bir sebebinin olduğunu söyleyerek, yeryüzünün her tarafından kendisine toprak parçası getirmesini emreder. Tehame (içerisinde Mekke'nin de yer aldığı bölge) toprağı getirildiğinde ise ne olduysa burada oldu diye onları uyarır.<sup>66</sup> Başka rivayetlere göre bu iş için görevlendirilen kimseler Hz. Peygamber'i Ukâz mıntikasında sabah namazı kılarken görürler. Bunu İblis'e haber verdiklerinde meydana gelen olayın bu olduğunu onlara bildirir.<sup>67</sup> Özü itibarı ile âyetler ile ilgili aktarılan rivayetler böyledir.

### 3. TARIHİ SÜREÇTE ŞİHÂBLARIN ALGILANMASI VE NÜBÜVVET İLE İLİŞKİSİ

Şeytanlara şihâb atılması meselesi ile ilgili olarak tartışma konularından birisi de göğü dinleme olayının tarihi sürecidir. Şeytanları göğü dinlemekten men etmek için atılan şihâblar Hz. Peygamber'in risaleti çerçevesinde tartışma konusu yapılmış ve bu doğrultuda çeşitli fikirler ileri sürülmüştür. Bu olayı bir nübüvvet mucizesi sayıp, risâlet ile birlikte ortaya çıktığını kabul edenlerin yanında, çeşitli deliller ileri sürerek başlangıcını risâlet öncesine dayandıran görüşler de ileri sürülmüştür.

Nübüvvetten önce şihâblar ile göğün muhafaza edildiğini savunan bilginler bunu çeşitli şekillerde kanıtlamaya çalışmışlardır. Bu iddialarında en önemli delilleri şihâb olayının cahiliye Arap şiirlerinde yer almış olmasıdır. Şeytanların göğü dinlemekten men edilmesinin risâlet öncesine dayandığını savunan Ebu'l-Kasım ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), iddiasını desteklemek için tefsirinde cahiliye Arap şiirine ait örnekler sıralamıştır.<sup>68</sup> Bu örneklerden yola çıkarak olayın ortaya çıkış tarihini risâlet öncesine dayandıran Zemahşerî, aynı zamanda, nübüvvet döneminde şihâbların daha sık görüldüğünü de kaydetmiştir. O, şeytanların kulak hırsızlığının nübüvvet öncesine dayandığını savunmasının yanında, nübüvvet ile birlikte göğü gizlice dinleme girişimlerini engellemek için atılan şihâbların yerde bulunanların dikkatini çekecek şekilde arttığını da ifade etmiştir.

<sup>66</sup> Taberî, *Câmi'ul beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, 21: 14-15; Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 6: 67.

<sup>67</sup> Taberî, *Câmi'ul beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, 21: 12; 23: 657; Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, "Kitâbu'l-Cum'a", 773; "Kitâbu Fedâlu'l-Kur'ân", 4921; Müslim, *Sahîh Müslim*, "Kitâbu's-Salat", 449; Tirmizî, *Süneni't-Tirmizî*, 3323; Ahmed b. Hanbel; *Müsned el-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 2271.

<sup>68</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf'an Hakâiki gavâmidit-tenzil*, 4: 625-626. Zemahşerî'nin zikrettiği cahiliye Arap şiiri örneklerinden Bir b. Ebî Hâzim şöyle demiştir.

والعير يرهقها الغبار وحبشها ... ينقض خلفهما انقضاض الكوكب

Evs b. Hâcer şöyle demiştir:

وانقض كالذري يتبعه ... نفع يثور تخاله طنبا

Avf b. el-Hara' şöyle demiştir.

يرد علينا العير من دون إلفه ... أو الثور كالذري يتبعه الدم

Ayrıca bk. Mâverdi, *en-Nüketu ve'l-uyûn*, 6: 112; Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 6: 66.

Cevad Ali (ö. 1987) de cahiliye Araplarının yıldız kaymasını müşahede ettiklerini gösteren çeşitli kanıtların var olduğu bilgisini paylaşmıştır.<sup>69</sup> Bununla birlikte asi cinlerin risaletten önce göğe çıkıp burayı gizlice dinleyebildikleri diğer bazı müfessirler tarafından da ifade edilmiştir.<sup>70</sup>

Bu olayın nübüvvet öncesine dayandığını savunanların öne sürdükleri delillerden birisi de eskiden beri filozofların yıldız kaymasının hikmeti ile ilgili konuşmuş olmalarıdır.<sup>71</sup> Meydana gelen olayın sadece cahiliye Arapları tarafından değil, diğer toplumlar tarafından da müşahade edildiği ve kayıt altına alındığı ifade edilmiştir.

Diğer taraftan şihâbları bir nübüvvet mucizesi olarak telakki edenlerin başında gelen Ebü'l-İshâk ez-Zeccâc (ö. 311/923), bu olayın cahiliye Arapları tarafından bilinmediğini ileri sürmüştür.<sup>72</sup> Bu kanaat erken dönem düşünürlerinden Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207/822)<sup>73</sup> ve Ebû Mansûr el-Maturîdî (ö. 333/944)<sup>74</sup> tarafından da paylaşılmıştır. Tarihçi Makdisî (ö. 355/966)<sup>75</sup> de aynı görüştedir. Bunu söylerken temel dayanakları cahiliye Arap şiirinde buna işaret eden herhangi bir emarenin olmadığını iddia etmeleridir. Onlara göre şeytanlar daha önce göğü dinlediklerinde şihâblar ile engellenmiyorlardı. Risâlet ile birlikte Hz. Peygamber'in nübüvvetinin bir delili olarak şeytanların göğü dinlemeleri engellenmiştir.

Ebü'l Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310), göğün şihâblar ile korunmasının risâletten sonra olduğu konusunu cumhur düşüncesi olarak öne sürmüştür.<sup>76</sup> Ancak bize ulaşan rivayetlere baktığımızda bu konuda cumhur ittifakında bahsetmek mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte Sem'ânî, şihâbların peygamber mucizesi olduğu konusunda oldukça ısrarlı görünmektedir. Ne var ki olayın cahiliye şiirlerine yansıdığından haberdar olan Sem'ânî bu ikilemi çözmeye çalışmıştır. O, yıldız kaymasının (şihâb) cahiliye şiirlerine konu olduğu halde nübüvvet mucizesi olarak değerlendirilmesini iki dayanakla çözüme kavuşturmaya çalışmıştır. Ona göre ya şihâb olayının yansıdığı cahiliye şiirlerinin nübüvvet döneminde yazılmıştır ya da şeytanlara atılan şihâblar risalet ile birlikte şiddetlenmiştir.<sup>77</sup>

Bu olayın bir nübüvvet mucizesi olduğunu ifade etmek için öne sürülen delillerden biri de kâhinlik mesleğidir. Risâletten sonra kâhinlik mesleğinin bitmesi şeytanların gökten haber koparamamasına bağlanmıştır.<sup>78</sup> Göğü dinleyen azgın cinlerin şihâb atılması suretiyle engellenmesinin sonuçlarından birisi de kâhinlik mesleğinin ortadan kalkması olarak ifade edilmiştir.

<sup>69</sup> Cevad Ali, *el-Mufasssal fi târihi'l-Arab kable'l-İslâm* (b.y.: Dâru's-Sâkî, ts.), 13: 335.

<sup>70</sup> Mâverdi, *en-Nüketu ve'l-uyûn*, 6: 112; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30: 669; Şa'râvî, *Tefsîru'ş-Şa'râvî*, 12: 7667.

<sup>71</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30: 669.

<sup>72</sup> Zeccâc, *Me'ani'l-Kur'ân ve 'irâbuhu*, 3: 176; 5: 99.

<sup>73</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'ani'l Kur'ân*, thk., Ahmed Yusûf el-Necati vd. (Mısır: Dâru'l-Misriyye li't-Te'lif ve't-Tercüme, ts.), 3: 193.

<sup>74</sup> Maturîdî, *Tefsîri'l-Mâturîdî (Te'vilâtu Ehli's-Sünnet)*, 8: 547.

<sup>75</sup> Muttahar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh* (b.y.: Mektebetu Sikâfetu'd-Diniyye, ts.), 4: 144.

<sup>76</sup> Ebu'l-Berekât Abdurrahman en-Nesîfî, *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 3: 555.

<sup>77</sup> Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 6: 67.

<sup>78</sup> Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, 8: 302-303; Muhammed Mahmud el-Hicâzî, *Tefsîru'l-vâdih* (Beyrut: Dâru'l-Celîli'l-Cedîd, 1413), 2: 277; 3: 200.

Zikredilen olayın sadece risâlet dönemi ile bağlantısının kurulması beraberinde bazı problemleri ortaya çıkartmıştır. Bunlardan birisi de şihâb olayı risalet ile başlatılırsa risâlet döneminin sona ermesiyle birlikte şihâbların son bulması gerekirdi. Oysa ifade edildiği gibi bu olay risaletten sonra da devam etmiştir. Bu duruma dikkatleri çeken Salih eş-Şâmî'nin (ö. 942/1536) aktardığına göre Ebû Abdullah el-Huleymî, şihâblar bir nübüvvet mucizesi olarak telaki ediliyorsa Hz. Peygamber'in vefatından sonra devam etmemesi gerektiği yönündeki itiraza "Nübüvvet boyunca şihâbların devam etmesiyle kâhinlik yok oldu. Eğer vefattan sonra şihâblar devam etmeseydi cinler dinlemeye geri döner, dolayısıyla kâhinlik de devam ederdi. Eğer kâhillik devam etseydi Müslümanların zihninde risâlet ile birlikte kâhinlik ortadan kalktı düşüncesinde şüphe uyanabilirdi. Bundan dolayı göğün şihâblar ile muhafaza edilmesi nübüvvet sonrası dönemde de devam etti"<sup>79</sup> şeklinde cevap vermiştir. İbn Hacer el-Askalanî (ö. 852/1449) ise bu problemi yukarıda ifade edilen hadiste geçen şihâbların birinin ölümü veya birilerinin doğumu için değil, gök haberlerini gizlice dinlemek isteyen şeytanların engellenmesi için olduğunu hatırlatmak suretiyle cevap vermiştir.<sup>80</sup> Dolayısıyla bu olayın risâletten sonra da devam ettiği noktasında düşünürler arasında bir ihtilaf olmadığı anlaşılmaktadır. Fakat olayın devam gerekçeleri farklı şekillerde açıklanmıştır.

Yukarıda ifade edilen iki görüşü birleştiren müfessirlere göre şihâb olayı risaletten önce var olmakla birlikte risaletten sonra göreceli olarak şiddetlenmiştir. Onlara göre risaletten önce dinlemelerini tamamen engellemek için şeytanlara şihâblar atılmazdı. Buna göre şihâblar bazen atılır, bazen de atılmaz; bir taraftan atılırsa, diğer taraftan atılmazdı. Risaletten sonra ise şeytanlara her taraftan şihâblar atıldı. Öyle ki hiçbir yerden göğe çıkıp bilgi alamaz oldular. Çıkanlar ise şihâblar ile engellendiler.<sup>81</sup> Bu düşüncelerini, Abdullah İbn Abbâs'ın (ö. 68/687-88), İbn Şihâb ez-Zühri'ye (ö. 124/742) "cahiliye döneminde bu şihâblar atılır mıydı?" şeklindeki sorusuna Zühri'nin verdiği "Atılırdı, ancak risaletten sonra bu ateş daha çok şiddetlendi"<sup>82</sup> şeklindeki cevabına dayandırır. Nitekim Endelusî "Cahiliye döneminde de yakılma vardı. Ancak risaletten sonraki gibi kesin ve şiddetli değildi. Nübüvvetten sonra yakılma işi daha ciddi yapıldı ve bu konuda hiç müsamaha gösterilmedi"<sup>83</sup> şeklinde düşüncesini ifade etmiştir. Râzî bu düşüncesini "En doğru görüş risaletten öncede şihâbların atıldığıdır. Ancak risaletten sonra şihâbların atılım vakalarının çoğaldığı söylenebilir. Zaten âyet ifadesinde "فوجدناها ملنت" ifadesi şihâb olaylarının öncekine nazaran çoğaldığına işaret vardır. Bu ifade ile şeytanlar gökte nereye gidiyorlarsa oranın şihâblar ile dolu olduğunu beyan etmişlerdir. Bu beklenmedik gelişme karşısında cinlerin arayışlar içerisine girdikleri ve bunun sebebini araştırmaya koyuldukları anlaşılıyor"<sup>84</sup> şeklinde ifade etmiştir.

Olayın zamanlamasına yönelik bu düşünceler ile birlikte Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şerîf en-Nevevî (ö. 676/1277) farklı bir yaklaşım tarzı ile dikkatleri başka bir yöne çekiyor. Ona göre

<sup>79</sup> Şâmî, *Sübülül-hüdâ ve'r-reşâd fi sîretu hayri'l-'ibâd*, 2: 203.

<sup>80</sup> Ahmed b. Hacer el-Askalanî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîh Buhârî*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1329), 8: 673.

<sup>81</sup> Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 4: 445; Muhammed Mahmud el-Hicâzî, *Tefsîru'l-Vâdih*, 3: 200.

<sup>82</sup> Taberî, *Câmi'ul beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, 21: 14; Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, 2: 137; 3: 105; Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 6: 67.

<sup>83</sup> Endelusî, *el-Muhareru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, 3: 354, 5: 381.

<sup>84</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30: 670.

şihâblar risâletten önce de biliniyordu. Ancak bu şihâblar ile şeytanların yakılarak göğü dinlemekten men edildikleri risâletten sonra öğrenilmiştir.<sup>85</sup> Zamanlama ile ilgili doğru bilgi ne olursa olsun Nevevî'nin bu çıkarımı doğru görünmektedir. Tahminlerimize göre de cahiliye Araçlarının meydana gelen bu olayı, gayb bilgisinin muhafazası için olduğu hususunda herhangi bir bilgi sahibi olmaları pek olası görünmemektedir. Olayların tüm gizemi şihâblarda gizli olduğu anlaşılmaktadır. Peki, nedir bu şihâblar?

#### 4. ŞİHÂBLARIN MAHİYETİ VE TARİHİ SÜREÇTE ALGILANMASI

Şihâblar ile ilgili olarak zihinleri kurcalayan temel sorun mahiyetleridir. Yukarıda kavramlar başlığı altında konu hakkında çeşitli bilgiler ifade edildi. Bunun dışında olayın mahiyeti ile ilgili olarak çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bu konuda görüş bildiren müfessirlerin çoğunluğuna göre meydana gelen olay fiziksel bir atmosfer olayıdır. Aynı zamanda, olayın meydana gelişi ile ilgili olarak çok farklı bilgilere yer verilmiş, ortaya çıkan tezatlar bir şekilde aşılmaya çalışılmıştır. Konu ile ilgili farklı bir görüş ortaya atan işâr yorumcular, genel olarak müfessirlerin ifade ettikleri bu fiziki olayı kabul etmekle birlikte, şihâbları insanın iç dünyasına etki eden güçlere karşı manevi bir savunma mekanizması şeklinde, çeşitli tasavvufi kavramlar çerçevesinde izah etmeye çalışmışlardır. Modern dönemde ise olay farklı boyutları ile analiz edilmeye çalışılmıştır. Bilimsel verilere dayalı analizlerin isabetli olmayacağı ifade edilerek, olayı bir gayb bilgisi olarak ele alan yönelimler öne çıkmıştır. Aynı zamanda muhatap toplum olan cahiliye Araçlarının dünya tasavvurları ve algılama düzeyleri dikkate alınarak çeşitli çıkarımlar yapılmıştır. Tüm bunlar sırası ile analiz edilecektir.

İlk dönem İslam bilginlerine göre şihâblar fiziki olarak algılanabilen nesnelere. Gerek "şihâben mübîn" kavramı hakkında ifade edilenler, gerekse de rivayetlere atfen yapılan yorumlara göre şeytanlara atılan şihâblar yıldız kaymasından başka bir şey değildir. Buradan varılan diğer bir sonuç ise söz konusu olay gökte gerçekleştiği için yıldızlar ile olan münasebetidir. Genel olarak şihâbların yıldızlardan oluştuğu kabul edilmiştir. Ancak şihâblar hareketli olduğu için diğer yıldızlardan farklı mütalaa edilmiştir. Bazı görüşlere göre bu yıldızlar atıldıktan sonra tekrar yerine geri dönerken, bazılarının göre ise şihâblar kuvvetli ışık olup, parlaklığının şiddetiyle yakardı ve bir daha yerine iade olmazdı.<sup>86</sup> Nitekim Zemâşerî şunları kaydetmiştir: "Kulak hırsızlığı sırasında şeytanlara atılan şihâb yıldızların ateşinden kopan parçalarıdır. Yıldızın kendisi değildir. Çünkü yıldızlar kendi yörüngelerinde sabit durmaktadırlar. Ancak ondan bir ateş parçası şeklinde atılıyor. Ateş sabit olup, ondan bir şey eksilmez."<sup>87</sup>

Râzî, sorduğu soru ile şihâbların göğü süsleyen yıldızlar olup olmadığı konusunu tartışmaya açmış, bu soruya gökteki yıldızların sayısının azalmadığı noktasından hareket ederek menfi cevap vermiştir. Ona göre şihâbların yıldızlardan olduğu düşüncesi Mülk 67/1 ve 5'inci âyetinde geçen ifadelerin zahiriyle çelişmektedir. Bu çelişkiyi, şihâbların diğer yıldızlardan farklı olduğunu, yeryüzünde yaşayanlar için gökte parlayan her nesnenin mahiyet itibarı ile mesâbih

<sup>85</sup> Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şerif en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîh Müslim b. Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsî'l-Arabî, 1392), 4: 168.

<sup>86</sup> Mâverdî, *en-Nüketu ve'l-uyûn*, 3: 153; 5: 39.

<sup>87</sup> Zemâşerî, *el-Keşşâf'an hakâiki gavâmidî't-tenzîl*, 6: 66.

(yıldız) olduğunu, bu parlayan nesnelere bazılarının zamanla form değiştirirken, bazılarının değiştirmediğini, şihâbların ise şeytanlara atılmak için hususi olarak yaratıldığını savunmuştur.<sup>88</sup> Râzî başka bir beyanında bu bağlantının iki farklı şekilde ifade edildiğini kaydetmiştir. Birinci görüşe göre şihâplar yıldızların kendisi değil, onlardan kopan parçalardır. Çünkü yıldızların sayısında zamanla meydana gelen herhangi bir noksanlık tespit edilmemiştir. İkinci görüşe göre “rücûmen li’ş-şeyâtîn” ifadesi şeytanların şihâplar ile engellenmesi değil, yıldızların insi şeytanların zan ve uyduruk gayb bilgisi kaynağı kılınması anlamındadır.<sup>89</sup>

Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî eş-Şevkânî (ö. 1250/1834) şihâbları havadan çıkan kıvılcıkların yerdekilere yıldız gibi görünmesi<sup>90</sup> olarak ifade ederken, başka bir beyanında ise yıldızlardan kopan parçalar<sup>91</sup> olarak ifade etmiştir. Ortaya çıkışı noktasında her ne kadar farklı görüşler ileri sürülse de tüm bu düşüncelerin içinde öne çıkan husus şihâb olayının atmosferde meydana gelen bir yıldız hareketi olarak algılanmasıdır.

Olayın meydana gelişi ile ilgili olarak çeşitli hususlar tartışma konusu yapılmıştır. Buna göre Cinler ile melekler mahiyetleri farklı varlıklardır. Şeytanların veya cinlerin melekler ile temas kurup kuramaması, en azından araştırma konumuzu ilgilendiren yönü ile meleklerin konuştuklarını dinleyebilme kabiliyetine sahip olup olmadıkları hususu tartışılmıştır. Maturîdî bu konuda fikir beyan eden düşünürlerdendir. O, cinlerin melekleri ne şekilde dinleyebildiklerini bilinmediğini ifade ederken, bilginin iki şekilde elde edilme ihtimali üzerinde durur. Birinci ihtimal bilgilerin bir kitapta yazılı olması ve ona ulaşım okumaları, diğer bir ihtimal ise meleklerin kendi aralarındaki konuşmalarını dinlemek suretiyle onlardan bilgiyi kapmalarındır.<sup>92</sup> Diğer bir husus ise bilgilerin nereden elde edildiğidir. Aktarıldığına göre bilgilere gökte veya melekler gökten indiklerinde ulaşıyordu.<sup>93</sup> Her durumda çalınma eyleminin gökte gerçekleştiği iması vardır.

Diğer bir husus ise şihâbların şeytanlara ne şekilde zarar verdiğidir. İbn Abbâs’a dayandırılan bir rivayete göre atılan şihâblar şeytanları öldürmez, buna mukabil onları yakma, organlarını işlevsiz hale getirme veya yaralama şeklinde zarar verebiliyor.<sup>94</sup> Başka bir görüşe göre ise şeytanlara verdiği zarar çok etkisi yaparak sersemletmesi şeklindedir.<sup>95</sup> Atılan şihâbların şeytanların ölümüne dahi neden olduğu savunulmuştur.<sup>96</sup>

Şeytanların bilgilere ulaşım ulaşmadığı ile ilgili olarak iki görüş ileri sürülmüştür. Birinci görüşe göre şeytanlar bilgileri elde etmeden önce şihâblar ile engellenir. Diğer görüşe göre işitme

<sup>88</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 26: 318-319.

<sup>89</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 30: 583.

<sup>90</sup> Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 3: 151.

<sup>91</sup> Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 5: 366.

<sup>92</sup> Maturîdî, *Tefsiri’l-Mâturîdî (Te’vilâtu Ehli’s-Sünnet)*, 8: 548.

<sup>93</sup> Mâverdî, *en-Nüketu ve’l-uyûn*, 3: 153.

<sup>94</sup> Taberî, *Câmi’ul beyân fi te’vili’l-Kur’ân*, 17: 78; Mâverdî, *en-Nüketu ve’l-uyûn*, 3: 102; İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr fi’lmi’t-tefsîr*, 2: 527-528.

<sup>95</sup> Taberî, *Câmi’ul beyân fi te’vili’l-Kur’ân*, 21: 18.

<sup>96</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf’an hakâiki gavâmidî’t-tenzîl*, 4: 577; İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr fi’lmi’t-tefsîr*, 2: 528.

eylemi gerçekleştikten sonra şihâblarla imha edilir. Böylece bilginin yeryüzüne ulaştırılması engellenmiş olur.<sup>97</sup>

Gayb âlemi ile ilgili olan bu konunun neredeyse tüm ayrıntılarıyla tartışılması, olayın ayrıntısı ile ilgili sorulan her soruya bir şekilde cevap verilmesi dikkat çekicidir. Üstelik bu bilgilerin çoğu ilk kaynaklarda yer almazken, bu bilgilere nasıl ulaşıldığı soru işareti olarak kalmaktadır. Müfessir Râzî konu ile ilgili olarak zihinde oluşan çeşitli soru işaretlerini kendi yöntemi ile cevaplamaya çalışmıştır. Bu açıklamaları olay ile ilgili algı boyutunun tespit edilmesi noktasında zikretmekte fayda mülâhaza ediyoruz:

Râzî, şeytanların yakılacaklarını bildikleri halde göğe çıkmayı göze almalarını, yakılma olayının farklı yerlerde geçmesine bağlamıştır. Bu durumda, bazen şihâbla vurulmuş, bazen de vurulmadan sağlam döndükleri için çıktıkları yerden yakılmama ihtimalini düşünerek tekrar göğe çıkmayı göze aldıklarını savunmuştur.<sup>98</sup> Diğer taraftan konu ile ilgili olarak, şeytanların melekler ile karşılaştıklarında yakılacaklarını ve herhangi bir bilgi elde edemeyeceklerini bildikleri halde göğe çıkmakta ısrar etme nedenini, şihâb ile yakılma olayı nadir gerçekleştiği için şeytanlar arasında çok bilinmemesine bağlamıştır.<sup>99</sup> Şeytanların ateşten yaratıldıkları halde, hemcinsi olan şihâblar (bir nevi ateş) ile yakılabilmelerini, şeytanların daha zayıf bir ateşten yaratılmasıyla açıklamıştır.<sup>100</sup> Son olarak şeytanların, meleklerin yer feleği üstündeki mekânına ulaşabilmeleri imkânsız olduğu halde, buraya nasıl ulaştıklarını sorgulayan Râzî, “İnancımıza göre Allah’ın fiillerinde sebep aramamak gerekir. Allah istediğini yapar ve istediğine hükmeder. Allah’ın fiillerine karşı çıkmak kimsenin haddi değil”<sup>101</sup> ifadesiyle konu hakkındaki bilgimizin sınırlı olduğunu ifade etmiştir. Tüm bu sorular ve sorulara verilen cevaplar, göğün şihâblar ile muhafaza edilmesi meselesinin, görünenin ötesinde karmaşık bir problem olduğunu göstermektedir.

Müfessirlerin çoğunluğu bu olayı fiziksel bir eylem olarak yıldız hareketi şeklinde tanımlarken, işârî terfsir geleneğinde ise farklı bir yaklaşımın hâkim olduğu anlaşılmaktadır. Çoğu yorumlarda şihâb olayı fizikî boyutu ile kabul edilmekle birlikte, aynı zamanda insanın manevi dünyasında karşılaştığı çeşitli tehditlerin bertaraf edilmesi mahiyetinde tasavvufî kavramlar çerçevesinde ifade edilmiştir.

İşârî yorum geleneğinin önde gelen temsilcilerinden Kuşeyrî, gökte kulak hırsızlığı ile bilgileri elde etmeye çalışan şeytanların şihâblar ile engellendiğini belirttikten sonra şu ifadelere yer verir: “Aynı şekilde kalpler için de meâriflerden (bilgiler) oluşan yıldızlar vardır. Bu meârifler İblis ve askerleri kalbe saldırmak istediğinde onları uzaklaştırmak içindir. Veliler bu yıldızlar ile şeytanları defeder. Veliler, aklın yıldızı, ilmin ayları ve vahdaniyetin güneşi ile şeytanları savurur.”<sup>102</sup> Fiziki âlemde var olan her bir nesne manevi alanda başka bir mefhum ile sembolize edilmiştir. Mesala gökyüzü yıldızlar ile süslendiği gibi velilerin kalpleri de bir çeşit yıldız ile

<sup>97</sup> Mâverdî, *en-Nüketu ve'l-uyûn*, 3: 153.

<sup>98</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26: 319.

<sup>99</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26: 320.

<sup>100</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26: 320.

<sup>101</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26: 320-321.

<sup>102</sup> Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, 2: 265. Ayrıca bkz: 3: 228



## 1266 | Hekim Tay. Âyetlerde Gayb Bilgisinin Şihâblar ile Muhafazası Meselesi

süslendiği ifade edilmiştir. Bunlar iman, sıdk, tahkîk, burhân ve tevfiik olarak sıralanmıştır. Tevhid kalplerin güneşi, tefrîd ve tecrîd ruhların süsü olarak telakki edilmiştir.<sup>103</sup>

Buna benzer açıklamalar Hâkim et-Tirmizî (ö. 279/892) tarafından da yapılmıştır. Ona göre gök şihâb yıldızları ile süslendiği gibi Müslümanın kalbi de marifet hazineleri ile süslenmiştir. Gök bekçileri göğün haberini çalınmaya karşı muhafaza ederler. Gök haberlerinin çalınmaması için şihâblar ile muhafaza edildiğini ifade eden Hâkim et-Tirmizî, aynı şekilde marifet hazinelerinin bekçileri olduğunu, kalp gözü ile bilinebilen bu bilgilerin düşmanlar tarafından çalınmasını muhafaza edildiğini savunmuştur.<sup>104</sup>

Ebü'l-Senâ Şihâbuddîn el-Âlûsî'ye (ö. 1270/1854) göre aklın göğünde makamların burçları ve aklın mertebeleri yaratılmıştır. Bunlar heyulâ akıl, melekî akıl, fiilî akıl ve müstefâdî akıldır. Sayılan bu mertebeler düşünerek bakanlar için ilim ve marifet ile donatılıp şeytanların batıl ve himlerinden muhafaza edilmiştir. Âlûsî'ye göre akli bir hüküm ile kulak hırsızlığı yapılarak aklın ufkundan yaklaşırsa, burhan şihâbları onu takip edip kovar ve hükmünü ortadan kaldırır. Bunun nedenini ise Allah'ın kalbin semasında, içerisinde önemli araçlar olan burçlar yaratması, oraya muttali olan melek ve ruhaniler orayı şeytanlardan muhafaza etmesi olarak ifade ederek, şayet iblis veya şeytanlar ariflerin kalbine yaklaşırsa, marifet nuruyla yakılarak oradan uzaklaştırıldığı savunulmuştur.<sup>105</sup>

Diğer taraftan Muhammed Mustafa el-Merâğî (ö. 1945), göğün kendi derinliklerine uzanan bir güzellikte yaratıldığını, akıllı olan kimselerin bu güzellikleri görebildiğini, cin ve insanlardan oluşan azgın şeytanların bu güzelliğin farkında olmadığını ifade etmiştir. Zira bunlar Allah'ın âyetlerinden habersiz oldukları için, semaya baktıklarında gözleri bakakaldığı halde, onun büyüklüğünü düşünmekten yüz çevirip, güzelliklerini görüp ibret almazlar.<sup>106</sup> Hakikatin farkında olanları ise "Bunlar, basiretleri delici ateş (şihâbun sâkib) gibidir. Bu varlığın büyük sırlarını düşünerek, güzelliğinin kühünü anlayıp önemser"<sup>107</sup> şeklinde nitelenmiştir. Ona göre dünya yatağı yer, tavanı gök, lambaları yıldızlar ve evler yükselen kolonları ile bakan gözlerin düşünmesi için nakış nakış süslenmiş büyük bir binadır. Bu güzel düşüncelere melekler, peygamberler ve halis âlimler ulaşabildiğini; insan ve cinlerden olan inatçı şeytanların bu güzelliklerden gafil olduklarını savunmuştur.<sup>108</sup>

Modern dönemde âyetlerin anlamı ile ilgili söz söylen müfessirlerin olayı farklı biçimde analiz ettikleri görülmektedir. Modern bilimin ulaştığı bazı veriler temel alınarak yorumlar yapıldığı gibi, çoğunluk olayı olduğu gibi kabul edilmesini, bunun dışında farklı bir anlam arayışı gereksiz bir eylem olarak görülmüştür.

<sup>103</sup> Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 3: 637.

<sup>104</sup> Hakîm el-Tirmizî, Muhammed b. Alî. *Nevâdiru'l-usûl fî ahâdis'i-Resûl*, thk. Abdurrahman Umeyra (b.y.: Dâru'l-Cil, ts.), 3: 235.

<sup>105</sup> Şehabuddin Mahmud b. Abdillâh el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'a'l-mesânî*, thk. Ali Abdulbari Atiye (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415), 7: 297.

<sup>106</sup> Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 23: 43.

<sup>107</sup> Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 23: 44.

<sup>108</sup> Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 23: 44.

Gökte meydana gelen bu olay ile ilgili olarak, modern dönemdeki ilerlemeler de dikkate alındığında, müfessirlerin işaret ettiği yönde astronomi biliminin ulaştığı herhangi bir verinin olup olmadığı hususunun açıklığa kavuşturulması gerekir. Bununla ilgili söz söyleyenlerin başında Ebu'l-Âlâ el-Mevdûdî (ö. 1976) gelir. O, şihâbı “parlak bir ateş şulesi” veya “karanlığı delip geçen bir alev” olarak tanımladıktan sonra şu ifadelerle yer verir: “Bu bir meteor olabilir de olmayabilir de. Çünkü bu ‘kozmetik ışın’ gibi herhangi bir ışın veya henüz keşfedilmemiş daha kuvvetli bir ışın türü olabilir. Her ne ise, eğer şeytanları kovalayan ‘parlak ateş şulesi’ni meteor olarak kabul edersek, sayısız denecek kadar çok miktarda, evrende bizim bulunduğumuz kürenin etrafında koruyucu bir duvar oluşturmaktadır.”<sup>109</sup> Burada kesin bir yargıya varılmadan, meteor ile şihâb arasında bir bağlantının olabileceği ihtimali üzerinde durulmuştur.

Âyetlerin işaret ettiği anlamı gayb problemi olarak gören Seyyid Kutub (ö. 1966), şeytanların göğe ulaşip orayı ifsat etme gücüne sahip olmadığını, hile ve tuzaklarının ancak yeryüzünde etkili olduğunu belirttikten sonra şu ifadelerle yer vermiştir: “O zaman şeytan nedir? Nasıl kulak hırsızlığı yapabilir? Neyi çalamaya çalışır? Tüm bunlar bilmediğimiz gayb bilgisidir. Âyetler dışında bu konu hakkında bilgi sahibi olmamız mümkün değil. (...) Biliyoruz ki şeytanlar göğe çıkamaz. Bu baş döndürücü güzellik muhafaza edilmiştir. Hiçbir kötülük, kirlilik oraya yükselemez. Şeytan orada tehlike yaratamaz. Unutmayalım ki müşahede ettiğimiz burç âlemi sabittir. Şeytanlar tırmanır, şihâblar düşer. Tüm bunlar bu eşsiz kâinat kitabının güzellikleridir.”<sup>110</sup> Bu konuda söz söylemeyi zaid ve beyhude bir iş addeden Kutub, mü'minin sadece bu âyetlere icmalî iman etmesi tavsiyesinde bulunmuştur.

Muhammed Ebû Zehre da Seyyid Kutub gibi bu konuyu gayb problemi olarak görenlerdendir. Ona göre âyette geçen ifadeler “Allah gökleri şeytanlardan muhafaza etmiştir. Allah onları rahmetinden uzak, kovulmuş olarak bize vasıflandırmıştır. Onların kim olduğunu açıklamamış, hangi zamanda olduklarını bildirmemiş, bize verilen bilgiler ile yetiniyoruz. Rab-bimizin kitabına herhangi bir ilave yapmadan”<sup>111</sup> şeklinde anlaşılmalıdır. Böylece ilahî kitaba herhangi bir ilave yapılmasından kaçınılmasını salık vermiştir.

el-Cin sûresinde konu ile ilgili âyetlerin ifade ediliş tarzı Muhammed İzzet Derveze'nin (ö. 1984) dikkatinden kaçmamıştır. Ona göre cinlerin haberleri dinlemek için göğe çıkması, buna mukabil göğün şihâb ve bekçiler ile muhafaza edilmesi bilgisi cinlere atfediliyor. Bu bilgiler Kur'ân'ın inkâr etmediği cinlerin anlatımıdır.<sup>112</sup> Cinlerin varlığı, ahvali ve göğü dinlemelerinin mahiyeti Kur'ân'ın hakkında bilgi verdiği gaybi konulardır. Bunlar her ne kadar beş duyu organı ve kevnî kanunlar ile idrak edilmesi mümkün değilse de bunlara inanmak gerekir. Çünkü insan akli hala kâinatın pek çok sırlarını idrak etmeye kâfi değildir.

Bununla birlikte Derveze haklı olarak dönemin önemli toplumsal bir gerçekliğine işaret etmiştir. Ona göre burada asıl amaç muhatap Araplardır. Çünkü cahiliye dönemi Arap toplumu, cinlerin göğe yükselip oradan elde ettikleri çeşitli bilgileri kâhin, sihirbaz ve şairlere aktardığına inandıkları için, onlardan gelecek kötülüklerden korkar ve kendilerini onlara karşı muhafaza

<sup>109</sup> Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 2: 567.

<sup>110</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 4: 2133.

<sup>111</sup> Ebû Zehre, *Zehretu't-Tefâsîr*, 8: 4078.

<sup>112</sup> Muhammed İzzet Derveze, *Tefsîru'l-hadîs* (Kahire: Dâru İhyau'l-kitâbi'l-Arabî, 1383), 3: 11.

ederlerdi.<sup>113</sup> Âyetlerde geçen ifadeler ile muhatap topluma cinlerin böyle bir güce sahip olmadığı bilgisi, onların olayı algıladıkları kavramlar ile ifade edilmiştir.

Bu konu Yaşar Düzenli tarafından haberde tedricilik bağlamında araştırılmıştır. Ona göre Kur'ân-ı Kerim'in haber kalıbıyla verdiği bilgiler söz sanatının temel özelliklerini barındırır. Buna göre âyetlerde haber mahiyetindeki bilgilerin bir kısmı muhatap tarafından bilinmezken, diğer bir kısmı ise muhatap tarafından bilinen bilgilerdir. Muhatabın bildiği bilgi Kur'ân-ı Kerim'in prensiplerine aykırı ise bunlar tereddütsüz değişim ve dönüşüme tabi tutulmuş, aykırı değilse bilinen malzeme üzerinden kendisine ait anlamlar inşa edilmiştir. Düzenli, tamda bu noktada konuya yaklaşmış, âyetlerde geçen cinlerin gayb bilgisini elde etmeye çalışması meselesinin muhatapın bildiği bilgiler üzerinden aktarıldığını ve bilgilerin bu kapsamda değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmiştir.<sup>114</sup>

Meydana gelen olay özü itibarı ile Nasruddîn Ebû Saîd el-Beydâvî'nin de ifade ettiği gibi göklerin şeytanî tüm kötülüklerle karşı muhafaza edilmesidir. Bundan kasıt şeytanların oraya yükselememesi, oranın sakinlerine zarar verememesi, onların işlerine karışıp, orada neler olduğunu anlayacak imkânlarla sahip olmamasıdır.<sup>115</sup> Elbette ki dikkatlerden kaçmaması gereken diğer bir husus da her dönemde ilahi vahyin şeytanların her türlü tuzaklarına karşı korunduğu gerçeğinin âyet tarafından ifade edilmesidir. Verilen mesaj, ilahî vahyin dış müdahalelere karşı tavizsiz bir şekilde korunduğudur.<sup>116</sup> Nitekim Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr'in (ö. 774/1373), âyetlerde ifade edilen göklerin korunmasındaki maksadın bizatihi Kur'ân-ı Kerim'in muhafaza edilmesi olduğunu söylemesi aynı gerçeğin ifadesidir.<sup>117</sup> Davet sürecinde Hz. Peygamber'e yöneltilen eleştirilerden biri de bilgi kaynağının kâhinler olduğu yönündeydi. Cahiliye Arap toplumu kâhinlerin cinlerden bilgi alabildiğine ve bu yolla gelecek ile ilgili bilgi sahibi olabildiklerine inanıyorlardı. Kur'ân-ı Kerim'in, ilahi vahyin bilgi kaynağının her türlü müdahaleye karşı korunduğunu ısrarla söylemesi muhatap toplumun bu konudaki algısını değiştirmeye yönelik olduğu açıktır.

## SONUÇ

İlk dönemde göğün şihâblar ile muhafaza edilmesi fizikî bir olgu olarak anlaşılmış ve bu doğrultuda çeşitli çıkarımlar yapılmıştır. Gerek Hz. Peygamber gerekse de sahabeye dayandırılan

<sup>113</sup> Derveze, *Tefsîru'l-hadis*, 3: 14.

<sup>114</sup> Yaşar Düzenli, "Haberlerde Tedricilik ve Cinlerin Kulak Hırsızlığı Meselesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2010), 151.

<sup>115</sup> Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 3: 208.

<sup>116</sup> Mâverdî, *en-Nüketu ve'l-'uyûn*, 3: 102; 6: 112; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, 2: 527; Muhammed Seyyid Tantâvî, *et-Tefsîru'l-vesîl lil Kur'âni'l-Kerîm*, 12: 71.

<sup>117</sup> İsmail b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selame (b.y.: Daru Tayyibe li'n-neşri ve'l-Tavzi', 1999), 8: 240. Konu ile ilgili olarak İbn Âşûr'a göre "hafiznâ min külli şeytani'r-racîm" ifadesinde vahyin ilave ve noksanlıklardan korunduğuna işaret vardır. Bu âyet, hemen öncesinde geçen "وَإِنَّ لَهُ لَحَافِظُونَ" (el-Hicr 15/9) âyetiyle yakından ilgilidir. Zira Mekkeli inkârcılar, Hz. Muhammed'i dışarıdan hac ibadeti için gelen yabancılara kâhin olarak tanıttıkları biliniyor. Bk. İbn 'Âşûr, *et-Tahriru'l-vecîz*, 11: 30.

rivayetlerde bu durumu açık bir şekilde görebilmek mümkündür. Buna göre şihâb göğün hareketli ateş topları ile muhafaza edilmesinden başka bir şey değildir. Bazı yorumlarda ise yıldız kayması şihâb olarak izah edilmiştir. Özellikle ilk dönemden sonra yapılan yorumlara bakıldığında olayın daha geniş biçimde ele alındığı, gayb âlemini ilgilendiren çeşitli konular hakkında ayrıntı sayılabilecek konularda malumatlar verildiği görülmektedir. Dikkatleri çeken husus verilen bu bilgilerin ilk dönemden daha ayrıntılı olmasıdır.

Diğer konularda olduğu gibi işârî te'vil geleneği bu konuya da farklı bir bakış açısı ile yaklaşmıştır. İlahi bilginin muhafazasına matuf dış âlemde görülen bu hareketli ateş parçaları işârî yorumcular tarafından insanın iç dünyasında şeytana karşı verdiği mücadeleyi simgeleyecek kavramlar ile ifade edilmiştir. Onlara göre şihâblar şeytanın vesveselerini yakan manevi bilgi ateşidir. Bununla insan manevi dünyasında kendisini sarmalayan her türlü kötü düşünceyi savuşturur.

Şihâblar, Hz. Peygamber'e inen ilahi vahyin kötü güçlerin eline geçmesini önlemek için oluşturulmuş bir muhafaza mekanizması olarak telaki edilmesi nedeniyle, nübüvvet mucizesi olarak kabul edilmiştir. Buna göre şihâbların ilk defa risâlet ile birlikte ortaya çıktığı iddia edilmiştir. Ancak bazı bilginlerin bu konu ile ilgili cahiliye dönemine ait çeşitli şiir örneklerini delil olarak göstermeleri nedeniyle olayın başlangıç zamanı risâlet öncesine dayandığı belgelenmiştir. Olayın zamanlamasını ister risâlet öncesine isterse de sonrasında dayandıran görüşler olsun, hepsinin birleştiği nokta vahyin nüzul sürecinde, gökteki hareketliliğin diğer dönemlere nazaran daha belirgin bir şekilde arttığıdır. Aynı zamanda kâhinlerin bilgi kaynağı olan şeytanların gökten haber getirememesi, o dönemde Arap toplumunda yaygın olan kâhinlik mesleğinin ortadan kalkmasının bir gerekçesi olarak kabul edilmiştir. Şihâbların atılması neticesinde kâhinliğin ortadan kalkması, Hz. Peygamber'in mucizesi olarak kabul edilmiştir.

Tefsir geleneğinde şihâblar şeytanlara atılan yıldızlar olarak kabul edilmiştir. Ancak modern dönemde bu olaya farklı bir yaklaşım tarzı olduğu müşahede edilmiştir. Öne çıkan fikir âyetlerde anlatılan bu olayın gayb âlemini ilgilendiren bir husus olduğudur. Onun için müfessirlerin konu ile ilgili söyledikleri şeylerin tahminin ötesine geçemediği vurgulanmıştır. Âyetlerde ifade edilenlere herhangi bir ilave yapılmadan olduğu gibi kabul edilmesi fikri öne çıkmıştır.

Son dönemde ortaya atılan görüşlerden birisi de muhatap toplumun bilgi düzeyi ve gayb âlemini algılama seviyesidir. Buna göre âyetler dış âlemde var olan herhangi bir engellemeden söz etmemektedir. Âyetlere konu olan bu bilgiler muhatap Arap toplumunun ilahi vahyi algılama düşüncesinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla âyetler, onların kavramlarını kullanarak, sahip oldukları bilginin hatalı olduğunu, vahye müdahalenin söz konusu olmadığını bildirmiştir.

Allah vahiy bilgisini her türlü kötü güçlere karşı muhafaza etmiştir. Evrenin düzeni ile ilgili olan bu bilgiler müdahaleye kapalı bir şekilde aktarılır. Buna rağmen Şeytanların bu bilgilere çeşitli yöntemler ile ulaşmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. İlahi bilgiyi adeta kaş ile göz arasında kapmaya yönelik bu saldırılar şihâplar ile engellenir. Esasında bu meramda cereyan eden hadiseler gayb âlemini ilgilendiren bilgiler olduğu için, âyetler ve bu âyetleri açıklayan sahih rivayetlerin beyan ettikleri hususlar dışında farklı bir bilgiye veya sonuca ulaşılması olası görünmemektedir. İnsanoğlunun bilimsel yöntemler ile bunu kanıtlayabilecek veya farklı bir sonuca götürebilecek bir seviyeye ulaşip ulaşamayacağı hususu zihinleri kurcalayabilir. Ancak bu

## 1270 | Hekim Tay. Âyetlerde Gayb Bilgisinin Şihâblar ile Muhafazası Meselesi

düşük bir ihtimal olarak görünmektedir. Zira metafiziğin fizik kanunlarıyla ihata edilmesi beklenen bir durum değildir. O halde ilahî vahyin dış müdahalelere karşı şihâblarla muhafaza edilmesi, Kur'ân'-ı Kerim'in haber verdiği gayb bilgisi olması hasebiyle bir inanç meselesi olarak telakki edilmesi gerekir. *V'allâhu a'lem.*

### KAYNAKÇA

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-muhfehres li elfâz'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1364.
- Âlûsî, Şehabuddin Mahmud b. Abdillâh. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-seb'a'l-mesânî*, thk. Ali Abdulbari Atiye. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415.
- Askalânî, Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîh Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1329.
- Aydın, Hayati, "Dini Kaynaklar ve Kültür Bağlamında Cinleri Anlamak". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (Aralık 2017): 1623-1670.
- Bağdâdî, Ebu'l-Bekâ Abdullah el-Ukberî. *el-Lübbâb fi İleli'l-binai ve'l-râb*. 2 Cilt. Şam: Dâru'l-Fikr, 1995.
- Beydâvî, Nâsiruddin Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyau't-Turasi'l-Arabî, 1418.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahîh Buhârî*. Şam: Dâr İbn Kesîr, 2002.
- Bursavî, İsmail Hakki. *Rûhu'l-beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikir, ts.
- Cevad Ali. *el-Mufasssal fi târihi'l-Arab kable'l-İslâm*. 20 Cilt. b.y.: Dâru's-Sâkî, ts.
- Derveze, Muhammed İzzet. *Tefsîru'l-hadis*. 10 Cilt. Kahire: Dâru İhyau'l-kitâbi'l-Arabî, 1383.
- Düzenli, Yaşar. "Haberlerde Tedricilik ve Cinlerin Kulak Hırsızlığı Meselesi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2010):125-154.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa. *Zehretu't-tefâsîr*. 10 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Endelüsî, İbn Atiyye. *el-Muhareru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdusselam Abdüşşafi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. El-Müsennâ. *Mecâzu'l-Kur'ân*. thk. M.Fuat Sezgin. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hânîcî, 1381.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l Kur'ân*, thk. Ahmed Yusuf el-Necati vd. 3 Cilt. Mısır: Dâru'l-Misriyye li't-Te'lif ve't-Tercüme, ts.
- Hakîm el-Tirmizî, Muhammed b. Alî. *Nevâdiri'l-usûl fi ahâdis'i-Resûl*. thk. Abdurrahman Umeyra. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Cil, ts.
- İbn Âşur, Mahmûd et-Tahir. *et-Tahriru'l-vecîz*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed. *Müsned el-İmâm Ahmed b. Hanbel*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed. *el-İhsân fi takrîb Sahîh ibn Hibbân*. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- Muhammed Mahmud el-Hicâzî, *Tefsîru'l-vâdih*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Celîli'l-Cedîd, 1413.
- İbn Kuteybe, Abdillâh b. Müslim. *Garîbu'l-Kur'ân*, thk. Said el-Lihâm.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Süneni ibn Mâce*. 2 Cilt. b.y.: Dâru ihtau'l-Kutubi'l-Arabiyye, ts.
- İbn Mâlik et-Tâî, Ebû Abdillâh Cemaleddin. *Elfiye İbn Mâlik*. b.y.: Dâru Teavun, ts.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Daru Sadr, 1414.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Sami b. Muhammed Selame. 8 Cilt. b.y.: Daru Tayyibe li'n-neşri ve'l-Tavzi', 1999.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *Zâdu'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdurrezak Mehdi. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422.
- İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fi garîbu'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan ed-Dâvudî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412.
- Kuşeyrî, Abdulkarim. *Letâifu'l-işârât*. thk. İbrahim el-Besyûnî. 3 Cilt. b.y.: Heyeti'l-Misriyyeti'l-Amme lil Kitâb, ts.

- Makdisî, el- Muttahar b. Tâhir. *el-Bed' ve't-târîh*. 6 Cilt. b.y.: Mektebetu Sikâfetu'd-Diniyye ts.
- Maturîdî, Ebû Mansûr. *Tefsîri'l-Mâturîdî (Te'vilâtu Ehli's-Sünnet)*. thk. Mecdî Baslum. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *en-Nüketu ve'l-'uyûn*. thk. Seyyid ibn Abdilmaksur b. Abdirrahman. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Merâğî, Muhammed b. Mustafa. *Tefsîru'l-Merâğî*. 30 Cilt. Mısır: Mektebetu Mustafa el-Bâbî, 1946.
- Müslim b. Haccâc, el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. b.y.: ts.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Nahvî, Ebû Bekr Muhammed. *el-Usûl fî nahiv*. thk. Abdulhüseyn Fetlî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Nesîfî, Ebu'l-Berekât Abdurrahma. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahya b. Şerif. *el-Minhâc şerhu Sahîh Müslim b. Haccâc*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, 1392.
- Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, 1420.
- Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed. *el-Keşfu ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ebû Muhammed b. 'Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, 2002.
- Se'âlebî, Abdurrahman b. Muhammed b. Mahluf. *el-Cevâhirü'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâu Turâsi'l-Arabî, 1418.
- Semerkindî, Ebu'l-Leys. *Bahru'l-'ulûm*. 3 Cilt. b.y.: ts.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mensur b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'ân*. 6 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1998.
- Semîn el-Halebî. *ed-Durru'l-mensûr fî 'ulumi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Mahmud el-Harat, 11 Cilt. Şam: Dâru'l-Kalem, ts.
- Seyyid Kutub. *Fî zilâli'l-Kur'ân*. 6 Cilt. Kahire: Dâru's-Şark, 1412.
- Sibeveyhî, Ebû Bîşr Amr b. Osman. *el-Kitâb*, Mektebetu'l-Hâneçî. 4 Cilt. Kahire: y.y., 1988.
- Sicistânî, Ebû Bekr Muhammed b. Üzeyir. *Gâribu'l-Kur'ân*. Suriye: Dâru'l-Kuteybe, 1995.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn. *ed-Durru'l-mensûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Tefsîru's-Şa'râvî*. 19 Cilt. b.y.: Mutabî' Ahbaru'l-Yevm. ts.
- Şâmî, Muhammed b. Yusuf. *Sübülül'-hüdâ ve'r-reşâd fî sîretu hayri'l-'ibâd*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadîr*, Dâru İbn Kesîr. 6 Cilt. Beyrut: y.y., 1414.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir. *Câmiul beyân fî te'vili'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tantâvî, Muhammed Seyyid. *et-Tefsîru'l-vesît lil Kur'âni'l-Kerîm*. 15 Cilt. Kahire: Dâru'l-Nahde, 1997.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *Süneni't-Tirmizî*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1998.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es- Sırrî. *Meani'l-Kur'ân ve i'râbuhu*. thk. Abdulcelil Abduh Şelbî. 5 Cilt. Beyrut: Alemu'l-Kutub, 1998.
- Zemahşerî, Ebu'l Kasım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf'an hakâiki gavâmidî't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1407.

**Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal**

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

Aralık / December 2018, 22 (2): 1273-1295

**Kur'an'da 'İhtilaf' Kavramı ve Türkçeye Çeviri Sorunu**

*The Concept of 'İkhtilāf' (Conflict) in the Qur' ān and The Problem of Translating into Turkish*

**Zekeriya Pak**

Prof. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü., İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

*Professor, Kahramanmaraş Sütçü İmam Univ., Fac of Theology, Department of Tafsir*

Kahramanmaraş, Turkey

[zekeriyapak@hotmail.com](mailto:zekeriyapak@hotmail.com)

[orcid.org/0000-0002-2854-1103](https://orcid.org/0000-0002-2854-1103)

**Fatih Tiyek**

Dr. Öğr. Üyesi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü., İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

*Asistant Prof., Kahramanmaraş Sütçü İmam Univ., Fac of Theology, Department of Tafsir*

Kahramanmaraş, Turkey

[ftiyek@mynet.com](mailto:ftiyek@mynet.com)

[orcid.org/0000-0001-8225-479X](https://orcid.org/0000-0001-8225-479X)

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 28 Eylül / September 2018

**Kabul Tarihi / Accepted:** 03 Aralık / December 2018

**Yayın Tarihi / Published:** 15 Aralık / December 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Cilt / Volume:** 22 **Sayı / Issue:** 2 **Sayfa / Pages:** 1273-1295

**Atıf / Cite as:** Pak, Zekeriya – Tiyek, Fatih. “Kur'an'da 'İhtilaf' Kavramı ve Türkçeye Çeviri Sorunu [The Concept of 'İkhtilāf' (Conflict) in the Qur' ān and The Problem of Translating into Turkish]”.

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/2 (December 2018): 1273–1295.

<https://doi.org/10.18505/cuid.465347>

**The Concept of 'İkhtilāf' (Conflict) in the Qur'ān and The Problem of Translating into Turkish**

**Abstract:** There is an inevitable interaction between Arabic and Turkish as word transitions occur in every language. One of the common examples of this exchange between Arabic and Turkish is the word *ikhtilāf* (conflict). However, it is not possible to say that the bilingual partnership about this word is meaningful. Because this word expresses the meaning of opposition, contradiction, diversity, separation of opinion between two persons or groups, opposing attitude and contradictory attitude in Arabic, all of these meanings are not transferred into Turkish. In other words, the word *ikhtilāf*'s meaning is narrowed during its transition into Turkish. In fact, the word is almost fixed in Turkish as "the separation of opinion between two persons or groups". This difference in the meaning of the language between the two languages of the contradiction must not be construed and interpreted as "controversy" or "disagreeing" at every passing moment of the word. Because in some verses this situation can be a wrong choice. Differences in interpretation in tafsir and translation errors are the most obvious indication of this possibility. Therefore, it should be considered that the use and meaning of the word may be changed according to the text.

**Summary:** Words and concepts are the most important tools for people to share with their interlocutors both in oral communication and in writing. Because the meaning of the preferred word and concept directly affects the increase or decrease of the power of the message to be given. So, the choice of word and concept are important in the spoken word and the used word. However, despite this importance, people are not entirely free in word selection. This is because there is no vocabulary to express everything separately. So, the words are limited, and the objects named through them are unlimited. This led people use some words that have more than one meaning, which also explains the emergence of the concept of polysemy.

Polysemy is a phenomenon seen in Arabic as well as in many languages. Since the Qur'ān, which contains the messages of Allah to humanity, is in Arabic, there are many words that have two or more meanings. This situation should be taken into account to understand the Qur'ān and its context when determining the meaning of such words. Revealing all potential meanings of Qur'ānic expressions is important to convey the intended meaning. In other words, the inability to detect the correct meaning of the word or to ignore the fact that it is very meaningful makes some comprehension problems inevitable.

One of the words in this context that have the problem of understanding is the concept *ikhtilāf* (Conflict). This concept, which is used 51 times in 45 verses in different ways, does not mean the same meaning wherever it is used. It is used in more than one meaning depending on the context in which it is located. The change and diversity that points to the power of Allah, the conflict, the separation of thought and behaviour between the two groups, and the unilateral opposition attitude of a person or group are the meanings of this concept. There is no significant difference in the tafsirs of these meanings regarding the meanings of change, diversity, and contradiction. The differences seen in the exegesis (*tafsir*) are in the way that the same meaning is mostly stated in a different way. This situation in the tafsirs was reflected to Turkish translations of the Qur'ān on the meaning of the concept and it was translated correctly in general. This shows that the context of determining the meaning of the concept is taken into account and that the polysemy



of the concept is not an important problem in the meaning of "change," "diversity" and "contradiction."

One of the most important meanings of the concept of *ikhtilāf* (Conflict) is the difference of thought and behaviour between two people or groups. In this sense, the concept has two subjects and refers to the situation of these two subjects against each other. This meaning, which we see more in the use of the concept as verb, refers to the conflict and contradiction of the different thoughts and attitudes that people have to against others they face because of their personal characteristics and ideology. In this sense, *ikhtilāf* (Conflict) among the sides reflects a negative situation without the possibility of finding the ground and the middle way. In the verses where the concept is used in this sense, there are also elements that indicate the difference of opinion between the two subjects, such as *bayna* (between) preposition, the believing-disbeliever comparison. The concept has been translated into Turkish with this sense in the Qur'ān. Its meanings of conflict, conflict and conflict are also used in Turkish. Therefore, it is possible to say that this meaning has a common meaning between Arabic and Turkish. Therefore, meanings of the concept such as conflict, disagreement, etc. in Turkish translations of the Qur'an are enough to reflect the meaning of the verses in this context. So, it is possible to say that in meaning of the concept does not have a problem of understanding and interpreting in general.

The concept of *ikhtilāf* (Conflict) is also used to counter and oppose to a thought or belief in the Qur'an except for the general meaning of the above. With this meaning we encounter in the usage of *ikhtalafa* and *mukhtalif* in this sense, it is not only the mutual attitude of the two sides but the dissident, against and opposing attitude of one side towards the other. As such, the concept reflects an action of "one subject". As in the case of conflict between the two sides, there is a negative and undesirable situation in this usage. Because in the verses where the concept is used in this sense, the contradictions, and attitudes of the unbelievers about the faith revealed by Allah, religion, the book, and the prophet are generally explained. However, this meaning of the concept has not been translated into Turkish. In other words, there is no meaning in the word *ikhtilāf* (Conflict) used in Turkish. Therefore, there is no exact equivalence between Turkish and Arabic regarding this meaning of the word. For this reason, translations in the form of "conflict," "dispute" for use in this sense are insufficient to reflect the meaning of it. Because, in these translations, the contraction of the concept which was experienced in the transition from Arabic to Turkish was not observed. This causes the misunderstandings of the verses in which this concept exists.

The concept of *ikhtilāf* (Conflict) refers to the differences of tafsir in the verses that express the opposing attitude of a person or group as with other polysemy concepts, this concept also points to the need to be careful. Instead of giving the same meaning in every passage of such polysemy concepts, it is necessary to determine the correct meaning according to the context of the unity of the verse and its context. The same sensitivity should be taken into consideration in translating the concept into Turkish. So, while translating the concept passed in Turkish by narrowing, that accepting it is true in both languages and transferring to Turkish according to it is insufficient to reflect the meaning referred in the verse.

**Keywords:** Tafsir, Qur'ān, Conflict, Translate, Meaning

**Kur'an'da 'İhtilaf' Kavramı ve Türkçeye Çeviri Sorunu**

**Öz:** Diller arası etkileşim ve kelime geçişleri her dilde olduğu gibi Arapça ile Türkçe arasında da olmuştur. Arapça ile Türkçe arasında ortak kullanıma sahip kelimelerden biri de “ihtilâf” kelimesidir. Ancak bu kelime ile ilgili iki dildeki lafız ortaklığının tamamen söz konusu olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira bu kelime, Arapçada zıtlık, çelişki, çeşitlilik, iki kişi ya da grup arasındaki görüş ayrılığı, karşı tavır ve aykırı tavır anlamlarını ifade ederken bu anlamların tamamı Türkçeye geçmemiştir. Yani kelime, Türkçeye geçişte anlam daralmasına maruz kalmıştır. Hatta kelime, Türkçede neredeyse “iki kişi ya da grup arasındaki görüş ayrılığı” anlamına sabitlenmiştir. İhtilaf kelimesinin iki dil arasındaki anlam sahası ile ilgili bu farklılık, kelimenin her geçtiği âyette “ihtilâf etmek”, “ihtilâfa düşmek” şeklinde anlaşılmasını ve bu doğrultuda tercüme edilmemesini gerektirmektedir. Çünkü bazı âyetlerde bu durum, hatalı bir tercih olabilmektedir. Tefsirlerdeki yorum farklılıkları ve meallerdeki tercüme hataları bu ihtimalin en belirgin göstergesidir. Bu yüzden kelimenin anlaşılmasında ve tercümesinde daha hassas davranılmalı ve kelimenin bağlamına göre anlamının değişebileceği göz önünde bulundurulmalıdır.

**Özet:** İnsanların ister sözlü olsun ister yazılı olsun muhataplarıyla paylaşımında bulunmada başvurduğu en önemli araç kelimeler ve kavramlardır. Çünkü sözde ve yazıda tercih edilen kelimenin ve kavramın anlamı verilmek istenen mesajın etki gücünün artmasına veya azalmasına doğrudan etki etmektedir. Bu bakımdan söylenen sözde ve kullanılan ifadede kelime ve kavramın seçimi önemlidir. Ancak bu önemine rağmen insan kelime seçiminde sınırsız bir tasarruf yetkisine sahip değildir. Zira insan hayatında her şeyi ayrı ayrı ifade edebilecek bir kelime hazinesi mevcut değildir. Yani kelimeler sınırlı, onlar aracılığıyla adlandırılan nesnelere ise sınırsızdır. Bu durum, insanları bazı kelimeleri iki ya da daha fazla anlama gelecek şekilde kullanmaya sevk etmiştir. Bu kullanım da bazı kelimelerin birden çok anlama gelmesine ve çokanlamlılık olgusunun ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Çokanlamlılık birçok dilde olduğu gibi Arapçada da görülen bir olgudur. Allah'ın insanlığa mesajlarını içeren Kur'an'ın Arapça olması sebebiyle onda da iki ya da daha fazla anlama gelen kelimeler bulunmaktadır. Bu durum Kur'an'ı anlamaya yönelik girişimlerde gözetilmeli ve bu türden kelimeler ile ilgili anlam tespitinde bağlamı dikkate alınmalıdır. Doğru anlama ulaşma ve yanlış anlamadan kurtulma adına bu hassasiyet önemli bir seviyedir. Anlama ve yorumlama çabalarında bu seviyenin yakalanmaması ise anlama problemlerine yol açabilmektedir. Yani kelimenin doğru anlamının tespit edilememesi ya da çokanlamlı olduğunun göz ardı edilmesi bazı anlama problemlerini kaçınılmaz kılmaktadır.

Bu kapsama girip hakkında anlama problemi olan kelimelerden biri de “ihtilâf” kavramıdır. Farklı türevleriyle 45 âyette 51 defa kullanılan bu kavram, kullanıldığı her yerde aynı anlamı ifade etmemektedir. İçinde bulunduğu bağlama göre birden çok anlamda kullanılmaktadır. Allah'ın gücüne işaret eden değişim ve çeşitlilik, çelişki, iki grup arasındaki düşünce ve davranış ayrılığı ve bir kişi ya da grubun tek taraflı muhalif tavrı bu kavramın ifade ettiği anlamlardandır. Bunlardan değişim, çeşitlilik ve çelişki anlamları ile ilgili tefsirlerde çok ciddi bir farklılık bulunmamaktadır. Tefsirlerde görülen farklılıklar, daha çok aynı anlamın farklı şekilde ifade edilmesi şeklindedir. Kavramın anlamı ile ilgili tefsirlerdeki bu durum meallere de yansımış ve genel olarak doğru bir şekilde tercüme edilmiştir. Bu da kavramın anlamının belirlenmesinde onun içinde bulunduğu bağlamın dikkate alındığını ve kavram ile ilgili çokanlamlılığın “değişim”, “çeşitlilik” ve “çelişki” anlamlarında önemli bir problem olmadığını göstermektedir.

“İhtilaf” kavramının Kur'an'da kullanıldığı en önemli anlamlardan biri de iki kişi ya da grup arasındaki düşünce ve davranış farklılığıdır. Bu anlamıyla kavram iki öznelidir ve bu iki öznenin birbirine karşı durumunu ifade etmektedir. Kavramın daha çok fiil olarak kullanımında gördüğümüz bu anlam, insanların kişisel özellikleri ve ideolojisi sebebiyle karşısında yer alanlara karşı tuttuğu farklı düşünce ve tavrın çatışma ve zıtlasmaya varmasını ifade etmektedir. Bu anlamıyla ihtilâf, taraflar arasındaki anlaşma zemini ve orta yolu bulma imkanı olmayan olumsuz bir durumu yansıtmaktadır. Kavramın bu anlamda kullanıldığı âyetlerde “بين” edatı, mümin-kafir mukayesesi gibi onun birden fazla özne arasındaki görüş ayrılığına işaret ettiğini gösterir unsurlar da bulunmaktadır. Kavram, Kur'an'daki bu anlamıyla Türkçeye de geçmiştir. İhtilâf, ihtilâf etmek, ihtilâfa düşmek anlamlarıyla Türkçede de kullanılmaktadır. Bu yüzden bu anlamın Arapça ile Türkçe arasında ortak anlam olduğunu söylemek mümkündür. Bu bakımdan da meallerde kavrama verilen “ihtilâfa düşmek, görüş ayrılığına düşmek” gibi anlamlar, bu kapsamdaki âyetlerin anlamını yansıtmakta yeterli olmaktadır. Bu yüzden kavramın bu anlamıyla ilgili de genel olarak bir anlama ve tercüme etme probleminin olmadığını söylemek mümkündür.

“İhtilaf” kavramı Kur'an'da yukarıda dikkat çekilen genel anlamının dışında “bir düşünceye ya da inanca muhalefet etmek ve karşı çıkmak” anlamında da kullanılmaktadır. “İhtelefe” ve “muhhtelif” şeklindeki kullanımlarında karşılaştığımız bu anlam ile iki tarafın karşılıklı tavrı değil sadece bir tarafın diğerine karşı muhalif, aykırı ve karşı tutumu anlatılmaktadır. Bu haliyle kavram, “tek öznel” bir eylemi yansıtmaktadır. İki tarafın birbirine karşı çatışma durumunda olduğu gibi bu kullanımda da olumsuz ve istenmeyen bir durum söz konusudur. Çünkü kavramın bu anlamda kullanıldığı âyetlerde genellikle inkârcıların Allah'ın bildirdiği inanç, din, kitap ve peygamber hakkındaki muhalif düşünceleri ve davranışları anlatılmaktadır. Ancak kavramın bu anlamı Türkçeye geçmemiştir. Yani Türkçede kullanılan “ihtilâf” kelimesinde bu anlam bulunmamaktadır. Dolayısıyla kelimenin bu anlamı ile ilgili Türkçe ile Arapça arasında tam bir eşdeğerlilik bulunmamaktadır. Bu yüzden de bu anlamdaki kullanımlar için yapılan “ihtilâf etmek”, “ihtilâfa düşmek” şeklindeki tercüme kastedilen anlamı yansıtmakta yetersiz kalmaktadır. Çünkü yapılan bu tercümelerde kavramın Arapçadan Türkçeye geçişte uğradığı anlam daralması gözlemlenmiştir. Bu da bu kavramın içinde bulunduğu âyetlerin yanlış anlaşılmasına sebep olmaktadır.

“İhtilaf” kavramının bir kişinin ya da grubun karşı ve muhalif tavrını ifade eden âyetlerdeki tefsir farklılıkları diğer çokanlamlı kavramlarda olduğu gibi bu kavramda da dikkatli olunması gerektiğine işaret etmektedir. Bu türden çokanlamlı kavramlara her geçtiği âyette aynı anlamı vermek yerine içinde bulunduğu âyet bütünlüğü ve bağlam çerçevesinde doğru anlamı tespit etmek gerekmektedir. Aynı hassasiyet kavramın Türkçeye tercümesinde de gözlemlenmelidir. Zira anlamı daralarak Türkçeye geçen kavramı tercüme ederken iki dilde de ortak anlamda kabul edip o doğrultuda Türkçeye aktarmak âyette kastedilen anlamı yansıtmakta yetersiz kalmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'an, İhtilaf, Tercüme, Anlam

## GİRİŞ

İnsanların sözlü olarak veya yazılı olarak meramını anlatmada kullandığı dilin en önemli araçlarından biri kelimelerdir. Kullanılan kelimedeki seçiciliğin önemine, kelimenin anlamına göre sözün ya da yazının etki gücünün artması veya azalması da işaret etmektedir. Ancak bu kadar önemli olmakla birlikte insan, kelimelerin seçiminde sınırsız bir tasarruf yetkisine sahip

değildir. Çünkü insan hayatında her şeyi ayrı ayrı ifade edebilecek bir kelime hazinesi mevcut değildir. Yani kelimeler sınırlı, onlar aracılığıyla adlandırılan nesnelere ise sınırsızdır. Bu durum, insanları bazı kelimeleri iki ya da daha fazla anlama gelecek şekilde kullanmaya sevk etmiştir. Bunun sonucunda da genel anlamda “bir kelimenin birden fazla anlamı ifade eder hale gelmesi” olarak tanımlanan<sup>1</sup> çokanlamlılık olgusu karşımıza çıkmaktadır. İnsanlığa, alması ve gereğini yapması gereken mesajlar ileten Kur'an da Arapçayı kendisine araç kıldığından onda da iki ya da daha fazla anlama gelen çokanlamlı kelimeler bulunmaktadır.<sup>2</sup> Bu kelimelerin çokanlamlı olduğunun bilinmesi ve bağlamına göre anlamının değişebileceği ihtimalinin gözetilmesi, bunların anlam tespiti ile ilgili problemleri izale edici önemli bir seviyedir. Bu seviyenin yakalanmaması ise anlama problemlerine yol açabilmektedir. Yani kelimenin doğru anlamının tespit edilememesi ya da çokanlamlı olduğunun göz ardı edilmesi bazı anlama problemlerini kaçınılmaz kılmaktadır. Bu problem, Kur'an'daki çokanlamlı kelimelerde de görülmektedir.<sup>3</sup> Çünkü Kur'an'ı anlamada hataya düşmenin en önemli sebeplerinden biri de onda yer alan bu türden çokanlamlı kelimelerin geçtiği bütün yerlerde aynı anlamı taşıdığı veya taşıması gerektiği ön yargısıdır.<sup>4</sup> Bu manada çokanlamlı kelimeler ile ilgili ilk problem bunların anlam tespiti ile ilgili birden çok ihtimalin söz konusu olup bunlardan hangisinin tercih edileceğine dair belirsizliktir. Birden çok anlamı mümkün kılan bu belirsizlik tefsirlerdeki tercih farklılıklarının en önemli sebeplerinden biri olmuştur. Bu durum çokanlamlı kelimelerle ilgili problemin tefsirlere yansıyan yönünü ortaya koymaktadır.

Çokanlamlı kelimeler ile ilgili bir diğer problem ise, bunların başka dillere geçişlerinde görülmektedir. Zira bu geçişlerin bazısında kelimenin bütün anlamları diğer dile taşınmamaktadır. Bu geçiş Arapçadan Türkçeye ise, anlam daralmasının daha yaygın olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Arapçadan Türkçeye geçen kelimelerin çoğunluğu anlam daralmasına uğrayarak geçmiştir.<sup>5</sup> Secde, din, fitne, ceza gibi birçok kelime Türkçeye anlam daralmasına maruz kalarak geçmiş ve Türkçede bu şekilde bir kullanım yaygınlığı kazanmıştır. Bu durum ise, çokanlamlı kelimeler ile ilgili problemin meallere yansıyan yönüne işaret etmektedir.

Bu kelimelerden biri de “ihtilâf” kelimesidir. Ancak “ihtilâf” kelimesinin Türkçedeki karşılığı ile Arapçadaki karşılığı arasında tam bir eşdeğerlilik bulunmamaktadır. Din, secde gibi

<sup>1</sup> Kısaca ve genel hatlarıyla ifade edilen bu tanımların destekler mahiyette izahlar için bk. Doğan Aksan, *Anlambilim ve Türk Anlambilimi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1987), 76; Şahin Güven, *Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu* (İstanbul: Denge Yayınları, 2005), 79; Emrullah İşler, “Çokanlamlılık, Anlam Daralması ve Kur'an'ın Türkçe Çevirilerinde Yapılan Yanlışlar”, *Yüzyüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an ve Dil : Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu* (Erzurum: Yüzyüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2001), 385.

<sup>2</sup> Din, fitne, âyet, ümmet, zan, hicr, yemin gibi kelimeleri örnek olarak verebiliriz. Bu kelimelerin anlamları ve Kur'an'daki kullanımları için bk. Şahin Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 283-296.

<sup>3</sup> Mesut Okumuş, “Kur'an Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar” *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2003/1): 28 ve 38; Muhammed Bahaeddin Yüksel, *Kur'an'ı Farklı Anlama ve Nedenleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 150-151.

<sup>4</sup> Celal Kirca, *Hayatın İçinde Hayatla Birlikte Kur'an'ı Anlama* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2010), 173-174.

<sup>5</sup> Emrullah İşler, “Secde' Kelimesi ve Türkçeye Çeviri Sorunu”, *İslamiyat* 1/3 (Temmuz Eylül 1998): 105; Ayrıntısı ve örnekler için bk. Zekeriya Pak, “Kur'an'daki Kelimelerin Türkçeye Geçiş Sürecinde Uğradıkları Anlam Değişimleri” *Kahramanmaraş Sütcü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2004): 94-100.

kelimelerde olduğu gibi bu kelimedede de geçiş sırasında anlam daralması görülmüştür. Kelime, Kur'an'da daha geniş bir anlam sahasına sahip olmasına karşın Türkçedeki kullanımlarında bu anlamlarından sadece bazıları ön plana çıkmıştır. Bu bakımdan teorik olarak işaret ettiğimiz bu problemin pratikteki yansımaları gösterme adına "ihtilâf" kelimesinin Kur'an'daki ve Türkçedeki anlam sahasına dikkat çekerek âyetlerdeki örnekler çerçevesinde ikisi arasındaki eşdeğerlilik ile ilgili bir değerlendirme yapmak, hem bu kelimenin geçtiği âyetlerin doğru anlaşılmasına hem de meallerde görülen bazı tercüme hatalarının çözümüne katkı sağlayacaktır. Kavramın Türkçeye çevirisindeki probleme işaret etme adına birçoğu birbirinin tekrarı olan meallerin tamamı yerine dil, üslup, lafza bağlılık gibi noktalarda aralarında fark olduğu düşünülen meallere yer verilmiştir. Tercih edilen mealler kavram ile ilgili tercih farklılıklarını yansıtacak çeşitlilikte ve mahiyettedir.

### 1. İHTİLAF KAVRAMININ SÖZCÜK VE TERİM ANLAMLARI

İhtilaf kavramı, farklı kalıplarıyla "doğum sancısı, elbiseyi yamamak, çocuğun babasının ahlakından vazgeçmesi, iki dağ arasındaki yol, oruçlunun ağız kokusunun değişmesi, yemeğin ve sütün tadının/kokusunun değişmesi, arkasında olmak, arkasından gelmek, yerine geçmek, beraber hareket etmemek, karşı olmak, terk etmek, zıt ve ters olmak, gidip gelmek, ayrılmak, yapılan vaadi yerine getirmemek" anlamlarına gelen خلف kökünden türemiştir.<sup>6</sup> Kelime olarak ayrıca taraflardan her birinin kendi halinde ve fiilinde diğerinden farklı bir yol tutması anlamını da ifade etmektedir. İki taraf arasındaki farklı yol tutma bazen bir mücadeleli ya da çekişmeyi gerektirdiğinden "ihtilâf" çekişmek, mücadele etmek, tartışmak veya münakaşa etmek anlamlarına da gelmektedir.<sup>7</sup>

Terim olarak ise, "söz ve davranışta birinin tuttuğu yoldan başka bir yol tutmak"<sup>8</sup>, "bir konudaki farklı görüş ve düşünüş, fikir ayrılığı" gibi anlamlara gelmektedir.<sup>9</sup> Tanımlarda belirtilen başka yol tutma, fikir ayrılığı bazen diğerinin tam karşısında olmayı bazen karşı çıkmayı bazen ise aykırı davranmayı gerektirmektedir. Bu bakımdan Arapçadaki "ihtilâf" kelimesi ile kastedilen tek bir tavır değil, duruma göre birkaç tavır olabilmektedir.

İhtilaf kelimesinin sözcük ve terim anlamlarından hareketle ondan türeyen "muhtelif" kelimesinin anlamını da çıkarabiliriz. Buna göre muhtelif kelimesi hem çeşitlilik anlamına gelmekte hem ism-i fail olarak farklı görüşte olan, karşı çıkan veya aykırı davranan anlamlarına gelmektedir.

<sup>6</sup> Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzibü'l-luga*, thk. Muhammed 'Avad Mur'ib (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001), 7: 167-178; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh tacü'l-luga ve sihâhi'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulfâfir Attâr (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990/1408), 4: 1353-1357; Cemâluddîn Muhammed b. Mükrim b. Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1414/1994), 9: 82-97; Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005), 806-808; Ebu'l-Feyz Muhammed Murtedâ el-Huseyn ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arâs min cevâhri'l-kâmus* (Kuveyt: Matbaatu Hükümeti'l-Kuveyt, 1406/1986), 23: 240-280.

<sup>7</sup> el-Huseyn b. Muhammed er-Rağîb el-İsfehânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'an* (Şam/Beyrut Daru'l-Kalem/Daru's-Şamiye, 1435/2014), 294.

<sup>8</sup> Şükrü Özen, "İhtilaf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21: 565.

<sup>9</sup> Ahmed Nedim Serinsu v. dğr., "İhtilaf", *Dini Terimler Sözlüğü* (Ankara: MEB Yayınları, 2009), 162.

## 2. İHTİLAF VE MUHTELİF KELİMELERİNİN TÜRKÇEDEKİ KULLANIMI

İhtilaf kelimesinin türediği kök ve ondan türeyen kelimeler çerçevesinde iki dil arasında bir mukayese yaptığımızda ihtilâf, muhtelif, muhalefet, halife, hilâfet, halef gibi kelimelerin lafız itibariyle iki dilde de kullanılan ortak kelimeler olduğunu söylemek mümkündür. Bu kelimelerden “ihtilâf” ve “muhtelif” kelimeleri çalışmamız kapsamında yer almaktadır. Bu bakımdan iki dil arasındaki eşdeğerlilik açısından sadece bu iki kelimenin Türkçe anlamlarına yer vermek yeterli olacaktır.

Türkçede “ihtilâf”, “ayrılık, anlaşmazlık, ayrıklık ve uyuşmazlık” anlamına gelmektedir. Kelimenin fiil hali olan “ihtilâfa düşmek” ise, anlaşmamak, bozuşmak ve uyuşmamak olarak açıklanmaktadır.<sup>10</sup> Buna göre fiil Türkçedeki kullanımı açısından işteş bir fiildir. Yani dövmüşmek, görüşmek, güreşmek, kucaklaşmak, anlaşmak gibi birden fazla özne tarafından karşılıklı veya birlikte yapılan fiillerdendir. Diğer kelitemiz olan “muhtelif” ise, çeşit çeşit, çeşitli, zıt, birbirini tutmayan anlamlarına gelmektedir.<sup>11</sup>

Kelimelerin her iki dildeki anlamlarına işaret eden açıklamalardan da anlaşılacağı üzere “ihtilâf” ve “muhtelif” kelimeleri ile ilgili iki dil arasında tam bir eşdeğerlilik bulunmamaktadır. Zira Türkçede iki kelime de sadece birer anlamıyla kullanılmaktadır. Bu bakımdan özellikle de Türkçeye yapılan Kur'an tercümelerinde bu kelimelerin tercümesinde dikkat etmek gerekir. Çünkü “ihtilâf” kelimesi için ihtilâf etmek, ihtilâfa düşmek, ayrılığa düşmek; muhtelif kelimesi için de çeşitli anlamını vermek bazen doğru olurken bazen yanlış olacaktır. Kelimenin Kur'an'daki kullanımları ve bunların Türkçeye tercümesi çerçevesinde bir değerlendirme yapmak meseleyi örneklendirme ve somutlaştırma adına faydalı olacaktır.

## 3. KUR'AN'DA İHTİLAF KELİMESİ VE TÜRKÇEYE ÇEVİRİ SORUNU

Kur'an'da خلف kökünden iftiâl babından türemiş olan ihtilâf, muhtelif, ihtelefe/ihtelefû, yehtelifûn/tehtelifûn, muhtelifûn/muhtelifîn kelimeleri 45 âyette 51 defa geçmektedir.<sup>12</sup> Âyetlerde farklı şekillerde geçen<sup>13</sup> bu kelime, içinde bulunduğu bağlama göre birden çok anlam ifade etmektedir. Bu bakımdan kelimenin Kur'an'da geçen kullanımları ile bu kullanımdan kaynaklanan anlamlarına işaret etmek ve Türkçeye tercümeleri ile ilgili soruna dikkat çekmek gerekir.

### 3.1. Değişim ve Çeşitlilik

Kavramın Kur'an'daki kullanımlarında ilk dikkat çekenlerinden olan bu iki anlam, aynı amaca hizmet ettiğinden tek bir başlık altında ele alınmıştır. Çünkü “ihtilâf” ve “muhtelif” formu ile kullanılan kelime Allah'ın gücüne işaret eden değişim, farklılık ve çeşitlilik olgusunu

<sup>10</sup> Şükrü Halûk Akalın v. dğr., “İhtilaf”, *Türk Dil Kurumu Sözlüğü* (Ankara: TDK Yayınları, 2011), 1159.

<sup>11</sup> Şükrü Halûk Akalın v. dğr., “İhtilaf”, 1707.

<sup>12</sup> Bk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *Mu'cemu'l-müfehres li elfâz'l-Kur'an* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1982), 240-241.

<sup>13</sup> Kelimenin farklı kullanımları ve kullanım örnekleri için bk. Ebü'l-Abbâs Şehabeddin Ahmed b. Yusuf b. Abdiddâim Halebi Semîn, *Umdetü'l-huffâz fi tefsiri eşrefi'l-elfâz*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996), 1: 522-526.

vurgulamaktadır. Bu kapsamda gece ile gündüzün birbirini takip edip değişmesi<sup>14</sup>, biz insanların dillerinin ve renklerinin farklı olması<sup>15</sup>, arıların karnından çıkan balın renk ve lezzet çeşitliliği<sup>16</sup>, insanlara bahşedilen ekin, meyve, hayvan gibi ürünlerin çeşitliliği<sup>17</sup> insanların hizmetine sunulan dağlardaki beyaz ve kıvıll renklerde yol türleri<sup>18</sup> ve yeryüzünde diğer bahşedilen çeşitlilik<sup>19</sup> ihtilâf kelimesi ile anlatılmaktadır. Bu örneklerde "ihtilâf" kelimesi, varlıkların ilahi kudret tarafından değişik niteliklerde yaratılmalarını ve birbirleriyle ahenk ve insicam içinde olmalarını ifade etmektedir. Muhatabı ikna etme adına delil ve âyet olarak sunulan bu içerikte kavramımız, Allah Teala'nın tasarruf yetkisine, bahşettiği güzelliklere muhatabın ibret ve öğüt nazarıyla bakmasını sağlama bakımından olumlu bir işlev görmektedir. Çünkü bu kullanımda kavram tevhid inancının delili olmakta ve insanların Allah'ı tanımalarına, ona inanmalarına aracılık etmektedir.<sup>20</sup> Dolayısıyla bu kapsamdaki ihtilâf, bütünleyiciliği ve çeşitlilikle birlikte düzen ve uyumu yansıtmaktadır.<sup>21</sup>

Söz konusu âyetlerdeki "ihtilâf" ve "muhtelif" kelimelerinin Türkçede bu içerikte veya bu içeriği çağrıştıracak şekilde bir kullanımı olmadığından iki dil arasında anlam karışıklığı riski bulunmamaktadır. Bu da doğru tercüme yapılmasını kolaylaştırmaktadır. Bu bakımdan meal-lerdeki farklılık daha çok aynı anlamın farklı şekilde ifade edilmesinden ibaret olup, kelimenin tercümesi ile ilgili uç boyutlarda kabul edilebilecek bir zıtlık görülmemektedir. Örneğin Bakara Sûresi 164. âyet de dahil olmak üzere birkaç âyette tekrar edilen *وَإِخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ* ibaresinin meal-lerdeki tercümelerinden bazıları şunlardır;

Diyamet: "Gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişi"<sup>22</sup>

Süleyman Ateş: "Gece ile gündüzün değişmesi"

Mustafa Öztürk: "Gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişi ve sürelerinin değişmesi"

Meallerdeki bu ifade çeşitliliği tefsirlere dayanmaktadır. Çünkü gece ile gündüzün ihtilâfi ile ilgili tefsirlerde birbirini takip etmesi<sup>23</sup>, gecenin bitip, gündüzün başlaması; gündüzün bitip

<sup>14</sup> el-Bakara 2/164; Âl-i İmrân 3/190; Yûnus 10/6; el-Mü'minûn 23/80; el-Câsiye 45/5.

<sup>15</sup> er-Rûm 30/22.

<sup>16</sup> en-Nahl 16/69.

<sup>17</sup> el-En'âm 6/141; el-Fâtır 35/27-28; ez-Zümer 39/21.

<sup>18</sup> el-Fâtır 35/27.

<sup>19</sup> en-Nahl 16/13.

<sup>20</sup> Halil Aldemir, *Kur'an'ı Kerim'e Göre İhtilâf* (İstanbul: Kitâbî Yayınevi, 2010), 269-270.

<sup>21</sup> Musa Bilgiz, "Kur'an'da İhtilâf, Tefrika ve Hizip İfadeleri", Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri Sempozyumu Bildirileri (Karaman, 25-27 Mart 2016), ed. Halit Çalış, Ali Bayer ve Duran Ali Yıldırım (Konya: y.y., 2016), 35.

<sup>22</sup> Benzer tercümeler için bk. Hayreddin Karaman v.dğr., *Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meali* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 25; Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm* (İstanbul: Risale Yayınları, 1993) 25; Abdulkadir Şener v.dğr., *Yüce Kur'an* (İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 2011), 25; Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur'an* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 24.

<sup>23</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyan an te'vili âyi'l-Kur'an* (Beyrût/Amman : Daru İbni Hazm ve Dâru'l-A'lâm, 1423/2002), 2: 85; el-Kâdî Nasıruddîn el-Beydâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil* (Beyrût: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 1: 97.

gecenin başlaması<sup>24</sup> o ikisinin uzayıp-kısalma, aydınlık-karanlık şeklindeki farklı özelliklere sahip olması<sup>25</sup> gibi farklı yorumlar yapılmaktadır. Ancak bu yorumların hepsi de aynı sonuca çıkmaktadır. Zira her üç anlamda da kelimenin verdiği mesaj ve bağlamı değişmemektedir. Bu bakımdan bunu aynı hakikatin farklı ifadesi olarak kabul etmek gerekir. Aynı durum kelimenin bu kapsamdaki diğer kullanımlarında da söz konusudur. Dolayısıyla bu kapsama giren kullanımların hem anlaşılmasında hem de Türkçeye tercümesinde kayda değer bir farklılığın ve problemin olmadığını söyleyebiliriz.

### 3.2. Çelişki ve Tutarsızlık

İhtilaf kavramının Kur'an âyetlerinde ifade ettiği anlamlardan biri de çelişki ve tutarsızlıktır. Kur'an'daki diğer anlamları kadar yaygın olmayan bu anlam iki âyette görülmektedir. Bu âyetlerden ilki olan Nisâ 4/82. âyette, yaklaşık yirmi üç yılda nüzülü tamamlanan, insanın hayatıyla ilgili zengin bir muhtevaya sahip Kur'an'ın bir çelişki ve tutarsızlık barındırmadığı ifade edilmektedir.<sup>26</sup> أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا Bu âyette Kur'an'da söz konusu olmayan bir olumsuzluk için kullanılan "ihtilâf" kelimesi meallerde de bu anlamını korumuş ve genelde doğru bir şekilde "çelişki ve tutarsızlık"<sup>27</sup>, karşılığıyla Türkçeye aktarılmıştır.

Bu konudaki ikinci örneğimiz ise Zariyât Sûresi 51/8. âyette (إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُخْتَلِفٍ) geçen "muhtelif" kelimesidir. Bu kelime ile müşriklerin Hz. Peygamber ile ilgili sihirbaz, şair, mecnun gibi itham ve iftiralardaki çelişkiye ve kendi aralarındaki tutarsızlığına dikkat çekilmektedir.<sup>28</sup> Katâde'ye göre ise, bu âyet müşriklerin Kur'an'ı tasdik etme ve yalanlama arasında gidip gelmelerini anlatmaktadır.<sup>29</sup> Âyet, Kur'an meallerinde genel olarak müşriklerin Hz. Peygamber veya Kur'an ile ilgili tutarsız tavırlarını yansıtıcı şekilde tercüme edilmiştir.

Diyanet: "Muhakkak siz, (peygamber hakkında) çelişkili sözler söylüyorsunuz."<sup>30</sup>

Mustafa Öztürk: "(Ey Müşrikler!) Peygamber ve Kur'an hakkında bir söylediğiniz diğerini tutmuyor."

Süleyman Ateş: "Siz, çeşitli söz(ler) içindesiniz."

Salih Akdemir: "Siz, (Kur'an ve Muhammed konusunda) görüş ayrılığına düşmüş bulunuyorsunuz!"

Meallerde de görüldüğü üzere, 'muhtelif' kelimesi tefsirlerdeki anlamlar doğrultusunda müşriklerin tutarsız tavrını ifade edecek şekilde tercüme edilmiştir. Meallerdeki yaygın tercihe göre farklı gibi görünen Salih Akdemir'in ifade ettiği "görüş ayrılığına düşme" anlamı da esasında

<sup>24</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyan an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 2: 85.

<sup>25</sup> Ebû Abdilâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1414/1994), 2: 197.

<sup>26</sup> Hayreddin Karaman v. dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2014), 2: 102-103.

<sup>27</sup> Bk. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, *Kur'an- Kerim Meali* (Ankara: DİB Yayınları, 2011), 90; Hayreddin Karaman v. dğr., *Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meali*, 86; Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur'an*, 90; Abdulkadir Şener v. dğr., *Yüce Kur'an*, 90; Mustafa Öztürk, *Kur'an'ı Kerim Meali* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013), 124.

<sup>28</sup> Muhammed es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr* (İstanbul: Derseadet, ts), 3: 251.

<sup>29</sup> Ebu'l-Fida' İsmâil b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm* (Kahire: Dâru't-Takvâ, 2006), 4: 251.

<sup>30</sup> Benzer bir tercüme için bk. Hayreddin Karaman v. dğr., *Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meali*, 514; Abdulkadir Şener v. dğr., *Yüce Kur'an*, 519.



diğerleriyle aynı sonuca işaret etmektedir. Zira müşriklerin Kur'an ve Hz. Peygamber hakkında görüş ayrılığına düşmeleri de kendi içlerindeki tutarsızlığı yansıtmaktadır. Bu bakımdan 'ihtilâf' ve 'muhtelif' kelimelerinin bu başlık altında değerlendirilen âyetlerdeki tercümelerinin aynı doğrultuda olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü hem tefsirlerde hem de meallerde birbirine aykırı tercihler söz konusu olmamıştır.

### 3.3. İki Grup Arasındaki Düşünce ve Davranış Farklılığı

Kavramın bu anlamı daha çok fiil formlarında karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamdaki kullanımlarında fiil, iki özneli bir anlama sahip olup bu iki öznenin birbiri karşısındaki düşünce ve davranış farklılığını ifade etmektedir. Bu bakımdan fiil, işteş bir içeriğe sahiptir. İnsanların kendine has fitrî özelliklerinden ve içinde bulunduğu sosyal çevreden dolayı diğerlerine karşı sahip olduğu farklılıkları ve çatışma durumunu ifade etmektedir.<sup>31</sup> Çünkü ilgi alanları, ön kabulleri, karakterleri, tecrübeleri, bilgi seviyeleri gibi psikolojik, sosyolojik, siyâsî ve ahlâkî birçok etken insanların birbirinden ayrılmasına, olay ve olguları birbirlerinden farklı değerlendirmelerine sebep olmaktadır.<sup>32</sup> Belli bir noktaya kadar doğal karşılanabilecek bu durumun çatışma ve zıtlasmaya varması ihtilâf olarak kabul edilmektedir. Bu bakımdan ihtilâfta, taraflar arasındaki anlaşma zemini ve orta yolu bulma imkânı kaybolmaktadır. Bu yüzden de o, bu anlamıyla insanlar arasında doğal karşılanabilecek bir farklılığı değil, menfi bir çatışma ve ayrılık durumunu anlatmaktadır.<sup>33</sup> Bu bakımdan o, insanlar arası ilişkilerde arzu edilmeyen, düşmekten kaçınılan ve bir problem olarak görülen bir olgudur. İhtilâfın bu yönü âyetlere de yansımış ve Kur'an tarafından yapılan eleştirilere konu olmuştur. Birçok âyette bunun örneğine rastlamak mümkündür.

Bu konudaki ilk örneğimiz Meryem Sûresi 19/37. ve Zuhruf Sûresi 43/65. âyetlerine konu olan *فَاخْتَلَفَ الْأَحْزَابُ مِنْ بَيْنِهِمْ* ibaresidir. Bu ibare, hemen öncesindeki âyette bildirilen Hz. İsa'nın muhataplarına yapmış olduğu "Allah benim de rabbim sizlerin de rabbidir; öyleyse yalnız O'na ibadet ediniz. Doğru yol budur"<sup>34</sup> uyarısına rağmen onun vefatından sonra insanların onun hakkında görüş ayrılığına düşmelerini haber vermektedir. Buna göre âyetteki bu ibare, Hz. İsa'dan sonra gelenlerin onun kişiliği ile ilgili düşünce farklılığını ve onun ulûhiyet alanındaki yerine dair tartışmaları yansıtmaktadır.<sup>35</sup> Hz. İsa hakkında, söylenen hâşâ "O Allah'tır", "Allah'ın oğludur" veya "Üçün üçüncüsüdür" şeklindeki farklı görüşlere<sup>36</sup> işaret etmektedir. Kur'an'da başka âyetlere de konu olan Hz. İsa ile ilgili farklı tavır ve düşünceleri<sup>37</sup> ifade eden "اِخْتَلَفَ" fiili, Kur'an mealleri tarafından da tefsirlerde belirtilen anlam doğrultusunda "ihtilâfa düştüler, ihtilâf ettiler, ayrılığa düştüler, anlaşmazlığa düştüler ve görüş ayrılıklarına düştüler"<sup>38</sup> şeklinde tercüme

<sup>31</sup> Halil Aldemir, *Kur'an'ı Kerim'e Göre İhtilâf*, 51-56.

<sup>32</sup> Bu sebepler ve ayrıntısı için bk. Halil Aldemir, *Kur'an'ı Kerim'e Göre İhtilâf*, 89-137.

<sup>33</sup> Halil Aldemir, *Kur'an'ı Kerim'e Göre İhtilâf*, 33.

<sup>34</sup> Meryem 19/36; ez-Zuhruf 43/64.

<sup>35</sup> Zekeriya Pak, "Kur'an'da Aynı Anlamı İçeren Mükerrer İfade Kalıplarının Farklı Tercümesi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* XVII/1 (2004): 30.

<sup>36</sup> Bu farklı görüşler için bk. Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'an*, 11/115.

<sup>37</sup> Bu konudaki farklılığa işaret eden diğer âyetler için bk. Âl-i İmrân 3/55; en-Nisa 4/157; ez-Zuhruf 43/63.

<sup>38</sup> Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 307 ve 494; Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, *Kur'an-Kerim Meali*, 306 ve 493; Hayreddin Karaman v. dğr., *Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meali*, 293 ve 483; Süleyman

edilmiştir. Kelimenin bu anlamı Türkçedeki anlamıyla aynı olduğundan bu şekildeki bir tercüme âyetin anlaşılmasında bir problem teşkil etmemektedir.

İhtilaf kelimesinin olumsuz bir tavır olarak insanlar arasındaki görüş ve fikir ayrılığını ifade eden bir diğer kullanımı ise, Bakara 2/253. Âyettedir. Kelimenin bu âyetdeki kullanımı da اختلفوا şeklinde fiil formatındadır.

تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِّنْهُمْ مَّنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ  
بِرُوحِ الْقُدُسِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِن بَعْدِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِن اختلفوا فَمِنْهُمْ مَّنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَّنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ  
اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ

Bu âyette ise, peygamberlerden sonra insanların peygamberin yolundan gidenler veya onun yolundan ayrılanlar şeklinde iki gruba ayrıldığına vurgu yapılmaktadır. Çünkü hiçbir peygamberin hem sağlığında hem de vefatından sonra bütün ümmetin kendisine uyduğunu ve ona karşı hiçbir anlaşmazlığın yaşanmadığını iddia etmek mümkün değildir. Aksine her bir peygamberin tebliği neticesinde insanlardan bazıları iman etmiş bazıları ise ona karşı çıkıp inkarı tercih etmiştir.<sup>39</sup> Bu durum âyetdeki فَمِنْهُمْ مَّنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَّنْ كَفَرَ ibaresinden de açıkça anlaşılmaktadır. Bu bakımdan âyetdeki “اختلفوا” fiili Arapçadaki yaygın anlamıyla kullanılmaktadır. Daha önce de belirttiğimiz üzere bu anlam Türkçede de bilinmektedir. Dolayısıyla Kur'an meallerinde görülen “ihtilâfa düştüler”<sup>40</sup>, “anlaşmazlıklara düştüler”<sup>41</sup>, “bölünüp parçalandılar”<sup>42</sup>, “ayrılığa düştüler”<sup>43</sup> tercümeleleri doğru anlamı yansıtmaktadır.

İhtilaf kelimesinin olumsuz anlamıyla kullanıldığı bir diğer örnek ise, Âl-i İmrân Sûresi 105. âyettir. Bu âyette de diğer iki örnekte olduğu gibi kelime eleştiri yapmayı gerektirecek istenmeyen bir durumu ifade etmektedir. Zira âyette muhataplar وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَقَرَّوْا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا اختلفوا şeklinde uyarılmaktadır. Buna göre âyette peygamberin getirmiş olduğu apaçık delillere vakıf olup hidâyete eren, fakat daha sonra bu hidâyetten ayrılıp, çok küçük ve önemsiz meselelerden dolayı kendilerini farklı farklı gruplar olarak görüp kısır tartışmalarla uğraşan topluluklar kastedilmektedir.<sup>44</sup> İstenmeyen bir durum olması hasebiyle de muhatapların öyle olmamaları için uyarı yapılmıştır. Dolayısıyla âyetdeki “اختلفوا” fiili, تَقَرَّوْا fiilinin de işaret ettiği üzere insanlar arasındaki görüş ayrılığına dayanan çatışmayı ve farklılaşmayı ifade etmektedir. Kelimenin bu anlamı Türkçede de kullanıldığından tercümelerde görülen “ayrılığa

Ateş, *Kur'an-Kerim ve Yüce Meali*, 306 ve 493; Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur'an*, 306 ve 493; Abdulkadir Şener v. dğr., *Yüce Kur'an*, 306 ve 491; Mustafa Öztürk, *Kur'an'ı Kerim Meali*, 421 ve 677.

<sup>39</sup> Ebü'l-Berekât Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü'te'vîl*, thk.Yusuf Ali Büdeyvi, (Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998), 1: 208.

<sup>40</sup> Bk. Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 42; Hayreddin Karaman v. dğr., *Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meali*, 41.

<sup>41</sup> Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali*, 41; Abdulkadir Şener v. dğr., *Yüce Kur'an*, 42.

<sup>42</sup> Mustafa Öztürk, *Kur'an'ı Kerim Meali*, 60.

<sup>43</sup> Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, *Kur'an- Kerim Meali*, 41; Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur'an*, 41.

<sup>44</sup> Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, trc. Muhammed Han Kayanî v.dğr. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1988), 1: 249.

düşmek"<sup>45</sup>, "ihtilâf etmek"<sup>46</sup>, "çeşitli gruplara ayrılıp birbirine düşmek"<sup>47</sup>, "ayrılıklara ve anlaşmazlıklara düşmek"<sup>48</sup> karşılıkları âyetin anlamını yansıtmada yeterli olmaktadır.

Bu konudaki son örneğimiz ise, Yûnus Sûresi 10/19. Âyetteki ihtilâf ile ilgili kelimelerdir.

وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَفُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ

Âyetin metninden de anlaşılacağı üzere "ihtilâf", "Ammet" durumundan sonra gelen istenmeyen ayrılık ve çatışma halini ifade etmektedir. Bu halin olumsuzluğu ise, âyetin devamındaki "وَإِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا لَمَكْتُبُوا فِيهَا وَمَا كُنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ" kaydıyla anlaşılabilir. Müfessirler tarafından "وَإِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا لَمَكْتُبُوا فِيهَا وَمَا كُنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ" için yapılan İslam dini üzere ittifak eden topluluk<sup>49</sup>, insanın başlangıçta akli sayesinde tevhid inancını benimseme potansiyeli veya ilk insan/ilk topluluğun tevhid üzere olması<sup>50</sup>, insanların ilk peygamber gönderilinceye kadarki sayısal azlığı ve sahip oldukları inanç birliği<sup>51</sup> şeklindeki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere "tek ümmet" ile kastedilenin ne olduğu hususunda bir uzlaşma bulunmamaktadır. Ancak sonradan ortaya çıkan ve "ihtelefû" fiili ile belirtilen durumdan anlaşılacağı üzere tek ümmet halini olumlu ve istenen bir durum olarak kabul etmemiz mümkündür. Buna göre âyette başlangıçtaki olumlu durumun olumsuz bir hal almasına işaret edilmektedir. Bu bağlamda "ihtelefû" fiili insanlar arasında ortaya çıkan farklılaşma ve bu farklılaşma ile birlikte birbirinden kopma halini anlatmaktadır. Dolayısıyla kelime ilk akla gelen anlamı ile kullanılmaktadır. Bu anlam Türkçeye de geçtiğinden kelime için yapılan "ayrılığa düştüler"<sup>52</sup>, ihtilâfa düşmek<sup>53</sup>, görüş ayrılığına düşmüşlerdi<sup>54</sup>, "aralarında çekişmeler baş gösterdi"<sup>55</sup> tercümelemi aynı anlamın farklı şekillerde ifadesi olduğundan doğru kabul edilebilir.

Bu âyetlerden de anlaşılacağı üzere, Kur'an'daki en yaygın kullanımlarından birine göre "ihtilâf" kavramı, iki kişi ya da grup arasındaki çatışmaya varacak derecedeki görüş ayrılığını ifade etmektedir. Bu anlamdaki kullanımlarda "ihtilâf" kelimesi mazi veya muzari fiil formuyla karşımıza çıkmaktadır. Fiilin bu anlamıyla kullanıldığı âyetlerde birden fazla özneyi çağrıştıracı ipuçları da bulunmaktadır. Söz konusu âyetlerde fiilin "أُمَّةً وَاحِدَةً" 'den sonraki durumu ifade etmesi<sup>56</sup>, birden fazla kişi ya da grubu gerektiren "بَيْنَ" zarfı ile kullanılması<sup>57</sup>, yer aldığı âyette iman eden ve

<sup>45</sup> Bk. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 62; Hayreddin Karaman v. dğr., *Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meali*, 60; Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur'an*, 62.

<sup>46</sup> Bk. Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali*, 62.

<sup>47</sup> Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 87.

<sup>48</sup> Abdulkadir Şener v.dğr., *Yüce Kur'an*, 63.

<sup>49</sup> Fahrüddin er-Râzî, *Tefsîru'l-kebîr -Mefâtihu'l-gayb*, Thk. Seyyid İmrân (Kahire: Daru'l-Hadîs, 1433/2012), 9: 61.

<sup>50</sup> Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, 2: 13; Hayreddin Karaman v. dğr., *Kur'an Yolu*, III: 93.

<sup>51</sup> Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili (İstanbul: Azim Dağıtım, ts.)*, 4: 463-464.

<sup>52</sup> Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 209; Hayreddin Karaman v. dğr., *Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meali*, 197; Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali*, 209; Abdulkadir Şener v. dğr., *Yüce Kur'an*, 208.

<sup>53</sup> Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 210.

<sup>54</sup> Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur'an*, 209.

<sup>55</sup> Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 285.

<sup>56</sup> Bk. el Bakara 2/253; Yunus 10/19; Maide 5/48.

<sup>57</sup> Bk. Âl-i İmrân 3/55; Meryem 19/37; el-Hâc 22/69 ez-Zümer 39/46 ve ez-Zuhruf 43/65.

inkâr eden şeklinde iki gruba açıkça işaret edilmesi<sup>58</sup> ve anlattığı durumun neticesinde “hüküm verme”ye atıf yapılması<sup>59</sup> onun birden fazla özne arasındaki görüş ayrılığı anlamını destekler mahiyettedir. Bu anlamıyla kavram olumsuz ve istenmeyen bir durumu ifade etmektedir. Bu yüzden de ihtilâf neticesinde ortaya çıkacak ayrışma ve çatışma hali Kur'an tarafından yasaklanmaktadır.<sup>60</sup> Benzerlerine başka âyetlerde de<sup>61</sup> rastlamamız mümkün olan kavramın bu anlamı Türkçeye de geçmiştir. Yani Arapçadan anlamı daralarak Türkçeye de geçen “ihtilâf” kelimesinin bu anlamı iki dilde de ortak anlamdır. Bu bakımdan kelimeye verilen “ihtilâfa düşmek, görüş ayrılığına düşmek” gibi anlamlar, bu kapsamdaki âyetlerin anlamını yansıtmakta yeterli olmaktadır.

### 3.4. Bir Kişinin ya da Grubun Tek Taraflı Muhalif Tavrı

Çokanlamlı kelimelerden olduğunu belirttiğimiz “ihtilâf” kavramının Kur'an'da ifade ettiği anlamlardan biri de “bir düşünceye ya da inanca muhalefet etmek ve karşı çıkmak”tır. Bu manasıyla daha çok fiil formuyla karşılaştığımız kavramımız, bir önceki başlıkta olduğu gibi iki tarafın karşılıklı tavrını değil sadece bir tarafın diğerine karşı muhalif, aykırı ve karşı tutumuna işaret ettiğinden “tek öznel” bir eylemi anlatır.<sup>62</sup> Fiil, bu anlamıyla da olumsuz ve istenmeyen bir durumu ifade etmektedir. Çünkü söz konusu âyetlerde genellikle inkârcıların Allah'ın bildirdiği inanç, din, kitap ve peygamberi kabul etmeme şeklindeki düşüncelerini ve davranışlarını anlatmaktadır.<sup>63</sup> İhtilâf kavramının bu anlamda kullanımına şu âyetleri örnek verebiliriz;

İlk örneğimiz Müşriklerin âhiret inancıyla ilgili muhalif tavrının anlatıldığı Nahl Sûresi 16/38-39. âyetleridir.

وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَن بُمُوتٍ بَلَىٰ وَغَدَا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ  
لِيُنَبِّئَ لَهُمُ الَّذِي يُخْتَلَفُونَ فِيهِ وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ كَانُوا كَاذِبِينَ

“Allah'ın ölen kimseyi yeniden diriltmeyeceğine dair var güçleriyle yemin etmekte. Tam aksine! Bu, Allah'ın gerçek bir vaadidir. Ancak insanların çoğu bunun farkında değiller. Bunu gerçekliğine **karşı çıktıkları** şeyin doğruluğunu ortaya koymak ve inkârcıların kendilerinin yalancı olduklarını bilmelerini sağlamak için gerçekleştirecektir.”

Bu âyetin ilkinde müşriklerin Allah'ın ölüleri diriltmeyeceğine dair yeminlerine aynı şiddetle cevap verilerek bu iddiaları reddedilmektedir. İkinci âyette ise bu reddin bir devamı olarak ahirette yeniden dirilmenin gerçekleşeceği ve kâfirlerin de yalancı olduklarını anlayacakları açıklanmaktadır. İbn Atiyye'ye (ö. 541/1147) göre âyet, kâfirlerin yeniden dirilmeyi inkâr hususundaki yalancılıklarını anlatmaktadır.<sup>64</sup> Âyetin *الَّذِي يُخْتَلَفُونَ فِيهِ* kısmına Taberî (ö. 310/923)

<sup>58</sup> Bk. el-Bakara 2/253.

<sup>59</sup> Bk. Âl-i İmrân 3/55; el-Hâc 22/69 ez-Zümer 39/46 ve eş-Şu'ra 42/10.

<sup>60</sup> Bk. Âl-i İmrân 3/103; el-En'am 6/153; el-Enfal 8/46; er-Rûm 30/32; eş-Şûra 42/13.

<sup>61</sup> Bu konudaki diğer âyetler için bk. el-Bakara 2/213; el-Maide 5/48; Yunus 10/93; en-Nahl 16/124; el-Hâc 22/69; en-Neml 27/76; es-Secde 32/25; ez-Zümer 39/46; eş-Şûra 42/10.

<sup>62</sup> Zekeriya Pak, “30. Cüz'ün Çevirisi ve Çeviri Üzerine Bazı Notlar”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (2006): 34-35.

<sup>63</sup> Musa Bilgiz, “Kur'an'da İhtilaf, Tefrika ve Hizip İfadeleri”, 36.

<sup>64</sup> Ebu Muhammed Abdulhak b. Galib b. Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz* Thk. Abdu's-Selâm eş-Şâfi, (Beyrût: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001), 3: 393.

tarafından yapılan “onların Allah Teâla'nın ölüyü diriltmeyeceği iddiaları” şeklindeki açıklama<sup>65</sup> da bu anlamı desteklemektedir. Her ne kadar buradaki “ihtilâf” kelimesinin bazı müfessirler tarafından genel anlamda müminler ile inkârcılar arasındaki görüş ayrılığını ifade ettiği savunulsa<sup>66</sup> da iki âyeti bütün olarak değerlendirdiğimizde bu fiilin müşriklerin yeniden dirilme ile ilgili karşı tavırlarını ve inkârcı yaklaşımlarını ifade ettiğini söylemek durumundayız. Dolayısıyla âyetin anlamını Türkçeye doğru bir şekilde aktarma amacıyla olan bir tercüme, şu örneklerdeki gibi olmalıdır;

Abdulkadir Şener vd.: “Müşrikler, “Allah ölüleri asla diriltmeyecek” diye büyük yeminler ediyorlar. Hayır! Allah'ın vaadi haktır. (“Dirilteceğim” diyorsa mutlaka diriltecektir). Fakat insanların çoğu bu gerçeği bilmez. Böylece O, küfürde direnenlerin **karşı çıktıkları** âhret gününün gerçek olduğunu onlara gösterecek ve onların yalancı olduklarını ortaya koyacaktır.”

Mustafa Öztürk: .... “Evet, Allah ölüleri diriltecek ve böylece kâfirlerin/müşriklerin **inkâra konu ettikleri** kıyamet, hesap ve azap gerçeğini ayan beyan gözler önüne serecek ve işte o zaman, kâfirler de kendilerinin yalancı çıktıklarını bizzat görecekler.”

Bu iki mealde karşı çıkmak ve inkâr etmek anlamı verilen fiil, diğer meallerin birçoğunda âyet bütünlüğündeki anlamı gözetilmeyerek ilk akla gelen yaygın biçimiyle “ihtilâf edegeldikleri”<sup>67</sup>, “ihtilâf ettikleri”<sup>68</sup>, “ayrılığa düştükleri”<sup>69</sup> şeklinde tercüme edilmiştir. İhtilaf kelimesinin bu tür tercümelemeleri, bu kelimenin hem Arapçada hem de Türkçede bütünüyle aynı anlama geldiğini varsayan bir fikrin tezahürü gibi gözükmemektedir. Oysa kelimenin Türkçedeki anlamı düşünüldüğünde bu tür tercümelemelerin âyetin anlamını aktarmaktan uzak kaldığı görülecektir. Çünkü bir hususa karşı çıkmak veya bir hususu inkâr etmek tek öznel bir eylem iken, ihtilâf, görüş ayrılığı iki öznenin karşılıklı eylemini ifade etmektedir.

İhtilaf kavramının karşı tavrı koymak anlamına geldiğine dair dair bir diğer örneğimiz ise, Ehl-i Kitâbın karşı tutumu sebebiyle eleştirildiği Âl-i İmrân Sûresi 19. âyettir.

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أَلْتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعْثًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ

“Gerçek şu ki, Allah katında din İslam'dır. Bununla birlikte Kitap verilenler, kendilerine ilim geldikten sonra, sadece içlerindeki ihtiras yüzünden ona karşı tavrı koymuşlardır. Kim Allah'ın âyetlerini reddederse, bilsin ki Allah hesabı hızlı görendir.”

Âyette “ihtelefe” fiiliyle ifade edilen ve eleştiriye konu olan durumun zamanı ve sebebi de bildirilmektedir. Buna göre Ehl-i Kitap, “ihtelefe” fiiliyle ifade edilen tavrı kendilerine ilim geldikten sonra ve ihtirasları sebebiyle sergilemektedirler. Buradan da anlaşılacağı üzere âyette eleştirilen, Ehl-i Kitâbın iman ve inkâr şeklinde iki farklı tavrı sergilemesi değil onlardan bazılarının bile İslamı kabul etmemeleri ve ona muhalif kalmalarıdır. Bu bakımdan “ihtelefe” fiili Ehl-i Kitâbın muhalif tavrını ifade etmektedir ve Türkçeye de bu doğrultuda tercüme

<sup>65</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyan an te'vili âyi'l-Kur'an*, 8: 134-135.

<sup>66</sup> Bk. Celâluddîn el-Mahallî ve Celâluddîn es-Suyûtî, *Tefsîru'l-celâleyn* (İstanbul: Pamuk Yayınevi, ts.), 246.

<sup>67</sup> Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 271.

<sup>68</sup> Hayreddin Karaman v. dğr., *Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meali*, 256; Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali*, 270.

<sup>69</sup> Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur'an*, 270.

edilmelidir. Ancak Kur'an meallerini incelediğimizde buna çok da riâyet edilmediği görülmektedir.

Diyanet: “Şüphesiz Allah katında din İslam'dır. Kitap verilmiş olanlar, kendilerine ilim geldikten sonra, sırf aralarındaki ihtiras ve aşırılık yüzünden ayrılığa düştüler. Kim Allah'ın âyetlerini inkâr ederse, bilsin ki Allah hesabı çok çabuk görendir.”<sup>70</sup>

Mustafa Öztürk: ... “aralarındaki kıskançlıklar ve inatlaşmalar yüzünden (o ilahî vahiyleri kendi arzularına uygun şekilde yorumlamak suretiyle) ihtilâfa düşüp farklı gruplara ayrıldılar. Her kim Allah'ın âyetlerini reddederse bilsin ki Allah hesabı pek çabuk görür!”<sup>71</sup>

Abdulkadir Şener vd.: ... “(İlahi metinleri tahrif ederek) anlaşmazlıklara düşmüşlerdir.”

Meallerde yapılan ayrılığa düşme, farklı gruplara ayrılma ve anlaşmazlığa düşme şeklindeki tercümeleme, âyet metninin hemen altında verdiğimiz tercümedeki “karşı tavır koyma” anlamıyla aynı doğrultuda olduğunu söylemek mümkün değildir.

İhtilaf kelimesinin inkârcıların karşı tavrına işaret etmek üzere kullanıldığı bir diğer âyet ise, Nahl Sûresi 16/64. Âyettir: *وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِلتَّبَيِّنِ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ*

“Ey Peygamber! Biz bu Kur'an'ı sana hem kâfirlerin **karşı çıktıkları** hususları açıklaman hem de inananlar topluluğuna rahmet ve hidâyet kaynağı olması için indirdik.”

Bu âyette Kur'an'ın niçin gönderildiği anlatılmaktadır. Onun hidâyet ve rahmet olarak gönderilmesi hususunda anlaşılmaz bir durum bulunmamaktadır. Ancak hidâyet ve rahmet ile birlikte gönderiliş amacı içerisinde sayılan “açıklama”nın neyi kapsadığını ifade eden “ihtelefî” fiilinin anlamı ile ilgili iki ihtimal söz konusudur. Birinci ihtimale göre açıklanan karşılıklı görüş ayrılığına düşülen husus; ikinci ihtimale göre ise, açıklanan karşı çıkılan husustur. Müfessirlerin çoğunluğuna göre burada ihtilâf, iki grup arasındaki görüş farklılığını ifade etmektedir. Bunu açıkça belirtmeseler de yapılan açıklamalardan bu sonuç çıkmaktadır. Örneğin Razî'ye göre “ihtelefe” fiilinin faili Ehl-i Kitâb ile hevâlarına uyanlardır. Bu iki grup arasında görüş ayrılığına sebep olan şeyler ise, tevhid-şirk, cebr-kader, Kıyametin varlığı-yokluğu, helal-haram gibi hususlardır.<sup>72</sup> Zemahşerî'ye (ö. 538/1143) göre ise, “fihi” deki zamirin mercii yani ihtilâf edilen şey “yeniden dirilme”dir. Çünkü ona göre cahiliye döneminde Abdulmuttalip gibi bazıları yeniden dirilmeye inanmaktadır. Zemahşerî'nin söz konusu zamirin mercii (ihtilâfın konusu) ile ilgili belirttiği bir diğer ihtimal ise haram kılmaya, inkâr ve ikrara konu olan şeylerdir.<sup>73</sup> İbn Kesîr'e (ö. 774/1372) göre ise, Kur'an, insanların tartıştıkları şeyler hususunda ayırıcı olarak gönderilmiştir.<sup>74</sup>

İbnu'l Cevzî'ye (ö. 597/1201) göre ise fiilin faili kâfirlerdir. Dolayısıyla “ihtelefe” fiili bu âyette kâfirlerin tevhid, yeniden dirilme ve hesap ile ilgili konularda müminlere muhalefetine

<sup>70</sup> Benzer tercüme için bk. Hayreddin Karaman v. dğr., *Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meali*, 50; Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali*, 51; Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur'an*, 51.

<sup>71</sup> Abdulkadir Şener v.dğr. tarafından benzer tercümede ise, “ihtelefe” fiiline “anlaşmazlıklara düşümlerdir” anlamı verilmiştir. Bk. Abdulkadir Şener vd., *Yüce Kur'an*, 52.

<sup>72</sup> Râzî, *Tefsîru'l-kebîr*, 10: 272.

<sup>73</sup> Cârullah Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâiki gavâmidü't-tenzil ve 'uyûnî'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, tsh. Muhammed Abdu's-Selâm Şâhîn (Beyrût: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 2: 590.

<sup>74</sup> İbn Kesîr, Ebu'l-Fida' İsmâil, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm* (Kahire: Dâru't-Takvâ, 2006), 2: 623.

ifade etmektedir.<sup>75</sup> Kur'an'ın misyonu ve muhtevası açısından değerlendirdiğimizde bu yorumun daha isabetli olduğunu kabul etmek gerekir. Ayrıca âyet bütünlüğünde de iki tarafı çağrıştıracak bir delil bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu âyetteki "ihtilâf" kavramı, kâfirlerin muhalif tavrını yansıtabilecek şekilde tercüme edilmelidir. Ancak meallerde buna çok da riâyet edilmediği görülmektedir. Zira tespit edebildiğimiz kadarıyla meallerin çoğunluğunda kelime yaygın anlamıyla "ihtilâf ettikleri"<sup>76</sup>, "ihtilâfa düştükleri"<sup>77</sup>, "anlaşmazlığa düştükleri"<sup>78</sup>, "görüş ayrılığına düştükleri"<sup>79</sup> şeklinde tercüme edilmiştir. Mustafa Öztürk ise, yapmış olduğu tercüme ile doğru istisnayı oluşturmaktadır. Zira o, İbnü'l-Cevzî'ye dayandırdığı tercümesini şu şekilde yapmıştır;

"(Ey Peygamber!) Biz bu Kur'an'ı sana hem o kâfirlerce karşı çıkılan (Allah'ın birliği, kıyamet ve ahiret gibi) gerçekleri kendilerine açıkça anlatman, hem de inanan ve inanmaya niyetli olan kimselere rahmet ve hidâyet kaynağı olması için indirdik."

Bu konudaki bir diğer örneğimiz ise, "ihtilâf" kelimesinin Nebe Sûresi 3. âyetteki *الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ* şeklindeki kullanımınıdır. Bu âyetin ifade ettiği anlam ile ilgili olarak hem kendinden bir önceki âyetteki "büyük haber" ifadesinin ne anlattığı hem de bu âyetteki "muhtelifün" kelimesinin ne anlama geldiği konusunda ihtilâf bulunmaktadır.<sup>80</sup> Bu iki âyetin ifade ettiği anlam ile ilgili birden çok yorum yapılmaktadır. Birinci ihtimale göre, "büyük haber" ile Kur'an; muhtelifün kelimesi ile de müşriklerin Kur'an hakkındaki sihir, şair, eskilerin masalı şeklindeki ithamlarını ifade eden çelişkili tavrı kastedilmektedir. İkinci ihtimale göre ise, "büyük haber" ile Hz. Peygamberin durumu; muhtelifün ile ise müşriklerin onun hakkındaki sihirbaz, şair, kâhin gibi ithamlarını ifade eden çelişkili tavrı anlatılmaktadır.<sup>81</sup> Nüzul dönemi realitesine de uygun olan bu iki ihtimale göre âyet, daha önce örnek olarak zikredilen Zariyât Sûresi 51/8. Âyette işaret edilen Hz. Peygamber ve Kur'an'a dair çelişkili söylemleri anlatmaktadır. Âyetin bu doğrultudaki tercümesi ise şu şekildedir;

"(Ey Peygamber!) O müşrikler birbirlerine neyi sorup duruyorlar?! İçlerinden bir kısmının kâhin sözü, bir kısmının şair sözü, bir kısmının da eskilerin masalları yakıştırmasında bulunduğu o önemli haberi, sana vahyedilen Kur'an'ı sorup soruşturuyorlar, değil mi?"<sup>82</sup>

Üçüncü ihtimale göre ise, "büyük haber" ile kıyamet ve yeniden dirilme; muhtelifün ile müşriklerin kendi içinde veya Müslümanlarla bu iki hususa dair iman-inkâr ya da tasdik-tekzib ihtilâfı anlatılmaktadır.<sup>83</sup> Müfessirlerin çoğunluğu bu ihtimal doğrultusunda görüş belirtmektedir. Bu durumda âyetteki "muhtelifün" kelimesi bir önceki âyetteki "büyük haber" gerçeğine

<sup>75</sup> Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed b. Cevzî el-Bağdâdî, *Zadü'l-mesir fi ilmi't-tefsîr* (Beyrût: el-Mektebü'l-İslamî, 1404/1984), 4: 462.

<sup>76</sup> Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 273.

<sup>77</sup> Hayreddin Karaman v. dğr., *Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meali*, 258.

<sup>78</sup> Abdulkadir Şener v.dğr., *Yüce Kur'an*, 273.

<sup>79</sup> Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur'an*, 272; Benzer tercüme için bk. Süleyman Ateş, 272.

<sup>80</sup> Bu ihtilâflar için bk. Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb, *en-Nüket ve'l-uyûn*, nşr. Seyyîd b. Abdilmaksûd b. Abdirrahîm (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty), 6: 182-183; Muhsin Demirci, *Kurân Tefsirinde Farklı Yorumlar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017), 3: 480-482.

<sup>81</sup> Bu iki ihtimal için bk. İbnü'l-Cevzî el-Bağdâdî, *Zadü'l-mesir*, 9: 4-5.

<sup>82</sup> Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 824.

<sup>83</sup> Bu üçüncü ihtimal için bk. İbnü'l-Cevzî el-Bağdâdî, *Zadü'l-mesir*, 9: 4-5.

inanmayanlar ile inananlar arasındaki düşünce ve davranış farklılığına işaret etmektedir.<sup>84</sup> Ya da "büyük haber"i reddedenler ile onun hakkında şüphe duyanların karşılıklı durumlarını ifade etmektedir.<sup>85</sup> Bu durumda âyet büyük haberin gerçekliğini kabul veya red şeklindeki iki farklı tavır ya da onun keyfiyeti ile ilgili tartışmaları yansıtmaktadır. Ancak müşriklerin "Allah'ın ölen kimseyi diriltmeyeceğine dair yeminleri"<sup>86</sup>, "hayat bu dünya hayatımızdan ibarettir"<sup>87</sup> iddiaları ve "doğru söylüyorsanız hani nerede kaldı bu tehdit"<sup>88</sup> tavırları bu hususta bir ihtilâfın değil de red ağırlıklı bir eğilimin olduğunu göstermektedir.

Dördüncü ihtimale göre ise, "büyük haber" ile yeniden dirilme kastedilmekte; muhtelifün ile ise yeniden dirilme hususunda iki grup arasındaki görüş ayrılığı değil, inkârcıların Hz. Peygambere ve onun bildirdiği yeniden dirilme hakikatine karşı muhalif tavrı eleştirel bir dille haber verilmektedir.<sup>89</sup> Âyeti içinde bulunduğu bağlamda yani öncesi ve sonrasındaki âyetlerle birlikte değerlendirdiğimizde ve bir önceki ihtimalde zikredilen âyetlerde işaret edilen müşriklerin yeniden dirilme ile ilgili eğilimlerini dikkate aldığımızda söz konusu cümlelerin, bu dördüncü ihtimal doğrultusunda inkâr edenlerin "büyük haber" ile ilgili alaycı tavırlarını yansıtmaya daha uygun olduğu görülmektedir. Âyetin sonrasındaki "Hayır! Yakında anlayacaklar, hayır hayır, yakında anlayacaklar"<sup>90</sup> şeklindeki vurgulu tehdit de bu ihtimali güçlendirmektedir.<sup>91</sup> Buna göre âyetin içinde bulunduğu bağlam ile birlikte tercümesi ise şu şekilde olmalıdır;

"-Kendi aralarında neyi konuşup soruşturuyorlar?

-Yoksa o büyük haberi mi?

-Hem de gerçekliğine karşı çıktıkları bir haberi, öyle mi?

-Yanlış yoldalar! Çok yakında anlayacaklar!"<sup>92</sup>

İhtimallerin âyete uygunluğu çerçevesinde ortaya konulan gerekçeler ve yapılan değerlendirmelere göre en güçlü ihtimalin dördüncüsü en zayıf ihtimalin ise üçüncüsü olduğunu belirtmek durumundayız. Ancak genel olarak Kur'an meallerinde bu durum gözetilmemiş ve âyetler, üçüncü ihtimalde zikredilen "ihtilâf" kavramının iki kişi veya grup arasındaki görüş ayrılığı anlamı dikkate alınarak tercüme edilmiştir. Âyetin anlaşılmasında ve tercüme edilmesinde ön yargının değil de ön bilginin etkin olması gerektiği ilkesine aykırı olan ve âyetin anlamını vermede yetersiz kaldığını düşündüğümüz bu tercümelerden bazıları şunlardır;

H.B.Çantay: "Onlar birbirlerine neyi soruşturuyorlar? Hakkında ihtilâf edici oldukları o büyük haberi (mi)."

<sup>84</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyan an te'vîli âyi'l-Kur'an*, XV: 6; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 5: 423; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 2: 560; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*, 4: 497.

<sup>85</sup> İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 5:423; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 2: 560.

<sup>86</sup> en-Nahl 16/38.

<sup>87</sup> el-Casiye 45/24.

<sup>88</sup> Yunus 10/48; el-Enbiya 21/38; en-Neml 27/71; es-Sebe' 34/29; Yasin 36/48; el-Mülk 67/25

<sup>89</sup> Bu görüş için bk. Muhammed b. Muhammed el-İmâdî Ebu's-Su'ûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-kitâbi'l-kerîm* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999), 6: 354.

<sup>90</sup> en-Nebe' 78/4-5.

<sup>91</sup> Zekeriya Pak, "30. Cüz'ün Çevirisi ve Çeviri Üzerine Bazı Notlar", 34.

<sup>92</sup> Bu tercüme için bk. Zekeriya Pak, "30. Cüz'ün Çevirisi ve Çeviri Üzerine Bazı Notlar", 35.



Diyanet: “Birbirlerine neyi soruyorlar? Üzerine anlaşmazlığa düştükleri büyük haberi (mi)?”

Diyanet Vakfı: “Birbirlerine neyi soruyorlar? (İnanıp inanmamakta) ayrılığa düştükleri büyük haberi (mi)?”

S.Ateş: “Birbirlerine hangi şeyden soruyorlar? O büyük haberden mi? Ki onlar onda ayrılığa düşmektedirler.”

İhtilâf kelimesinin karşı çıkma, aykırı davranma ihlal anlamında kullanılmasına karşın ayrılığa düşme ya da ihtilâf etme şeklinde anlaşılması ve çevrilmesi ile ilgili bir diğer örneğimiz ise, el-Enfâl Sûresi 8/42. âyettir. Bu âyette kelimenin kullanımı şu şekildedir.

إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا وَهُمْ بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَى وَالرَّكْبُ أَسْفَلَ مِنْكُمْ لَوْ تَوَاعَدْتُمْ لِاحْتِلَافِكُمْ فِي الْمِيعَادِ وَلَكِنْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُومًا لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيْتِنَا وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَن بَيْتِنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٤٢﴾

“... Şâyet bunu aranızda kararlaştırmış olsaydınız, bu konumda olmaya karşı çıkardınız. Fakat Allah şu kesin kararı uygulamak için böyle yaptı: Helak olup giden gerçeği görerek helak olsun; yaşayan da gerçeği görerek yaşasın. Gerçek şu ki, Allah işitendir, bilendir”

Bu âyette Bedir Savaşı'nda Allah Teâla'nın müminlere yardımına ve desteğine dikkat çekilmektedir. İki ordunun karşılaşmasının planlı bir durum olmayıp şartların gerektirdiği ve böylece müşriklerin sayısal üstünlüğünün olumsuz etkisinin hissedilmediği vurgulanmaktadır.<sup>93</sup> İbn Kesîr bu âyet ile ilgili Muhammed b. İshâk'tan şu rivâyeti yapmaktadır. “O gün karşılaşmak siz müminler ile onlar arasındaki bir vaade bağlanmış olsa ve sonrasında onların sayı bakımından fazla sizin ise az olduğunuzu fark etmiş olsaydınız onlarla karşılaşmazdınız.”<sup>94</sup> Çünkü bu durum onların cesaretinin kırılmasına, verdikleri sözden dönmelerine ve zaferden ümitlerini kesmelerine sebep olabilirdi.<sup>95</sup> Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere ihtilâf kelimesinin bu âyetteki anlamı alınan karara, yapılan sözleşmeye aykırı hareket edip, karar veya sözleşmeyi ihlal etmemdir. Bu bakımdan bazı tefsirlerde<sup>96</sup> âyetin açıklamasında “hâlefe” fiilinin kullanılmasından da anlaşılacağı üzere “ihtilâf etti” karşılığını vermek anlamı aktarmakta yetersiz kalmaktadır. Oysaki tercümelelerdeki çoğunluk, bu hususa çok da riâyet etmemiştir.

Abdulkadir Şener: “...Eğer siz müşriklerle belli bir yer ve zamanda savaşmak üzere sözleşmiş olsaydınız bu sözünüzde durmazdınız...”<sup>97</sup>

Diyanet: “(Onlar sayıca sizden öylesine fazla idi ki), şâyet buluşmak üzere sözleşmiş olsaydınız (durumu fark edince) sözleşmenizde ayrılığa düşerdiniz (savaşa yanaşmazdınız)”

H.B. Çantay: “Eğer böyle muayyen bir yerde buluşmak hususunda sözleşmiş olsaydınız muhakkak ki ihtilâf ederdiniz.”

Diyanet Vakfı: “Eğer (savaş için) sözleşmiş olsaydınız, sözleştiğiniz vakit hususunda ihtilâfa düşerdiniz.”<sup>98</sup>

<sup>93</sup> Bk. Abdulkadir Şener v. dğr., *Yüce Kur'an*, 180.

<sup>94</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*, 2: 345.

<sup>95</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4: 234.

<sup>96</sup> Bk. Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, II: 217; Râzî, *Tefsîru'l-kebîr*, 8: 154.

<sup>97</sup> Benzer bir tercüme için bk. Mustafa Öztürk, *Kur'an'ı Kerim Meali*, 248.

<sup>98</sup> Aynı doğrultuda tercüme için bk. Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur'an*, 181.

Bu konudaki son örneğimiz ise, kelimenin Nahl Sûresi 16/92. âyetteki fiil halidir:

وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَقَصَتْ غُرْلَهُمَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَانَا تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ إِنَّمَا يَبْتُلُواكُم اللَّهُ بِهِ وَلِيَبَيِّنَ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

Bu âyet, verilen sözde durmayı ve yeminlere sadık kalmayı nüzul dönemi özellikleriyle ilişkilendirerek emretmektedir. Mücahid'den yapılan rivâyete göre âyet, cahiliye döneminde insanların taraftar toplama amacıyla birbirleriyle yaptığı muahedeyi, kendileriyle muahede yaptıkları topluluklardan daha güçlü ve sayıca da daha çok olanlarını bulunca, bozmalarına ve sonrasında da güçlü ve sayıca çok olanlarla muahede yapmalarına atıfta bulunmaktadır. Allah'a söz vererek kendileriyle daha önce muahede yaptıkları insanları aldatmaları, ipliğini iyice eğirdikten sonra onu tekrar çözen kadının durumuna benzetilerek yapılan muahedenin bozulmaması istenmektedir.<sup>99</sup> Âyetin ifade ettiği anlam ile ilgili yorumlar genel olarak bu doğrultuda olmakla birlikte son tarafındaki kısım ile ilgili iki farklı ihtimal söz konusu olmaktadır. Birinci ihtimale göre, âyetin sonunda bulunan "tahtelifûn" fiili mümin ile inkârcı arasındaki tevhid, nübüvvet gibi hususlardaki görüş ayrılığını ifade etmektedir.<sup>100</sup> Buna göre âyetin son kısmındaki anlam öncesindeki sözüne sadık kalma ve yeminleri bozmama tavsiyesi ile çok da uyuşmamaktadır. İkinci ihtimale göre ise, bu fiil, âyette yapılan uyarı ve emri tamamlar bir anlam taşımaktadır. Âyeti kendi içerisinde bir bütün olarak gören bu ihtimale göre "tahtelifun" fiilinin faili sözünde durmadığından ve yeminlerini bozduğundan dolayı uyarıya muhatap olanlardır. Bu durumda fiil, ihtilafı değil uyarılan bu kişilerin verdikleri söze ve yaptıkları yemine aykırı tavırlarını anlatmaktadır. Âyetin son tarafı ile ilgili Zemahşerî tarafından yapılan "İslam dinine muhalefeten kaynaklanan uyarı ve sakındırma" açıklaması<sup>101</sup> da açıkça belirtilmemekle birlikte fiilin bu anlamını destekler mahiyettedir.

Âyetin tercümesinde ise, bu ihtimalli durum ortadan kalmış adeta meal sahipleri kelimenin "ihtilâf etmek", "ihtilâfa düşmek" anlamları üzerinde uzlaşma sağlamışlardır. Âyet içi bütünlüğün gözetilmediğini gösteren ve "yahtelifûn" fiilinin içinde bulunduğu cümle ile ne kastedildiğini çok da yansıtamayan bu tercümelere bazıları şunlardır;

H.B. Çantay: "İpliğini sağlamca büktükten sonra söküp bozan (kadın) gibi olmayın. "Bir ümmet diğer bir ümmetten (malca ve sayıca çoktur)" diye yeminlerinizi aranızda bir hile ve fesat (mevzuu) edinir misiniz? Her halde Allah sizi bununla imtihan eder. Hakkında ihtilâfa düşmekte olduğunuz şeyi ise O kıyamet gününde elbette size açıklayacaktır."<sup>102</sup>

Süleyman Ateş: "...Hakkında ayrılığa düştüğünüz şeyleri kıyamet günü size açıklayacaktır."<sup>103</sup>

Abdulkadir Şener vd.: "... Bilin ki, Allah anlaşmazlığa düştüğünüz hususları kıyamet günü açıklayacaktır."

<sup>99</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyan an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 8: 205.

<sup>100</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyan an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 8: 206.

<sup>101</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 606.

<sup>102</sup> Benzer tercüme için bk. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, *Kur'an- Kerim Meali*, 276; Hayreddin Karaman v. dğr., *Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meali*, 262.

<sup>103</sup> Benzer tercüme için bk. Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur'an*, 276.

Mustafa Öztürk: "...(Yine bilin ki) Allah o kâfirlerle tartıştığımız (tevhid, şirk, kıyamet, ahiret gibi) hususlarda kıyamet günü gereken açıklamayı yapacak ve gereken hükmü verecektir."

Bu örneklerde ve burada ayrıntılı bir şekilde ele alınmayan diğer âyetlerdeki<sup>104</sup> kullanımlarında da görüleceği üzere "ihtilâf" kavramı, her zaman iki kişi ya da grup arasındaki görüş ayrılığını ifade etmemektedir. Gereklileriyle işaret ettiğimiz üzere bazı âyetlerde bir kişi ya da grubun bir düşünceye veya hakikate muhalif tavrını anlatmak için kullanılmaktadır. Ağırlıklı olarak fiil formuyla kullanıldığı bu anlamda doğal olarak iki tarafın karşılıklı ihtilafına işaret edici ipuçları bulunmamaktadır. Bu anlamında fiil, genellikle "في" harfi ceriyle kullanılmaktadır. Ancak kelimenin bu anlamı "iki kişi ya da grup arasındaki görüş ayrılığı" anlamına göre daha az bir kullanıma sahiptir. Dolayısıyla hem tefsirlerde hem de meallerde kelimenin bu anlamı istisna konumundadır. Bu bakımdan tespit edilmesi noktasında biraz daha gayret gerekmektedir. Anlam tercihi ile ilgili hataya düşmeme adına bağlamı mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır.

### SONUÇ

Kur'an'daki çokanlamlı kelimelerden biri de ihtilâf kavramıdır. Kavram, ihtilâf, muhtelif, ihtelefe gibi farklı kalıplarıyla birden çok anlamı ifade etmektedir. "İhtilaf" ve "muhtelif" kalıbı bazı âyetlerde Allah Teâlâ'nın gücü ve kudretine işaret eden değişim ve çeşitliliği; bazı âyetlerde ise çelişki ve tutarsızlık anlamını ifade etmektedir. Bu iki anlam ile ilgili tefsirlerde ve meallerde önemli bir problem bulunmamaktadır. Bu bakımdan kelimenin bu kullanımları ile ilgili tefsirlerdeki ve meallerdeki tercih farklılıklarını aynı anlamın farklı şekilde ifade edilmesi kapsamında değerlendirmek gerekir. Anlam zenginliği olarak kabul edilmesi gereken bu durum kelimenin fiil kalıbı için geçerli değildir. Zira kavramın "ihtelefe" formu ile ilgili anlam tercihleri arasında ciddi farklılıklar ve hatalar söz konusu olabilmektedir. Çünkü çokanlamlı olan bu fiilin anlamında, failinin kim olduğuna ve mef'ûlünün ne olduğuna göre değişiklikler söz konusu olabilmektedir. Buna göre fiil, bazı âyetlerde iki kişi ya da grup arasındaki görüş ayrılığını ifade ederken bazı âyetlerde ise, tek kişi ya da grubun diğerine göre muhalif veya aykırı tavrını ifade etmektedir. Bu da doğal olarak farklı anlama ve yorumlamalara kapı aralamaktadır. Kelimeyi meallerdeki çevirisi çerçevesinde değerlendirdiğimizde ise bir problem daha ortaya çıkmaktadır. Buna göre, anlamı daralarak Türkçeye geçen bu kelimeye her geçtiği âyette "ihtilâf etmek" şeklinde anlam vermek, anlam ihtimalleri çerçevesinde bazen doğru bir tercih olsa da, zaman zaman âyette kastedilen anlamı yansıtmakta yanlış bir tercih olabilmektedir. Bu yüzden âyetin verdiği mesajı Türkçeye doğru bir şekilde aktarmak amacıyla olan Kur'an meallerinde yapılan tercümenin bu amaca hizmet edebilmesi için bu türden kelimelere anlam daralmasını da gözeterek bir karşılık vermek ve bağlamına göre hangi anlamda kullanıldığını tespit etmeye çalışmak daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

### KAYNAKÇA

Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'ân*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1982.  
Akalm, Şükrü Halûk v. dğr. *Türk Dil Kurumu Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları, 2011.  
Akdemir, Salih. *Son Çağrı Kur'an*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

<sup>104</sup> İhtilaf kelimesinin benzer anlamları için bk. el-Bakara 2/176; el-Casiye 45/17.

## 1294 | Zekeriya Pak-Fatih Tiyek. Kur'an'da 'İhtilaf' Kavramı ve Türkçeye Çeviri Sorunu

- Aksan, Doğan. *Anlambilim ve Türk Anlambilimi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1987.
- Aldemir, Halil. *Kur'an'ı Kerim'e Göre İhtilâf*. İstanbul: Kitâbî Yayınevi, 2010.
- Altuntaş, Halil - Şahin, Muzaffer. *Kur'an- Kerim Meali*. Ankara: DİB Yayınları, 2011.
- el-Beydâvî, el-Kâdî Nasıruddîn. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. 2 Cilt. Beyrût: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Bilgiz, Musa. "Kur'an'da ihtilaf, Tefrika ve Hizip İfadeleri". *Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri Sempozyumu Bildirileri (Karaman, 25-27 Mart 2016)*. Ed. Halit Çalış, Ali Bayer ve Duran Ali Yıldırım. 33-51. Konya: y.y., 2016.
- el-Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh tacü'l-luga ve shâhi'l-Arabiyye*. Thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990/1408.
- Çantay, Hasan Basri. *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. İstanbul: Risale Yayınları, 1993.
- Muhsin Demirci. *Kurân Tefsirinde Farklı Yorumlar*. 3 Cilt. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017.
- Ebu's-Su'ûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-kitâbi'l-kerîm*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Azim Dağıtım, ts.
- el-Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luga*. Thk. Muhammed 'Avad Mur'ib. 8 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî 2001.
- el-Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhîd*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005.
- Güven, Şahin. *Kur'an'ın anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*. İstanbul: Denge Yayınları, 2005.
- İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdulhak b. Galib. *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. Thk. Abdu's-Selâm eş-Şâfi. 6 Cilt. Beyrût: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida' İsmâil. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*. 4 Cilt. Kahire: Dâru't-Takvâ, 2006.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mükrim. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1414/1994.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zadü'l-mesir fi ilmi't-tefsîr*. 9 Cilt. Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1404/1984.
- İşler, Emrullah. "'Secde' Kelimesi ve Türkçeye Çeviri Sorunu". *İslamiyat* 1/3 (Temmuz Eylül 1998): 105-115.
- İşler, Emrullah. "Çokanlamlılık, Anlam Daralması ve Kur'an'ın Türkçe Çevirilerinde Yapılan Yanlışlar". *Kur'an ve Dil : Dilbilim ve Hermenötik*. 385-397. Erzurum: Yüzüncü Yıl İlahiyat Fakültesi, 2001.
- Karaman, Hayreddin - Özek, Ali - Dönmez, İbrahim Kafi - Çağrı, Mustafa - Gümüş, Sadreddin - Turgut, Ali. *Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meali*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Karaman, Hayreddin - Çağrı, Mustafa - Dönmez, İbrahim Kafi - Gümüş, Sadreddin. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsîr*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2014.
- Kırca, Celal. *Hayatın İçinde Hayatla Birlikte Kur'an'ı Anlama*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2010.
- el-Kurtûbî, Ebû Abdilâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*. 22 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1414/1994.
- el-Mahallî, Celâluddîn ve es-Suyûtî, Celâluddîn. *Tefsîru'l-celâleyn*. İstanbul: Pamuk Yayınevi, ts.
- el-Mâverdi, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *en-Nüket ve'l-uyûn*. Nşr. Seyyîd b. Abdilmaksûd b. Abdîrahîm. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'an*. Trc: Muhammed Han Kayanî v.dğr. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1988.
- en-Nesefî, Ebü'l-Berekât Hafîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî. *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*. Thk. Yusuf Ali Büdeyvi. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998.
- Okumuş, Mesut. "Kur'an Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2003/1): 27-62.
- Özen, Şükrü. "İhtilaf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21: 565-568. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an'ı Kerim Meali*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.

- Pak, Zekeriya. "Kur'an'daki Kelimelerin Türkçe'ye Geçiş Sürecinde Uğradıkları Anlam Değişmeleri". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2004): 91-111.
- Pak, Zekeriya. "Kur'an'da Aynı Anlamı İçeren Mükerrer İfade Kalıplarının Farklı Tercümesi". *İslâmî Araştırmalar* 17/1 (2004): 27-39.
- Pak, Zekeriya Pak. "30. Cüz'ün Çevirisi ve Çeviri Üzerine Bazı Notlar". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (2006): 29-68.
- er-Râğıb el-Huseyn b. Muhammed el-İsfâhânî. *Müfredâtu elfâzı'l-Kur'an*. Şam/Beyrût: Daru'l-Kalem/Daru's-Şamiye, 1435/2014.
- er-Râzî, Fahrüddîn. *Tefsîru'l-kebîr -Mefâtihu'l-gayb*. Thk: Seyyid İmrân. 16 Cilt. Kahire: Daru'l-Hadîs, 1433/2012.
- es-Sâbûnî, Muhammed. *Safvetü't-tefâsîr*, 3 Cilt. İstanbul: Derseadet, ts.
- es-Semîm, Ebû'l-Abbâs Şehabeddin Ahmed b. Yusuf b. Abdiddaim el-Halebî. *Umdetü'l-huffâz fi tefsiri eşrefi'l-elfaz*. Thk. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996.
- Serinsu, Ahmet Nedim v. dğr. *Dini Terimler Sözlüğü*. Ankara: MEB Yayınları, 2009.
- Şener, Abdulkadir – Sofuoğlu M. Cemal – Yıldırım, Mustafa. *Yüce Kur'an*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2011.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyan an te'vîli âyi'l-Kur'an*. 15 Cilt. Beyrût/Amman: Daru İbni Hazm ve Dâru'l-A'lâm, 1423/2002.
- Yüksel, Muhammed Bahaeddin. *Kur'an'ı Farklı Anlama ve Nedenleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- ez-Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed Murtedâ el-Huseyn. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmus*. 40 Cilt. Kuveyt: Matbaatu Hükümeti'l-Kuveyt, 1406/1986.
- ez-Zemahşerî, Cârullah Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidî't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*. Tsh. Muhammed Abdu's-Selâm Şâhîn. 4 Cilt. Beyrût: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.



*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

Aralık / December 2018, 22 (2): 1297-1319

### **Ehl-i Sünnet Kelâmı'nda İcmâ \***

*Ijmā in Ahl al-Sunnah Kalām*

#### **Erkan Bulut**

Öğr. Gör. Dr, Sivas Cumhuriyet Üi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

Lecture Dr, Cumhuriyet University, Fac of Theology, Department of Arab Language and Rhetoric

Sivas, Turkey

[erkan\\_bulut5870@hotmail.com](mailto:erkan_bulut5870@hotmail.com)

[orcid.org/0000-0002-6062-6510](https://orcid.org/0000-0002-6062-6510)

#### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

\* Bu çalışma, "Kelâm ilminde İcmâ Delili" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "The Evidence of Ijmā in Kalām" (Ph.D. Dissertation, Atatürk University, Erzurum/Turkey, 2018).

**Geliş Tarihi / Received:** 21 Eylül / September 2018

**Kabul Tarihi / Accepted:** 03 Aralık / December 2018

**Yayın Tarihi / Published:** 15 Aralık / December 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Cilt / Volume:** 22 **Sayı / Issue:** 2 **Sayfa / Pages:** 1297-1319

**Atıf / Cite as:** Bulut, Erkan. "Ehl-i Sünnet Kelâmı'nda İcmâ [Ijmā in Ahl al-Sunnah Kalām]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/2 (December 2018): 1297-1319 <https://doi.org/10.18505/cuid.462453>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

Ijmā in Ahl al-Sunnah Kalām

**Abstract:** Ijmā is ranked as the third shariah evidence after the Qur'ān and Sunnah in the science of Uṣūl . Shafi was the first one who made Uṣūl which had been known and used by the Islamic scholars, into a written document and who ascertained that Ijmā was the third of the shariah evidences. Kalām is one of the sciences in which Ijmā evidence is used. The scholars of Kalām used this evidence as far as the science of Uṣūl made it possible. They always used it without changing any basics of religious beliefs and acceptances. That the aqidah of Ahl al-Sunnah has been supported with Ijmā which is regarded as one of naqly evidences, played an important role in eliminating suspicions which were tried to be aroused in momins' mind. In this article, the function and importance of Ijmā evidence, which is one of the primary sources of the science of Uṣūl , in the science of Kalām and Aqidah of Ahl al-Sunnah has been studied.

**Summary:** What the Qur'ān demands from us is to emphasize the spirit of unity among ummah and to keep out the factors that could trigger separation and division. Indeed, Allah emphasizes in the following verses in the Qur'ān on the protection of the unitary structure of the ummah: "And hold firmly to the rope of Allah all together and do not become divided" (Āl a-Imrān 3/103) and "And do not be like the ones who became divided and differed after the clear proofs had come to them" (Āl al-Imrān 3/105). Allah has commanded the Ulul 'Azm Prophets to hold the religion upright and to avoid division. (al-Shūrā 42/13). The command of holding the religion upright and not to be divided in this religion means to certify what needs to be confirmed in the religion of Allah and to obey those that must be obeyed. This is also the proclamation of the principle of religion that all the prophets have consensus over.

Ahl al-Sunnah understanding of Islam is identical to the understanding of the Prophet and his companions. For this reason, Ahl al-Sunna is the school that represents the main backbone of Islam. In Ahl al-Sunna, in many subjects, be it usūlī / primary or furū'ī / secondary, there has been ijmā. These ijmās are Sahaba ijmās and deductive ijmās that come from mutakallimūn (theologians) ijtiḥāds. Therefore, ijmā and ijtiḥād are closely connected to each other. Ijmā is supported by ijtiḥād and ijtiḥād is also the source of ijmā. Thus, the issue is no longer just a pure ijtiḥād; it turns out to be a degree that gives a solid knowledge after it has risen to some degree just after the nass/texts.

Ahl al-Sunnah theologians are talking about two kinds of ijmā. The first is "ijmā taṣdīqī" (approval consensus) which is the consensus based on Sahaba İjmā. These are the ijmās that occur on the principles called ḍarurat al-diniyya (necessities of the religion), and accepted as solid proofs in religion. Issues such as the principles of faith, obligation of prayer and the fasting are the subjects that are determined by the solid/definite ijmā. Such ijmās are valid approvals on existing provisions. These ijmās based on solid nass (verses and hadiths). Such ijmās do not give any new information. The existing information is strengthened by the alliance of Muslims. In these areas, ijtiḥād cannot be done and Muslims do not need ijtiḥād on these issues. There is an consensus of Ahl al-Sunnah scholars about the unfaithfulness of the one who denies one or more of the principles which are accepted as the main obligatory principles in Islam. The other is the "deductive ijmā which the ijtiḥāds have roles over. This kind of ijmās, are formed as a result of mujtahids' consensus over the same opinion on the issue of theological secondary issues. The



issues related to the secondary theological issues which were open to the ijtihâds and the different results obtained on matters are not accepted as the cause of takfîr. However, depending on the subject he/she can be a sinner. Istidlâli/deductive ijmâs are not considered as an independent proofs in 'İlm al-Kalâm, rather a supportive ones and are considered as textual evidences.

Since, texts that are accepted as sources give supposed information. In this regard, the Ahl al-Sunnah scholars accepted other members of the sect who have in secondary theological issues opposed the ijmâ of the salaf / predecessor as Ahl al-Qibla, but named them as Ahl al-Bid'a (innovator in religion) because of their opposition to Salaf's İjmâs. Moreover, the scholars of the Ahl al-Sunnah did not see them appropriate to participate in the İjmâs, which could occur between the generations that come after Sahâbas/companions.

Not all disputes have been criticized in Islam. It is a blessing for the ummah to claim different opinions on the issues subject to ijtihâd. Since the ummah, in this way, will bring new solutions to emerging issues and as a result, Islam will have a mechanism to produce a dynamic solution. This can only be possible through ijtihâd. Dispute is to propose different views on a subject. If this view is not in the actual matters that could harm the unity of the Ummah, rather in the case of ijtihâdi issues, this conflict could turn to be mercy.

The reason why the methodists evaluate the ijmâ within the scope of the authorized evidence is that because they think it is essential that the ijmâ be based on a proof. From this point of view, the alliances that occurred in mental matters were not considered as ijmâ. The theologians always tried to support their claims with nass/textual proofs. When the ijmâ is realized, whether known or not, they have stated that there is certainly a religious proof behind it. Because, the provisions that were reached through ijmâ, cannot be against the provisions of the Prophet.

Many issues in Islamic Belief and Kalâm works are supported by the mental and textual evidences as well as by deductive ijmâ. However, many of the claims of İjmâs in these works reflect the inter-sect ijmâs of the Ahl al-Sunnah. The sects outside the Ahl al-Sunnah were excluded. This attitude is, above all, the aim of ensuring the integrity within the sect, and trying to protect the Ahl al-Sunnah belief. Since the ijmâ evidence has a function that prevents all kinds of arbitrary and divisive thoughts and turns the supposed knowledge into the qat'î/certain one, it raises the provision to the next level just after the nass, rather than merely being a ijtihâdi provision. In the case of the forerunner of the Ahl al-Sunnah, the Mâturîdes and Ash'arites have not differed in in understanding of ijmâ in terms of methodology.

Although they have different views on the definition and content of the ijmâ, they have a common understanding of alliances of Mujtahids on the same view. The mutakallims (theologians) of Mâturîdî and Ash'arî schools have used the proof of ijmâ as supportive evidence in the cases related to Kalâm. al-Ash'arî not only adopted the proof of ijmâ but also used it in practice in. He did not make any distinction in proof of ijmâ as practical, theological, methodological or sub-divisional; he used it freely in every field.

Mâturîdî and Ash'arî scholars decided that the ijmâ could occur in religious matters and that there would be evidence when it was formed; In the case of mental issues, they have required the knowledge to be based on solid information. In the case of ijmâ in purely mental issues, they have

disputed over the issue. While some Ahl al-Sunnah scholars stated that since purely mental matters were certain knowledge and therefore don't need ijma, they also ruled that because the mujtahids could get this knowledge from religious texts, therefore ijma could occur in mental matters as well.

**Keywords:** Kalâm, Ahl al-Sunnah, İjmâ, İjtihad, İstidlâl

### Ehl-i Sünnet Kelâmı'nda İcmâ

**Öz:** İcmâ, usûl ilminde Kur'ân ve Sünnet'ten sonra üçüncü sırada yer alan şer'î delillerden birisidir. Şâfiî, pratikte İslam âlimlerince bilinip uygulanmakta olan usûl ilkelerini ilk defa yazılı metin haline getiren ve icmâyı usûlde şer'î delillerin üçüncüsü olarak ilk defa öneren kişidir. İcmâ delilinden yararlanılan ilimlerden biri de kelâm ilmidir. Kelâmcılar, usûl ilminin elverdiği ölçüde icmâ delilinden azami ölçüde yararlanmışlardır. Bu bağlamda kelâmcılar, dinî kabul ve inançların esasında herhangi bir değişikliğe gitmeksizin icmâ delilini sürekli kullanmışlardır. Ehl-i Sünnet akâidinin naklî delillerden sayılan icmâyı desteklenmesi, inançlar hakkında zihinlere atılmaya çalışılan şüpheleri bertaraf etmede önemli rol oynamıştır. Bu makalede usûl ilminin temel kaynaklarından olan icmâ delilinin Ehl-i Sünnet akâid ve kelâmındaki önem ve işlevi konu edilmiştir.

**Özet:** Kur'an'ın isteği ümmet arasında birlik ruhunun öne çıkarılması ayrılık ve bölünmeyi tetikleyen faktörlerin ise geri planda tutulmasıdır. Nitekim Kur'an'da, "Hep birlikte Allah'ın ipine (Kur'an'a) sınıksız sarılın. Parçalanıp bölünmeyin..." (Âl-i İmrân 3/103) ve "Kendilerine apaçık deliller geldikten sonra parçalanıp ayrılığa düşenler gibi olmayın..." (Âl-i İmrân 3/105) buyrulurken ümmetin birliğinin korunmasına vurgu yapılmıştır. Yüce Allah, ülü'l-azm adı verilen peygamberlere dini ikame etmeyi ve tefrikadan sakınılmasını emretmiştir (eş-Şûra 42/13). Dini dosdoğru tutma ve bu dinde ayrılığa düşmeme emri Allah'ın dininde tasdik edilmesi gerekenleri tasdik etmek, itaat edilmesi gerekenlere de itaat etmek demektir. Bu aynı zamanda bütün peygamberlerin üzerinde icmâ ettiği dinin esasının ilanıdır.

Ehl-i Sünnet'in İslâm'ı anlama tarzı, Hz. Peygamber'in ve ashabının anlama tarzı ile özdeşdir. Bu nedenle Ehl-i Sünnet, İslam'ın ana damarını temsil eden ekoldür. Ehl-i Sünnet kelâmında usûlî ve fûrûî birçok mesele üzerinde icmâ gerçekleşmiştir. Bu icmâlar sahabe icmâsı ve sonraki dönemlerde mütekezzimlerin icihadları sonucunda oluşan istidlâlî icmâlardır. Bu nedenle icmâ ve icihad birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. İcmâ, icihattan destek almakta, icihad da icmâyı kaynaklık etmektedir. Böylece mesele, salt icihadî olmaktan çıkmakta ve nassdan sonraki bir dereceye yükselerek kat'î bilgi veren bir hükme dönüşmektedir.

Ehl-i Sünnet kelâmcıları, iki türlü icmâdan söz etmektedirler. Birincisi "tasdikî icmâ" adını verdiğimiz sahabe icmâsına özgü ittifaklardır. Bunlar; zarurât-ı diniyye adı verilen esaslar üzerinde meydana gelen icmâlardır. Bu icma, dinde kesin olarak hüccet kabul edilmiştir. İman esasları, namazın ve oruçun farziyeti gibi konular, zarurât-ı diniyyeden olup kat'î icmâ ile belirlenmiş konulardır. Bu tür icmâlar, var olan hükümler üzerinde meydana gelen tasdikî icmâlardır. Bu icmâlar, sübütu kat'î ve delâleti kat'î nasslara istinad etmektedir. Bu tür icmâlar, yeni bir bilgi vermez. Var olan bilgiler Müslümanların ittifakıyla kuvvetlenir. Söz konusu alanlarda icihad yapılamadığı gibi Müslümanların bu konularda icihada ihtiyacı da yoktur. İslâm'da zarurât-ı diniyye

olarak kabul edilen esaslardan birisini ya da birkaçını inkâr eden kimsenin tekfir edilmesi konusunda Ehl-i Sünnet âlimlerinin ittifakı vardır. Diğerleri ise ictihadların devreye girdiği "istidlâlî icmâ"lardır. Bu nev'î icmâlar, itikadî fer'î meselelerde müctehidlerin aynı görüş üzerinde konsensüsü sonucunda oluşur. İctihada açık olan fûru-i akâid ile ilgili hususlarda yapılan ictihadlar ve elde edilen farklı sonuçlar tekfir nedeni kabul edilmemiştir. Ancak konusuna göre günahkâr olmasına neden olabilir. İstidlâlî icmâlar, kelâm ilminde müstakil değil destekleyici delil kabul edilmiş ve naklî deliller kapsamında değerlendirilmiştir. Zira bu hususta dayanak kabul edilen naslar, zannî bilgi verirler. Bu bakımdan Ehl-i Sünnet âlimleri, fûrû-i akâid alanında sefehin icmâsına aykırı düşünceler ileri süren diğer mezhep mensuplarını ehl-i kible kabul etmiş ancak onların icmâsına aykırı düşünceler ileri sürmelerinden dolayı ehl-i bid'at olarak isimlendirmişlerdir. Dahası Ehl-i Sünnet âlimleri, ehl-i bid'atın sahâbeden sonraki kuşaklar arasında meydana gelebilecek olan icmâlara katılmalarını da uygun görmemiştir.

İslâm'da bütün ihtilâflar yerilmiş değildir. İctihadî meselelerde farklı görüşler ileri sürmek ümmet için bir rahmettir. Zira bu sayede ümmet yeni ortaya çıkan meselelere çözümler getirecek bunun sonucunda İslâm dini dinamik bir çözüm üretme mekanizmasına kavuşmuş olacaktır. Bu da ancak ictihad sayesinde mümkün olabilir. İhtilaf, bir konuda farklı görüş ileri sürmektir. Bu görüş ümmetin birliğine zarar verebilecek olan usûlî meselelerde değil de ictihadî meselelerde olursa bu ihtilaf, rahmete dönüşür.

Usûlcülerin icmâyı naklî deliller kapsamında değerlendirmelerinin nedeni icmânın mutlaka bir nassa istinad etmesini zorunlu görmelerindedir. Buradan hareketle sırf aklî meselelerde meydana gelen ittifaklar, icmâ olarak değerlendirilmemiştir. Kelâmcılar, icmâ iddialarını daima nasslarla teyit etmeye çalışmışlardır. İcmânın gerçekleşmiş olması durumunda, bilinsin ya da bilinmesin gerisinde mutlaka şer'î bir delilin var olduğu anlamını çıkarmışlardır. Çünkü üzerinde icmâ gerçekleşmiş hükümler asla Hz. Peygamber'den gelen haberlere aykırı olamaz.

Akâid ve kelâm eserlerindeki birçok mesele aklî ve naklî delillerin yanı sıra istidlâlî icmâ ile desteklenmiştir. Ancak söz konusu eserlerdeki icmâ iddialarının birçoğu Ehl-i Sünnet'in görüşlerini yansıtan mezhep içi icmâlardır. Ehl-i Sünnet dışındaki mezhepler dışarıda tutulmuştur. Bu tavır, her şeyden önce mezhep içerisindeki bütünlüğü sağlamaya yönelik olup, Ehl-i Sünnet itikadını koruma altına alma çabasıdır. Zira icmâ delili, her türlü keyfi ve bölücü düşünceyi engelleyici bir işleve sahip olmasının yanında zannî olan bilgiyi kat'î hale getirerek elde edilen hükmü salt ictihadî olmaktan çıkarmakta ve nassdan sonraki bir mertebeye yükseltmektedir.

Ehl-i Sünnet'in öncüsü durumunda olan Mâtürîdî ve Eş'arî kelâmcılarının icmâ anlayışları usûl açısından farklı değildir. İcmânın tanımı ve muhtevası konusunda farklı görüşler ileri sürseler de müctehitlerin aynı görüş üzerinde ittifakları konusunda ortak anlayışa sahiptirler. Mâtürîdîler ve Eş'arîler, icmâ delilini kelâmî bahislerde destekleyici bir delil olarak kullanmışlardır. Eş'arî, icmâ delilini itikadî meselelerde sırf benimsemiş olmakla kalmamış, pratikte kullanmıştır. O, icmâ delilini amelî, itikadî, usûlî ve fer'î şeklinde bir ayırım yapmamış, her alanda rahatlıkla kullanmıştır. Mâtürîdî ve Eş'arî âlimleri, dini meselelerde icmânın oluşabileceğini, oluşması durumunda da hüccet olacağına hükmetmişler ancak aklî meselelerde icmânın kat'î bilgilere istinad etmesini şart koşmuşlardır. Salt aklî meselelerde ise icmânın meydana gelmesi hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bazı Ehl-i Sünnet âlimleri, salt aklî meselelerin yakînî bilgiler olduğunu dolayısıyla icmâyı

gerek olmadığını ifade ederken; müctehidlerin bu bilgileri naslardan istinbat edebileceğini savunarak salt aklî meselelerde de icmânın gerçekleşebileceğine hükmetmişlerdir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Ehl-i Sünnet, İcmâ, İctihad, İstidlâl

## GİRİŞ

Tabiat ve mizaçları farklı insanların aynı görüş etrafında toplanarak bir inanca sahip olmaları ancak aynı inanç esasları üzerinde ittifak etmeleriyle mümkündür. Ehl-i Sünnet âlimleri bu amaçla kat'î nassları temel alarak manifesto niteliğinde hakkında icmâ edilen akâid konularını içeren akâid risâleleri yazmışlardır. Bu risalelerin temel amacı tevhid esasları üzerinde ümmetin birliğini sağlamaktır. Günümüzde bir Müslümanın dünyanın neresinde olursa olsun, aynı iman esaslarına inanması ve olaylar karşısında aynı tepkiyi vermesi icmâ delili sayesinde mümkündür.

İcmâ delili salt fikhî ya da itikadî alanla sınırlı değildir. Böyle bir ayırım klasik usûl kitaplarında yer almaz. Usûl açısından icmânın hükmü bellidir. İcmâyı dini, aklî, örfî alanlarda ve hatta pozitif bilimleri de kapsayacak şekilde genişleten görüşlere rastlamak mümkündür.<sup>1</sup> İcmân kelâm ilmindeki kullanış tarzı, aynı usûlden beslenmeleri nedeniyle fikhî ilmindeki kullanımıyla örtüşmektedir. Ancak icmânın kelâm ilmindeki rolü, hukuki değil teolojiktir. Bu bağlamda üzerinde icmâ edilmiş olan fikhî hükümlerden önce itikadi meselelerin bilinmesi, bunların dışında kalanların ise ictihadî konular olduğunun farkında olunması gerekir. İctihadî meselelerin biliniyor olması, bu icmânların temelinde, herkesin farklı biçimde yorumlayamayacağı kat'î nassların var olduğunu gösterir.

Bilindiği gibi icmâ, var olan kat'î bilgilerin ittifakla onaylanması şeklinde ya da ictihadların birleşmesi sonucunda meydana gelmektedir. İctihadlar, naklin yanında aklın da devreye girdiği faaliyetlerdir. Kelâm ilmindeki ictihadlar, uygulanabilir bir hüküm ortaya koymaması nedeniyle anlamaya yöneliktir. Kur'an'da yer alan müteşâbih ayetlerin anlaşılması konusundaki çabalar, bunun zeminini oluşturmuştur. Müteşâbih ayetler, kelâm tarihi boyunca tartışma konusu olmuş, farklı şekillerde algılanmış ve tekdüze anlaşılmaktan uzak olduğu için de çeşitli itikadî ve kelâmî mezheplerin doğuşunda etkili olmuştur. Mezhepler arasındaki söz konusu tartışmalar, usûlle ilgili değil furû akâidle ilgili mevzulardır. Kelâmî mezheplerin furû akâidle ilgili yaptığı bu rasyonel aktivitelerin ittifakı, kelâm ilminde icmâ delilini gündeme getirmiş, birçok itikadî ve kelâmî mesele icmâ delili ile desteklenmiştir. Akaitte icmâ var olan hükümlerin keşfi ve tasdiki olup, yeni bir hüküm koyma anlamında değildir. Dayanağı, delaleti ve sübûtu kat'î nass olan icmâ, başka türlü yorumlara kapalı olduğunu gösterir. İtikadî fer'î konular ise ictihada açık alanlar olduğu için yeni ve farklı düşünceler ortaya koyma imkânı vardır.

İcmân mutlaka nassdan bir delili/dayanağı bulunmalıdır. Kanaatimizce itikadî meselelerde iki nedenden dolayı delilsiz olarak icmâ gerçekleşmez. Bunlardan ilki, inanç esaslarının sağlam temeller üzerine kurulması; diğeri ise ümmetin nasslara olan bağlılığıdır. Bu bakımdan icmâ İslam ümmetinin şiarı, birliğinin sembolü ve batıl üzerinde bir araya gelmeyeceğinin de garantisidir.

<sup>1</sup> Bk. İbrahim Kâfi Dönmez, "İcmâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 21/423.

Ehl-i Sünnet usûlünün ana dayanakları Kur'ân, Sünnet ve icmâdır. Mütevâtir ve âhâd haberin delil olmasının nedeni sahabe icmâisidir.<sup>2</sup> Bu bağlamda Şîa ve Mu'tezile mezhebi bile Ehl-i Sünnet ile aynı noktaya gelip icmâyâ muhalif olmadıklarını ispata çalışmışlardır.<sup>3</sup> Ancak Ehl-i Sünnet, diğer kelâmî ekollerin icmâ anlayışını usûl açısından hatalı kabul edip bu mezheplerin icmâyâ katılmalarını kabul etmemiştir.<sup>4</sup>

### 1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Usûl kitaplarında *icmâ* kelimesinin “ittifak” ve “azmetmek” şeklinde iki anlamından bahsedilir. Bunlardan “ittifak”<sup>5</sup> kelimesi icmâyî ifade etmek için daha fazla kullanılır.<sup>6</sup> İttifak, *ve-fe-ka* kök fiilinden türetilmiş iki şey arasındaki uyumluluk, *tesadüf* ve *tevafuluk* anlamına gelen bir kelimedir.<sup>7</sup> Diğer bir deyişle ittifak, iki şeyin tesadüfen bir araya gelip birbirine uyum sağlamasını ifade eder.<sup>8</sup>

İcmân ikinci sözlük anlamı olan *azmetmek*, insanın bütün düşüncelerini bir amaç doğrultusunda toplayıp hedefe yönelmesini ifade eder.<sup>9</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkılânî, (ö. 403/1013) icmâ kavramının izahında azmetmenin de ittifak anlamını içerdiğini; çünkü bir konuda ittifak eden kimsenin aynı zamanda bir şeye azmetmiş olduğunu belirtir.<sup>10</sup>

<sup>2</sup> Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, trc. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli (İstanbul: Kitabevi, 2001), 166-167.

<sup>3</sup> Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlâ'l-i'tizal ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid (Tunus: Dârü't-Tunisiyye, 1393/1974), 164; Şerif Murtaza, *ez-Zer'atü ilâ usûli's-şer'a*, thk. el-Lecnetü'l-ilmîyye fi müesseseti'l-imami's-Sadık (Kum: Müessesetü'l-İmami's-Sadık, ts.), 433.

<sup>4</sup> Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hağ min 'ilmi'l-uşûl*, thk. Ebû Hafs Sami b. el-Arabi el-Eseri (Riyad: Dârü'l-Fazîle, 2000), 1/380-382.

<sup>5</sup> *Lisânü'l-'Arab*, *Muhtâru's-sihâh* ve *Esâsü'l-belâgâ*'da icmâ kelimesinin ittifak anlamına yer verilmemiştir. Ancak *el-Müfredât*, *Misbâhu'l-münîr* ve *Kâmûsu'l-muhit*'te hem azmetmek anlamına hem de ittifak anlamına işaret edilmiştir. Bk. Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* “Cma” (Beirut: Dârü's-Sâdir, ts.), 8/53; Ragıb el İsfahânî, *el-Müfredât fi ğâri'bi'l-Kur'ân*, “Cma” (Beirut: Dârü'l-Marife, 2005), 104; Ahmed b. Muhammed b. Ali, el-Feyyumi, *el-Misbâhu'l-münîr*, “Cma” (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1424/2003), 69; Bedrüddin b. Bahadır b. Abdullah, *ez-Zerkeşî, el-Bahru'l-muhîr* (Kuveyt: Vüzeretü'l-evkâf li'ş-şu'ni'l-İslâmiyye, 1988), 4/436.

<sup>6</sup> Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Mustaşfâ: İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi* trc. Yunus Apaydın (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), 2/294, 1/257; Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. İbrahim el-Acuz (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1426/2005), 1/167-168; Hüseyin el-Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hamidullah (Dimeşk: Ma'hedü'l-ilmî el-Fransi li'd-dirasati'l-Arabiyyeti, 1384/1964), 2/457; Şevkânî, *İrşâd*, 1/347; Taceddin Abdülvahhâb b. Ali, es-Sübkî, *Cem'u'l-Cevâmi' fi usûli'l-fikh* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1424/2003), 76.

<sup>7</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* “Vfk”, 10/382; İsfahânî, *el Müfredât*, “Vfk”, 543; Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekerriyya, *Mu'cemü mekâyisi'l-lüğa*, “Vfk” (Kahire: Dârü'l-hadîs, 1429/2008), 962.

<sup>8</sup> İbn Fâris, *Mekâyisi'l-lüğa*, “Vfk”, 962; İsfahânî, *el Müfredât*, “Vfk”, 543.

<sup>9</sup> Kur'ân-ı Kerîm'de “Artık siz de (bana) ne yapacağınızı ortaklarımızla beraber kararlaştırın ki, işiniz size dert olmasın” (Yunus 10/71) âyetinde icmâ, azmetmek/karar vermek anlamında kullanılmıştır.

<sup>10</sup> Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir en-Nîsâbü'rî, *el-İcmâ' li'l-imâm ibn Münzir*, thk. Fuad Abdül-münim Ahmed (İskenderiyye: Merkezü'l-İskenderiyye li'l-kitabi'l-İskenderiyye, ts.), 11.

Terim olarak icmâ, “Muhammed’in (sav) vefatından sonra ümmetin müctehitlerinin herhangi bir aşırda herhangi bir konudaki ittifakı”<sup>11</sup> demektir. İttifak, icmânın gerçekleşmesi yolunda bir ön aşamadır. İttifakın oluşmasını müteakiben icmâ meydana gelmiş olur. Bu nedenle bazı Müslüman bilginleri icmânın tek rüknünün ittifak olduğunu ifade ederler.<sup>12</sup> İcmâda bütün müctehitlerin<sup>13</sup> ittifakı şart koşulmuştur. Konu hakkında uzman olmayan bilgin veya kesimlerin icmâyâ katılımı veya bir konudaki geniş ittifakı, ilgili konu hakkındaki icmânın oluşmasında geçerli değildir. Kelâmcıların eserlerinde “Bütün din mensupları icmâ etmiştir” veya “Bütün akıl sahipleri icmâ etmiştir” gibi ifadeleri, icmâ kavramını her zaman terminolojik anlamında kullanmadığını, lügat anlamlarından birisi olan ittifak anlamında kullandıklarını da göstermektedir.<sup>14</sup>

## 2. İCMÂNIN BİLGİ DEĞERİ

Muhammed b. İdris eş-Şâfiî’den (ö. 204/820), itibaren icmânın bilgi kaynağı olup olmaması İslâm âlimlerinin zihnini oldukça meşgul etmiştir. Ancak icmâyı hararetle savunanlar da kuşkuyla yaklaşanlar da onun deliller hiyerarşisindeki güçlü otoritesini kabul etmişlerdir. İcmânın bir bilgi kaynağı olup olmaması tartışmaları mezheplerin bilgi anlayışı ve bilgiye bakış açıları çerçevesinde şekillenmiştir. Şâfiî, icmânın her şey için delil olduğunu zira onda hatanın mümkün olmadığını söyler<sup>15</sup> O, icmânın kat’î bir bilgi kaynağı olduğu kanaatindedir.<sup>16</sup>

<sup>11</sup> Sübkî, *Cem’u’l-cevâmi’*, 76; Diğer bazı icmâ tanımları için bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/257; Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Makdîsî, *Ravzatü’n-nâzir ve cünnetü’l-münâzir fi uşûli’l-fikh ‘alâ mezhebi’l-imâm Ahmed* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1430/2009), 159; Âmidî, *İhkâm*, 1/168; Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed, el-Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1418/1997), 3/337; Ebû’l-Hüseyn el-Basri, *Kitâbü’l-Mu’temed fi uşûli’l-fikh*, thk. Muhammed Hamidullah (Dimeşk: Mahedü’l-ilmî el-Fransi li’dirâsâti’l-Arabiyyeti. 1384/1964), 2/457; Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn er-Râzî, *el-Maḥşûl fi ‘ilmi’l-uşûl*, thk. Taha Cabir Feyyaz el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1418/1997), 4/20.

<sup>12</sup> Yakup b. Abdülvahhâb el-Bahüseyn, *el-İcmâ’* (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1429/2008), 76.

<sup>13</sup> Kimi usûlcüler tanımda müctehid kavramını kullanmayı tercih ederken, kimileri “*Ehl-i hall ve’l-akd*”, “*Ehl-i re’y ve’l-ictihad*”, ve “*Fâkih*” kavramlarını da kullanmışlardır. Bu kavramların tümüyle, kaynağından hüküm çıkarmaya güç yetirebilen meleke sahibi akil baliğ Müslüman kimseler kastedilmektedir. Bk. Ali Abdürrâzık, *el-İcmâ’ fi ş-şer’ati’l-İslâmiyye* (B.y. Dârü’l-Fikri’l-Arabi, ts.), 7.

<sup>14</sup> Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Es’ad ed-Devvânî, *Celâl* (İstanbul: Dersaadet, 1314), 4.

<sup>15</sup> Şâfiî, *Cimâ’u’l-İlm* (B.y. Dârü’l-Asar, 2002/1423), 22.

<sup>16</sup> Şâfiî, *Cimâ’u’l-İlm*, 21-22.

Ebû Bekr Muhammed es-Serahsî (ö. 483/1090), bilgi kaynakları sıralamasında icmâyı, kitap ve sünnetten sonra üçüncü sıraya yerleştirir.<sup>17</sup> Bâkılânî, icmânın dinî ve aklî delillerin, kaynağı olabileceği kanaatindedir.<sup>18</sup> İcmân akaitte bir yöntem olduğunu kabul eden<sup>19</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Fûrek'e (ö. 406/1015) göre de eşyanın hakikati, sıhhati ve fesadı dört şeyden birisi ile bilinir. Bunlar: Kitap, Sünnet, icmâ ve aklî deliller.<sup>20</sup>

Klasik usûlde icmâ üç başlık altında tartışılır. Bunlar; icmânın gerçekleşme imkânı, müctehidlerin icmâdan haberdar olabilmelerinin imkânı ve icmânın sonraki nesillere sahih bir yolla aktarılabilme imkânı.

Şâfiî, ağırlıklı olarak icmânın gerçekleşme imkânı hakkında görüş bildirir. Ona göre sahabe icmâsı kesin olarak gerçekleştiğinden bağlayıcı bir hüccettir. Sahabeden sonraki dönemler için icmânın gerçekleşmesi mümkün olmakla birlikte çok zordur.<sup>21</sup> Şâfiî, icmânın namaz, oruç gibi dinin temel meselelerinde gerçekleştiğini kabul ederken, furû' meselelerinde gerçekleşebilmesinin çok zor olduğu kanaatindedir.<sup>22</sup> Nassların alanını icmâyı içine alacak şekilde genişleten Şâfiî, icmâyı iki kategoride değerlendirir. Birincisi Hz. Peygamber'den gelen rivayetler üzerinde oluşan icmâ; diğeri Müslüman âlimlerin ihtihadlarının birleşmesi neticesinde oluşan icmâ.<sup>23</sup> Bunlardan ilki ihtihada dayanırken diğeri tevatüre dayanır. Benzer bir tasnifi Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî'de (ö. 370/981) yapmıştır.<sup>24</sup>

İcmân gerçekleşmesinin aklen mümkün olup olmadığıyla ilgili herhangi bir ihtilaf yoktur.<sup>25</sup> Ancak sahabeden sonraki kuşaklar için icmânın fiilen gerçekleşip gerçekleşmediği tartışmalıdır. Sahabe icmâsının geçerli olacağını savunanlar, iddialarını ashabın o dönemde Medine'de toplanmış olması ve henüz çeşitli belde ve kıtalara dağılmamış olmasına bağlar.<sup>26</sup>

<sup>17</sup> Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, es-Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*, thk, Ebû'l-Vefâ el-Afgânî (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1993), 1/279

<sup>18</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhid*, Tas: Richard Yusuf Mekârîsî el-Yesûî (Beirut: Mektebetü'ş-Şarkıyye, 1957), 13.

<sup>19</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Fûrek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/496.

<sup>20</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, thk, Ahmed Abdürrahim es-Sayih (Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-diniyye, 1425/2005), 16.

<sup>21</sup> Şâfiî, "*Cimâ'u'l-İlm*" adlı eserinde muhatabıyla girmiş olduğu muhavere muhatabının: "*İcmâ var mı ki?*" sorusuna şu karşılığı verir: "Evet, bilgisizliğin caiz olmadığı farz konularında çoktur." Bu 'insanlar icmâ etti' denildiğinde etrafında buna 'icmâ değildir' diyebilecek kimseyi göremeyeceğin bir icmâdır." Bk. Şâfiî, *Cimâ'u'l-İlm*, 29.

<sup>22</sup> Ebû Zehre, *Mezhepler Tarihi*, 296.

<sup>23</sup> Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "İmam Şâfiî ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi", *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, Haz. M. Hayri Kırbaçoğlu (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2000), 85.

<sup>24</sup> Cessâs'a göre de icmâ "*tevkîfi*" ve "*ictihadî*" şeklinde iki kısımdır. Tevkîfi icmâ vahiy yoluyla bilinebilen icmâdır. İctihadî icmâ ise hakkında herhangi bir nass bulunmamakla birlikte ihtihad sonucunda elde edilen hükümler üzerinde meydana gelen icmâdır. Bk. Cessâs, *el-Fuşûl*, 3/277, 279.

<sup>25</sup> Mustafa Buakl, *İcmâ'âtü'l-uşûliyyîn* (Beirut: Dârü İbn Hazm, 1431/2010), 31.

<sup>26</sup> Ali Abdürrazık, *İcmâ' fi'ş-şer'ati'l-İslâmiyye*, 12; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *en-Nebzû fi'ş-şer'ati'l-fikh*, thk, Ahmed Hicazi es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, 1401/1981), 23.

Ümmet ağırlıklı olarak icmânın her dönemde gerçekleştiğini savunur: ancak icmânın bilinme imkânı üzerinde görüş ayrılığına düşmüştür. Usûl kitaplarında icmâyâ katılacak müctehitlerin farklı bölgelere dağılması nedeniyle bir konuda icmânın gerçekleşmesi mümkün olsa bile konu hakkındaki görüşlerinin tam olarak bilinemeyeceği kayıttır.<sup>27</sup> Ebü'l-Hasen Seyfeddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim el-Âmidî (ö. 631/1233), icmânın bilinmesinin mümkün olmadığını söyleyenlere şu şekilde cevap verir: “Onlara cevap vermenin en güzel yolu onlara: Bu anlattıklarımızın batıl oluşunun delili bunların bilfiil gerçekleşmiş olmasıdır.”<sup>28</sup>

İcmânın hüccet oluşunu kabul edenler tevatürle nakledilmiş olması durumunda delilin kat’î veya zannî oluşuna bakmaksızın kabulünde ittifak etmişlerdir.<sup>29</sup> Âhad yolla sabit olan icmânın kabul edilip edilmemesi noktasında ise farklı düşünmüşlerdir.<sup>30</sup> Ebû Ca’fer et-Taberî (ö. 310/923), Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111), ve Fahrüddîn Huseyn er-Râzî (ö. 606/1210) gibi usûlcüler bunu reddederken; Ebü'l-Hasen el-Mâverdi (ö. 450/1058), Ebü'l-Meâlî el-Cuveynî (ö. 478/1085), Serahsî (ö. 483/1090) ve Âmidî (ö. 631/1233) bunda bir sakınca görmemişlerdir.<sup>31</sup>

### 3. İCMÂNIN TÜRLERİ

İcmâ usûlcüler tarafından çeşitli şekillerde tasniflere tabi tutulmuştur. Konusu itibarıyla tasdikî (onaylayıcı) ve istidlâlî (ictihadî) icmâ; meydana geliş şekli itibarıyla kavfî, amelî, sükûtî ve mürekkep icmâ,<sup>32</sup> zamanı itibarıyla sahabe icmâsı ve sahabeden sonrakilerin icmâsı; kuvveti bakımından sarîh icmâ ve sükûtî icmâ bunlardan bazılarıdır. Usûlcüler icmâyâ katılanlar açısından da icmâyı kısımlara ayırmıştır.<sup>33</sup> Tasnifler içerisinde usûl kitaplarında en meşhur olanı, sarîh icmâ, sükûtî icmâ şeklinde yapılan ayırımdır.<sup>34</sup> Sarîh icmâ, herhangi bir zamanda bütün müctehitlerin bir meselenin hükmüne dair görüşlerini tek tek açıklaması sonucunda ortaya çıkan görüş birliğidir.<sup>35</sup> Kelâm ilmine uygunluğu açısından icmâ delilinin tasdikî (onaylayıcı) ve istidlâlî (ictihadî) şeklinde tasnifinin daha uygun olduğu düşünülebilir.

<sup>27</sup> Âmidî icmânın bilinmesinin imkânı ile ilgili olarak şunları söyler: “İcmân gerçekleşmesinin mümkün olduğu konusunda hemfikir olanlar, onun bilgisi ve bilinebilirliği hususunda görüş ayrılığına düştüler. Çoğunluk pozitif bir tutum takınırken az bir kısmı da olumsuz yaklaşımda bulunmuşlardır.” Bk. Âmidî, *el-İhkâm*, 1/169.

<sup>28</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 1/170.

<sup>29</sup> Bk. Gazzâlî, *el-Mustaşfâ*, 1/299.

<sup>30</sup> Muhammed Mustafa Çelebi, *Uşûlî'l-fıkhi'l-İslâmî* (Beyrut: Dârü'l-camiyye, ts.), 198; Ebû Zehre, *Uşûlî fıkıh*, 212.

<sup>31</sup> Serahsî, *Uşûlî's-Serahsî*, 1/302; Gazzâlî, *el-Mustaşfâ*, 1/299; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/238; İbn Sübki, *el-İbhâc fi şerhi'l-minhâc*, thk, Şaban Muhammed İsmail (Kahire: Mektebetü'l-Külliyyati'l-Ezheriyye, 1401/1981), 2/443; Muhibbullâh b. Abdüşşekûr, el-Bihârî, *Fevatîhü'r-rahamât bi şerhi müsellemi's-sebât*, thk, Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1423/2002), 2/292-293.

<sup>32</sup> Fıkaha metoduna göre yazılmış eserlerde bu tasnif Azimet ve Ruhsat olarak isimlendirilmiştir. Bk. Dönmez, “İcmâ”, 21/425.

<sup>33</sup> Usûl kitaplarında bunlar şu şekilde yer alır: 1) Medine halkının icmâsı. 2) Ehl-i beytin icmâsı. 3) Hulefa-yi raşidinin icmâsı. 4) Şeyhayn'ın icmâsı. 5) Mekke ve Medine halkının icmâsı. 6) Kufe ve Basra halkının icmâsı. 7) Dört mezhep imamının icmâsı. Bk. Şevkânî, *İrşâd*, 1/389-397.

<sup>34</sup> Muhammed Mustafa, Çelebi, *Uşûlî'l-fıkhi'l-İslâmî* (Beyrut: Dârü'l-camiyye, ts.), 185.

<sup>35</sup> Gazzâlî, *el-Mustaşfâ*, 1/285.



### 3.1. Tasdikî İcmâ

Tasdikî İcmâ, var olan bilgilerin tasdikî/onaylanması anlamındaki icmâdır. Bir başka deyişle sahabe kuşağınca üzerinde görüş birliğine varılmış ve tevatür yoluyla sonraki nesillere aktarılmış olan dini bilgilerin tasdik edilmesidir. Allah, melek, kitap, elçi ve ahiret gününe iman etmek gibi inanç esaslarının varlığı üzerinde icmâ bu tür bir icmâdır. İcmâya konu olan nass, delaleti ve sübûtu kat'î olduğundan dolayı tasdikî icmâ, kelâmcıların çoğunluğuna göre sadece destekleyici bir unsurdur.<sup>36</sup> Bunun dışında bir fonksiyona sahip değildir. Kanaatimizce icmânın akâid ve kelâm ilminde delil olamayacağını savunanların kastettiği, esas itibarıyla bu icmâdır. Sahabenin icmâ etmiş olduğu itikadi meseleler Tasdikî İcmâ grubuna girer. Bunlar; usûlü'd-din olarak isimlendirdiğimiz temel inanç esaslarıdır. Akâidin bu kısmında ictihad yapılamaz. Zira bunlar dinin sabiteleri dediğimiz değişmez temel esaslarıdır.

İcmâya konu olan nasslar, delâleti zannî sübûtu kat'î nev'inden olursa, bu durumda meydana gelen icmâ, nassdan murad edilen manayı netleştirmiş olur. Bu tür nassların tamamı te'vil, tahsis, takyid ve nesh'e ihtimali olan nasslardır. Dolayısıyla farklı şekillerde anlaşılma ihtimaline açıktır. Nass delaleti kat'î sübûtu zannî olursa bu takdirde nassın yanında icmâ delili meselenin hükmünü destekleyici ve te'kit edici bir delil olur. Böylece icmâ, dayanağını/senedini zannilikten kat'îlik derecesine yükseltmiş olur. Çünkü icmânın oluşması ile birlikte bu habere muhalif başka bir haberin olmadığı kesinlik kazanmış olur. Nass sübûtu ve delâleti zannî olursa bu durumda da icmâ delili, dayanağını/senedini kuvvetlendirip istenilen manayı kabul edilir bir hüküm derecesine yükseltmiş olur.<sup>37</sup>

Akâidin fer'î meselelerini ihtiva eden kısım ictihada açık olan alandır. Dolayısıyla bu alanda meydana gelen ictihadların aynı noktada birleşmesi icmânın gerçekleşmesine neden olur. Furû-u akâidle ilgili hususlarda tevatür meydana gelmediği<sup>38</sup> için sahabe devrinde icmâ oluşmamıştır. Bu, yeni bir hüküm ortaya koyma anlamındaki icmâ değil, var olanı onaylama anlamındaki icmâdır. Furû-u akâidle ilgili olarak sahabe döneminde tevatür oluşmamış olsa bile sonraki asırlarda Ehl-i Sünnet ekolleri arasında Allah'ın sıfatları, Kur'ân'ın mahlûk olmaması ve rü'yetullah gibi bazı konularda icmâların oluştuğunu görmekteyiz. Bu icmâ türü ise var olanı onaylama anlamındaki icmâ değil; istidlâlî icmâ, yani ictihadların birleşmesi anlamındaki icmâdır.

### 3.2. İstidlâlî İcmâ

İstidlâlî icmâ, sahabe kuşağından sonraki bir asırdaki müctehitlerin Kitap ve Sünnet'ten bir delile dayanarak şer'î bir hüküm üzerinde ittifak sağlamalarıdır.<sup>39</sup> İctihadların aynı noktada bulunduğu anlaşılmaması ve hiçbir müctehidin muhalif bir görüş ileri sürmediğinin bilinmesi sonucu meydana gelen ittifaklardır. Bu tür icmâların temeli, yoruma açık dini meseleler üzerinde yapılan ictihadlardır. Bu icmâ çeşidi ictihadların birleşmesi esasına dayanır ki icmâların büyük bir bölümünü bu tür icmâlar teşkil eder.<sup>40</sup>

<sup>36</sup> Yavuz, "Delil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/137.

<sup>37</sup> Teftâzânî, *Şerhu't-telvîh*, 2/111.

<sup>38</sup> Süleyman, Uludağ, *İslâm'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1996), 29.

<sup>39</sup> Ebû Zehre, *Mezhepler Tarihi*, 452.

<sup>40</sup> Yunus Vehbi Yavuz, *İslâm Hukuk Metodolojisinde İstihsân ve İcmâ* (İstanbul: Feyiz Yayınları, 2008), 171.

Nazarî konularda bilhassa ictihadın alanına giren furû-u akâidde fikir ve kanaat birliğine ulaşmak oldukça güçtür. Bu bakımdan ilmi ve nazari konularda “Bu meselede icmâ vardır” şeklinde ifade edilen hükümler ihtiyatla karşılanmalıdır.<sup>41</sup> Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Kurtubî (ö. 456/1064) bunu dikkate alarak uyarı yapma gereği duymuştur. “Bunun yanlışlığı hususunda onların üzerinde icmâ olduğunu zikrettikleri meselelerden birçoğunu terk ettiklerini görmemiz bizim için yeterlidir. Bu kimseler inatçılıkları nedeniyle ve aklî-naklî delillerin (hüccet-bürhan) kendi fasit görüşlerini terk etmeye mecbur olması durumunda kargaşa çıkarmak amacıyla bu meselelerde icmâ olduğu eğilimini sergilemişlerdir.”<sup>42</sup> Bağdâdî de kelâm ilminde Ehl-i Sünnet’in üzerinde icmâ ettiği esasları on beş madde halinde sıraladıktan sonra şunları söyler: “Ehl-i Sünnet bu meselelerin asılları üzerinde birleşmiştir ama; genellikle bir kısım fer’î meselelerde, sapıklık ve fasıklığa yol açmayacak şekilde ayrılığa düşmüşlerdir.”<sup>43</sup> Sonuç itibarıyla Tasdikî İcmâlar sahabe ittifakları olup icmânın geçmişe bakan tarafını temsil ederler. İstidlâlî icmâlar ise geleceğe bakan tarafı nedeniyle yeniden gündeme gelebilir.

#### 4. EHL-İ SÜNNET KELÂMI’NDA İCMÂ TEORİSİ

İcmâ delili, bütün İslâmî ilimlerde olduğu gibi kelâm ilminde de etkisini hissettirmiştir.<sup>44</sup> Kelâmcılara göre deliller, kaynağı bakımından aklî ve naklî olmak üzere iki kategoriye ayrılır.<sup>45</sup> Aklî delil, bütün öncülleri akla dayanan delildir. Âlemin hâdis oluşu ve yaratıcının varlığı gibi. Kelâmcıların çoğunluğu aklî delile dayanarak hiçbir itikadî esasın vazedilemeyeceği kanaatindedir. Bu nedenle aklî delil, sadece naklî delile sabit olmuş esasların daha iyi anlaşılmasına, doğruluğunun kanıtlanmasına ve gerektiğinde deliller arasında mukayese ve tercih yapılmasına katkıda bulunur.<sup>46</sup> Naklî delil,<sup>47</sup> ise “bütün öncülleri nakle dayanan delildir.”<sup>48</sup> Namaz ve zekâtın farz oluşunun delillerinin nass olması gibi. İcmânın tevatür yoluyla nakledilmesi onun naklî delil tarafının ağır bastığını göstermektedir. Ehl-i Sünnet âlimleri itikadî konulara ilişkin naklî delilleri, Kur’ân, hadis ve icmâ<sup>49</sup> olmak üzere üç grupta toplayarak icmâyı naklî deliller içerisinde değerlendirmişlerdir.<sup>50</sup>

Naklî deliller, Hz. Peygamber’in doğruluğuna dayanır. Peygamber’in doğruluğunu bilmeye bağlı olan her şey, kendisini bilmeye dayandığı sürece bunu naklî delil yoluyla ispatlamak

<sup>41</sup> Ebü’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, İbn Rüşd. *Felsefe Din İlişkileri Faslul-makâl el-keşf an minhâci’l-edille* haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 90 (Dipnotta).

<sup>42</sup> İbn Hazm, *Merâtibü’l-icmâ’,* 14-15.

<sup>43</sup> Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 254.

<sup>44</sup> Câbirî, *Arap İslâm Kültürü*, 167.

<sup>45</sup> Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi* (Beyrut: Damla Yayınevi, 1985), 72

<sup>46</sup> Yavuz, “Delil”, 9/137.

<sup>47</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 27.

<sup>48</sup> Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, 72.

<sup>49</sup> İcmân delil kabul edilmesi ile ilgili olarak iki farklı görüş ortaya çıkmıştır. Birinci görüşü savunanlara göre icmânın şeriatte delil oluşunun delili akıldır. Cüveynî bu kanaattedir. İkinci görüşü kabul edenlere göre ise icmânın delil oluşunun delili sem’idir. Cumhur da bu kanaattedir. Bk. İbn Kattân el-Fâsî, *İknâ’ fi mesâilil-icmâ’,* thk, Hasan Fevzî es-Saîdî (Kahire: el-Furûku’l-hadîse, 1424/2004), 1/117.

<sup>50</sup> Kâdî Abdülcebbâr, b. Ahmed. *Şerhu’l-uşûli’l-hamse*, thk, Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü vehbe. 1416/1996), 88; Hüseyin el-Basri, *el-Mu’temed*, 2/909; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhit*, 1/36.

mümkün değildir. Aksi takdirde “devir” gerekir. Bunun dışında aklen gerçekleşmesi gerekmeyen bir nesnenin gerçekleştiğini gösteren her haber, sadece nakil yoluyla bilinebilir. Genel olarak âdetler, özel olarak da Kitap ve Sünnet bu kısma girer. Bu iki kısmın dışında kalan meselelerin hem akıl hem de nakil yoluyla delillendirilmesi mümkündür.<sup>51</sup> Bu bakımdan icmânın bir yönüyle nassa bir yönüyle de ictihada/istidlâle dayanıyor olması bağımsız olmasa bile çift yönlü, kuvvetli bir delil olduğunu göstermektedir. Öte yandan itikadî meselelerin kesin deliller ile temellendirilmesinin zorunluluğundan dolayı Kur’ân ve mütevâtir haberler kat’î naklî delillerden kabul edilirken, ictihadların birleşmesi sonucunda oluşan icmâlar, zannî naklî deliller kategorisinde yer almıştır.<sup>52</sup>

Ehl-i Sünnet bilginlerinden Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413) delilleri iki kısma ayırmış ve icmâyı “üzerinde ittifak edilen deliller” kısmında ele almıştır.<sup>53</sup> Bu bağlamda icmânın delil olarak kabulü bakımından görüş birliğinde olanların, kat’î veya zannî delil oluşu noktasında farklı düşündükleri anlaşılmaktadır. Usûlcüler bu meseleye iki farklı yaklaşım sergilemişlerdir.<sup>54</sup>

1) İcmâ, kat’î bir hüccettir. Usûlcülerin çoğu bu görüştedir. Ebü'l-Hüseyn Muhammed el-Basrî (ö. 436/1044) Hüseyin el-Basrî,<sup>55</sup> Cüveynî,<sup>56</sup> Ebû İshâk Cemâlüddîn eş-Şîrâzî,<sup>57</sup> (ö. 476/1083) Gazzâlî,<sup>58</sup> Ebû Nasr Tâcüddîn es-Sübkî,<sup>59</sup> (ö. 771/1370) ve daha birçok usûlcü bu görüşü benimsemiştir.<sup>60</sup> Bu görüşü paylaşılanlara göre Müslüman bilginler icmâ delilinin diğer delillerin önüne geçirilmesinde ittifak etmiştir. Bu da icmânın kat’î bir delil olduğunu gösterir.<sup>61</sup> Dolayısıyla icmâ, akaitte de geçerli bir delildir.

2) İcmâ zanni bir hüccettir. Bu nedenle akâid ve kelâm meselelerinin ispatlanmasında delil kabul edilemez. Râzî, Âmidî ve Ebû Saîd Abdullâh el-Beyzâvî (ö. 685/1286) bu görüşü paylaşan âlimlerdendir.<sup>62</sup> Bunlara göre Kur’ân ve Sünnet’te icmânın delil olmasını ispat için gösterilen nassların delaleti zannîdir. Bu konudaki âyet ve hadisler, delâleti zannî olunca, kaçınılmaz olarak icmâ da zannî delil sayılmaktadır. Dolayısıyla kat’î olması gereken akâid ve kelâmın zannî bir delil ile temellendirilmesi doğru olmaz.<sup>63</sup>

Ehl-i Sünnet bilginlerinden bazıları daha ayrıntıya giderek sarih icmâyı kat’î delil, sükkûf icmâyı ise zannî delil kabul etmiş ve buna göre farklı hükümler vermişlerdir. Hanefi ulemâsı ic-

<sup>51</sup> Râzî, *Muḥassal* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, ts.), 51.

<sup>52</sup> Şevkânî, *İrşâd*, 1/375.

<sup>53</sup> Cürçânî, *Ta'rifât*, 172.

<sup>54</sup> Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/443.

<sup>55</sup> Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2/458.

<sup>56</sup> Cüveynî, *el-Bürhân*, 1/679.

<sup>57</sup> Ebû İshak İbrahim, *Şîrâzî Şerḥu'l-Lüm'a*, thk, Abdülmecid Türkî (Beyrut: Dârü'l-garbî'l-İslâmî, 1408/1988), 2/665.

<sup>58</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/257.

<sup>59</sup> Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 78.

<sup>60</sup> Şevkânî, *İrşâd*, 1/374; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/443.

<sup>61</sup> Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/443.

<sup>62</sup> Şevkânî, *İrşâd*, 1/375.

<sup>63</sup> Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/443.

mâyı derecelendirerek her derecenin farklı hükmünden bahsetmişlerdir. Buna göre sahabe icmâsı, kitap ve mütevâtir haber gibi olup, her konuda kat'î hüccettir. Sahabeden sonrakilerin icmâsı meşhur hadisler gibidir. Öncesinde ihtilaf varken sonra gerçekleşen icmâ ise haber-i vahit konumundadır.<sup>64</sup>

Görüldüğü gibi temelde usûlcüler bu konuda iki farklı görüş ortaya koymuşlardır. Çoğunluk icmânın kat'î delil olduğunu söyleyerek itikâdî ve amelî bütün konularda delil olduğunu ileri sürerken, diğer bir kısmı ise icmâyı zannî deliller kategorisine dâhil ederek itikâdî meselelerin ispatlanmasında delil olamayacağı hükmüne varmışlardır.

İcmânın akli meselelerde delil olarak kullanılması bazı meselelerle sınırlı tutulmuştur. Bu bağlamda akli meseleleri iki kısımda değerlendirmek mümkündür.

1) Bilginin öncelikli olduğu, yani bilinmesi dine değil de bilgiye dayanan meseleler. Bu konularda icmâ delil olmaz. Ayrıca sırf akli konularda icmânın gerçekleşmesi çok zordur. Gerçekleşse bile bu onu kat'î delil seviyesine yükseltmez. Bu tür icmânların dayanağı şer'î değildir. Şer'î delil ile sabit olan icmâ, kat'îdir. İcmân nakli delil olmasından dolayı ilmin öncelendiği bir meselede bir fonksiyonu olmaz.

2) Bilginin öncelikli olmadığı, dinin görüş bildirmesinden sonra aklın nazar ve ictihadına alan bıraktığı meseleler. Bu konularda icmâ delil olarak kullanılabilir. Rü'yetullahın caiz oluşu, mü'minlerin bağışlanması gibi dinin bildirdiği ve ahiret hayatıyla alakalı meselelerde şer'î bir delil olduğu için geçerli olur.<sup>65</sup>

#### 4.1. Mâtürîdîlikte İcmâ

İcmâ konusunda Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) "*Te'vilâtü'l-Kur'ân*" isimli tefsirinde<sup>66</sup> ve onun usûl ile ilgili eserinden doğrudan istifade ettiği anlaşılan Alâüddîn es-Semerkandî'nin (ö. 539/1144) *Mizân*'ında Mâtürîdî mezhebinin görüşüne ulaşmak mümkündür. Mâtürîdî, icmâ deliline büyük önem atfetmektedir. Ona göre âlimlerin ictihadına dayanan icmâ tevatür derecesindedir. İcmâyı, "Delillerden hüküm çıkarmadaki kabiliyetleri ve dindarlıklarıyla tanınan fakihlerin bir konuda emir veya yasak bulunduğu birleşmeleri"<sup>67</sup> şeklinde anlayan Mâtürîdî, farklı yetenek ve arzulara sahip olmalarından dolayı âlimlerin ayrı ayrı yaptıkları ictihadlarında yanılmaları mümkünken; bütününün aynı görüş üzerinde fikir birliğine varmalarını Allah'ın Müslümanlara bir lütfü olarak kabul eder. Bu açıdan icmâ, mütevâtir haber ve rasulün haberi gibidir.<sup>68</sup> Mâtürîdî, ümmetin icmâsını mütevâtir habere benzetmektedir. Mütevâtir haberde tek tek her bir ferdin yalan söyleme ihtimalinin bulunmasına karşın tamamının aynı yalan

<sup>64</sup> Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/443.

<sup>65</sup> Şîrâzî, *Şerḥu'l-Lüm'a*, 2/687-688; Şemsüddin Muhammed b. Yusuf el-Cezzerî, *Şerḥu Minḥaci'l-vuṣûl ilâ 'ilmi'l-uṣûl*, thk, Şaban Muhammed İsmail (Kahire: Dârü'l-kütübi'l-vesaiki'l-ilmiyye, 1423/1993), 2/87.

<sup>66</sup> Şükrü Özen, "Mâtürîdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28/160.

<sup>67</sup> Özen, "Mâtürîdî", 28/162.

<sup>68</sup> Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd* haz. Bekir Topaloğlu- Muhammed Aruçî (Ankara: İSAM Yayınları, 2005), 12.

üzerinde ittifakının imkânsız olması gibi bireysel icthadlarda hata bulunabileceğini ama müctehidlerin tamamının aynı görüş üzerinde ittifakının hata ihtimalini ortadan kaldıracığını ifade etmektedir.<sup>69</sup>

Mâtürîdî, Nisa sûresinin 59. âyetini tefsir ederken bir olay hakkındaki hükmün sırasıyla Allah'ın kitabı, Rasulün sünneti ve Müslümanların icmâsında aranması gerektiğini söyleyerek icmâyı Kitap ve Sünnet'ten sonra üçüncü sıraya konumlandırmaktadır. Aynı âyetten istidlal yapan Mâtürîdî, icmânın oluştuğu durumlarda Kitap ve Sünnet'e gitmeye gerek olmadığını ifade eder.<sup>70</sup> Âyette geçen "ulu'l-emr" tabiri üzerinde de duran Mâtürîdî, bunların dini meselelerde görüşleri alınan kimseler olduğunu söyler. Buradan anlıyoruz ki Mâtürîdî, âyette geçen "ulu'l-emr" tabirini müctehidler olarak anlamaktadır. O bu görüşünü "Kendilerine güvenlik (barış) veya korku (savaş) ile ilgili bir haber geldiğinde onu yayarlar. Hâlbuki onu peygambere ve içlerinden yetki sahibi kimselere götürselerdi, elbette bunlardan, onu değerlendirip sonuç (hüküm) çıkarabilecek nitelikte olanları onu anlayıp bilirlerdi" (Nisa 4/83) âyeti ile destekler. Mâtürîdî'ye göre âyette (4/83) müctehidlerin icmâ ettiklerinde isabet edeceklerine dair delil vardır.<sup>71</sup> Zira bu kimseler ilim sahibi ve istinbat gücüne sahip olan kimselerdir. İcmâ ettiklerinde doğru hüküm vereceklerine ilim şahitlik eder. Öte yandan Mâtürîdî'ye göre Bakara sûresinin 143. âyeti ile Âl-i İmran sûresinin 110. âyetlerinde geçen "ümme" tabiri ile ulemâ kastedilmektedir.<sup>72</sup>

Mâtürîdî, yukarıda geçen söz konusu âyetin (4/59) icmâya delil olduğunu ifade ederken özetle şöyle bir akıl yürütmede bulunur: "Araplar ilah olarak bilinen varlığın aynı zamanda itaat edilmesi gereken bir varlık olduğunu bilirlerdi. Onlar ibadet edilen her varlığı ilah olarak tanımlamışlardır. Dolayısıyla onlardan ilahı bilen her birisi onun ma'bud olduğunu da bildirdi. Sonra onlar, bilirlerdi ki üzerinde gücü ve nimeti olana da şükretmek ve itaat gerekir. Yine Allah'ın elçisini tanıyan kimse, resule itaat etmenin Allah'a itaat etmek olduğunu da anlardı. Hâlbuki Allah'a ve elçisine itaat etmenin gerekliliğini bilen bir kimse ulu'l-emre itaat etmenin gerekli olduğunu akıl yürütme ve düşünce sonucunda değil ancak Allah'ın emretmesi sonucunda bilebilir".<sup>73</sup> Böylece Mâtürîdî, buradan hareketle âyetin icmâ için hüccet olduğu sonucunu çıkarır. Ayrıca ona göre bu ümmetin diğer ümmetlere şahit kılınmasının (2/143) öte yandan insanlara iyiliği emredip onları kötülükten nehyetmesinin (3/110) ulemânın tasarrufuna verildiğini, dolayısıyla onların bir hükmü emretme veya yasaklama hususunda icmâ etmelerinin Allah katında onların doğru karar verdiklerinin bir kanıtıdır.<sup>74</sup> Mâtürîdî, "Sizi orta bir ümmet yaptık" (2/143) âyetini tefsir ederken adaletin, şahitliğin kabulü ve hak edilmesi için gerekli bir vasıf olduğundan hareketle "vasat" kelimesine adalet anlamı vermiştir. Buradan hareketle o, icmânın hüccet olduğuna istid-

<sup>69</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 14-15.

<sup>70</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/299.

<sup>71</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/299.

<sup>72</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/299.

<sup>73</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/298.

<sup>74</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/299.

lâl etmiştir. Zira Allah bu ümmeti adaletle nitelendirmiştir. Bir şeyin hükmü üzerinde görüş birliğine varıp şahitlik ettiklerinde bunun kabulü gerekir. Çünkü bu şahitlik onlara Allah tarafından verilmiştir.<sup>75</sup>

Semerkandî ise Müslümanların üzerinde ittifak ettiği hususların dini emirler olduğunu ifade eder. Ona göre ittifak edilen dini meseleler, ister şer'î isterse aklî temelli olsun icmâ olursursa, o icmâ hüccet olur. Ancak aklî meselelerde icmânın gerçekleşebilmesi için kesin bilginin oluşması şarttır. Örneğin ma'rifetullah, peygamberliğin bilinmesi, mucizenin doğruluğu, ilim, hikmet ve Allah'ın adaleti hakkında ki bilginin kesin olması şarttır. Gerçek bilgiye dayalı olarak Allah'ı sıfatlarıyla birlikte bildiklerinde, peygamberliği ve mu'cizenin doğruluğunu bilip sonra bu görüşleri üzerinde icmâ ettiklerinde bu icmâ bilgi kaynağı ve kat'î bir icmâ olmuş olur. Keza rü'yettullah, efalü'l-ibad konusunda da kesin bilgiye dayalı olarak icmânın gerçekleşmesi mümkündür.<sup>76</sup> İcmâ, mutlaka kat'î delile dayanmalıdır. Kat'î delil ise Kitap, mütevâtir haber, kendisinde şüphe olmayan âhâd haber, kıyas ve benzerleridir. İlham, taklid, meyil gibi hususlar, icmânın dayanağı olamazlar.<sup>77</sup>

Sadru's-Şerîa'ya (ö. 750/1349) göre salt aklî konularda icmânın gerçekleşmesi meselesi tartışmalıdır. Zira aklî bilgiler yakînî bilgilerdir. Bu nedenle icmâyâ ihtiyaç duyulmaz. Bu konuda Cüveynî de Sadru's-Şerîa ile aynı düşünür. Saduddîn et-Teftâzânî (ö. 792/1390), kıyametin şartları gibi geleceğe ait olan konularda icmâ olamayacağına dair görüşlere itiraz eder. Ona göre geleceğe ait haberleri Hz. Peygamber açıkça ifade etmemiş olabilir. Ancak müctehidlerin ictihadlarıyla bunların hükümlerini nasslardan istinbat etmeleri mümkündür. Bu hükümler üzerinde icmâ oluştuğunda bu icmâ kat'î bilgi olur.<sup>78</sup>

Bazı Hanefiler, kıyamet alametleri, ahiret ahvali gibi geleceğe ait meselelerin gayba ait konular olduğunu ileri sürerek icmâ delili ile istidlâl edilemeyeceğini, zira gayb âleminin nakli deliller ile sınırlı olduğunu re'y ve ictihad ile bilinmeyeceğini söylemişlerdir.<sup>79</sup> Ne var ki bu görüşte olanlar, icmânın bir yönüyle ictihada diğer yönüyle de nasslara dayandığı gerçeğini gözden kaçırmış gibi gözükmektedirler. Bir başka deyişle icmâ bir yönüyle naklî bir yönüyle de aklî delili barındırır. Bazen icmâ, var olan nasslar ve hükümler üzerinde de gerçekleşebilir. Bu bakımdan icmânın gayba ait konularda delil olamayacağı bağlamında bazı Hanefilerin ileri sürmüş oldukları gerekçeler tutarlı görünmemektedir.

#### 4.2. Eş'arîlikte İcmâ

Eş'arîlerin icmâ anlayışı, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/936) fikirleri ekseninde şekillenmiştir. Eş'arî'den sonra mezhep içerisinde kelâmi icmâ anlayışı farklı merhalelerden geçmiş ve evrilmiştir. Ancak Eş'arî, Bâkılânî, Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî (ö. 489/1096) ve diğer Eş'arî âlimlerinden hiç birisi icmânın İslâm hukukunda ve akâidde hüccet oluşuna karşı çıkmamıştır.<sup>80</sup>

<sup>75</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/260-261.

<sup>76</sup> Semerkandî, *Mizân*, 2/791.

<sup>77</sup> Semerkandî, *Mizân*, 2/775.

<sup>78</sup> Emîr Pâdişâh, *Şerhu kitâbi't-tahrîr*, 3/263.

<sup>79</sup> Biḥârî, *Fevâtilhu'r-Rahamât*, 2/296; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥît*, 4/521; Emîr Pâdişâh, *Şerhu kitâbi't-tahrîr*, 3/263.

<sup>80</sup> Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥît*, 4/521.

Onların icmânın hucciyeti noktasında görüş birliği içerisinde olduklarını söyleyebiliriz. Bu nedenle Eş'arî âlimleri, usûl ve kelâm eserlerinde icmânın hucciyetine itiraz edenlere karşı cevap vermeye çalışmışlardır.<sup>81</sup>

İcmâ deliline özellikle vurgu yaparak ümmetin hata üzerinde birleşmeyeceğini belirten Eş'arî,<sup>82</sup> usûl ve furû' ayırımına gitmeksizin şer'i ve aklî bütün meselelerde delil olarak kullanmıştır. O, hadiselerin hükümlerinin bilgisine ulaşabilmenin yolunun dört kaynak olduğunu ifade ettikten sonra bunları Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyas şeklinde sıralamıştır.<sup>83</sup> Eş'arî'nin icmâ konusunda tam olarak şunları söylemektedir: "İhtilaf ettiğimiz meselelerde rabbimiz tebareke ve teâla'nın kitabına, peygamberimizin sünnetine, Müslümanların icmâsına ve o (icmâ) manada olana dayanıyoruz. Ne Allah'ın dininde Allah'ın izin vermediği bir bid'atı icat ediyoruz ne de Allah hakkında bilmediklerimizi söylüyoruz."<sup>84</sup>

Eş'arî, icmâ delilini usûl, furû' ve aklî meselelerde hiçbir ayırım yapmaksızın kullanmaktadır. "Âlemin hudûsu"<sup>85</sup>, "Muhalefetün li'l-havâdis"<sup>86</sup>, "Allah'ın sıfatları"<sup>87</sup>, "Peygamberin doğru sözlü olması"<sup>88</sup> gibi birçok kelâmî konunun ispatlanmasında icmâ delilini kullanmıştır. Eş'arî, muhtemelen icmâ ilkesi ile ümmetin vahdetinin birbiriyle bağlantılı olduğunu düşünmüş ve Ehl-i Sünnet'in akâid meselelerinde üzerinde birleştiği esasları tespit etmek istemiştir. Böylece Eş'arî, Müslümanların temel inanç esaslarında bölünme ve tefrikadan uzak kalmalarını sağlayacak unsuru icmâ ilkesi olarak tespit etmiştir. Kaderiyeciler sadedinde söylemiş olduğu şu sözlerden bu net olarak anlaşılabilir: "Kaderiyye, hayrı Allah'ın yarattığını, şerri de Şeytan'ın yarattığını iddia etmiştir. Yine onlar; Allah'ın istediğinin olduğu istemediğinin de gerçekleşmediği esası üzerinde icmâ eden Müslümanların aksine, istediğinin olmadığını, istemediğinin de gerçekleştiğini iddia etmiştir."<sup>89</sup>

Eş'arî'ye göre ümmetin icmâsının kaynağı ister tevkîfî olsun ister ictihadî olsun her asırda o asrın sonuna kadar hüccettir.<sup>90</sup> Eş'arî icmâ delilini, "İcmâ-ı âmme" ve "İcmâ-ı hâssa" şeklinde iki kısma ayırır. İcmâ-ı âmme, farz olan temel ibadetler üzerinde meydana gelir. Bu icmâ, avam ve havasın tamamının katılımıyla gerçekleşir. Namaz ve rekât sayıları, nelerden zekât verileceği gibi umumi farzlar böyledir. Bir de havasın icmâsı vardır ki halk tabakası onların görüşlerine tâbi olur. Bu da müctehitlerin yapması gereken icmâdır.<sup>91</sup> Eş'arî, rü'yetullah, büyük günah sahiplerine şefaafat gibi konular üzerindeki icmâyı, sükûti icmâ olarak değerlendirir. Çünkü bu meseleler bazı seçkinlerce yayılmış sonra diğer bir kısma da ulaşmış olmasına rağmen sessiz kalmışlar, böylece

<sup>81</sup> Bk. Bağdâdî, *Uşûlü'd-din*, 17-20; Cüveynî, *el-Bürhân*, 1/675-682.

<sup>82</sup> Eş'arî, *el-Lüm'a*, 124, 133, 134.

<sup>83</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 190.

<sup>84</sup> Eş'arî, *el-İbâne an usûlü'd-diyâne*, thk, Beşir Muhammed Uyun (Riyad: Mektebetü'l-müeyyed, 1413/1993), 51.

<sup>85</sup> Eş'arî, *Risâle*, 209.

<sup>86</sup> Eş'arî, *Risâle*, 216.

<sup>87</sup> Eş'arî, *Risâle*, 213.

<sup>88</sup> Eş'arî, *Risâle*, 271.

<sup>89</sup> Eş'arî, *İbane an usûlü'd-diyane*, 39.

<sup>90</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 193.

<sup>91</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 193.

zımnen onaylamışlardır. Bu da onların icmâya katılımı olarak algılanmıştır.<sup>92</sup> Eş'arî'ye göre bir konuda icmâ gerçekleştikten sonra bir sonraki asırda gelenlerin o icmâya muhalif olması haramdır. Meydana gelen icmâ, sonraki asırda gelenler için hüccettir. Muhalefet etmek haramdır.<sup>93</sup> Diğer taraftan iki farklı görüş üzerinde anlaşmazlığa düşmüşlerse, sonraki kuşağın üçüncü bir görüş ortaya atmaları haramdır. İşte bu kural nedeniyle Mu'tezile'nin "El-Menziletü beyne'l-menziletayn" esas reddedilmiştir. Çünkü önceki kuşak, büyük günah sahipleri hakkında iki farklı hüküm kabul etmiştir. Mu'tezile bu teziyle her iki görüşü de inkâr etmiş ve yeni bir görüş ihdas etmiştir. Bir başka ifadeyle önceki neslin icmâsına muhalefet etmiştir.<sup>94</sup> Eş'arî, münafığın kâfir olduğuna dair hükmünü de icmâ ile delillendirir. Zira ümmet, bir kimsenin hem mümin hem de kâfir olmayacağı konusunda icmâ etmiştir.<sup>95</sup>

Bilindiği gibi Eş'arîlerde bilgi nazariyesi ilk defa Bâkılânî tarafından ele alınmış, sonra Ebû Mansûr Abdulkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 429/1037) ve Cüveynî eserlerinde bu konuyu incelemiştir.<sup>96</sup> Bakillânî'nin icmâ hakkındaki görüşleriyle ilgili yapılan nakiller farklı olduğundan onun kesin bir fikrini öğrenmemiz zor görünmektedir. Bağdâdî'nin yaptığı nakillere göre, Eş'arî'nin icmânın bütün şer'î ve akfî meselelerde hüccet olduğuna ilişkin görüşlerini Bâkılânî de onaylamaktadır.<sup>97</sup>

Cüveynî ile birlikte Eş'arîlerde icmânın kelâmî meselelerde delil oluşu ile ilgili olarak farklı anlayışlar ortaya çıkmıştır. Bu dönemden itibaren icmânın salt akıl ile ispatlanabilecek meseleler için delil olamayacağı görüşü hâkim olmuştur. Bunun gerekçesi icmânın dayanağının akfî bilgiler olmasıdır. Rasyonel bilgilerin kat'î bilgi olduğunu dolayısıyla dışardan herhangi bir desteğe ihtiyacı olmadığını söyleyerek icmâ delilinin bu noktada işlevsiz olduğunu söylemişlerdir.<sup>98</sup> Cüveynî bunu biraz daha açarak icmânın hüccet ve delil olacağı yerin semiyat bahisleri olduğunu akliyyât bahislerinin kat'î olmasından dolayı başka bir delile ve desteğe ihtiyacı olmadığını belirtir.<sup>99</sup> Cüveynî'nin bu görüşü Bağdâdî ve İsfahanî tarafından da benimsenmiştir. İsfahanî bunu şöyle izah eder: "İcmâ kelâm ilminde bilgi ifade ettiği için değil, hasmı ilzam etmek ve susturmak amacıyla kullanılır."<sup>100</sup> Bu anlayışta bir çelişkinin olduğu hemen göze çarpmaktadır. Zira icmânın kat'î delil olduğu söylenip ispatlanmaya çalışılırken, kelâmî meselelerde bilgi kaynağı olmadığı, zannî bilgi verdiği ileri sürülerek delil olamayacağı, olsa olsa destekleyici bir delil olacağı da ifade edilmektedir. Örneğin Cüveynî, icmânın kat'î bir delil oluşunu iki şekilde ispatlamaya çalışır. Birincisine göre bir asrın çeşitli bölgelere dağılmış olan âlimlerinin zannî bir hüküm üzerinde itti-

<sup>92</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 193-194.

<sup>93</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 194.

<sup>94</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 194.

<sup>95</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 194.

<sup>96</sup> Mehmet Dağ, "Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi", *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1980): 98.

<sup>97</sup> Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/522.

<sup>98</sup> Cüveynî, *el-Bürhân*, 1/717; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/522; Biḥârî, *Fevâtiḥu'r-raḥamât* 2/296; Osman b. Ali Hasan, *Menhecü'l-istidlâli alâ mesâ'ili'l-'itikâdi inde ehl-i's-sünneti ve'l-cemâ'a* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2006), 1/151.

<sup>99</sup> Cüveynî, *el-Bürhân*, 1/717.

<sup>100</sup> Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/522.



fak etmeleri tesadüf değildir. Onların ittifaklarını salt aynı inanca mensup olmaları ve aynı metodu uygulamış olmalarıyla izah etmek de yanlış olur. Aklî yöntemler uyarınca da akıl sahiplerinin kesin bir şey üzerinde görüş birliğine varmaları mümkün değildir. Anlıyoruz ki onlar bu görüşlerini kendilerince sem'î bir delile dayandırmışlardır. İkinci olarak, önceki ve sonraki ümmetlerin, âlimlerin ittifakına karşı çıkanları ayıpladığını ve bu konuda da icmâ ettiklerini dolayısıyla akıl sahiplerinin zannî bir hüküm üzerinde icmâ etmiş olmalarının o hükmü zannîlikten çıkarıp kat'î bir hüküm haline dönüştürür.<sup>101</sup> Kanaatimizce Cüveynî, bir taraftan icmânın nassa dayanması itibarıyla kat'î delil olduğunu savunurken, buna ilaveten âlimlerin ictihadlarının bir görüş üzerinde birleşmesinin icmâyî kat'î delil haline dönüştürdüğünü ispatlamaya çalışmaktadır. Ancak kelâmî meselelere gelince de icmâyî kat'î delil olarak görmemektedir. Bu açık bir çelişki gibi durmaktadır.

Eş'arî mezhebi içerisinde itikadî meselelerde icmânın delil oluşu bağlamında üçüncü bir anlayış daha gelişmiştir. Buna göre icmânın delil olmasına itiraz edilmemekle birlikte icmânın delil olabileceği kelâmî meseleler ile icmânın delil olamayacağı kelâmî meseleleri birbirinden ayırmışlardır. Buna göre yaratıcının ispatı, ma'rifetullah, nübüvvetin ispatı gibi kelâmî konular icmâ ile ispatlanamaz.<sup>102</sup> Şîrâzî<sup>103</sup>, Râzî<sup>104</sup>, Amidî<sup>105</sup>, Bedruddîn ez-Zerkeşî<sup>106</sup> (ö. 794/1392) ve Sübkî<sup>107</sup> bu görüşü benimsemiş olan âlimlerdendir. Beyzâvî'ye göre âlemin hâdis oluşu, yaratıcının birliği gibi üzerinde kesin bilgi meydana gelmiş olan kelâmî mevzularda icmânın delil olması mümkündür. Ancak yaratıcının varlığını (ispat-ı sani) ispatlama hususunda icmâ delil olmaz.<sup>108</sup> Zerkeşî, devir gerektireceği endişesiyle icmâ yapılabilecek konular ile icmâ yapılması uygun olmayan konular şeklinde bir ayırma gitmiştir.<sup>109</sup>

## SONUÇ

Ehl-i Sünnet usûl bilginlerine göre icmâ, akâid ve kelâm ilminde müstakil bir delil sayılmamıştır. Ancak icmâ bir yanı naklî diğer yanı aklî delillere istinâd eden ve gücünü her iki kaynaktan alan kuvvetli bir delil olarak kabul edilmiştir. Bu nedenle Mâtürîdî ve Eş'arîler, icmâ delilini kat'î bilgi kabul ederek usûl ve furû' ayırımına gitmeksizin bütün dini meselelerin ispatında kullanmışlardır. Salt aklî meselelerde icmânın delil oluşunu ise devir gerektireceği düşüncesiyle reddetmişlerdir.

Ehl-i Sünnet âlimleri, icmâlar arasında derecelendirme yapma gereği duymuşlardır. İcmâyî konusu itibarıyla tasnif ederek fer'i meseleler üzerinde oluşan icmâları ictihatların devreye

<sup>101</sup> Cüveynî, *el-Bürhân*, 1/679-682.

<sup>102</sup> Osman b. Ali Hasan, *Menhecü'l-istidlâl*, 1/151.

<sup>103</sup> Ebû İshak İbrahim eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüm'a*, thk, Abdülmecîd Türkî (Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1408/1988), 2/687-688; Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/522.

<sup>104</sup> Râzî, *el-Maḥsûl*, 4/205.

<sup>105</sup> Âmidî, *el-İḥkâm*, 1/179; Gâyetü'l-merâm, 315.

<sup>106</sup> Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/521.

<sup>107</sup> İbn es-Sübkî, *el-İbhacü fi şerhi'l-minhâc*, thk, Şaban Muhammed İsmail (Kahire: Mektebetü'l-külliyeti'l-ehriyye, 1401/1981), 2/411.

<sup>108</sup> Abdullâh b. Ömer el-Beyzâvî, *Minhâcü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-uşûl* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2006), 85.

<sup>109</sup> Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/521-522.

girmesi nedeniyle zannî bilgi kapsamında değerlendirmişlerdir. Bu tür icmâlar zannî bilgi verdiğinden muhalif davrananlar Ehl-i bid'at olarak değerlendirilmiş ve icmâya katılımları doğru bulunmamıştır. Zira bu kimseler, orta ümmet çizgisinden sapmışlar ve müctehit olabilmenin şartlarından birisi olan âdil olma vasfını yitirmişlerdir. Dayanağı delâleti ve sübûtî kat'î olan icmâlar ise ictihadın konusu olmadığından diğerinden ayrı tutularak muhalefeti küfür kabul edilmiştir.

Kelâm tarihinde Ehl-i Sünnet ekolleri arasında tasdikî icmâların yanında bazı fer'î meseleler üzerinde istidlâlî icmâların da gerçekleştiği görülmektedir. Akâid risâlelerinde birçok kelâmî mesele icmâ delili ile de desteklenmiştir. Bu durum akaitte ittifakı kolaylaştırdığı gibi Müslümanlar arasındaki ihtilaf kapılarının kapanmasında da önemli rol oynamıştır.

Akâid ve Kelâm eserlerindeki icmâ iddialarının birçoğu mezhep içi icmâlardır. Ehl-i Sünnet dışındaki mezhepler dışarıda tutulmuştur. Bu tavır, her şeyden önce mezhep içerisindeki bütünlüğü sağlamaya yönelik olup, Ehl-i Sünnet itikadını koruma altına alma çabasıdır. Başka bir deyişle bu, dini bir dışlama değil, mezhepsel bir dışlamadır.

İcmâyı bir delil olarak kabul eden bazı akademisyenlerin icmâya işlerlik kazandırmak amacıyla savdukları, müctehitlerin bedenen bir araya getirilerek bazı meselelerin icmâ ile karara bağlanması gerektiğine dair görüşlerin uygulanabilmesi zordur. İcmânın ruhuna da aykırıdır. İcmâ delilinin sadece bir yöntem olabileceği şeklindeki iddialar da doğru değildir. Zira icmâ bir karar alma mekanizması değil, ictihadların birleşmesi sonucunda kuvvet kazanmasıdır. Bu ise kendiliğinden/doğal seyrinde gerçekleşen bir durumdur. Bu yönüyle icmâ geçmişte gerçekleşmiş olan ittifakları bizlere yansıtır. Kanaatimiz odur ki herhangi bir müdahale olmaksızın kendiliğinden müctehitler arasında geçmişte meydana gelen icmâlar, yine oluşabilir.

Usûlcüler icmânın naklî delil oluşunda görüş birliği içindedirler. Ehl-i Sünnet kelâmcıları icmâ delilini kelâmî bahislerde destekleyici bir delil olarak kullanma bakımından ortak görüştedirler. Bu ittifak nedeniyle icmâya yönelik saldırılar özü itibarıyla İslâm'a yönelik saldırılar olarak değerlendirilmiş ve icmâya muhalefet etmeye cüret edenler kınanmıştır.

#### KAYNAKÇA

- Abdullah b. Ahmed b. Kudâme, el-Makdîsî. *Ravzatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır fi usûli'l-fıkḥ 'alâ mezhebi'l-imâm Ahmed*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1430/2009.
- Abdullâh b. Ömer, el-Beyzâvî. *Minhâcü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Abdülbâki, Muhammed Fuâd. *Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1411/1991.
- Abdürrâzık, Ali. *el-İcmâ' fi ş-şer'i'ati'l-İslâmiyye*. Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Aliyyü'l-Kâri. *Minahu'r-ravzi'l-ezherî fi şerhi'l-fikhi'l-ekber*. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1419/1998.
- Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn. *el-İhkâm fi usûli'l-aḥkâm*. thk. İbrahim el-Acûz. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn. *Gâyetü'l-merâm fi 'ilmi'l-keḫâm*. thk. Ahmed Ferid el-Mezidî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004.
- Apaydın, H. Yunus. "Zan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44: 122-124. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. Trc. Ethem Ruhi Fiğlalı. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir. *Uşûlü'd-dîn*. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1346/1928.
- Bâhüseyin, Yakub b. Abdülvahhab. *el-İcmâ'*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1429/2008.

- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *Kitâbü't-Temhîd*. Tas: Richard Yusuf Mekârîsî el-Yesui. Beyrut: Mektebetü's-Şarkıyye, 1957.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *Kitâbü Temhîdi'l-evâili ve telhîşi delâil*. thk. Şeyh İmâdüddin. Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sikâfiyye, 1407/1987.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *Kitâbü't-Temhîd*, Tsh. Richard Yusuf Mekarisi el-Yesui. Beyrut: Mektebetü's-Şarkıyye, 1957.
- Bezvâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vîl*. 2. Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1429/2008.
- Bihârî, Muhibullâh b. Abdüşşekûr, *Fevâtihü'r-rahâmât bi şerhi müsellemi's-sebât*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. 2. Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr*. 3. Cilt. Beyrut. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. İstanbul. Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Cabirî, Muhammed Âbid. *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. Trc. Burhan Köroğlu. Hasan Hacak. Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî. "*el-Fuşûl fi'l-uşûl*". thk. Uceyl Casim en-Neşmî. Küveyt: Vüzâratü'l-Evkâfi ve's-Şuûni'l-İslamiyyeti'l-İdareti'l-Âmmeti li'l-İftâi ve'l-Buhusi's-Şer'iyye, 1414/1994.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbü't-Ta'rifât*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1428/2007.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkif*. thk. Abdurrahman, Umeyra. Beyrut: Dârü'l-Ciyl, 1417/1997.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî. *el-Bürhân fi uşûli'l-fikh*, thk. Abdülazîm ed-Deyb, Kahire: Dârü'l-Ensâr, ts.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî. *Kitâbü't-telhîş fi uşûli'l-fikh*. thk. Abdullah Cevlem en-Nîbâli, Şebbir Ahmed el-Ömeri. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1417-1996.
- Çelebî, Muhammed Mustafa. *Uşûli'l-fikhi'l-İslâmî*. Beyrut: Dârü'l-Câmiyye, ts.
- Dağ, Mehmet. "Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi". *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*. 4 (1980): 97-114.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer b. Ahmed. *Rü'yetullah*. thk. Mebrûk İsmail Mebrûk. Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân, ts.
- Devvânî, Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Es'ad b. Muhammed es-Siddîkî. *Celâl*, Dersâadet: 1316.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "İcmâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21: 417-431. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Dugaym, Semîh, *Mevsû'atü mustalâhâtü 'ilm-i'l-keâmî'l-İslâmî*, Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1998.
- Ebû Zehre, Muhammed. *Mezhepler Tarihi*. Trc. Sıbgatullah Kaya. Ankara: Yeni Şafak Yayınları, ts.
- Ebû Zehre, Muhammed. *Uşûlü'l-Fikh*. Dârü'l-Fikri'l-Arabi, ts.
- Emîr Pâdişâh, Muhammed. *Teysîrû't-tahrîr şerhu kitâbi't-tahrîr*. Mekke: Dârü'l-Baz, ts.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail. *el-İbâne an uşûlü'd-diyane*. thk. Beşir Muhammed Uyun. Riyad: Mektebetü'l-Müeyyed, 1413/1993.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail. *Kitâbü'l-Lüm'a fi'r-reddi 'alâ ehlî'z-zey'i ve'l-bid'a*. Tsh. Hamûde Garâbe. Mısır: Matbaatü Mısıriyye, 1955.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail. *Risâletün ilâ ehl-i's-sağr*. thk. Abdullah Şakir Muhammed el-Cüneydî. Medine: Mektebetü'l-Ulûmi ve'l-Hikem, 2002/1422.
- Fergal, Yahya Hâşim Hasan. *El-Üsûsü'l-menheciyye li binâi'l-akideti'l-İslâmiyye*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1978.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali. *el-Misbâhu'l-münîr*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1424/2003.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *el-İktisâdü fi'l-i'tikâd*, Kahire: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbi el-Halebî, 1385/1966.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *el-Mustaşfâ: İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*. Trc. Yunus Apaydın. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.
- Gölcük, Şerafettin – Toprak Süleyman. *Kelâm*. Konya: Tekin Kitabevi, 1996.

## 1318 | Erkan Bulut. *Ijmā in Ahl al-Sunnah Kalām*

- Hayyât, Ebû'l-Hüseyn. *Kitâbü'l-intisâr ve'r-reddü 'alâ ibni'r-Ravendi el-mülhid*. thk. H. S. Nyberc. Beyrut: Ev-raku's-şarkıyye, 1413/1993.
- Hüseyn el-Basrî. *Kitâbü'l-mu'temed fi uşûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hamidullah Dimeşk: Mahedü'l-ilmî el-Fransî li'd-Dirâsati'l-Arabiyyeti, 1384/1964.
- İbn es-Sübkî, Tâceddin Abdülvehhâb. *el-İbhâcü min şerhi'l-minhâc 'alâ minhâci'l-vuşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1995.
- İbn Fâris, Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ b. Muhammed. *Mu'cemü mekâyisi'l-lügâ*. Kahire: Dârü'l-hadis, 1429/2008.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Mücerredü makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Ahmed Abdür-rahim es-Sâyih. Kahire: Mektebetü's-Seğâfeti'd-Diniyye, 1425/2005.
- İbn Hazm, Alî b. Ahmed b. Saîd. *en-Nebzü fi uşûli'l-fikh*. thk. Ahmed Hicazi es-Sekkâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1401/1981.
- İbn Hazm, Alî b. Ahmed b. Saîd. *Merâtibü'l-icmâ'* (İbn Teymiyye'nin "Nakdü merâtibi'l-icmâ'" ile birlikte). Beyrut: Dârü'l-Afâki'l-Cedide, 1402/1982.
- İbn Kattân, el-Fâsî. *İknâ' fi mesâli'l-icmâ'*. 1. Cilt. thk. Hasan Fevzî es-Saîdî. Kahire: el-Furûku'l-hadîsetü li tabakâti ve'n-neşr, 1424/2004.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kâzvînî. *Sünenü İbn Mâce*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992. I-II.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab* 8 cilt. Beyrut: Dârü's-Sâdır, ts.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab* 10 cilt. Beyrut: Dârü's-Sâdır, ts.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Felsefe Din İlişkileri Faşlu'l-makâl el-keşfan minhâci'l-edille*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- İbn Sübkî, Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfi b. Alî b. Temmâm. *el-İbhâc fi şerhi'l-minhâc*. thk. Şaban Muhammed İsmail. Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1401/1981.
- İrfan, Abdülhamid. "Eş'arî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11: 444-447. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- İsfahânî, Râgîb. *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2005.
- İzmirli İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. Haz: Sabri Hizmetli. Ankara: Umran Yayınları. 1981.
- Kâdî Abdülcebbar. *Fazlû'l-i'tizal ve tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Fuad Seyyid. Tunus: Dârü't-Tunisiyye, 1393/1974.
- Kâdî Abdülcebbar. *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1416/1996.
- Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerķândî. *Kitâbü'l-Tevhîd* haz. Bekir Topaloğlu- Muhammed Aruçi. Ankara: İSAM Yayınları, 2005.
- Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerķândî. *Te'vilatü'l-Kur'ân*. thk. Ali Haydar Ulusoy. Tsh. Bekir Topaloğlu. 3. Cilt. İstanbul: Dârü'l-Mizan, 2008.
- Nasr Hâmîd, Ebû Zeyd. "İmam Şâfî ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi". *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfî'nin Rolü*. Haz. M. Hayri Kırbaşoğlu. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2000.
- Nîsâbü'rî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir en- *el-İcmâ' li'l-imâm İbn Münzir*. thk. Fuad Abdülmünim Ahmed. İskenderiyye: Merkezü'l-İskenderiyye li'l-Kitabi'l-İskenderiyye, ts.
- Osman b. Ali Hasan. *Menhecü'l-istidlâli 'alâ mesâli'l-i'tikâdi inde ehl-i's-sünneti ve'l-cemâ'a*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2006.
- Özen, Şükrü. "Mâtürîdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28: 146-151. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn. *el-Maĥşul fi 'ilmi'l-uşûl*. thk. Taha Cabir Feyyaz el-Alvânî. 4. Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn. *Muĥaşşal*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, ts.
- Saffâr, Ebû İshâk İbrahim ez-Zâhid. *Telĥîsü'l-edille li-kavâ'id-i't-tevhîd*. Nşr. Angelika Broderson. 2. Cilt. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almâni li ebhâsi's-Şarkıyye, 1432/2011.
- Seraĥşî, Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Uşûlü's-Seraĥsi*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Afgâni. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1993.

- Sübkî, Taceddin Abdülvahhab b. Ali. *Cemu'l-cevami' fi uşûli'l-fikh*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *Cimâ'u'l-ilm*. Dârü'l-Asar, 2002/1423.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye. ts.
- Şerif Murtaza. *ez-Zerî'atü ilâ uşûli's-şerî'a*. thk. el-Lecnetü'l-İlmiyye fi Müesseseti'l-İmami's-Sadık. Kum: Müessesetü'l-İmami's-Sadık, ts.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *İrşâdü'l-fuḥûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-uşûl*. thk. Ebû Hafs Sami b. el-Arabi el-Eseri. Riyad: Dârü'l-Fazile, 1421/2000.
- Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim. *Şerḥu'l-Lüm'a*. thk. Abdülmecid Türki. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmi, 1408/1988.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh. *Şerḥu telviḥ al't-tavdiḥ li metni't-tenkihi fi'l-uşûl*. thk. Zekeriya Umeyrat. 2. Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1996.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh. *Şerḥu'l-Makâşid*, 4. Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1419/1998.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh. *Şerḥü'l-Akâid*, Eser Kitabevi, İstanbul: 1970.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmi*. Beyrut: Damla Yayınevi, 1985.
- Topaloğlu, Bekir-Çelebi İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Uludağ, Süleyman. *İslâm'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1996.
- Yavuz, Yunus Vehbi. *İslâm Hukuk Metodolojisinde İstihsan ve İcmâ*. İstanbul: Feyiz Yayınları, 2008.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Delil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9: 136-138. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İbn Fûrek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19: 495-498. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Zerkeşî, Bedreddin b. Bahadır b. Abdullah. *el-Baḥru'l-muḥîṭ*. Kuveyt: Vüzeratü'l-Evkaf li Şuûni'l-İslâmiyye, 1413/1992.



**Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal**

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

Aralık / December 2018, 22 (2): 1321-1345

**Halife b. Hayyât'ın Tarih Yazıcılığı Metodu**

*Khalifa b. Khayyât's Historiography Method*

**Ömer Sabuncu**

Dr. Öğr. Üyesi, Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı  
Assistant Professor, Harran University, Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts  
Şanlıurfa, Turkey

[omersabuncu@harran.edu.tr](mailto:omersabuncu@harran.edu.tr)

[orcid.org/0000-0001-8424-8481](https://orcid.org/0000-0001-8424-8481)

**Mahmut Sabuncu**

Arş. Gör. Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı  
Research Assistant, Harran University, Faculty of Theology, Department of Hadith  
Şanlıurfa, Turkey

[m.sabuncu@harran.edu.tr](mailto:m.sabuncu@harran.edu.tr)

[orcid.org/0000-0002-5757-6735](https://orcid.org/0000-0002-5757-6735)

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 30 Eylül / September 2018

**Kabul Tarihi / Accepted:** 03 Aralık / December 2018

**Yayın Tarihi / Published:** 15 Aralık / December 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Cilt / Volume:** 22 **Sayı / Issue:** 2 **Sayfa / Pages:** 1321-1345

**Atıf / Cite as:** Sabuncu, Ömer – Sabuncu, Mahmut. “Halife b. Hayyât'ın Tarih Yazıcılığı Metodu [Khalifa b. Khayyât's Historiography Method]”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/2 (December 2018): 1321-1345. <https://doi.org/10.18505/cuid.465797>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Khalifa b. Khayyât's Historiography Method**

**Abstract:** Khalifa b. Khayyât (d. 240/854-855) was an historian- muḥaddith in the 'Abbāsīd's period. There are references in sources to his competence in history and lineage rather than Ḥadīth. Two works of him have survived. The first one is *al-Ṭabaḳāt* which is about study of men and the second one is *al-Ta'rikh* which chronologically narrates the events in the history of Islam until 232 AH. The latter is the most significant work to be applied for the historiography of Ibn Khayyât. In this article, Khalifa b. Khayyât's methodology in historiography is examined. In this study, the early period of Islamic historiography is handled and the subject is discussed comparatively. The main characteristics of his historiography are his adoption of a chronological style that facilitates the follow-up of the book, his knowledge for the lineage of those who died in wars and the details about the wars. Also, among the characteristics are his application of isnād to his history book as a muḥaddith, his knowledge for the previous resources via his teachers who belong to the schools of al-Madīna and 'Irāk and when required, his usage of ayah, ḥadīth and poems. These issues are dealt in the article with examples. Besides, a study in the West about Khalifa b. Khayyât asserts that he was a follower of Umayyad dynasty and so this affected his historiography. In this article, this assertion is tackled by analyzing the whole book and it concludes that it is not valid because of some narrations against this assertion.

**Summary:** Khalifa b. Khayyât (d. 240 / 854-55), who grew up in Basra, one of the most important centers of scholarship of the time and the meeting point of scholars, and he continued his scholarly works in this city. Since his grandfather and father are engaged in the field of Ḥadīth, Khalifa b. Khayyât started his scholarly adventure at an early age and he took his first education in the field of Ḥadīth.

Scholars, in the early periods, continued their studies in the fields of sciences related to each other. Khalifa b. Khayyât's studies are also in this kind. Although there are references in sources to his accumulation of Ḥadīth, Khalifa b. Khayyât's main area of expertise is history and nasab/genealogy. The fact that his works and references to him in later sources are largely related to historical events, knowledge of the nasab/genealogy, and wafayāt (death dates of Ḥadīth scholars and narrators) reveals his considerable knowledge on these issues.

Khalifa b. Khayyât lived in the period of 'Abbāsīd caliphs al-Ma'mūn (813-833) and al-Mu'tasīm (833-842). This period is important because of the fact that the al-Mihna incident took place and the pressure on the Ḥadīth scholars increased. Although Khalifa b. Khayyât is not one of the direct opponents of Mu'tazila, his participation in a debate against them provides clues about the place where he stands.

The scholarly atmosphere of Basra, enabled Khalifa b. Khayyât to benefit from a wide range of teacher-student network. In addition to his professors from whom he benefitted in the field of Ḥadīth, he had the opportunity to obtain the knowledge and understanding of the history of that time through his teachers who are important historians of the period in his field.

Two works related to Khalifa b. Khayyât whose reliability is confirmed by djarh wa l tadil scholars reached to our time. One of the oldest Ṭabaḳāt works in the history of Islam is *al-Ṭabaḳāt*; the other one is the book, *al-Ta'rikh*, which provides a new method for Islamic historiography.



This study deals with the principles of the method of historiography, which can be put forward through Khalifa b. Khayyāt's *al-Ta'rikh*. *al-Ta'rikh* is important in terms of being the first example of chronological writing type in Islamic historiography and has not been subject to any independent study to date. There are two ongoing M.A. thesis about Khalifa b. Khayyāt, however, no study has been identified that directly deals with its methodology of history. On the other hand, based on some *riwāyats*/narrations in *al-Ta'rikh*, there is a work that claims that Khalifa b. Khayyāt had sympathy towards Umayyads. The study named "Khalifa b. Khayyāt's History on the Umayyad Dynasty (660-750), prepared by Carl Wurtzel as his PhD. Dissertation, examined the life of Khalifa, partly the historiography and the religious-political narrations in the work. On the case of Mu'āwiya's (d. 60/680) request of the allegiance to Yazid (d. 64/683), Wurtzel compared an event that took place between the envoy of Ibn al-Zubayr (d. 73/692) and Mu'āwiya with al-Balādhurī's (d. 279/892-93) narrative and concluded that Khalifa was an Umayyad sympathizer. However, Khalifa b. Khayyāt's exclusion of an event such as al-Mihna which was against the 'Abbāsīd and changed the course of history in his book, shouldn't be considered as a symptom of sympathy; it would be more appropriate to accept it as a feature of history writing.

At the top of Khalifa b. Khayyāt's principles of historiography, adopting chronological method comes first. Accordingly, Khalifa b. Khayyāt, gives a brief history about the *siyar* of the Prophet Muhammad at the introduction of the book. Then, by beginning from the first hijri year, he gives the important events, wars and deaths by the years. Sometimes, he refers to the people assigned by the caliphs of the period by referring to the Amīrs (Administrators) of the Hajj. He gives lists of those who died on both sides of the wars. The importance of mentioning the tribes of the deceased shows his competence in the knowledge of *nasab*. One of the highlights of his historiography is that he sometimes does not touch upon some of the events and situations that are considered to be turning points in Islamic history; and sometimes he does not go down into detail but just gives relevant narratives. For example, he doesn't mention any narrations about the selection of the Caliph which perhaps the most fundamental point of separation between Ahl al-Sunnah and Shī'a in the history of Islam.

Although he gave detailed information about The Battle of The Camel (36/656) and Şiffin cases (37/657), it is not possible to determine his views on this subject. In addition, he never mentioned the al-Mihna incident, which deeply influenced society and the scholarly environment during the 'Abbāsīd period. Isnād is also holds an important place in the methodology of history of Khalifa who was a muḥaddith at the same time. In many of the narrations he used the words *haddathanā* and *ahbaranā*.

In our study, the *siyar* section of *al-Ta'rikh* was examined in order to determine the sources of the Khalifa's historiography and has been seen that the works of Ibn Ishāk (d. 151/768) and Ibn Hishām (d. 218/833) were the main sources of this chapter. Considering Khalifa b. Khayyāt's emphasize to isnād and his reach to Ibn Ishāk's work through the mediation of Bekr b. Suleiman, it can be said that he was dominant in historiography on the sources before him. Khalifa b. Khayyāt rarely refers to Qur'anic verses and ḥadīth when describing events. He referred to the verses in only two places and ḥadīth in only five places. One of them, and perhaps the most remarkable one in the book is the Ḥadīth of the Prophet Muḥammad: "I am the guardian of whom; 'Ali is his guardian" This narration is used in the letter of Caliph Mahdī (d. 169/785) of the 'Abbāsīd to

khârijî (outer) Abd al-Salâm b. Hishâm who rebelled. The study is based on the principles outlined above. At the end of the study it is also considered that Khalifa b. Khayyât 's works should be the subject of graduate studies which should be prepared with deep readings.

**Keywords:** History of Islam, Historiography of Islamic History, Schools of History, Khalifa b. Khayyât, al-Ta'rikh

### Halîfe b. Hayyât'ın Tarih Yazıcılığı Metodu

**Öz:** Halîfe b. Hayyât (ö. 240/854-55) Abbâsî döneminde yaşamış bir tarihçi-muhaddistir. Kaynaklarda hadisçiliğinden ziyade tarih ve nesep ilmindeki yetkinliğine atıflar bulunmaktadır. Kendisine nispet edilen eserlerden ikisi günümüze ulaşmıştır. Bunlar hadis ricaline ayrılmış *et-Tabakât* ve İslâm tarihinde hicrî 232 yılına kadar vuku bulan olayları kronolojik bir sistemle ele alan *et-Târîh* adlı eserlerdir. İkincisi, Halîfe b. Hayyât'ın tarih yazıcılığı noktasında başvurulması gereken en mühim eserdir. Buna binaen bu makalede Halîfe b. Hayyât'ın tarih yazıcılığındaki metodolojisi incelenmektedir. Çalışmanın amacı, yeni bir metot ortaya koyan müellifin tarih yazıcılığının esaslarını incelemektir. Makalede, ilk dönem tarih yazıcılığına değinilmekte ve konu karşılaştırılmalı olarak ele alınmaktadır. Halîfe b. Hayyât'ın kitabın takibini kolaylaştıran kronolojik bir üslûp benimsemesi ve özellikle savaşlarda ölenlerin listesini verme noktasında önem arz eden nesep bilgisi ve savaşlara dair anlatıların detaylı olması, onun tarih yazıcılığının esaslarını teşkil eder. Yine, bir muhaddis olarak isnadı tarih kitabına uygulayışı, Medine ve Irak tarih ekollerine mensup hocaları üzerinden kendinden önceki kaynaklara vukûfiyeti ve gerektiği yerde âyet, hadis ve şiiire başvurması Halîfe b. Hayyât'ın tarih metodolojisinin özelliklerindedir. Bu hususlar makalede örnekleriyle ele alınmıştır. Bunun yanı sıra, Halîfe b. Hayyât üzerine Batı'da yapılan bir çalışmada, müellifin Emevî sempaticanı olduğu ve bu durumun onun tarih yazıcılığına etki ettiği iddia edilmektedir. Bu makalede, sözü edilen iddia, *et-Târîh* adlı eseri bütünüyle incelemek suretiyle ele alınmış ve iddianın bazı aleyhte rivayetlerin bulunması sebebiyle geçerli olamayacağı sonucuna varılmıştır.

**Özet:** Halîfe b. Hayyât (ö. 240/854-55), dönemin en önemli ilim merkezlerinden biri ve âlimlerin buluşma noktası olan Basra'da yetişmiş ve ilmî mesâisini bu şehirde sürdürmüştür. Dedesi ve babasının hadis ilmiyle meşgul olması, Halîfe b. Hayyât'ın ilmî serüvenine erken yaşta başlamasına ve ilk eğitimini hadis alanında almasına vesile olmuştur.

Âlimler, ilk dönemlerde çalışmalarını birbiri ile ilintili ilim sahalarında sürdürmüşlerdir. Halîfe b. Hayyât'ın ilmî çalışmaları da bu minval üzeredir. Kaynaklarda hadis ilmindeki birikimine atıflar bulunsa da Halîfe b. Hayyât'ın esas uzmanlık alanı tarih ve nesep ilmidir. Eserleri ve sonraki kaynaklarda ona yapılan atıfların büyük oranda tarihî olaylar, nesep bilgisi ve vefeyâta dair olması bu konulardaki birikimini ortaya koymaktadır.

Halîfe b. Hayyât, Abbâsî halifeleri Me'mûn (813-833) ve Mu'tasım (833-842) dönemlerinde yaşamıştır. Bu dönem, Mihne olayının vuku bulduğu ve özellikle hadis âlimlerine yönelik baskının arttığı bir dönem olması hasebiyle önemlidir. Halîfe b. Hayyât, doğrudan muhalifler arasında yer almasa da Mu'tezile'ye karşı bir münazaraya katılması onun durduğu yere dair ipuçları sunmaktadır.

Basra'nın ilmî ortamı, Halîfe b. Hayyât'ın geniş bir hoca-talebe ağından istifade etmesini sağlamıştır. Hadis alanında istifade ettiği hocalarının yanında, esas yetkin olduğu tarih alanında dönemin önemli tarihçileri olan hocaları aracılığıyla önceki dönem tarih bilgi ve anlayışını elde etme imkânı bulmuştur. Cerh ve ta'dil âlimleri tarafından güvenilirliği teyit edilen Halîfe b. Hayyât'a nispet edilen eserlerden iki tanesi günümüze ulaşmıştır. Bunlardan biri İslâm tarihinin en eski tabakat eserlerinden olan *et-Tabakât*; diğeri ise İslâm tarih yazıcılığına yeni bir metot kazandırdığı kitabı *et-Târîh*'tir.

Bu çalışma, Halîfe b. Hayyât'ın *et-Târîh*'i üzerinden ortaya konulabilecek olan tarih yazıcılığı metodunun esaslarını ele almaktadır. *et-Târîh*, İslâm tarih yazıcılığında kronolojik yazım türünün ilk örneği olması açısından mühim olup bugüne kadar herhangi bir müstakil çalışmaya konu edilmemiştir. Halîfe b. Hayyât ile alakalı devam eden iki tane yüksek lisans tezi bulunmaktadır. Ancak doğrudan onun tarih metodolojisini ele alan bir çalışma tespit edilememiştir. Diğer taraftan Batı'da, Halîfe b. Hayyât'ın *et-Târîh*'indeki bazı rivayetlere binâen, onun Emevî sempatzanı olduğunu iddia eden bir çalışma yapılmıştır. Carl Wurtzel'in doktora tezi olarak hazırladığı "Khalifa ibn Khayyat's History on the Umayyad Dynasty (660-750)" adlı çalışma, Halîfe b. Hayyât'ın hayatını, kısmen de olsa tarih yazıcılığını ve eserindeki dinî-politik rivayetleri incelemiştir. Wurtzel, Muâviye'nin (ö. 60/680) Yezîd'e (ö. 64/683) biat almak istemesi olayında İbnü'z-Zübeyr (ö. 73/692) ile Muâviye'nin elçisi arasında geçen bir olayı Belâzürî (ö. 279/892-93) rivayetiyle karşılaştırmak suretiyle, Halîfe b. Hayyât'ın Emevî sempatzanı olduğu sonucuna varmıştır. Ancak, yer verilmesi halinde Abbâsîlerin aleyhine olan ve tarihin akışını değiştiren Mihne gibi bir olaya kitabında yer vermeyen Halîfe b. Hayyât'ın bu tür tasarruflarını bir sempatzanlılık belirtisi olarak değil; tarih yazıcılığının bir özelliği olarak kabul etmek kanaatimizce daha uygun olacaktır.

Halîfe b. Hayyât'ın tarih yazıcılığının esaslarının başında kronolojik usulü benimsemesi gelir. Buna göre, Halîfe b. Hayyât, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) siyerini oldukça muhtasar bir şekilde kitabın girişinde ele alır. Ardından hicrî birinci yıldan başlayarak her yıl gerçekleşen önemli olayları, savaşları ve o yıl ölen kimseleri zikreder. Bazen, hac emirlerini zikretmek suretiyle ele aldığı dönemin halifesinin görevlendirdiği kişilere atıfta bulunur. Savaşlarda iki taraftan da ölenlerin listelerini verir. Ölenlerin mensup oldukları kabileleri zikretmeye özen göstermesi nesep ilmindeki yetkinliğini göstermektedir. Onun tarih yazıcılığının dikkat çekici noktalarından birisi de İslâm tarihinin dönüm noktaları sayılan bazı olay ve durumlara bazen hiç değinmemesi, bazen de sadece ilgili rivayetleri serdedip detaya inmemesidir. Örneğin, İslâm tarihinde Ehli Sünnet ile Şîa arasında belki de en temel ayrılık noktası olan Halife seçimi konusunda hiçbir rivayete yer vermez. Cemel (36/656) ve Sıffin (37/657) hakkında nispeten detaylı bilgi vermişse de bu rivayetlerden onun bu konudaki görüşlerini tespit etmek pek mümkün değildir. Bunun dışında Abbâsî döneminde toplumu ve ilim dünyasını derinden etkileyen Mihne olayına ise hiç değinmemiştir. İsnad, aynı zamanda bir muhaddis olan Halîfe b. Hayyât'ın tarih metodolojisinde önemli bir yer tutar. *et-Târîh*'in büyük bölümünün isnadlı olması bu durumu destekler. O gerek kitapları vasıtasıyla gerek şifahi olarak istifade ettiği hocalarına atıfta bulunmuştur. Rivayetlerin birçoğunda haddesenâ ve ahberenâ gibi rivayet lafızlarını kullanmıştır.

Çalışmamızda Halîfe'nin tarih yazıcılığındaki kaynaklarının tespiti amacıyla *et-Târîh*'in siyer kısmı incelenmiş, İbn İshak (ö. 151/768) ve İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) eserlerinin bu bölümün esas kaynakları olduğu görülmüştür. İbn İshak'ın eserine Bekr b. Süleymân aracılığıyla ulaşan Halîfe

b. Hayyât'ın isnada verdiği önem de göz önünde bulundurulduğunda, tarih yazıcılığında kendinden önceki kaynaklara olan hakimiyetinin öne çıktığı söylenebilir. Halîfe b. Hayyât, olayları anlatırken âyet ve hadislerle nadiren başvurur. Âyetlere iki yerde atıf yapan Halîfe, hadise ise beş yerde müracaat etmiştir. Bunlardan biri ve belki de eserde en dikkat çeken, Hz. Peygamber'den rivayet edilen “Ben kimin mevlâsıysam; Ali de onun mevlâsıdır.” şeklindeki rivayettir. Bu rivayet, Abbâsî Halifesi Mehdî'nin (ö. 169/785) isyan eden Haricî Abdüsselâm b. Hişâm'a yazdığı mektupta kullanılmıştır. Çalışma, yukarıda özetle zikredilen esaslar üzerine bina edilmiştir. Çalışma sonunda Halîfe b. Hayyât'ın ve eserlerinin derinlikli okumalarla hazırlanacak lisansüstü çalışmalara konu olması gerektiği de görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, İslâm Tarih Yazıcılığı, Tarih Ekolleri, Halîfe b. Hayyât, et-Târîh

## GİRİŞ

Bir tarihçi-muhaddis olan Halîfe b. Hayyât, özellikle kendisinden sonraki dönemlerde tarih ve nesep ilmindeki yetkinliğine yapılan atıflar açısından önemlidir. Günümüze ulaşan iki eseri, *et-Tabakât* ve *et-Târîh*, Halîfe b. Hayyât'ın tarihçiliğine ışık tutmaktadır. Özellikle zikredilen ikinci eser, kronolojik tarih yazımının İslâm dünyasındaki ilk örneği olması hasebiyle kıymetlidir. Bu eseriyle ilk dönem İslâm tarih yazıcılığına yeni bir metot ekleyen Halîfe b. Hayyât'ın tarih metodunun esaslarının tespit edilmesi dönemin telif mantığını anlamak açısından da önemlidir.

Ülkemizde Halîfe b. Hayyât'ın tarih yazıcılığını inceleyen bir çalışma bulunmamaktadır. Bununla birlikte Halîfe b. Hayyât ile alakalı iki yüksek lisans tezi hâlihazırda devam etmektedir. Bunlardan biri, Mehmet Nezir Dinç'in “Halîfe b. Hayyât'ın (160-240/776-854) Hayatı, Eserleri ve Tarihçiliği” adlı tezidir. Diğer tez ise, Adem Karaaslan'ın “Halîfe b. Hayyât'da Sahâbe Bilgisi” başlıklı tezidir. Her iki tez de bitmediği için değerlendirme şansımız olmamıştır. Bunun dışında Halîfe'nin eserlerine kısaca değinen iki makale bulunmaktadır. Bunlar, Nagihan Yanar'ın “Halîfe b. Hayyât ve Hadis ilmindeki Yeri” makalesi ile, Adem Karaaslan'ın “Halîfe b. Hayyât'ın Eserlerinde Sahâbe Olarak Gözüken Bazı Kimseler” başlıklı makalesidir. Bu makaleler, Halîfe'nin eserlerine direkt olarak yönelmedikleri için eser hakkında muhtasar bilgi vermişlerdir. Yukarıda zikredilen çalışmalarda, yazarların en çok yararlandıkları kaynaklardan biri Ekrem Ziyâ el-Umerî'nin *et-Târîh*'i neşrederken hazırladığı mukaddimesidir. Gerçekten Umerî, müellif ve kitabı hakkında önemli bilgiler vermektedir.

Halîfe b. Hayyât'ın *et-Târîh* adlı eseri, Arap ilim dünyasının olduğu kadar Batılı araştırmacıların da ilgisini çekmiştir. Batı dünyasında eserle alakalı olarak yapılan bir çalışma, Carl Wurtzel'in Yale University'de hazırladığı, “Khalifa ibn Khayyat's History on the Umayyad Dynasty (660-750)” başlıklı doktora tezidir. Wurtzel, giriş kısmında Halîfe b. Hayyât'ın hayatını, tarih yazıcılığını, rivayetlerinin dinî-politik özelliklerini inceledikten sonra eserde Emevî ve Abbâsîlere olan yaklaşımı üzerinde durmaktadır. Yazar burada, Halîfe b. Hayyât'ın Emevîlere sempatisi olduğuna dair iddiasını müellifin eserinde yer verdiği bazı rivayetlerle temellendirmeye çalışmaktadır. Çalışmamızda, Wurtzel'in iddiası muhtasar bir şekilde ele alınmaktadır. Bu iddia, Halîfe b. Hayyât'ın tarih metodolojisine yapacağı etki açısından önemlidir. Wurtzel'in eserdeki birtakım rivayetleri seçmeci bir tavırla ele alması; bununla birlikte Wurtzel'in iddiasının tersini göstermeye yarayacak rivayetlerin bulunması böyle bir iddiayı öne sürmeyi zorlaştırmaktadır. Bunun dışında, Batı'da yapılmış bir diğer çalışma ise 2016 yılında tamamlanan Tobias Andersson

tarafından The University of Edinburgh'da yapılan "Early Sunni Historiography: A Study of the Tarikh of Khalifa b. Khayyat" adlı doktora tezidir. Çalışmada Halîfe b. Hayyât'ın hayatı, yaşadığı ortam ve genel olarak *et-Târîh* adlı eseri incelenmektedir.

## 1. HALİFE b. HAYYÂT'IN HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

### 1.1. Hayatı

Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamakta olup Basra'da doğduğu bilinmektedir. Zehebî (ö. 748/1348) Halîfe b. Hayyât'ın öldüğünde seksen yaşlarında olduğunu söylemek suretiyle ömrünü zikreden ilk müelliftir.<sup>1</sup> Doğum tarihi bilinmemekle beraber Zehebî'nin verdiği bu bilgi dikkate alınırsa, hicrî 160/777 yılı civarında dünyaya geldiği kabul edilebilir. Tam ismi Ebû Amr Halîfe b. Hayyât b. Ebû Hübeyre Halîfe b. Hayyât<sup>2</sup> el-'Ufurî el-Leysî'dir.<sup>3</sup> Lakabı Şebâb'tır.<sup>4</sup> Bu lakabın kendisine neden verildiği bilinmemektedir. Kaynaklarda ailesinin 'Ufur adı verilen bir boyayı alıp sattığı<sup>5</sup> veya bu adla bilinen bir Arap kabilesinin koluna mensup olduğu için 'Ufurî nisbesiyle tanındığı<sup>6</sup> kaydedilmektedir.<sup>7</sup> Temîm<sup>8</sup> ve Bâhilî nisbeleriyle de anılmıştır.<sup>9</sup>

Halîfe b. Hayyât'ın ailesi ilimle meşgul olmuş bir ailedir. Babası Hayyât b. Halîfe'nin ilmî hayatı hakkındaki bilgiler sınırlı olmakla birlikte sikâ bir ravi olduğu ifade edilmiştir.<sup>10</sup>

Halîfe b. Hayyât'ın dedesi Ebû Hübeyre Halîfe b. Hayyât (ö. 160/775)<sup>11</sup> Ehl-i Hadis'tendi.<sup>12</sup> Fakih ve muhaddis tâbiî Amr b. Şuayb (ö. 118/736)<sup>13</sup> ve hadis hafızı tâbiî Hümejd et-Tavîl'den (ö.

<sup>1</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehbî *et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1981), 11: 473; Ebû Amr Halîfe b. Hayyât b. Halîfe eş-Şeybânî el-Basrî, *et-Târîh*, 2. Bs (Riyad: Daru Taybe, 1405/1985), 13.

<sup>2</sup> Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dil* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1372/1952), 3: 405.

<sup>3</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehbî *et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, Mizanü'l-i'tidal fi nakdi'r-ricâl* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1416/1995), 2: 457; Ebû Muhammed Afifüddin Abdullah Tayyib b. Abdullah b. Ahmed Bâ Mahreme, *Kılâdetü'n-nahr fi vefeyâti a'yânî'd-dehr* (Cidde: Dâru'l-minhâc, 1428/2007), 2: 504.

<sup>4</sup> Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Meşâhîru ulemâ'î'l-emsâr*, thk. Mecdî b. Mansûr (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1416/1995), 191.

<sup>5</sup> Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1400/1980), 8: 467.

<sup>6</sup> Ebû Bekr Ahmed el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-müttefik ve'l-müfterik* (Beyrut: Dâru'l-kâdirî, 1417/1997), 871.

<sup>7</sup> Mustafa Fayda, "Halîfe b. Hayyât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15: 301.

<sup>8</sup> Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (y.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993), 1: 551.

<sup>9</sup> Fayda, "Halîfe b. Hayyât", 15: 301.

<sup>10</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8: 231.

<sup>11</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Kitâbu't-târîhu'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1425/2005), 3: 191.

<sup>12</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6: 269.

<sup>13</sup> Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 3: 191.

## 1328 | Ömer Sabuncu – Mahmut Sabuncu. Halife b. Hayyât'ın Tarih Yazıcılığı Metodu

143/760) hadis rivayet etmiştir.<sup>14</sup> Kendisinden ise, hafız ve musannif Amr b. Mansûr,<sup>15</sup> muhaddis ve fakih Vekî b. Cerrâh (ö. 197/812),<sup>16</sup> *el-Müsned* adlı eserin sahibi, Basralı hadis hâfızı Ebu'l-Velîd et-Tayâlisî (ö. 204/819)<sup>17</sup> gibi önemli muhaddisler hadis almıştır.

Halife b. Hayyât'ın vefat tarihi konusunda ihtilaf edilmiştir. İbn Asâkir (ö. 571/1176), Zehebî,<sup>18</sup> İbn Kesîr (ö. 774/1373) ve İbn Hacer (ö. 852/1449)<sup>19</sup> 240, İbn Zebr (ö. 379/989)<sup>20</sup> ve Bağdatlı İsmâil Paşa<sup>21</sup> ise onun 246 yılında öldüğünü söylemiştir.<sup>22</sup> İbn Hallikân'a (ö. 681/1282) göre ise vefat tarihi 230 yılının Ramazan ayıdır.<sup>23</sup>

O halde vefatı için tarihçilerin görüşleri 230, 240, 246 seneleridir. Ancak Halife b. Hayyât, *et-Târîh* adlı kitabında 232 yılının olaylarına değinmesi ve *et-Tabakât* adlı kitabında en son vefat tarihi 236 olan bir kişi hakkında bilgi vermesi nedeniyle vefat tarihinin 230 olması mümkün görünmemektedir.<sup>24</sup> Çalışmalarında vefat tarihi 236 olan bir kişi hakkında bilgi vermesi ve 240 tarihinden sonraki olayların yer almaması gibi hususlar, vefatının 240 yılı olduğu rivayetlerini güçlendirmektedir.

### 1.2. Yaşadığı Dönem

Halife b. Hayyât, hayatını hicrî II. yüzyılda Basra'da sürdürmüştür. Basra şehri, Hz. Ömer'in emriyle hicrî 14 (635) yılında Utbe b. Gazvân (ö. 17/638) tarafından askerî amaçlarla kurulmuş,<sup>25</sup> Hz. Osmân'ın şehadeti (35/656), Cemel Vak'ası (36/656), İbnü'l-Eş'as Olayı (ö. 81/714) gibi önemli olaylarda ismi geçmiş bir şehirdir. Bunun yanında ilmî açıdan ise birçok âlimin istifade etmek için geldiği bir şehir konumundadır.

Halife b. Hayyât'ın yaşadığı dönemde Abbâsîler şehre hâkim olmuşlardı. Hayatı büyük oranda Me'mûn (813-833) ve Mu'tasım (833-842) dönemlerine denk gelmektedir. Her iki halifenin de dönemleri Mu'tezile'nin özellikle Halku'l-Kur'ân düşüncesinin etkisi altında geçmiştir. Bu konuda Halife b. Hayyât'ın nasıl bir tutuma sahip olduğu, Mihne sürecinde sorgulanıp

<sup>14</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6: 269.

<sup>15</sup> Vefat tarihine dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Zehebî, Amr b. Mansûr'un kuvvetli bir hafızaya sahip olduğunu ve Nesâî'nin kendisinden birçok hadis rivayet ettiğini söylemektedir. Zehebî, *Siyer*, 11: 382.

<sup>16</sup> Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 3: 191.

<sup>17</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6: 269.

<sup>18</sup> Zehebî, *Mizanü'l-i'tidal*, 2: 457.

<sup>19</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1: 551.

<sup>20</sup> Ebû Süleyman Muhammed b. Abdullah b. Ahmed b. Zebrü'r-Reb'i ed-Dımaşki, *Târîhu mevlidî'l-ulemâ ve vefeyâtihim*, Riyad (Dâru'l-'Âsime, 1410/1989), 540.

<sup>21</sup> Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin* (Mektebetu't-türâsi'l-Arabî, ts.), 2: 550.

<sup>22</sup> Halife b. Hayyât, *et-Târîh*, 13 (Nâşirin mukaddimesi).

<sup>23</sup> Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî, *Vefeyâtü'l-ayân ve enbâü ebnâ'i'z-zamân* (Beyrut: Daru Sadr, ts.), 2: 244.

<sup>24</sup> Halife b. Hayyât, *et-Târîh*, 14 (Nâşirin mukaddimesi).

<sup>25</sup> Emîn el-Kudât, *Medresetu'l-hadis fi'l-Basra hatta el-karnî's-sâlisî'l-hicrî* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1418/1998), 23.

sorgulanmadığına dair bir bilgiye sahip değiliz. Ancak kaynaklarda geçen şu rivayet Halîfe'nin Mu'tezile'ye muhalefet ettiğini göstermesi bakımından önemlidir:

Ahmed b. Riyâh adında biri Basra'ya kadı olarak atanınca, bazı Mu'tezilîler ile münazara yapması emredilir. Bunun üzerine Basra'nın önemli ilim adamlarından olan Halîfe b. Hayyât, Ebû Rabî ez-Zehrânî ve Hüseyin b. Muhammed ez-Zârî' ile birlikte bu münazaraya gider.<sup>26</sup> Olayın sonrası ile alakalı bir bilgi mevcut değildir. Ancak bu rivayet Halîfe b. Hayyât'ın Mu'tezile'ye muhalif olduğunu gösterir. Mu'tezile ile yapılacak bir münazaraya davet edilmesi ilim erbabından sayıldığı göstermesi bakımından mühimdir. Ekrem Ziyâ el-Umerî, bu rivayetten hareketle Halîfe b. Hayyât'ın toplumda bilinmeyen ve münzevi bir hayat süren biri olmadığını aksine toplumun ve ilim dünyasının sorunlarına duyarlı bir âlim olduğunu söylemektedir.<sup>27</sup> Sonuç olarak, Halîfe b. Hayyât'ın yaşadığı dönem özellikle Mihne dönemine denk geldiği için siyâsî açıdan çalkantılı bir dönem olarak kabul edilebilir.

### 1.3. Eğitim Hayatı

Halîfe b. Hayyât, tespit edebildiğimiz kadarıyla, ilim yolculuğuna çıkmamıştır. Bunda Basralı olmasının payı vardır. Zira o dönemde Basra, önemli bir ilim merkezi ve âlimlerin uğrak yerlerinden biriydi. Halîfe b. Hayyât, ailesinden ve Basra şehrindeki âlimlerden başta kıraat olmak üzere Kur'an ilimleri, hadis, ahbâr ve ensâb öğrenmiştir.<sup>28</sup> İmam Zehebî, Halîfe'nin hocalarını şöyle sıralar: Babası Hayyât b. Halîfe, Yezîd b. Zürey' (ö. 182/798), İsmâil b. Uleyye (ö. 193/809), Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814), Abdurrahmân b. Mehdî (ö. 198/813-14), Yahya b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813).<sup>29</sup> Bunun yanında Halîfe b. Hayyât'ın *et-Târîh*'inde rivayet ettiği tarih hocalarından bazıları şunlardır: Vehb b. Cerîr'den Cemel Olayı ve Basra'daki Hâricî Olayları gibi konularda rivayette bulunmuştur. Ali b. Muhammed, Ebû Ma'sher, Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ, Hişâm el-Kelbî, Ebu'l-Yakzân, el-Velîd b. Hişâm, Abdullah b. Lehî'a diğer hocalardır.<sup>30</sup>

### 1.4. Talebeleri

Halîfe b. Hayyât'ın öğrencileri arasında Abdullah b. Ahmed b. Hanbel ve Ebû Ya'lâ el-Mevsilî ve Abdân el-Ahvâzî<sup>31</sup> bulunmaktadır. Zehebî, "Hadisleri bize Ebû Ya'lâ el-Mevsilî'nin *Müsned*'inde gelir." demiştir. Ayrıca kendisinden hadis rivayet eden muhaddisler arasında Ebû'l-Abbâs el-Hasen b. Süfyân en-Nesevî, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Mûsâ b. Ziyâd el-Ahvâzî, Ebû Bekr b. Ebû Âsım, Ya'kub b. Şeybe ve Ebû Abdurrahmân Bakî b. Mahled de bulunmaktadır. Bakî b. Mahled, *et-Târîh*'in râvisidir. O, *et-Tabakât*'ı da ondan almış; ancak *et-Tabakât* bize onun yoluyla gelmemiştir. *Tabakât*'ı Mûsâ b. Zekeriyâ b. Yahyâ et-Tüsterî (ö. 307/920) Halîfe'den rivayet etmiştir. O *Târîh*'i de rivayet etmiş ancak bize ulaşmamıştır.

Kaynaklarda Halîfe b. Hayyât'ın hocaları ve talebeleriyle olan ilmî birlikteliğine dair bir bilgi bulunmaz. Bu sebeple onun en çok mülazemet gösterdiği hoca ve talebelerine dair çıkarım

<sup>26</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Halef b. Hayyân Vekî' ed-Dabbî, *Ahbârü'l-kudât* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 2: 175.

<sup>27</sup> Halîfe b. Hayyât, *et-Târîh*, 8 (Nâşirin mukaddimesi).

<sup>28</sup> Fayda, "Halîfe b. Hayyât", 15: 301.

<sup>29</sup> Zehebî, *Siyer*, 11: 473.

<sup>30</sup> Halîfe b. Hayyât, *et-Târîh*, 11-78 (Nâşirin mukaddimesi).

<sup>31</sup> Zehebî, *Mizanü'l-İtidal*, 2: 457.

yapma imkânı yoktur. Ancak, yaşadığı dönemde önemli bir ilim merkezi olan Basra'daki ilmî ortamdan yeterince faydalanmış, geniş bir hoca-talebe ağına sahip olması da onun ilim için Basra dışına çıkmamasına etki etmiştir denilebilir.

### 1.5. İlmî Şahsiyeti

Halîfe b. Hayyat, tarihçi vasfının yanında hadisçiliğiyle de tanınan biri olmuştur. Bu sebeple, onun ilmî kişiliğine bu iki ilmin yön verdiğini söylemek mümkündür. Buna binaen, bu başlık altında ilmî kişiliğinden kastımızın hadisçiliği olduğunu söylememiz gerekir. Tarihçiliği makalenin ikinci kısmında inceleneceği için, burada hadisçiliği ele alınacaktır.

Halîfe b. Hayyât hakkında cerh ve ta'dîl âlimlerinin ta'dîl ifadeleri bulunmakla birlikte Halîfe'yi eleştirdikleri noktalar da mevcuttur. İbn Hibbân (ö. 354/965), tarih ve nesep bilgisine vurgu yaptığı Halîfe'nin rivayette mütkin olduğunu söyler.<sup>32</sup> İbn Adî (ö. 365/976), *müstakîmu'l-hadîs* ve *sadûk* ifadelerini kullanır ve Halîfe'nin hadis ilminde önemli bir yeri olduğunu zikreder.<sup>33</sup> Bu kaynakların öncesinde bir cerh ve ta'dîl âliminin onun tevsikine dair bir ifade kullandığını tespit edemedik. Zehebî'nin Hafız diye bahsettiği bir âlim hakkında bu kadar muhtasar ta'dîl lafızlarının kullanılmasının sebepleri ayrıca araştırılmalıdır. İlk bakışta Halîfe b. Hayyât'ın tarihçiliği sebebiyle böyle bir durumun söz konusu olduğu düşünülebilir. Zira her ne kadar ilk tarihçiler muhaddis olsalar da onların tarihi rivayetlerdeki tesahülleri muhaddisler tarafından hoş karşılanmamıştır. Ancak Halîfe b. Hayyât'ın eleştirildiği noktalarda tarihçiliğine herhangi bir vurgunun olmaması bu ihtimali zayıflatmaktadır.

Halîfe ilmî birikimine rağmen birçok eleştiriye maruz kalmıştır. Bunlardan birinde İbn Ebû Hâtîm (ö. 327/938), babasına Halîfe b. Hayyât'ın durumunu sorduğunu; babasının “Ondan rivayet etmem, çünkü o hadis rivayetinde güçlü biri değildir. Onun müsnedinden<sup>34</sup> üç hadis yazıp Ebu'l-Velîd'e getirdim. O, bu rivayetlerin kendisinin olmadığını söyledi. Ona, bunları Şebâb el-'Uşfurî'nin kitabından aldım dediğimde sakinleşti ve bir şey demedi.” şeklinde cevap verdiğini aktarır.<sup>35</sup> Bu rivayet, eğer kaynaklarda bahsedildiği üzere Ebû Hâtîm'in Halîfe'den rivayet etmesine sebep olmuş ise Ebû Hâtîm'in (ö. 322/933-34) bu tutumunun anlaşılması zordur. Zira söz konusu rivayette Halîfe b. Hayyât'a bir tenkit değil, Ebû'l-Velîd'in aslındaki rivayetleri ezberlememesi veya en azından kontrol etmeksizin onu eleştirmesi sebebiyle, Ebû'l-Velîd'in eleştirilmesi gerekir.

<sup>32</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8: 233.

<sup>33</sup> Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî, *el-Kâmil fi'd-du'afâ* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.), 3: 517.

<sup>34</sup> Bu ifadedeki “müsned” tabirinden kastın Halîfe'ye ait bir hadis kitabı olup olmadığına dair net bir bilgi yoktur. Çünkü bu kitabın Ebû'l-Velîd ile geçen olayı anlatan rivayet dışında bahsi geçmemektedir.

<sup>35</sup> İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3: 378. (Kitabın aynı sayfasında bu rivayete dipnot düşen muhakkik şunları söyler: Ebû'l-Velîd'in kızgınlığının geçmesi, onun Halîfe'yi yalanlamadığı manasına gelir. Muhtemeldir ki Halîfe, Ebû'l-Velîd'in aslından birçok hadis almıştır. Bu kendisine getirilen üç hadis ise onun ezberlemediği hadislerdendir. Hadisler okununca kendisinden rivayet edilmesine kızmış, ancak bu hadisleri, Halîfe'nin kendisinden rivayet ettiği aktarılmış Ebû'l-Velîd, bu hadislerin aslında olup ezberlemediği hadislerden olduğu kanaatine varmıştır. Ebû Hâtîm'in “gayru kaviy” ifadesi de bu sebeple söylenmiş olmalıdır).



Bir diğ er rivayette Ebü'l-Velîd et-Tayâlisî'ye bir mektup getiren Halîfe'nin, Alî b. Medîni'nin (ö. 234/848-49) Yahya b. Ma'în'den (ö. 233/848) rivayet etmemesini söylediğini ifade edince, o kızar ve "nasıl olur da ondan rivayeti bırakırım!" der. Bu rivayeti değerlendiren İbn Adî ise, bu rivayeti nakleden Kudeymî'ye dikkat çekmiş, onun ise Halîfe ile kıyaslanmayacak biri olup Halîfe'nin hadis ravilerinde daha müteyakkız biri olduğunu ifade ederek bu rivayetin sıhhati konusundaki şüphelerini dile getirmiştir.<sup>36</sup>

Son rivayetle bağlantısına dair bir ifade bulamadığımız başka bir rivayette ise Alî b. Medîni, "Halîfe hiç rivayette bulunmasaydı kendisi için daha iyiydi." der.<sup>37</sup> Zikredilen son iki rivayeti ihtiyatla karşılamak gerekir. Zira ilk rivayette olayı nakleden ravinin güvenilir olmaması rivayete hâle getirirken, ikincisinde de Alî b. Medîni'nin "Şebâb b. Hayyât'ın evinde sanki hadis yüklü bir ağaç vardır."<sup>38</sup> ifadesi, onun Halîfe'yi bu denli sert bir şekilde eleştirmesini kabul etmemizi zorlaştırmaktadır. Diğ er taraftan, âlimler arasında kişisel sorunların bulunabileceği ihtimali de akıld a tutulmalıdır.

Halîfe b. Hayyât'ın raviler hakkında yoğun bir cerh-ta'dîl faaliyetine girdiğini bilmiyoruz. Onun *et-Târîh* adlı eserinde ravileri zikrederken Ömer b. el-Hattâb'ın mevlası İmrân b. Ebû Âtike için "hadiste güvenilirdir/كان ثقة في الحديث" ifadesini kullandığı görülür.<sup>39</sup> *et-Tabâkât* adlı kitabında birçok raviyi zikretmesine karşın onların cerh-ta'dîl durumlarına yönelik herhangi bir değerlendirmesi bulunmamaktadır. Bu durumun, Halîfe'nin bir muhaddis/cerh-ta'dîl âlimi olmaktan ziyade nesep ve tarih âlimi olmasından kaynaklanması muhtemeldir.

Hadis edebiyatının Halîfe'den sonraki literatürü tarandığında her ne kadar rivayet kitaplarının bir kısmında<sup>40</sup> -Buhârî dışındaki *Kütüb-i Sitte* kitaplarında bulunmaz- rivayetleri bulunsa da; Halîfe'ye ricâl kitaplarında pek fazla atıfta bulunulmaması, atıf yapıldığı yerlerde ise daha ziyade *et-Târîh* ve *et-Tabâkât* adlı kitapları üzerinden tarihi olaylar, nesep ve vefeyâta dair atıflarda bulunulması<sup>41</sup> ve hakkındaki eleştiriler, Halîfe'nin "hafız"<sup>42</sup> denilecek düzeyde bir muhaddis olmadığı, onun daha ziyade tarihçi ve nesep âlimi olarak tanındığı şeklinde yorumlanabilir. Nitekim sonraki kaynaklara bakıldığında Halîfe'ye daha ziyade tarihi olaylar ve râvilerin vefeyâtına dair konularda atıfta bulunulduğu görülmektedir.<sup>43</sup>

<sup>36</sup> İbn Adî, *el-Kâmil fi'd-du'afâ*, 3: 517.

<sup>37</sup> İbn Adî, *el-Kâmil fi'd-du'afâ*, 3: 517.

<sup>38</sup> Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl fi esmâ'i'r-ricâl* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1403/1983), 8: 317.

<sup>39</sup> Halîfe b. Hayyât, *et-Târîh*, 427.

<sup>40</sup> Tespit edebildiğimiz kadarıyla Halîfe'nin rivayetleri Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i, Dârimî'nin *es-Sünen*'i, Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-Kübrâ*'sı, Taberânî'nin *Mu'cem*'leri, Dârekutnî'nin *es-Sünen*'i, Hâkim'in *el-Müstedrek*'inde bulunmaktadır.

<sup>41</sup> Bu bilgiye dair örnekler Halîfe'nin *et-Târîh* adlı eserine yapılan atıflar konusu işlenirken verilecektir.

<sup>42</sup> Halîfe b. Hayyât hakkında bilgi veren rical kitaplarında "hafız" tabiri tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece Zehebî'nin *el-Muğni fi'd-du'afâ*, *Mizanu'l-i'tidâl* ve *Tezkiretu'l-huffâz* adlı eserlerinde vardır. Zehebî, bu ifadenin ardından Halîfe hakkında ricâl âlimlerinin tenkitlerinin bulunduğunu da ifade eder. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'ndeki bilgi de muhtemelen Zehebî'den alınmıştır.

<sup>43</sup> Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn Ömer b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkı eş-Şâfîî, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'Azîm* (Dâru Tayyibe li'n-neşr ve't-tevzî, 1420/1999), 4: 5.

### 1.6. Eserleri

Halife b. Hayyât'a atfedilen eserler şunlardır: *Kitâbü't-Tabakât*, *Kitâbü't-Târîh*, *Kitâbü't-tabakâti'l-Kurra*, *Kitâbü Tarihi'z-zemnâ ve'l-'urcân ve'l-'murdâ ve'l-'umyân*, *Kitâbü Ecza'i'l-Kur'ân ve a'sârih ve esba'ih ve âyâtih*.<sup>44</sup> Bunların yanında müsned tarzında bir eseri olduğu da ifade edilmiştir. Ancak bu kitaplardan *et-Tabakât* ve *et-Târîh* dışındaki eserleri günümüze ulaşmamıştır.

***Kitâbü't-Tabakât (Tabakâtü'r-ruvât)***: Eser zamanımıza ulaşan en eski tabakat kitaplarından biridir. Sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiînden 3229'u erkek, 129'u kadın sahâbî olmak üzere toplam 3358 râvinin hayatını içermektedir. Eserini nesep, tabaka ve şehir esasına göre tasnif eden müellif önce Medine'den başlamış, ardından sırasıyla Kûfe, Basra, tekrar Medine, Mekke, Tâif, Yemen, Yemâme, Mısır, Mağrib-Endülüs, Şâmât (Suriye), Avâsım, el-Cezîre, Musul, Horasan, Rey, Medâin, Vâsit, Bağdat şehirlerindeki râvilere yer vermiştir. Kitabın sonunda da hadis ezberleyen kadın sahâbîler bulunmaktadır. Halife, çağdaşı olan İbn Sa'd'ın (ö. 230/844) *et-Tabakâtü'l-kübrâ*'sındaki usulün aksine ashâbî tabakalara ayırmamıştır. Hz. Ömer'in divan teşkilâtında yaptığı gibi, Hz. Peygamber'in kabilesi Hâşimoğulları'ndan başlayarak önce Kureyş'in kollarını ve bu kabilelerin mevâlîsini, ardından ensârî ve diğer Arap kabilelerini ensâb âlimlerinin benimsediği esasa göre sıralamıştır. Çocuk sahâbîlerle tâbiîn ve tebeu't-tâbiînin nesillerini ise başta aşere-i mübeşşereden sahâbîlerle görüşenler olmak üzere çeşitli tabakalara ayırarak bir tasnife tâbi tutmuştur.<sup>45</sup>

***Müsned***: Halife b. Hayyât'a kaynaklarda atfedilen ancak günümüze ulaşmayan eserlerinden biri *Müsnedü Halife b. Hayyât*'tır. İsmâil Paşa bu eseri *el-Müsned fi'l-hadîs* olarak kaydetmiştir.<sup>46</sup> Eser hakkında bilgi bulunmamaktadır. Ekrem Ziyâ el-Umerî, Halife'nin çeşitli rivayet ve ricâl kitaplarında bulunan hadislerini toplamış ve alfabetik sırayla zikretmek suretiyle yayınlamıştır. Kitapta 101 rivayet bulunmaktadır. Rivayetlerin kaynakları ve sıhhat durumuna dair bir açıklama yapılmaz; râviler hakkında genellikle ilk zikredildikleri yerde bilgi verilir.

## 2. HALİFE b. HAYYÂT'A KADAR TARİH YAZICILIĞI VE GENEL ÖZELLİKLERİ

İslâm'ın yayılma süreci, yarımada açısından oldukça önemli hadiselerin meydana geldiği bir süreç olması bakımından önem arz etmekteydi. Ancak özellikle Hz. Peygamber'in vefatı, Müslümanlar arasında onun söz ve davranışlarının tespitinin ve muhafazasının önemini ortaya çıkardı. Özellikle dinî konular başta olmak üzere hukukî, medenî, sosyal ve siyasî birçok durum, Hz. Peygamber'in hayatının ayrıntılı bir şekilde bilinmesini gerekli kılıyordu. Bu nedenle Hz. Peygamber'in sözlerinin tutulduğu yazılı kayıtların önemi artmış ve bunların artması hadiste tedvin ve tasnif süreçlerini getirmiştir. Hadisleri sistemli bir şekilde toplama işinin sahâbe döneminden sonra, yani hicrî I. yüzyılın sonları ile II. yüzyılın başlarında başladığı ve hadis tedvin eden ilk kişinin de İbn Şihâb ez-Zühri (ö. 124/742) olduğu tespit edilmiştir.<sup>47</sup> İlk siyer ve meğâzî kitaplarının da hadislerin tedvin, tasnif çalışmalarının yapıldığı bu süreç içinde vücuda geldiği

<sup>44</sup> Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *Kitâbü'l-Fihrist* (Beirut: Dâru'l-ma'rife, 1417/1996), 283.

<sup>45</sup> Fayda, "Halife b. Hayyât", 15: 301.

<sup>46</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn* (Mektebetü't-türâsî'l-Arabî, ts.), 1: 350.

<sup>47</sup> Mustafa Zeki Terzi, *İslâm Tarih Yazıcılığının Doğuşu ve Gelişmesi*, (Öğretim Üyeliği Tezi, Samsun Yüksek İslâm Enstitüsü, 1981), s. 12.

anlaşılmaktadır. Ancak bu çalışmaların hadis çalışmalarından farklı bir usul izlenerek yapılmış olması önemlidir. Hadis naklinde göz önünde bulundurulmuş birçok husus tarihe dair haberlerin naklinde de dikkate alınmakla beraber tarihçilerin kronoloji ve mekâna önem vermesi gerekiyordu.<sup>48</sup>

Siyer ve meğâzî türünden eser telif eden birçok müellif zikredilmişse de bunların az bir kısmı günümüze ulaşabilmiştir. Urve b. Zübeyr (ö. 94/713), Ebân b. Osman (ö. 105/723), İbn Şihâb ez-Zührî bilinen ilk siyer müelliflerindedir. Daha sonra Mûsâ b. Ukbe (ö. 141/758) ile Ma’mer b. Râşid’in (ö. 153/770) isimleri zikredilebilir. Özellikle hicrî II. yüzyılın ilk yarısının siyer ve meğâzî eserleri bakımından oldukça verimli bir dönem olduğu kaydedilmektedir. Bu sıralarda telif edilmiş olan İbn İshak’ın (ö. 151/768) eseri, siyer kitaplarına günümüzde bilinen şeklini vermiş olması hasebiyle önem arz etmektedir.<sup>49</sup> Ayrıca Vâkîdî (ö. 207/823) ve İbn Sa’d’ın eserleri, tarihçilik anlayışının geliştiği bir dönemde yazılan önemli eserlerdendir.

Kronolojik ve kapsamlı tarih türünden eserlerin III. Yüzyılın başlarına doğru telif edilmeye başlandığı, ilk iki yüzyıl İslâm tarihi eserlerinin ise yoğun olarak siyer ve meğâzî formunda telif edildikleri görülmektedir. Bu tür eserler, başından itibaren sadece Hz. Peygamber’in savaşlarını değil, onun biyografisini de kaydetmekteydi.<sup>50</sup> Hatta bu dönemlerde yazılan tarih kitaplarının müellifleri mübteda (yaratılış), fütûh,<sup>51</sup> nesep ilmi, Yemen ve Benî İsrail tarihi ile de ilgilenmişlerdir. Ancak son iki konuyla alakalı kitapların menkıbevî bilgiler içermeleri ile yer ve zaman unsurlarından mahrum olmaları gibi nedenlerle tarih ilmine uygun olmadıkları ifade edilmiştir.<sup>52</sup> Bu bilgilerden hareketle ilk iki yüzyılda henüz başlangıç ve teşekkül aşamasında olmakla beraber siyer ve meğâzî kitaplarının yanı sıra belli bir hadise veya bölgeyi konu edinen özel tarih, tabakat ve fütûh kitaplarının da mevcut olduğunu söylemek mümkündür. Tarih kelimesinin bugünkü anlamıyla kullanılmaya başlanması ise hicrî II. Yüzyılın başlarına rastlamaktadır. Önceleri tarih yerine *ahbâr*, tarihçi yerine *ahbârî* kelimelerinin kullanıldığı görülmektedir. İslâm tarihinde tarih adının kullanıldığı ilk kitap ise Avâne b. Hakem’in (ö. 147/765) *Kitâbü’t-Târîh* adlı eseridir.<sup>53</sup>

Yukarıda kısa bir tarihi verilen İslâm tarih yazıcılığının bir diğer yönü ise eserlerin ortaya çıktığı coğrafyalara göre şekillenebilmesidir. Örneğin Medine Tarih Ekolü, Irak Tarih Ekolü ve Mısır Tarih Ekolü gibi. Bu tarih ekollerinden Medine ve Irak ekolleri İslâm tarih yazıcılığının taşıyıcı kolonlarını oluşturmuştur. Medine Tarih Ekolü tarih yazıcılığının temelini teşkil ederken, Irak Tarih Ekolü Medine Tarih Ekolünün geliştirilmiş ve çeşitlendirilmiş bir taşıyıcısı konumdadır.<sup>54</sup> Medine Tarih Ekolünün temelinde otorite zinciri tarafından doğrulanabilen bir sistem

<sup>48</sup> Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı* (İstanbul: İSAR Vakfı Yayınları, 1998), 21.

<sup>49</sup> Mustafa Fayda, “Siyer ve Megâzî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay. 2009), 37/321.

<sup>50</sup> Mustafa Fayda v.dğr., *İslam Tarih Yazıcılığına Dair Araştırmalar*, çev. Nadir Özkuyumcu (Manisa: yy, 1995), 22.

<sup>51</sup> Fayda, *İslam Tarih Yazıcılığına Dair Araştırmalar*, 27.

<sup>52</sup> Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, 19.

<sup>53</sup> Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, 10.

<sup>54</sup> Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, 20-21.

olan isnat faaliyetleri yer almaktaydı.<sup>55</sup> İlk dönem tarih yazıcılığında ravi kendi görüşlerini nakledeceği habere ekmeden, haberin bütün versiyonlarını toplar ve naklederdi. Tarihçi de ilk dönemde bu versiyonları getiren kişilerin ahlâkî karakterleri hakkında yorum yapar ve haberin doğruluğunu tespit etmeye çalışırdı. Böylece ilk dönemde bir haberin tüm versiyonları düzenli tarih yazımı ile uğraşan kişilere iletilmiş ve onlar tarafından elekten geçirilerek tarihin ham maddesi oluşturulmuştur.<sup>56</sup>

Irak tarih ekolü ise tarih yazıcılığında derin tesirlere sahiptir. Kûfe ve Basra merkezli gelişen bu ekol, bu iki şehrin ilmî bakımdan kozmopolit bir yapıya sahip olması sebebiyle Medine ekolünü geride bırakmıştır. Irak bölgesinde bulunan şehirlerde çok sayıda Arap kabilesinin yanı sıra sonradan Müslüman olan mevâlfın bulunması bu bölgede kültürel bir zenginlik meydana getirmiştir. Ayrıca bu bölgenin Helenizm, Fars, Arap hatta Hint kültürlerinin bulunduğu bir nokta olması bu ekol içinde ortaya konan eserlerin içeriğinin de çeşitli olmasını sağlamıştır.<sup>57</sup> Sonraki süreçte Medine ekolü ile birleşen Irak Tarih ekolü uzun yıllar etkisini kaybetmemiştir.<sup>58</sup>

İlk iki yüzyıla ait kitapların teşekkülünde kullanılan önemli bir usul isnaddır. Ortaya çıkışı hicretin I. yüzyılının son çeyreği olarak belirlenen isnad sistemi, dinî metin olsun veya olmasın herhangi bir haberi alırken birden fazla şahidin bulunmasını ifade etmektedir. İlk iki yüzyılda kaynaklarda yer alan malzemeler incelendiğinde, kitapların isnadlarında yazılı malzemeye dayandıkları anlaşılmıştır. Dolayısıyla bu süreçte yazılmış olan eserlerin tamamının sadece şifahî olarak dolaşan haberlerden meydana gelmediği, bilakis yazarlarının isnadlarında dayandıkları yazarların isimlerine de yer verdikleri görülmektedir. Dönemin tarih yazıcılığına dair problemlerden birini de isnad meselesi teşkil etmektedir. İlk yüzyıllarda kitaplar veya kitaplardan bölümler herhangi bir nakil hakkı olmadan nakledilebilmekle beraber ilk yüzyılda bu şekilde yapılan nakilciliği caiz görmeyenlerden ve naklin caizliği hususunda meydana gelen görüş ayrılığından söz edilmektedir.<sup>59</sup>

Tarihî bilgileri kronolojik olarak sıralama usulünün ilk tarih kitaplarından itibaren uygulanageldiği bilinmektedir. Mûsâ b. Ukbe, İbn İshak ve Vâkıdî eserlerinde kronolojik sıralama uygulayan müelliflerdendir.<sup>60</sup> İlk dönem müelliflerinin önemli bir özelliği de malzeme toplama konusunda tenkitçi davranmamaları, görüşlerine uyan veya uymayan her türlü malzemeyi kitaplarına almalarıdır. Nitekim bu dönemde hâkim olan tarihçilik anlayışı rivayetçi (nakilci) tarihçiliktir. Sonraki dönem tarihçilerine seçme ve karşılaştırma imkânı sunması bakımından malzemenin çeşitliliği önemi haiz bir konudur. Özellikle hadisçi tarihçilerde görülen çeşitli rivayetleri yorum-suz olarak alma usulü, olaylarla ilgili haberlerin olduğu gibi, yorumlarla tahrif edilmeden

<sup>55</sup> Nisar Ahmed Faruqi, "İlk Dönem İslâm Tarih Yazıcılığı Hakkında Bazı Metodolojik Görüşler", *Bilimname Dergisi* 10/1 (2006): 185.

<sup>56</sup> Faruqi, "İlk Dönem İslâm Tarih Yazıcılığı Hakkında Bazı Metodolojik Görüşler", 187.

<sup>57</sup> Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, 31; Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "Tarih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 36.

<sup>58</sup> Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, 31.

<sup>59</sup> Fayda, *İslam Tarih Yazıcılığına Dair Araştırmalar*, 5-7; Şaban Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri* (İstanbul: İSAR Vakfı Yayınları, 2008), 73.

<sup>60</sup> Fayda, *İslam Tarih Yazıcılığına Dair Araştırmalar*, 30.

zamanımıza gelmesine imkân sağlamıştır.<sup>61</sup> Avrupalı araştırmacılar tarafından İslâm tarihçilerinin kuru bir üslûp ve eleştirisiz bir metot izlemiş olmaları eleştirilen bir husus olmuşa da<sup>62</sup> rivayetçi tarih anlayışının günümüzdeki tarih anlayışının gelişmesine imkân sağladığı bir gerçektir. Hatta ilk dönem tarihçilerinin her türlü haberin içeriğine dokunmaksızın nakletmeleri, kendilerine has bir objektiflik anlayışı olarak değerlendirilmiştir.<sup>63</sup>

### 3. HALİFE b. HAYYÂT'IN TARİH YAZICILIĞI

Halîfe b. Hayyât'ın, İslâm tarih yazıcılığına getirdiği en önemli yenilik, “kronoloji” olarak isimlendirilen tarih metodunu kullanmasıdır. Bu metot kullanıcıya olayları, oluş sırasına göre tarihî akışı içinde kaydetme kolaylığı sağlamıştır. Bu metot ile olaylar tarihsel sıra ve bir konu bütünlüğü içerisinde verilebilmektedir. Böylece kronolojik metodun muhtevası düşünüldüğünde, İslâm tarih yazıcılığında bu metodu ilk olarak Halîfe b. Hayyât'ın kullandığı görülmektedir. Halîfe'nin bu metodu kullanma şekli ve kendinden önceki tarih yazıcılığından farkını anlamak için onun *et-Târîh* adlı eserinde ve Halîfe'nin selefi olan bazı İslâm tarihçilerinin eserlerinde benzer olayların nasıl nakledildiğini mukayese etmek gerekmektedir.

Halîfe b. Hayyât'ın kronolojiyi kullanma şekli “yıl esaslı” bir dönemlendirme şeklindedir. Bu usul, yaşadığı asırda karşılaşılan ilk usuldür ve sonraki süreçte birçok İslâm tarihçisini etkileyecektir.<sup>64</sup> Halîfe b. Hayyât'ın kronoloji usulünü anlamak için kitabındaki rivayetler, ilk olarak İbn Hişâm'ın *es-Siretü'n-Nebeviyye* ve Vâkîdî'nin *Kitabu'l-Megâzi*'si ile mukayese edilecektir. Bu mukayeselerden sonra Halîfe'nin usulü, çağdaşı olan İbn Habîb'in *Muhabber*'indeki usul ile mukayese edilecektir.

İbn Hişâm'ın eseri ile mukayesede dikkat edilmesi gereken ilk husus, İbn Hişâm'ın ele aldığı konulardır. İbn Hişâm'ın eseri baştan sona Hz. Peygamber'in doğumundan vefatına kadar geçen olayları ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Bu nedenle Halîfe b. Hayyat ile mukayese edildiğinde dikkat çeken ilk fark kitapta yer verilen konulardır. İbn Hişâm'da Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden önce gerçekleşen Akabe biatları ayrıntılı bir şekilde İbn Hişâm'ın elindeki tüm rivayetlerle anlatılırken,<sup>65</sup> Halîfe b. Hayyât'ta ise Akabe biatlarına dair bilgiler yer almadan Hz. Peygamber'in doğumunun ne zaman olduğuna dair bilgiler kaydedilmiş ve sonra da سنة احدى من التاريخ kaydı koyularak bu senede olan olaylar başlıklar halinde aktarılmıştır.<sup>66</sup> Ancak Halîfe'nin

<sup>61</sup> Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, 11.

<sup>62</sup> Şemseddin Günaltay, *İslam Tarihinin Kaynakları -Tarih ve Müverrihler-*, haz. Yüksel Kanar, (İstanbul: Endülüis Yayınları, 1991) 12.

<sup>63</sup> Şaban Öz, *İslâm Tarihi Metodolojisi* (İstanbul: Endülüis Yayınları, 2017), 33.

<sup>64</sup> Halîfe b. Hayyât'tan sonra gelen tarihçiler, bu usulü kitaplarında konuları sırlama şekli ile uygulayacaktır. Örneğin Taberî eserinde Medine'ye Hicret öncesinde olan olayları Hicret öncesi kaydı ile aktarmış ve Medine'ye Hicret'ten sonra olayları ise yıl esaslı olarak H. I. sene H. II. sene şeklinde sınıflandırmıştır. bkz. Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Beyrut: Dâru Süveydan, 1967).

<sup>65</sup> Bk. İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısrî, *es-Siretü'n-nebeviyye*, nşr. Ömer Abdüsselam et-Tedmurî (Beyrut: Daru'l-Kitabü'l-Arab, 1990), 2: 79-96.

<sup>66</sup> Halîfe b. Hayyât, *et-Târîh*, 52-54.

usulünde tek fark yıl esaslı dönemlendirme yapması değildir. Çünkü İbn Hişâm her ne kadar sene kaydını koymasa da olayları oluş sırasına göre aktarır. Halife'nin İbn Hişâm'dan ayrılan yönü olayları senelere göre tasnif etmesidir. Ayrıca Halife, İbn Hişâm'dan farklı olarak ayrıntılı bilgiler vermek yerine o senede meydana gelen önemli olaylar hakkındaki rivayetleri aktarır.<sup>67</sup> Halife'nin olayların detayına girmemesi kitabının tamamında kendisini hissettirir. Bununla birlikte o, nesep ilmindeki uzmanlığını gösterir bir şekilde isim listelerini oldukça uzun verir.

Halife'nin usulünü anlamak için yapılacak ikinci kıyaslama, Vâkıdî'nin *Kitabü'l-Megâzî*'si ile. Vâkıdî'nin kitabı, Hz. Peygamber'in Medine döneminde gerçekleştirdiği askerî faaliyetleri temele alan bir kitaptır. Bu nedenle Halife ile Vâkıdî'yi mukayese Hz. Peygamber döneminde meydana gelen büyük savaşlar üzerinden yapılacaktır. Vâkıdî'nin olayları anlatış şekli olayların oluş sırasına göredir.<sup>68</sup> Halife'de olduğu gibi yıl esaslı bir dönemlendirme olmasa da Vâkıdî, Hz. Peygamber döneminde meydana gelen olayları oluş sırasına göre aktarmaktadır.<sup>69</sup> Buna göre, Vâkıdî'de Bedir savaşı anlatılırken ayrıntılı olarak savaşa dair tüm bilgiler verilir.<sup>70</sup> Halife'de ise Bedir savaşının ne zaman olduğuna dair rivayetlerle Bedir'e katılan sahâbe isimlerine yer verilmiştir.<sup>71</sup>

Halife'nin siyer ve megâzî müelliflerinden ayrıldığı nokta bu rivayetlerle belirlenebilmektedir. Halife, diğer müelliflerden farklı olarak olayları sene bazlı olarak ayrıntılı değil, ne zaman olduğu ve olaya dair önemli bilgileri aktarmaktadır. Halife'nin metodunu öğrenmek için yapılacak bir diğer mukayese ise Halife b. Hayyât gibi genel tarih yazan ve Halife'nin çağdaşı olan İbn Habîb'in eserinin mukayesesidir. İlk olarak İbn Habîb'in eserinin Peygamberler hakkında kısa bilgiler verdiğini, sonra Hz. Peygamber döneminden bahsettiğini belirtmek gerekir. İbn Habîb'in eseri daha çok kültürel bir tarih niteliğindedir.<sup>72</sup> Halife'nin İbn Habîb'den ayrıldığı ilk nokta bu husustur. İkinci olarak konuları anlatma biçimlerindeki farktan bahsetmek gerekir. Hz. Peygamber'in doğumu ile ilgili verilen rivayetlerde İbn Habîb, hangi yıl doğduğu hakkında bilgiler aktarır, babasının ne zaman öldüğünü ve annesinin soy bilgisini verir, daha sonra ise Ebû Tâlib'in himayesi, Şam seyahati, Hz. Hatice ile evliliği, bi'seti gibi önemli konulardan bahsederek, tekrar doğumunun hangi tarihte olduğunu Fil Vak'ası üzerinden anlatır.<sup>73</sup> İbn Habîb'in bu üslûbu aslında konu bütünlüğü sağlamada birtakım sorunlar doğurmaktadır. Çünkü İbn Habîb başlık altında doğumundan bahsedip Mekke döneminde meydana gelen önemli olaylara temas etmesi ve sonra tekrar Fil Vak'ası ile doğum zamanını tespiti kafa karışıklığına sebep olmaktadır. Halife'de ise Hz. Peygamber'in doğumu ile ilgili bilgiler onun ne zaman doğduğu, doğduğu ay ve senesinin tespiti

<sup>67</sup> Halife H. II. senenin olaylarını anlatırken seriyyelerden bahseder. Seriyyelerin komutanları ve ne zaman yapıldığına dair bilgiler verir. İbn Hişâm'dan farklı olarak kısaca değinir. Halife b. Hayyât, *et-Târîh*, 56-65.

<sup>68</sup> Bkz. Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî el-Eslemî el-Medenî, *Kitabu'l-Megâzî*, thk. Muhammed Abdulkadir Ahmed Ata (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004).

<sup>69</sup> Vâkıdî, *Kitabu'l-Megâzî*, 1: 28, 33.

<sup>70</sup> Vâkıdî, *Kitabu'l-Megâzî*, 1:33-159.

<sup>71</sup> Halife b. Hayyât, *et-Târîh*, 57-61.

<sup>72</sup> İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî, *Kitabü'l-Muhabber* (Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedide, t.s).

<sup>73</sup> İbn Habîb, *Kitabü'l-Muhabber*, 8-11.

ile sınırlı kalmış, ek olarak Mekke ve Medine'de ne kadar kaldığı kaydedilmiştir.<sup>74</sup> Halîfe kronolojik olarak olayları karıştırmadan tarihi sırası içinde aktarırken İbn Habîb bir başlıkta Hz. Peygamber'in ninelerinden<sup>75</sup> bahsettikten sonra kızlarından, Dört Halife ve Emevîlerin damatlarından bahsetmektedir.<sup>76</sup> İbn Habîb'in bu üslûbu konuların birbirleri ile ilişkisi bağlamında aktarıldığını göstermektedir.

### 3.1. İçeriği ve Üslûbu

Halîfe b. Hayyât, *et-Târîh* adlı eserine tarihin insanoğlu için neden önemli olduğunu ifade ederek başlar: "İnsanlar tarih ile hac, oruç, kadınların iddetlerinin bitişi ve borç yerlerini bilirler." ifadesinden onun tarihten kastının takvim olduğu anlaşılmaktadır. Kitabın daha önce görülmemiş bir tarz olan kronolojik anlatım şeklinde yazılmış olması da bunu destekler. İnsanların tarih boyunca bazı önemli hadiseleri tarih başlangıcı olarak kabul ettiklerini, Müslümanların da bundan müstağni kalmadıklarını belirten Halîfe, Hicret'in takvim başlangıcı olarak kabul edilmesini anlatan rivayetlere yer verir.<sup>77</sup> Daha sonra Hz. Peygamber'in doğumu ve vefatını anlatan rivayetleri aktarır. Giriş kabilinden ancak ehemmiyeti fazla olan bu bilgilerden sonra Hz. Peygamber'in Medine'ye gelişini rivayetlerle anlatır.<sup>78</sup>

Hz. Peygamber'in yönetimindeki Müslümanların düzenledikleri seriyye ve gazveleri anlatan Halîfe, bunların nerelere ve ne amaçla düzenlendiğini, katılanların sayısını, savaş yapıp yapılmadığını ve savaş olmuşsa şehit olanların ve düşman saflarından öldürülenlerin isimlerini de zikretmeye özen gösterir. Şehit olanların isimlerini kabilelerine göre sıralayarak vermesi Halîfe'nin neden neseb âlimi olarak da anıldığını göstermesi bakımından önemlidir. Her bir hicrî yılda meydana gelen olaylardan sonra diğer seneye geçmeden o yıl içinde vefat etmiş önemli isimler varsa onları da zikreder.<sup>79</sup> Böylece okuyucunun zihninde kronolojik anlatımın yerleşmesine de yardımcı olur.

Hz. Peygamber'in vefatının anlatıldığı rivayetleri aktardıktan sonra, Hulefâ-yi Râşidîn dönemine dair rivayetlere genişçe yer verir. Yazarın, Hulefâ-yi Râşidîn'in göreve geliş şekillerine dair bilgi vermemesi de dikkati celbeden bir konudur. Halîfe b. Hayyât için çağdaş araştırmacıların bir kısmı tarafından iddia edilen Emevî sempatzanı olduğu iddiası doğru kabul edilirse, Halîfelik seçimine dair bilgi vermemesi Şiâ'nın iddiası olan, hilafetin Hz. Ali ve soyuna ait olduğu iddiasını kabul etmediği şeklinde yorumlanabilir. Ancak daha sonra zikredileceği üzere, Emevî sempatzanlılığı hususu kesin delillere dayanmadığı için bu konuyu da netleştirmek zordur. Muâviye dönemindeki fetihlere dair rivayetleri sıralayan Halîfe, daha sonraki halifelerle alakalı da aynı usulü devam ettirir. Müellif, hicrî 232 (846) yılına kadar olan hadiseleri zikreder.

Eserde müellifin tercih ettiği usule göre, âyet ve hadislere müracaat sınırlıdır. Örneğin, kitabın girişinde insanların tarihe neden ihtiyaç duyduklarını açıklarken<sup>80</sup> ve kiblenin

<sup>74</sup> Halîfe b. Hayyât, *et-Tarih*, 52-54.

<sup>75</sup> İbn Habîb, *Kitabü'l-Muhabber*, 46-51.

<sup>76</sup> İbn Habîb, *Kitabü'l-Muhabber*, 52-57.

<sup>77</sup> Halîfe b. Hayyât, *et-Târîh*, 49.

<sup>78</sup> Halîfe b. Hayyât, *et-Târîh*, 52.

<sup>79</sup> Halîfe b. Hayyât, *et-Târîh*, 59-61.

<sup>80</sup> Halîfe b. Hayyât, *et-Târîh*, 49.

değiştirilmesini anlatırken<sup>81</sup> âyetlere başvurmuştur. Müellif hadislere, tespit edilebildiği kadarıyla, 5 yerde müracaat etmiştir. Bunlardan biri Hz. Peygamber'in Hz. Ebû Bekir'e hangisinin yaş bakımından daha büyük olduğunu sorduğu rivayettir.<sup>82</sup> İkinci rivayet, Hz. Osman dönemi fitne olaylarını anlatırken verilen şu rivayettir. Hz. Osman, Resûlullâh'ın Subeyr denilen bir dağda Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve kendisi ile birlikte bulunduğu sırada, dağın bir sarsıntı geçirdiğini söyler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "Sabit kal! Senin üzerinde Nebî, Sıddîk ve Şehid bulunuyor." demiştir.<sup>83</sup> Müellifin bu rivayeti fitne zamanına dair başlık altında vermesi anlamlıdır. Zira dikkat edilirse, sıralamada Resûlullâh, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman bulunur. Dolayısıyla müellif Hz. Osman'ın hilafetinin tartışılmasının doğru olmadığı şeklinde bir düşünceye sahip olmuş olabilir. Eserde geçen bir başka dikkat çekici hadis ise "Ben kimin mevlâsıysam, Ali de onun mevlâsıdır." şeklindeki rivayettir. Abbâsî halifelerinden Mehdî, isyan çıkaran Haricî Abdüsselâm b. Hâşim'e bir mektup yazar. Bu mektupta kendi ordusunu över ve Abdüsselâm'ın Allah'a isyan, Hz. Peygamber'e düşmanlık ettiğini söyler. Ardından da "Sana yakîn bir şekilde gelmiştir ki Resûlullâh 'Ben kimin mevlâsıysam Ali de onun mevlâsıdır.' demiştir." ifadesini kullanmıştır.<sup>84</sup> Mehdî'nin Şiîlerle olan alakası malumdur. Bir Haricî olan Abdüsselâm b. Hâşim'e Hz. Ali'yi öven bir rivayeti bildirmesi de anlaşılabilir bir durumdur. Ancak, Halife b. Hayyât'ın bu rivayete yer vermesi dikkat çekicidir. Zira müellif hakkındaki Emevî sempatisini olduğu iddiası söz konusu rivayetleri kitabına alması sebebiyle zayıflamaktadır. Görüldüğü üzere, müellif eserinde çok yoğun olmasa da âyet ve hadislere atıflar yapmıştır. Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'in mevlâsı olduğu şeklindeki rivayet gibi müellifin rivayet tercihinin yorum olarak anlaşılabilir olduğu yerler olduğu gibi, hayyâta dair olan rivayet gibi herhangi bir yorum içermeyen hadisler de mevcuttur.

Kitabın içeriğine bakıldığında ilk yıllara yönelik bilgilerin detay içerdiği, sonraki yıllar ile beraber detayların azaldığı; yazarın vefatına yakın zamanlara dair bilgilerin ise oldukça muhtasar olduğu görülmektedir. Bu yıllara dair verilen bilgiler daha ziyade fetihlerle alakalıdır. Müellifin tarih yazıcılığında dikkat çeken bir diğer husus, İslâm toplumunun kendi içinde yaşadığı tartışmalar, olaylar ve savaflara dışarıya yönelik olanlardan daha az ayrıntıya yer vermesidir.<sup>85</sup> Bu tutumu, müellifin bu olaylar hakkında yorum yapmaktan kaçınması sebebiyle olabileceği gibi o, bu olayları uzun uzadıya zikretmenin toplumdaki ayrılıkları körüklemek olacağını da düşünmüş olabilir.

İslâm tarihi boyunca tartışılmış ve her araştırmacının ilgisini bir yönden de olsa çekmiş olan bazı olaylar vardır. Özellikle Hz. Osman dönemi fitne olayları, Hz. Ali döneminde meydana gelen Cemel Vak'ası<sup>86</sup> ve Sıffin Savaşı,<sup>87</sup> Hz. Ali ile Hz. Muâviye arasındaki mücadele, Kerbela olayı<sup>88</sup> bu tür tarihî olaylardandır. Tarih kitaplarında müelliflerin bu konuları işleyiş biçimleri de farklılaşabilmektedir. *et-Târîh*'te Halife b. Hayyât, bu olayların anlatımında herhangi bir yorumda

<sup>81</sup> Halife b. Hayyât, *et-Târîh*, 64.

<sup>82</sup> Halife b. Hayyât, *et-Târîh*, 121.

<sup>83</sup> Halife b. Hayyât, *et-Târîh*, 172.

<sup>84</sup> Halife b. Hayyât, *et-Târîh*, 443.

<sup>85</sup> Hüseyin Âsî, *Halife b. Hayyât fi târîhihi ve Tabakâtihi* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1993), 65.

<sup>86</sup> Halife b. Hayyât, *et-Târîh*, 181.

<sup>87</sup> Halife b. Hayyât, *et-Târîh*, 191.

<sup>88</sup> Halife b. Hayyât, *et-Târîh*, 235.



bulunmamıştır. Tabiidir ki bu, Halîfe b. Hayyât'ın kitabının bir metodolojisinin olmadığı, olaylar arasında bağlantının kurulmadığını göstermez.<sup>89</sup> Bu tarz bir anlatımı benimsemesini dönemin telif mantığı çerçevesinde değerlendirmek daha uygun olacaktır.

Carl Wurtzel, Halîfe'nin Emevîlerle alakalı diğer tarihçilerden farklı bir konumda olduğunu iddia eder. Wurtzel'e göre, özellikle Abbâsîler dönemindeki tarihçiler yönetimle iyi geçinmek arzusundadır ve bu sebeple onlara bağlılıklarını gösterecek bir şekilde Abbâsîlerin düşman olarak kabul ettikleri Emevîler hakkında olumsuz kanaat bildirmişlerdir.<sup>90</sup> Ancak Halîfe'nin eserinde bu tarz bir yorum şekline rastlanmadığını ifade eder. Dahası, Belâzûrî'de geçen bir rivayetle Halîfe'de geçen bir rivayeti karşılaştıran Wurtzel, Halîfe'nin Emevîlere bir sempati duyduğunu savunur. Rivayete göre Muâviye, Yezîd'in halîfe olacağını açıklamış, Hicaz'da bulunduğu sırada önde gelen bazı sahâbeye elçiler göndererek biat istemiştir. Bunlardan biri de İbnü'z-Zübeyr idi. O, Muâviye tarafından gönderilen elçiye şu karşılığı verir: "Siz benim şarap içen, namazlarını aksatan ve avcılığa çıkan bir adama biat etmemi mi istiyorsunuz?" Bunun üzerine elçi de şu karşılığı verir: "Bu söylediklerin Yezîd'den daha ziyade seni tanımlıyor."<sup>91</sup> Rivayetin Belâzûrî'de geçen şeklinde ise elçinin İbnü'z-Zübeyr'i Yezîd'den aşağı gören son ifadesi bulunmaz. Wurtzel, Halîfe'nin rivayetindeki fazlalığı onun Emevîlere sempatisi olduğu şeklinde yorumlar.<sup>92</sup> Halîfe'nin Emevîlere yönelik bu tutumunun yanında Abbâsîlerin Emevîler dönemindeki isyanlarını ve diğer faaliyetlerini de gayet muhtasar bir şekilde verdiğini aktarır.<sup>93</sup>

Eserde anlatılan olaylar hakkında Halîfe'nin herhangi bir yorumda bulunmadığı görülmektedir. İddia edildiği gibi Emevîleri kötüleyecek bir yorumun bulunmaması onun Emevîlere sempati duyduğu şeklinde değil, bu tarz bir telif metodunu benimsediği şeklinde anlaşılmasına daha uygundur. Eğer Wurtzel'in iddiasına dayanak olarak öne sürdüğü şey kabul edilirse, Halîfe'nin Me'mûn ve Mu'tasım döneminde gerçekleşen Mihne olayına ilişkin herhangi bir bilgi vermemesi de Abbâsî sempatanlığı şeklinde anlaşılmalıdır. Zira bu zor döneme hiç değinilmemesi Abbâsîleri kurtarma çabası olarak yorumlanabilir.<sup>94</sup> Wurtzel'in Abbâsîlerin isyanlarını kısaca aktardığı iddiası doğrudur. Dahası, eserde Abbâsîlerin yönetimi ele geçirmelerinden 232 yılına kadar olan kısım muhtasardır ve özellikle Hulefâ-i Râşidîn ve Emevîler dönemi anlatımları ile kıyaslanamayacak kadar kısa geçmiştir.

Wurtzel'e ek olarak Hüseyin Âsî'nin aynı doğrultudaki iddiasını da ele almak gerekir. Âsî, Halîfe b. Hayyât'ın Emevîler dönemine dair daha detaylı ve özenli bilgi verdiğini, aynısını

<sup>89</sup> Şaban Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, 83. Öz, İslâm tarihçilerinin eserlerinde olaylar hakkında kendi görüşlerini açıklamak suretiyle yorum yapmadıklarını, onların olayları bağlama biçimleri ve seçtikleri rivayetlerin de bir yorum biçimi olduğunu ifade eder.

<sup>90</sup> Wurtzel, *Khalîfa ibn Khayyat's History on the Umayyad Dynasty (660-750)*, 25.

<sup>91</sup> Halîfe b. Hayyât, *Târîh*, 252.

<sup>92</sup> Wurtzel, *Khalîfa ibn Khayyat's History on the Umayyad Dynasty (660-750)*, 26-27.

<sup>93</sup> Wurtzel, *Khalîfa ibn Khayyat's History on the Umayyad Dynasty (660-750)*, 29-30.

<sup>94</sup> Halîfe'nin Mihne dönemine neden hiç yer vermediği açıklanmaya muhtaçtır. Bu konuda eserde bir ipucu elde etmek zordur. Muhtemeldir ki, bizzat kendi yaşadığı dönemde böyle bir olayın olması onun kitabında konuyu işlemek suretiyle taraf tutmasına sebep olabilirdi. O herhangi bir rivayete yer vermemiştir. Belki de böylece bu konuda tarafsızlığını göstermiştir. Ancak, bu yine de onun Mu'tezile'ye muhalif olduğunu olumsuzlamaz.

Abbâsîler için yapmadığını söyler. O, bu durumu Halîfe b. Hayyât'ın Basralı olup Emevîlere sempati duymasına bağlar.<sup>95</sup> Ancak onun, iddiasına sadece detaylı bilgi verip vermemeyi delil olarak getirmesi iddiayı değerlendirmeyi güçleştirmektedir. Zira bu farklı sebeplerden kaynaklanmış olabilir. Yukarıda Wurtzel'in iddiası için söylenenler bu iddia için de geçerlidir. İlâveten Halîfe b. Hayyât, Emevî halifeleri için -Muâviye dâhil- Emîru'l-mü'minîn vb. bir ifadeyi çoğu yerde kullanmazken, Abbâsî halifeleri için hemen her yerde kullanır.<sup>96</sup> Bu durum, iki sebepten kaynaklanıyor olabilir. Birincisi, Halîfe b. Hayyât dönemin siyâsî gücü Abbâsîler olduğu için böyle bir yola başvurmuştur. İkincisi ise, her iki araştırmacının zikrettiği iddianın tersine Emevî sempatisini olmayıp dönemin siyâsî gücünü desteklediği ihtimalidir. Sonuç olarak, Halîfe b. Hayyât'ın Emevî sempatisini olduğu iddiası daha çok delile muhtaçtır. Her ne kadar Emevî sempatisizliği ihtimal dâhilindeyse de, eserde tersini iddia etmeyi kolaylaştıracak durumların varlığı bu iddiayı net bir şekilde ortaya koymayı zorlaştırmaktadır. Dahası biz, bu durumun rivayet merkezli bir ilme dair bir eser için normal olduğunu, bunun Halîfe b. Hayyât'ın tarih yazım anlayışına hamledilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

### 3.2. İsnadı Kullanışı

İsnad sistemi, İslâmî ilimler içinde hadis ilminde ziyadesiyle önemli bir yer tutar. Bunun yanında diğer ilimlerde kullanılmışsa da bu disiplinlerdeki âlimler isnad sistemini hadisçiler kadar titizlikle ele almamışlardır. Bunun en önemli sebebi olarak, bir rivayetin dinde hüküm ifade edip etmemesi gösterilmiştir. Bir rivayet dinde hüküm ifade eden bir bilgi içeriyorsa isnadda titizlik gösterilmiş, hükme etki etmeyen rivayetlerde ise nispeten tesahül gösterilmiştir denilebilir. Bu tarih ilminde de bu şekilde kabul edilmiştir. Muhaddis arka planlı olan tarihçiler senetlerde muhaddis olmayanlara nispetle daha titiz olmuşlardır.

Halîfe b. Hayyât, daha ziyade ravilerle alakalı bilgiler içeren *et-Tabakât* adlı eserinin başında kitabındaki bilgileri kimlerden aldığı dair isnadlar sunar. O şöyle der: “Ebu'l-Vâzi' el-Hüzelî ve Umeyye b. Hâlid Ebû Hüdbe el-Kaysî ve Ebu'l-Yakzân dedi; Yine Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ'den işittim; Bir kısmını Muhammed b. Muâviye'nin Ebû Ubeyde'den ve Hişâm b. Muhammed es-Sâib el-Kelbî'nin babasından rivayet etmesiyle aldım.”<sup>97</sup> Ancak kitabın iç kısmındaki malumatta her bir rivayetin isnadını vermemiştir. Halîfe b. Hayyât'ın bu tutumu, onun metot olarak daha ziyade raviler hakkında bilgiler içeren kitabında isnada pek fazla başvurmamayı tercih ettiğini gösterir. Çünkü o *et-Târih*'te isnada daha çok başvurarak isnada verdiği önemi göstermiştir.

Müellifin *et-Târih*'te en çok kullandığı rivayet lafızlarının “haddesenâ”, “ahberenâ” ve bunların tekil formları olduğu görülmektedir. Tabiidir ki Halîfe, her bir cümlesini isnadla vermemiştir. Bunun yanında savaşlarda ölenlerin neseplerini ve hangi kabileden olduklarını verirken de büyük oranda senet zikretmemiştir. Ekrem Ziyâ el-Umerî, bu durumun *et-Tabakât* kitabında da bu şekilde olduğunu söyler ve bunu nesep ilminin özelliği olarak verir. Yine Umerî'nin de

<sup>95</sup> Âsî, *Halîfe b. Hayyât fi târihihi ve Tabakâtihi*, 65.

<sup>96</sup> Halîfe b. Hayyât, *Târih*, 213, 214, 428, 449.

<sup>97</sup> Ebû Amr Halîfe b. Hayyât b. Halîfe eş-Şeybânî el-Basrî, *et-Tabakât* (Bağdat: Matba'atu'l-Ânî, 1387), 2.

belirttiği gibi, onun bazı rivayetlerde “حدثنا من سمع”، “حدثنا عن” şeklindeki ifadeleri onun tarihi rivayetlerde isnadda tesahül gösterdiğine delildir.<sup>98</sup>

Halîfe, *et-Târîh*'de bir bölgenin fethini veya o bölgede gerçekleşen olayları naklederken eğer varsa o bölgeden bir raviden rivayet etmektedir. Örneğin, Mısır'ın fethi vb. Mısır ile alakalı olayları Mısırlı bir ravi olan Abdullah b. Lehî'a'dan nakletmektedir.

### 3.3. Kaynakları

Her müellif gibi Halîfe b. Hayyât'ın da kitabını telif ederken yararlandığı kaynaklar vardır. Halîfe'nin kitabını incelediğimizde onun herhangi bir yazılı kaynağa atıf yaptığını tespit edemedik. Bununla birlikte, yanında direkt olarak isim vermese de faydalandığı eserler mevcuttur. Zira el-Umerî'nin ifadelerinden, onun bir konudaki rivayetleri topladığı kimselerin kitaplarından faydalandığı anlaşılmaktadır.<sup>99</sup> Örneğin o, Hz. Peygamber'in hayatına dair verdiği muhtasar bilgileri İbn İshak'ın eserinden faydalanmak suretiyle anlatmıştır. Aynı eserden Hulefâ-yi Râşidîn dönemindeki Ridde olayları ve fetihlere dair de faydalandığı görülmektedir. O, hocası Ali b. Muhammed el-Medâinî (ö. 228/843), Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ ve Hişâm el-Kelbî gibi müelliflerden de yararlanmıştı. Bu konuda özetle şu söylenebilir: Belki Halîfe'nin yararlandığı kaynakları tek tek belirlemek ve zikretmek mümkün olmasa da onun kendi döneminde ve bölgesinde bu alanda yazılmış eserlerin büyük çoğunluğunu incelediği ve eserini de oluştururken bunlardan faydalandığı muhakkaktır. Halîfe b. Hayyât, ilk dönem tarihçileri gibi istifade ettiği kişilerin eserlerine atıflar yapmamış, direkt müelliflerine atıfta bulunmuştur. Bu, dönemin telif usulüne uygundur.<sup>100</sup>

Bu kısımda bir örnek olması açısından Halîfe'nin muhtasar olarak ele aldığı siyer kısmını oluştururken kimlerden istifade ettiği sorusuna cevap aranacaktır. Bunu yaparken tarafımızca tespit edilen hocaları ve Halîfe'nin onlardan aldığı rivayet sayısı; rivayet lafızları ve hangi hocasından hangi lafızla aldığı dikkatlere sunulacaktır.

Tespitimize göre, Halîfe'nin Siyer konusunu ele alırken rivayetlerine başvurduğu 35 isim vardır. Müellifin bu bölümdeki kaynaklarını tespit etmemizi sağlayan iki önemli isim İbn İshak ve onun kitabının ravisi Bekr b. Süleymân'dır. Halîfe, Bekr b. Süleymân'dan 17 rivayette bulunmuştur. Bekr ise bu rivayetlerin tamamını İbn İshak'tan almıştır. Bu rivayetler Halîfe'nin bu bölümü oluştururken İbn İshak'ın *Siretu İbn İshak* adlı eserinden faydalandığını gösterir. Onun Bekr'den yaptığı rivayetlerde *haddesenâ* ve *ahberenâ* lafızlarını kullanması da İbn İshak'ın kitabından istifade edildiği görüşünü teyit eder.<sup>101</sup> Halîfe'nin Bekr b. Süleymân yoluyla İbn İshak'tan aldığı rivayetlerden biri şöyledir: “Bize Halîfe'nin bildirdiğine göre, Bekr b. Süleymân kendisine İbn İshak ve Vehb b. Cerîr'in haber verdiğini söyledi. Onun babasından onun da İbn İshak'tan rivayet ettiğine göre o şöyle demiştir: Bana el-Muttalib b. Abdullah b. Kays b. Mehreme b. el-Muttalib tahdis etti. Onun babasından onun dedesi Kays b. Mehreme'den rivayet ettiğine göre o şöyle dedi:

<sup>98</sup> Halîfe b. Hayyât, *et-Târîh*, 15. (Nâşirin mukaddimesi).

<sup>99</sup> Halîfe b. Hayyât, *Târîh*, 16. (Nâşirin mukaddimesi).

<sup>100</sup> İlk dönem siyer kaynaklarının ele alındığı bir çalışma için bk. Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*.

<sup>101</sup> Halîfe b. Hayyât, siyer konusunda verdiği rivayetlerde *haddesenâ*, *ahberenâ*, *haddesenâ*, *kâle* ve *semi'tu* lafızlarını kullanmıştır. ‘An lafzını ise kullandığı tespit edilememiştir. Daha ziyade ittisallik bildiren lafızların mevcudiyeti, müellifin muhaddis yönünü göstermesi bakımından mühimdir.

“Resûlullah ve ben Fil Yılı'nda doğduk.”<sup>102</sup> Aynı rivayet İbn İshak'ta şöyle geçer: “Bana el-Muttalib b. Abdullah b. Kays b. Mehreme b. el-Muttalib tahdis etti. Onun babasından onun dedesi Kays b. Mehreme'den rivayet ettiğine göre o şöyle dedi: ‘Ben ve Resûlullah sallallahu aleyhi ve selleme Fil yılında doğduk.’”<sup>103</sup>

Müellifin, İbn İshak'ın kitabından faydalandığını gösteren rivayetler bununla sınırlı değildir.<sup>104</sup> Halife b. Hayyât, İbn İshak'tan doğrudan “İbn İshak dedi ki” tabirini kullanarak bazı rivayetler aktarmıştır. Tespit ettiğimiz kadarıyla bunların sayısı 45'tir. Bilindiği gibi Halife, İbn İshak ile görüşmemiştir. Zira hicrî 160 yılında doğduğu tahmin edilen Halife'nin hicrî 151 (768) yılında vefat eden İbn İshak ile görüşmesi mümkün görünmemektedir. Halife'nin İbn İshak'tan doğrudan almadığı rivayetlerini لآ lafzıyla nakletmesi muhtemelen Bekr'den doğrudan aldığı rivayetlerden ayırmak içindir. Nitekim her ne kadar bu sorunu ele almasa da Ekrem Ziyâ el-Umerî bu rivayetlere düştüğü dipnotlarda buna dair bir çıkarım yapmamıza yardımcı olmaktadır. Bu rivayetlerden birine düştüğü dipnotta, bu rivayetdeki bilgiyi Halife'nin İbn Hişâm'dan aldığını ancak kısaltmak suretiyle aktardığını ifade etmektedir.<sup>105</sup> Hülâsa Halife, İbn İshak'tan yaptığı rivayetleri Bekr b. Süleymân aracılığıyla, İbn Hişâm'dan aldıklarını ise doğrudan İbn İshak'a izafe ederek nakletmektedir. Bu da Halife'nin bir diğer siyer kaynağının İbn Hişâm'ın *es-Sîretu'n-nebeviyye* adlı eseri olduğu ihtimalini akla getirmektedir. Ancak yine de onun doğrudan İbn Hişâm'a atıf yapmadığı görülmektedir.

Siyer kısmının dışındaki bölümlerde istifade ettiği kaynaklarından biri Ebû Ma'ser es-Sindî'nin (ö. 170/787) *el-Megâzî* adlı eseridir. Günümüze ulaşmayan bu eserden bazı savaşlarda hayatlarını kaybedenlerin isimlerini zikretmek şeklinde yararlanılmıştır. Ebu'l-Hasen isimindeki bir râvî aracılığıyla Ebû Ma'ser'in söz konusu kitabından rivayetler aktarılmış olması muhtemeldir.<sup>106</sup>

Ali b. Muhammed el-Medâinî,<sup>107</sup> Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (ö. 209/824)<sup>108</sup> ve Hişâm b. el-Kelbî de (ö. 204/819)<sup>109</sup> Halife'nin kitabını oluştururken faydalandığı isimlerdendir. Özellikle ismi zikredilen son dört tarihçi Irak Tarih Ekolüne mensup olmaları noktasında birleşirler.<sup>110</sup> Bunun yanında onun *et-Târîh* kitabında rivayetlerine yer verdiği hocalarından bazıları şöyledir. Hâtim b. Müslim,<sup>111</sup> Yezîd b. Zürey,<sup>112</sup> Abdurrahman b. Mehdî,<sup>113</sup> el-Fadl b. Dükeyn,<sup>114</sup>

<sup>102</sup> Halife b. Hayyât, *et-Târîh*, 52.

<sup>103</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî, *es-Sîretu'n-nebeviyye* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424/2004), 99.

<sup>104</sup> İbn İshâk'ın kitabından faydalandığını gösteren rivayetlerden bir kısmı için bk. Halife b. Hayyât, *et-Târîh*, 53, 54, 56.

<sup>105</sup> Halife b. Hayyât, *et-Târîh*, 52 (4. Dipnot).

<sup>106</sup> Halife b. Hayyât, *et-Târîh*, 111.

<sup>107</sup> Halife b. Hayyât, *et-Târîh*, 56.

<sup>108</sup> Halife b. Hayyât, *et-Târîh*, 110, 192.

<sup>109</sup> Halife b. Hayyât, *et-Târîh*, 141.

<sup>110</sup> Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, 35-38.

<sup>111</sup> Halife b. Hayyât, *et-Târîh*, 137, 199.

<sup>112</sup> Halife b. Hayyât, *et-Târîh*, 53.

<sup>113</sup> Halife b. Hayyât, *et-Târîh*, 111, 133, 217.

<sup>114</sup> Halife b. Hayyât, *et-Târîh*, 58.

Gunder,<sup>115</sup> Mu'temir b. Süleymân.<sup>116</sup> Eserde kendilerinden rivayet edilen isimleri çoğaltmak mümkündür. Sadece yukarıda bir örnek olarak sunduğumuz siyer bilgilerini verirken bile 35 kişiden rivayetler aktarması, Halîfe'nin kitabını oluştururken ortaya koyduğu çaba ve bu konudaki geniş ilmî birikim ve ağırlığını gösterir.

### SONUÇ

Halîfe b. Hayyât, kaynaklarda tarihçi ve muhaddis olarak zikredilmektedir. Ancak çalışmamızda onun tarihçilik yönünün hadisçiliğinden çok daha kuvvetli olduğu görülmüştür. Hadis âlimlerinin Halîfe'ye olan bazı itiraz ve eleştirileri, ayrıca sonraki dönem kaynaklarında tarihçiliğine kıyasla hadisçiliğine pek fazla atıfta bulunulmaması bu durumu desteklemektedir.

Halîfe b. Hayyât'ın tarih yazıcılığı metodunu en iyi görebileceğimiz eseri *et-Târih*'dir. Kronolojik İslâm tarih yazıcılığının öncüsü olan Halîfe b. Hayyât'ın bu önemli özelliği sonraki dönem tarih kitaplarındaki atıfları artırmıştır. Buna binaen, Halîfe'ye olayların ve vefat yıllarının tespiti noktasında önemli miktarda başvurulmuştur. Hicrî 232 yılına kadar meydana gelen olayları ele alan eser, Halîfe'nin nesep ilmindeki yetkinliğini de gözler önüne sermektedir. Özellikle savaşlara katılan ve şehit edilenlerin kabilelerine dair verdiği listeler mühimdir.

Halîfe'nin tarih yazıcılığının önemli bir özelliği olan önceki kaynaklara vukûfiyeti, gerek eser müelliflerine, gerek eser olmaksızın direkt tarihçilere yaptığı atıflarda görülmektedir. Zira Halîfe, özellikle İbn İshak'a olan atıflarıyla öne çıkmaktadır. Halîfe, *et-Tabakât*'in hilafına, *et-Târih* adlı eserinde isnadı daha titiz bir şekilde kullanmıştır. Özellikle birçok rivayette semâ ve kıraate delâlet eden rivayet lafızları kullanması onun hadisçi yönünü göstermektedir.

Çalışmamızda, İbn Hayyât hakkında bir iddia da ele alınmıştır. Carl Wurtzel ve Hüseyin Âsî, birtakım rivayetler ve özellikle Abbasî dönemine dair İbn Hayyât'ın muhtasar bilgi vermesinden hareketle müellif için Emevî sempati olduğunu öne sürmüşlerdir. Bu iddianın, kitap hakkında yapılan eksik okumalardan kaynaklandığı sonucuna varılmıştır. Diğer taraftan, eğer bu iddia kesin delillere dayandırılırdı, Halîfe'nin tarih yazıcılığını etkileyebileceği göz önünde bulundurulabilirdi. Özellikle sözü edilen iddia çerçevesinde tarih kitaplarının detaylı incelenmesi gerekmektedir. Zira müellifler çeşitli siyâsî ve sosyal etkiler altında kalabilmekte, bu etkiler kitap telif ederken onları yönlendirebilmektedir. Söz konusu etkilerin tarihçileri, tarih yazıcılıkları noktasında ne denli etkilediği belirlendiğinde, daha câmî bir tarih tasavvuruna sahip olacağımız açıktır.

### KAYNAKÇA

- Âsî, Hüseyin. *Halîfe b. Hayyât fi târihihi ve Tabakâtihi*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1993.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *Kitâbü'l-müttefik ve'l-müfterik*. Beyrut: Dâru'l-kâdirî, 1417/1997.
- Bağdathî İsmâil Paşa. *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. 3 Cilt. Mektebetu't-türâsi'l-Arabî, ts.

<sup>115</sup> Halîfe b. Hayyât, *et-Târih*, 110, 191.

<sup>116</sup> Halîfe b. Hayyât, *et-Târih*, 192.

#### 1344 | Ömer Sabuncu – Mahmut Sabuncu. Halife b. Hayyât'ın Tarih Yazıcılığı Metodu

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî. *Kitâbu't-târîhu'l-kebir*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1425/2005.
- Emîn el-Kudât. *Medresetu'l-hadis fi'l-Basra hatta el-karni's-sâlisi'l-hicri*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1418/1998.
- Faruqi, Nisar Ahmed. "İlk Dönem İslâm Tarih Yazıcılığı Hakkında Bazı Metodolojik Görüşler". *Bilimname Dergisi* 10/1 (2006): 183-189.
- Fayda, Mustafa - Sezgin, Fuat - Abbas, İhsan. *İslam Tarih Yazıcılığına Dair Araştırmalar*. çev. Nadir Özkuyumcu. Manisa: yy, 1995.
- Fayda, Mustafa. "Halife b. Hayyât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15: 301-303. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Fayda, Mustafa. "Siyer ve Megâzi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 319-324. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Günaltay, Şemseddin. *İslam Tarihinin Kaynakları -Tarih ve Müverrihler-*. haz. Yüksel Kanar. İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991.
- Halife b. Hayyât, Ebû Amr Halife b. Hayyât b. Halife eş-Şeybânî el-Basrî. *et-Tabakât*. Bağdat: Matba'atu'l-Ânî, 1387/1967.
- Halife b. Hayyât, Ebû Amr Halife b. Hayyât b. Halife eş-Şeybânî el-Basrî. *et-Târîh*. 2. Bs. Riyad: Daru Taybe, 1405/1985.
- Halife b. Hayyât, Ebû Amr Halife b. Hayyât b. Halife eş-Şeybânî el-Basrî. *Müsnedü Halife b. Hayyât*. Thk. Ekrem Ziyâ el-Umerî. Beyrut: eş-Şeriketü'l-Müttehide, 1405/1985.
- Hicrânî, Ebû Muhammed Afifüddin Abdullah Tayyib b. Abdullah b. Ahmed Bâ Mahreme. *Kılâdetü'n-nahr fi vefyâti a'yânî'd-dehr*. Cidde: Dârü'l-minhâc, 1428/2007.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî. *el-Kâmil fi'd-du'afâ*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.
- İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dil*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1372/1952.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî. *Kitabü'l-Muhabber*. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 4 Cilt. y.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*. 8 Cilt. Beyrut: Daru Sadr, ts.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Kitâbü's-sikât*. 10 Cilt. Haydarabad: Müessesetü'l-kütübis'sekafiyye, 1398/1977.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Meşâhîru ulemâi'l-emsâr*. Trc. Mecdî b. Mansûr. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1416/1995.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*, nşr. Ömer Abdüsselam et-Tedmurî. Beyrut: Daru'l-Kitabü'l-Arab, 1990.
- İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1424/2004.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkı eş-Şâfiî. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*. 8 Cilt. Dâru Tayyibe li'n-neşr ve't-tevzî, 1420/1999.
- İbn Zebr, Ebû Süleyman Muhammed b. Abdullah b. Ahmed b. Zebrü'r-Reb'i ed-Dımaşkı. *Târîhu mevli'di'l-ulemâ ve vefeyâtihim*. Riyad. Dâru'l-Âsime, 1410/1989.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm. *Kitabü'l-Fihrist*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1417/1996.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Tarih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 36-40. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrrahmân b. Yûsuf el-Mizzî. *Tehzîbu'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1403/1983.
- Öz, Şaban. *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*. İstanbul: İSAR Vakfı Yayınları, 2008.
- Öz, Şaban. *İslâm Tarihi Metodolojisi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî. *el-Ensâb*. 12 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1400/1980.
- Şeşen, Ramazan. *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*. İstanbul: İSAR Vakfı Yayınları, 1998.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm. Beyrut: Dâru Süveydan, 1967.
- Terzi, Mustafa Zeki. *İslâm Tarih Yazıcılığının Doğuşu ve Gelişmesi*. Öğretim Üyeliği Tezi. Samsun Yüksek İslâm Enstitüsü, 1981.
- Vâkîdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Vâkîdî el-Eslemî el-Medenî. *Kitabu'l-Meğâzî*. thk. Muhammed Abdulkadir Ahmed Ata. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Vekî', Ebû Bekir Muhammed b. Halef b. Hayyân Vekî' ed-Dabbî. *Ahbâru'l-kudât*. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Wurtzel, Carl. *Khalîfa İbn Khayyât's History on the Umayyad Dynasty (660-750)*. Liverpool: Liverpool University Press, 2015.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fâriki ed-Dimaşki. *Mizanü'l-İtidal fî nakdi'r-ricâl*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1416/1995.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fâriki ed-Dimaşki. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1981.





*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

Aralık / December 2018, 22 (2): 1347-1368

### **Kur'ân-ı Kerîm'deki Sarf 'Udûllerinin Anlama Etkisi**

*The Role of The Morphological Deviation for Meaning in the Qur`ân*

#### **Yaşar Daşkiran**

Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgati Anabilim Dalı  
Assoc. Prof., Ankara Univ., Faculty of Divinity, Department of Arabic Language and Rhetoric  
Ankara, Turkey

[ydaskiran@hotmail.com](mailto:ydaskiran@hotmail.com)

[orcid.org/0000-0003-4085-7503](http://orcid.org/0000-0003-4085-7503)

#### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 24 Eylül / September 2018

**Kabul Tarihi / Accepted:** 03 Aralık / December 2018

**Yayın Tarihi / Published:** 15 Aralık / December 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Cilt / Volume:** 22 **Sayı / Issue:** 2 **Sayfa / Pages:** 1347-1368

**Atıf / Cite as:** Daşkiran, Yaşar. "Kur'ân-ı Kerîm'deki Sarf 'Udûllerinin Anlama Etkisi [*The Role of The Morphological Deviation for Meaning in the Qur`ân*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/2 (December 2018): 1347-1368. <https://doi.org/10.18505/cuid.463427>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved. [www.dergipark.gov.tr/cuid](http://www.dergipark.gov.tr/cuid)

The Role of The Morphological Deviation for Meaning in the Qur`ân

**Abstract:** In the article, the phenomenon of deviation, which is one of the important subjects of stylistics and rhetoric is discussed. The deviation is divided into three categories in terms of phonetic, word and grammar. The study was limited to morphological deviation defined as a transition from form to another. The morphological deviations and their relation with meaning reveal the importance of changes in word level. The linguistic and contextual elements are considered as two complementary parties in contextual linguistics. From phonetic level to text consistency many linguistic elements play an important role in expression. Apart from the linguistic phenomena that affect the meaning, non-linguistic elements should also be considered. In the research also word selection, meaning transfer and context are indicated. The deviation has expanded the use of Arabic words as well as the rich word derivation potential. In terms of Qur'anic verses, it is an important criterion relationship of the word formula in the meaning for the Arabic language. The subtleties of this language phenomenon which is detected in Qur'anic verses and fascinates the reader are explained by examples.

**Summary:** Semantics, that is one of the most important areas of linguistics, initially focused on identifying the meanings of words; however, today it goes beyond that and tries to clarify the other elements of the language field. Linguists emphasize that the main goal of language studies is theme and the efforts made in this context are aimed at capturing the meaning. Metaphor and the ways of other extension of meaning should be considered in this context. As Ibn Jinnî (d. 392/1002) stated, language is generally composed of metaphor. This situation points to the necessity of examining the language with a wider perspective than the formal understanding in the field of linguistics research.

In the writings of linguists such as Sîbawayhi (d. 180/796), Ibn Jinnî and al-Suyûfî (d. 911/1505) and the works that focus on the superiority of wording of Qur'ân, it is seen that there is no distinction between the structure and function of language. Each sentence style is shaped for a purpose. What directs them to such a method is the thinking of first person, interlocutor and context together. It is possible to find this understanding in linguistic and religious sources such as qirâ'ât, rhetoric and exegesis. Today, this relationship between grammar and meaning is one of the basic subjects of linguistics.

Besides the grammatical structure, word selection is also significant. It is easy to determine a sentence with a grammatical error. While the use of a word is correct in a sentence, it may not be appropriate elsewhere. The degree of accuracy of the sentence is affected by the word selection, which is also a matter of grammatical tasks. This is the expression of the meaning in the appropriate language structure. Depending on the context of the statement, the appropriate word and phrase style should be chosen. The word choice has a great influence on the superiority of the style of the Qur'ân. When the Qur'anic verses are examined, it is seen how well the chosen words are used.

One of the main factors determining the accuracy of the word is context. The same word can be assumed to be true or false due to the context. In addition to linguistic elements, non-linguistic factors such as psychological status, socio-cultural factors and educational background are a measure of value in language.

The factor that determines the function of word is the position of word in the phrase. Missing sentence structures gain new meanings as a result of a number of transformations. In Arabic sentence structures it is possible to see how the language structures affect the meaning. The expression tools should be enriched through sorting, increasing, decreasing and changing which are the factors contributing to the understanding of the superficial and deep structure of the language. In this context, the flexibility in the grammatical rules and the issue of deviation, which provides richness to phrases, are important in terms of revealing the place and value of meaning in the language.

The deviation phenomenon is called as language deviation in Turkish sources. Due to a semantic and communicative concern deviation is a new way of expressing by leaving the built-in style in the language in order to strengthen the language, draw attention to the text, give a holistic effect, remove the word out of the ordinary and make the indicators more effective in terms of sound and meaning. The deviation is an important part of the stylistics, which goes beyond the path expressions and increases effect of the word. The development of the stylistics, which was accepted as an extension of the rhetoric in the modern period, raised interest rates for deviation. The deviation is divided into three categories in terms of voice, word and grammar.

Morphological deviation, which is defined as the transition from one mold to another, is a phenomenon that gives the power of persuasion, influence and subtlety to the word that is appears in the mold and context of phrase. The context is the most important determinant of the deviation through which the literary meanings are gained that is the aim of the rhetoric. The effect of morphological deviation on meaning changes is an important subject of language researches. From this point the meanings which were added to the Qur'anic words by morphological deviation was analyzed in detail in this article. Besides this, numerous verses have been handled with the idea that such a method will contribute to understanding of the subtlety meanings of the verses and transferring of their meanings to non-Arabic languages in the best way.

Linguists have pointed to the meaning differences between Arabic patterns by taking into consideration the meaning potential of word molds. The language researches, which reveal the role of the word molds in determining the meanings, reflect that there are no two patterns of which meanings are exactly overlapping in Arabic language that is the views of the linguists. It is seen that the patterns such as active and passive participle, resembling participle, hyperbolic participle and gerund are used interchangeably because of their meaning relationship between each other. Similar uses of the verb should be added to this since time change in verbs is one of the linguistic phenomena in which deviation has occurred. Types of deviation are the significant stylistic features of the Qur'ân and have effects on meaning and expression. The fact that the Qur'ân possesses an unusual style, but such a quality prevents its addressing from becoming ordinary. It is important to determine these kinds of uses, which are called as morphological deviation, to grasp the meaning of the word. When the language structures related to deviation are examined, it is understood that there is a deeply relationship between deviation and meaning. It is important to solve deviation that enriches the meaning in the word, as well as other linguistic structures to comprehend the gnomic structure of the style of the Qur'ân.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Morphological Deviation, The Holy Qur'ân, Word Selection, Context, Change of Meaning.

### Kur'ân-ı Kerîm'deki Sarf 'Udûllerinin Anlama Etkisi

**Öz:** Bu makalede, üslûp bilimin ve belâğatin önemli konuları arasında yer alan 'udûl olgusu ele alınmıştır. Ses, sözcük ve gramer yönleriyle 'udûl üç kategoriye ayrılır. Araştırma, bir kalıptan diğerine geçiş olarak tanımlanan kelime düzeyindeki sarf 'udûlüyle sınırlandırılmıştır. İsim ve fiil sîgalarında meydana gelen 'udûl çeşitleri ve anlama ilişkisi, sözcük düzeyinde meydana gelen değişmelerin önemini ortaya koymaktadır. Dil içi ve dil dışı unsurlar bağlamsal dilbilimde birbirini tamamlayan iki taraf olarak kabul edilir. Ses düzeyinden metin bütünlüğüne kadar birçok dilsel unsur anlatımda önemli role sahiptir. Anlamı etkileyen dilsel olguların dışında dil dışı unsurları da dikkate almak gerekir. Makalede ayrıca 'udûlle ilişkisi açısından sözcük seçimi, anlam aktarması ve bağlam konularına değinilmiştir. 'Udûl üslûbu Arapçanın zengin sözcük türetme potansiyelinin yanı sıra sözcüklerin kullanım alanını genişletmiştir. Kur'ân âyetleri bağlamında bakıldığında, tercih edilen sözcük kalıbının anlama irtibatlandırılması Arapça açısından önemli bir kriterdir. Bağlamdan hareketle âyetlerde tespit edilen ve okuyucuyu hayran bırakan bu dil olgusunun incelikleri örneklerle izah edilmiştir.

**Özet:** Semantik (anlambilim) dilbilimin önemli alanlarından biridir. Bu alanda yapılan ilk çalışmalara bakıldığında sözcüklerin anlamlarını tespit etmekle işe başlar. Fakat bugün geldiği noktadan bakıldığında sözcüklerin anlamını incelemenin ötesine geçerek dil alanın diğer unsurlarını açıklamaya çalışır. Dil bilimciler, dil çalışmalarının aslı hedefinin anlam odaklı olduğunu, gösterilen çabaların anlamı yakalamaya yönelik olduğunu vurgulamaktadırlar. Mecaz ve diğer anlam genişleme yollarını bu bağlamda ele alınmalıdır. İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) ifade ettiği gibi dilin çoğu mecazdan oluşmaktadır. Bu bize dil araştırmalarında şekilci anlayıştan uzak daha kapsamlı bir bakış açısıyla dili incelemenin gerekliliğine işaret eder.

Sîbeveyhi (ö. 180/796), İbn Cinnî, Suyûtî (ö. 911/1505) gibi dilcilerin yanı sıra Kur'ân-ı Kerîm dilinin üstünlüğünü ele alan eserlere bakıldığında, dilin yapısı ile işlevi arasında ayırım yapılmadığı görülür. Her bir cümle stili bir amaca yönelik olarak şekillenir. Onları buna yönlendiren ise konuşan, muhatap ve bağlamın bir arada düşünülmesidir. Bu anlayışı belâgat, kıraat ve tefsir gibi dilsel ve dinî kaynaklarda görmek mümkündür. Gramer ile anlam arasındaki bu ilişki bugün dil bilimin temel konularından biridir. Arapçada terkip çeşitlerinin anlamı bilinmeden cümlelerin doğru anlaşılması neredeyse mümkün değildir. Özellikle üretici dönüşümsel dilbilgisi teorisinin odak noktası, gramer ile anlam arasındaki ilişkiye dayanır.

Gramer yapısının yanında sözcük seçimi de önemlidir. Gramer hatası bulunan bir cümleyi tespit etmek kolaydır. Fakat düzenli birlikte bulunma imkânları ve seçimsel sınırlamalar olarak adlandırılan dilin özellikleri, kelimelerin birlikte bulunmalarını belirleyen niteliklerdir. Bir yerde kullanımı yerinde olan sözcük başka bir konumda hoş karşılanmayabilir. Gramatikal görevlerle de ilgili olan sözcük seçiminden, cümlelerin doğruluk derecesi etkilenir. Bu lafız anlam örtüşmesi veya başka bir ifadeyle anlamın uygun dil yapısında ifade edilmesidir. Sözün bağlamına göre uygun sözcük ve ifade tarzının seçilmesi gerekir. Kur'ân-ı Kerîm üslûbundaki üstünlükte kelime seçiminin etkisi büyüktür. Âyetler incelendiğinde seçilen kelimenin ne kadar yerinde olduğu anlaşılır.

Sözün doğruluk ölçüsünde bağlam da ana etkenlerden biridir. Bağlamdan hareketle aynı söz doğru ve yanlış kabul edilebilir. Dil içi öğeler kadar dil dışı etkenlerde dilde bir değer ölçüsüdür.

Psikolojik durum, sosyo-kültürel etkenler, eğitim geçmişi gibi unsurlar dil dışı etkenler arasında sayılabilir.

Sözcüğün işlevini belirleyen çoğu zaman cümledeki konumudur. Buna göre sözcüğün cümle yapısında, öncesi ve sonrasındaki sözcüklerle ilişkisinin iyi belirlenmesi gerekir. Sınırlı yapıdaki cümle yapıları, bir takım dönüşümler neticesinde yeni anlamlar kazanır. Dil yapılarının anlama etkisini Arapça cümle yapılarında görmek mümkündür. Dilin yüzeysel ve derin yapısını anlamaya katkı sağlayan sıralama, artırma, eksiltme ve değiştirmeye anlatım araçları zenginleşir. Bu bağlamda yerleşik gramer kurallarındaki esneklik, dilde bir üslûp ve anlam zenginliği sağlayan 'udûl konusu, anlamın dildeki yerini göstermesi bakımından önemlidir.

'Udûl olgusu, Türkçe kaynaklarda dil sapması olarak adlandırılmaktadır. 'Udûl, anlamsal ve iletişimsel bir kaygı ve özel bir nükteden dolayı, dili güçlendirmek, dikkat çekmek, metne bütüncül bir etki kazandırmak, sözü sıradanlıktan çıkarmak, göstergeleri ses ve anlam açısından daha etkili hale getirmek, muhâtabın zihninde yeni bir tasavvur oluşturmak kastıyla, dilde yerleşik tarzı bırakarak farklı yeni bir ifade biçimine geçmektir. 'Udûl, yerleşik ifade yollarının ötesine geçerek, sözün etki ve inceliğini artıran üslûp biliminin önemli bir parçasıdır. Modern dönemde belâğatin bir uzantısı olarak kabul edilen üslûp biliminin gelişmesi 'udûle olan ilgiyi artırmıştır. Arapçada 'udûl ses, kelime ve gramer yönüyle olarak 'udûl üçe ayrılır.

Bir kalıptan diğerine geçiş olarak tanımlanan kelime düzeyindeki sarf 'udûlü, kelime kalıbında ve bağlamda ortaya çıkan söze ikna gücü, etki ve incelik kazandıran bir olgudur. Bağlam, kelime kalıbının değiştiği ve yeni kalıbın tercih edildiği bir nüktenin veya durumun gerektirdiği 'udûlün en önemli belirleyicisidir. Bununla belâğatin gayesi olan edebi anlamlar gerçekleşir. Sarf düzeyinde gerçekleşen 'udûlün anlam değişmelerine etkisi dil araştırmalarının önemli konuları arasında yer alır. Bu noktadan hareketle makalede Kur`ân-ı Kerîm sözcüklerindeki sarf 'udûllerinin kattığı anlamlar ayrıntılı bir şekilde tahlil edilmiştir. Âyetlerin sahip olduğu anlam inceliklerini kavramaya ve Arapça dışındaki dillere anlamı en iyi şekilde aktarmaya katkı sağlayacağı düşüncesiyle çok sayıda ayet üzerinde durulmuştur.

Dilciler, kelime kalıplarının sahip olduğu anlam potansiyelini dikkate alarak Arapça kalıplar arasındaki anlam farklarına işaret etmişlerdir. Kelime kalıplarının anlamı belirlemede rolünü ortaya koyan dil araştırmaları, Arapçada anlamı birebir örtüşen iki kalıbın olmadığı noktada dilcilerin görüşlerini yansıtır. Bu çerçevede, türemiş isimlerden ism-i fâil, ism-i meful, sıfat-ı müşebbehe, mübalağa ve masdar kalıplarının anlam ilişkisinden dolayı birbirlerinin yerine kullanıldıkları görülür. Fiil konusunda benzer kullanımları buna eklemek gerekir. Fiillerdeki zaman değişimi 'udûlün gerçekleştiği dilsel olgulardan biridir. Maziden muzariye, maziden emir sigâsına geçiş şeklinde fiillerin zamanı yansıtımalarında değişmeler olur. 'Udûl tipleri, Kur`ân'ın önemli üslûp özelliklerinden olup anlam ve anlatım üzerinde etkileri vardır. Kur`ân'ın alışılmadık bir üslûp özelliğine sahip olması onun hitâbını sıradanlaşmaktan korur. Sarf 'udûlü olarak adlandırılan bu kullanımları tespit etmek sözün anlamını kavramak açısından önemlidir. 'Udûlle ilgili dil yapıları incelendiğinde konunun anlamla derin ilişkisi olan bir kavram olduğu anlaşılır. Sözde, bir asıldan diğerine geçişte anlamı zenginleştiren 'udûl olgusudur. Kur`ân üslûbundaki veciz yapının anlaşılmasında 'udûl başta olmak üzere diğer dilsel yapıların çözülmesi önem arz eder.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili belâğati, Sarf 'Udûlü, Kur`ân-ı Kerîm, Sözcük Seçimi, Bağlam, Anlam Değişmesi.

## GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerîm her şeyden önce kendine has üslûbu ile dilcileri kendisine hayran bırakmıştır. Onun eşsiz üslûbu sözcük seçimindeki özene, cümle yapısındaki titizliğe yansımıştır. Öyle ki sözün bağlamında kullanılan bir kelimenin kattığı anlamı bir başka sözcüğün vermesi mümkün değildir. Sözcük tekil ve çoğul şekliyle kullanıldığı yere göre bir anlam kazandığı görülür. "Allah, onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Gözleri üzerinde de bir perde vardır. Onlar için büyük bir azap vardır (وَأَبْصَارُهُمْ وَعَلَىٰ أُبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ)".<sup>1</sup> Âyette geçen "سَمِعِهِمْ" kelimesi "قُلُوبِهِمْ" ve "أَبْصَارِهِمْ" kelimeleri arasında tekil olarak kullanılmıştır. Bağlama uygun olarak sözcük kalıplarındaki farklılaşma Kur'ân'ın önemli bir üslûp özelliği olarak öne çıkar. "Rızık Allah'tan isteyin (وَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرَّزْقَ)".<sup>2</sup> Âyette "الرزق" şeklinde kelimenin marife kullanımı, rızık sahibinin ancak Allah olduğunu ifade eder. Harf-i tarif burada umumiyet (استغراق الجنس) ifade eder. Rızık kelimesinin nekra olarak kullanımı bu anlamı vermezdi. Benzeri örnekleri çoğaltmak mümkündür.

Sarf düzeyinde gerçekleşen 'udûlün anlam değişmelerine etkisi dil araştırmalarının önemli bir konusudur. Bu noktadan hareketle makalede Kur'ân-ı Kerim sözcüklerindeki sarf 'udûllerinin kattığı anlamlar ele alınacaktır. Ayetlerin sahip olduğu anlam inceliklerini anlamaya ve Arapça dışındaki dillere anlamı en iyi şekilde aktarmaya katkı sağlayacağı düşüncesiyle ayetlerden örnekleme yapılarak konu açıklanacaktır. Kur'ân üslûbündeki veciz yapının anlaşılmasında 'udûl başta olmak üzere diğer dilsel yapıların çözülmesi önem arz eder.

## 1. ARAP DİLİNDE 'UDÛL KAVRAMI

ع-د-ل kökünden türeyen 'udûl (عُدُول) sözcüğü, *zulmün zıddı*, *meyletme*, *sapma* gibi anlamlara gelir. İbn Fâris (ö. 395/1004) 'ayn, lâm ve dâl harflerinden oluşan bu sözcüğün, *doğru* ve *dik* anlamının yanı sıra *eğrilik* ve *sapma* anlamlarıyla iki zıt anlamı birlikte ifade ettiğini söyler.<sup>3</sup> Sözcüğün harf-i cerlerle kullanımıyla anlamının genişlediği gözlemlenir. ع- den harf-i ceriyle "عَدَلَ عَنْهُ" (-den saptı), "عَدَلَ فُلَانٌ بِفُلَانٍ" kullanımıyla "iki kişinin arasını düzeltti" şeklinde anlam kazanır.<sup>4</sup> 'Udûl kelimesi, Türkçeye daha çok "yoldan sapma ve dönme" olarak çevrilir.<sup>5</sup> Arapça kaynaklarda, Batı dillerinde geçen "ecart" terimine karşılık 'udûlün dışında inhirâf, inziyâh, inhilâl, intihâk, tecâvuz, muhalefe, lahn, harku's-sinîn, şena, ihâta gibi farklı terimler kullanılır.<sup>6</sup> 'Udûl olgusu Türkçe kaynaklarda dil sapması olarak adlandırılmaktadır. Dil araştırmalarında yaygın kullanımından dolayı makalede terimin Arapçasının kullanılması daha uygun olacaktır.

<sup>1</sup> el-Bakara 2/7.

<sup>2</sup> el-Ankebût 39/17.

<sup>3</sup> Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed Ebu'l-Huseyn er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî, " 'Adl' Mu'cemü mekâyisi'l-lüga, thk. Züheyr Abdülmuhsin Sultan (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle,1986), 4: 246.

<sup>4</sup> Mecduddîn Muhammed b. Yâkub el-Firûzâbâdî, " 'Adl' el-Kâmûsu'l-muhît (Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 2005), 1030.

<sup>5</sup> Mütercim Âsim Efendi, " 'Adl' Okyânûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît (Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi), Haz. Mustafa Koç ve Eyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları 2014), 4: 4632.

<sup>6</sup> Abdusselâm el-Meseddî, *el-Uslûbiyyetü ve'l-uslûb* (Rabât: ed-Dâru'l-'Arabiyye li'l-Kitâb, ts.), 162.

‘Udûl, anlamsal ve iletişimsel bir kaygı ve özel bir nükteden dolayı, dili güçlendirmek, dikkat çekmek, metne bütüncül bir etki kazandırmak, sözü sıradanlıktan çıkarmak, daha alımlı hâle getirmek, göstergeleri ses ve anlam açısından daha etkili hale getirmek, muhâtabın zihninde yeni bir tasavvur oluşturmak kastıyla, dilde yerleşik tarzı bırakarak farklı yeni bir ifade biçimine geçmektir.<sup>7</sup> ‘Udûl, ismin asıl kalıbından diğer sigaya geçişi olarak da tanımlanır.<sup>8</sup> Aynı şekilde ‘udûl, iletişim ve genel dil kullanımında, dili güçlendirmek, okuyucu ve dinleyici üzerinde etki uyandırmak amacıyla yerleşik dil kurallarının sınırlarını genişletmek şeklindeki tanım edebî olan ve olmayan metinleri içermektedir.<sup>9</sup> Anlam boyutuyla dilsel yapılara bakılırsa ‘udûl daha kolay anlaşılır.

‘Udûl, yerleşik ifade yollarının ötesine geçerek, sözün etki ve inceliğini artıran üslûp biliminin önemli bir parçasıdır. Üslûp, sözlükte “izlenen yol, benimsenen tarz” anlamına gelir. “Dil ve edebiyatta üslûp kişinin kendi duygu, düşünce ve heyecanlarını dile getirme şekli, dili kullanma biçimidir. Bu bakımdan üslûp biliminin (stilistik) ilgi alanı yazarın dil malzemesini kullanırken gramer ve dizim kurallarının, belâgat esaslarının icrasında gösterdiği biçimsel-bireysel özellikleri incelemektir. Üslûp incelemesi gramer, belâgat ve edebî tenkidin verilerine dayanarak yazarın kelimeleri konuya uygun biçimde seçme ve kullanma tarzı, terkip ve cümleleri oluşturma biçimi, îcâz-itnâb<sup>10</sup> gibi belâgat türlerinde gösterdiği özgünlükleri ve bireysel nitelikleri irdeler. Üslûp ayrıca yazarın diliyle, kullandığı dilin kuralları arasındaki sapmaların toplamı ve bu sapmaların eserin konusu ve amacı bakımından yerinde ve özgün olması demektir. Böylece üslûp hem teknik hem estetik bütünlük arz eder. Bir yazar veya edibin duygu ve düşüncelerini aktarıran dil malzemesini kullanma biçimi onun karakteri ve ahlâkıyla yakından ilgilidir.”<sup>11</sup>

‘Udûlün öneminden bahseden Arap dillerciler, bu olguyu mecaz, nakl, intikal, tahrif, inhirâf, rücu, iltifât, ‘udûl, sarf, insirâf, televvün, muhalefe, zahire muhalefet, şecaatu’l-‘arabiyye, manaya hamletme, terk, geleneği terk gibi farklı terimlerle izah etmişlerdir.<sup>12</sup> Arapça kaynaklarda erken dönemlerden itibaren sürekli ele alınan konuyla ilgili kavram ve ifadelerin sayısının yüzü aştığı tespit edilmiştir. Sonraki dönemlerde özellikle Abdulkâhir el-Cürçânî (ö. 471/1078), Zemahşerî (ö. 538/114), Sekkâkî (626/1229), Îcî (ö. 756/1355), Teftâzânî (ö. 792/1390), Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî (ö. 816/1413) ve Âlûsî (ö. 1270/1854) gibi âlimler tarafından ‘udûl kavramı öne çıkarılarak belli ölçüde bir kavram birlikteliği sağlanmıştır.

‘Udûlle ilgili dil yapıları incelendiğinde konunun anlamla derin ilişkisi olan bir kavram olduğu anlaşılır. Cümle yapılarının sözün işlevine göre şekillendiği dilde, anlam dinamik olup sürekli gelişir. Dilde anlamın dinamik yapısını karşılamak için sözcük ve gramer yapısında bir takım

<sup>7</sup> Murat Tala, *Sarf ve Nahiv Açısından Kur`ân’da ‘Udûl* (Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Ü., 2016), 14.

<sup>8</sup> Abdulkahir el-Cürçânî, *Sözdizimi ve Anlambilim*, trc. Osman Güman (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 124.

<sup>9</sup> İbrahim b. Mansûr et-Türkî, “el-‘Udûl fi’l-binyeti’t-terkîyye: Kırâa fi’t-turâsi’l-belâği”, *Mecelletu Cami’ati Ummi’l-Kurâ li ‘Ulûmi’ş-Şerî’a ve’lugati’l-‘Arabiyye ve Âdâbih* 19/40 (Rebiulevvel 1428): 550.

<sup>10</sup> Sözlükte “sözü kısaltmak” anlamına gelen îcâz, terim olarak meânî ilminde “bir maksat ve fikrin en az sözle açıklanması” demektir. Itnâb ise, bir düşüncenin gereğinden fazla sözle ifade edilmesi anlamında belâgat (meânî) terimidir.

<sup>11</sup> İsmail Durmuş, “Üslûp” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları), 2: 383.

<sup>12</sup> Abdulhamid Ahmed Yusuf el-Hindâvî, *el-İcâzü’s-sarfî fi’l-Kur`âni’l-Kerim* (Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 2008), 141.

değişimler meydana gelir.<sup>13</sup> Sarf 'udûlü, kelime kalıbında ve bağlamda ortaya çıkan söze ikna gücü, etki ve incelik kazandıran bir olgudur. Bağlam, kelime kalıbının değiştiği ve yeni kalıbın tercih edildiği bir nüktenin veya durumun gerektirdiği 'udûlün en önemli belirleyicisidir. Bununla belâğatin gayesi olan edebi anlamlar gerçekleşir.<sup>14</sup>

Anlam ekseninde 'udûlün temel gerekçeleri arasında mübalağa, i'câz ve kısaltma sayılabilir.<sup>15</sup> Sözcük yapısında meydana gelen değişikliğin anlamı etkilediğini vurgulayan İbn Cinnî (ö. 392/1002) mubâlaga sîgaları arasındaki farkı anlamın değişmesi için lafza yapılan ziyadelerden birisinin sözün alışılmış halinden sapma olduğuna işaret eder.<sup>16</sup> Anlam genişlemesi, mübalağa, kısa yoldan ifade etme 'udûl kapsamında değerlendirilir.<sup>17</sup>

Modern dönemde belâğatin bir uzantısı olarak kabul edilen üslûp biliminin gelişmesi 'udûle olan ilgiyi artırmıştır. Çağdaş Arap dilcileri tarafından kapsamı genişletilen 'udûlün, alanı ve hedefinin anlaşılması bakımından sözcük seçimi, anlam aktarması ve bağlamla olan ilişkisi üzerinde durulacaktır.

## 2. SÖZCÜK SEÇİMİ VE 'UDÛL

Amerikalı dilci Chomsky meşhur sözünde şöyle der: "Colorless green ideas sleep furiously (*renksiz yeşil fikirler kızgınca uyuyor*).” Anlam odaklı bir dil anlayışının geliştiği çağımızda, diğer diller gibi Arapçayla ilgili çalışmaların da bu yaklaşımdan uzak kalması düşünülemez. Semantik alan, eşdizim, gramer anlamı, bağlamsal dil bilim, görevsel ve işlevsel dilbilim gibi dil teorilerinin Arap dünyasındaki yansımaları son dönem dilcilerin çalışmalarında görmek mümkündür. İbrahim Mustafa (ö. 1962), İbrahim Enîs (ö. 1977), Mehdî el-Mahzûmî (ö. 1994), Şevkî Dayf (ö. 2005), Temmâm Hassân (ö. 2011), Fâdıl Salih es-Samerrâi ve Ahmed el-Mütevekkil gibi dilcilerin çalışmalarına bakıldığında geleneksel dil anlayışının bazı noktalarda yetersiz kaldığı eleştirisini yaparlar. Bu dilciler arasında özellikle Temmâm Hassân'ın geliştirdiği karineler teorisinin, dil çevrelerinde kabul gördüğünü söylemek mümkündür. Bu teoride özetle, cümleyi anlamada i'râb karinesinin yanı sıra lafzî ve manevî karinelerin önemi vurgulanır.<sup>18</sup>

Bir takım yapısal farklara sahip olan diller, sözdizimi açısından bakıldığında Türkçe ifadesiyle özne ve yüklemden oluşan temel iki ögeye sahiptir. Bunların isimlendirilmesi ve tertibi dilden dile değişmekle birlikte mantığının aynı olduğunu söylemek mümkündür. Türkçedeki "(Dünya yuvaraktır.)" cümlesi İngilizce'de, "(The earth is round.)," Arapça'da ise "(الأرضُ كرويةٌ.)" şeklinde ifade edilir. Konuyla ilgili olarak sentagmatik (syntagmatic relations) ve paradigmatic (paradigmatic relations) ilişkiler terimleri, dil yapılarını kavramak, özellikle yabancı dil öğretiminde kolaylık sağlamak için önemlidir. Sözdizimini gösteren sentagmatik yapıda, yeni sözcükler kullanılarak çok sayıda cümle türetilmektedir.<sup>19</sup>

<sup>13</sup> Stephen Ullmann, *Devru'l-kelime fi'l-luga*, trc. Kemal Muhammed Bişr (Beyrut: Mektebetü Lübnan, ts.), 153.

<sup>14</sup> Hindâvî, *el-İ'câzû's-sarfî*, 72.

<sup>15</sup> Tâmir Selûm, *Nazariyyetü'l-luga ve'l-cemâl fi'n-nakdi'l-'arabî* (Lazkiye: Dâru'l-Hivâr, 1983), 96.

<sup>16</sup> İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman, *el-Hasâis*, nşr. Muhammed Ali en-Neccâr (Beyrut: Dâru'l-Hudâ, 1986), 3: 48.

<sup>17</sup> Hassân, *el-Usûl dirâse ibstîmûlîciyye li'l-fikri'l-lugavî 'inde'l-'Arab en-navhü- fikhu'l-luga - el-belâga*, 144.

<sup>18</sup> Temmâm Hassân, *el-Lügatü'l-'Arabiyye ma'nâhâ ve mebnâhâ* (Kahire, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'Âmme li'l-Küttâb, 1985), 191.

<sup>19</sup> Mustafa Hamîde, *Nizâmü'l-irtibât ve'r-rabt* (Kahire: Mektebetü Lübnan, 1997), 40.



Her bir sözcük, kök anlamıyla birlikte, bir semantik alana aittir. Sözcükler bir cümlenin parçası olarak ele alındığında kendi aralarında bir anlam ağı oluşturarak metin içinde dağılır. "Aynı izlek ya da aynı kavram etrafında öbeklenebilen sözcükler bütününe oluşturduğu yapısal düzene *sözlüksel alan* denir. Başka bir deyişle, aynı kavramı sunmak ya da geliştirmek, gerçekliğin aynı alanını betimlemek, aynı düşünceyi ifade etmek için kullanılan sözcüklerin tümünün oluşturduğu yapısal düzene verilen addır."<sup>20</sup> Bu semantik alanlar, anadil sahiplerinin zihinlerinde farklılıklar göz önünde bulundurularak tasnif edilir. Anlama göre yapılan tasnifte, semantik alana veya sözlüksel alana göre kelimeler bir grup oluşturur. Grubu oluşturan sözcükler bir kavram altında toplanır. Renkler örneğinde, Arapçada "أبيض أحمر- أزرق - أصفر - أخضر" (yeşil- sarı- mavi-kırmızı- beyaz) sözcükleri "لون" (renk) kavramı altında toplanır. Ullmann, semantik alanı, bir tecrübe alanını ifade eden kelimeler topluluğu olarak tanımlar.<sup>21</sup> Bu tasnif, sözcükleri kelime türü (isim, fiil, harf), kelimenin kökü, kelime yapısı, eş anlamlılık gibi tasniflerden ayrı bir yerde konumlandırır.

Bir semantik alandaki her bir kelime- o sözcüklerle diğer alanlardan sözcükler arasında bazı ortak noktalar olabilir- diğer alanlardan sözcüklerle bir dizim oluşturur. Sözdiziminde, hakikat veya mecaz yoluyla gerçekleşen sözcükler arası ilişkinin bir kısmı dil örfünde var olup muhatap tarafından kolayca anlaşılır. Hareket ve yer değiştirme ifade eden semantik alan içerisinde yer alan "مشى" (yürüdü) fiilini, الحصان - الجمل - الحمار - البنت - المرأة - الولد " (adam- çocuk-kadın- kız- eşek- deve- at) sözcükleriyle cümlede birlikte kullanılır. Batı dillerinde örnekleri olan eşdizim sözlüklerinin Arapçasının hazırlanması önem arz eder. Bir semantik alana ait sözcükler arasında doğan bu ilişki ağına paradigmatik yakınlık denir. Bazıları bunu sarı, kırmızı ve yeşil renkleri arasında irtibatı sağlayan trafik sistemine benzetir. Arapçada sözcük seçiminde çoğu zaman titiz bir yol tutulur. Aşırılık ifade eden "ريح عاصف" (şiddetli rüzgâr), "بُرْد قارس" (kuru soğuk), "تُوبٌ لَيِّنٌ" (yumuşak yatak), "فراش وثير" (yumuşak yatak), "تُوبٌ لَيِّنٌ" (ipeksi elbise), "بَشْرَةٌ نَاعِمَةٌ" (pürüzsüz cilt) gibi örneklerinde sözcükler birlikte bir bütün oluştururlar.<sup>22</sup>

Başlangıçtan itibaren anlam odaklı olan Arap dili çalışmaları Kur`ân'ı doğru anlama üzerine bina edilmiştir. Bu anlayışı belâgat, kıraat ve tefsir gibi dilsel ve dinî kaynaklarda görmek mümkündür. Gramer ile anlam arasındaki bu ilişki bugün dil bilimin temel konularından biridir. Arapçada terkip çeşitlerinin anlamı bilinmeden cümlenin doğru anlaşılması neredeyse mümkün değildir. Özellikle üretici dönüşümsel dilbilgisi teorisinin odak noktası, gramer ile anlam arasındaki ilişkiye dayanır. Modern dilbilim, gramerin yanında sözcük seçimini de öne çıkarır. Gramer hatası bulunan bir cümleyi tespit etmek kolaydır. Fakat düzenli birlikte bulunma imkânları ve seçimsel sınırlamalar olarak adlandırılan dilin bu özellikleri, kelimelerin birlikte bulunmalarını belirleyen niteliklerdir. Sözcük seçimindeki inceliğin örnekleri Kur`ân âyetlerinde, hadis metinlerinde ve şiirlerde çoktur. "Bedeviler iman ettik dediler. De ki: İman ettik demeyin, fakat boyun

<sup>20</sup> Zeynep Kıran- Ayşe Eziler Kıran, *Dilbilime Giriş* (Ankara: Seçkin Yayınevi, 2006), 254.

<sup>21</sup> Ahmed Muhtar Ömer, *İlmu'd-delâle* (Kahire: 'Alemü'l-Kütüb, 1998), 79.

<sup>22</sup> Muhammed Mübarek, *Fıkhü'l-luga ve hasâisü'l-'arabiyye* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1981), 315.

eğdik deyin (قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا)<sup>23</sup> Ayette, "آمَنَّا" (iman ettik) fiili yerine "أَسْلَمْنَا" (teslim olduk) ifadesinin daha yerinde olduğuna dikkat çekilir.

Arap dilinin divanı olarak kabul edilen şiire bakıldığında sözcük seçiminde şâirlerin gösterdiği özen dikkat çeker. Bir anlamda edebî ve dilsel eleştirinin ilk örneklerini orada bulmak mümkündür. Hassan b. Sâbit'in (ö. 64/674) bir şiirinde:<sup>24</sup>

لَنَا الْجَفَنَاتُ الْعُرُ يُلْمَعْنَ بِالضُّحَى وَأَسْيَافُنَا يُقْطِرْنَ مِنْ نَجْدٍ دَمَا

*Bizim, kuşluk vaktinde parlayan kazanlarımız vardır. Kılıçlarımızın ucundan kan damlar.*

Nâbîga ez-Zübyânî (ö. 604), bu şiirin kritiğini şöyle yapar: Azlık ifade eden "الجفانات" yerine "جفان" kalıbı seçilse çokluk ifade etmesi bakımından daha uygun olurdu. Gece vaktinde misafir daha çok geldiği için "يلمعن بالضحى" ifadesinin yerine "يبرقن بالدجى" şeklindeki kullanım daha edebî olurdu. Değerlendirmeye bakıldığında, nahve yönelik bir eleştiriden ziyade sözcük seçimine karşı bir eleştiri vardır.

Sözcük seçimi anlam gözetilerek yapılan bir tercihin sonucu olmasının, 'udûlle üslûp açısından ilişkisi vardır. 'Udûl ve ihtiyâr (sözcük seçimi) terimleri arasındaki farkı dört maddeye indirgeyebiliriz:

1- İhtiyâr, dilin bilinen imkânlarıyla sınırlıdır. 'Udûl ise yaygın ve kurallı olandan uzaklaşmadır.

2- İhtiyâr, ayrıcalıklı ve edebî bir yönü olmamakla birlikte dilin kuralları içinde gerçekleşir. Buna karşın 'udûlün her zaman sanatsal bir özellik ve hedef taşıması gerekir. Sanat hedefi olmadan, dilin yaygın kuralları dışına çıkmak benimsenmez.

3- İhtiyâr, sözü konuşanla bağlantılıdır. Muhâtap bunu genellikle hissetmez, ancak o sözün benzerini kolaylıkla söyleyebilir.

4- İhtiyârın alışılmış olandan bir çıkış olduğu üzerinde görüş birliği bulunmasına karşın üslûp bilimciler 'udûlün meydana geldiği yapı, ölçüt veya şeklin ne olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.<sup>25</sup>

### 3. ANLAM AKTARMASI VE 'UDÛL

Nahivciler, gramerin temel ilkelerine aykırı durumlarla karşılaştıklarında bunu açıklamak için çareler aramışlardır. Sözcükler arasından genel dil kurallarına aykırı görünen durumlarda anlam unsurunun devreye girdiği görülür. Anlam aktarması olarak bilinen bu tür kullanımlar 'udûl olarak da adlandırılır. Gramer kurallarındaki esnekliği ifade eden konuyla ilgili 'Asmâ'î (ö. 216/831), Ebû Amr'dan şöyle bir diyalog aktarır: Yemen bölgesinden bir adamın "فُلَانٌ لَغَوَّبٌ جَاءَتْهُ" (Ahmak olan kişiye kitabım ulaştı ve onu küçümsedi) dediğini duydum. Ebû 'Amr, fâilin müzekker olduğu halde, fiilin müennes sigada (جاءته) kullanmasını beğenmeyerek ona şöyle dedi: "الصحيفة" demek değil mi cevabını verdi.<sup>26</sup> Arapçada anlam aktarmasının önemli bir konu olduğunu vurgulayan İbni Cinnî,

<sup>23</sup> el-Hucurat 49/14.

<sup>24</sup> Hassân b. Sâbit, *Divânu Hassân b. Sâbit*, neşr. Ali Mehennâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 219.

<sup>25</sup> Hindâvî, *el-l'câzü's-sarfî*, 144.

<sup>26</sup> İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2: 416.

bunu anlam genişlemesinin bir parçası olarak görür. “Şecâ’atü’l-‘Arabiyye” terkinin kullanan İbn Cinnî, konuyu fasih Arap dilinden ve Kur’ân’ı Kerim’den örneklerle açıklamaya çalışır. Müzekkerin müennes, müennesin müzekker, müfredin cemi, ceminin müfred kabul edilmesi gibi kullanımlardan bahseder.<sup>27</sup>

Anlam aktarması farklı şekillerde olur. “Güneşi daha parlak görünce bu mu benim rabbim! (فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسُ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي).”<sup>28</sup> Âyette müzekkeri gösteren ism-i işaret müennes isimle birlikte kullanılmıştır. Burada anlam “هذا الشخص أو هذا المرئي” demektir. “Kime Rabbinden bir öğüt gelirse (فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ)”.<sup>29</sup> Fiilin müzekker sigada gelmesinin sebebi "موعظة" kelimesi "مرعظ" ile aynı anlamda kullanılmasıdır. “Allah’ın rahmeti iyilik edenlere çok yakındır (إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنْ الْمُحْسِنِينَ).”<sup>30</sup> "رحمة" kelimesi "مطر" (yağmur) anlamı da geldiği için âyette haber müzekker isim olarak kullanılmıştır. İbn Cinnî, "الرحم" ile "الرحمة" aynı olduğu için ismin sonundaki tâ düşürülmüştür der.<sup>31</sup> Bu örneğin benzeri şu âyette vardır: “Bu Rabbim’den bir rahmettir (قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي).”<sup>32</sup>

#### 4. BAĞLAM VE ‘UDÛL

Bağlam (siyâk), “bir dil birimini çevreleyen, ondan önce veya sonra gelen, birçok durumda söz konusu birimi etkileyen, onun anlamını, değerini belirleyen birim veya birimler bütünü, kontekst şeklinde açıklanır.”<sup>33</sup> Bir dil biriminin bitişiğinde ya da çevresinde bulunan ve onu anlam, işlev ve yapı bakımından etkileyen şeylerdir. Sesbilimde, ses öğelerini çevreleyen, birçok durumda bu öğelerin değerini belirleyen çevre şeklinde de açıklanmıştır.<sup>34</sup>

Bağlam kavramı genel olarak dil içi ve dil dışı olmak üzere iki kısımda incelenmiştir. Metnin yapısı, metni oluşturan alt metinler ve özellikleri, yüzey yapıda yer alan ve aralarında dilbilgisel bir bağdaşıklığın bulunduğu bağlam dil içi bağlamdır. Bu bağlam dil içi birimlerin kullanımıyla oluşturulur.<sup>35</sup> Bu açıklamalardan hareketle dil içi bağlamın doğrudan metinle ilgili olduğu belirtilebilir. Dil içi bağlam, cümlede, bir ögenin öncesinde veya sonrasında geçen dil unsurlarından hareketle anlamı belirlemeye katkı sağlar. “Allah’ın emri gelecektir. Artık onun acele gelmesini istemesinler (أَتَى أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ).”<sup>36</sup> Âyette karineden hareketle fiilin zamanı maziden muzariye dönüşür. Âyetteki, "أمر الله" ifadesi, “kıyamet günü” anlamına da gelir. Fiil, kıyametin gerçekleşmesini vurgulamak ve yakın olduğunu belirtmek için mazi kalıpta gelmiştir. جاءك الغوث (Sana yardım kesinlikle gelecektir, sabırsızlanma.) cümlesi de böyledir.<sup>37</sup> Bu tür kullanımların Arap dil geleneğinde ve Kur’ân-ı Kerim’de örnekleri çoktur. Âyette geçen "أمر الله" ifadesinin

<sup>27</sup> İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2: 417.

<sup>28</sup> el-Enâm 6/78.

<sup>29</sup> el-Bakara 2/275.

<sup>30</sup> el-Arâf 7/56.

<sup>31</sup> İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2: 412.

<sup>32</sup> el-Kehf 18/98.

<sup>33</sup> TDK Türkçe Sözlük

<sup>34</sup> Kamile İmer ve dğr., *Dilbilim Sözlüğü* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2011), 41.

<sup>35</sup> İmer vdğr., *Dilbilim Sözlüğü*, 41.

<sup>36</sup> en-Nahl 16/1.

<sup>37</sup> Fahrreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 2000), 19: 174.

anlamı şu âyetlerdeki ile aynı değildir: Hud 11/43, el-Hucurat 49/9, en-Nisa 4/47, et-Tevbe 9/48, er-Râd 13/11.

“Cümlelerin bağdaşıklık durumuna, konuşucu ve dinleyicinin dil dışı toplumsal, kültürel, ruhsal nitelikli deneyim ve bilgilerine ilişkin verilerin tümü ve aralarında mantıksal tutarlılığın bulunduğu bağlam, dil dışı bağlamdır”.<sup>38</sup> Buna durum bağlamı (context of situation) da denilmiştir. Örnek, zaman, yer, konuşan kişinin durumu, cinsiyeti gibi dil birimlerini etkileyen dil dışı etmenlerin tümü.<sup>39</sup> Bağlamın değişmesi cümlenin anlamını etkiler. ضرب زيد عمرو (Zeyd, Amr'ı dövdü.) cümlesi, gramerle ilgili bir konuyu açıklamada kullanıldığında sıradan bir cümledir. Ancak cümleye, olayın gerçekleşmesinde rol alan isimler üzerinden bakılırsa daha fazla bilgi elde edilir. Eğer fâil olan “Zeyd” sözcüğü, güçlü bir şahıs, mefû'l-u bih olan “Amr” sözcüğü küçük bir çocuk olduğu bilirse cümleyi anlamak daha kolay olur. Metin bütünlüğünü dikkate almadan yapılan gramatik bir çözümlemede bile bazı öğelerin belirlenmesinde bağlama ihtiyaç duyulur.

Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) bu konuya bakışı, modern dönemdeki dil görüşleriyle örtüşmektedir. Muhatabın durumundan hareketle cümle yapısında meydana gelen bir takım farklılıklara değinen Sîbeveyhi birçok yerde konuşana, muhataba, sözün söylendiği zaman ve mekâna işaret eder. O, sözün coğrafyası kabul edilen ilişkilere bir bütün olarak düşünür. Anlamın doğru tespitinde dil içi öğeler kadar dil dışı etkenler de dilde bir değer ölçüsüdür.<sup>40</sup>

Sîbeveyhi, İbn Cinnî, Suyûtî (ö. 911/1505) gibi dilcilerin yanı sıra Kur'ân dilinin üstünlüğünü ele alan eserlere bakıldığında, dilin yapısı ile işlevi arasında ayırım yapılmadığı görülür. Her bir cümle stili bir amaca yönelik olarak şekillenir. Onları buna yönlendiren ise konuşan, muhatap ve bağlamın bir arada düşünülmesidir. Neticede sabit gramer ve dinamik anlam olarak özetleyeceğimiz noktaya ulaşmışlardır. Başarılı bir iletişim için uygun sözcükleri nahiv anlamları doğrultusunda, anlamlı bir yapıya oluşturmak gerekir.<sup>41</sup> “Cürcânî, (Hûd 11/44) âyetinden ilham alarak bunu şöyle açıklar: “Daha sonra ey yer! Suyunu çek, ey gök! Sen de tut” denilmiş, ve su çekilmiş iş tamamlanmış, gemi Cudî üzerine oturmuş, ve zalim kavimler (Allah'ın rahmetinden) uzak olsunlar. (وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكَ وَيَا سَمَاءُ أَقْبَعِي وَغِيظِ الْمَاءِ وَفُضِي الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ).” Âyet üzerine düşünülünce i'câzî fark edilir ve kulak duyduğu şeye hayran kalıp söyleyecek söz bulamaz. Kuşkusuz bu apaçık üstünlük, kelimelerin yan yana dizilişinden kaynaklanır. Bu sözün güzelliği, birinci kelimenin ikincisiyle, ikinci kelimenin üçüncüsüyle... buluşması sonucu gerçekleşir, kelimelerin bütününde ortaya çıkar. Âyetteki kelimeler arasında, diğerlerinden ayrılıp tek başına bakıldığında, bütün içinde taşıdığı fesâhati aynen koruyacak bir kelime göremezsin. Örneğin "ابلعي" (yut) kelimesini veya başka bir kelimeyi al ve öncesine ve sonrasına bakmaksızın tek başına düşün. Âyet üzerinde düşündüğümüzde tespit edeceğimiz hususlar şunlardır: Yere nida edilip sonra emir verilmesinde yüceltme (tazim) vardır. Münâdâ ile nidâ edâtı arasında "أَيُّ" lafzı kullanılmaksızın, nidânın doğrudan با ile yapılması; yani "يا أيُّها الأرضُ" denilmeyip "يا أرضُ" denilmesi ve "ابلعي الماء" (suyu yut) denilmesi yerine "ماءك" (suyunu) denilmesi de böyledir. Sonra yere nidâ edilmesinin ardından ona münasip bir emir; gökyüzüne nidâ edilmesinin ardından ona özel

<sup>38</sup> Günay Karaağaç, *Dilbilim Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2013), 175.

<sup>39</sup> İmer vdğr., *Dilbilim Sözlüğü*, 41.

<sup>40</sup> Michell Zekeriyya, *el-Elsiniyyetu't-tevlidiyye ve't-tahviliyye 'inde'l-'Arab ve kavâi'du'l-luğati'l-'arabiyye* (Beirut: el-Müessesetü'l-Cemî'yyetu li'd-Dirâseti ve'n-Neşr ve't-Tevzi', 1986), 8.

<sup>41</sup> Fevzi 'İsa, *'İlmü'd-delâle en-nazariyye ve't-tatbik* (Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1999), 30.

bir emir gelmiştir. Sonra "وغيض الماء" (su çekilmiş ...) ifadesinde suyun çekilmesinin, bir âmirin emriyle ve bir kudret sahibinin kudretiyle gerçekleştiği anlaşılabilir diye fiil meçhul olarak gelmiş, sonra da "وقضى الأمر" (ve iş tamamlanmıştır ...) buyrulmuş bu husus (yani suyun kendiliğinden değil bir kudret sahibinin kudret ve dilemesiyle çekildiği) özel olarak vurgulanmıştır. Sonra bütün bu olayların sonucu gerçekleşen şeye değinilerek "استوت على الجودي" (gemi Cudi üzerine oturdu...) buyrulmuştur. Sonra gemi ifadesi açıkça zikredilmeyip zamiriyle yetinilmiştir ki bu, olayın büyüklüğünü ve önemini gösterir. En son olarak 'denildi' ifadesiyle başlayan âyet, yine 'denildi' ifadesiyle sona erdirilmiştir.<sup>42</sup>

## 5. SÖZCÜK YAPILARI YÖNÜYLE KUR'ÂN-I KERİM'DE SARF 'UDÜLLERİ

Dilciler, kelime kalıplarının sahip olduğu anlam potansiyelini dikkate alarak Arapça kalıplar arasındaki anlam farklarına işaret etmişlerdir. Bu çerçevede, türemiş isimlerden ism-i fâil, ism-i mefûl, sıfat-ı müşebbehe, mübalağa ve masdar kalıplarının anlam ilişkisinden dolayı birbirlerinin yerine kullanıldıkları görülür. Fiille ilgili benzer kullanımları da buna eklemek gerekir. Sarf 'udülül olarak adlandırılan bu kullanımları tespit etmek sözün anlamını kavramak açısından önemlidir.

### 5.1. İsimlerde 'udül

Kelime kalıplarının anlamı belirlemede rolünü ortaya koyan dil araştırmaları, Arapçada anlamı birbir örtüşen iki kalıbın olmadığı noktasında dilcilerin görüşlerini yansıtır. Sözcük kalıpları arasında gerçekleşen 'udülün tespitinde dille ilgili ayrıntılı bilgi sahibi olmak gerekir.<sup>43</sup>

Cümlede genel kullanımın dışına çıkılarak gerçekleşen isim kalıpları arasında 'udülün, Arapçada kullanımı yaygındır. "Hani siz vadinin (Medine'ye) yakın tarafında; onlar uzak tarafında, kervansa sizin aşağıyızdaydı. (Onlar sayıca sizden öylesine fazla idi ki), şâyet buluşmak üzere sözleşmiş olsaydınız (durumu fark edince) sözleşmenizde ayrılığa düşerdiniz (إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا وَهُمْ بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَى وَالرَّكْبُ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لِاجْتِمَاعٍ فِي الْمِيعَادِ)".<sup>44</sup> Âyette masdar (التَّوَاعُدُ) yerine ism-i zaman kalıbı (الميعاد) kullanılmıştır. Bedir savaşına işaret eden âyette, müşriklerle Müslümanlar arasındaki ihtilafın zaman noktasında olduğuna vurgu yapmak için bu kalıbın kullanıldığını anlaşılmaktadır. Camid ve türemiş isim arasında yer değiştirme isimler arası 'udülün bir örneğidir. مررتُ برجلٍ أسدٍ (Cesur bir adama uğradım.) cümlesinde "شجاع - جريء" kelimeleriyle nitelemek yerine "أسد" kelimesinin kullanılması genel olarak türemiş isimle nitelemenin dışında bir kullanımdır.<sup>45</sup> Örneklerden, sıfatla mevsuf arasındaki ilişkinin abartılı anlatım için kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Arapçada, nicelik açısından sözcüğün yaygın kuralın dışında kullanılmasına rastlamak mümkündür. "ضيف" (misafir) ve "عدو" (düşman) isimlerinde olduğu gibi tekili müfred zikredilip çoğul kastedilir. Bunun örnekleri şu iki ayette vardır: "Onlar benim misafirlerim (هؤلاء ضيفي)"<sup>46</sup> /

<sup>42</sup> Cürçânî, Sözdizimi ve Anlambilim, 57.

<sup>43</sup> Hasan Tabl, Üslûbü'l-iltifât fi'l-belâgati'l-Kur'âniyye (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1998), 56.

<sup>44</sup> el-Enfâl 8/42.

<sup>45</sup> Fadıl Salih es- Sâmarrai, Meâ'ni'n-nahv (Ammân: Dâru'l-Fikr, 2000), 35.

<sup>46</sup> el-Hicr 15/68.

"Sizi çocuklar olarak dünyaya getiririz (ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا)".<sup>47</sup> "ضيف" ve "طفل" cins isimleriyle kastedilen çoğul anlamlarıdır. Arapçada bunun örneklerini çoğaltmak mümkündür. Çoğul yapılar arasındaki tercih de bu bağlam değerlendirilir. "Allah, şöyle bir kenti misal verdi: Orası güven ve huzur içinde idi. Oraya her taraftan bolca rızık gelirdi. Fakat Allah'ın nimetlerine nankörlük ettiler (وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ)".<sup>48</sup> Âyette "يعم" kalıbı yerine cemi killet (azlık çoğulu) şeklinde kullanılması âyetin bağlamına daha uygundur. Çoğul kalıplar arasındaki farklı kullanımın bir başka şekli de çokluk ifade eden kalıbın tercih edilmesidir. "Mallarını Allah yolunda harcayanların durumu, yedi başak bitiren ve her başakta yüz tane bulunan bir tohum gibidir. Allah, dilediğine kat kat verir. Allah, lütfü geniş olandır, hakkıyla bilendir (مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَتَتْ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ (مُغْفِرًا لِكُلِّ شَيْءٍ)".<sup>49</sup> Âyette "سنبلات" (başaklar) yerine çokluk ifadesi için "سنابل" kalıbı kullanılmıştır.<sup>50</sup>

Sözcükler arasında tercih sonucu olan 'udûlün bir çeşidi de müzekker - müennes isimler arasında gerçekleşir. "O gün gök (bile) yarılr, Allah'ın va'di gerçekleşir (السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ كَانَ وَعْدُهُ)".<sup>51</sup> Âyette semâi münnes olan "السمااء" kelimesi müzekker yapıdaki "منفطر" kelimesiyle nitelenmiştir. Kur'ân'da 29 yerde geçen kelime sadece burada müzekker kabul edilmiştir. Âyetteki bu kullanımı İbn Âşûr (ö. 1393/1973), nitelemede yapılan bir hafifletme olarak izah eder.<sup>52</sup> "Düzene sokulduktan sonra yeryüzünde bozgunculuk yapmayın. Allah'a (azabından) korkarak ve (rahmetini) umarak dua edin. Şüphesiz, Allah'ın rahmeti iyilik edenlere çok yakındır (لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ) لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ".<sup>53</sup> Âyette, "رحمت" kelimesinin haberi müzekker yapıda olan "قريب" sözcüğüdür. Yağmurla rahmet sözcüğü arasındaki anlam ilişkisini burada hatırlatmakta fayda vardır.

## 5.2. Masdar kalıplarında 'udûl

Arapça sözcük çeşitleri arasında yer alan masdar kalıplarının dilde kullanımdan doğan anlam incelikleri vardır. Özellikle sülâsi fiillerin birden çok masdar kalıbı olanlarda anlam çeşitliliği gözlenir. Sîbeveyhi, masdar kalıbının ism-i mefûl kalıbının yerine kullanıldığını şu örneklerle açıklar; "لَيْنٌ حَلْبٌ" (yoğurt) ifadesiyle kastedilen "لَيْنٌ مَحْلُوبٌ"dür. Benzer şekilde "الخلق" kelimesiyle "المخلوق" kastedilir. (Para valinin emriyle basılmıştır.) cümlesinde anlam "مضروب الأمير" kalıbına karşılık gelir.<sup>54</sup> مررت برجل صوم، مررت برجل عدل.<sup>54</sup> "Bir de üzerine, sahte bir kan bulaştırılmış gömleğini getirdiler (وَجَاءُوا عَلَيَّ فَمِصْبِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ)".<sup>55</sup> Zemahşeri, "دم" (kan) sözcüğünün masdar olan "كذب" kelimesiyle nitelenmesinin mübalağa ifade ettiğini söyler. Gömlek üzerindeki kanın gerçek

<sup>47</sup> el-Hacc 22/5.

<sup>48</sup> en-Nahl 16/112.

<sup>49</sup> el-Bakara 2/261.

<sup>50</sup> Carullah ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki kavâidi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te 'vil*, thk. Eş-Şeyh Adil Ahmed Abdulmevcûd- eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz (Riyad: Mektebü'l-'Ubeykân, 1998), 1: 338.

<sup>51</sup> el-Müzzemmil 73/18.

<sup>52</sup> Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîrü't-tahrîr ve't-tenvîr*, (Tunus: Dâru Sahnûn, ts.), 29: 276.

<sup>53</sup> el-A'râf 7/56.

<sup>54</sup> Ebû Bişr Amr b. Osman Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdusselam Harun (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1991), 4: 143.

<sup>55</sup> Yûsuf 12/18.

kana çok benzediğine işaret edilir.<sup>56</sup> “Eğer Allah, insanlara onların hemen hayra kavuşmayı istedikleri gibi, şerri de acele verseydi, elbette onların ecellerine hükmolunurdu. İşte biz, bize kavuşmayı ummayanları, kendi azgınlıkları içinde bocalar hâlde bırakırız (وَلَوْ يُعَجِّلُ اللَّهُ لِلنَّاسِ الشَّرَّ اسْتِعْجَالَهُمْ) (بِالْخَيْرِ لَفَضَّلْنَا بِهِمْ أَجْلَهُمْ فَذُرُّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ).”<sup>57</sup> Âyette geçen "عَجَلٌ" fiilinin masdarı yerine, insanın tabiatındaki aceleciliği ifade etmeye daha uygun olan "استعجال" kalıbı geçer. Kur`ân'daki anlam inceliklerinden biri olan bu tür kullanımların örneği çoktur. “Rabbinin adını an ve bütün benliğiyle O'na yönel (وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلاً).”<sup>58</sup> Âyette "تَبَتَّلْ" fiilinin masdarı yerine "تَبْتِيلاً" kalıbı kullanılmıştır. "تَبْتِيلاً" şeklindeki kalıbın mübalağa, çokluk ve tedricilik gibi anlamlar ifade etmesi ayetin anlamını zenginleştirir.<sup>59</sup>

Masdar kalıbının yerine ismu'l-masdar'a geçiş de bir başka 'udûl şeklidir. “Allah, sizi yerden bitki bitirir gibi bitirdi (وَاللَّهُ أَنْتَبَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا).”<sup>60</sup> Âyette, "أَنْبَت"nin mefûl-ü mutlağı olarak "نَبَاتًا" kalıbı kullanılarak fiile inşa ve açık yaratma anlamı yüklenmiştir.<sup>61</sup> Mimli masdar kalıbının tercih edilmesini de bu bağlamda değerlendirme mümkündür. “İşte zulmettiklerinde yok ettiğimiz memleketler. Helâk edilmeleri için de belli bir zaman tayin etmiştik (وَتِلْكَ الْقُرَىٰ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا) (وَجَعَلْنَا لِمِثْلِهِمْ مَوْعِدًا).”<sup>62</sup> "أَهْلَك" fiilinden sonra "مَهْلَك" şeklinde mimli masdarın kullanılması şehir halkının karşılaşılabileceği cezanın vaktini göstermek için en uygun yapıdır.<sup>63</sup> “Sana kadınların ay hâlini sorarlar. De ki: O bir ezadır. Ay hâlinde kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ).”<sup>64</sup> Âyette, "المحيض" sözcüğü zaman ve mekan anlamıyla anlamı eksiksiz karşılar.

“Kimdir Allah'a güzel bir borç verecek o kimse ki, Allah da o borcu kendisine kat kat ödesin. (Rızık) Allah daraltır ve genişletir. Ancak O'na döndürüleceksiniz (مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا) (فَيُضَاعِفُهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ).”<sup>65</sup> Sarih masdar yerine, manaya genişlik katmak için masdar isim kullanılmıştır.<sup>66</sup>

### 5.3. Sıfatlarda 'udûl

Arap dilcilerine göre, anlama ilişkin bir maksadı gerçekleştirmek için bazen insanlar sözlerinde bir kelime yapısının yerine diğerini kullanma yolunu tercih ederler. Cerîr b. Atiyye (ö.110/728) bir şiirinde şöyle der: “*Ummü Gaylan! Gece yolculuğundan dolayı bizi kınıyorsun. Binit sahiplerinin gecesini uyanırken sen uyudun.*”<sup>67</sup> Bazen Araplar daha çok övgü ve yergi için, "هذا ليل نائم" (bu uyunan gecedir); "سر كاتم" (saklanan sır); "ماء دافق" (saklanan sır); "ماء دافق"

<sup>56</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 262.

<sup>57</sup> Yûnus 10/11.

<sup>58</sup> el-Müzzemmil 73/8.

<sup>59</sup> Fadıl Salih es-Sâmarrâi, *et-Ta'birü'l-Kur'ânî* (Ammân: Dâru 'Ammâr, 2006), 35.

<sup>60</sup> Nuh 71/17.

<sup>61</sup> Hindâvî, *el-İ'câzû's-sarfî*, 168.

<sup>62</sup> el-Kehf 18/59.

<sup>63</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 595.

<sup>64</sup> el-Bakara 2/222.

<sup>65</sup> el-Bakara 2/245.

<sup>66</sup> Sâmrarrâi, *Meâ'ni'n-nahv*, 140.

<sup>67</sup> Cerir b. Atiyye el-Hatafâ, *Divanu Cerîr*, haz. Kerim el-Büstanî (Beirut: Dâru Beyrut, 1986), 454.

(fırlatılan su) şeklindeki kullanımlarda, ism-i mefûl kalıbı yerine ism-i fâil kalıbını tercih ederler.<sup>68</sup> Dilde anlam genişlemesinin yollarından biri olarak kabul edilen mecaz içeren bu kullanımın Kur'ân-ı Kerîm'de örnekleri vardır. "Artık o, hoşnut olacağı bir hayat içinde olacaktır (فَهُوَ فِي عَيْشَةٍ رَاضِيَةٍ رَاضِيَةٌ)." <sup>69</sup> "راضية" kelimesine cennet hayatını övmek için ism-i mefûl anlamı verilmektedir. Bu tür kullanımın mübalağa amacı da vardır. Lafzın zahirinin anlama tersliği olarak bilinen 'udûl ism-i mefûlün ism-i fâille yer değişmesi şeklinde de gerçekleşir. "Şüphesiz O'nun va'di kesinlikle gerçekleşir (إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًا)." <sup>70</sup> Âyette "مَأْتِيًا" kelimesi "اتّيا" (gerçekleşen) anlamındadır.

Arapçada, muzari fiil ve ism-i fâil kalıbı zaman zaman birbirinin yerine kullanılmaktadır. "Rabbimizin bağışına, genişliği göklerle yer arası kadar olan ve Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için hazırlanmış bulunan cennete koşun. Onlar bollukta ve darlıkta Allah yolunda harcayanlar, öfkelerini yenenler, insanları affedenlerdir. Allah, iyilik edenleri sever (وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَحَنَّةً غَرَضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ)." <sup>71</sup> Âyette "الكاظمين" kelimesi "يكظمون", "العافين", "يعفون" nin yerine kullanılmıştır. Arapçada muzarinin eylemde sürekliliği ifade etmesi infakı karşılamak, Allah tarafından övülen sabırlı olma ve aceleci davranmama halini ism-i fâil kalıbıyla ifade seçkin bir anlatım yoludur.<sup>72</sup>

Sıfat soylu kelime grubundan olan ism-i fâilin masdarın yerine kullanılması mümkündür. "Allah, gözlerin hain bakışını ve kalplerin gizlediğini bilir (يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ)." <sup>73</sup> "خيانة" masdarı yerini "خائنة" sözcüğü alır. Anlama katkısı düşünülerek ism-i fâil kalıbı ism-i mefûl kalıbının yerine kullanıldığı örnekler de rastlanır.

"O, içinde dinlenesiniz diye geceyi sizin için (karanlık); gündüzü ise aydınlık kılandır. Şüphesiz bunda işiten bir toplum için ibretler vardır (هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ)." <sup>74</sup> Âyette, "مُبْصِر" kelimesine ism-i mefûl anlamı verilir. "Orada hiçbir boş söz işitmezler (لَا تَسْمَعُ فِيهَا لَا غِيَةَ)." <sup>75</sup> "لا غية" şeklinde kullanılan sözcükle boş söze karşı alınan kesin tavır ifade edilmiştir.<sup>76</sup>

Bazı durumlarda ism-i mefûl kalıbının tercih edilmesinin anlamla ilgisi vardır. "Kendi-şiyle birlikte tesbih etsinler diye biz, dağları ve toplanıp gelen kuşları Dâvûd'un emrine verdik. Onların her biri Allah'a yönelmişlerdi (إِنَّا سَخَرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإشْرَاقِ وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَهُ أٰلِهٌ يُسَبِّحُونَ)." <sup>77</sup> "يُسَبِّحْنَ" fiilinden sonra, "مَحْشُورَةً" şeklinde ism-i mefûl kalıbı kullanılmıştır. Zaman zaman tekrar eden tesbihin muzari fiille ifadesi daha doğrudur. Toplanmanın Allah'ın emriyle belli bir

<sup>68</sup> Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Abdulfettah İsmail Şelbî (Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-'Amme, 1973), 3: 182.

<sup>69</sup> el-Kâria 101/7.

<sup>70</sup> Meryem 19/61.

<sup>71</sup> Âl-i İmran 3/133-134.

<sup>72</sup> Tabl, *Üslûbü'l-iltifât*, 86.

<sup>73</sup> el-Gâfir 40/19.

<sup>74</sup> Yûnus 10/67.

<sup>75</sup> el-Gâşiye 88/11.

<sup>76</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebubekir el-Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Hişam Semîr el-Buhârî (Riyad: Daru 'Âlemü'l-Kütüb, 2003), 20:33.

<sup>77</sup> es-Sâd 38/18-19.



zaman ve mekânda olmasını göstermesi için ise en uygun ifade şekli "مخشورة" sözcüğüdür.<sup>78</sup> "Bizi doğru yola, kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet; gazaba uğrayanlarınkine ve sapıklarınkine değil (صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ)." <sup>79</sup> Âyette nimetin sahibi olan Allah açıkça zikredilirken fiil kalıbı, hak yoldan sapanları açıklarken ism-i mefûl kalıbı tercih edilmiştir.<sup>80</sup> "Onlar için orada tertemiz eşler de vardır. Onlar orada ebedî kalacaklardır (وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ) <sup>81</sup> "طاهرة" yerine kullanılan "مُطَهَّرَةٌ" sözcüğü genel bir anlamı yansıttasının yanı sıra daha sanatlı bir kullanımdır.<sup>82</sup>

Kur`ân-ı Kerim'de örneğin <sup>83</sup> "رَبُّونَ كَثِيرٌ" gibi sıfat mevsuf uyumsuzluğu şeklinde bazı kullanımlara rastlanır. Cem-i müzekker salim olan "رَبُّونَ" kelimesi müfred kalıptaki bir isimle nitelemesini dilciler, "فَعِيلٌ" kalıbının anlamından kaynaklandığını söylerler.<sup>84</sup>

Kalıcı nitelikleri ifade etmek için genellikle sıfat-ı müşebbehe kalıbı kullanılır. "Beraberindeki (melek) şöyle der: "İşte bu yanımdaki hazır (وَقَالَ قَرِينُهُ هَذَا مَا لَدَيَّ عَتِيدٌ)" <sup>85</sup> "عتيد" kelimesi sıfat-ı müşebbehe kalıbındadır. Aynı şekilde "شيطان رجيم" tamlaması Türkçeye "kovulmuş şeytan" olarak çevrilir. "كف خضيب" (kınıalı el), "الحيه دهن" (boyalı sakal), "رجل جريح" (yaralı adam) gibi ism-i mefûl kalıbından sıfat-ı müşebbeheye geçişin örneklerini çoğaltmak mümkündür. "فَعِيلٌ" kalıbıyla nitelemek "مفعول"den daha açıktır. "حميد" kelimesi övgüdeki mükemmeliyeti ifade eden bir nitelemedir.<sup>86</sup>

Türemiş isim grubundan olan "فَاعُولٌ، فَعِيلٌ، فَعُولٌ، مَفْعَالٌ، مَفْعَالٌ" kalıpları, ism-i fâil kalıbına yakın bir anlam ifade etmekle beraber, mübalağa ifade etmek içinde kullanılır. Kalıbın harf sayısının anlama etkisi ayırt edici bir özellik olmakla beraber, söz konusu kalıplar arasındaki fark çoğu zaman bağlamdan anlaşılır. "وَنَزَّ عَنَّا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا" <sup>87</sup> Âyette şahitlik olgusunu ifade etmek için "فَعِيلٌ" kalıbı kullanılmıştır. "Kendilerine bütün mucizeler gelse bile, elem dolu azabı görünceye kadar inanmazlar (وَلَوْ جَاءَتْهُمْ كُلُّ آيَةٍ حَتَّىٰ يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ)" <sup>88</sup> "مؤلم" yerine "أليم" sözcüğünün kullanılması manidardır.

Sıfatlarla ilgili 'udûlün söz konusu olduğu kalıplardan biri de karşılaştırma ve pekiştirme için kullanılan ism-i tafdüldir. "O, başlangıçta yaratan, sonra onu tekrarlayacak olandır. Bu, O'na göre (ilk yaratmadan) daha kolaydır. Göklerde ve yerde en yüce ve eşsiz sıfatlar O'nundur. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir (وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ)"

<sup>78</sup> Hindâvî, *el-î-câzû's-sarfi*, 175.

<sup>79</sup> el-Fâtiha 1/7.

<sup>80</sup> Tabl, *Üslûbü'l-iltifât*, 43.

<sup>81</sup> el-Bakara 2/25.

<sup>82</sup> Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur`ân*, 1:241.

<sup>83</sup> Âl-i İmrân 3/146.

<sup>84</sup> Soner Gündüzöz, *Kur`ân'ın Eşsiz Dili* (Samsun: Etüt Yayınları, 2011), 65.

<sup>85</sup> Kâf 50/23.

<sup>86</sup> Ebü'l-Bekâ el-Kelevî, *el-Külliyât -mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-furûki'l-lugaviyye-* thk. Adnan Devriş, Muhammed el-Mısrî (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1998), 365.

<sup>87</sup> Kasas 28/75.

<sup>88</sup> Yûnus 10/97.

(فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ)<sup>89</sup>. Ayette, eylemin gücünü belirtmek için "هَيِّنٌ" anlamındaki "أَهْوَنٌ" kalıbı kullanılmıştır.

#### 5.4. Fiillerde 'udûl

Modern dilcilerin Arapçadaki zaman olgusuna bakışları geçmiş dilcilerden farklıdır. Günümüz dilcilerinden bazıları, Arapçanın klasik dil geleneğini, dil anlayışındaki felsefi bakışı ve Arapçanın dilbilgisini 'âmîl olgusu üzerine kurgulamaları nedeniyle eleştirmektedirler. Onlara göre, 'âmîl olgusunun nahve hakim olmasıyla dilin bir çok özelliği geri plana itilmiştir. Geçmiş dilciler, fiili delâlet ettiği zamana göre ayırmayıp felsefedeki üçlü zaman taksiminden hareketle geçmiş, gelecek ve şimdiki zamana ayırmışlardır. Bu nedenle doğal olarak geçmişte yazılan kitapları inceleyen W. Wright bu konuda şöyle demiştir: "Arapça fiillerin yalnızca iki zaman kipi vardır; birisi, diğerleriyle ilgisi bakımından olup biten (the perfect), ikincisi ise henüz tamamlanmamış, başka bir deyişle başlanmış ancak henüz sona ermemiş (the imperfect) oluşları bildirir. Arapçanın zamanlarını inceleyen Mehdî el-Mahzûmî\ Wright'ın Arapça kaynaklardan hareketle yaptığı bu tesbitine katılır; ancak onun Arapçanın zamanlarını geçmiş dilciler gibi sunmasını eleştirir ve onun da hataya düştüğünü belirtir. Mahzûmî'ye göre Arapçanın zamanları için geçmişte yalnızca "يفعل" ve "يفعل" kipinin kullanıldığı doğrudur. Ancak Arapça yalnızca bu iki kiple yetinmeyip yeni kipler de geliştirmiştir"<sup>90</sup>. Dilciler, söz konusu gerekçeleri öne sürerek dilbilgisinin yeniden yapılanması ve kolaylaştırılması gerektiği üzerinde durmakta ve bu konuda alternatif görüşler ileri sürmektedirler.

Fiillerdeki zaman değişimi 'udûlün gerçekleştiği dilsel olgulardan biridir. Maziden muza-riye, maziden emir sigâsına geçiş şeklinde fiillerin zamanı yansıtımalarında değişimler olur. Fiilin mücerred yapısından hareketle zamanının belirlenmesinin yeterli olmadığını söyleyen Fâdil es-Sakî dil içi ve dil dışı bağlamın derin ve yüzeysel yapı aracılığıyla dikkate alınmasının önemine değinir.<sup>91</sup>

Fiildeki 'udûl bazen, fiil isim arasında gerçekleşir. "Şüphesiz, ahiret azabından korkanlar için bunda bir ibret vardır. Bu, insanların (hesap ve ceza için) toplanacakları bir gündür. Bu, herkesin toplanıp bir araya geleceği bir gündür ( إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّمَنْ خَافَ عَذَابَ الْآخِرَةِ ذَلِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوعٌ لَهُ النَّاسُ ) (وَذَلِكَ يَوْمٌ مَّشْهُودٌ مَّجْمُوعٌ" şeklinde ism-i mefûl kalıbı alır.<sup>92</sup>

"Andolsun, sen kendilerine kitap verilenlere her türlü mucizeyi getirsen de, onlar yine senin kiblene uymazlar. Sen de onların kiblesine uyacak değilsin. Onlar birbirlerinin kiblesine de uymazlar. Andolsun, eğer sana gelen bunca ilimden sonra onların arzu ve keyiflerine uyacak olursan, o takdirde sen de mutlaka zalimlerden olursun ( وَلَنْ أَتَّبِعَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ وَمَا أَنْتَ ) (بِتَابِعِ قِبْلَتَهُمْ وَمَا بَعْضُهُمْ بِتَابِعِ قِبْلَةَ بَعْضٍ وَلَنْ أَتَّبِعَ أَهْوَاءَهُمْ مَنْ بَعْدَ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذَا لَمِنَ الظَّالِمِينَ )"<sup>93</sup> Ehl-i Kitabın

<sup>89</sup> er-Rum 30/27.

<sup>90</sup> Emrullah İşler, "Arapça ve Türkçe'deki Zamanlar- Karşıtsal Çözümleme" Nüsha (Yıl:3, sayı: 8 Kış 2003), 57.

<sup>91</sup> Fâdil es-Sâkî, *Aksâmü'l-kelâm min haysü's-şekli ve'l-vazîfe* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1977), 222.

<sup>92</sup> Hûd 11/103.

<sup>93</sup> Zîâuddin İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâir fi'l-edebi'l-kâtib ve's-şâir*, thk. Bedevî Tabâne (Riyad: Matâbiu'l-Ferazdak et-Ticâriyye, 1983.), 2: 190.

<sup>94</sup> el-Bakara 2/145.

Müslümanların kiblesine yönelmemeleri (مَا تَبِعُوا) şeklinde fiille olumsuz kullanılırken, Hz. Peygamber'in onların kiblesine yönelmemesi (مَا أَنْتَ بِتَابِعٍ) isim cümlesiyle ifade edilmiştir. Süreklilik ifade isim cümlesinde ism-i fâil kalıbındaki bir isim bulunması olumsuzluk vurgusunu artırmıştır.<sup>95</sup>

Arapların dildeki cesareti olarak ifade edilen iltifât sanatının yansıması olan 'udûlün fiillerle ilgili kısmı önemlidir. Kelime kalıpları arasındaki geçişin omurgasını zamanlar arası iltifât türleri oluşturmaktadır. Zira gelenekte bu kategorinin altında zamanlar arası geçiş ele alınmaktadır. Bununla birlikte bazı kaynakların satır aralarında etken -edilgen kalıplar arası geçişin değerlendirildiği görülmektedir. Ancak Kur`ân'daki pratiklere bakıldığında kelime kalıpları arasındaki geçişin sadece bunlarla sınırlı olmadığı, bunlarla birlikte isim ve fiil kalıpları arasında, aynı fiilin ve aynı ismin farklı kalıpları arasında da iltifâtın gerçekleştiği müşahede edilmektedir.<sup>96</sup> "Herhangi birinize ölüm gelip de, "Ey Rabbim! Beni yakın bir zamana kadar geciktirsen de sadaka verip iyilerden olsam!" demeden önce, size rızık olarak verdiğimiz şeylerden Allah yolunda harcayın ( وَأَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُنْ مِنْ الصَّالِحِينَ )".<sup>97</sup> Ayette gelecek zamanı göstermek için, fiilin mazi kalıbı "أَخْرَ" kullanılarak pişmanlık zamanının geçtiği vurgulanmıştır.<sup>98</sup>

Fiillerdeki 'udûlün bir başka yönü de muhatab -gâib sigaları arasında gerçekleşir. "Andolsun, sizi yarattık. Sonra size şekil verdik. Sonra da meleklerle, "Âdem için saygı ile eğilin" dedik. İblis'ten başka hepsi saygı ile eğildiler. O, saygı ile eğilenlerden olmadı ( وَأَلْفُ خَلْقًا كُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا ) (لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ)".<sup>99</sup> Ayetin bağlamındaki değişmeye bağlı olarak mütekellim sigasından gâibe geçilmiştir.

Yukarıdaki örneklerin aksine gâibten mütekellim sigâsına geçişin örnekleri de vardır. İltifât sanatının sözdeki akıcılığı artırdığına dair dilcilerin ortak kanaate sahiptir. "Allah, rüzgârları gönderendir. Onlar da bulutları hareket ettirir. Biz de bulutları ölü bir toprağa sürer ve onunla ölümünden sonra yeryüzünü diriltiriz. İşte ölümden sonra diriliş de böyledir ( وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ ) (الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَيَسْقِيهِ إِلَىٰ بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ)".<sup>100</sup> Ayetteki siga değişmesinin sağladığı anlamlardan birincisi, dikkat çekerek ilgi uyandırmak iken ikincisi de Allah'ın yağmur vasıtasıyla yeri canlandırmasına vurgu yapmaktır. Bunu gerçekleştirecek olan sadece Allah'tır.<sup>101</sup> "O, sizi karada ve denizde gezdirip dolaştırandır. Öyle ki gemilerle denize açıldığımız ve gemilerinizin içindekilerle birlikte uygun bir rüzgârla seyrettiği, yolcuların da bununla sevindikleri bir sırada ona şiddetli bir fırtına gelip çatar ve her taraftan dalgalar onlara hücum eder de çepeçevre kuşatıldıklarımızı (batıp boğulacaklarımızı) anlayınca dini Allah'a has kılarak, Andolsun, eğer bizi bundan kurtarırsan, mutlaka şükredenlerden olacağız diye Allah'a yalvarırlar ( حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِ ) وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرَحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ

<sup>95</sup> Hindâvî, *el-İ-câzî's-sarfi*, 170.

<sup>96</sup> Mehmet Dağ, *Kur`ân'da Üslûp Diyalektiği: İltifât* (Erzurum: Salkım Söğüt Yayınları, 2008), 248.

<sup>97</sup> el-Münafikûn 63/10.

<sup>98</sup> İbn Âşûr, *Tefsîrû't-tahrîr ve't-tenvîr*, 28: 253.

<sup>99</sup> el-A'râf 7/11.

<sup>100</sup> el-Fâtır 35/9.

<sup>101</sup> Muhammed Ebû Musa, *Hasâisü't-terâkîb -dirâse tahlîliyye li mesâilî 'ilmi'l-meâ'nî-* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 256.

”(الَّذِينَ لَنْ أَنْجِبْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ) 102. Âyette muhatab kalıbından (كنتم) gâib sigasına geçilmiştir. Âyet, açık delillere rağmen onların küfürdeki inatlarını ortaya koyar. Burada gâib sigası tercih edilerek sadece onların durumları anlatılmıştır.<sup>103</sup>

Fiillerle ilgili 'udûlün bir başka yönü de sayıyla ilgilidir. “Hem ben, ne diye beni yaratana kulluk etmeyeyim. Oysa siz de yalnızca O'na döndürüleceksiniz (وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ) (ثُرَجُّونَ) 104. "فطرني" yerine "فطرکم" 104. (ثُرَجُّونَ) 104. Yine tekile hitap ederken müsenna kalıbı kullanılır. İmru'l-Kays'ın (ö.25/645) meşhur şiirinde<sup>105</sup> “Durun, sevgilinin ed-Dahûl ile Havmel arasındaki Sıktu'l-Livâ'da bulunan yurdunun hatırasına ağlayalım” beytinde tekil şahsa hitap ederken ikil kalıbı kullanılmıştır.

### SONUÇ

Fonetik, morfolojik ve sentaksıyla dil, mesajın doğru bir şekilde oluşturulması ve aktarılmasının aracıdır. Araçça takdim, tehir, zikir, hazif gibi sanat ve üslûp yönüyle zengin bir dildir. Sayılan bu dil olgularıyla ilişkisi açısından isimden-isme, isimden-fiile, fiilden-fiile ve fiilden isme doğru gerçekleşen sarf 'udûlleri önemli bir yere sahiptir. Dil yapılarının sınırlı olması, 'udûl ve benzeri dilsel açılımları zorunlu kılmaktadır. Sözü bağlamına uygun düşen anlamı yansıtmak için dil yapısında meydana gelen bir takım dönüşümleri kavramak, söz konusu dilde şekillenen yazılı ve sözlü dil malzemesini doğru kavramak açısından önem arz etmektedir. Özellikle âyetlerin sahip olduğu üstün dil yapısının doğru anlaşılmasında Araççanın gramatik ve semantik yönünün iyi tahlil edilmesi gerekir. Tefsîr ve benzeri çalışmalarda Kur'ân üslûbündeki 'udûlleri dikkate almak Kur'ân'ın üslûbunu doğru yansıtmak açısından önem arz eder. 'Udûl tipleri, Kur'ân'ın önemli üslûp özelliklerinden olup anlam ve anlatım üzerinde etkileri vardır. Kur'ân'ın alışılmadık bir üslûp özelliğine sahip olması onun hitâbını sıradanlaşmaktan korur. İsim ve fiil sîgalarında gerçekleşen Kur'ân'daki sarf 'udûllerinin sebepleri arasında; muhatabın dikkatini çekmek, sözü güzelleştirmek, ses uyumunu korumak, tekrardan kaçınmak, mübalâğa, te'kid, lafzın kullanımıyla ilgili olarak özel vurgu, anlamı yönlendirmek, anlamı daraltmak ya da genişletmek ve zihinsel tasavvur oluşturmak gibi özellikler sayılabilir.

Bir sebep ve amaç doğrultusunda gerçekleşen Kur'ân 'udûllerinin tespitinde anlamla tamamlayıcı bir ilişkisi olan bağlam belirleyicidir. Sözü manasının oluşumunda ve bu mananın aktarılmasında bağlam çok önemli bir rol oynamaktadır. Dilbilimcilerin, sözü oluşturan öğelerin belirli bir dizgi ile dizilip bir araya geldiği bir sistem olarak tanımladıkları bağlam, iç bağlam (dil içi özellikler) ve dış bağlam (dil dışı özellikler) olmak üzere ikiye ayırırlar.

Sözü bağlamına göre uygun sözcük ve ifade tarzının seçilmesi gerekir. Bir yerde kullanımı yerinde olan sözcük başka bir konumda hoş karşılanmayabilir. Gramatikal görevlerle ilgili olan sözcük seçiminden, cümlenin doğruluk derecesi etkilenir. Öyle ki bazı kelimelerin

<sup>102</sup> Yûnus 10/22.

<sup>103</sup> Bedruddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2005), 3:199.

<sup>104</sup> Yâsin 36/22.

<sup>105</sup> İmru'l-Kays, *Dîvânu İmri'l-Kays*, nşr. Mustafa Abdu's-Şâfi (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004), 110.

birlikte kullanımına daha sık rastlanır. Sözcük seçimindeki özen, cümleye ayrıcalık kazandırır. Ters bir durumda ise, cümlelerin anlamında sapma olur. İnsanlar, sahip oldukları dil selikasıyla anlam yönüyle cümleleri kritik edip değerlendirirler.

Muhatabın söze ilgisini ve beğenisini artırarak sözün etkisini güçlendiren ‘udûlî dil, belâgat, bağlam gibi birçok unsuru bir arada düşünerek değerlendirmek gerekir. ‘Udûl bir dil hatası değil, anlama zenginlik katmak amacıyla, dilin izin verdiği ölçüde dil yapısındaki bir takım değişimler kapsamında ele alınmalıdır.

#### KAYNAKÇA

- Cerir, Cerir b. Atiyye el-Hatafâ. *Divanu Cerîr*. Haz. Kerim el-Büstanî. Beyrut: Dâru Beyrut, 1986.
- el-Cürcânî, Abdulkâhir. *Delâilü'l-İcâz Sözdizimi ve Anlam*. Trc. Osman Güman. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- el-Cürcânî, Abdulkâhir. *Esrâru'l-belâga*. Thk. Muhammed Reşid Rıza. Kahire: Matbaa'tü Muhammed Ali, 1959.
- Dağ, Mehmet. *Kur`ân'da Üslûp Diyalektiği: İltifât*. Erzurum: Salkım Söğüt Yayınları, 2008.
- Durmuş, İsmail. “Üslûp” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 383-385. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ebî Rebîa', Ömer. *Divan-ü Ömer b. Ebî Rebîa'*. Nşr. Fâiz Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Küttâbi'l-'Arabî, 1996.
- Ebû Musa, Muhammed. *Hasâisu't-terâkîb -dirâse tahlîliyye li mesâli 'ilmi'l-meânî-*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.
- Fadl, Hasan Abbas. *İcâzu'l-Kur`ân*. Ammân: Camiatu'l-Kuds eş-Şarkîyye, 2007.
- el-Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd. *Meânî'l-Kur`ân*. Thk. Abdulfettah İsmail Şelbî. 3 Cilt. Kahire: el-Heyetü'l-Mısıriyyetü'l-'Amme, 1973.
- el-Firûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Yâkub. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Gündüzöz, Soner. *Kur`ân'ın Eşsiz Dili (Kur`ân'da Gramer Yanlışı İddialarına Cevap)*. Samsun: Etüt Yayınları, 2011.
- Hamîde, Mustafa. *Nizâmü'l-irtibât ve'r-rabî fi terkîbi'l-cümleti'l-'arabiyye*. Kahire: Mektebetü Lübnan, 1997.
- Hassân b. Sâbit. *Divânu Hassân b. Sâbit*. Nşr. Ali Mehennâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 1994.
- Hassân, Temmâm. *el-Beyân fi revâi'l-Kur`ân*. Kahire: 'Âlemü'l-Kütüb, 1993.
- Hassân, Temmâm. *el-Lugatu'l-'arabiyye ma'nâhe ve mebnâhe*. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-'Âmme li'l-Küttâb, 1985.
- Hassân, Temmâm. *el-Usûl dirâse ibstîmûlîciyye li'l-fikri'l-lugavî 'inde'l-'Arab en-navhü- fıkhu'l-luga-el-belâga*, Kahire: 'Âlemü'l-Kütüb, 2000.
- el-Hatîb, Abdulkarim. *el-İcâz fi dirâsâti's-sâbikîn*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1975.
- el-Hindâvî, Abdulhamid Ahmed Yusuf. *el-İcâzî's-sarfî fi'l-Kur`ânî'l-Kerim*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2008.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *Tefsîr-ü't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru Sahnûn, ts.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *el-Hasâis*. Nşr. Muhammed Ali en-Neccâr. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Hüdâ, 1986.
- İbn Fâris, Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ b. Muhammed Ebu'l-Huseyn er-Râzî el- Kazvîni el-Hemedânî. *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, Thk. Züheyr Abdülmuhsin Sultan. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r- Risâle, 1986.
- İbnü'l-Esîr, Ziyâuddin. *el-Meselü's-sâir fi'l-edebi'l-kâtib ve's-şâir*. Thk. Bedevî Tabâne. 4 Cilt. Riyad: Matâbiu'l-Ferzâk et-Ticâriyye, 1983.
- İmru'l-Kays. *Divânu İmri'l-Kays*. Nşr. Mustafa Abdu's-Şâfi. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 2004.
- 'İsa, Fevzi. *'İlmü'd-delâle en-nazariyye ve't-tatbîk*. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1999.
- İşler, Emrullah. “Arapça ve Türkçe'deki Zamanlar- Karşıtsal Çözümleme” *Nüşa* 3/8 (Kış 2003): 55-68.
- Karaağaç, Günay. *Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2013.
- el-Kefevî, Ebü'l-Bekâ. *el-Külliyât -mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-furûki'l-Lugaviyye-*. Thk. Adnan Devriş, Muhammed el-Mısırî. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1998.
- el-Kurtûbî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebubekir. *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur`ân*. Thk. Hişam Semîr el-Buhârî. 20 Cilt. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- el-Mesedî, Abdusselâm. *el-Uslûbiyye ve'l-uslûb*. Rabat: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l- Küttâb, ts.

---

**1368 | Yaşar Daşkıran. Kur'ân-ı Kerîm'deki Sarf 'Udûllerinin Anlama Etkisi**

---

- Muhtar, Ahmed. *'İlmü'd-delâle*. Kahire: 'Âlemü'l-Kütüb, 1998.
- Mübarek, Muhammed. *Fihü'l-luga ve hasâisü'l-'arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Mütercim Âsım Efendi. *Okyânûsu'l-Basît fi tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhîr* (Kâmûsu'l-Muhîr Tercümesi). Haz. Mustafa Koç ve Eyüp Tanrıverdi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Ömer, Ahmed Muhtar. *'İlmü'd-delâle*. Kahire: 'Âlemü'l-Kütüb, 1998.
- er-Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000.
- es-Sâkî, Fâdîl. *Aksâmü'l-keîâm min haysü's-şekli ve'l-vazife*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1977.
- es-Sâmarrâi, Fadîl Salih. *el-Cümletü'l-'arabiyye ve'l-ma'nâ*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000.
- es-Sâmarrâi, Fadîl Salih. *et-Ta'biru'l-Kur'ânî*. Ammân: Dâru 'Ammâr, 2006.
- es-Sâmarrâi, Fadîl Salih. *Meâ'ni'l-ebniyye fi'l-'arabiyye*. Ammân: Dâru 'Ammâr, 2007.
- es-Sâmarrâi, Fadîl Salih. *Meâ'ni'n-nahv*. Amman: Dâru'l-Fikr, 2000
- Selûm, Tâmir. *Nazariyyetü'l-luga ve'l-cemâl fi'n-nakdi'l-'arabî*. Lazkiye: Dâru'l-Hivâr, 1983.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osman. *el-Kitâb*. Thk. Abdusselam Harun. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1991.
- Tabl, Hasan. *Üslûbü'l-iltifât fi'l-belâgati'l-Kur'âniyye*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1998.
- Tala, Murat. *Sarf ve Nahiv Açısından Kur'ân'da 'Udûl*. Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2016.
- et-Turkî, İbrahim b. Mansûr. "el-'Udûl fi'l-binyeti't-terkîbiyye: kırâa fi't-turâsi'l-belâgî." *Mecelletu Cami'ati Ummi'l-Kurâ li 'Ulûmi's-Şerî'a ve'Lugati'l-'Arabiyye ve Âdâbih* 19/40 (Rebiulevvel 1428): 546-613.
- Ullmann, Stephen. *Devru'l-keîme fi'l-luga*. Trc. Kemal Muhammed Bişr. Beyrut: Mektebetü Lübnan, ts.
- Vendersy. *el-Luga*. Trc. Abdulhamid ed-Devâhilî- Muhammed el-Kassâs. Kahire: Mektebetü'l-Anglio el-Misriyye, 1950.
- ez-Zemahşerî, Carullah. *el-Keşşâf 'an hakâiki kavâidi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*. Thk. Eş-Şeyh Adil Ahmed Abdulmevcûd- eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz. 6 Cilt. Riyad: Mektebü'l-'Ubeykân, 1998.
- ez-Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2005.

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

Aralık / December 2018, 22 (2): 1369-1399

**Ahkâmın Değişiminde Amel ve Hadis Dilemması: Şevvâl Orucu Çerçevesinde  
Hadis Rivayetlerinin Mekruh Ameli Müstehaba Dönüştürmesi \***

*The Dilemma of ‘Amal and Ḥadīth in the Change of Ahkām: Changing a Reprehensible Practice  
to a Recommended One with the Ḥadīth Narrations on the Topic of Shawwāl Fasting*

**Ahmet Temel**

Dr. Öğretim Üyesi, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Istanbul University Faculty of Theology, Department of Islamic Law  
Istanbul, Turkey

[ahmet.temel@istanbul.edu.tr](mailto:ahmet.temel@istanbul.edu.tr)

[orcid.org/0000-0001-8589-117X](https://orcid.org/0000-0001-8589-117X)

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

\* Bu makalenin taslağını okuyarak değerli katkılar sunan başta Hüseyin Örs, Zahide Pehlivan, Sümeyye Sarıtaş ve Yasir Beyatlı olmak üzere İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Ana Bilim Dalında görev yapan ve lisansüstü eğitimini sürdüren değerli meslektaşlarıma; yine makaleyi değerli yorumlarıyla zenginleştiren hakemlere teşekkür ederim.

**Geliş Tarihi / Received:** 14 Eylül / September 2018

**Kabul Tarihi / Accepted:** 03 Aralık / December 2018

**Yayın Tarihi / Published:** 15 Aralık / December 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Cilt / Volume:** 22 **Sayı / Issue:** 2 **Sayfa / Pages:** 1369-1399

**Atıf / Cite as:** Temel, Ahmet. “Ahkâmın Değişiminde Amel ve Hadis Dilemması: Şevvâl Orucu Çerçevesinde Hadis Rivayetlerinin Mekruh Ameli Müstehaba Dönüştürmesi [The Dilemma of ‘Amal and Ḥadīth in the Change of Ahkām: Changing a Reprehensible Practice to a Recommended One with the Ḥadīth Narrations on the Topic of Shawwāl Fasting]”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/2 (December 2018): 1369-1399. <https://doi.org/10.18505/cuid.460152>

**Copyright ©** Published by Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved. [www.dergipark.gov.tr/cuid](http://www.dergipark.gov.tr/cuid)

**The Dilemma of ‘Amal and Ḥadīth in the Change of Ahkām: Changing a Reprehensible Practice to a Recommended One with the Ḥadīth Narrations on the Topic of Shawwāl Fasting**

**Abstract:** This article aims at examining the limits of change in the field of worship through a study on the origins of the *ḥukm* [religious ruling] of Shawwāl fasting that is widely practiced in the different parts of Muslim world. The study, firstly, deals with the evolution of the *ḥukm* of Shawwāl fasting chronologically among four sunnī schools of law, then analyzes the solitary reports on the topic. It concludes that in Mālikī and Ḥanefī schools, the *ḥukm* of this specific worship changed within the limits of *karāha* [reprehensibility], *ibāha* [permissibility], and *nadb* [recommendation]. This *ḥukm* was constructed based on solitary reports which later became a paradigmatic source of religious legitimacy in the Ḥanbalī school beginning with the eponymous Imām and in the Shāfi‘ī long after the founding authorities. It also claims that it is strongly probable that the solitary reports on the topic go back to a deduced opinion in the age of companions, but then reached to a form of prophetic solitary report in the corpus of hadith reports. Ultimately, this specific worship that has restricted number of fasting was established with the paradigmatic effect of the approach to solitary reports as the only authentic way of transmitting the sunna, even though it is at odds with the fact that this worship had not been implemented in the first two centuries after hijra, i.e. contrary to the established practice [‘amal].

**Summary:** The issue of change of rulings in Islamic law comes up frequently on various occasions, and an increasing number of academic studies are trying to determine the characteristics and limits of this change in numerous books, articles and papers. These studies mostly seem to focus on bringing together the arguments that can be compiled under the title of ‘the flexibility of Islamic law in response to the challenges of modernity’. Although the change of rulings in Islamic law is an undeniable fact, reading it only from the lens of the change in Islamic law depending on the requirements of time is an inadequate reading. The change of rulings in Islamic law has different motives; and the change of time, more precisely the change of custom, is only one of them.

On the other hand, another issue that comes up in relation to the change of rulings is the claim that this change can only take place in terms of the rulings regulating the interpersonal relations, i.e. *mu‘āmalāt*. In fact, this claim relies on the abovementioned approach that limits the change in Islamic law with the change of custom. Hence, because other two main areas of Islamic law, worships (*‘ibādāt*) and punishments (*‘uqūbāt*) are not open to change through custom, their rulings will not change at all. This article will try to reveal that the change in rulings might reside in a sort of another change emerged in relation to the sources of these rulings, which is a neglected point. Thus, by exposing that the field of worships which is mostly considered as a closed area for change in rulings is actually open to it, this article will examine the limits of this change.

For this analysis, the article deals with the fasting of six days in the month of Shawwāl as an example, which is widely practiced in various parts of the Islamic world. The main evidence on which this fasting is based on is a report transmitted in the considerably authentic hadith sources of Ahl al-Sunnah, which reads as follows “Whoever fasts the Ramaḍān and adds six days from Shawwāl, will get reward of the entire year”. This fasting, which is the subject of a great agreement on its ruling as recommended (*mustahāb*) practice today, was actually regarded as reprehensible (*makrūh*) by the two great eponymous jurists of the first two schools of law in the second



Hijrī century, namely Mālik b. Anas and Abū Ḥanīfa. In his *al-Muwaṭṭaʿ*, Mālik clearly expresses that he did not recognize any scholar who keeps this fast, and that no [authentic] report has reached him on this. The fact that both Mālik b. Anas and Abū Ḥanīfa declared an opinion on the subject shows that this practice started to appear in the first half of the second ḥijrī century as a practice or as a solitary report (*khābar al-wāḥid*). However, both imāms have stated that such a specific worship would be *makrūh*. In spite of these very sharp expressions, the schools of law, which were founded by the followers of these two eponymous scholars, abandoned their views and widely accepted Shawwāl fasting as *mustaḥāb*. This article examines why this sharp change occurred in a worship in the schools of law and in which way it took place.

Accordingly, the fundamental motive in this change is a paradigmatic transformation in understanding and identifying the sunna as a source of normativity. Although an agreement was formed on the validity of solitary reports as a source of knowledge in the second ḥijrī century, it was not yet accepted that these narrations are identical to sunna as a source of normativity. For that reason, both Abū Ḥanīfa and Mālik did not hesitate to reject any solitary report that contradicted a stronger evidence. However, as a result of the extraordinary efforts of Ahl al-Ḥadīth, the epistemic value of solitary reports has reached to an authority equating them to the sunna with a very rapid acceleration as of the end of the second century and throughout the third century. This situation led later scholars of schools to abandon the views of the eponymous scholars of these schools on certain topics in favor of certain solitary reports. This was also the process for the change in Shawwāl fasting.

This thesis will be put under two headings, a section that tries to determine the periods and processes for the Sunnī schools of law in considering this fasting as *mustaḥāb*; and another section that provides an evaluation of transmitted reports in relation to the Shawwāl fasting. Accordingly, in the Mālikī and Ḥanafī schools, due to the effect of the reports, the ruling of Shawwāl fasting has been transformed from *makrūh* into the *mustaḥāb* as a result of the interpretational activities that started in the fourth ḥijrī century. Shawwāl fasting was accepted as *mustaḥāb* in the Shāfiʿī school, although there was no transmitted opinion on the subject from the founding imāms, in the fifth ḥijrī century; and in the Ḥanbalī school directly by the founding imām Aḥmad b. Ḥanbal, whose main aim was to follow a concept of religion that puts the transmitted reports at the center. When the reports on the subject are examined, it demonstrates that the *mustaḥāb* ruling is mainly rooted in a report by Saʿd b. Saʿīd transmitted in the famous hadīth compilations including Muslim’s *Ṣaḥīḥ*. Yet, this report was criticized in its both chain and text. Combining the facts that the same report with the same chain was also transmitted as the words of the companion in some sources and the verse that declares good deed will be rewarded ten times higher than what it deserves will make the following explanation a valid one: As Mālik put it such a fasting practice was commonly unknown to the Muslim society in the first two centuries after the ḥijra. Sometime after the death of the Prophet, an inference was made probably by a companion(s) as that it would be a good deed if someone who fasted an entire month already and got used to the fasting to fast six more days in order to get a reward of fasting for the entire year according to the verse that rewards good deeds with ten times higher. Since it is a recommended practice in essence, i.e. fasting for the sake of Allah, this inference transformed into a report and easily passed through the filters of hadīth scholars who are linked to a sort of piety promoting worships

among people. After the solitary reports gained an authority to the extent that they can rarely be challenged, the followers of later schools of law preferred to get in a process of re-interpreting the opinions of their imâms in order either to reconcile them with the content of report, or at least to show why these imâms actually spoke against this fasting. Eventually, the later scholars of madhhab decided for the standard opinion of the madhhab depending on the reports in favor of the Shawwâl fasting rather than following their eponymous imâms.

**Keywords:** Islamic Law, Worship, Hukm, Change, ‘Amal, Hâdith, Shawwâl Fasting.

### Ahkâmın Değişiminde Amel ve Hadis Dilemması: Şevvâl Orucu Çerçevesinde Hadis Rivayetlerinin Mekruh Ameli Müstehaba Dönüştürmesi

**Öz:** Bu makale İslam dünyasının farklı coğrafyalarında yaygın olarak uygulanan Şevvâl orucunun köklerine ilişkin bir araştırma yoluyla ibadetlerde hükmün değişmesinin sınırları konusunu incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırma öncelikle Şevvâl orucunun dört sünni mezhep içerisinde sahip olduğu hükmü kronolojik olarak ele almış ve hükümde temel alınan rivayetlerin tahlilini yapmıştır. Sonuç olarak kerahet, ibâha ve nedb hükümleri çerçevesinde bu ibadetin hükmünün, rivayetlerin paradigmatik bir meşruiyet kaynağı seviyesine ulaşmasının etkisiyle Mâlikî ve Haneffî mezhebinde başlangıçtaki mekruh hükmünden müstehab hükmüne dönüştüğü tespit edilmiştir. Şâfi‘î mezhebinde kurucu imamların görüş belirtmemesine rağmen daha sonra; Hanbelî mezhebinde ise kurucu imamlar tarafından aynı etkiyle müstehab olarak ihdâs edildiği tespit edilmiştir. Aynı zamanda ilgili rivayetlerin esasında bir sahabî çıkarımına dayanmış ve süreç içerisinde ref edilerek Hz. Peygambere nispet edilmiş olması güçlü bir ihtimal olarak öne sürülmüştür. Neticede ilk iki asırda uygulanmamış olmasına rağmen, bir başka deyişle amele aykırı olmasına rağmen sayısı belirli bir ibadetin, rivayetleri sünnetin tek otantik taşıyıcısı olarak telakki eden anlayışın etkisiyle ihdâs edildiği tespiti yapılmıştır.

**Özet:** İslam Hukuku’nda ahkâmın değişimi konusu çeşitli vesilelerle sıklıkla gündeme gelmekte ve artan sayıda akademik çalışmalar kitap, makale ve tebliğ boyutlarında bu değişimin özellikleri ve sınırlarını belirlemeye çalışmaktadır. Bu çalışmalar çoğunlukla modernitenin meydan okuyuşlarına cevap sadedinde İslam hukukunun esnekliği üst başlığında toparlanabilecek argümanların bir araya getirilmesi noktasında yoğunlaşmış görünmektedir. Ancak İslam Hukuku’nda ahkâmın değişimi inkârı kâbil olmayan bir vâkıa ise de bu değişimi yalnızca İslam hukukunun zamanın gereklerine göre değişimi perspektifinden okumak eksik bir okumadır. İslam Hukuku’nda hükümlerin değişiminin farklı sâikleri vardır ve zamanın değişimi, daha doğru bir ifadeyle örfün değişimi, bunlardan sadece biridir.

Diğer yandan, ahkâmın değişimi ile ilgili olarak eksik ele alınan bir diğer konu da bu değişimin mu‘âmelât alanı diye ifade edilen insanlar arası ilişkileri düzenleyen hükümler noktasında gerçekleşebileceği iddiasıdır. Bu iddia esasında yukarıda zikredilen ahkâmın değişimi için örfün değişimini esas alan yaklaşıma dayanmakta ve İslam hukukunun diğer iki temel alanı ibâdetler (‘ibâdât) ve cezâlara (‘uqûbât) ilişkin hükümlerin de örfe dayalı olmadıkları gerekçesiyle değişmeyeceğine dair bir kabulü içermektedir. Bu makale ahkâmın değişiminde hükmün dayandığı delil ile ilişkili bir değişimi ihmâl edilen önemli bir sâik olarak ortaya koymaya çalışacaktır.

Böylelikle çoğunlukla değişime kapalı bir alan olarak ele alınan ibâdetlerde de bir değişimin gerçekleştiğinin tespitini yaparak bu değişimin sınırlarını inceleyecektir.

Makalenin örnek olarak ele aldığı konu İslâm dünyasının muhtelif bölgelerinde yaygın bir biçimde müstehâb olarak uygulanmakta olan Şevval ayında altı gün tutulan oruçtur. Bu orucun dayandığı temel delil ehl-i sünnetin muteber hadis kaynaklarında da nakledilen “Kim Ramazanı tutar ve Şevvâl’den altı gün eklerse, ona bir senenin orucu yazılır.” şeklindeki rivâyettir. Bugün müstehab hükmü üzerinde büyük bir ittifaka konu olan bu oruç, hicrî ikinci asrın iki büyük fâkihi ve kronolojik olarak ilk iki büyük mezhebin de kurucu imâmları olan Mâlik b. Enes ve Ebû Ḥanîfe tarafından mekrûh olarak addedilmiştir. Mâlik, bize ulaşan tek eseri *el-Muvaḥḥatâ*’da bu orucu tutan hiçbir âlimi tanımadığını ve bu konuda kendisine bir hâber de ulaşmadığını çok net bir biçimde ifade eder. Gerek Mâlik’in gerekse Ebû Ḥanîfe’nin konu hakkında bir görüş beyân etmiş olması onların döneminde bu uygulamanın ya zikri geçen haber-i vâhid ile ya da bu rivâyete dayalı bir amel olarak hicrî ikinci asrın ilk yarısında ortaya çıkmaya başladığını gösterir. Ancak her iki imâm da böyle bir ibâdetin mekrûh olacağını oldukça sert sözlerle ifade etmişlerdir. Bu çok keskin ifadelerle karşın, bu iki imâmın da takipçileri tarafından te’sis edilen mezhepler ise zaman içerisinde imâmlarının görüşlerini terketmiş ve mezhep görüşü olarak Şevvâl orucunun müstehâb hükmünde olacağı yaygın bir biçimde kabul edilmiştir. Bu makale mezhep içerisinde bir ibadete ilişkin olarak ortaya çıkan bu keskin değişimin nasıl bir süreç içerisinde ve hangi sâikle gerçekleştiğini incelemektedir.

Buna göre bu değişimdeki temel sâik normatif bir hüküm kaynağı olarak sünnetin nasıl belirleneceğine ilişkin paradigmatik bir dönüşümün gerçekleşmiş olmasıdır. Şöyle ki; her ne kadar hicrî ikinci asır itibarıyla haber-i vâhidin zannî bir bilgi kaynağı olduğunda bir ittifak oluşmuşsa da bu rivâyetlerin doğrudan sünneti belirleyici oldukları henüz kabul edilmemişti. O nedenle gerek Ebû Ḥanîfe gerekse de Mâlik daha güçlü delillerle çelişen haber-i vâhidleri reddetmede tereddüt etmiyorlardı. Ancak ehl-i ḥadîsin olağanüstü çabaları neticesinde haber-i vâhidin teşrîf değeri hicrî ikinci asrın sonları ve üçüncü asır itibarıyla çok hızlı bir ivmeyle yükselmiş ve sünnetle aynileşen bir otoriteye ulaşmıştır. Bu durum sonraki mezhep müntesiplerini kimi konularda mezhep imâmlarının görüşlerini dahi terk ederek bu rivâyetleri esas almaya sevk etmiştir. Şevvâl orucu konusunda da gerçekleşen süreç bu şekildedir.

Bu tez, sünnî mezheplerin hangi dönemler ve süreçler içerisinde Şevvâl orucunu müstehab kabul ettiğini belirlemeye çalışan bir bölüm ve konuyla ilgili vârid olan rivayetlerin değerlendirmesini yapan bir diğer bölüm ile iki başlık altında ortaya konacaktır. Buna göre Mâlikî ve Ḥanefî mezheplerinde hüküm rivayetlerin etkisiyle hicrî dördüncü asır itibarıyla başlayan te’vil faaliyetleri neticesinde mekrûhtan müstehâba dönüşmüştür. Şâfi’î mezhebinde başlangıçta kurucu imamlardan konu hakkında görüş sâdir olmasa da hicrî beşinci asırda; Ḥanbelî mezhebinde ise temel gayesi rivayetleri merkeze alan bir din anlayışı geliştirmek olan kurucu imam Aḥmed b. Ḥanbel’in bizzat kendisiyle birlikte müstehab olduğu kabul edilmeye başlanmıştır. Konuyla ilgili rivayetler incelendiğinde Muslim’in *Şaḥîḥ*’inde de nakledilen Sa’d b. Sa’îd rivayetinin esas alındığı, ancak bu rivayetin de hem sened hem metin bakımından eleştirilere maruz kaldığı görülmektedir. Aynı rivayetin mevkûf olarak bir saḥâbî görüşü şeklinde de kimi kaynaklarda nakledilmesi ve bir iyi amelin on katına kadar sevâb ile karşılık bulacağına ilişkin ayete atıf yapan çok sayıda çıkarım ve

rivayet bir arada değerlendirilince varılabilecek muhtemel sonuç şu şekildedir: Mâlik'in ifade ettiği gibi ilk iki asırda böyle bir uygulama İslam toplumunda bilinmemektedir. Bu yönde ortaya çıkan rivayetler, Hz. Peygamber'in vefatından sonra muhtemelen sahabe döneminde Ramazan'da oruca alışan bünyenin ardından Şevval'de de altı gün oruç tutması halinde her amele on katı sevap verileceğine ilişkin ayetin fehvasınca tüm seneyi oruçlu gibi geçirmiş olacağı çıkarımı yapılmıştır. Neticede aslen zaten tavsiye edilen bir amel olan oruç tutma hakkında olduğu için bu yönde bir ameli teşvik etmek isteyenlerce üretilen rivayetler hadis sıhhat kriterlerinin filtresinde geçebilmiş görünmektedir. Hadislerin kazandığı güçlü otorite karşısında daha sonraki mezhep müntesipleri de imamlarının görüşü ile söz konusu rivayetler arasında bir te'vil faaliyetine girmişler ve neticede rivayetler istikametinde mezhep görüşünü şekillendirmişlerdir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, İbadet, Hüküm, Değişim, Amel, Hadis, Şevvâl Orucu.

### GİRİŞ

Ahkâmın değişimi konusu gündeme geldiğinde fıkıh sahasında kuşkusuz en az tartışmanın yaşandığı ve kâhir çoğunluk tarafından bir değişime konu olmayacağı açıkça dillendirilen alan ibadetler alanıdır. İlk bakışta ibadetlerde değişim namaz, oruç, zekât gibi temel ibadetlerin üzerinde ittifak edilmiş mahiyetleri, rükün ve şartları bakımından bir değişimi yahut mevcut bazı ibadetlerin ilgâsı gibi bir anlamı çağrıştırdığı için bu yargı doğru kabul edilir.<sup>1</sup> Ancak muamelat alanında değişim çok katmanlı ve birden fazla boyuta sahip olabileceği gibi ibâdetlerde de bazı hükümlerin belli sınırlar dahilinde değiştiği bir iddia ve bir ihtimal değil bir vakiydir.

Hadislerin tedvini ve tasnifi bakımından altın çağ diye addedilen ve hicri ikinci asırda başlayıp baş döndürücü bir ivmeyle hicri üçüncü asırda devam eden rivayet derlemelerinin ortaya çıkışı ahkâmın değişimi sadedinde bir kırılma noktası olmuştur. Bu dönemde hadis rivayetlerine yönelik iki temel yaklaşım söz konusudur. Bunlardan biri rivayetleri sened merkezli değerlendiren, belli kriterleri sağlaması durumunda sünnetle aynileştiren ve normatif bir kaynak olarak kabul eden yaklaşımdır. Sadece râvîleri değerlendirmeyi esas aldığı için bu yaklaşım sened merkezli hadis yaklaşımı olarak değerlendirilebilir. Diğer yaklaşım ise sened tenkidini bir ön eleme aşaması olarak kabul eder, ancak normatif bir kaynak değeri atfetmek için rivayetin bu aşamayı geçmesini, teknik terimle sahih olmasını, yeterli görmez. Buna ek olarak daha başka bazı aslî unsurlara mutabık olmasını da öngörür. Bu aslî deliller kitab, meşhur sünnet, amel yahut umum belvâ ilkesi çerçevesinde olduğu gibi akıl da olabilir. Bu yaklaşım da rivayetlere normatif değer atfetmek için usûlî bir safhayı öngördüğü için usûlî hadis yaklaşımı olarak isimlendirilebilir.<sup>2</sup> Hicrî üçüncü asır itibarıyla sened merkezli yaklaşımın baskın hale geldiği çok açıktır. "Hadis sahihse mezhebim odur" şeklinde farklı müçtehitlere atfedilen bir formülasyon üzerinden

<sup>1</sup> Mehmet Erdoğan, *İslam Hukuku'nda Ahkâmın Değişmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1994), 109-110; Abdullah Kahraman, *İslam Hukuku'nda Değişim ve İbadetler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 261-262.

<sup>2</sup> Hadis rivayetlerine yönelik bu yaklaşım farkları için bk. Ahmet Temel, *The Missing Link in the History of Islamic Legal Theory: The Development of Usul al-Fiqh during the 3rd/9th and Early 4th/10th Centuries* (Doktora Tezi, UC Santa Barbara, 2014), 127-146.

özetlenebilecek bu yaklaşım fikhî hükümler üzerinde etkili bir değişimin de sebebi olmuştur. Örneğin hicri ikinci asır kaynaklarında, eyyam-ı bîd denilen ayın parlak olduğu 13., 14. ve 15. günlerinde oruç tutmak mekruh sayılırken; önüne ve arkasına ekleme yapmaksızın yalnızca Cuma günü oruç tutmakta da bir beis olmadığı yani nafîle olarak mendub olacağı hükmü zikredilir.<sup>3</sup> Ancak ilginç bir şekilde bahsettiğimiz hadis derlemelerinde yer alan bazı rivayetler bunun tam tersini iddia etmektedir: eyyam-ı bîd orucu müstehab sayılırken; yalnızca Cuma günü oruç tutmak ise mekruh kabul edilmiştir. Bu rivayetler hükümde değişmeyi sağlamış, değişen hüküm ise kalıcı olmuş ve mezheplerin büyük çoğunluğunda kurucu imamların görüşlerine aykırılık içermesine rağmen mezhep hükmü haline gelmiştir.

Bu çalışma benzer örnekler arasında en çarpıcılardan biri olarak öne çıkan Şevvâl orucu hakkındaki böyle bir dilemmayı ele almaktadır. Günümüz İslam coğrafyasının muhtelif muhitlerinde “Kim Ramazanı tutar ve Şevvâl’den altı gün eklerse, ona bir senenin orucu yazılır.”<sup>4</sup> şeklindeki rivayete dayalı olarak müekked bir sünnet olarak addedilen Şevvâl ayında altı gün oruç uygulaması da böyle bir değişimin sonucunda yaygınlaşmıştır. Bu değişimin geriye dönük olarak izinin sürülmesi diğer bazı örneklerle göre daha kolaydır. Zira bize ulaşan ilk fıkıh eserlerinde teşekkül kronolojisi bakımından ilk iki büyük mezhebin kurucu otorite imamları olan İmam Mâlik ve İmam Ebû Ḥanîfe’nin görüşleri bize ulaşmıştır. Özellikle İmam Mâlik’in görüşü bizzat kendi eseri olan *el-Muvaṭṭa’*’da yer almaktadır. Buna göre hem İmam Mâlik hem de Ebû Ḥanîfe, Şevvâl ayında altı gün oruç tutmanın bid’at endişesiyle mekruh olacağı kanaatindeydi. İmam Mâlik bu orucun sadece mekruh olduğunu ifade etmekle kalmamış; *ilim ve fıkıh ehlinden hiç kimsenin böyle bir orucu tuttuğunu görmediğini* de söylemiştir. Buna göre hicri ilk iki asırda İmam Mâlik’in, kendi ifadesiyle, hiçbir âlimin uygulamadığı ve dahası muhtemelen bu yönde rivayetler kendisine ilk ulaştığında itibar etmemekle kalmayıp mekruh olacağı kanaatini paylaştığı bu ibadetin nasıl olup da daha sonra sünnet olarak kabul gördüğü önemli bir problemidir.

Bu çalışma bu değişimin nasıl gerçekleştiğini iki başlık altında ele alacaktır. Öncelikle mezheplerin kronolojik olarak hangi tarihlerde Şevvâl orucunu sünnet ve müstehab bir oruç olarak kabul etmeye başladığı ve mezhep görüşü haline getirdikleri tespit edilecektir. Daha sonra bu değişimin aslî sebebi olan hadis rivayetleri ele alınarak sened ve metin bakımından tahlili yapılacaktır. Böylelikle esasında mevkuf olan bir rivayetin merfû’ forma dönüştüğü daha sonra da bu rivayetle ilk karşılaşan imamların itibar etmemesine rağmen muteber hadis kaynaklarında zikredilmesi ardından mezhep müntesibi alimlerin itibar etmeye başladıkları ve hükmün bu şekilde değiştiği değerlendirilecektir.

<sup>3</sup> İmam Mâlik, *Muvaṭṭa’*, thk. M. Fuad Abdülbaki (Kahire: Dâru İhyâ’i’t-turâşî’l-‘arabî, 1406/1985), 310; Ebû ‘Abdillâh Muḥammed b. el-Ḥasen b. Ferḳad eş-Şeybânî, *el-Ḥucce ‘alâ ehli’l-Medîne* thk. Mehdi Ḥasen el-Keylânî el-Ḳâdirî (Beyrut: ‘Alemü’l-kütüb, 1982), 1:407.

<sup>4</sup> Ebû’l-Ḥuseyn Muslim b. el-Ḥaccâc Muslim, *Şaḥîḥ*, thk. Muḥammed Fu’âd ‘Abdülbâki (Beyrut: Dâru İhyâ’i turâşî’l-‘arabî, ts.), “Şiyâm”, 39; Ebû ‘Abdillâh Muḥammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sunen*, thk. Muḥammed Fu’âd ‘Abdülbâki (Beyrut: Dâru İhyâ’i kutubi’l-‘arabiyye, ts.), “Şiyâm”, 33; Ebû ‘İsâ Muḥammed b. ‘İsâ et-Tirmizî, *Sunen*, thk. Beşşar ‘Avvad Ma’rûf (Beyrut: Dâru’l-garbi’l-İslâmî, 1998), “Şavm”, 53; es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sunen*, thk. Muḥammed Muḥyiddîn ‘Abduḥamîd (Beyrut: el-Mektebetü’l-‘asriyye, ts.), “Şavm”, 58.

Konunun incelemesine geçmeden önce, Şevvâl orucu konusuna ayrılmış müstakil bazı çalışmalarını zikretmek, bu çalışmanın yapacağı farklı katkıyı ortaya koymak açısından gereklidir. Tespit edebildiğim kadarıyla, klasik dönemde bu konuya hasredilmiş risâle boyutunda bize ulaşan dört müstakil çalışma bulunmaktadır. Bunlardan ilki Şâm'lı Şâfi'î âlim Salâhu'd-din Hâfîl b. Keykeldî el-‘Allâî'nin (ö. 761/1359) *Ref'u'l-‘işkâl ‘an şiyâmi sitteti eyyâmin min Şevvâl* adlı eseridir.<sup>5</sup> El-‘Allâî bu eseri Endülüslü edebiyatçı İbn Dihye el-Kelbî'nin (ö. 633/1236) *el-‘ilmu'l-meşhûr fi fedâili'l-eyyâm ve ş-şuhûr* adlı eserinde Şevvâl orucu hakkında gelen hadislerin uydurma olduğu yönündeki iddialarına reddiye olarak kaleme almıştır.<sup>6</sup> El-‘Allâî, karşı delillerle bu rivayetlerin bir kısmının sıhhatini ispat etmeyi amaçlamaktadır. İbn Dihye'nin eseri, bu hadisleri sened tenkidi yaparak mevzû' kabul eden bir iddiaya işaret etmesi açısından önemlidir.

Klasik dönemden bir diğer müstakil çalışma meşhur Hânefi âlim İbn Kuṭlûbuğâ (ö. 879/1474) tarafından te'lif edilen *Tahrîru'l-akvâl fi şavmi's-sitti min Şevvâl* adlı risâledir.<sup>7</sup> İbn Kuṭlûbuğâ da eserini, Celâleddin Resûlâ b. Aḥmed et-Tabbânî'nin (ö. 793/1390) *Manzûmetu't-Tabbânî*<sup>8</sup> adlı eserinde Ebû Hânîfe'nin Şevvâl orucuna dair mutlak kerahet şeklindeki hükmünü mezhebin daha sahih olan görüşü olarak zikretmesine ve ilgili rivayetlerin mevzû' olduğu iddiasına bir reddiye olarak kaleme almıştır. İbn Kuṭlûbuğâ'nın çalışması görüşlerine mevcut kaynaklardan ulaşamadığım bazı isimlere işaret etmesi açısından bu makalenin ilgili bölümü için katkı sağladı. Yine mevcut kaynaklarda Ebû Hânîfe'ye atfedilen görüşün muahhar Hânefililerden biri tarafından râcih kabul edildiğini ve ilgili rivayetleri mevzû' kabul ettiğini göstermesi açısından da önemli bir bilgi vermiş oldu.

Üçüncü eser ise Hicâzîzâde Muḥammed b. Muḥammed el-İslambûlî (s.ö. 1073/1662-63) adlı bir Hânefi âlime aittir. Hicâzîzâde bu risâlede Hânefi mezhebinde Şevvâl orucunun keraheatine ilişkin görüşlerin mezhep içerisinde kimler tarafından nakledildiğini aktarır. Hânefi mezhebinde kerahet görüşünün serencâmını nakletmesi ve bu konunun bir tartışma konusu olarak hicri 17. yüzyılda dahi devam ettiğini göstermesi açısından önemli bir risâledir.<sup>9</sup>

<sup>5</sup> Hâfîl b. Keykeldî Şalâhuddîn el-‘Allâî, *Ref'u'l-‘işkâl ‘an şiyâmi sitteti eyyâmin min Şevvâl*, thk. Şalâh b. ‘Âîd eş-şalâhî (Beyrut: Dâru ibn Hâzm, 1994).

<sup>6</sup> Bu eserin kendisine ulaşamadım. Ancak biri Mektebetu's-san'a'da 61 ve 62 numaraya; diğeri Medine İslam Üniversitesinin kataloglarında 6016 numaraya kayıtlı olan iki yazma nüshasının var olduğu nakledilmektedir. Muḥammed b. ‘Alî el-Yûlû el-Cezûlî, “Ma ʿullife fi şehri Şevvâl”, erişim: 1/8/2018 2018, <http://www.alquatan.ma/Article.aspx?C=5761>. İbn Dihye el-Kelbî'nin bize ulaşan matbu eserlerinden ikisi Recep ve Şaban aylarının fazileti hakkında uydurulmuş rivayetleri ele almaktadır. Bk. İbn Dihye el-Kelbî, *Edâ'u mâ vecebe min beyâni vad'î'l-vaddâ'in fi Receb*, thk. Muhammed Zuheyr eş-Şâviş (b.y.: el-Mektebu'l-İslâmî, 1998); İbn Dihye el-Kelbî, *Mâ vadaḥa vestebâne fi fadâ'ili şehri Şa'ban*, thk. Cemal ‘Azzûn (Riyâd: Mektebetu edvâi's-selef, 2003).

<sup>7</sup> Kâsım İbn Kuṭlûbuğâ, *Tahrîru'l-akvâl fi şavmi's-sitti min Şevvâl*, thk. ‘Abdussettâr Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'l-beşâ'iri'l-İslâmiyye, 2001).

<sup>8</sup> Bu eserin kendisi bugün elimizde bulunmuyor. Et-Tabbânî'nin eserin içindeki görüşlerinden İbn Kuṭlûbuğâ'nın naklettiği kadarıyla haberdarız. Celâleddin et-Tabbânî'nin eserlerinden yalnızca *Şerḥu menâri'l-envâr* adlı fıkıh usulü eserini Süleymaniye kütüphanesinde tespit edebildim. Bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 655.

<sup>9</sup> Muḥammed b. Muḥammed el-İslambûlî Hicâzîzâde, *Risâle fi beyâni zikri şavmi's-sitte min Şevvâl*, Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, nr. 858, 2a-4a.

Zamanımıza daha yakın bir diğer eser de Muṣṭafâ b. Muḥammed Pruşçak el-Aḫḫisârî (ö. 1169/1756) tarafından te’lif edilen *Risâle fi şavmi’s-sitti min Şevvâl*’dir.<sup>10</sup> Sadece bir buçuk sayfadan ibaret olan bu risâlede Pruşçak, Ebû Ḥanîfe, Mâlik ve Ebû Yusuf’un görüşlerini zikreder ve muahhar ulemanın kerahet hükmünü benimsemediğini ifade eder. Eserin önemli bir tarafı başka bir eserde rastlamadığımız, ‘Alî b. İsmail el-Ebyârî (ö. 616/1219) isimli Mâlikî âlimin İmam Mâlik’e atıfla Şevvâl orucu hakkında gelen tüm hadislerin uydurma olduğu iddiasına ilişkin bilgiyi ihtivâ etmesidir.<sup>11</sup> Bunların dışında yazması olduğu nakledilen, birinin müellifinin bilinmediği, ulaşılmadığımız iki risâle ve bunların dışında zamanımıza ulaşmayan iki risâle daha kaynaklarda zikredilmektedir.<sup>12</sup>

Çağdaş dönemde Şevvâl orucu hakkında yapılan çalışmaların özellikle Arapça dilinde arttığını görüyoruz. Bu çalışmaları sened merkezli hadis anlayışının birbirini takip eden örnekleri olarak tavsif etmek yanlış olmaz. 2011 yılında yaptığı araştırmanın ilk bölümünde, Muḥammed Muşlih ez-Za’bî rivayetin çeşitli tariklerini ele alıp bunlara dönük sened ve metin eleştirilerine cevap verir; ikinci bölümde de mezheplerin fikhî olarak vardığı hükümleri ele alır. Nihayetinde bu orucun müstehab olduğu hükmüne ulaşır.<sup>13</sup> Ancak çalışmasında Ebû Ḥanîfe ve Mâlik’in verdikleri hüküm ile sonraki mezhep müntesiplerinin verdikleri hüküm arasındaki değişikliği “Bir şeyin yokluğuna dair bilgi, o şeyin olmadığı anlamına gelmez. Hadis sahih olunca onunla hüküm vermek vaciptir.” şeklindeki sened merkezli hadis anlayışının bilindik yargısıyla geçiştirir.<sup>14</sup> Diğer çalışmalarda da aynı argüman tekrar edilir. Özetle çağdaş dönemde bu konuda yapılan Arapça çalışmalar Mâlik ve Ebû Ḥanîfe’ye dayanan görüşleri kimi zaman isim verme gereği de duymadan

<sup>10</sup> Muṣṭafâ b. Muḥammed Pruşçak el-Aḫḫisârî, *Risâle fi şavmi’s-sitti min Şevvâl*, Gâzi Hüsrev Medresesi, nr. 761, 9a-9b.

<sup>11</sup> Eserde el-Ebyârî’nin *Şerhu’t-tuḥfe* adlı eserinde bu ifadeleri kullandığı zikredilir. Kuvvetle muhtemel bu âlim İbnu’l-Ḥâcib’in hocalarından olan Ali b. İsmâ’il el-Ebyârî; eser de *Müdevvene* ihtisarı olan Berdâ’înin *Muḥtaşaru’*ına yazdığı *Şerhu’t-teḥzîb fi ihtisârî Müdevveneti li’l-Berdâ’î* olmalıdır. Müstensihihin tuhfenin yazımında yaptığı tashif (h yerine ḥ), eserin isminde de hata ettiği ihtimalini güçlendiriyor. Bu eser bize ulaşmadığından atfı değerlendirme imkanı olmadı. Ancak ilgili hadislerin uydurma olduğu iddiasını içermesi başlı başına son derece önemlidir. El-Ebyârî hakkında detaylı bilgi için bk. Ebû ‘Abdullah Muḥammed b. Muḥammed İbn ‘Arefe, *el-Muḥtaşaru’l-fikhî*, thk. Hafız ‘Abdurrahman Muḥammed Ḥayr (Dubai: Mu’essesetu Halef Ahmed el-Ḥabtûr li’l-a’mâlî’l-ḥayriyye, 2014), 9:251-252.

<sup>12</sup> Bunlardan biri başlığında Şevvâl orucu hadisinin müdafaasını konu edindiği anlaşılan İbn Keyrân’ın (ö. 1227/1812) "*Takyîdu ḥavle hadîsi men şâme Ramaḍane ve etbe’ehu sitten min Şevvâl*" adlı risâlesidir ki ‘Allâl el-Fâsî kitaplığında 389 numara ile kayıtlı olduğu zikredilir. Müellifi bilinmeyen "*Ḥutbe fi şiyâmi Şevvâl*" adlı diğer risâle de Rabat’ta Hüsniye kitaplığında 1134 numara ile kayıtlıdır. Bk. Cezûlî, "Ma ’ullife fi şehri Şevvâl"; Çağdaş dönem öncesinde Şevvâl orucu üzerine yazılmış ancak günümüzde ulaşılamayan iki eser de tabâkat ve fihrist türü kaynaklarda zikredilir. Tâcu’l-’arûs müellifi ez-Zebîdî’nin (ö. 1205/1790) el-İḥtifâl bi-şavmi’s-sitti min Şevvâl adlı eseri bunlardan biridir. Bk. İsmâ’il b. Muhammed el-Bâbânî, *Hediyetu’l-’arifin esmâ’ul-mu’ellifin ve âşâru’l-muşannifin* (Beyrut: Dâru İḥyâ’i turâşî’l-’arabî, 1951), 2:347; Bir diğeri ‘Abdulmu’min b. Half ed-Dimyâtî’nin (ö. 705/1306) Kitâbu sitteti eyyâm min Şevvâl’idir. Bk. Muḥammed b. Câbir el-Vâdî Âşî, *Bernamecu el-Vâdî Âşî*, thk. Muḥammed Maḥfûz (Beyrut: Dâru’l-mağribî’l-İslâmî, 1980), 149.

<sup>13</sup> Muḥammed Muşlih ez-Za’bî, "Şiyâmu sittin min Şevvâl Dirâse ḥadîsiyye fikhîyye", erişim: 1 Ağustos 2018, <http://aliffta.jo/Research.aspx?ResearchId=17#.W2B6ltgzYnU>.

<sup>14</sup> Za’bî, "Şiyâmu sittin min Şevvâl".

“hadis varsa kimsenin re’yine itibar edilmez” argümanıya savuşturmuş ve Şevvâl orucunun sünnet ve müstehab olduğunda çoğunlukla ittifak etmiştir.<sup>15</sup>

Türkçede de 2017 yılında “Şevvâl Orucu ile ilgili Rivayetlerin Sened ve Metin Yönünden İncelenmesi” başlığında rivayet merkezli bir makale kaleme alınmıştır.<sup>16</sup> Makale Ebû Eyyûb el-Enşârî, Şevbân ve Câbir b. ‘Abdullah’tan merfû’ olarak yapılan rivayetleri ve Tâvûs’un mürsel rivayetini sened açısından detaylı olarak; metin bakımından da kısmen inceler. Makalenin sonunda ise özet bir biçimde konu hakkında mezheplerin fikhî görüşlerine değinilir. Sened tenkidi noktasında verilen doyurucu bilgi, ikinci bölümde ele alacağım rivayet temelli incelemenin hacmini azaltma noktasında bu çalışmaya yardımcı olmuştur. Ancak hadis merkezli bu makale de hükmün değişmesi noktasındaki saikleri mevzu edinmemiş; yalnızca Şevvâl orucu ile ilgili rivayetlerin rivailerinin rical münekkidlerince durumunu aktarmıştır.

## 1. MEZHEPLERE GÖRE ŞEVVÂL ORUCU

### 1.1. Mâlikî Mezhebi

Mezhebin ilk kaynağı ve ele aldığımız değişimin tespitinde çalışmamız için de temel kaynak olan *el-Muvaṭṭâ’* adlı eserinde İmam Mâlik şu değerlendirmeyi yapar: “Fıkıh ve ilim ehlerinden hiç kimsenin böyle bir oruç tuttuğunu görmedim. Bunun hakkında seleften bana bir şey (haber) de ulaşmadı. İlim ehli bu orucu kerih bulur. Bid’at olmasından korkarlar. Cahil ve gafillerin bu orucun Ramazan’a ek olarak tutulması gerektiğini düşünmesinden endişelenirler. İlim ehli nezdinde bu orucun tutulmasına ruhsat olduğunu görselerdi, muhakkak onların bu yönde amel ettiğini de görürlerdi.”<sup>17</sup>

İmam Mâlik’in bu ifadeleri çok açık bir biçimde hem kendisinin hem de kendi zamanına varıncaya kadar bildiği tüm ilim adamlarının bu orucu mekrûh kabul ettiğini göstermektedir. Kendisine kadar ulaşan müktesebata hâkim olan ve Medine’de bulunması hasebiyle döneminin neredeyse öne çıkan bütün âlimleriyle görüşmüş olması muhtemel olan Mâlik’in hiçbir açık kapı bırakmaksızın bu kadar kesin ifadeler kullanması dikkat çekicidir. İmam Mâlik’in bu sözlerine rağmen bu meseleyi konu edinmiş olması, kendisine özellikle bu konunun sorulmuş olduğuna ve

<sup>15</sup> Aynı yıl yapılan bir diğer çalışmada ise Şevvâl orucunun tutulması esnasında dikkat edilmesi gereken hükümler bahis konusu edilmiş; ancak Şevvâl orucunun hükmü konusuna ise çok kısa bir şekilde ve rahat hükmünü tüm Mâlikî mezhebine atfeden bir yanlıyla değinilmiş, sünnet sabit olunca insanların ona muhalefetine itibar edilmez gerekçesiyle de bu görüş reddedilmiştir. Bk. Sâmi Muhammed eş-Şaķîr, “Aḥkâmü şiyâmi’s-sitti min Şevvâl”, *Mecelletu’l-‘ulâmi’s-şer’iyye* 11/ (2011): 12-16; ‘Abdulazîz b. Rîs er-Rîs’in bir konuşmasının düzenlenmiş deşifresi olduğu anlaşılan bir diğer çalışmada da Şevvâl orucu ile alakalı on mesele gündeme alınmış, bunlardan sadece ilkinci bu orucun tespiti ile ilgili iddialar icmalen değerlendirilmiştir. Bu değerlendirme de önceki iki çalışmada olduğu gibi ilgili hadisin uydurma olduğu iddiasını el-‘Allâ’î’nin risâlesine dayanarak yanıtlamaktan ibaret olmuştur. Bk. ‘Abdulazîz b. Rîs er-Rîs, “Aşru mesâ’il fi şiyâmi’s-sitti min Şevvâl”, erişim: 1/8/2018 2018, <http://islamancient.com/play.php?catsmktba=215175>.

<sup>16</sup> Fatih Mehmet Yılmaz, “Şevvâl Orucu ile ilgili Rivayetlerin Sened ve Metin Yönünden Değerlendirilmesi”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 4/7 (2017): 51-59.

<sup>17</sup> Mâlik, *Muvaṭṭâ’*, 310.



onun zamanında bu tip bir uygulamanın yahut bu yönde bir rivayetin dolaşmaya başladığına delalet eder.

*Muvaṭṭa*’dan sonra mezhebin temel kaynağı kabul edilen bir diğer eser olan *el-Müdevvene*’de ise bu konuya değinilmediği gibi oruç tutmanın mekruh olduğu günler şeklinde bir bahis de yer almamaktadır. Sadece oruç tutmanın haram olduğu günler zikredilir.<sup>18</sup>

Tespit edebildiğim kadarıyla Mâlik sonrasında bize ulaşan eserlerde bu konuya temas eden ilk Mâlikî âlim *en-Nevâdir ve’z-ziyâdât* adlı eserinde el-Ḳayravânî (ö. 386/996) olmuştur. Ḳayravânî ilgili rivayeti aktardıktan sonra Mâlik’in Medineli öğrencilerinden Mutarrif b. ‘Abdullah (ö. 214/829)’a şu sözü nispet eder: “*Mâlik cahiller bu orucu Ramazan’a eklemesini diye bu orucu kerih bulmuştur. Ancak vârid olan rivayeti dikkate alarak bu orucu tutmak isteyenleri de bundan men etmemiştir.*”<sup>19</sup> Mezhep içerisinde daha sonraki eserlerde Mutarrif’in bu orucun tutulmasını mekruh görmediği aktarılır. Ancak burada nispet edildiği gibi Mutarrif’in İmam Mâlik’e bu orucu tutmak isteyenleri men etmediğine dair bir görüş atfettiği zikredilmez. Doğrusu İmam Mâlik’in “İlim ehli nezdinde bu orucun tutulmasına ruhsat olduğunu görselerdi, muhakkak onların bu yönde amel ettiğini de görürlerdi” şeklindeki ifadesi ile Mutarrif yoluyla İmam Mâlik’e atfedilen ruhsat görüşü te’lif edilebilir gibi görünmemektedir. Öte yandan İmam Mâlik’in böyle bir ruhsatına dair ikna edici bir habere sahip olsalardı aşağıda zikredeceğimiz Mâlikî fukahânın çeşitli te’vil yollarına başvurmasına da gerek kalmazdı.

Konuyu kronolojik olarak ele alan bir sonraki isim İbn ‘Abdilberr (ö. 463/973) olmuştur. İbn ‘Abdilberr, Mâlik’in bu orucu şiddetle reddettiğini tekrar eder. Bununla birlikte şiddetle reddettiği Şevvâl orucunun *Şevvâl ayının başında tutulan* oruç olduğu yorumunu yapar.<sup>20</sup> Mâlik’in ifadesinde Şevvâl ayının başı şeklinde bir takyid yoktur. Mâlik çok daha genel ve güçlü bir ifadeyle Şevvâl ayında altı gün şeklinde tutulan bir orucun var olmadığını iddia etmektedir. Şu halde İbn ‘Abdilberr mezhep içinde Mâlik’in görüşünün te’viline ilişkin kapıyı doğrudan kendi eserinde aralayan ilk kişi olmuştur.

Bize ulaşan bir furû‘ eseri yoksa da<sup>21</sup> Ebû'l-Velîd el-Bâcî (ö. 474/1081) *Muvaṭṭa*’ şerhi *el-Muntekâ*’da Mâlik’in görüşünü savunan âlimler gibi bu orucu tutmanın mübah olduğunu öne süren âlimlerin de var olduğunu söyler. Ancak İmam Mâlik’in esasında Sa‘d b. Sa‘id’in rivayetine muttali olduğunu ancak onun bu rivayette infiradından ötürü Medine ulemasının ameline aykırı olduğu gerekçesiyle ihtiyat ederek rivayeti kabul etmediği yönünde bir ifade kullanır. Bununla beraber daha önce zikri geçen Mutarrif’in sözleriyle birlikte Ebû İshâk el-Ḳurtubî’nin (ö. 268/881) de Ramazan bayramını müteakip altı gün oruç tutmayı en faziletli nafîle oruçlardan kabul ettiği

<sup>18</sup> ‘Abdusselâm b. Sa‘id et-Tenûhî Saḥnûn, *el-Müdevvenetü’l-kübrâ: Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye*, 1415/1994), 1:281.

<sup>19</sup> Ebû Muhammed el-Ḳayravânî, *en-Nevâdir ve’z-ziyâdât ‘alâ mâ fi’l-Müdevvene min ğayrihâ mine’l-ummehât*, thk. ‘Abdulfettaḥ Muhammed (Beirut: Dâru’l-ġarbi’l-İslâmî, 1999), 2:82-83.

<sup>20</sup> Ebû ‘Ömer İbn ‘Abdilberr, *el-Kâfi fi fikhî ehli’l-Medîne*, thk. Muhammed el-Moritânî (Riyad: Mektebetu Riyâd el-ḥadîse, 1400/1980), 1:350.

<sup>21</sup> Edebu’l-ḳâdî alanında te’lif ettiği *Fuṣûlu’l-aḥkâm*’ı dışarıda tutacak olursak. Bk. Ebû'l-Velîd el-Bâcî, *Fuṣûlu’l-aḥkâm*, thk. Muhammed Ebû’l-Ecân (Beirut: Dâru İbn Ḥazm, 2002).

yönündeki sözünü de nakleder.<sup>22</sup> Buna göre Mezhep içerisinde Mutarrif'i bu orucun mübah sayılmasında etkili kabul edersek; kendisine başka eserlerde pek atıf yapılmaya da Ebû İshâk'ın da müstehab olarak kabulü yolunda bir çağır açtığını söyleyebiliriz.

İbn 'Abdilberr ve el-Bâcî'nin çağdaşı sayılabilecek Ebû'l-Hasan 'Alî b. Muhammed el-Laḥmî (ö. 478/1085) ise mezhep içinde Şevvâl orucunu, oruç tutmanın tavsiye edildiği aylar başlığı altında zikreden ilk isimdir.<sup>23</sup> İlgili rivayetin Müslim tarafından nakledildiğini ifade etmekle iktifa ederek ayrıca ne Mâlik'in görüşüne bir atıfta bulunur ne de bir te'lif çabasına girer.

İbn Rüşd el-Cedd (ö. 510/1126) ise *el-Mudevvene*'yi esas alarak te'lif ettiği *el-Mukaddimâtu'l-mumehhidât* adlı eserinde ilgili rivayeti bir kaynak belirtmeksizin aktarır. Daha sonra da Mâlik'in bu orucu cahil ve gafillerin Ramazan'a ilave sanmasından endişelendiği için mekruh kabul ettiğini ifade eder. Hadis rivayeti ile Mâlik'in görüşü arasını ise cahil ve gafil olmayan kişinin ise bu orucu tutmasının mekruh olmayacağı şeklinde bir te'vil ile te'lif etmeye çalışır. İbn Rüşd de İbn 'Abdilberr gibi Mâlik'in gerek fiil gerekse de rivayet bakımından çok daha genel ve kesin ifadelerini göz ardı ederek mübah hükmüne kapı aralamaya çalışmışlar ancak bu orucu tutmanın müstehab ya da sünnet olacağını ifade etmekten de kaçınmışlardır.

Ebû'l-Hasan el-Laḥmî'nin hem akrabası hem öğrencisi olan Ebû't-Ṭâhir et-Tenûhî (ö. 536/1141) tespit edebildiğim kadarıyla Şevvâl orucunu mezhep içinde müstehab oruçlar arasında açıkça zikreden ilk isimdir. Et-Tenûhî, böyle bir merfû' rivayetin sabit olduğunu zikrettikten sonra öncelikle Şevvâl ayında tutulacak orucun ancak fitr ertesinde tutulabileceğini söyler. Bu ifadesi Mâlik'in bu orucu mekruh kabul etmesiyle alakalı olarak mezhepte başvuru olan bir diğer te'vilin yolunu açmıştır. Bu te'vile göre Mâlik'in bu orucu mekruh kabul etmesi bayram günü oruç tutularak Ramazan'la birleştirilmesi ile alakalıdır. Halbuki Ramazan bayramının ilk günü oruç tutmanın haram olduğunda zaten ittifak vardır. Et-Tenûhî'nin Mâlik'in kerahet hükmüyle bu orucun müstehab olması hükmünü te'lif sadedinde söylediği bir diğer husus Mâlik'in bu orucun belli bir sayı sınırıyla tutulmasına tepki gösterdiği yönündedir. Rivayetlerin tahlil edildiği bölümde görüleceği üzere merfû' rivayet formunda da rastlanan her bir amelin on katı ecir verileceği şeklindeki izaha, et-Tenûhî bir rivayete atıf yapmaksızın yer verir.<sup>24</sup>

Bu isimlerin çağdaşı ve Mâlikî fikhî ve usulünde önemli isimlerden biri olan Ebû Bekir İbnu'l-'Arabî (ö. 543/1148) *el-Muvaṭṭa'*'a yazdığı şerh olan *Kitâbu'l-Ḳabes*'de Mâlik'in *el-Muvaṭṭa'*'daki sözlerini almaz.<sup>25</sup> Yalnızca Ramazan'ın önünde ve ardından oruç tutulmaması gerektiği sadedinde Şevvâl orucu ile ilgili rivayeti zikrederek Zilhicce'nin ilk günü hatta Şa'ban ayında tutulabileceğini söyler.<sup>26</sup> Ancak Tirmizî'ye yazdığı *el-Ârîdatu'l-aḥvezi* şerhinde ilgili rivayet altında daha detaylı yorumlar yapar. Buna göre vârid olan rivayette her ne kadar Şevvâl ayı ifadesi yer alsada aslanan bu altı gün orucun altmış gün yerine geçerek on ay yerine geçen Ramazan'la

<sup>22</sup> Ebû'l-Velîd el-Bâcî, *el-Muntekâ şerhu'l-Muvaṭṭa'* (Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, ts.), 2:76.

<sup>23</sup> 'Alî b. Muhammed Ebû'l-Hasan el-Laḥmî, *et-Tabşire*, thk. Aḥmed 'Abdulkerîm Necîb (Katar: İdâretu'l-Evḳâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 2011), 2:815-816.

<sup>24</sup> Ebû't-Ṭâhir İbrâhîm b. 'Abdussamed et-Tenûhî, *et-Tenbîh 'alâ mebdâ'i't-Tevcih*, thk. Muhammed Biliḥsan (Beirut: Dâru İbn Ḥazm, 2007), 2:761.

<sup>25</sup> Ebû Bekr Muhammed b. 'Abdullah İbnu'l-'Arabî, *Kitâbu'l-Ḳabes fî şerhi Muvaṭṭa'î Mâlik b. Enes*, thk. Muhammed 'Abdullah Veled Kerîm (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1992), 477-529.

<sup>26</sup> İbnu'l-'Arabî, *Kitâbu'l-Ḳabes*, 486-487.

birlikte bir seneyi bulmasıdır. Yine yorumuna devamlı Ramazanın peşinden bu orucu tutmak sakıncalı olacağı için bu altı gün orucu Şevvâl dışında tutmanın Şevvâl’de tutmaktan daha faziletli; Şevvâl’de tutulursa da ortasında tutmanın da başlarında tutmaktan daha faziletli olabileceğini iddia eder. Bu bağlamda İbnu’l-Mubârek ve eş-Şâfi‘î’nin Şevvâl’in başında bu orucun tutulmasını tavsiye etmesini sert sözlerle eleştirir ve bunun ehl-i kitabın yaptığı gibi dinlerini tahrif ile sonuçlanan (bid’at) eylemlere benzediğini öne sürer.<sup>27</sup> İbn’ul-‘Arabî’nin Mâlik’e özenle hiçbir atıfta bulunmaksızın yaptığı bu te’vili mezhep içinde bu orucu Şevvâl dışında tutmanın müstehab olacağı görüşünü Mâlik’e atıfta öne süren ve aşağıda zikredilecek olan İbn Şâs ve el-Ḳarâfi için dayanak oluşturmuş görünmektedir.

İbn Rüşd dönemine (ö. 595/1198) gelince rivayetlerle mezhep imamının görüşü arasında görünürde bir tenakuz olduğunda rivayeti önceleyen te’lif yönteminin yerleştiğini görmekteyiz. İbn Rüşd konuyu mendub ileyh oruçlar başlığı altında ele alır ve bu rivayetin imama ulaşmadığını yahut daha yüksek ihtimalle ulaştığı halde imam nezdinde sahih olmadığını öne sürer. Bu tutum rivayet sahih kaynaklarda geçmişse rivayetin imamın görüşüne önceleneceğine ilişkin bir kabulü yansıtmaktadır.<sup>28</sup> Bu kabul, daha önce izah edildiği gibi, hicri üçüncü asır ehl-i hadis ulemasının paradigmatik bir başarısıdır.

El-Laḥmî ve et-Tenûḥî ile başlayan Şevvâl orucunu müstehab kabul etme yönünde tutumun İbn Şâs (ö. 616/1219) ve el-Ḳarâfi’ye (ö. 684/1285) geldiğinde İmam Mâlik’in görüşünü tersyüz etme şeklinde bir tavra dönüştüğü görülmektedir. Zira İbn Şâs ilgili rivayetin sahih olarak vârid olduğunu, Mâlik’in de Şevvâl ayının dışında tutmayı müstehab gördüğünü iddia eder. Ona göre rivayetdeki Şevvâl ayı ifadesi esasında hükmü bu vakte tahsis etmemektedir. Bu nedenle iki maslahatın, yani cahillerin farza ziyade sanmalarının önüne geçme ve bütün seneyi oruçlu geçirmiş gibi sevap kazanmanın te’lif edilebilmesi Şevvâl ayı dışında yani Zilkade ve Zilhicce aylarında bu altı gün orucun tutulması sayesinde mümkün olacaktır.<sup>29</sup> El-Ḳarâfi de İmam Mâlik’in kerahet görüşüne hiç atıf yapmaksızın, İmam Mâlik’in bu orucu Şevvâl dışında müstehab gördüğünü iddia eder ve İbn Şâs’ın açıklamalarını ona bir atıf yapmasa da birebir tekrar eder.<sup>30</sup> Burada İbn Şâs ve el-Ḳarâfi’nin İmam Mâlik’e kerahet hükmünü hiç atfetmemesi bunun yerine rivayette geçen Şevvâl ayı yerine onun dışında tutmaya müstehab hükmünü verdiğini öne sürmesi te’vilin ulaştığı boyutları göstermesi açısından dikkat çekicidir. Bu te’lif ne vârid olan rivayeti ne de Mâlik’in görüşünü tam olarak alan; altı günlük orucu Şevvâl sonrasında tutmayı salık veren bir te’lif denemesidir ki esasında bunun rivayet ve Mâlik’in görüşü arasında bir telifik olduğun söylemek daha isabetli olur. Zira bu te’lifte ne rivayetin zahirine ne de Mâlik’in görüşüne tâbi olmak söz konusudur. Hâlbuki İmam Mâlik bu oruçla alakalı olarak herhangi bir istihbâb ifadesi kesinlikle

<sup>27</sup> Ebû Bekr Muhammed b. ‘Abdullah İbnu’l-‘Arabî, *‘Ariḍatu’l-aḥvezi bi-şerḥi Şaḥîḥi’t-Tirmizî* (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, ts.), 3:289-293.

<sup>28</sup> Ebû’l-Velîd Muhammed b. Aḥmed Kurtûbî Endelûsî İbn Rüşd, *Bidâyetu’l-Muctehid ve Nihâyetu’l-Mukteşid* (Kahire: Dâru’l-ḥadîs, 2004), 2:71.

<sup>29</sup> Ebû Muhammed es-Sa’dî İbn Şâs, *‘Ikdu’l-cevâhiri’s-şemeniyye fi mezhebi ‘âlimi’l-Medîne*, thk. Ḥamîd b. Muhammed (Beyrut: Dâru’l-garbi’l-İslâmî, 2003), 1:259-260; Buna benzer bir görüşün daha önce de zikredildiğine ilişkin bk. Şemseddin Ebû ‘Abdullah el-Ḥaṭṭâb er-Ru‘aynî, *Mevâhibu’l-celîl fi muḥtaşari Ḥalîl* (Beyrut: Dâru’l-fikr, 1992), 2:414.

<sup>30</sup> Şihâbeddin el-Ḳarâfi, *ez-Zeḥîra*, thk. Se‘îd A‘râb (Beyrut: Dâru’l-garbi’l-İslâmî, 1994), 2:530.

kullanılmamaktadır. Her iki âlim de Şevvâl orucu hakkındaki te'lif çabasında Mâlik'e ait olmayan bir görüşü yoruma dayalı olarak ona atfetmektedir.

Bu iki âlimin çağdaşı olan ve girişte Muştafâ b. Muhammed Pruşçak'ın yazmasında kendisine görüş atfedilen 'Alî b. İsmâ'îl el-Ebyârî (ö. 616/1219) Mâlikî mezhebinin muahhar uleması arasında bu konuda Mâlik'in görüşünü savunması açısından ayrı bir yerde durmaktadır. Bu atıfta sadece Mâlik'in görüşünü nakletmemiş ayrıca konu hakkında vârid olan hadislerinin tümünü de uydurma olarak tavsif etmiştir. Her ne kadar *Şerhu't-tezhîb* günümüze ulaşmamışsa da el-Ebyârî, el-Cuveynî'nin usûl eseri *el-Burhân*'ına yazdığı şerhte, Şevvâl orucunu delili olmayan bir oruç olarak örnek kabilinden zikretmiştir.<sup>31</sup>

Hicrî 7. asırdan itibaren Mâlikî eserlerinde İbn Cuzey'in (ö. 741/1340) *el-Ķavânînu'l-Fıkhîyye'si*<sup>32</sup> örneğinde olduğu gibi Şevvâl orucunun herhangi bir şerh düşmeksizin müstehab olduğuna işaret eden olduğu gibi İbnu'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *Muhtaşar*'ı örneğinde olduğu gibi vârid olan rivayete rağmen Mâlik'in bu orucu amel nedeniyle kerih gördüğüne işaret etmekle yetinen de olmuştur.<sup>33</sup>

Ĥâlîl b. İshâk (ö. 776/1374) mezhebin temel metinlerinde biri olan *el-Muhtaşar*'ında İbnu'l-Hâcib'i takip ederek Şevvâl orucunun kerih görüldüğüne işaret etmekle yetinmiş<sup>34</sup> ancak İbnu'l-Hâcib'in *Muhtaşar*'ına yaptığı *et-Tavdîh* adlı şerhinde konun mezhep içerisindeki muhtelif te'villerine yer vermiştir. Burada Ĥâlîl, her ne kadar Mâlik'in *el-Muvaftâ*'daki ifadelerini eksiksiz aktarsa da daha sonra el-Ķarâfî ve İbn Şâs'ın yukarıda zikrettiğimiz yorumlarını da olduğu gibi naklederek bu te'lifi onayladığını imâ etmiştir.<sup>35</sup>

İbn 'Arefe (ö. 803/1400) yeni bir te'vil ortaya koymasa da mevcut eserlerinde görüşlerini izhar etmeyen bazı isimlere görüş atfetmesi ve bu incelemenin tespitleriyle uyum içinde olması sebebiyle burada zikredilebilir. Bunlar arasında mezhepte bu orucu tutmanın müstehab olduğunu ilk zikreden isimler el-Laĥmî ve et-Tenûlî'nin çağdaşı olan ve mezhepte görüşlerine itibar edilen el-Mazirî'ye (ö. 536/1141) birbiriyle ilintili üç te'lif izahı atfeder. Buna göre el-Mazirî üstadlarından nakille İmam Mâlik'in vârid olan hadise rağmen kerâhet görüşüne ancak şu üç nedenle ulaştığını öne sürmüştür: Ya bu hadis kendisine ulaşmamıştır; ya bu hadis ulaşmış ancak kendisi nezdinde sahih değildir; ya da amele muhaliftir.<sup>36</sup> İbn 'Arefe özetle bu konudaki te'lif ve te'vil faaliyetinde üç isim üzerinde durmaktadır: Daha önce de bahsi geçtiği üzere el-Bâcî'nin kendisinden yaptığı nakille Mutarrîf; bu orucu müstehab kabul eden el-Laĥmî ve nihayet yukarıda geçen ifadeleriyle el-Mazirî.

<sup>31</sup> 'Alî b. İsmâ'îl el-Ebyârî, *et-Taĥkîk ve'l-beyân fi şerhi'l-Burhân fi uşûli'l-fıkh*, thk. 'Alî b. 'Abdurrahman el-Cezâ'irî (Kuveyt: Dâru'd-Ċiyâ', 2013), 4:180-181.

<sup>32</sup> Muhammed b. Aĥmed İbn Cuzey, *el-Ķavânînu'l-fıkhîyye*: y.y., ts.), 78.

<sup>33</sup> 'Osman b. 'Ömer Ebû 'Amr Cemaleddin İbnu'l-Hâcib, *Câmî'u'l-ummehât*, thk. Ebû 'Abdurrahman el-AĥĊar (Tunus: el-Yemâme li't-tîbâ'a ve'n-neşr ve't-tevzî', 2000), 178.

<sup>34</sup> el-Cundî Ĥâlîl b. İshâk, *el-Muhtaşar*, thk. Aĥmed Ca'd (Kahire: Dâru'l-ĥadîs, 2005), 61.

<sup>35</sup> el-Cundî Ĥâlîl b. İshâk, *et-Tavdîh fi şerhi'l-Muhtaşari'l-fer'i li-İbni'l-Hâcib*, thk. Aĥmed b. 'Abdülkerim Necîb (Kahire: Merkezi Necîbeveyh li'l-Maĥtûât ve Ĥidmeti't-turâs, 2008), 2:459-460; İbnu'l-'Arabî, *Kitâbu'l-Ķabes*, 486-487.

<sup>36</sup> İbn 'Arefe, *el-Muhtaşar*, 2:97.

Hicrî 8. asırla birlikte bu iki türlü te’vil faaliyetini birleştirerek Şevvâl’de altı gün oruç tutmanın mübah olacağı ancak Şevvâl dışında tutulmasının ise müstehab olacağı yönünde bazı görüşlere rastlamaktayız. Örneğin er-Ru‘aynî (ö. 954/1547), Ebû Muhammed eş-Şebîbî’ye (ö. 782/1380)’ye atıfla eğer kişi bu orucu Ramazan’a mülhak sayacak cahillerden değilse onun için Şevvâl’de tutmanın mübah olduğunu; ancak Şevvâl dışında tutmanın bu sakıncayı tam olarak kaldıracığından müstehab olacağı görüşünü ortaya koyar.<sup>37</sup>

Ḥalîl’in *el-Muḥtaşar*’ına yapılan şerh ve haşiyelerde Şevvâl orucunun kerahetine ilişkin açıklama çabaları görülür. Bu çabaların ortak noktası çoğunlukla Mâlik’in görüşüne de ilgili rivayete de atıfta bulunmaksızın ortaya konmalarıdır. Artık tam anlamıyla müesses bir mezhep olmanın ve Ḥalîl’in *el-Muḥtaşar*’ının mezhep içerisindeki hakim otoritesinin bunda etkisi olmalıdır. Yine bu açıklamaların ortak noktalarından biri kerahet hükmünün, sayısı değişse de belli şartlar muvacehesinde düşebileceğidir. Bu şârihlerden ez-Zurkânî (ö. 1099/1688), el-Ḥureşî (ö. 1101/1690)<sup>38</sup> ve eş-Şerḥu’l-kebir’in müellifi Ahmed ed-Dirdîr (ö. 1201/1786) şu kayıtlar olmadığı takdirde bu orucu tutmanın mekruh olmayacağını öne sürer: 1) Orucu tutan kendisine dinen tâbi olunan birisi olmamalı. 2) Ramazan’a muttasıl olarak tutulmamalı. 3) Peş peşe tutulmamalı. 4) İnsanlara izhar ederek tutulmamalı. 5) Ramazan’a muttasıl tutmanın sünnet olduğuna inanmamalı.<sup>39</sup>

Buna göre hicrî 11. asırdan itibaren İbn’ul-‘Arabî, İbn Şâs ve el-Ḳarâfî’nin bayraktarlığını yaptığı altı gün orucunu Şevvâl dışında tutmaya dönük teklifin şerhler döneminde pek taraftar bulmadığı, bunun yerine Şevvâl orucunu kerahetsiz tutabilmek için gerekli şartlar üzerinde durulduğu görülmektedir. Ancak yine de bazı hâşiye yazarları bu görüşü tekrar gündeme getirmişler ve özellikle Zilhicce ayında tutulmasının fazileti üzerinde durmuşlardır.<sup>40</sup>

Çağdaş Mâlikî eserlerde Şevvâl orucunun ilgili rivayete de atıfla mendûb oruçlar arasında zikredildiğini görürüz. Ancak bu orucun vacip olduğu vehmine kapılmamanın göstergesi olarak bayramın hemen ardından tutmama ve peş peşe tutmama şeklinde sadece iki şarttan söz edilmektedir. İlgili rivayetteki *min Şevvâl* ifadesinin beyan için olduğu ve peş peşe tutulmayacağına delalet ettiği öne sürülür.<sup>41</sup>

Mâlikî mezhebinde Şevvâl orucunun hükmünün serencâmını özetleyecek olursak, Şevvâl orucunun mekruh olduğu hükmünü mezhep imamı Mâlik daha önce hiç kimsenin böyle bir orucu tutmadığı şeklindeki kat’î ifadesi ile desteklediğinden ilk dönemde mezhep içinde bu hüküm öne çıkmıştır. Daha sonra el-Kayravânî dönemine kadar mezhebin önemli metinlerinde Mâlik’in bu kat’î ifadeleri te’lif kabul etmez görülmüş olmalı ki bu konuya değinilmemiştir. Önce hicrî 4.

<sup>37</sup> Ru‘aynî, *Mevâhibu’l-celîl*, 2:414.

<sup>38</sup> Sadece el-Ḥureşî ilk maddeyi zikretmez.

<sup>39</sup> ‘Abdulbâkî b. Yûsuf ez-Zurkânî, *Şerḥu’z-Zurkânî ‘alâ muḥtaşari Ḥalîl*, thk. ‘Abdusselam Muhammed Emîn (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 2002), 2:353; Muhammed b. ‘Abdullah el-Ḥureşî, *Şerḥu muḥtaşari Ḥalîl li’l-Ḥureşî* (Beyrut: Dâru’l-fikr, ts.), 2:243; Ahmed b. Muhammed ed-Dirdîr, *eş-Şerḥu’l-Kebîr* (Beyrut: Dâru’l-fikr, ts.), 1:517.

<sup>40</sup> Bk. Ebû’l-‘Abbâs eş-Şâvî, *Bulğatu’s-sâlik li-akrabî’l-mesâlik* (Beyrut: Dâru’l-Me‘ârif, ts.), 1:692; Ebû ‘Abdullah Muhammed b. Ahmed ‘Uleyş, *Mineḥu’l-Celîl ‘alâ Muḥtaşari’s-Şeyḥ Ḥalîl* (Beyrut: Dâru’l-fikr, 1989), 2:121.

<sup>41</sup> Kevkeb ‘Ubeyd el-Ḥâcce, *Fıḫu’l-‘ibâdât ‘alâ’l-mezhebi’l-Mâlikî* (Şam: Maḥba‘atu’l-inşâ’, 1986), 323.

asırda el-Ḳayravânî Muṭarrîfe atıfla bu orucun vücûbu zehabına kapılmayacaklar için mübah olduğu görüşünü dillendirmiş ve te'vil faaliyeti başlamıştır. Hicrî 5. asırda İbn 'Abdiberr ve Ebû'l-Velîd el-Bâcî gibi isimler bu orucu tutmanın belirli şartlarda mübah olacağına ilişkin te'viller getirmişlerdir. El-Bâcî'nin Ebû İshâk'a atıfla kapı araladığı istihbab görüşü, hicri 5. ve 6. asırlarda el-Laḥmî ve öğrencisi et-Tenûḥî ile birlikte müstehâb görüşünün açıkça ifade edilmesine neden olmuştur. Ancak yapılan te'lif faaliyetinden tatmin olmayan İbnu'l-'Arabî sadece rivayetin bir seneye tamamlama manasını esas alarak ve Mâlik'in sözlerine adeta sansür uygulayarak bu orucun Şevvâl dışında da tutulabileceği görüşünü ortaya atmış ve bu görüş hicri 7. asır Mâlikî fakihleri İbn Şâs ve el-Ḳarâfî'nin dilinde Mâlik'in esasında Şevvâl dışında bu orucu müstehab kabul ettiği şeklinde bir uç yoruma kadar götürmüştür. Bu yorumlar ışığında hicrî 8. asırda mübah ve müstehab hükümlerini mezcederek Şevvâl ayında tutmanın belli şartlarla mübah olduğu; ancak Şevvâl dışında tutmanın müstehab olacağı görüşünü savunan er-Ru'aynî gibi âlimler olmuştur. Muhtasarlar asrı da olan bu asır, Mâlik'in kat'î kerahet ifadelerini göz ardı edemeyen ancak ilgili rivayet sebebiyle artık şöhrete ulaşmış istihbab hükmünü de terk edemeyen tereddütlerin devam ettiğini göstermektedir. Hicrî 11. ve 12. asırlarda şerhler dönemine gelince Şevvâl orucunun kerahetinin ancak bazı kayıtların varlığı halinde olacağı ve bu kayıtların olmaması halinde müstehâb olacağı görüşü kabul görmüştür. Şevvâl ayının dışında bu orucu tutma yönündeki te'vil bu dönemde her ne kadar göz ardı edilmiş gibi görünse de hicrî 13. asır haşiyelerinde özellikle Zilhicce ayı da zikredilerek tekrar gündeme gelmiştir. Çağdaş dönemde ise sadece hemen bayramın ardından ve peş peşe tutulmaması kaydıyla bu orucun müstehab olduğu görüşü hâkimdir.

Bütün bu inceleme göstermektedir ki bu te'vil faaliyetine katkı sağlayan Mâlikî fukahâsi İmam Mâlik'in Şevvâl orucu ile ilgili söylediği cahillerin bu orucu Ramazan'a ilhak ederek vacip telakki etmesi endişesi üzerinde durmuşlar; ancak bundan çok daha kesin mahiyetteki ilim ve fıkıh ehlinden hiç kimsenin bu orucu tutmadığı ve bu yönde de bir ruhsatı mümkün görmediği yönündeki ifadeleri ile hesaplaşmaktan kaçınmışlardır. Bunda elbette Sa'd b. Sa'îd yoluyla gelen rivayetin şöhret kazanması ve hicrî üçüncü asır itibarıyla haber-i vâhidlerin meşruiyet kaynağı olma bakımından kazandığı güçlü otorite etkili olmuştur. Öyle ki İbn Rüşd gibi kimi âlimlerin vârid olan hadise atıf yapmanın İmam Mâlik'in görüşünü reddetmek için yeterli olduğu kanaatini taşıdıkları görülmektedir. Ancak İmâm Mâlik'in *Muvatta'*da sadece amel değil rivayet olarak da kendisine bir şey ulaşmadığı yönündeki ifadesine rağmen, Sa'd b. Sa'îd rivayetinin sonraki Mâlikîlerce konu hakkında temel kaynak kabul edilmesi câlib-i hayrettir. Nitekim bunlardan kimi bu rivayetin muhtemelen Mâlik nezdinde sahih kabul edilmediği görüşünü dillendirmişler ancak yine de Mâlik'in bu rivayetin normatif değeri konusundaki görüşü yerine sonraki hadisçilerin görüşünü yeğlemişlerdir.

## 1.2. Haneî Mezhebi

Haneî mezhebinde Şevvâl orucu ile ilgili olarak ilk dikkat çeken şey Zâhiru'r-rivâye eserleri başta olmak üzere, *el-Muhtaşar*, *el-Hidâye*, *el-İhtiyâr*, *Kenzu'd-dekâik*, *Mecmâ'u'l-bahreyn* gibi mezhebin temel eserlerinde bu orucun zikredilmemesi ve literatüründe de konuyu ele alan sınırlı sayıda eserin var olmasıdır. Bu eserlerde de Ebû Hânîfe ve Ebû Yûsuf'tan Şevvâl orucu hakkında kerahet yönünde nakiller vardır. Her ikisinden de kerahet hükmünün gerekçesi olarak böyle bir orucun farz addedilmesi ve bu şekilde ibadetlere ziyade getirmek suretiyle dinde tahrif şeklinde ehl-i kitaba benzeme endişesi olduğu görülmektedir. Ebû Hânîfe'nin mutlak manada bu orucu

mekruh kabul ettiği nakledilir. Ancak Ebû Yûsuf’un sadece bu orucun Ramazan’ın peşi sıra tutulması durumunda kerâhet hükmünün geçerli olacağı; Ramazan’la arası ayrılarak tutulduğunda olmayacağı yönünde bir görüşü nakledilir.<sup>42</sup> Konuyu ele alan muahhar Ḥanefîler iki gruba ayrılmış; bir bölümü mezhep imamlarından gelen rivayetleri esas alarak Şevval orucunu nehyedilen yahut mekruh oruçlar arasında zikretmiş; çoğunluğu oluşturan âlimler ise mezhep imamlarından yapılan rivayetlerde yer alan kerâhet hükmünün illetinin kalktığı gerekçesiyle müstehab oruçlar arasında ele almıştır. Her iki grup da mezhep imamlarından yapılan kerâhet yönündeki bu rivayetlerin güvenilir olduğu konusunda müttefiktir.

Ebû Yûsuf’a nispet edilen görüş yukarıda zikri geçen Mâlikî İbn ‘Abdiberr ve et-Tenûhî’nin te’villeriyle mutabıktır. Mezhebin kurucu imamlarından Muḥammed b. el-Ḥasan eş-Şeybânî’nin ne kendi eserlerinde ne de elimizde bulunan Mâlik’in *Muvaḥḩa*’ı rivayetinde bu konunun bulunmaması da dikkat çekicidir. Özellikle *Muvaḥḩa* rivayetinde ‘oruç tutmanın mekruh olduğu günler’ şeklindeki bir bâbın içinde dahi bu görüş yer almamaktadır. Ancak bazı eserler eş-Şeybânî’nin *el-Muvaḥḩa* rivayetinde Mâlik’in bu konudaki görüşünü naklettiği ve bir ihtilaf kaydı da düşmediği bilgisini verir.<sup>43</sup> Bu durumda mevcut nüshalarda bir eksiklik olduğu yahut bu konunun bir çeşit sansüre maruz kaldığı ihtimalleri gündeme gelmektedir. Şeybânî, bize ulaşan *el-Ḥucce ‘alâ ehli’l-Medîne* adlı eserinde İmâm Mâlik’in konu hakkındaki sözlerini nakleder; ancak ne bir ihtilâf ne de Ebû Ḥanîfe’nin görüşünü zikreder.<sup>44</sup>

Konuya kronolojik olarak yer veren ilk isim et-Ṭahâvî’dir (ö. 321/933). Ṭahâvî’nin Şevvâl orucuyla ilgili tüm farklı tariklerden rivayetleri dercettiği *Şerhu muşkili’l-âşâr* adlı eserinde bazı rivayetlerle ilgili çekincelerini zikretmekle birlikte tüm rivayetleri bir arada değerlendiren nihâî kertede bu orucun Ramazan’la birlikte tüm sene için keffaret olacağı sonucuna ulaşır.<sup>45</sup> Ḥanefî mezhebinin haber teorisinde Ṭahâvî’nin ehl-i hadisin ilkeleri lehinde meydana getirdiği belirgin değişiklik göz önünde tutulunca bu konuda da mezhepte hükmün değişikliği noktasında merkezi bir konumda olması anlaşılabilir hale gelmektedir.<sup>46</sup> Bu noktayı destekleyen bir başka unsur olarak da Ṭahâvî’nin, mezhep imamlarının görüşlerine herhangi bir atıf yapmaksızın hadisler üzerinde inceleme sonucunda bir hükme ulaşması da zikredilebilir.

Mezhebin furû’ literatüründe konuya ilk değinen eser Ceşşâs’ın (ö. 370/980) Ṭahâvî’nin *el-Muḩtaşar*’ına yaptığı şerhtir. *El-Muḩtaşar*’ın metninde konuya değinilmemekle birlikte Ceşşâs dine dinden olmayan şeylerin eklenmemesi sadedinde selef âlimlerinin vârid olan bir hadise

<sup>42</sup> Bazı kaynaklar Ebû Yûsuf’a da Ebû Ḥanîfe gibi mutlak kerâhet hükmü izafe eder. Bk. Ḥicâzîzâde, *Risâle fi beyâni zikri şavmi’s-sitte min Şevvâl*, 3a.

<sup>43</sup> Muḥammed b. Aḩmed Ebû Bekir eş-Şâfi, *Ḥilyetu’l-‘ulemâ fi ma’rifeti mezâhibi’l-fukahâ*, thk. Yâsin Aḩmed İbrâhîm (Beyrut: Mu’essesetu’r-risâle, 1980), 3:176; Ebû’l-Meḩâsin er-Rûyânî, *Baḩru’l-mezheb*, thk. Ṭâriḩ Fethî es-Seyyid (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 2009), 3:106.

<sup>44</sup> Şeybânî, *el-Ḥucce*, 1:408.

<sup>45</sup> Bk. Ebû Ca’fer eş-Ṭahâvî, *Şerhu muşkili’l-âşâr*, thk. Şu’ayb el-Arna’ût (Beyrut: Mu’essesetu’r-risâle, 1994), 6:119-129. Ṭahâvî’nin konu hakkında vârid olan hadislerle alakalı değerlendirmesi bir sonraki bölümde ele alınacaktır.

<sup>46</sup> Ṭahâvî’nin Ḥanefî mezhebinde rivayetlere yaklaşım noktasındaki değişikliğe etkisi için bk. Temel, *The Missing Link in the History of Islamic Legal Theory*, 156-164.

rağmen Şevvâl orucunun bu şekilde sürekli tutulması halinde farz telakki edilmesinden endişe ederek mekruh hükmü verdiklerini aktarır.<sup>47</sup>

Ebû'l-Leyş es-Semerqandî'nin (ö. 375/985) bize ulaşan eserlerinde Şevvâl orucuna değindiği görülmesine de el-Merğînânî (ö. 593/1197) ve İbn Kûflûbuğâ (ö. 879/1474) *en-Nevâzil*'den şu sözlerini aktarır: "Altı gün orucun Ramazan'ın peşi sıra tutulmasına gelince, ulemadan kimileri bunu mekruh bulmuştur. Ancak tercihe şayan olan mekruh olmadığıdır. Zira kerahetin gerekçesi bu orucun Ramazan'dan addedilmeyeceğinden emin olamamaktır. Böyle olursa [tahrif bakımından] Hıristiyanlara benzemek söz konusu olur. Ancak artık böyle bir endişe manası zail olmuştur."<sup>48</sup>

Daha sonra konu üzerinde oluşan literatürde kerahet manasının zâil olduğu yönündeki yorumların kaynağının Ebû'l-Leyş es-Semerqandî olduğu anlaşılmaktadır. Sonraki Hanevî âlimlerin çoğunlukla mezhep imamlarından gelen kerâhet hükmünü te'vile çalıştıkları görülmektedir. Özellikle Ebû Yûsuf'un görüşü dikkate alınmış ve Ramazan'ın peşi sıra olmaması ile neyin kastedildiği üzerinde durulmuştur. Bir grup Ramazan bayramının ilk günü (fitr) oruç tutmamanın Ramazan ve Şevvâl oruçlarını tefrik için yeterli olduğunu, dolayısıyla bayramın ikinci gününden itibaren tutulabileceğini öne sürmüştür; nispeten daha erken dönemdeki âlimler ise en az birkaç gün ara vermekle tefrikin mümkün olacağını savunmuştur. Bu iki grup âlim de tefrikin gerçekleşmesi halinde kerahetin kalkacağı ve oruç tutmanın müstehab olacağı konusunda ittifak halindedir. Bir kısmı müstehab hükmünün yanı sıra sünnet olduğunu de iddia eder.

Her ne kadar *el-Mebsût* adlı eserinde konuya değinmese de<sup>49</sup> Şemsu'l-e'imme el-Ḥalvânî (ö. 452/1060) kendisinden yapılan bir rivayette mezhep içinde bu orucun müstehab olacağını savunan ilk isimdir. Ayrıca bayramdan sonra birkaç gün oruç tutmayarak tefrikin gerçekleşeceğini söyleyen ilk isim de odur.<sup>50</sup>

‘Alâ’addin es-Semerqandî (ö. 540/1145) *Tuhfetu'l-fukahâ*'sında bir yorum eklemeksizin kerahet hükmünü Ebû Yûsuf ve Mâlik'ten aktarıırken damadı el-Kâsânî (ö. 587/1191) kendisinin erken bir çağdaşı olan Mâlikî Tenûhî gibi kerahet hükmü ile kastedilenin bayram günü ve ertesindeki beş günü oruçlu geçirmek olduğunu öne sürer.<sup>51</sup> Ona göre bayramın birinci gününün ertesinde tutulması halinde ise bu oruç müstehab ve sünnettir. Yukarıda Tenûhî'nin bu görüşü zikretmesi üzerinde yaptığımız değerlendirme burada da geçerlidir. Esasında haram olduğunda

<sup>47</sup> Ebû Bekir el-Ceşşâs, *Şerhu muhtaşari't-Taḥâvî*, thk. ‘İşmetullah ‘İnâyetullah Muḥammed (Beirut: Dâru'l-beşâ'iri'l-İslâmiyye-Dâru's-sirâc, 2010), 8:525-526.

<sup>48</sup> İbn Kûflûbuğâ, *Tahrîru'l-akvâl*, 37; Burhaneddin Muḥammed b. Ahmed el-Merğînânî, *Kitâbu't-tecnîs ve'l-mezîd*, thk. Muḥammed Emin Mekki (Karaçi: İdaretü'l-Kur'ân ve'l-Ulumi'l-İslâmiyye, 2004), 2:412-413. Ancak bu ifadeler *en-Nevâzil*'in matbu nüshasında rastlanmamaktadır. Ebû'l-Leyş burada hem mekruh hem de müstehab oruçlar bahsini ele almakta ancak Şevvâl orucuna değinmemektedir. Bk. Naşr b. Muḥammed Ebû'l-Leyş es-Semerqandî, *Fetâvâ'n-nevâzil*, thk. es-Seyyid Yûsuf Aḥmed (Beirut: Dâru'l-kutubi'l-‘ilmiyye, 2004), 148-149.

<sup>49</sup> Şemsu'l-e'imme el-Ḥalvânî, *el-Mebsût*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 1381, 72b-80b.

<sup>50</sup> Burhâneddîn Maḥmûd b. Aḥmed el-Bukhârî İbn Mâze, *el-Muḥîtu'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, thk. ‘Abdulkerim Sâmi el-Cundî (Beirut: Dâru'l-kutubi'l-‘ilmiyye, 2004), 2:393.

<sup>51</sup> ‘Alâ’addin es-Semerqandî, *Tuhfetu'l-fukahâ* (Beirut: Dâru'l-kutubi'l-‘ilmiyye, 1993), 1:343-344; Ebû Bekir b. Mes’ûd el-Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-şanâ’i’ fi tertibi’ş-şerâ’i’* (Beirut: Dâru'l-kutubi'l-‘ilmiyye, 1986), 2:78.



ittifak olan bayramın ilk günü oruç tutmayı, kerahet hükmünün bir gerekçesi olarak değerlendirilmek isabetsiz bir te’vil çabası olarak görünmektedir. Ancak ilginç bir biçimde bu te’vilin kimi mezhep fukahâsı tarafından çağdaş dönemlere kadar tekrar edildiği görülür.<sup>52</sup> Sonuç olarak Kâsânî mezhep içerisinde bu orucun sünnet olduğunu da ilk söyleyen isim olmuştur.

Hicrî 7. asırdan itibaren konuyu ele alan az sayıda Ḥanefî fâkihîn Kâsânî’nin açtığı yolda bu orucu Ramazan’ın peşi sıra tutmanın mekruh olmadığına yönelik ifadelerini görmekteyiz.<sup>53</sup> Ancak bu dönemde yaşamış olan ez-Zâhidî (ö. 658/1260) Şevval orucunu mekruh oruçlar arasında zikrederek Ebû Ḥanîfe’nin görüşünü sahih olan görüş olarak naklettiğini bildiğimiz ilk Ḥanefî âlim olarak dikkat çekmektedir. Zâhidî, âlimlerin gizli bir şekilde bu orucu tutabileceği; cahillerin ise nehyedilmesi gerektiği yönündeki görüşü ise şâz bir görüş olarak kîle lafzıyla nakletmiştir. Sonraki asırda Kâsım b. Kuṭlûbuğâ’nın (ö. 879/1474), Celâleddin Resûlâ b. Aḥmed et-Tabbânî’ye (ö. 793/1390) atfettiği “Bu oruç cahillerin uydurduğu bir şeydir. Bu konuda gelen tüm rivayetler de uydurmadır.” şeklindeki ifade de ilk olarak Zâhidî’nin muhtaşar şerhinde yer almaktadır.<sup>54</sup>

Ḥanefî mezhebinde konuyla ilgili olarak en dikkat çekici polemik hicrî 8. asrın ikinci yarısı ile 9. asrın ikinci yarısında yaşanmıştır. Buna göre Celâleddin et-Tabbânî *Manzûmetu’t-Tabbânî* adlı manzumesi ve bu manzumenin nesir olarak izah kısmında Ebû Ḥanîfe’nin Şevvâl orucunu mutlak olarak mekruh kabul eden görüşü daha doğru (*eşahh*) olarak zikretmiştir. Bunun yanı sıra konu hakkında vârid olan tüm rivayetlerin de uydurma olduğunu öne sürmüş ve Ramazan ayının tüm diğer oruçları neshetmesini de bir delil olarak ifade etmiştir. Kâsım b. Kuṭlûbuğâ da bu iddiaya reddiye mahiyetinde *Risâletu tahrîri’l-akvâl fi şavmi’s-sitti min Şevvâl* adlı bir risâle yazar. Bu risâlede kerahet görüşünü reddeder ve bu orucunu müstehab olduğunu ispata girişir. Kerâhatin olmadığı görüşünü eş-Şeybânî’ye kaynak göstermeksizin ve Ḥasan b. Ziyâd’a *el-Gâye*<sup>55</sup> adlı eseri kaynak göstererek atfeder. Daha sonra da et-Ṭahâvî’den başlayarak Şevvâl orucu hakkında olumlu kanaat bildiren tüm Ḥanefî fukahâyı, araya iki Şâfi’î’yi de ekleyerek, zikreder.<sup>56</sup> Bunun ardından sırasıyla hadisin üç farklı sahabeden gelen rivayetlerini zikrederek önce senedleri sonra da rivayetlerin metinlerine ilişkin yapılan eleştirileri savuşturmaya çalışır. Bu eleştiriler metnin zahiren bu orucun Ramazan’a muadil hatta ondan daha efdal olduğu ve tüm sene oruç tutmanın kerahetine rağmen bunun metinde makbul bir fiil olarak ifade edilmesi yönündedir.

<sup>52</sup> Örneğin bk. ‘Abdurrahmân b. Muhammed Şeyhîzâde, *Mecma’u’l-enhur fi şerhi multekâ’l-ebhur*, (Beyrut: Dâru İhyâ’i turâsi’l-‘Arabî, ts.), 1:255.

<sup>53</sup> Zeynüddîn Ebû ‘Abdullah er-Râzî, *Tuhfetul-mulûk*, thk. ‘Abdullah Nezîr Aḥmed (Beyrut1996), 150; Cemaleddin Ebû’l-Mehâsin el-Malaṭî, *el-Mu’taşar mine’l-muhtaşar min muşkil’l-âşâr*, thk. Aḥmed b. Muhammed b. Seleme: Merkezi’t-turâş, 2013), 145.

<sup>54</sup> Muḥtâr b. Maḥmûd ez-Zâhidî, *el-Muctebâ fi şerhi muhtaşari’l-Ḳudûrî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 1262, 170b.

<sup>55</sup> Bu eserin İbrâhîm b. Muhammed es-Serrûcî’nin (ö. 710/1310) *Ḥidâye* şerhi olması kuvvetle muhtemeldir.

<sup>56</sup> Sırasıyla et-Ṭahâvî (ö. 321/933), Ebû’l-Leyṣ es-Semerḳandî (ö. 375/985), Şadru’ş-Şehîd (ö. 536/1141), Ebû Ḥafş en-Nesefî (ö. 537/1142), el-Merğînânî (ö. 593/1197) (*et-Tecnis* adlı eserinde);<sup>57</sup> Maḥmûd el-İfencî eş-Şâfi’î (ö. 671/1272), ‘İmâdu’l-İslâm es-Sedîdî (s. 699/1300), Burhâneddîn İbn Mâzeh (ö. 616/1219), Ebû ‘Abdullah Zengi el-İsferâ’înî eş-Şâfi’î (ö. 747/1346), ‘İsâ b. İnanç el-Kırşehrî (ö. 734/1334), Ebû’l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310), el-Bâbertî (ö. 786/1384).

Bu polemik kadar *el-Fetâvâ't-tâtârîhîniye* de hicrî 8. asırda Şevval orucunun hükmündeki değişim açısından önemli bir örnektir. 'Âlim b. el-Âlâ (ö. 786/1384) Şevval orucunu mekrûh oruçlar arasında ele almakla birlikte muahhar âlimlerin orucun tutulmasında bir beis görmediğini ve tavsiye edilen oruçlar arasında zikredenleri naklederek konuyu bitirir.<sup>57</sup>

Hicrî 9-11. asırlar arasında da el-Kâsânî ve Şemsu'l-e'imme el-Halvânî'nin görüşlerinin kristalleştığını görmekteyiz. Ramazan'ın peşi sıra tutmanın kerahetsiz câiz olduğu; ara vermenin ise Hristiyanlara benzemek bakımından efdal olduğu görüşü hâkim hale gelmiş görünmektedir. Bu isimler arasında, Molla Hüsrev (ö. 885/1480) Mâlikî mezhebinde el-Laḥmî ve et-Tenûḥî'nin yaptığını Hanevî mezhebinde yaparak Ebû Yûsuf'un kerahet hükmü için serdettiği gerekçeyi bir kayıt olarak telakki eder ve mekrûh hükmünü zikretmek yerine bu kaydın kaldırılması durumunu mendub hükmü ile tavsif eder.<sup>58</sup> Molla Hüsrev'in bayramın peşi sıra bu orucu tutmayı mekrûh addedenler arasında sadece Mâlik'i zikredip Ebû Yûsuf ve Ebû Ḥanîfe'yi anmaması dikkat çekicidir. Ancak Molla Hüsrev, daha önce Şemsu'l-e'imme el-Halvânî tarafından zikredilen aray birkaç gün açma şeklindeki tefrik yorumunu gerekçe göstermeksizin efdal bulduğunu da ekler. Kendisinden sonra gelen İbrâhîm el-Halebî (ö. 956/1549) ve onun şârihi Şeyhîzâde Damad (ö. 1078/1667), Molla Hüsrev'i takip ederek Şevvâl orucunu bayramın peşi sıra tutmakta bir kerahet olmayacağını ancak efdal olanın aray birkaç gün ayırmak olduğu görüşünü tekrar eder.<sup>59</sup>

Ancak bu isimlerin bir çağdaşı kabul edilebilecek el-Ḳuhistânî (ö. 962/1555) ve İbn Nüceym (970/1563) ise Ebû Ḥanîfe'ye atfedilen görüşü daha sahih bulduğunu imlencesine orucun nehyedildiği günler arasında Şevval orucunu zikrederler.<sup>60</sup> Nitekim sonraki asırda İbn Nüceym'in böyle bir kanaatte olduğuna dair ittifak halinde olan bir ilim meclisinde İbn Nüceym hakkında müstenedi olmayan bir görüşü zikretmesi eleştirilince, bu eleştiriye cevap sadedinde Ḥicâzîzâde (s.ö. 1073/1662-63), Hanevî mezhebinde Şevval orucunun kerahatini Ebû Ḥanîfe ve Ebû Yûsuf'a atfeden müellifleri ve eserleri topladığı bir risâle kaleme alır.<sup>61</sup> İbn 'Âbidîn (ö. 1252/1836) de İbn Nuceym'in bu görüşte olduğuna kanaat getirmiş olmalı ki *el-Bâḥru'r-râ'îk'*e yazdığı haşiyede Kâsım b. Kutlubuḡa'ya atıf yaparak kerahet görüşünü sahih kabul edenlere gereken cevabın verildiğini söyler.<sup>62</sup>

İbn 'Âbidîn Hanevî mezhebinin konuya ilişkin çağdaş dönemdeki konumunu belirleyen açıklamalar yapmıştır. Buna göre Ḥaşkefî'nin tefrikin mendub olduğu yönündeki ifadesi esasında insanların Ramazan'a ziyade yapma riskinin olduğu dönemler için geçerlidir. Artık böyle bir risk kalmadığına göre Ramazan'ın peşi sıra tutulmasında da hiçbir beis yoktur. Ḥasan b. Ziyâd'a

<sup>57</sup> 'Âlim b. el-Âlâ, *el-Fetâvâ't-tâtârîhîniye*, thk. Şebbîr Aḥmed el-Ḳâsimî (Hind: Merkezi'n-neşr ve't-tevzîf, 2010), 3:410-412.

<sup>58</sup> Muḥammed b. Ferâmurz Molla Hüsrev, *Dureru'l-ḥukkâm şerḥu gureri'l-aḥkâm: Dâru ihyâi'l-kutubi'l-Arabiyye*, ts.), 1:212.

<sup>59</sup> İbrâhîm el-Halebî, *Multekâ'l-ebḥur*, thk. Ḥalil 'İmrân el-Manşûr (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1998), 1:375; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, 1:255.

<sup>60</sup> Zeynuddîn b. İbrâhîm İbn Nuceym, *el-Bâḥru'r-râ'îk' şerḥu kenzi'd-dekâ'ik*, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İslâmî, ts.), 2:278; Muḥammed b. Ḥusâmeddîn Ḳuhistânî, *Câmi'u'r-rumûz şerḥu muḥtaşari'l-Vikâye*, thk. Kebîruddîn Aḥmed (Kalküta: Maḫharu'l-âcâyib, 1858).

<sup>61</sup> Ḥicâzîzâde, *Risâle fi beyâni zikri şavmi's-sitte min Şevvâl*, 2a-4a.

<sup>62</sup> el-Bâḥru'r-râ'îk'e yazdığı *Minḥatu'l-ḥâlîk* haşiyesinde bk. İbn Nuceym, *el-Bâḥru'r-râ'îk*, 2:278.

dayandırarak tefrik için fitr gününün yeterli olduğu görüşünü naklettikten sonra bu orucu ayrı günlerde yahut peş peşe tutmak arasında hangisinin efdal olduğunda da bir ihtilafın var olduğuna işaret eder.<sup>63</sup> İbn ‘Âbidîn’in Ḥaşkefî'nin nedb yorumuna getirdiği izah tarzı etkili olmuş olmalı ki günümüzde yazılan eserlerde Ramazan bayramının hemen ertesinde peş peşe tutmanın daha faziletli olduğu görüşü zikredilir olmuştur.<sup>64</sup>

Ḥanefî mezhebinde Şevval orucuna yönelik hükmün değişimini özetleyecek olursak mezhep imamlarından sâdir olan kerâhet görüşünün muahhar ulemâ tarafından Mâlikî mezhebindeki sürece benzer bir biçimde te'vil edildiğini görmekteyiz. Bu te'vil Ṭahâvî'nin rivayet vurgusu ile başlamış; Ebû'l-Leys es-Semerqandî ve el-Ḥalvânî ile ilerlemiş ve Kâsânî ile mezhepte hâkim görüş haline gelmiştir. Sonraki Ḥanefîler arasında Zâhidî, Tabbânî, Kuhistânî, İbn Nüceym gibi âlimler kerâhet görüşünü öne çıkararak bir temayül içinde olmuşsa da azınlıkta kalmışlardır.

### 1.3. Şâfi'î Mezhebi

Şâfi'î mezhebinde Şevvâl orucuyla ilgili en dikkat çeken konu, mezhebin muahhar metinlerinde bu orucun müstehab ve sünnet olduğu noktasında bir ittifak olmasına rağmen bu metinlerde eş-Şâfi'î'ye ve öğrencilerine hiçbir atıf yapılmamasıdır. Nitekim ne *el-Ümm*'de ne de el-Muzenî'nin *el-Muhtaşar*'ı gibi erken dönem metinlerinde Şevvâl orucuna değinilir. Hayatının önemli bir bölümünde kendisini Mâlik'in öğrencisi ve takipçisi olarak addeden eş-Şâfi'î'nin bu konuya muttali olmaması oldukça uzak bir ihtimaldir. Bu konuyu ele alan Şâfi'î kaynaklarda Mâlik'in, Ebû Ḥanîfe'nin, Aḥmed b. Ḥanbel'in hatta Dâvûd b. ‘Alî'nin görüşüne dahi atıf yapılırken eş-Şâfi'î'nin yahut öğrencilerinin görüşüne hiçbir atıf yoktur. İbnu'r-Rif'a (ö. 710/1310) da Ebû Hâmid el-Merverrûzî'nin (ö. 362/973) "eş-Şâfi'î'nin bu orucu müstehab kabul ettiğine dair bir bilgi bana ulaşmadı. Ancak mezhep ashâbı bu görüşte." şeklindeki sözünü nakleder.<sup>65</sup>

Geriyeye doğru gidildiğinde mezhep kaynakları arasında ilk kez İbnu'l-Mehâmilî'nin (ö. 415/1024) *el-Lubâb*'ında Şevvâl orucu sünnet oruçlar arasında zikredilir.<sup>66</sup> Ebû Eyyûb el-Enşârî'den yapılan rivayete atıf yaparak ele alan ilk isim eş-Şirâzî (ö. 476/1083); konuyu diğer müçtehitlerin görüşlerini de zikrederek ele alan ilk isim ise Ebû Bekir eş-Şâfi (ö. 507/1114) olmuştur.<sup>67</sup> Nevevî (ö. 676/1278) döneminde ise mezhebin Şevvâl orucunun sünnet oluşu yönündeki görüşü yanı sıra bu orucun peş peşe ve Ramazan bayramının birinci gününün hemen ardından tutulmasının daha faziletli olacağı görüşünün de standartlaştığı görülmektedir. Sonraki müellifler bu

<sup>63</sup> Muḥammed Emîn b. ‘Ömer İbn ‘Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr (Ḥâşiyetu İbn ‘Âbidîn) ‘alâ Durri'l-muhtâr* (Beirut: Dâru'l-fikr, 1992), 2:435.

<sup>64</sup> H. Yunus Apaydın Hüseyin Algül, Ali Bardakoğlu, İbrahim Kafi Dönmez, Mehmet Erkal, Ömer Faruk Harman, Ahmet Saim Kılavuz, Süleyman Uludağ, İrfan Yücel, *İlmihal: iman ve ibadetler* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1998), 1:386.

<sup>65</sup> Aḥmed b. Muḥammed İbnu'r-Rif'a, *Kifâyetu'n-nebîh fi şerhi't-tenbîh*, thk. Mecdî Muḥammed Surûr (Beirut: Dâru'l-kutubi'l-‘ilmiyye, 2009), 6:395.

<sup>66</sup> Aḥmed b. Muḥammed İbnu'l-Mehâmilî, *el-Lubâb fi fikhî's-Şâfi'î*, thk. ‘Abdulkerîm el-‘Umrî (Medine: Dâru'l-buḥârî, 1996), 190.

<sup>67</sup> Ebû İshâk eş-Şirâzî, *el-Muhezzeb fi fikhî'l-İmâm eş-Şâfi'î* (Beirut: Dâru'l-kutubi'l-‘ilmiyye, ts.), 1:344; Şâfi, *Hilyetu'l-‘ulema*, 3:175.

görüşleri tekrarlamışlar ve mezhebin günümüzdeki standart hükmü de bu yönde olmuştur. Nevevî bunun yanı sıra Mâlik'in Şevvâl orucu hakkındaki sert sözlerine de aynı sertlikte cevap verir:

Delilimiz muarızı olmayan mezkûr hadistir. Mâlik'in hiç kimsenin tuttuğunu görmedim sözüne gelince, bu söz kerahet hükmü için delil olamaz. Zira sünnet muarız bir delil olmaksızın bu şekilde sabit olmuştur. Onun görmemiş olması buna zarar vermez. Birileri tarafından bu orucun vacip sayılacağı endişesi de yersizdir. Çünkü hiç kimse böyle bir şey düşünmez. Kaldı ki onun bu sözleri 'Âşûra orucu gibi diğer mendub oruçları da mekruh kabul etmesini gerektirir ki bunu hiç kimse iddia etmemiştir.<sup>68</sup>

Mezhep içinde hüküm değişikliği bakımından bu konuda Şâfi' mezhebi belirgin değişiklik gözlemlenen Mâlikî ve Hanevî mezheplerinden ayrılmaktadır. Zira Şâfi' kaynaklarda Şevvâl orucu ilk zikredildiğinde de müstehab sünnet oruçlar arasında zikredilmiştir. Şâfi' mezhebi konumuz açısından hadis rivayetlerinin sünnetin yegâne taşıyıcısı olacaklarına dair kanaatin ve mezhep görüşlerinin şekillenmesinde bu rivayetlerin baskın etkisinin müşahhas örneğini oluşturmaktadır. Zira gerek kurucu imamın gerekse de onun öğrencilerinin konu hakkında görüşü nakledilmemiş olmasına rağmen Müslim'deki rivayet dikkate alınarak Şevvâl orucunu kazası da gereken revâtib ibadetlerden saymak mezhebin standart görüşü haline gelmiştir.

#### 1.4. Hânbelif Mezhebi

Hânbelif mezhebinde konu hakkındaki Ebû Eyyûb el-Enşârî rivayetini naklederek mezhep görüşüne zemin oluşturan kişi kurucu otorite Ahmed b. Hânbel olmuştur.<sup>69</sup> Mesâ'il'de de Ahmed b. Hânbel'in bu orucun ilgili rivayet nedeniyle tutulmasında beis olmadığını ve bitişik tutmakla ayrı ayrı tutma arasında da fark olmadığını söylediği nakledilir.<sup>70</sup> Gerek sorudan gerekse de cevaptaki "beis yok" ifadesinden temkinli bir cevaz hükmü çıktığı; güçlü bir sünnet manasını içermediği anlaşılmaktadır. Ancak el-Hîrâkî (ö. 334/945) ve el-Kelvezânî (ö. 510/1116) açık bir biçimde bu orucun ayrı ayrı günlerde tutulursa müstehab olduğunu zikreder.<sup>71</sup> Mezhebin muahhar dönem eserlerinde Muvaffakuddîn İbn Kudâme (ö. 620/1223) ile birlikte aynı hükmün ilgili rivayet delil gösterilerek ve Mâlik'in ihtilafına atıf yaparak zikredildiği görülmektedir.<sup>72</sup> İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Ebû Eyyûb, Câbir ve Şevbân'dan gelen rivayetleri naklettikten sonra kerahet iddiasına da cevap verir. Ona göre Ramazan'a bitişik sanılma endişesi ile kerahet hükmü vermek yersizdir. Zira hem sünnet bu şekilde vârid olmuş; hem de fitr günü oruç tutmamakla zaten araları ayrılmış olmaktadır. Devamla "eğer peygamber böyle bir endişeyi yerinde bulsaydı sadece fitr

<sup>68</sup> Ebû Zekerîyya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-muhezzeb* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 6:379.

<sup>69</sup> Ebû 'Abdillâh Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hânbel, *Musnedu'l-İmâm Ahmed b. Hânbel*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût; 'Âdil Murşid (Beyrut: Mu'essestu'r-risâle, 2001), 38:514-515 (23533).

<sup>70</sup> Ebû 'Abdillâh Ahmed b. Muhammed Ahmed ibn Hânbel, *Mesâ'ilü Ahmed b. Hânbel*, thk. Zuheyr eş-Şâviş (Beyrut: Mektebetu'l-islâmî, 1981), 722.

<sup>71</sup> Ebû'l-Kâsım 'Ömer b. Hüseyin el-Hîrâkî, *Metnu'l-Hîrâkî* (Tança: Dâru's-şahâbe li't-turâs, 1993), 51; Ebû'l-Haţţâb Maḥfûz b. Ahmed el-Kelvezânî, *el-Hîdâye 'alâ mezhebi'l-İmâm Ebû 'Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hânbel eş-Şeybânî*, thk. 'Abdullaţîf Humeym; Mâhir Yâsin el-Faḥl (Kuveyt: Mu'essesetu'l-gîrâs li'n-neşr ve't-tevzî', 2004), 164.

<sup>72</sup> Bk. el-Maḥdisî İbn Kudâme, *el-Kâfi fi fîkhi'l-İmâm Ahmed* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1994), 1:451.; el-Maḥdisî İbn Kudâme, *el-Muḡnî* (Kahire: Mektebetu'l-Kâhire, 1968), 3:176-177.

gününi değil sonraki günlerde de oruç tutmayı yasaklardı” der.<sup>73</sup> Bid’atlara dair sert tepkisiyle bilinen ve üstelik Şevvâl orucu etrafında oluşan kimi bid’atlara de dikkat çekmiş olan İbn Teymiyye,<sup>74</sup> Mâlik’in bid’at nedeniyle kerahet hükmüne doğrusu şaşkıncu bir yorum getirmektedir. Zira açıklaması sadece herhangi bir oruç tutmanın cevabına ilişkindir; halbuki burada konu edilen sünnet olduğu iddia edilen ve belli bir sayıyla tutulan özel bir ibadettir.

Ḥanbelî mezhebinde Şevvâl orucunun sünnet oluşunda bir ihtilafın olmadığı, tartışmanın peş peşe ve fitr gününün hemen ardından tutmanın daha faziletli olup olmayacağı ekseninde yürüdüğü anlaşılmaktadır. Müteakdimun eserlerinde başında ve sonunda yahut peş peşe ve farklı günlerde tutmak arasında fark olmayacağı görüşü hâkim iken; özellikle İbnu’n-Neccâr’dan (ö. 972/1564) sonra peş peşe ve fitr gününü müteakip tutmanın daha faziletli olacağı mezhepte baskın görüş haline gelmiş ve çağdaş dönemde de bu görüş korunmuştur.<sup>75</sup> Bu görüşün yol açtığı menfi bir durumu aynı görüşü paylaşmasına rağmen gerek klasik gerekse çağdaş dönem Ḥanbelî âlimler aktarmaktadır.<sup>76</sup> Buna göre halkta fitr gününün hemen ardından altı gün oruç tutmak yaygın hale geldiğinden Şevvâl’in 8. gününe “ebrârın bayramı” ismi verilir hale gelmiştir. Ḥanbelî âlimler bunu her ne kadar bid’at şeklinde niteleyerek eleştirse de bu bid’ata yol açan görüşü muhafaza etmiştir.

İbadetlerde hükmün değişimi bağlamında mezheplerin Şevvâl orucu ile ilgili hükümlerini özetleyecek olursak; en bariz değişikliğin Mâlikî mezhebinde görüldüğünü, mezhep imamının çok açık sözlerine rağmen mezhep içinde Şevvâl orucunun güçlü bir sünnet olduğu görüşünün yaygınlaştığını görmekteyiz. Ḥanefî mezhebinde de mezhep imamlarının görüşüne aykırı bir biçimde Şevvâl orucunun sünnet olduğu görüşünün hakim olduğu görülmektedir. Şâfiî mezhebinde her ne kadar konunun ilk zikredildiği kaynaklar mezhep imamından oldukça uzun bir süre sonrasında bu orucu sünnet telakki etmişlerse de eş-Şâfiî’nin ve ilk dönem öğrencilerinin bu oruca hiç yer vermemesi şâyân-ı dikkattir. Ḥanbelî mezhebinde de kurucu imamın sözlerinin mezhebin genel görüşünü belirgin bir biçimde şekillendirdiği görülmektedir. Bununla birlikte daha faziletli olanın peş peşe ve bayramın ilk gününü müteakip tutmak olduğu yönünde görüş geç dönemde ortaya çıkmıştır. Ḥanbelî âlimlerin bir kısmının Şevvâl orucu etrafında oluşan ebrâr bayramı gibi bazı bid’atlara dikkat çekmekle birlikte, Şevvâl orucunun bid’ate neden olacağı gerekçesiyle mekruh kabul edenlerin argümanlarını çürütmeye çalışmaları da dikkat çekici bir tavır olarak zikredilmelidir.

<sup>73</sup> Ṭaḳıyyuddîn İbn Teymiyye, *Kitâbu’s-şiyâm min şerhi’l-‘umde*, thk. Zâ’id b. Aḥmed (b.y.: Dâru’l-enşârî, 1996), 2:559.

<sup>74</sup> Ṭaḳıyyuddîn İbn Teymiyye, *Mecmû‘u’l-fetâvâ*, thk. ‘Abdurrahmân b. Muḥammed (Medine: Mecma‘ el-Melik Faḥd, 1995), 25:798.

<sup>75</sup> Ṭaḳıyyuddîn Muḥammed b. Aḥmed İbnu’n-Neccâr, *Muntehâ’l-irâdât*, thk. ‘Abdullah b. ‘Abdulmuḥsin et-Turkî (Beyrut: Mu‘essesetu’r-risâle, 1999), 2:38.

<sup>76</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû‘*, 25:798; Muḥammed b. Şâlih el-‘Useymin, *eş-Şerḥu’l-mumti‘ ‘alâ zâdi’l-mustaḳni‘*: Dâru İbnu’l-cevzî, 2002), 6:465-466.

## 2. ŞEVVÂL ORUCUYLA İLGİLİ RİVAYETLERİN TAHLİLİ

### 2.1. Şevvâl Orucu ile İlgili Rivayetlerin Genel Değerlendirmesi

Giriş bölümünde de değinildiği gibi Şevvâl orucu ile ilgili müstakil çalışmalar çoğunlukla konu hakkında vârid olan rivayetler merkeze alınarak yapılmıştır. Bu bölüm zaten üzerinde ağırlıkla durulmuş olan rivayetler üzerindeki tahlilleri tekrar etmek yerine bu çalışmaların bulguları özetlenerek ilgili rivayetlerin neticede ortaya koyabileceği bilgi değeri üzerinde durulacak ve bir önceki bölümde ortaya konulduğu üzere hükmün değişimine katkısı bu bağlamda değerlendirilecektir.

Değerlendirme bölümüne geçmeden önce mevcut çalışmaların ortaya koyduğu tespit ve iddiaları özetlemek makul olacaktır. Öncelikle ifade etmek gerekir ki bir önceki bölümde incelenen fıkıh kaynaklarının da ittifak ettiği üzere konu hakkında vârid olan rivayetlerin esasını Ebû Eyyûb el-Enşârî'den nakledilen rivayet oluşturmaktadır. Her ne kadar Şevvâl orucunun müstehab ve sünnet olduğunu temellendirmeye çalışan müstakil çalışmalar bu rivayete yöneltilen tenkitleri savuşturma sadedinde diğer rivayetlerin varlığına dikkat çekse de tartışmanın mihenk noktası Ebû Eyyûb el-Enşârî'ye izafe edilen rivayettir. Bu nedenle bu bölümdeki inceleme de ağırlıkla bu rivayeti esas alacaktır. Bununla beraber konu hakkında vârid olan merfû' rivayetlerin öne çıkanlarını ilk üç râvîleri üzerinden şöylece özetleyebiliriz:

❖ **Ebû Eyyûb el-Enşârî (ö. 49/669)** ⇒ 'Ömer b. Şâbit ⇒ Sa'd b. Sa'îd (ö. 140/757):<sup>77</sup>

"Kim Ramazanı tutar ve Şevvâl'den altı gün eklerse, ona bir senenin orucu yazılır."

❖ **Şevbân (ö. 54/674)** ⇒ Ebû Esmâ' er-Raḥabî (ö. 141/758) ⇒ Yahya b. Hâriş ez-Zimârî (ö. 145/761):<sup>78</sup>

"Kim Ramazanı tutar, bayramdan sonra altı gün oruç tutarsa, onun tutmuş olduğu oruç, yılın tamamının orucu olur. Kim iyilik işlerse, ona iyiliğin on misli verilir."

"Kim Ramazanı tutarsa bir ay on ay mesabesinde olur. Fitr sonrasında altı gün oruçla da bu tam bir seneye tamamlanmış olur."

"Ramazan orucu on ay oruç gibidir. Şevvâl ayında altı gün oruç tutmak ise iki ay oruç gibidir. Bu ikisi bir sene oruç olur."

❖ **Câbir b. 'Abdullah (ö. 78/697)** ⇒ 'Amr b. Câbir el-Ḥaḍramî (ö. 120/737) ⇒ Sa'îd b. Ebû Eyyûb (ö. 161/777):<sup>79</sup>

"Kim Ramazan orucunu ve Şevvâl'den altı gün orucu tutarsa, senenin tamamı oruç tutmuş gibi olur."

<sup>77</sup> Muslim, *Şahîh*, "Şiyâm", 39; İbn Mâce, *Sunen*, "Şiyâm", 33; Tirmizî, *Sunen*, "Şavm", 53; Ebû Dâvûd, *Sunen*, "Şavm", 58.

<sup>78</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, 37:94; İbn Mâce, *Sunen*, "Şiyâm", 33; Ebû 'Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *es-Sunenul-kubrâ*, thk. Hasan 'Abdulmun'im eş-Şelebî (Beyrut: Mu'essesetu'r-risâle, 2001), 3:239; Ebû Muhammed 'Abdullah b. 'Abdurrahmân ed-Dârimî, *Sunen*, thk. Huseyin Selîm Esed ed-Dârânî (Suudi Arabistan: Dâru'l-muğnî, 2000), "Şavm", 44; Tahâvî, *Şerhu muşkili'l-âşâr*, 6:125.

<sup>79</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, 22:364.

Her ne kadar bu rivayetler dışında Ebû Hureyre, Şeddâd b. Evs, İbn ‘Abbâs ile birlikte Câbir, İbn ‘Ömer ve Ṭâvûs’dan mürsel olarak rivayetler de kaynaklarda yer alsada bu rivayetlerin senedi daha zayıf kabul edilmiştir.<sup>80</sup>

Yukarıdaki üç rivayet arasında Ebû Eyyûb el-Enşârî’den yapılan rivayet kütüb-i sitte kaynaklarından Müslim, Ebû Dâvûd, İbn Mâce ve Tirmizî’de yer almaktadır. Şevbân rivayeti sadece İbn Mâce’de yer alırken; Câbir b. ‘Abdullah’tan yapılan rivayet ise kütüb-i sitte kaynaklarında nakledilmemiştir. Câbir b. ‘Abdullah’tan yapılan rivayetin kizb ile ithâm edilen ‘Amr b. Câbir el-Ḥaçramî nedeniyle zayıf hatta mevzû’ olduğu Şevvâl orucunu sünnet kabul edenler tarafından da ifade edilir.<sup>81</sup> Şevbân rivayetinin İbn Mâce senedi Bakıyye (ö. 198/814) nedeniyle tenkit edilmiş; Ahmed b. Ḥanbel senedi İsmâ‘îl b. ‘Ayyâş (ö. 181/796) nedeniyle tenkit edilmiş; Dârimî senedinde ise Yahyâ b. Ḥamza (ö. 183/799) hakkında kaderî olduğu yönünde eleştirel bir ifadeye atıfla birlikte<sup>82</sup> çoğunluk tarafından tevsik edilmiştir.<sup>83</sup> Şevbân rivayeti sadece senedi bakımından değil kaynaklarda farklı metinlerle gelmesi bakımından da eleştiriye açıktır. Nitekim önceki bölümde dikkat çekildiği üzere kimi fakihler bu rivayeti zikretmekten kaçınmışlar; ancak metnin manasını bir amele on sevap verileceği yönündeki ayetten bir çıkarım olarak zikretmişlerdir.

## 2.2. Ebû Eyyûb el-Enşârî Rivayeti

Şevvâl orucu ile alakalı esas kabul edilen delil Ebû Eyyûb el-Enşârî rivayetidir. Nitekim bir önceki bölümde de görüldüğü üzere fikhî tartışmalar da bu rivayet üzerinden ilerlemiştir. Ebû Eyyûb el-Enşârî rivayeti sadece Müslim’de ve kütüb-i sittenin diğer üç eserinde nakledilmesiyle değil; Şevbân ve Câbir b. ‘Abdullah rivayetlerinden farklı olarak daha erken dönem hadis kaynaklarında yer almasıyla da dikkat çekmektedir.<sup>84</sup> Muahhar kaynaklar da dikkate alınırsa bu rivayetin 40’tan fazla farklı hadis kaynağında nakledildiği görülmektedir.

Senedin tüm bu kaynaklarda ortak râvileri dikkate alındığında Sa‘d b. Sa‘îd isminin tenkide konu olma bakımından öne çıktığı görülmektedir. Ricâl münekkidlerinin hemen hepsi kendisini hıfzı bakımından hatalı rivayette bulunmak ve metni karıştırmak gibi kusurlarla eleştirmiş, Ahmed b. Ḥanbel, Yahyâ b. Mâ‘în gibi kimileri de zayıf olduğunu ifade etmekle yetinmiştir.<sup>85</sup>

Sa‘d b. Sa‘îd’in yanı sıra bazı hadis kaynaklarında Şafvân b. Suleym’in (ö. 132/749) adı da rivayeti ‘Ömer b. Sâbit’ten nakleden ikinci râvi olarak zikredilmektedir.<sup>86</sup> Ancak bunların

<sup>80</sup> Şalâhuddin el-‘Allâ‘î, *Refu’l-‘iškâl*, 68-74; Yılmaz, “Şevvâl Orucu ile İlgili Rivayetlerin Sened ve Metin Yönünden Değerlendirilmesi”, 85-86.

<sup>81</sup> er-Râzî İbn Ebî Ḥâtım, *el-Cerḥ ve’t-ta’dil* (Beyrut: Dâru İhyâ‘i turâsi’l-‘arabî, 1952), 6:224; Şalâhuddin el-‘Allâ‘î, *Refu’l-‘iškâl*, 75.

<sup>82</sup> Ebû’l-Fâḍl İbn Ḥacer, *Tehzîbu’t-tehziḥ* (Hind: Matba‘atu daireti’l-ma‘ârifî’n-nizamiyye, 1909), 11:201.

<sup>83</sup> Yılmaz, “Şevvâl Orucu ile İlgili Rivayetlerin Sened ve Metin Yönünden Değerlendirilmesi”, 73-77.

<sup>84</sup> Ebû Muhammed ‘Abdullâh b. Vehb İbn Vehb, *el-Câmi‘*, thk. Rifat Fevzî ‘Abdulmuṭṭalib (y.y: Dâru’l-vefâ, 2005), 193; İsmâ‘îl b. Ca‘fer, *Ḥadîsu ‘Alî b. es-Sa‘dî ‘an İsmâ‘îl b. Ca‘fer*, thk. ‘Ömer b. Rafûd es-Sufyânî (Riyâd: Mektebetu’r-rüşd, 1998), 472; Ebû Dâvûd et-Ṭayâlisî, *Musned*, thk. Muhammed b. ‘Abdulmuḥsin et-Turkî (Mısır: Dâru hicr, 1999), 1:486; Ebû Bekr ‘Abdullah b. Zubeyr el-Ḥumeydî, *Musnedu’l-Ḥumeydî*, thk. Ḥasan Selîm Esed ed-Dârânî (Şam: Dâru’s-sekâ, 1996), 1:371; Ahmed b. Ḥanbel, *el-Musned*, 38:540.

<sup>85</sup> İlgili değerlendirmelerin sahipleri ve kaynakları için bk. Yılmaz, “Şevvâl Orucu ile İlgili Rivayetlerin Sened ve Metin Yönünden Değerlendirilmesi”, 56-57.

<sup>86</sup> Ḥumeydî, *Musnedu’l-Ḥumeydî*, 1:371; Ebû Dâvûd, *Sunen*, “Şiyâm”, 59; Dârimî, *Sunen*, “Şavm”, 44.

tümünde Sa'd ve Safvan'dan rivayet eden kişi hafızası ve hadis rivayetinde hataları bakımından tenkit edilmiş olan Abdülaziz ed-Derâverdi'dir (ö. 187/804).<sup>87</sup>

Bu rivayette dikkat çekici olan bir diğer husus gerek 'Ömer b. Şâbit gerekse Sa'd b. Sa'îd'in Medineli olmalarına rağmen Mâlik'in onlardan yapılan bu rivayeti görmezden gelmesidir. Kaynaklara göre Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde doğmuş olan 'Ömer b. Şâbit'ten ve 140/757 yılında vefat etmiş olan Sa'd b. Sa'îd'den yapılan rivayetin Mâlik'e, yani kendi döneminin ashâb-ı âsâr liderine ulaşmamış olması pek muhtemel değildir. Daha önce geçtiği üzere bazı Mâlikîler te'vil faaliyeti esnasında Mâlik'e bu rivayetin ulaşmadığı ihtimalini dillendirse de hemen ardından daha muhtemel olanın bu rivayetin Mâlik nezdinde sahih olmadığıdır derler. Mâlik, *el-Muvaţta*'nda sadece bu rivayete yer vermemekle kalmamış; ne 'Ömer b. Şâbit'ten ne de Sa'd b. Sa'îd'den herhangi bir rivayet nakletmiştir. Hadis kaynaklarında 'Ömer b. Şâbit ismi râvi olarak Şevvâl orucu rivayeti ile tanınmaktadır.<sup>88</sup> 'Ömer b. Şâbit'in Ebû Eyyûb el-Enşârî den yaptığı rivayette infirad etmesi; her ne kadar kardeşlerinden aynı rivayet nakledilse de Sa'd b. Sa'îd'in hakeza 'Ömer b. Şâbit'ten yaptığı rivayette infirad ettiği yönünde kanaat senedin eleştirilmesinin bir diğer sebebi. Nitekim İbn 'Abdilberr, Mâlik'in bu rivayeti almamasının asıl sebebi olarak 'Ömer b. Şâbit'in Mâlik nezdinde hüccet olmamasını öne sürer.<sup>89</sup>

Rivayetin yer aldığı kaynakların bazılarında rivayet mevkuf şekilde Ebû Eyyûb el-Enşârî'nin sözü olarak nakledilmektedir.<sup>90</sup> Bu şekildeki mevkuf rivayetin Sa'd b. Sa'îd'in yanı sıra Şafvân b. Suleym (ö. 132/749) ve Zeyd b. Eslem (ö. 136/754) tarafından da 'Ömer b. Şâbit'ten rivayet edildiği aktarılır.<sup>91</sup> Özellikle el-Ĥumeydî'nin (ö. 219/834) rivayetinde Sufyan b. Uyeyne'ye (ö. 198/814) sorduğu soru ve Sufyân'ın cevabı karışıklığa bir nebze ışık tutmaktadır. Buna göre el-Ĥumeydî Sufyân'ın Sa'd'den yaptığı mevkûf rivayeti başkalarının merfû' olarak yaptığını söyleyince "Sus, onu biliyorum." demiştir. Bu ifade Sufyân'ın bu rivayetin mevkûf olduğu yönünde bir kanaate sahip olduğunu göstermektedir.<sup>92</sup>

Söz konusu rivayetlerin metinleri bir arada düşünülünce esasında metnin belli başlı kabullere dayalı olduğu görülmektedir. Öncelikle bizatihi sevap kazandıran bir amel olan orucun aksine bir delil olmadıkça teşviki söz konusudur. İkinci olarak da Kur'an'da iyi amellerin bire on karşılığında mükafatlandırılacağına ilişkin ayet toplamda 36 gün oruç tutmanın bir sene oruç

<sup>87</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5:396; Şemseddîn Ebû 'Abdullah Muḥammed b. Aḥmed ez-Zehebî, *Siyeru a'lämi'n-nubelâ*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût vd. (Beyrut: Mu'essesetu'r-risâle, 1985), 8:366-368.

<sup>88</sup> Bu rivayetin dışında biri Muslim'de geçen sadece iki rivayet daha nakledilir. Bk. Ebû 'Urve Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, thk. Ḥabîbu'r-raḥmân el-A'zamî (Beyrut: Tevzî'u'l-mektebi'l-İslâmî, 1982), 11:391; Muslim, *Şahîh*, "Fiten", 19; Ebû'l-Ḥasen 'Alî b. 'Ömer ed-Dâreḳutnî, *Sunen*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût (Beyrut: Mu'essesetu'r-risâle, 2004), 1:197.

<sup>89</sup> Ebû 'Ömer İbn 'Abdilberr, *el-İstizkâr*, thk. Sâlim Muḥammed Aṭâ (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 2000), 3:380.

<sup>90</sup> Ĥumeydî, *Musnedu'l-Ĥumeydî*, 1:370.

<sup>91</sup> Ṭaḥâvî, *Şerḥu muşkili'l-âşâr*, 6:122. Aynı yerde aynı râvilerden merfû' olarak da rivayet yer alır.

<sup>92</sup> Sufyân'ın ifadesini Yılmaz: "Sesini çıkarma, sen onu biliyorsun" şeklinde tercüme etmiş bu hata da onu Sufyân'ın bu rivayeti hükmen merfû' saydığı yönünde başka bir yanlış çıkarıma sürüklemiştir. Halbuki İbn Kayyim'in haşiyesinden nakille el-Ĥumeydî'nin bu hadisi mevkuf olarak sahih kabul ettiğini de aktarır. Bu durumda el-Ĥumeydî'nin de Sufyan'ın görüşünü paylaştığı anlaşılmalıdır. Bk. Yılmaz, "Şevvâl Orucu ile İlgili Rivayetlerin Sened ve Metin Yönünden Değerlendirilmesi", 64.



sevabını almak anlamına geleceği çıkarımına sebep olmuş görünmektedir. Şevbân rivayetinde bu çıkarım çok açık bir biçimde merfû’ formda nakledilmiş, ancak fukahâ nezdinde sahih olarak itibar görmemiş olacak ki bu rivayete pek atıf yapmadan sadece bu aklî çıkarım zikredilmiştir.

Mâlik’in *el-Muvaṭṭâ’*’daki sözleri bu rivayetlerle bir arada düşünüldüğünde en makul açıklama şudur: Ebû Eyyûb el-Enşârî’den yapılan naklin müselleme kabul edilmesi halinde bunun Ebû Eyyûb el-Enşârî’nin ilgili ayete atıfla kendi yaptığı bir çıkarım olması mümkündür. Eğer gerçekten peygamberden nakletmiş olsaydı hiç şüphesiz bunu ‘Ömer b. Sâbit dışında birilerinin de nakletmesi; daha önemlisi sahabe yahut tabiûn arasında bu yönde bir uygulamanın nakledilmiş olması gerekirdi. Halbuki ne peygamberin ne de Ebû Eyyûb el-Enşârî dahil herhangi bir sahabînin ya da tabiûnün böyle bir oruç tuttuğuna dair bir rivayet elimizde vardır. Bu durum Mâlik’in ”Ben ilim ehlinden kimsenin böyle bir oruç tuttuğunu görmedim.” sözünü destekler mahiyettedir. Şu halde Mâlik’in dediği gibi böyle bir oruçla ilk iki asır boyunca amel edilmemiştir. Böyle bir uygulamanın olmamasına rağmen bu yönde bir rivayet ortaya çıkınca da amele aykırı olması, belli bir sayı bildirmesi ve Ramazan’a mülhak olması nedeniyle kerâhet hükmüyle birlikte Mâlik ve Ebû Ḥanîfe gibi âlimler tarafından reddedilmiştir. Hadis rivayetlerinin kazandığı olağanüstü otorite, zaman içinde bu uygulamanın farklı rivayet formlarına büründürülmesi ve muahhar ulemanın da artık hükmünü bu rivayet formları üzerinden vermesinde etkili olmuş görünmektedir. Tarihi seyre ve mevcut duruma baktığımızda Mâlik’in endişelerinin çok da haksız olmadığı görülmektedir. Zira halk arasında Şevvâl orucu ile ilgili çeşitli bid’atler ortaya atılmıştır. Bunlardan en çarpıcı olanı Şevvâl’in sekizinci günü kutlanan ”Ebrâr bayramı”dır. Ramazan bayramının ilk günü sonrasında aralıksız altı gün oruç tutulduğunda yedinci gün oruç tamamlanmış olduğundan ertesi güne ”iyilerin bayramı” adı verilmiştir. Bu adet zamanımıza kadar ulaşmış görünmektedir. Örneğin, insanların Kahire’de Ezher hocalarının da zaman zaman ders verdiği Hüseyin camiinde toplam bugünü kutladığı, bugüne özel tatlılar yapıp dağıttıkları aktarılmaktadır.<sup>93</sup>

## SONUÇ

Bu makale Şevval orucu örnekliğinde ibadet ahkâmında bir tür değişimin tespitini ortaya koymuştur. Bu değişimin iki önemli hususiyeti vardır. Birincisi, bu değişimin hürmet ve vücûb hükümleri kapsamında kat’î delille sabit olmuş bir ibadetin ihdâsı ya da ilgâsı şeklinde değil; kerahet, ibâha ve nedb hükümleri arasında gerçekleşmiş olmasıdır. İkincisi, hükme medar olan konu nihâyetinde aslen müstehab olan nâfile oruç tutma konusudur. O nedenle başlangıçtaki kerahet hükmünün esasında arızî bir hüküm olduğuna dair bir kanaatin muahhar ulema da var olduğu görülmektedir. Arızî hükme sebep olan illetin ortadan kalkmasıyla da kerahet hükmünün de ortadan kalkacağı kabul edilmiş görünmektedir. Buna göre farklı hükme varanlar, eleştirilere konu olsa da neticede bir rivayete dayanarak bu hükme ulaşmışlardır. Ancak bu ilk iki asırda uygulanmamasına rağmen sayısı belirli, hatta Şâfi’î mezhebi örneğinde olduğu üzere kazâsı yapılacak revâtib sünnetler arasında sayılan, özel bir ibadetin ortaya çıktığı gerçeğini değiştirmemektedir.

<sup>93</sup> Muḥammed b. Aḥmed el-Ḥavâmidî, *es-Sunen ve’l-mubtedi’âtu’l-muta’allika bi’l-ezkâr ve’s-şalavât*, thk. Muḥammed Ḥalil Ḥarâs (Şam: Dâru’l-fikr, ts.), 163; Görünen o ki bu bid’at İbn Teymiyye’nin zamanından beri devam ediyor. Bk. İbn Teymiyye, *Mecmû’*, 25:798.

Hicrî üçüncü asır itibarıyla rivayetlerin elde ettiği güçlü otorite hükmü dönüştürücü bir etkiye ulaşmıştır. Öyle ki, hicrî ilk iki asırda görülmeyen, sayıyla da sınırlanmış olan bu ibadet, iki mezhep imamının kerâhet hükmüne rağmen bu mezheplerde müstehâb kabul edilmiştir. Bu anlamda mezhep isminin kendisine nispet edildiği imamların otoritesini aşan, paradigmatik bir otoriteye kavuşan rivayetler mezhep içi hüküm değişikliğinin de önemli bir unsuru olarak ortaya çıkmıştır. Bununla beraber bu sonuca aykırı olarak bazı fikhî görüşlerin, muteber hadis kaynaklarında aksi yönde rivayetler zikredilmesine, örneğin namazda rükûya giderken ve rükûdan kalkarken elleri kaldırmayı öngören rivayetler gibi, rağmen değişmediği de göz önünde bulundurulmalı; bu iki durumun sebepleri üzerinde daha kapsamlı analizleri intâc edecek araştırmalar yapılmalıdır.

Bu çalışma, aynı zamanda Şevvâl orucunun esasında bir sahabî çıkarımı olması ve süreç içerisinde ref edilerek Hz. Peygambere nispet edilmesi şeklinde kuvvetli bir ihtimali de ortaya koymuştur.

#### KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdillâh Ahmed b. Muhammed *Musnedu'l-Imâm Ahmed b. Hanbel*. Thk. Şu'ayb el-Arna'ût - 'Âdil Murşid. Beyrut: Mu'essestü'r-risâle, 2001.
- Ahmed ibn Hanbel, Ebû 'Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Mesâ'ilü Ahmed b. Hanbel*. Thk. Zuheyr eş-Şâviş. Beyrut: Mektebetü'l-islâmî, 1981.
- Akhişârî, Muştâfâ b. Muhammed Pruşcak el-. *Risâle fi şavmi's-sitti min Şevvâl*. 761: 9A-9B. Gâzi Hüsrev Medresesi.
- Bâbânî, İsmâ'il b. Muhammed el-. *Hediyetu'l-'ârifin esmâ'ul-mu'ellifin ve âşâru'l-muşannifin*. Beyrut: Dâru ihyâ'i turâsi'l-'Arabî, 1951.
- Bâcî, Ebû'l-Velid el-. *el-Muntekâ şerhu'l-Muvaţta'*. Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Bâcî, Ebû'l-Velid el-. *Fuşûlu'l-ahkâm*. Thk. Muhammed Ebû'l-Ecfân. Beyrut: Dâru İbn Hâzim, 2002.
- Ca'fer, İsmâ'il b. *Hadîşu 'Alî b. es-Sa'dî 'an İsmâ'il b. Ca'fer*. Thk. 'Ömer b. Rafûd es-Sufyânî. Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 1998.
- Ceşşâş, Ebû Bekir el-. *Şerhu muhtaşari't-Tahâvî*. Thk. 'İşmetullah 'Inâyetullah Muhammed. Beyrut: Dâru'l-beşâ'iri'l-İslâmiyye-Dâru's-sirâc, 2010.
- Cezûlî, Muhammed b. 'Alî el-Yülû el-. "Ma 'ullife fi şehri Şevvâl". Erişim: 1/8/2018 2018. <http://www.alquran.ma/Article.aspx?C=5761>.
- Dâreketnî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. 'Ömer ed-. *Sunen*. Thk. Şu'ayb el-Arna'ût. Beyrut: Mu'essestü'r-risâle, 2004.
- Dârimî, Ebû Muhammed 'Abdullah b. 'Abdurrahmân ed-. *Sunen*. Thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. Suudi Arabistan: Dâru'l-muğnî, 2000.
- Dirdîr, Ahmed b. Muhammed ed-. *eş-Şerhu'l-Kebîr*. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Ebû Dâvûd, es-Sicistânî. *Sunen*. Thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyye, ts.
- Ebû'l-Leys es-Semerqandî, Naşr b. Muhammed. *Fetâvâ'n-nevâzil*. Thk. es-Seyyid Yûsuf Ahmed. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2004.
- Ebyârî, 'Alî b. İsmâ'il el-. *et-Tahkîk ve'l-beyân fi şerhi'l-Burhân fi usûli'l-fikh*. Thk. 'Alî b. 'Abdurrahman el-Cezâ'irî. Kuveyt: Dâru'd-diyâ', 2013.
- el-'Âlâ, 'Âlim b. *el-Fetâvâ't-tâtârhanîye*. Thk. Şebbîr Ahmed el-Kâsimî. Hind: Merkezu'n-neşr ve't-tevzîf, 2010.
- Erdoğan, Mehmet. *İslam Hukuku'nda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994.
- Hâcece, Kevkeb 'Ubeyd el-. *Fıkhü'l-'ibâdât 'alâ'l-mezhebi'l-Mâlikî*. Şam: Maţba'atu'l-inşâ', 1986.
- Halebî, İbrâhîm el-. *Multekâ'l-ebhur*. Thk. Halîl 'İmrân el-Mansûr. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1998.
- Halîl b. İshâk, el-Cundî. *el-Muhtaşar*. Thk. Ahmed Ca'd. Kahire: Dâru'l-ḥadîs, 2005.

- Ḥalīl b. İshâk, el-Cundî. *et-Tavdîh fi şerhi'l-Muhtaşari'l-fer'i li-İbni'l-Ḥacib*. Thk. Aḥmed b. ‘Abdülkerim Necîb. Ka-hire: Merkezu Necîbeveyh li'l-Maḥfûṭat ve Ḥidmeti't-turâs, 2008.
- Ḥalvânî, Şemsu'l-e'imme el-. *el-Mebsût*. Ayasofya, 1381: 72b-80b. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Ḥavâmidî, Muḥammed b. Aḥmed el-. *es-Sunen ve'l-mubtedi'âtu'l-muta'allika bi'l-ezkâr ve's-şalavât*. Thk. Muḥammed Ḥalil Ḥarâs. Şam: Dâru'l-fikr, ts.
- Ḥicâzîzâde, Muḥammed b. Muḥammed el-İslâmbûlî. *Risâle fi beyâni zikri şavmi's-sitte min Şevvâl*. İbrahim Efendi, 858: 2a-4a. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Ḥirâkî, Ebû'l-Kâsım 'Ömer b. Hüseyin el-. *Metnu'l-Ḥirâkî*. Taṅta: Dâru's-şahâbe li't-turâs, 1993.
- Ḥumeydî, Ebû Bekr 'Abdullah b. Zubeyr el-. *Musnedu'l-Ḥumeydî*. Thk. Ḥasan Selîm Esed ed-Dârânî. Şam: Dâru's-sekâ, 1996.
- Ḥureşî, Muḥammed b. 'Abdullah el-. *Şerhu muhtaşari Ḥalil li'l-Ḥureşî*. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Hüseyin Algül, H. Yunus Apaydın, Ali Bardakoğlu, İbrahim Kafi Dönmez, Mehmet Erkal, Ömer Faruk Harman, Ahmet Saim Kılavuz, Süleyman Uludağ, İrfan Yücel. *İlmihal: iman ve ibadetler*. İstanbul: Türkiye Di-yanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 1998.
- İbn Cuzey, Muḥammed b. Aḥmed. *el-Ḳavânînu'l-fikhiyye*. b.y.: y.y., ts.
- İbn Ebî Ḥâtîm, er-Râzî. *el-Cerḥ ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dâru İhyâ'i turâşî'l-'arabî, 1952.
- İbn Ḥacer, Ebû'l-Fâdl. *Tehzîbu't-teḥzîb*. Hind: Matba'atu daireti'l-ma'ârifî'n-nizamiyye, 1909.
- İbn Ḳudâme, el-Maḳdisî. *el-Kâfi fi fikhî'l-İmâm Aḥmed*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- İbn Ḳudâme, el-Maḳdisî. *el-Muğnî*. Kahire: Mektebetu'l-Kâhire, 1968.
- İbn Ḳuṭlûbuğâ, Kâsım. *Tahrîru'l-aqvâl fi şavmi's-sitti min Şevvâl*. Thk. 'Abdussettâr Ebû Gudde. Beyrut: Dâru'l-beşâ'iri'l-İslâmiyye, 2001.
- İbn Mâce, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. Yezîd *Sunen*. Thk. Muḥammed Fu'âd 'Abdulbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi kutubi'l-'arabiyye, ts.
- İbn Mâze, Burhâneddîn Maḥmûd b. Aḥmed el-Bukhârî. *el-Muḥîtu'l-Burhânî fi'l-fikhî'n-Nu'mânî*. Thk. 'Abdulk-erim Sâmi el-Cundî. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Nuceym, Zeynuddîn b. İbrâhîm. *el-Bâhrü'r-râ'ik şerhu kenzi'd-dekâ'ik*. 2. bs. Baskı. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İslâmî, ts.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muḥammed b. Aḥmed Kurtûbî Endelûsî. *Bidâyetu'l-Muctehid ve Nihâyetu'l-Mukteşid*. Ka-hire: Dâru'l-ḥadîs, 2004.
- İbn Şâs, Ebû Muḥammed es-Sa'dî. *İkdu'l-cevâhiri's-semeniyye fi mezhebi 'âlimi'l-Medîne*. Thk. Ḥamîd b. Muḥammed. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2003.
- İbn Teymiyye, Ṭakiyyuddîn. *Kitâbu's-şiyâm min şerhi'l-umde*. Thk. Zâ'id b. Aḥmed. b.y.: Dâru'l-enşârî, 1996.
- İbn Teymiyye, Ṭakiyyuddîn. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. Thk. 'Abdurrahmân b. Muḥammed. Medine: Mecma' el-Melik Faḥd, 1995.
- İbn Vehb, Ebû Muḥammed 'Abdullâh b. Vehb. *el-Câmi'*. Thk. Rifat Fevzî 'Abdulmuṭṭalib. y.y: Dâru'l-vefâ, 2005.
- İbn 'Abdiberr, Ebû 'Ömer. *el-İstizkâr*. Thk. Sâlim Muḥammed Aṭâ. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- İbn 'Abdiberr, Ebû 'Ömer. *el-Kâfi fi fikhî ehli'l-Medîne*. Thk. Muḥammed el-Moritânî. Riyad: Mektebetu Riyâd el-ḥadîse, 1400/1980.
- İbn 'Âbidîn, Muḥammed Emîn b. 'Ömer. *Reddu'l-muḥtâr (Ḥâşiyetu İbn 'Âbidîn) 'alâ Durri'l-muḥtâr*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1992.
- İbn 'Arefe, Ebû 'Abdullah Muḥammed b. Muḥammed. *el-Muhtaşaru'l-fikhî*. Thk. Ḥafîz 'Abdurrahman Muḥammed Ḥayr. Dubai: Mu'essesetu Ḥalef Aḥmed el-Ḥabtûr li'l-a'mâli'l-ḥayriyye, 2014.
- İbnu'l-Ḥâcib, 'Osman b. 'Ömer Ebû 'Amr Cemaleddin. *Câmi'u'l-ummehât*. Thk. Ebû 'Abdurrahman el-Aḥḍar. Tunus: el-Yemâme li't-ṭibâ'a ve'n-neşr ve't-tevzîf, 2000.
- İbnu'l-Meḥâmîlî, Aḥmed b. Muḥammed. *el-Lubâb fi fikhî's-Şafi'i*. Thk. 'Abdulkerîm el-'Umrî. Medine: Dâru'l-buḥârî, 1996.
- İbnu'l-'Arabî, Ebû Bekr Muḥammed b. 'Abdullah. *Kitâbu'l-Ḳabes fi şerhi Muvatta'î Mâlik b. Enes*. Thk. Muḥammed 'Abdullah Veled Kerîm. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1992.

### 1398 | Ahmet Temel. Ahkâmın Değişiminde Amel ve Hadis Dilemması: Şevvâl Orucu ...

- İbnu'l-‘Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. ‘Abdullah. *‘Arîdatu’l-aḥvezi bi-şerhi Şahîhi’t-Tirmizî*. Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, ts.
- İbnu’n-Neccâr, Taḳıyyuddîn Muhammed b. Aḫmed. *Muntehâ’l-irâdât*. Thk. ‘Abdullah b. ‘Abdulmuḥsin et-Turkî. Beyrut: Mu’essesetu’r-risâle, 1999.
- İbnu’r-Rif’a, Aḫmed b. Muhammed. *Kifâyetu’n-nebih fi şerhi’t-tenbih*. Thk. Mecdî Muhammed Surûr. Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 2009.
- Kahraman, Abdullah. *İslam Hukuku’nda Değişim ve İbadetler*. İstabul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Ḳarâfî, Şihâbeddin el-. *ez-Zeḥîra*. Thk. Se‘îd A‘râb. Beyrut: Dâru’l-garbi’l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Ebû Bekir b. Mes‘ûd el-. *Bedâ’i’u’s-şanâ’i’ fi tertibi’ş-şerâ’i’*. Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 1986.
- Ḳayravânî, Ebû Muhammed el-. *en-Nevâdir ve’z-ziyâdât ‘alâ mâ fi’l-Müdevvene min ğayrihâ mine’l-ummeḥât*. Thk. ‘Abdulfettaḥ Muhammed. Beyrut: Dâru’l-garbi’l-İslâmî, 1999.
- Kelbî, İbn Dihye el-. *Edâ’u mâ vecbe min beyâni vad’i’l-vaddâ’in fi Receb*. Thk. Muhammed Zuheyr eş-Şâviş. b.y.: el-Mektebu’l-İslâmî, 1998.
- Kelbî, İbn Dihye el-. *Mâ vadaḥa vestebâne fi fadâ’ili şehri Şa‘bân*. Thk. Cemal ‘Azzûn. Riyâd: Mektebetu edvâi’s-selef, 2003.
- Kelvezânî, Ebû’l-Ḥaṭṭâb Maḥfûz b. Aḫmed el-. *el-Ḥidâye ‘alâ mezhebi’l-İmâm Ebû ‘Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Ḥanbel eş-Şeybânî*. Thk. ‘Abdullaṭîf Ḥumeym; Mâhir Yâsin el-Faḥl. Kuveyt: Mu’essesetu’l-girâs li’-neşr ve’t-tevzî’, 2004.
- Ḳuhistânî, Muhammed b. Ḥusâmeddîn. *Câmî’u’r-rumûz şerḫu muḥtaşari’l-Vikâye*. Thk. Kebîruddîn Aḫmed. Kalkûta: Maḫharu’l-‘acâyib, 1858.
- Laḫmî, ‘Alî b. Muhammed Ebû’l-Ḥasan el-. *et-Tabşire*. Thk. Aḫmed ‘Abdulkerîm Necîb. Katar: İdâretu’l-Evḫâf ve’ş-Şu’ûni’l-İslâmiyye, 2011.
- Malatî, Cemaleddin Ebû’l-Meḥâsin el-. *el-Mu‘taşar mine’l-muḥtaşar min muşkil’l-âşâr*. Thk. Aḫmed b. Muhammed b. Seleme. Merkezu’t-turâs, 2013.
- Mâlik, İmam. *Muvaṭṭa’*. Thk. M. Fuad Abdülbaki. Kahire: Dâru ihyâ’i’t-turâşi’l-‘arabî, 1406/1985.
- Ma‘mer b. Râşîd, Ebû ‘Urve. *el-Câmî*. Thk. Ḥabîbu’r-raḫmân el-A‘zamî. Beyrut: Tevzî’u’l-mektebi’l-İslâmî, 1982.
- Merġînânî, Burhaneddin Muhammed b. Ahmed el-. *Kitâbu’t-tecnîs ve’l-mezîd*. Thk. Muhammed Emin Mekki. Karaçi: İdâretü’l-Kur’ân ve’l-Ulumi’l-İslâmiyye, 2004.
- Molla Ḥüsrev, Muhammed b. Ferâmurz. *Dureru’l-ḥukkâm şerḫu gureri’l-aḥkâm*. Dâru ihyâi’l-kutubi’l-Arabiyye, ts.
- Muslim, Ebû’l-Ḥuseyn Muslim b. el-Ḥaccâc. *Şahîḥ*. Thk. Muhammed Fu’âd ‘Abdülbâki. Beyrut: Dâru ihyâ’i turâşi’l-‘arabî, ts.
- Nesâ’î, Ebû ‘Abdirrahmân Aḫmed b. Şu‘ayb en-. *es-Sunenul’-kubrâ*. Thk. Ḥasan ‘Abdulmun‘im eş-Şelebî. Beyrut: Mu’essesetu’r-risâle, 2001.
- Nevevî, Ebû Zekerıyya Yahya b. Şeref en-. *el-Mecmû‘ şerḫu’l-muhezzeb*. Beyrut: Dâru’l-fıkr, ts.
- Râzî, Zeynuddîn Ebû ‘Abdullah er-. *Tuḥfetul-mulâk*. Thk. ‘Abdullah Nezir Aḫmed. Beyrut 1996.
- Rîs, ‘Abdulazîz b. Rîs er-. “Aşru mesâ’il fi şiyâmi’s-sitti min Şevvâl”. Erişim: 1/8/2018 2018. <http://islamancient.com/play.php?catsmktba=215175>.
- Rûyânî, Ebû’l-Meḥâsin er-. *Baḫru’l-mezheb*. Thk. Ṭarîḫ Fetḫi es-Seyyid. Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 2009.
- Ru‘aynî, Şemseddin Ebû ‘Abdullah el-Ḥaṭṭâb er-. *Mevâhibu’l-celîl fi muḥtaşari Ḥalîl*. Beyrut: Dâru’l-fıkr, 1992.
- Sahnûn, ‘Abdusselâm b. Sa‘îd et-Tenûḥî. *el-Müdevvenetü’l-kubrâ*. Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 1415/1994.
- Şakîr, Sâmi Muhammed eş-. “Aḥkâmu şiyâmi’s-sitti min Şevvâl”. *Mecelletu’l-‘ulûmi’ş-şer’iyye* 11/ (2011): 1-73. <http://www.saaaid.net/book/open.php?cat=97&book=14167>.
- Şalâhuddîn el-‘Allâ’î, Ḥalîl b. Keykeldî *Ref’u’l-‘işkâl ‘an şiyâmi sitteti eyyâmin min Şevvâl*. Thk. Şalâh b. ‘Â’îd eş-şalâḥî. Beyrut: Dâru ibn Ḥazm, 1994.
- Şâfi, Muhammed b. Aḫmed Ebû Bekir eş-. *Ḥilyetu’l-‘ulemâ fi ma’rifeti mezâhibi’l-fukahâ*. Thk. Yâsin Aḫmed İbrâhîm. Beyrut: Mu’essesetu’r-risâle, 1980.

- Şâvî, Ebû'l-‘Abbâs eş-. *Bulġatu's-sâlik li-akrabi'l-mesâlik*. Beyrut: Dâru'l-Me‘ârif, ts.
- Semerġandî, ‘Alâ’addin es-. *Tuĥfetu'l-fuġahâ*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-‘ilmiyye, 1993.
- Şeybânî, Ebû ‘Abdillâh Muĥammed b. el-Ĥasen b. Ferġad eş-. *el-Ĥucce ‘alâ ehli'l-Medîne* Thk. Mehdi Ĥasen el-Kejlânî el-Ķâdîrî. 3. bs. Baskı. Beyrut: ‘Alemü'l-kütüb, 1982.
- Şeyĥzâde, ‘Abdurrahmân b. Muĥammed. *Mecma’u'l-enhur fi şerĥi multekâ'l-ebĥur*. Beyrut: Dâru iĥyâ’i turâşi'l-‘arabî, ts.
- Şîrâzî, Ebû İshâĥ eş-. *el-Muhezzeb fi fiĥhi'l-İmâm eş-Şâfi’î*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-‘ilmiyye, ts.
- Ṭaĥâvî, Ebû Ca‘fer et-. *Şerĥu muşkili'l-âşâr*. Thk. Şu‘ayb el-Arna’ût. Beyrut: Mu’essesetu’r-risâle, 1994.
- Ṭayâlisî, Ebû Dâvûd et-. *Musned*. Thk. Muĥammed b. ‘Abdulmuĥsin et-Turkî. Mısır: Dâru hicr, 1999.
- Temel, Ahmet. *The Missing Link in the History of Islamic Legal Theory: The Development of Usul al-Fiqh during the 3rd/9th and Early 4th/10th Centuries*. Doktora Tezi, UC Santa Barbara, 2014.
- Tenûĥî, Ebû’ṭ-Ṭâhir İbrâhîm b. ‘Abdussamed et-. *et-Tenbîh ‘alâ mebdâi’i’t-Tevcih*. Thk. Muĥammed Biliĥsan. Beyrut: Dâru İbn Ĥazm, 2007.
- Tirmizî, Ebû ‘İsâ Muĥammed b. ‘İsâ et-. *Sunen*. Thk. Beşşar ‘Avvad Ma‘rûf. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1998.
- Vâdî Âşî, Muĥammed b. Câbir el-. *Bernamecu el-Vâdî Âşî*. Thk. Muĥammed Maĥfûz. Beyrut: Dâru'l-maġribi'l-İslâmî, 1980.
- Yılmaz, Fatih Mehmet. “Şevvâl Orucu ile İlgili Rivayetlerin Sened ve Metin Yönünden Deġerlendirilmesi”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 4/7 (2017): 51-59.
- Zâhidî, Muĥtâr b. Maĥmûd ez-. *el-Muctebâ fi şerĥi muĥtaşari'l-Ķudûrî*. Ayasofya, 1262: Süleymaniye Kütüphanesi.
- Za‘bî, Muĥammed Muşliĥ ez-. “Şiyâmu sittin min Şevvâl Dirâse ĥadîsiyye fiĥhiyye”. Erişim: 1 Ağustos 2018. <http://aliftaa.jo/Research.aspx?ResearchId=17-.W2B6ltgzYnU>.
- Zehebî, Şemseddîn Ebû ‘Abdullah Muĥammed b. Aĥmed ez-. *Siyeru a‘lâmi’n-nubelâ*. Thk. Şu‘ayb el-Arna’ût vd. Beyrut: Mu’essesetu’r-risâle, 1985.
- Zurġânî, ‘Abdulbâĥi b. Yûsuf ez-. *Şerĥu’z-Zurġânî ‘alâ muĥtaşari Ĥalîl*. Thk. ‘Abdusselam Muĥammed Emîn. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-‘ilmiyye, 2002.
- ‘Uleyş, Ebû ‘Abdullah Muĥammed b. Aĥmed. *Mineĥu’l-Celîl ‘alâ Muĥtaşari’ş-Şeyĥ Ĥalîl*. Beyrut: Dâru’l-fikr, 1989.
- ‘Uşeymîn, Muĥammed b. Şâlih el-. *eş-Şerĥu’l-mumti’ ‘alâ zâdi’l-mustaĥni’*. Dâru İbnu’l-cevzî, 2002.



*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

Aralık / December 2018, 22 (2): 1401-1423

**Some Ĥadiths Subjected to Discussion by Supporters of Bishr al-Marīsī**

**Due to Having an Anthropomorphist and Corporeal Content\***

*Tecsim ve Teşbih İçerdiği İddiasıyla Bishr el-Merīsī Taraftarlarının Tartışma*

*Konusu Yaptığı Bazı Hadisler*

**Ali Kaya**

Dr. Öğr. Üyesi, Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı

*Assistant Professor, Kocaeli Univ., Faculty of Theology, Department of Hadith*

Kocaeli, Turkey

ali.kaya@kocaeli.edu.tr

orcid.org/0000-0002-7058-1088

**Translator / Çeviren**

**Ahmet Çekiç**

Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Yabancı Diller Bölümü

*Assistant Professor Dr., Sivas Cumhuriyet Univ., Faculty of Education, Department of Foreign Languages*

Sivas, Turkey

acekic@cumhuriyet.edu.tr

orcid.org/0000-0002-7292-3301

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Article Types / Makale Türü:** Translated Article / Çeviri

\* This article has been published previously in Turkish: Kaya, Ali . “Tecsim ve Teşbih İçerdiği İddiasıyla Bishr el-Merīsī Taraftarlarının Tartışma Konusu Yaptığı Bazı Hadisler”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22 / 1 (Haziran 2018): 163-188. <http://dx.doi.org/10.18505/cuid.384790>.

**Received / Geliş Tarihi:** 23 November / Kasım 2018

**Accepted / Kabul Tarihi:** 22 December / Aralık 2018

**Published / Yayın Tarihi:** 15 Aralık / December 2018

**Volume / Cilt:** 22 **Issue / Sayı:** 2 **Pages / Sayfa:** 1401-1423

**Cite as / Atıf:** Kaya, Ali. “Some Ĥadiths Subjected to Discussion by Supporters of Bishr al-Marīsī Due to Having an Anthropomorphist and Corporeal Content”. Trans. Ahmet Çekiç. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/2 (December 2018): 1401–1423. <https://doi.org/10.18505/cuid.481543>

**Some Ḥadiths Subjected to Discussion by Supporters of Bishr al-Marīsī  
Due to Having an Anthropomorphist and Corporeal Content**

**Abstract:** Ḥadiths that have been discussed in this paper consist of narrations regarding divine attributes and having some problematic meanings between supporters of Bishr al-Marīsī and ‘Uthmān al-Dārimī. These narrations were mostly accepted denounced (*munkar*) by Bishr al-Marīsī and his supporters due to having an anthropomorphist and corporeal content about God. They rejected divine attributes according to their understanding of God based on incompatibility (*tanzih*) which provided by Mu‘tazilite approach towards divine attributes even though they conveyed some features of Ahl al-Ra’y. They found contradicted of attributing human features to God based on their *tanzih* understanding, therefore, they interpreted such this kind of narrations in terms of their approach or rejected at all. At the other hand, a hard Ḥadith scholar ‘Uthmān al-Dārimī believed that one should accept divine attributes as they are in the Qur’ān and Sunna. According to his belief, he considered the explicit meanings of the narrations without interpretation of divine attributes, and based on his perspective he denied Bishr al-Marīsī (d. 218 /833) and his supporters’ interpretations claiming they would cause divesting God of all attributes (*ta‘tīl*). He argues that these narrations should be taken into considerations based on their explicit meanings. The discussions on these ḥadiths are important due to showing different approaches of scholars from the schools of Ahl al-Ra’y and the ones from Ahl al-Ḥadith towards the ḥadith during the period when the main Ḥadith works were collected. Discussions on the narrations studied in this paper reveal two schools’ understandings of divine issues, their approaches to divine attributes, as well inform us their perspectives of ḥadith in general.

**Keywords:** Ḥadith, ‘Uthmān al-Dārimī, Bishr al-Marīsī, Divine attributes, Anthropomorphism/(*Tashbīh*), Corporealism/(*Tajsim*), Interpretation/(*Ta’wīl*)

**Tecsim ve Teşbih İçerdiği İddiasıyla Bışr el-Merīsī Taraftarlarının  
Tartışma Konusu Yaptığı Bazı Hadisler**

**Öz:** Bışr el-Merīsī taraftarları ile Osman ed-Dārimī arasında burada tartışma konusu yapılan hadisler haberî sıfatları konu alan ve müşkil nitelikte olan rivayetlerden oluşmaktadır. Bu rivayetleri genelde Bışr el-Merīsī ve taraftarlarının tecsim ve teşbih içerdiği iddiasıyla münker kabul ettikleri görülmektedir. Ehl-i re’y özellikleri taşımakla birlikte ilahî sıfatlar konusunda Mu‘tezilî bir anlayışa sahip olduklarından tenzih anlayışları gereği sıfatları reddetmektedirler. Yaratılmışlara ait niteliklerin yaratıcıya nisbet edilmesini tenzih anlayışlarına aykırı gördüklerinden bu tür müşkil rivayetleri ya kendi anlayışları doğrultusunda te’vīl ya da reddettikleri gözlenmektedir. Sert bir ehl-i hadīs âlimi olan Osman ed-Dārimī ise, ayet ve hadislerde bildirilen ilahî sıfatlara iman edilmesi gerektiğini kabul etmektedir. Bu anlayışı sebebiyle bu rivayetlerde bildirilen haberî sıfatlara da te’vīl etmeksizin lafzî anlamıyla yaklaşmakta; kendi görüşü doğrultusunda Bışr el-Merīsī ve taraftarlarının yaptığı te’vīlleri reddetmekte, bu te’vīllerin ta’tile yol açacağını ileri sürmektedir. Bu rivayetlerin lafzî (literal) anlamları doğrultusunda anlaşılması gerektiğini savunmaktadır. Bu hadisler üzerinde yapılan tartışmalar, temel hadis eserlerinin yazıldığı dönemde Ehl-i re’y ve Ehl-i hadīs ekollerine mensup âlimlerin hadislere yaklaşımlarını göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Burada vermiş olduğumuz hadisler üzerindeki tartışmalar bu iki



ekolün uluhiyet anlayışını, haberî sıfatlara yaklaşımlarını ortaya koyduğu gibi bunların genel anlamda hadis perspektifi hakkında bizlere bilgi vermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Osman ed-Dârimî, Bişr el-Merisî, Haberî sıfatlar, Teşbîh, Tec̄s̄m, Te'vîl

## INTRODUCTION

This study examines the debates between 'Uthmān al-Dārimī (d. 280/894) and the supporters of Bişr al-Marisī (d. 218/833) on some ḥadīths which are found ambiguous and involve anthropomorphic description of God, in the third century of Islamic calendar, the period when the main ḥadīth books were composed. We could say that the debates between the scholars of Ahl al-Ḥadīth and Ahl al-Ra'y on the ḥadīths which we have examined here as the subject of study, concern understanding the text of the ḥadīth in one respect. Understanding the text of the ḥadīth in a broad sense is described as the science field that studies the understanding of the ḥadīths, while in a narrow sense it studies ascertainment of decretals from them.<sup>1</sup> We could also say that the debates about these ḥadīths are focused on how these ḥadīths should be understood; whether paying attention to the literal meaning of the wordings in the narrations, or paying attention to the possible figurative meanings which are aimed to go beyond those wordings.

From the first period, not only the understanding that rejects the proving of the anthropomorphic description of God and the interpretation of related narrations, but also those who uphold the interpretation of these narrations based on the understanding of incomparability composed many in line with their understandings. With the statement of 'Uthmān al-Dārimī, in the emergence of the literature of criticism and rejection of Ahl al-Ḥadīth, having been raised the topic of createdness of the Qur'ān by Jahmiyyah and Mu'tazilah after rejecting divine attributes was effective<sup>2</sup> and many authors, including 'Uthmān al-Dārimī, composed regarding this subject.<sup>3</sup> It can be said that the writing works related to the subject are continued by contemporary writers. There are also some studies that made divine attributes their subject of examination at the academic level.<sup>4</sup>

It should be noted that there are old and new works related to ḥadīths or similar narratives discussed here. Ibn Furak (d. 406/1015), who wrote a book named *Mushkil al-ḥadīth wa bayānuh* in order to defend the ḥadīths against Jahmiyyah and Mu'tazilah, who rejected some narrations conveyed on the creed issues, hereby interpreted the divine attributes. Although it is not written in order to examine the narrations containing corporealism and interpretation, it is understood that they were examined in the article in question since this kind of narratives are

<sup>1</sup> Mehmet Görmez, "Fıkḥü'l-Hadis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Publications, 1995), 13: 547.

<sup>2</sup> Abū Sa'īd 'Uthmān b. Sa'īd al-Dārimī, *al-Rad 'alā al-Jahmiyyah*, ed. Badr b. 'Abdallāh al-Badr (Kuwait: Dār Ibn al-Athīr, 1995), 17-18.

<sup>3</sup> For criticism works related to the anti-ta'wīl literature of Ahl al-Ḥadīth scholars, please see Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi*, 8. Baskı (Istanbul: İFAV Publications, 2012), 78-81.

<sup>4</sup> For more information about this subject, please see Ali Budak, "Haberî Sıfatlara Dair Rivayetlerin Te'vîl Yoluyla Çözümü Bağlamında Rāzī'nin Esāsu't-Takdīs Adlı Eseri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/19 (2011/1): 44-45.

included in the scope of ambiguous tradition. As it can be seen in the references to the related ḥadīths, there are Ibn Furak's evaluations on all of the ḥadīths we have selected as the subject of study. In this very work; some divine attributes were examined and interpreted such as "ṣūrat, ḥad, jihat, yemīnullāh, rijl/qadam, istilqā, ḍiḥk, ṣadr, khalwat with human, farah, hijāb/hujub, ru'yat, kaff, ṣba', yad/qabza, 'ayn, dahr..."<sup>5</sup> Another study on the subject is an article titled "Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī: A Ḥadīth Person Against Corporealism and Interpretation" written by Kamil Çakın, on the writing of Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (d. 911/1505) titled "Ta'wīl al-aḥādīth al-mūmiha li-l-tashbīh". It is indicated in the article that among Suyūṭī's sources there is a writing named Radd al-Dārimī 'alā al-Marīsī, written by 'Uthmān al-Dārimī.<sup>6</sup> However, it should be emphasized that in this work of Suyūṭī the opinions conveyed for the interpretation of narratives do not belong to 'Uthmān al-Dārimī, but belong to Bishr al-Marīsī -who was criticised and rejected by al-Dārimī- and to his supporters. Another study is an edict named "Commentary of the Wordings that include Corporealism and Interpretation for God in Holy-Religious Texts According to Arabic Language (In the Context of Ash'arist Doctrine)" presented by Mustafa Öncü who offers to gloss the statements in the Qur'ān and in narratives that include corporealism and interpretation, according to the Arabic language. The ones read in the narratives and examined have been limited to a few ambiguous words such as "rijl", "qadam", "ḍiḥk/ḍaḥik".<sup>7</sup>

### 1. THE PARTIES TO THE DISPUTE

The debates on the ḥadīths that we are going to examine were between Bishr al-Marīsī (d. 218/833) and 'Uthmān al-Dārimī (d. 280/894).<sup>8</sup> One of the most important personalities of the Ahl al-Ḥadīth, 'Uthmān al-Dārimī's work, which contains these disputes related to ḥadīths, "al-Naqḍ 'alā al-Marīsī" has been an important source in that it transmitted us the ḥadīth issues and the dispute subjects of the period of classification. This work by 'Uthmān al-Dārimī was written as a refutation against Bishr al-Marīsī and his two disciples' views<sup>9</sup> about God's attributes and

<sup>5</sup> For more information about this ta'wīl, please see Ibn Fūrek, Abū Bakr Muḥammad b. al-Ḥasan al-Isfahānī, *Mushkil al-ḥadīth wa bayānuh*, ed. Mūsā Muḥammad 'Alī (Beirut: 'Ālem al-Kutub, 1985), 45, 50, 60, 115, 120, 125, 132, 143, 158, 170, 186, 191, 224, 232, 243, 258, 263, 275.

<sup>6</sup> Please see Kamil Çakın, "Teşbīh ve Tecsim Karşısında Bir Hadisçi: Celāluddīn es-Suyūṭī", *Dinî Araştırmalar* 4/10 (2001): 11.

<sup>7</sup> Please see for more information Mustafa Öncü, "Dinî Kutsal Metinlerde Allah İçin Tecsim Ve Teşbīh İfade Eden Lafızların Arap Diline Göre Yorumlanması (Eş'arilik Doktrini Bağlamında)", *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arilik Sempozyumu Bildirileri*, ed. Cemallettin Erdemci-Fadıl Aygün (İstanbul: Beyan Publications, 2015), 2: 681-692.

<sup>8</sup> Among the scholars of Hadīth, there are two scholars named Dārimī. The Hadīth scholar, which is known more and who comes to mind first is known for his work al-Sunan, is Abū Muḥammad 'Abdallāh b. 'Abd al-Rahmān al-Dārimī (ö. 255/869). The other Dārimī is Abū Sa'īd 'Uthmān b. Sa'īd al-Dārimī (ö. 280/894), who died twenty-five years after the first one. The one who was discussed here is 'Uthmān b. Sa'īd al-Dārimī who came later.

<sup>9</sup> al-Dārimī, called one of these two students of Bishr al-Marīsī, Muḥammad b. Shujā' al-Thaljī (ö. 266/880) and without giving the other's name called him as "mu'ariz". For more information please see Abū Sa'īd 'Uthmān b. Sa'īd al-Dārimī, *Naqḍ al-Imām Abī Sa'īd 'Uthmān b. Sa'īd 'alā al-Marīsīyyi al-Jahmiyyi al-'anīd fīmā 'iftarā 'alallāhi min al-tawḥīd (al-Naqḍ 'alā al-Marīsī)*, ed. Badr b. 'Abdallāh al-Badr (Kuwait: Dār Ibn al-Athīr, 1995), 1: 139, 432-435, 454, 483, 493, 524, 541, 555, 578; 2: 693-695, 697, 833, 836, 913.

some ḥadith issues.<sup>10</sup> Besides having studied under Imam Abū Ḥanīfa (d. 150/767) for a short period<sup>11</sup>, Bişr al-Marisi was educated mainly by Abū Yūsuf.<sup>12</sup> Bişr al-Marisi, who is considered to be an important theologian, and also the founder of the Marisiyya branch of the Murji'a sect<sup>13</sup>, is a scholar of Ahl al-ra'y who made theological discussion on the subject of ḥadith and kalām with Imam al-Shāfi'i (d. 204/820)<sup>14</sup>, with 'Abd al-'Aziz al-Kināni (d. 240/854 [?])<sup>15</sup> and with Za'farani (d. 260/874)<sup>16</sup> the disciple of Imam al-Shāfi'i and with many other scholars. Among the people Bişr al-Marisi discussed were the scholars of the Ahl al-Ḥadith as well as the scholars of Ahl al-ra'y and Mu'tazilah. Bişr al-Marisi witnessed the period of Hārūn al-Rashid (786-809) and Al-Ma'mūn (813-833) and played a significant role in the cultural life of Al-Ma'mūn's era. He was

<sup>10</sup> 'Uthmān al-Dārimī wrote al-Naqd to refute criticisms of his earlier book al-Rad 'alā al-Jahmiyyah. One of the followers of Bişr al-Marisi, known as mu'ariz, had criticized his book al-Rad 'alā al-Jahmiyyah. This is understood from the statements of al-Dārimī. There have been many places in the work that mu'ariz's opinions have been referred by stating his name as mu'ariz and then his work were criticized. As an example please see 'Uthmān al-Dārimī, *al-Naqd 'alā al-Marisi*, 1: 139-142, 145, 146, 149, 152, 157, 158.

<sup>11</sup> Abū-l-Ḥasenāt Muḥammad 'Abd al-Ḥay b. Muḥammad 'Abd al-Ḥalim al-Laknawī, *al-Fawā'id al-bahiyah fi tarājim al-Ḥanefiyyah*, ed. Sayyid Muḥammad Badr al-Dīn Abū Firās al-Nu'māni (Cairo: Dār al-Kutub al-İslāmi, nd.), 54; al-Kāsāni, 'Ālā al-Dīn Abū Bakr b. Mas'ūd al-Kāsāni, *Badā'i' al-ṣanā'i' fi tartib al-ṣarā'i'*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'İlmiyyah, 1986), 1: 462.

<sup>12</sup> al-Shirāzi, Abū Ishāq Jamāl al-Dīn İbrāhīm b. 'Alī al-Shirāzi, *Ṭabaqāt al-fuqahā'*, ed. İhsān 'Abbās. (Beirut: Dār a;-Rā'id al-'Arabi, 1970), 138; Abū Bakr Aḥmad b. 'Alī al-Baghdādi, *Tārikhu Baghdād*, ed. Muştafa 'Abd al-lkādīr 'Atā (Beirut: Dār al-Kutub al-'İlmiyyah, 1417), 7: 61; Abū Sa'd 'Abd al-Karīm b. Muḥammad al-Sam'āni, *al-Ansāb*, ed. 'Abd al-Raḥmān b. Yaḥyā al-Mu'allimī al-Yamani et al. (Hyderabad: Majlisu Dā'irat al-Ma'ārif al-Othmaniyya, 1382/1962), 12: 210.

<sup>13</sup> Abū Manşūr 'Abd al-Qāhir b. Ṭāhir al-Baghdādi, *al-Farq bayna al-firāq wa bayān al-firāq al-nājiyyah minhum* (Beirut: Dār al-Āfāk al-Jadide, 1977), 19, 192; Abū-l-Muzaffer 'Imād al-Dīn Shahfūr (Shāhfūr) b. Ṭāhir al-İsfarāyini, *al-Tabşir fi-l-dīn wa tamyiz al-firāq al-nājiyyah 'an al-firāq al-hālikin*, ed. Kamāl Yūsuf al-Ḥūt (Beirut: 'Ālem al-Kutub, 1983), 24.

<sup>14</sup> İbn Abī Ḥātim, Abū Muḥammad 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad al-Rāzi, *Ādāb al-Shfi'i wa manāqibuh*, ed. 'Abd al-Ghanī 'Abd al-Khāliq (Beirut: Dār al-Kutub al-'İlmiyyah, 2003), 132-133; al-İsfarāyini, *al-Tabşir*, 99; al-Dhahabī, Shams al-Dīn Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Aḥmad b. 'Uthmān b. Qāymāz b. 'Abdallāh al-Turkumāni al-Fāriqī al-Dimashqī al-Shāfi'i, *Siyar a'lām al-nubalā'*, ed. Shu'ayb al-Arnaūt (Beirut: Muassasa al-Risāla, 1405/1985), 10: 30.

<sup>15</sup> İbn Abī Ṭāhir, Abū-l-Faql Aḥmad b. Abī Ṭāhir Ṭayfūr al-Marwāzi, *Tārikhu (Kitābu) Baghdād*, editted by Sayed 'Izzet al-Attār al-Ḥusayni (Cairo: Maktaba al-Khanci, 2002), 47; Al-Khaṭīb al-Baghdādi, Abū Bakr Aḥmad b. 'Alī al-Baghdādi, *Tārikhu Baghdād*, ed. Muştafa 'Abd al-lkādīr 'Atā (Beirut: Dār al-Kutub al-'İlmiyyah, 1417), 10: 448; al-Shirāzi, *Ṭabaqāt al-fuqahā'*, 103; al-Sam'āni, *al-Ansāb*, 10: 95.

<sup>16</sup> Yāqūt al-Hamawī, Abū 'Abdallāh Shihāb al-Dīn b. 'Abdallāh al-Hamawī, *Mu'jam al-udabā' (Ṭabaqāt al-udabā')*, ed. İhsān 'Abbās (Beirut: Dār al-Gharbī al-İslāmi, 1993), 6: 2405.

in the Caliph Al-Ma'mūn's consultation assembly<sup>17</sup> and had a massive contribution in the adoption and implementation<sup>18</sup> of the idea of createdness of the Qur'ān by the caliph.<sup>19</sup>

‘Uthmān al-Dārimī, on the other hand, who was originally from Sijistān, was a scholar of Ahl al-Ḥadīth, who learned the ḥadīth science from the crucial scholars of his period such as Yaḥyā Ibn Ma‘īn (d. 233/848), Ishāq Ibn Rāhawayh (d. 238/853) and Aḥmad Ibn Ḥanbal (d. 241/855)<sup>20</sup>, learned the Arabic language from Ibn al-‘Arabī (d. 231/846), and was educated on Islamic law (fiqh) by Buwayṭī (d. 231/846), disciple of Imam al-Shāfi‘ī.<sup>21</sup> He visited all the major cities of the Islamic world for ḥadīth collection, learned the ḥadīths from the ḥadīth scholars in this region and conveyed them.<sup>22</sup>

## 2. CONTROVERSIAL ḤADĪTHS

The ḥadīths and narratives which are to be examined here are the ḥadīths that are interpreted by Bishr al-Marīsī and his two students by reason of having contained corporealism and interpretation. ‘Uthmān al-Dārimī, on the other hand, as a rigid scholar of Ahl al-Ḥadīth who advocates adherence to the wording of the verses, objects these interpretations and exegesis, asserting that the verbal meanings in these ḥadīths should be accepted. In this review, the approaches of the parties to the ḥadīths discussed and how they understand the ḥadīths will be revealed and an evaluation of them will be made.

### 2.1. ḤADĪTH OF HEARING AND SEEING

<sup>17</sup> Ibn Abī Ṭāhir, *Kitābu Baghdad*, 36, Josef Van Ess, "Mu'tezile: İslām'ın Akılcı Yorumu-1", translator Veysel Kanar, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2008): 296.

<sup>18</sup> Ibn Kathīr, 'Imād al-Dīn Abū-l-Fedā' Ismā'īl b. 'Umar Ibn Kathīr, *al-Bidāya wa-l-nehāye*, ed. Ali Shīrī (Beirut: Dār Ihyā' al-Turath al-Arabī, 1988), 10: 301, 308; Ahmet Saim Kılavuz, "Bişr b. Gıyās el-Merīsī", *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Publications, 1992), 6: 220.

<sup>19</sup> For information about Bishr al-Marīsī please see Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārikhu Baghdad*, 7: 61-70; al-Sam'ānī, *al-Ansāb*, 12: 210-211; al-Dhahabī, *Siyar*, 10: 199-202; Al-Qurashī, Abū Muḥammad Muḥyiddīn 'Abd al-Qādir b. Muḥammad al-Qurashī, *al-Jawāhir al-muḥyiyah fī ṭabaqāt al-Ḥanefiyye*, (Karachi: Mīr Muḥammad Kutupkhāne, nd.), 1: 164-166; Ibn Kathīr, *al-Bidāya*, 10: 308.

<sup>20</sup> Al-Ḥākīm al-Naysābūrī, Abū 'Abdallāh Muḥammad b. 'Abdallāh al-Naysābūrī, *Ma'rifat 'ulūm al-(uṣūl al-) ḥadīth*, ed. al-Sayyid Mu'azzam Hosain (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1977), 80; Ibn 'Asākir, Abū-l-Kāsim 'Alī b. al-Ḥasan al-Dimashqī, *Tārikhu madīnet Dimashq*, ed. 'Amr b. Gharāme al-'Amrawī (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), 38: 363.

<sup>21</sup> Ibn al-Athīr, Abū-l-Ḥasan 'Iz al-Dīn Alī b. Muḥammad al-Jazarī, *al-Kāmil fī al-tārikh*, ed. 'Umar 'Abd al-Salām Tadmūrī (Beirut: Dār al-Kutub al-Arabī, 1997), 6: 488; Al-Subqī, Abū Naşr Tāj al-Dīn 'Abd al-Wahhāb b. 'Alī al-Subqī, *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyyah al-kubrā*, ed. Maḥmūd Muḥammad at-Tanāhī-'Abd al-Fattāh Muḥammad al-Ḥulv (Cairo: Dāru Hicr, 1413/1992), 2: 302; Ibn Kathīr, *al-Bidāya*, 11: 83.

<sup>22</sup> For more information about 'Uthmān al-Dārimī please see Qiwām al-Sunnah, Abū-l-Kāsim Qiwām al-Sunnah Ismā'īl b. Muḥammad al-Isfahānī, *Siyar al-salaf al-ṣāliḥīn*, ed. Karam b. Ḥilmi b. Farḥāt (Riyadh: Dār al-Rāya, nd.), 1150; Ibn 'Asākir, *Tārikhu Dimashq*, 38: 362; al-Dhahabī, Shams al-Dīn Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Aḥmad b. 'Uthmān b. Qāymāz b. 'Abdallāh al-Turkumānī al-Fāriqī al-Dimashqī al-Shāfi'ī, *Tārikh al-Islām wa vafayāt al-(tabakāt al-)mashāhīr wa-l-a'lām*, ed. 'Umar Abdussalām al-Tadmūrī (Beirut: Dār al-Kātib al-'Arabī, 1413/1993), 20: 396; Al-Subqī, *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyyah*, 2: 302.

One of the ḥadiths of the subject of discussion is the following narration of Abū Hurayra: قَرَأَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: {إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا} فَوَضَعَ أُصْبُعَهُ الدَّعَاءَ عَلَى عَيْنَيْهِ وَإِبَاهِمَهُ عَلَى أُذُنَيْهِ

According to the narrated story Abū Hurayra said: "Prophet pointed his ear with his thumb and his eye with his forefinger after reading the verse: "Allah is the hearing and seeing one." (Al-Nisā 4/58)<sup>23</sup>

The opponent transferring this ḥadith argues that God Almighty is given the impression of consisting of organs by some of the ḥadith clerks by arguing that they have proven that Allah has eye and ear that are similar to the common ground for everyone.<sup>24</sup> ‘Uthmān al-Dārimī acknowledges that this ḥadith proves sight and hearing, but rejects the claim that it refers to organs such as eyes and ears that are similar to the organs in humans because neither God Almighty is similar to others nor his attributes resemble to the attributes of others. According to him, it is slander to associate God Almighty being consisted of organs to Ahl al-Ḥadīth, and such a thought cannot be expressed by a believer because it is blasphemy. ‘Uthmān al-Dārimī says that they accept hearing and seeing attributes of the Praised One as it was stated in the Qur’ān and in Sunnah but they do not assign a quality.<sup>25</sup>

The teacher of two sheikhs from whom Abū Dāwūd narrated this ḥadith: ‘Abd al-Raḥmān b. Yezīd al-Maḥzūmī al-Muqrī, explains that God’s seeing and hearing attributes are proven with this ḥadith. Abū Dāwūd indicates that the explanation of ‘Abd al-Raḥmān b. Yezīd al-Maḥzūmī al-Muqrī is a refutation against Jahmiyah’s opinion that rejects divine attributes.<sup>26</sup> Ibn Abī Ḥātim (d. 327/938) said that, by pointing his ear and eye, the Prophet (pbuh) did not want to say that God Almighty saw and heard with an eye and with an ear which resemble to the human organs consisting of eyelash and eyelid or any kind of ear that man would have but wanted to tell that God possessed the attributes of hearing and seeing. God Almighty is glorious and excluded from showing resemblance to any kind of a living creature.<sup>27</sup> Also Khattābī’s (d. 388/998) commentary shows resemblance to the comments of Imām Abū Ḥātim, in his elucidation to Abū Dāwūd’s Sunan, regarding this ḥadith.<sup>28</sup> Ibn Furak (d. 406/1015) in contrast to the claim of the anthropomorphists, states that this ḥadith does not refer to organs.<sup>29</sup> According to Al-Bayhaqī (d. 458/1066), by pointing the eye and ear which are locus of sight and hearing, the Messenger of God (pbuh) meant that

<sup>23</sup> Abū Dāwūd Sulaymān b. al-Ash‘ath b. Ishāq al-Azdī al-Sijistānī. *al-Sunan*, ed. Muḥammad Muḥyī l-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, (Beirut: al-Maktabah al-‘Asriyyah, nd.), "Sunnah", 19; ‘Uthmān al-Dārimī, *al-Naqḍ ‘alā al-Marīsī*, 1: 318-319; 2: 688; Ibn Khuzayma, Abū Bakr Muḥammad b. Ishāq b. Khuzayma al-Sulamī al-Naysābūrī, *Kitāb al-Tawḥīd*, ed. ‘Abd al-‘Azīz b. Ibrāhīm al-Shahvān (Riyadh: Maktabah al-Rushd, 1994), 1: 97, 98; Ibn Ḥibbān, Abū Ḥātim Muḥammad b. Ḥibbān al-Bustī, *al-Musnad al-ṣaḥīḥ ‘alā at-taqāsīm wa-l-anvā’*, ed. Ṣu‘aib al-Arnaūt (Beirut: Muassasa al-Risāla, 1988), 1: 498.

<sup>24</sup> ‘Uthmān al-Dārimī, *al-Naqḍ ‘alā al-Marīsī*, 2: 688.

<sup>25</sup> ‘Uthmān al-Dārimī, *al-Naqḍ ‘alā al-Marīsī*, 2: 688-689.

<sup>26</sup> Please, see Abū Dāwūd, *al-Sunan*, "Sunnah", 19; al-Ḥakamī, Ḥāfiẓ b. Aḥmad b. ‘Alī al-Ḥakamī, *Ma‘ārij al-qabūl*, ed. ‘Umar b. Maḥmūd Abū ‘Umar (Dār Ibn al-Kayyim, 1410/1990), 1: 136.

<sup>27</sup> Please, see Ibn Ḥibbān, *al-Ṣaḥīḥ*, 1: 498-499.

<sup>28</sup> Al-Khattābī, Abū Sulaymān Ḥamd (Aḥmed) b. Muḥammad al-Khattābī, *Ma‘ālim al-Sunan* (Aleppo: al-Matba‘a al-‘Ilmiyya, 1932), 4: 330.

<sup>29</sup> Please, see Ibn Fūrek, *Mushkil al-ḥadīth*, 248-253.

God Almighty possessed this attributes not the organs of the sight and hearing.<sup>30</sup> It is seen that the commentaries and similar interpretations mentioned here are shared by other scholars.<sup>31</sup>

### 1.2. The Ḥadīth “I feel the breath of Lord from Yaman!”

The opponent also considered Abū Hurayra’s narration referring to the Prophet:

الإيمانُ يَمَانٌ، وَالْحِكْمَةُ يَمَانِيَّةٌ، وَأَجْدُ نَفْسٍ رَبِّكُمْ مِنْ قِبَلِ الْيَمَنِ.

"Faith is from Yaman, wisdom is from Yaman! I feel the breath of your Lord from Yaman!"<sup>32</sup>

The opponent denounced this ḥadīth because, according to Bishr al-Marīsī and his companions, breath can only come from those with an abdominal cavity, and Allah is free from it.<sup>33</sup> According to ‘Uthmān al-Dārimī, the opponent misunderstood it. What is meant here is the wind that blows from Yaman and comforts people. According to ‘Uthmān al-Dārimī, nobody had stated the meaning that is stated by opponent.<sup>34</sup>

It is possible to say that we are facing an interesting situation when the approach of Bishr al-Marīsī and his companions and ‘Uthmān al-Dārimī towards this ḥadīth are taken into consideration because Bishr al-Marīsī and his companions, who share the interpretationist features and approaches of Ahl al-Ra’y, tend to accept this ḥadīth as denounced. On the other hand, it is also seen that ‘Uthmān al-Dārimī, who argues against interpretation (Ta’wīl) and shows loyalty to the wordings of the nas, interpreted the ḥadīth instead of understanding it literally. It is possible to see a similar approach in some other scholars of the Ahl al-Ḥadīth school. In the context of this ḥadīth, Bishr al-Marīsī and his companions subscribed to wording while ‘Uthmān al-Dārimī and Ahl al-Ḥadīth subscribed to the interpretation (Ta’wīl).

The statement "breath of your Lord" that involves this ḥadīth was interpreted by a great number of scholars from both Ahl al-Ḥadīth and Ahl al-Ra’y. They argued that the meanings of help, support, relief, disembarassment and fatah were meant. Ibn Qutaybah (d. 276/889), as one of the most important representatives of Ahl al-Ḥadīth, said that the expression in the ḥadīth was allegorical. He stated that what is meant by “the breath of Allah” is that Prophet’s salvation and relief from oppression and distress caused by the people of Mecca would come with the

<sup>30</sup> al-Bayhaqī, Abū Bakr Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Bayhaqī, *al-Asmā’ wa al-ṣifāt*, ed. ‘Abdallāh b. Muḥammad al-Ḥāshidī (Jeddah: Maktabah al-Savādī, 1993), 1: 462-463.

<sup>31</sup> Please see for these comments Ibn al-Kharrāt, Abū Muḥammad ‘Abd al-Ḥaq b. ‘Abd al-Raḥmān al-Ishbīlī, *al-Aḥkām al-kubrā fī-l-ḥadīth*, ed. Abū ‘Abdallāh Ḥusayn b. Ukkāsha (Riyadh: Maktaba al-Rushd, 2001), 1: 273.

<sup>32</sup> ‘Uthmān al-Dārimī, *al-Naqd ‘alā al-Marīsī*, 2: 686. Please see as well Aḥmad b. Ḥanbal, Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥanbal Abū ‘Abdallāh al-Shaybānī al-Marwazī, *al-Musnad*, ed. ‘Abdullāh b. ‘Abdulmuḥsin al-Turkī (Beirut: Muassasa al-Risāla), 16: 576-577; Ibn Qutayba, Abū Muḥammad ‘Abdullāh b. Muslim al-Dīnawarī, *Ta’wīl mukhtalif al-ḥadīth* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1999), 307; Ibn Abī ‘Āṣim, Abū Bakr Aḥmad b. ‘Amr al-Shaibānī, *al-Āḥād ve’l-mathānī*, ed. Bāsim Fayṣal Aḥmad al-Jawābira (Riyadh: Dār al-Rāya, 1991), 4: 263.

<sup>33</sup> ‘Uthmān al-Dārimī, *al-Naqd ‘alā al-Marīsī*, 2: 686.

<sup>34</sup> ‘Uthmān al-Dārimī, *al-Naqd ‘alā al-Marīsī*, 2: 686-687.

support that would come from Yaman.<sup>35</sup> Ibn Furak (d. 406/1015) also made close comments.<sup>36</sup> Fakhr al-Dîn al-Râzî (d. 606/1209) stated that the Prophet told this ḥadîth after receiving the Surat al-Naşr and that the ḥadîth foretold the conquest of Mecca.<sup>37</sup> The fact that Yamani people converted to Islam consecutively, or the salvation of the Prophet from his distress by favour of Yamani people, was accepted amongst the possible commentaries of this ḥadîth by many glossators that conveyed this ḥadîth in exegesis of Surat en-Naşr.<sup>38</sup> It can be seen that similar comments about this ḥadîth have been made by other scholars as well.<sup>39</sup>

It can also be seen that the scholars from the Ḥanbali and Salafi movements, who argue strictly against interpretation (Ta'wîl) and advocate adhering to the explicit meaning of the narration, interpreted this ḥadîth. Al-Qāḍî Abū Ya'lā (d. 458/1066), who composed detachedly in order to reject interpretation (Ta'wîl), needed to interpret this ḥadîth in his work titled "Ibtāl al-ta'wîlāt".<sup>40</sup> Ibn Taymiyyah (d. 728/1328), one of the prominent representatives of the Salafi movement, quoted the exact interpretation of Al-Qāḍî Abū Ya'lā in his book regarding this ḥadîth.<sup>41</sup> One of the Ḥanbali scholars, Ibn al-Ādil (d. 775/1373) argued that this ḥadîth aimed to reflect Yamani people's collective and consecutive conversion to Islam, or that the Messenger of God's salvation from the troubles by means of the Yamani. Again, Mar'î Ibn-Yūsuf (d. 1033/1624), a scholar of Ḥanbali also, implies that he agrees with Ibn 'Arabî (d. 543/1148) by citing his interpretation (Ta'wîl): "This ḥadîth reflects the Prophet's salvation from his troubles with the aid of Yamani supporters."<sup>42</sup> The comments of Ibn al-Āthaymîn (1928-2001), one of the contemporary representatives of Salafi and Ḥanbali understanding, resemble to these interpretations.<sup>43</sup>

### 1.3. The Ḥadîth about the Outflow of Qur'ân from Allah

Another ḥadîth that is argued is this mursal hadith (incompletely transmitted ḥadîth) from Jubayr ibn Nufayr:

عَنْ جُبَيْرِ بْنِ نُفَيْرٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّكُمْ لَنْ تَقْرَبُوا إِلَيَّ اللَّهُ يَشْفِيءُ أَفْضَلَ مِمَّا حَرَجَ مِنْهُ

<sup>35</sup> Ibn Qutayba, *Ta'wîl mukhtalif al-ḥadîth*, 307-308.

<sup>36</sup> Please, see Ibn Fûrek, *Mushkil al-ḥadîth*, 195-198.

<sup>37</sup> Fakhr al-Dîn al-Râzî, Abū 'Abdallâh Fakhr al-dîn Muḥammad b. 'Umar al-Râzî, *Mafâtiḥu-l-ghayb* (Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turas al-Arabî, 1420), 32: 340.

<sup>38</sup> Please, see Al-Māwardî, Abū-l-Ḥasen 'Alî b. Muḥammad al-Māwardî, *Tafsîr al-Qur'ân*, ed. Sayyid b. 'Abd al-Maqsûd b. 'Abd al-Rahîm (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, nd.), 6: 360; al-Qurtubî, Abū 'Abdallâh Muḥammad b. Aḥmad b. Abî Bakr, *al-Jāmi' li-aḥkâm al-Qur'ân*, ed. 'Abdallâh b. 'Abd al-Muḥsin al-Turkî (Cairo: Dâr al-Kutub al-Misriyyah, 1964), 20: 231.

<sup>39</sup> For comments on the ḥadîths please see Ibn Qutayba, *Ta'wîl mukhtalif al-ḥadîth*, 307-308; Ibn Fûrek, *Mushkil al-ḥadîth*, 195-198.

<sup>40</sup> For the comment on the ḥadîth please see Abū Ya'lā Muḥammad b. al-Ḥusayn al-Farrâ', *Ibtāl al-ta'wîlāt li-akḥbâr al-ṣifât*, ed. Muḥammad b. Ḥamd al-Najdî (Kuwait: Dâr İlâf al-Dawla, nd.), 1: 252.

<sup>41</sup> Ibn Taymiyyah, Abū-l-'Abbâs Taqî al-Dîn Aḥmad b. 'Abd al-Ḥalîm al-Ḥarrânî, *Bayānu talbîs al-Jahmiyya*, ed. scholars delegation (Madina: Majma' al-Malik Fahd, 1426), 6: 166.

<sup>42</sup> Mar'î b. Yūsuf, Zayn al-Dîn b. Mar'î b. Yūsuf al-Karmî, *Akâwîl al-thikât fi ta'wîl al-asmâ' wa-l-ṣifât wa-l-âyât al-muḥkamāt wa-l-mutashābihāt*, ed. Şu'aib al-Arnaût (Beirut: Muassasa al-Risāla, 1985), 187-188.

<sup>43</sup> Ibn al-Āthaymîn, Muḥammad b. Şālîḥ b. Muḥammad al-Āthaymîn, *al-Kawā'id al-muthlā fi ṣifātillāh wa asmā'ih al-ḥusnā* (Madina: al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah, 2001), 51.

According to the narration from Jubayr ibn Nufayr Messenger of God (pbuh) stated: "You cannot approach Allah with something more virtuous than what comes out of it (the Qur'ān)."<sup>44</sup>

Except this incompletely transmitted ḥadith that comes from Jubayr Ibn Nufayr there is also a report attributed to the Prophet, conveyed from Abū Dhar al-Ghifārī and Abū 'Umāmah.<sup>45</sup> Al-Bukhārī stated that, the incompletely transmitted ḥadith was not valid on account of the break in the chain, while Al-Tirmidhī did not evaluate but indicated that this report attributed to the Prophet was a ḥadith narrated just by a single person at one point in the chain of transmitters. Al-Ḥākim al-Naysābūrī (d. 405/1014) who conveyed this ḥadith as a connected (mawsūl) ḥadith from Abū Dhar al-Ghifārī stated that it was authentic chain of narration, and also Al-Dhahabī (d. 748/1348) shared this opinion. Al-Bayhaqī (d. 458/1066) also stated that this was authentic chain of narration.<sup>46</sup>

Ibn al-Thaljī (d. 266/880) reports that Mushabbihā understands this ḥadith as one with an abdominal cavity and from whom speech comes out. This understanding is invalid since God is "ṣamad" in the sense that He has no void. With this ḥadith, it is possibly meant that the Qur'ān comes out of God's presence rather than God. In this ḥadith, the expression that "coming from him" has a similar meaning as the expression "Someone has donated us that much money". In this case, the money does not come within the body of that person rather it is taken out of money he has.<sup>47</sup>

According to 'Uthmān al-Dārimī, the real aim of the opponent who conveyed this comment from Ibn al-Thaljī is to deny God's attribute of speech. This is the reason behind the chanting of "jawf", which everyone would reject. There is no doubt that the Qur'ān comes from Him, and only those who do not accept it are those who deny the attribute of speech, because if there is a word then there is someone who utters it. The claim that the Ahl al-Ḥadith accepted the

<sup>44</sup> Aḥmad b. Ḥanbal, Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥanbal Abū 'Abdallāh al-Shaybānī al-Marwazī, *Kitāb al-Zuhd*, ed. Muḥammad 'Abd al-Salām Shāhin (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), 32; Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Ismā'īl b. Ibrāhīm b. al-Mughīra b. Bardizba al-Ju'fī al-Bukhārī, *Khalk af'āl al-'ibād*, ed. 'Abd al-Raḥmān Umayra (Riyadh: Dār al-Ma'ārif, nd.), 103-104; Al-Tirmidhī, Abū 'Isā Muḥammad b. 'Isā al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī (al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ, al-Jāmi' al-kabīr)*, ed. Bashār 'Awwād Ma'rūf (Beirut: Dār al-Gharbī al-Islāmī, 1998), "Tafsīr", 17; 'Uthmān al-Dārimī, *al-Naqd 'alā al-Marīsī*, 2: 690-691; Al-Ṭabarānī, Abū l-Qāsim al-Ṭabarānī Sulaymān b. Aḥmad al-Ṭabarānī, *al-Mu'jam al-kabīr*, ed. Ḥamdī 'Abd al-Majīd al-Salafī (Cairo: Maktaba Ibn Taymiyyah, 1994), 9: 151.

<sup>45</sup> For "marfū'" narrations from Abū Dhar al-Ghifārī please see Al-Ḥākim al-Naysābūrī, Abū 'Abdallāh Muḥammad b. 'Abdallāh al-Naysābūrī, *al-Mustadrak 'alā al-ṣaḥīḥayn*, ed. Muṣṭafa 'Abd al-lkādīr 'Atā (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990), 1: 741; al-Bayhaqī, *al-Asmā' wa al-ṣifāt*, 1: 576.

For "marfū'" narrations from Abū Umāmah please see Aḥmad b. Ḥanbal, *al-Musnad*, 36: 644; al-Tirmidhī, "Tafsīr", 17; 'Abdallāh b. Aḥmad, Abū 'Abd al-Raḥmān 'Abdallāh b. Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥanbal al-Shaybānī al-Marwazī, *al-Sunna*, Ed. Muḥammad b. Sa'īd b. Sālim al-Qaḥṭānī (Dammām: Dār Ibn al-Qayyim, 1406/1986), 1: 136; al-Marwazī, Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Naṣr al-Marwazī, *Ta'zīmu qadr al-ṣalāt*, ed. 'Abd al-Raḥmān b. 'Abd al-Jabbār al-Firyuvā'ī (Madina: Maktabah al-Dār, 1406/1986), 1: 208; al-Ṭabarānī, *al-Mu'jam al-kabīr*, 8: 151

<sup>46</sup> For assessments about the accuracy of the narration, please see al-Bukhārī, *Khalk af'āl al-'ibād*, 104; al-Tirmidhī, "Tafsīr", 17; Al-Ḥākim al-Naysābūrī, *al-Mustadrak*, 1: 741; al-Bayhaqī, *al-Asmā' wa al-ṣifāt*, 1: 576.

<sup>47</sup> 'Uthmān al-Dārimī, *al-Naqd 'alā al-Marīsī*, 2: 691-692.



"jawf" is a slander by the opponents and God Almighty is more supreme than this. The one who says that Qur'ân did not come out of Him but came out beside him, as it might be seen happening in the case of a person helps others, accepts Qur'ân as somebody else's words but not God's. Man's words were created, so that it is not permissible to equate those with God's. If it is permitted then this could mean all the words that man speak of should be accepted as the words of God which is impossible, and also to claim that is heresy. If it is accepted that the Qur'ân is the word of God, there is no doubt that it came from him. If it did not come out of Him then it is not His word. Everyone knows that words come out of a speaker, yet donation does not come out of the one who helps but from what s/he has. Comparing the words that come out of man and cannot be thought of as separate from him, with the goods that are not integral parts and can be possibly separated from him, is not only contradictory regarding the rules of comparison but also false analogy.<sup>48</sup>

Ibn Furak, who connected to Al-Tirmidhî by conveying the report attributed to the Prophet, also made comments that are similar to the comments of Ibn al-Thaljî regarding this narrative. According to him, there are two meanings for something to come out of something. The first one is the fact that a substance comes out of a substance, leaves a place and moves to another. The second one is the use in the phrase "from your word emerged many benevolences and obvious benefits for us", which is said in order to indicate the emerging of many benefits. Since God Almighty is neither a substance nor an object the first meaning is false. The second meaning, on the other hand is authentic. What is meant is that the Qur'ân, which God delivered to his Messenger and informed His subjects with. It was also interpreted as follows: the pronoun "hu" in the word "minhu" which is mentioned in the report attributed to Prophet ( وَمَا تَقْرَبُ الْعِبَادُ ) (إلى الله بمثل ما خَرَجَ مِنْهُ), belongs to the word "ibād" (subjects/servants/men), and "emerging from subject" means that it should be chanted, memorised and written. Therefore, subject cannot approach God with a deed that is more virtuous than the Qur'ân, which came out of Him, and chanting it.<sup>49</sup>

#### 1.4. The Ḥadith Hajar al-aswad and يَمِينُ اللَّهِ

Another narrative that is argued is as follows:

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ الرَّكْنُ يَمِينُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ يُصَافِحُ بِهِ خَلْفَهُ

Ibn al-ʿAbbās once stated: "Rukn (Hajar al-aswad) is God's right-hand on earth; with it He shakes hand with people."<sup>50</sup>

This ḥadith conveyed as a report attributed to the Prophet by Anas ibn Mālik, Jābir ibn ʿAbdallāh and ʿAbdallāh ibn ʿAmr ibn al-ʿĀs. The narrative by ʿAbdallāh ibn ʿAmr ibn al-ʿĀs is as follows: The Messenger of God (pbuh) stated: "In the day of judgement Rukn (Hajar al-aswad) is going to come as bigger than the Abū Kubais (a sacred hill), (the very day) it is going to have a

<sup>48</sup> ʿUthmān al-Dārimī, *al-Naqḍ ʿalā al-Marisī*, 2: 692-694.

<sup>49</sup> For Ibn Fūrek's reviews please see Ibn Fūrek, *Mushkil al-ḥadīth*, 286-287.

<sup>50</sup> ʿAbd al-Razzāq al-Ṣanʿānī, ʿAbd al-Razzāq b. Hammām b. Nāfiʿ al-Ṣanʿānī, Abū Bakr al-Yamanī al-Ḥimyarī, *al-Tafsīr*, ed. Maḥmūd Moḥamed ʿAbduh (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1419), 5: 39; Ibn Quṭayba, *Taʿwīl mukhtalif al-ḥadīth*, 313; ʿUthmān al-Dārimī, *al-Naqḍ ʿalā al-Marisī*, 2: 694; Abū Yaʿlā al-Farrāʾ, *Ibtāl al-taʿwīlāt*, 183.

tongue and two lips, it is going to speak of the ones who had saluted it. That Rukn is the right-hand of God by which He shakes hand with His creatures."<sup>51</sup>

According to Ibn al-Thaljī, the meaning of "yamīn Allah" (the right hand of Allah) in the narration is not the right hand that we know, but it is blessing and grace of Allah.<sup>52</sup>

According to ʿUthmān al-Dārimī, who acknowledges that Black Stone is not meant to be a hand, the purpose of Ibn al-Thaljī is to deny the two hands mentioned in the verses and ḥadīths about Allah with invalid interpretations. His right hand is with the God in the highest heaven, not separated from him. The meaning of the ḥadīth is that the ones who shake hands with Hajar al-aswad and salute it, are the ones to shake hands with God, as it was stated in the verse; "The ones who swore an oath of allegiance to you are the ones who swore an oath of allegiance to God. The hand of God is over theirs!" (Al-Fatah 48/10) This verse proves that God has a hand also the meaning in the following ḥadīth "The alms arrive at the hand of The Compassionate (raḥmān) before they are put in the hands of the beggar!"<sup>53</sup> is such: even if the alms are not put in the hand of God, the expression "hand" hereby stands for the hand of God. This expression was used to indicate the virtue of alms. This expression was not only used in order to indicate the value of Hajar al-aswad and to accredit it with honour and supremacy but also it proves the existence of a hand which belongs to God Himself. The meaning of right hand is not as Ibn al-Thaljī claimed as His blessing.<sup>54</sup>

ʿAbd al-Razzāq al-Ṣanʿānī (d. 211/826-27) narrated this ḥadīth of Ibn ʿAbbās and also chanted his father's reply (when he said this to his father) right after the ḥadīth. "I heard Wahb Ibn-Munabbih saying 'That (Rukn (Hajar al-aswad) stands for the hand of Baytullah. Do you not see that when one encounters a brother (coreligionist), he shakes hands with the right hand?'"<sup>55</sup> While Ibn Qutaybah (d. 276/889) says that the expression in the ḥadīth is an analogy and rendition<sup>56</sup>, Ibn Baṭṭāl (d. 449/1057) as one of the commentators of Al-Bukhārī, states that this ḥadīth does not mean an organ attributed to God Almighty in a manner evocative of anthropomorphism and corporealism with this ḥadīth.<sup>57</sup> Ibn Furak (d. 406/1015) interpreted the word "yamīn Allah" similarly to Ibn al-Thaljī and pointed out the meaning blessing (nimāt)<sup>58</sup>, and he also thought that it seemed possible to mean the honour and glory for Hajar al-aswad with this

<sup>51</sup> For the narrations from Anas b. Mālik, Jābir b. ʿAbdallāh and ʿAbdallāh b. ʿAmr b. ʿĀs, please see Ibn Khuzayma, Abū Bakr Muḥammad b. Ishāq b. Khuzayma al-Sulamī al-Naysābūrī, *al-Ṣaḥīḥ*, ed. Muḥammad Muṣṭafa al-Aʿzamī (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 2003), 4: 221; Al-Ḥākim al-Naysābūrī, *al-Mustadrak*, 1: 627.

<sup>52</sup> ʿUthmān al-Dārimī, *al-Naqd ʿalā al-Marīsī*, 2: 695.

<sup>53</sup> ʿUthmān al-Dārimī, *al-Naqd ʿalā al-Marīsī*, 1: 288; 2: 696. Additionally please see Ibn al-Mubārak, Abū ʿAbd al-Raḥmān ʿAbdallāh b. Mubārak al-Marwazī, *Kitāb al-Zuhd wa-l-raqāʿiq*, ed. Ḥabīb al-Raḥmān al-Aʿzamī (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, nd.), 1: 227-228; ʿAbd al-Razzāq al-Ṣanʿānī, *al-Tafsīr*, 2: 165.

<sup>54</sup> ʿUthmān al-Dārimī, *al-Naqd ʿalā al-Marīsī*, 2: 695-697. Additionally please see Ibn Taymiyyah, *Bayānu talbīs*, 6: 140-141.

<sup>55</sup> ʿAbd al-Razzāq b. Hammām b. Nāfiʿ al-Ṣanʿānī, Abū Bakr al-Yamanī al-Ḥimyarī, *al-Muṣannefī-l-ḥadīth*, ed. Ḥabīb al-Raḥmān al-Aʿzamī, (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1403), 5: 39.

<sup>56</sup> Ibn Qutayba, *Taʾwīl mukhtalif al-ḥadīth*, 313. s

<sup>57</sup> Ibn Baṭṭāl, Abū-l-Ḥasan ʿAlī b. Khalaf al-Qurtubī, *Sharḥ al-Jamīʿ al-ṣaḥīḥ*, ed. Abū Tamīm Yāser b. Ibrāhīm (Riyadh: Maktabah al-Rushd, 2003), 4: 278-279.

<sup>58</sup> Ibn Fūrek, *Mushkil al-ḥadīth*, 117.

phrase.<sup>59</sup> Also Imâm Al-Ghazâlî (d. 505/1111) accuses those who understand the word "yamîn" as the organ which consists of five fingers and used for right hand of ignorance<sup>60</sup>, and states that a metaphoric expression is used here, indicating that it is intended to attribute honour and glory to Hajar al-aswad with the word "yamîn Allah".<sup>61</sup> Abû Bakr ibn al-ʿArabî (d. 543/1148), who stated that the word "yamîn" had eight meanings in Arabic, said that one of the meanings was "proof" and for this reason gave the meaning of "proof" to this expression in the ḥadith.<sup>62</sup> Ibn Athîr (d. 606/1210), who understands the expression in this ḥadith as a rendition and envisaging, states that Hajar al-aswad is being saluted in just the same way as the right hand of the sultan is being kissed in order to show respect.<sup>63</sup>

The comments of Al-Dhahabî(d. 748/1348), who points out that the noun-phrase "yamîn Allah" means possession and that there is an analogy and a metaphoric use here in just the same way as in the words "Baitullah" (house of God) and "Nâqatallâh" (she-camel of God), support the commentary of both Ibn Baṭṭâl and Imâm Al-Ghazâlî.<sup>64</sup> It is seen that also Ibn Hajar al-Haytamî (d. 974/1567), interpreted the word "yamîn Allah" as fortune and blessing, in a similar way to the commentary of Ibn al-Thaljî.<sup>65</sup> It is also understood that similar comments to the comments which we have partially conveyed here were also made by many other scholars.<sup>66</sup>

Scholars such as Imâm Al-Ghazâlî, Abû Bakr ibn al-ʿArabî and Fakhr al-Dîn al-Râzî state that this ḥadith was one of the three ḥadiths which were interpreted (taʿwîl) by Aḥmad Ibn Ḥanbal.<sup>67</sup> But Ibn Taymiyyah says that this information conveyed by Imâm al-Ghazâlî, who claimed that Aḥmad Ibn Ḥanbal interpreted (taʿwîl) these three ḥadiths, was not true, and also claims that nobody ever narrated this by attributing it to Aḥmad Ibn Ḥanbal.<sup>68</sup> In addition to this, it is also remarkable that Al-Qâḍî Abû Yaʿlâ (d. 458/1066), who is known for his antagonism against Interpretation (taʿwîl) and his closeness to the Salafî movement, said that this relativity meant

<sup>59</sup> Ibn Fûrek, *Mushkil al-ḥadîth*, 119.

<sup>60</sup> Al-Ghazâlî, *Ḥujjat al-Islâm Abû Ḥâmid Muḥammad b. Muḥammad Al-Ghazâlî, al-Iqtisâd fî-l-ʿitikâd*, ed. ʿAbdallâh Muḥammad al-Khalîlî (Beirut: Dâr al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2004), 39-40.

<sup>61</sup> Al-Ghazâlî, *Ḥujjat al-Islâm Abû Ḥâmid Muḥammad b. Muḥammad Al-Ghazâlî, Qavâ'id al-ʿakâ'id*, ed. Mûsâ Muḥammad ʿAlî (Beirut: ʿÂlem al-Kutub, 1985), 168.

<sup>62</sup> Ibn al-ʿArabî, Abû Bakr Muḥammad b. Abdallâh al-Maʿâfirî, *Kitâb al-Masâlik fî sharḥi Muvattaʾ Mâlik*, ed. Muḥammad b. Ḥusayn al-Sulaymânî et al. (Beirut: Dâr al-Garb al-Islâmî, 2007), 4: 402.

<sup>63</sup> Ibn al-Athîr, Abû-l-Saʿâdât Majd al-Dîn al-Mubâarak b. Muḥammad b. Muḥammad al-Jazarî, *al-Nihâyah fî gharîb al-ḥadîth wa-l-athar*, ed. Tâhir Aḥmad al-Zâwî-Maḥmud Muḥammad al-Tanâhî (Beirut: al-Maktabah al-ʿIlmiyyah, 1979), 5: 300.

<sup>64</sup> al-Dhahabî, *Târîkh al-Islâm*, 36: 68.

<sup>65</sup> Ibn Hajar al-Haytamî, Abû-l-ʿAbbâs Shihâb al-Dîn Aḥmed b. Muḥammad b. Muḥammad al-Haytamî, *al-Zawâcîr ʿan iqtirâf al-kabâ'ir* (Beirut: Dâr al-Fîkr, 1987), 1: 340.

<sup>66</sup> For these comments please see Marʿî b. Yûsuf, *Akâwîl al-thikâat*, 133-134.

<sup>67</sup> For information please see Al-Ghazâlî, *Ḥujjat al-Islâm Abû Ḥâmid Muḥammad b. Muḥammad Al-Ghazâlî, Ihyâ'u ʿulûm al-dîn*, (Beirut: Dâr al-Maʿrifa, nd.), 1: 103-104; Ibn al-ʿArabî, *al-Masâlik*, 3: 465; Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Mafâtiḥu-l-ghayb*, 22: 9.

<sup>68</sup> For information please see Ibn Taymiyyah, Abû-l-ʿAbbâs Taqî al-Dîn Aḥmad b. ʿAbd al-Ḥalîm al-Ḥarrânî, *Mejmûʿ al-fatâwâ*, ed. ʿAbd al-Raḥmân b. Muḥammad b. Qâsîm (Madina: Majmaʿ al-Malik Fahd, 1995), 5: 398; The same person *Bayânu talbîs*, 6: 105-109.

honour, in a way that approved the Interpretation (ta'wil) of this ḥadīth.<sup>69</sup> Muḥammad ibn al-ʿUthaymeen, who is known for his proximity to Salafī movement, exhibits similar attitude as ʿUthmān al-Dārimī by opposing to Interpretation (Ta'wil). After indicating that this narrative is not a report attributed to the Prophet, he states that this can be understood genuinely without being interpreted (ta'wil), because the expression does not absolute point out to "the right hand of God" but "the right hand of God on earth", so it is understood that it does not mean His hand.<sup>70</sup>

### 1.5. The Ḥadīth: "I came into the presence of my Lord."

According to a narrative conveyed from ʿAbdallāh Ibn ʿAbbās by the opponent who is one of the supporters of Bishr al-Marīsī, Messenger of God (pbuh) once said:

دَخَلْتُ عَلَى رَبِّي فِي جَنَّةٍ عِنْدَ شَابٍ جَعَدَ فِي ثَوْبَيْنِ أَخْضَرَيْنِ

"I came into the presence of my Lord in the highest heaven; He was young and had curly hair, He possessed two green robes."<sup>71</sup>

ʿUthmān al-Dārimī, who criticises the opponent not only for adding this narrative to his work but also for evaluating it, states that the scholars must not expand these kind of narratives. He criticises that the narrative is interpreted as denounced (munkar), and says that the interpretation made is even more denounced (munkar) than the narrative itself. According to ʿUthmān al-Dārimī, the narrative is truly denounced (munkar) since it contradicts the ḥadīth narrated by Abū Dhar because according to that narrative, the Prophet, facing the question: "Oh Messenger of God, have you seen the Lord?", answered: "He is light, how can I ever see Him!"<sup>72</sup> This narrative told by the opponent also contradicts the ḥadīth conveyed by ʿĀisha: "The one whoever claims that Muḥammad has seen the Lord (on earth), is guilty of a great slander against God." and "The Prophet (pbuh) cited the verse: 'Your eyes cannot see into Him but He sees into your eyes.'" (Sūrat al-Anʿām 6/103)<sup>73</sup>

ʿUthmān al-Dārimī, who carries out the evaluation, rejects all comments made by opponents, addressing them one by one, regarding this narrative. According to the opponents, the

<sup>69</sup> Abū Yaʿlā al-Farrāʾ, *Ibtāl al-taʿwīlāt*, 185.

<sup>70</sup> Ibn al-ʿUthaymīn, Muḥammad b. Šālīḥ b. Muḥammad al-ʿUthaymīn, *Asmāʿullāh ve şifātuh ve mawqif Ahl al-sunnah minhā*, (s.l.: Dār al-Sharīʿa, 2003), 48-49.

<sup>71</sup> ʿUthmān al-Dārimī, *al-Naqd ʿalā al-Marīsī*, 2: 725, 727, 730. Al-Dārimī says that muʿariz narrated this ḥadīth in his own work and criticizes that is munkar. For more information, please see Ibn Fūrek, *Mushkil al-ḥadīth*, 336-337; Abū Yaʿlā al-Farrāʾ, *Ibtāl al-taʿwīlāt*, 1: 473-474.

<sup>72</sup> Al-Ṭayālīsī, Abū Dāwūd Sulaymān b. Dāwūd al-Ṭayālīsī, *al-Musnad*, ed. Muḥammad b. ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī (Cairo: Dāru Hicr, 1419/1999), 1: 381; Aḥmad b. Ḥanbal, *al-Musnad*, 36: 311, 420; Muslim, Abū-l-Ḥusayn Muslim b. al-Hajjāj al-Kushayrī, *al-Jāmiʿ al-ṣaḥīḥ*, ed. Muḥammad Fuʿād ʿAbd al-Bāqī (Beirut: Dār Ihyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1955-1956), "Imān", 292; al-Tirmidhī, *al-Sunan*, "Tafsīr", 53; ʿUthmān al-Dārimī, *al-Rad ʿalā al-Jahmiyyah*, 123-124; The same person *al-Naqd ʿalā al-Marīsī*, 1: 363; 2: 726, 815; Al-Bazzār, Abū Bakr Aḥmad b. ʿAmr al-Bazzār, *al-Musnad (al-Baḥr al-zahḥār)*, ed. Maḥfūz al-Raḥmān Zeynullāh et al. (Madena: Maktabah al-ʿUlūm wa-l-Ḥikam, 1988-2009), 9: 346, 347, 362.

<sup>73</sup> Aḥmad b. Ḥanbal, *al-Musnad*, 40: 275; Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. Ismāʿīl b. Ibrāhīm b. al-Mughīra b. Bardizba al-Juʿfī al-Bukhārī. *al-Jāmiʿ al-ṣaḥīḥ*, ed. Muḥammad Zuhayr b. Nāṣer (Beirut: Dār Tavk al-Najāt, 1422), "Tawḥīd", 4; Muslim, *al-Jāmiʿ al-ṣaḥīḥ*, "Imān", 287; Al-Tirmidhī, *al-Sunan*, "Tafsīr", 7; ʿUthmān al-Dārimī, *al-Naqd ʿalā al-Marīsī*, 2: 726, 738, 761, 815; The same person *al-Rad ʿalā al-Jahmiyyah*, 71, 124; Ibn Khuzayma, *al-Tawḥīd*, 2: 248-250, 551, 552.

phrase "I came into the presence of my Lord" is a similar expression to this phrase used by pilgrims "Oh Lord, we have come to you from all around the world, so that you forgive our sins." And it means "I came into the presence of my Lord in the highest heaven." According to ʿUthmān al-Dārimī, the expression in the narrative "He was young and had curly hair, He possessed two green robes." invalides this interpretation of the opponents. Thus, these kinds of ambiguous traditions should merely be conveyed but must not be interpreted by Ahl al-Raʿy. The ḥadīths, which are similar to this, were narrated but never interpreted by the scholars because those who interpret these ḥadīths from their points of view open themselves to criticism. The statement of Abū ʿUbaidah ibn al-Jarrāh (d. 197/812), as a response when he was asked a question related to a similar ḥadīth: "This is a famous ḥadīth, we narrate it in accordance with the previous narratives."<sup>74</sup> is shown as an exemplary attitude in relation to these kinds of ḥadīths by ʿUthmān al-Dārimī. According to him, there is no need to make an explanation to those who ask questions about similar ḥadīths; those who deny or dispute will be criticised owing to their wrong attitudes but those who act like Abū ʿUbaidah ibn al-Jarrāh will reach safety. ʿUthmān al-Dārimī, who criticises strictly the claim of the opponents who claimed that this narrative was made up and put into the books of ḥadīth narrators by infidels, rejects this claim of the opponents, reminding the difficulty of access to those books even for reliable men, and states that it would be impossible for infidels to have access to the books and put made up narratives into those.<sup>75</sup>

It is remarkable that Ibn Furak making similar comments to the opponent or quoting the comments made by him<sup>76</sup> was criticised by one of the Hanbalī scholars Al-Qāḍī Abū Yaʿlā in a similar manner with ʿUthmān al-Dārimī's criticism.<sup>77</sup> Another conspicuous aspect regarding the argument on this narrative is the fact that narratives were generally conveyed by ʿUthmān al-Dārimī and were made the matters of debate by Bîşr al-Marîsî and his companions. However, this time companions of Bîşr al-Marîsî did not only narrate but also tried to interpret the narration, which was criticized by ʿUthmān al-Dārimī.

Here, it would be appropriate to point out an important issue in terms of ḥadīth history. The fact that scholars in the period of classification strictly rejected the assertion that made up ḥadīths were put into the works of the narrators of Muḥammad's all sayings (muhaddīths), points out a crucial situation. This assertion that claims some infidels had access to those works and had been able to put made up narratives into those works was strictly rejected. However, as stated ʿUthmān al-Dārimī, even reliable men could not have access to those works. This statement can be regarded as a sign of the fact that the muhaddīths preserved their work from the interventions of the factors beyond their knowledge.

#### 1.6. The Ḥadīth Kaf and Anamil (Palm and Fingertips)

Same as the previous one, this narrative is also conveyed and made a matter of debate by the opponents. According to the narrative by Sawbān, Messenger of God (pbuh) stated:

<sup>74</sup> ʿUthmān al-Dārimī, *al-Naqd ʿalā al-Marîsî*, 2: 728-729.

<sup>75</sup> ʿUthmān al-Dārimī, *al-Naqd ʿalā al-Marîsî*, 2: 726-731. For all of ʿUthmān al-Dārimī's criticisms on this narration, please see *al-Naqd ʿalā al-Marîsî*, 2: 726-733.

<sup>76</sup> For Ibn Fūrek's comments please see Ibn Fūrek, *Mushkil al-ḥadīth*, 336-337.

<sup>77</sup> Please, see Abū Yaʿlā al-Farrāʿ, *Ibtāl al-taʿwīlāt*, 1: 473-474.

أَتَانِي رَبِّي فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ فِيمَ بَخْتَصِمُ الْمَلَأَ الْأَعْلَى؟ فَقُلْتُ: لَا عِلْمَ لِي يَا رَبِّ فَوَضَعَ كَفَّهُ بَيْنَ كَتِفَيْ حَنِّي وَجَدْتُ بَرْدَ أَنَامِلِهِ فِي صَدْرِي، فَتَجَلَّى لِي مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ.

"My Lord came to me with the finest semblance (in my dream at night) and asked 'What does Mele-i a'lā discusses, Muḥammad?' I answered 'Oh Lord I do not have any information!'" Then He put His palm between my two shoulder blades, I felt the chillness of His fingers on my chest and in the sequel, all those in between the heavens and earth came into my view."<sup>78</sup>

This ḥadith was also narrated from Abū Hurayra, Anas ibn Mālik, Abū al-Rāfi', Abū 'Ubaydah ibn al-Jarrāh, Abū Umāmah al-Bāhili, 'Abdallāh Ibn 'Umar, Mu'ādh ibn Jabal, Ibn Khaldūn and 'Abdallāh Ibn 'Abbās.<sup>79</sup> However, ḥadith critics argue that Ibn Khaldūn neither understood the Messenger of God nor had a relationship with Him.<sup>80</sup>

According to the opponents, the Prophet probably wanted to say that Lord came to him in the shape of a creature that He had created and the comer actually was not God Almighty but was directed by God. The Prophet wanted to say that creature came and put its palm between His shoulder blades so that He felt the chillness of that creature's fingers on His chest. Palm and appearance were attributed to God as they belonged to a creature which God had created, besides being directed by God Himself. After all, God is the creator of all the creatures and everything belongs to Him.<sup>81</sup>

'Uthmān al-Dārimī, who states that the comments of the opponents meant to say that the Prophet (pbuh) called "Oh Lord" addressing another creature and also said "Lord came to me" addressing that very creature, rejects this commentary of the opponents and indicates that such a claim about the Messenger of God is blasphemy.<sup>82</sup> This commentary also contradicts the ḥadiths conveyed from both Abū Dhar<sup>83</sup> and 'Āisha<sup>84</sup> regarding the fact that the Prophet did not see the Lord. Furthermore, Muslims had arrived at a consensus regarding the fact that God Almighty can not be seen in this world.<sup>85</sup> After rejecting mentally the commentary of the opponents, 'Uthmān

<sup>78</sup> 'Uthmān al-Dārimī, *al-Naqd 'alā al-Marīsī*, 2: 733; Al-Bazzār, *al-Musnad*, 10: 110; Al-Rūyānī, Abū Bakr Muḥammad b. Hārūn al-Rūyānī, *al-Musnad*, ed. Ayman 'Ali Abū Yamānī (Cairo: Muasasah Qurṭuba, 1416), 1: 429; Ibn Khuzayma, *al-Tawḥīd*, 2: 543-544; al-Ṭabarānī, *al-Mu'jam al-kabīr*, 8: 290; 20: 109, 141; al-Dāraquṭnī, Abū Ḥasan 'Alī b. 'Umar b. Aḥmad b. Maḥdī al-Dāraquṭnī, *Ru'yatullāh* (Zerkā: Maktabah al-Manār, 1411), 337-338, 340, 341.

<sup>79</sup> For related narrations please see Aḥmad b. Ḥanbal, *al-Musnad*, 5: 437-438; 32: 171; 36: 422-423; al-Dārimī, Abū Muḥammad 'Abdallāh b. 'Abd al-Raḥmān al-Dārimī, *al-Sunan*, ed. Ḥusayn Salīm Asad al-Dārānī (S.l.: Dār al-Mughnī, 2000), "Ru'yā", 12; al-Tirmidhī, *al-Sunan*, "Tafsīr", 39; Ibn Abī 'Āṣim, *al-Āḥād ve'l-mathānī*, 5: 48-49, 50; 'Abdallāh b. Aḥmad, *al-Sunna*, 2: 489-490; Al-Bazzār, *al-Musnad*, 8: 110; 10: 110; 11: 42; 12: 18; Al-Rūyānī, *al-Musnad*, 2: 299; Ibn Khuzayma, *al-Tawḥīd*, 2: 533-534, 538, 540; 1549; al-Ṭabarānī, *al-Mu'jam al-kabīr*, 1: 317; 8: 290; 20: 109, 141.

<sup>80</sup> Al-Tirmidhī, Abū 'Īsā Muḥammad b. 'Īsā al-Tirmidhī, *al-Ilal al-kabīr*, ed. Subḥi Sāmerrā'ī et al. (Beirut: 'Ālem al-Kutub, 1409), 356; Ibn Abī Ḥātim, Abū Muḥammad 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad al-Rāzī, *al-Marāsīl*, ed. Shukrallāh Ni'matallāh Kūjānī (Beirut: Muassasa al-Risāla, 1397), 124.

<sup>81</sup> 'Uthmān al-Dārimī, *al-Naqd 'alā al-Marīsī*, 2: 735.

<sup>82</sup> 'Uthmān al-Dārimī, *al-Naqd 'alā al-Marīsī*, 2: 736.

<sup>83</sup> For the text and references of this ḥadith please see footnote 72.

<sup>84</sup> For the text and references of this ḥadith please see footnote 73.

<sup>85</sup> 'Uthmān al-Dārimī, *al-Naqd 'alā al-Marīsī*, 2: 737-738.

al-Dārimî states that this must not be trusted by virtue of the authentic ḥadiths he cited and the proof of consensus.

Ibn Furak accredited this narrative, which was accredited to the opponents by ‘Uthmān al-Dārimî, to Ibn al-Thaljî. After stating that Abū Yahyā once said the narrative was a defected narration, he indicated that Ibn al-Thaljî made the possible comments adding the note "only if it is authentic". According to him, as it is in the verse from the Qur’ān (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ (من الغمام) asking to be punished quickly (في ظلال=يظلل), the (prepositional) letter "fi" in this narrative can also be used in the meaning of the letter "bi" in Arabic in terms of the literal wording. The Lord sent Him an angel in the finest semblance. Also the fact that the Lord came to the Prophet, stands for the deed and work of God that came to Him. The expressions "kaf and anamil" which are read in this narrative might mean "divine power or blessing (nimāt), gratitude and benediction.<sup>86</sup> Also Fakhr al-Dīn al-Rāzī interpreted the word "yad" in this narrative to have two meanings. The first interpretation purports the excessive elaboration and showing great care to the situation, while the second one stands for blessing (nimāt).<sup>87</sup>

#### EVALUATION and CONCLUSION

Talking and making evaluations about divine attributes have been seen amongst the most difficult and sinister subjects. Therefore, Salafî scholars preferred to remain silent on this subject. However, it can be seen that next generations acted differently regarding this subject due to various factors and objectives. It is possible to divide the fundamental approaches on comprehending divine attributes into three main topics such as: delegation (tafwīḍ), corporealism (tashbīh) and interpretation (ta’wīl). Tafwīḍ is the path that Salafî scholars adopted and followed, and it also means referring the information related to the personality and the attributes of God to apologetic works. Tashbīh means anthropomorphising God, or likening living creatures to God. It can be stated that this understanding became apparent in the Islamic world due to the concepts derived from Judaism, Christianity and Zoroastrianism. Besides, the reactions shown against Jahmiyah and Mu’tazila, which went too far on incomparability (tanzīh), might have been influential. Interpretation (ta’wīl) can be defined as explicating the explicit provisions (nas), which give the impression of anthropomorphism, in the light of linguistic rules and rational knowledge. In spite of the fact that Jahmiyah, Mu’tazila, Shi’ah, Ash’arism, Maturidiyya and Falasifa adopted the Interpretation (ta’wīl), each maintained different attitudes regarding their approaches on divine attributes. Those who rejected some attributes by going too far on incomparability (tanzīh) were entitled as Mu’aṭṭila, while Salafî movement, Ash’arism and Māturīdiyya were entitled as "ṣiyah" by reason of proving the attributes.<sup>88</sup> According to Ahl al-Ra’y, the attributes which are accredited to God in the explicit provisions and give the impression of corporealism and anthropomorphism in the lexical meaning must be interpreted in accordance with the incomparability

<sup>86</sup> For more information please see Ibn Fūrek, *Mushkil al-ḥadith*, 77-83.

<sup>87</sup> Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Abū ‘Abdallāh Fakhr al-Dīn Muḥammad b. ‘Umar al-Rāzī, *Asās al-taqdīs*, ed. Aḥmad Hijāzī al-Sakkā (Maktaba al-Kulliyāt al-Azhariyya, 1406/1986), 119-120.

<sup>88</sup> For information of techniques for understanding the adjectives, please see İlyas Çelebi, "Sifat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Publications, 2009), 39: 102-103.

(tanzih). Regarding divine attributes Mu‘tazila and Jahmiyyah drove Tanzih forward and in the sequel Ash‘arism and Māturīdiyya adopted the interpretation (ta’wīl) that is in accordance with the Tanzih. Also Mushabbiha (Anthropopathism) and al-Wahhābiya-Salafī understandings accepted the wordings in divine attributes with their virtual meanings.

This discussion on some ḥadiths among the scholars of two different approaches who lived in the late second and the third century of the Islamic calendar, a period when the most important fundamental works in the ḥadith science were composed, has importance due to the fact that it belongs to the first period. In addition, this debate involves important information in terms of demonstrating two fundamental approaches regarding the explicit provisions that consist of ḥadiths and verses of the Qur’ān. The first of these two approaches represents the Ahl al-Ra’y school and the Interpretationist (ta’wīl) understanding, on account of the fact that it endeavours to understand the intentions and the meanings in explicit provisions and interprets the wordings not by their lexical meanings but by their figurative meanings, when in need. On the other hand, the second approach reflects the Ahl al-Ḥadīth understanding which argues strictly against Interpretation (Ta’wīl) of the explicit provisions and advocates taking those provisions into consideration by their literal meanings. Bishr al-Marīsī and his companions represent Ahl al-Ra’y understanding, while ‘Uthmān al-Dārimī represents Ahl al-Ḥadīth understanding.

In spite of the fact that the parties generally approach to the issues according to the characteristics of the schools they represent, they might occasionally view some of the issues according to the characteristics of the party they are opposing. ‘Uthmān al-Dārimī generally advocates the explicit provision itself and adherence to the wording of the narrative, while Bishr al-Marīsī and his companions criticize the narrative on the grounds that it is denounced or interpret the narrative in line with their own understanding. In rare cases, it can be observed that the parties of the debate have taken a stance against the understanding they have adopted in order to leave their opponents in a difficult situation or to free themselves from arduous situations. In other words, it can also be seen that ‘Uthmān al-Dārimī has taken the position of interpreting (ta’wīl) or rejecting the narrative, while Bishr al-Marīsī and his companions have taken the position of advocating the narrative or evaluating it by its literal meaning. In that case, Bishr al-Marīsī and his companions, who are known to be Interpretationists, might show a literalist approach, while ‘Uthmān al-Dārimī, who is known for his literalist approaches and strict arguments against Interpretation, might show an Interpretationist approach.

‘Uthmān al-Dārimī thinks that some weak and denounced ḥadiths were propounded deliberately by Bishr al-Marīsī and his companions in order to provide a basis for the Ahl al-Ḥadīth criticism. It is noteworthy that ‘Uthmān al-Dārimī, who opposes Interpretation and always seeks for a basis formed by predecessors when it comes to the comments made by Bishr al-Marīsī, sometimes makes anomalous comments against the predecessors’ understanding by contravening the rule which he set up. It is understood that the interpretations made by Bishr al-Marīsī on Mutashābih scriptures influenced the succeeding scholars. Bishr al-Marīsī’s influence over succeeding scholars regarding interpretation is cited by many scholars; Bishr al-Marīsī was described as the Imām of the Interpretationists. In addition to the Mu‘tazilī scholars such as, Jubbā’ī (d. 303/916), ‘Abd al-Jabbār Ibn Aḥmad (d. 415/1025), Abū Hussain al-Baṣrī (d. 436/1044); some



Sunnī scholars such as, Ibn Furak (d. 406/1015), Al-Ghazālī (d. 505/1111), Ibn ‘Aqīl (d. 513/1119) and Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210) also quoted him.<sup>89</sup>

It should be kept in mind that in order to reveal the fact in ḥadīth science which is based on narrations, one should not only select one of the "narrative" and "ra'y" options but also use both of them correctly and in a balanced way. In the discovery of the truth, narrative is in need of ra'y as well as ra'y is in need of narrative. The narrative and ra'y should be seen as complementary elements, not rivals of each other. The statement of İbrāhīm al-Nakhaṣī (d. 96/714): "Neither ra'y without narrative nor narrative without ra'y is accurate!"<sup>90</sup> Reveals the fact that giving preference to one of the "Ahl al-Ḥadīth or Ahl al-Ra'y" approaches over the other is not accurate. This statement also reflects the conception that they complement each other; in fact they are in need of each other. Not only had the companions of Bişr al-Marīsī but also ‘Uthmān al-Dārimī tried to silence the opposite party by using the literary characteristics of Arabic language. The supporters of Bişr al-Marīsī generally used the literary characteristics of the language to reveal the possible metaphorical meanings of the narratives by prioritising the Tanzīh. ‘Uthmān al-Dārimī, on the other hand, prefers using the literary characteristics of the language to protect the virtual meaning of the narrative by prioritising the proof. Actually this situation is nothing more than the fact that the parties reflect the characteristics of Ahl al-Ḥadīth and Ahl al-Ra'y parties on the debate. From time to time, both sides used the textual criticism method by resorting to the Qur’ān, the authentic narrations and their mind. It can be said that the supporters of the Bişr al-Marīsī resorted to textual criticism in order to reasonably interpret the narration. On the other hand, using the textual criticism as an objection to a certain narrative, ‘Uthmān al-Dārimī might have aimed to reject the interpretation of the narrative at the same time.

There is one more point to discuss with regard to the debates of the parties on ḥadīths. In a broad sense, the approach of Bişr al-Marīsī towards understanding and interpreting the meaning and the intention of discontinued/halted ḥadīths (athar) can be evaluated as "understanding the text of the ḥadīth". How much he influenced the "understanding the text of the ḥadīth" understanding, and how much he contributed to it can only be revealed with a separate examination. Likewise, it is seen that ‘Uthmān al-Dārimī’s literalist approach has an effect on next generations and especially on the scholars who are close to Hanbalī and Salafī schools. His influence is most evident on Ibn Taymiyyah (d. 728/1328) and his disciple Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 751/1350). The fact that in almost all of his works, Ibn Taymiyyah extensively quoted from ‘Uthmān al-Dārimī, urged his students to read ‘Uthmān al-Dārimī’s works. The same recommendations were also made by Ibn Qayyim al-Jawziyya, which shows that ‘Uthmān al-Dārimī influenced these two composers. However, the degree of this influence and the extent to which the thoughts of ‘Uthmān al-Dārimī reflected or were adopted by the generations representing Salafī movement can only be revealed with another study.

<sup>89</sup> For information please see Ibn Taymiyyah, *Mejmû‘ al-fatāwā* , 5: 23; Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Tārīkh al-Jahmiyya wa al-Mu‘tazila* (Beirut: Muassasa al-Risāla, 1979), 61.

<sup>90</sup> Abū Nu‘aym Aḥmad b. ‘Abdallāh b. Aḥmad b. Ishāq al-Işfahānī (or al-Işbahānī), *Ḥilyat al-awliyā’*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1409), 4: 225; Ibn Kathīr, *al-Bidāya*, 12: 554.

## REFERENCES

- ‘Abd al-Qāhir al-Baghdādī, Abū Manṣūr ‘Abd al-Qāhir b. Tāhir. *al-Farq bayna al-firaq wa bayān al-firqah al-nājiyah minhum*. Beirut: Dār al-Āfāk al-Jadīde, 1977.
- ‘Abd al-Razzāq al-Ṣan‘ānī, ‘Abd al-Razzāq b. Hammām b. Nāfi‘ al-Ṣan‘ānī, Abū Bakr al-Yamanī al-Ḥimyarī. *al-Tafsīr*. Ed. Maḥmūd Moḥamed ‘Abduh. 3 vol. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1419.
- ‘Abd al-Razzāq al-Ṣan‘ānī. *al-Muṣannaf fi al-ḥadīth*. Ed. Ḥabīb al-Raḥmān al-A‘zamī. 11 vol. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1403.
- ‘Abdallāh b. Aḥmad, Abū ‘Abd al-Raḥmān ‘Abdallāh b. Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥanbal al-Shaybānī al-Marwazī. *al-Sunna*. Ed. Muḥammad b. Sa‘īd b. Sālīm al-Qaḥṭānī. 2 vol. Dammām: Dār Ibn al-Qayyim, 1406/1986.
- Aḥmad b. Ḥanbal, Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥanbal Abū ‘Abdallāh al-Shaybānī al-Marwazī, *al-Musnad*. Ed. ‘Abdullāh b. ‘Abdulmuḥsin al-Turkī. 45 vol. Beirut: Muassasa al-Risāla, 2001.
- Aḥmad b. Ḥanbal, *Kitāb al-Zuhd*. Ed. Muḥammad ‘Abd al-Salām Shāhīn. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999.
- Al-Bayhaqī, Abū Bakr Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Bayhaqī. *al-Asmā’ wa al-ṣifāt*. Ed. ‘Abdallāh b. Muḥammad al-Ḥāshidī. 2 vol. Jeddah: Maktabah al-Savādī, 1993.
- Al-Bazzār, Abū Bakr Aḥmad b. ‘Amr al-Bazzār. *al-Musnad (al-Baḥr al-zahḥār)*. Ed. Maḥfūz al-Raḥmān Zeynullāh et al. 18 vol. Madena: Maktabah al-‘Ulūm wa-l-Ḥikam, 1988-2009.
- Budak, Ali. "Haberī Sıfatlara Dair Rivayetlerin Te’vīl Yoluyla Çözümü Bağlamında Râzî'nin Esâsu't-Takdīs Adlı Eseri". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/19 (2011): 37-77
- al-Bukhārī, Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Ismā‘īl b. İbrāhīm b. al-Mughīra b. Bardizba al-Ju‘fī al-Bukhārī. *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*. Ed. Muḥammad Zuhayr b. Nāşer. 9 vol. Beirut: Dār Tavk al-Najāt, 1422.
- al-Bukhārī. *Khalk af‘āl al-‘ibād*. Ed. ‘Abd al-Raḥmān Umayra. Riyadh: Dār al-Ma‘ārif, nd.
- Jamāl al-Dīn al-Qāsimī. *Tārīkh al-Jahmiyya wa al-Mu‘tazila*. Beirut: Muassasa al-Risāla, 1979.
- Çakın, Kamil. "Teşbīh ve Tecsim Karşısında Bir Hadisçi: Celāluddīn es-Suyûtī". *Dinî Araştırmalar* 4/10 (2001): 7-16.
- Çelebi, İlyas. "Sıfat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi*. 39: 100-106. Ankara: TDV Publications, 2009.
- al-Dāraquṭnī, Abū Ḥasan ‘Alī b. ‘Umar b. Aḥmad b. Maḥdī al-Dāraquṭnī. *Ru‘yatullāh*. Zerkā: Maktabah al-Manār, 1411.
- al-Dārimī, Abū Muḥammad ‘Abdallāh b. ‘Abd al-Raḥmān al-Dārimī. *al-Sunan*. Ed. Ḥusayn Salīm Asad al-Dārānī. 4 vol. S.l.: Dār al-Mughni, 2000.
- Abū Dāwūd Sulaymān b. al-Ash‘ath b. İshāq al-Azdī al-Sijistānī. *al-Sunan*. Ed. Muḥammad Muḥyī l-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd. 4 vol. Beirut: al-Maktabah al-‘Asriyyah, nd.
- Abū Nu‘aym Aḥmad b. ‘Abdallāh b. Aḥmad b. İshāq al-İşfahānī (or al-İşbahānī). *Ḥilyat al-awliyā’*. 10 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1409.
- Abū Ya‘lā Muḥammad b. al-Ḥusayn al-Farrā‘. *Ibtāl al-ta’wīlāt li-akḥbār al-ṣifāt*. Ed. Muḥammad b. Ḥamid al-Najdī. 2 vol. Kuwait: Dār İläf al-Dawla, nd.
- Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Abū ‘Abdallāh Fakhr al-Dīn Muḥammad b. ‘Umar. *Mafātihu-l-ghayb (al-Tafsīr al-kabīr)*. 32 vol. Beirut: Dār İhyā’ al-Turas al-Arabī, 1420.
- Fakhr al-Dīn al-Rāzī. *Asās al-taqdīs*. Ed. Aḥmad Hījāzī al-Sakkā. Cairo: Maktaba al-Kulliyāt al-Azhariyya, 1406/1986.
- Al-Ghazālī, Ḥujjat al-Islām Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad Al-Ghazālī. *İhyā’u ‘ulūm al-dīn*. 4 vol. Beirut: Dār al-Ma‘rifa, nd.

- Al-Ghazâlî, Hujjat al-Islâm Abû Hâmid Muḥammad b. Muḥammad Al-Ghazâlî *al-Iqtisād fî-l-îtikād*. Ed. ‘Abdallâh Muḥammad al-Khalîlî. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004.
- Al-Ghazâlî, Hujjat al-Islâm Abû Hâmid Muḥammad b. Muḥammad Al-Ghazâlî. *Qavā'id al-‘akā'id*. Ed. Mūsâ Muḥammad ‘Alî. Beirut: ‘Ālem al-Kutub, 1985.
- Görmez, Mehmet. "Fıkhü'l-Hadîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 547-549. Ankara: TDV Publications, 1995.
- Al-Ḥakamî, Hâfîz b. Aḥmad b. ‘Alî al-Ḥakamî. *Ma‘ârij al-qabûl*. Ed. ‘Umar b. Maḥmûd Abû ‘Umar. Dâr Ibn al-Kayyim, 1410/1990.
- Al-Ḥâkim al-Naysâbüri, Abû ‘Abdallâh Muḥammad b. ‘Abdallâh al-Naysâbüri. *al-Mustadrak ‘alâ al-Şaḥîḥayn*. Ed. Muştafa ‘Abd al-kâdir ‘Atâ. 4 vol. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990.
- Al-Ḥâkim al-Naysâbüri *Ma‘rifat ‘ulûm al-(uşûl al-) ḥadîth*. Ed. al-Sayyid Mu‘azzam Hosain. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1977.
- Al-Khaṭîb al-Baghdâdî, Abû Bakr Aḥmad b. ‘Alî al-Baghdâdî. *Târikhu Baghdâd*. Ed. Muştafa ‘Abd al-İkâdir ‘Atâ. 24 vol. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1417.
- Al-Khattâbî, Abû Sulaymân Ḥamd (Aḥmed) b. Muḥammad al-Khattâbî. *Ma‘âlim al-Sunan*. 4 vol. Aleppo: al-Matba‘a al-‘Ilmiyya, 1932.
- Ibn ‘Asâkir, Abû-l-Kâsım ‘Alî b. al-Ḥasan al-Dimashqî. *Târikhu madîna Dimashq*. Ed. ‘Amr b. Gharâme al-‘Amrawî. 80 vol. Beirut: Dâr al-Fîkr, 1995.
- Ibn Baṭṭâl, Abû-l-Ḥasan ‘Alî b. Khalaf al-Qurtubî. *Sharḥ al-Jamî‘ al-Şaḥîḥ*. Ed. Abû Tamîm Yâser b. İbrâhîm. 10 vol. Riyadh: Maktabah al-Rushd, 2003.
- Ibn Abî ‘Âşim, Abû Bakr Aḥmad b. ‘Amr al-Shaibânî. *al-Āḥād ve’l-mathânî*. Ed. Bâsim Fayşal Aḥmad al-Jawâbira. 6 vol. Riyadh: Dâr al-Râya, 1991.
- Ibn Abî Hâtim, Abû Muḥammad ‘Abd al-Raḥmân b. Muḥammad al-Râzî. *Ādâb al-Shfi‘î wa manâqibuh*. Ed. ‘Abd al-Ghanî ‘Abd al-Khâliq. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003.
- Ibn Abî Hâtim, Abû Muḥammad ‘Abd al-Raḥmân b. Muḥammad al-Râzî. *al-Marâsîl*. Ed. Shukrallâh Ni‘matallâh Kûjânî. Beirut: Muassasa al-Risâla, 1397.
- Ibn Abî Tâhir, Abû-l-Faḍl Aḥmad b. Abî Tâhir Ṭayfûr al-Marwazî. *Târikhu (Kitâbu) Baghdâd*. Ed. Sayed ‘Izzet al-Attâr al-Ḥusaynî. Cairo: Maktaba al-Khanci, 2002.
- Ibn Fûrek, Abû Bakr Muḥammad b. al-Ḥasan al-İsfahânî. *Mushkil al-ḥadîth wa bayânuh*. Ed. Mūsâ Muḥammad ‘Alî. Beirut: ‘Ālem al-Kutub, 1985.
- Ibn Hajar al-Ḥaytamî, Abû-l-‘Abbâs Shihâb al-Dîn Aḥmed b. Muḥammad b. Muḥammad al-Haytamî. *al-Zawâcîr ‘an iqtirâf al-kabâ’ir*. 2 vol. Beirut: Dâr al-Fîkr, 1987.
- Ibn Ḥibbân, Abû Hâtim Muḥammad b. Ḥibbân al-Bustî. *al-Musnad al-Şaḥîḥ ‘alâ at-taqâsîm wa-l-anvâ‘*. Ed. Şu‘aib al-Arnaût. 18 vol. Beirut: Muassasa al-Risâla, 1988.
- Ibn Khuzayma, Abû Bakr Muḥammad b. İshâq b. Khuzayma al-Sulamî al-Naysâbüri. *al-Şaḥîḥ*. Ed. Muḥammad Muştafa al-A‘zamî. 2 vol. Beirut: al-Maktab al-İslâmî, 2003.
- Ibn Khuzayma, Abû Bakr Muḥammad b. İshâq b. Khuzayma al-Sulamî al-Naysâbüri. *Kitâb al-Tawḥîd*. Ed. ‘Abd al-‘Azîz b. İbrâhîm al-Shahvân. 2 vol. Riyadh: Maktabah al-Rushd, 1994.
- Ibn Kathîr, ‘İmâd al-Dîn Abû-l-Fedâ’ İsmâ‘îl b. ‘Umar Ibn Kathîr. *al-Bidâya wa-l-nehâye*. Ed. Ali Şîrî. 14 vol. Beirut: Dâr İhyâ’ al-Turath al-Arabî, 1988.
- Ibn Quṭayba, Abû Muḥammad ‘Abdullâh b. Muslim al-Dînawarî. *Ta’wîl mukhtalif al-ḥadîth*. Beirut: al-Maktab al-İslâmî, 1999.
- Ibn Taymiyyah, Abû-l-‘Abbâs Taqî al-Dîn Aḥmad b. ‘Abd al-Ḥalîm al-Ḥarrânî. *Bayânu talbîs al-Jahmiyya*. Ed. scholars delegation. 10 vol. Madina: Majma‘ al-Malik Fahd, 1426.

- Ibn Taymiyyah. *Mejmū' al-fatāwā*. Ed. 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. Qāsim. 35 vol. Madina: Majma' al-Malik Fahd, 1995.
- Ibn al-'Arabī, Abū Bakr Muḥammad b. Abdallāh al-Ma'āfirī. *Kitāb al-Masālik fi sharḥi Muvaṭṭa' Mālik*. Ed. Muḥammad b. Ḥusayn al-Sulaymānī et al. 7 vol. Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 2007.
- Ibn al-Athīr, Abū-l-Ḥasan 'Iz al-Dīn Ali b. Muḥammad al-Jazarī. *al-Kāmil fi al-tārīkh*. Ed. 'Umar 'Abd al-Salām Tadmurī. 10 vol. Beirut: Dār al-Kutub al-Arabī, 1997.
- Ibn al-Athīr, Abū-l-Sa'ādāt Majd al-Dīn al-Mubārak b. Muḥammad b. Muḥammad al-Jazarī. *al-Nihāyah fi gharīb al-ḥadīth wa-l-athar*. Ed. Ṭāhir Aḥmad al-Zāwī, Maḥmud Muḥammad al-Tanāhī. 5 vols. Beirut: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, 1979.
- Ibn al-Kharrāt, Abū Muḥammad 'Abd al-Ḥaq b. 'Abd al-Raḥmān al-Ishbīlī. *al-Aḥkām al-kubrā fi-l-ḥadīth*. Ed. Abū 'Abdallāh Ḥusayn b. Ukkāsha. 5 vol. Riyadh: Maktaba al-Rushd, 2001.
- Ibn al-Mubārak, Abū 'Abd al-Raḥmān 'Abdallāh b. Mubārak al-Marwazī. *Kitāb al-Zuhd wa-l-raqā'iq*. Ed. Ḥabīb al-Raḥmān al-A'zamī. 2 vol. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, nd.
- Ibn al-'Uthaymīn, Muḥammad b. Şālīh b. Muḥammad al-'Uthaymīn. *al-Kawā'id al-muthlā fi şifātillāh wa asmā'ih al-ḥusnā*. Madina: al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah, 2001.
- Ibn al-'Uthaymīn. *Asmā'ullāh ve şifātuh ve mawqif Ahl al-sunnah minhā*. S.l.: Dār al-Sharī'a, 2003.
- al-Isfarāyīnī, Abū-l-Muzaffer 'Imād al-Dīn Shahfūr (Shāhfūr) b. Ṭāhir al-Isfarāyīnī. *al-Tabşir fi-l-dīn wa tamyiz al-firqah al-nājiyyah 'an al-firaq al-hālikīn*. Ed. Kamāl Yūsuf al-Ḥūt. Beirut: 'Ālem al-Kutub, 1983.
- al-Kāsānī, 'Ālā al-Dīn Abū Bakr b. Mas'ūd al-Kāsānī. *Badā'i' al-şanā'i' fi tartīb al-şarā'i'*. 7 vol. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986.
- Kılavuz, Ahmet Saim. "Bişr b. Gıyās el-Merīsī". *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi*. 6: 220-221. Ankara: TDV Publications, 1992.
- Qiwām al-Sunnah, Abū-l-Kāsim Qiwām al-Sunnah Ismā'īl b. Muḥammad al-Isfahānī. *Siyar al-salaf al-şālīḥīn*. Ed. Karam b. Ḥilmi b. Farḥāt. Riyadh: Dār al-Rāya, nd.
- Al-Qurashī, Abū Muḥammad Muḥyiddīn 'Abd al-Qādir b. Muḥammad al-Qurashī. *al-Jawāhīr al-muḍiyyah fi ṭabaqāt al-Ḥanafiyye*. 2 vol. Karachi: Mīr Muḥammad Kutupkhāne, nd.
- al-Qurtubī, Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Aḥmad b. Abi Bakr. *al-Jāmi' li-aḥkām al-Qur'ān*. Ed. 'Abdallāh b. 'Abd al-Muḥsin al-Turkī. 20 vol. Cairo: Dār al-Kutub al-Misriyyah, 1964.
- Al-Laknawī, Abū-l-Ḥasenāt Muḥammad 'Abd al-Ḥay b. Muḥammad 'Abd al-Ḥalīm al-Laknawī. *al-Fawā'id al-bahiyyah fi tarājim al-Ḥanafiyah*. Ed. Sayyid Muḥammad Badr al-Dīn Abū Firās al-Nu'mānī. Cairo: Dār al-Kutub al-Islāmī, nd.
- Al-Māwardī, Abū-l-Ḥasen 'Alī b. Muḥammad al-Māwardī. *Tafsīr al-Qur'ān*. Ed. Sayyid b. 'Abd al-Maqsūd b. 'Abd al-Rahīm. 6 vol. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, nd.
- Mar'ī b. Yūsuf, Zayn al-Dīn b. Mar'ī b. Yūsuf al-Karmī. *Akāwīl al-thikāt fi ta'wīl al-asmā' wa-l-şifāt wa-l-āyāt al-muḥkamāt wa-l-mutashābihāt*. Ed. Şu'ayb al-Arnaūt. Beirut: Muassasa al-Risāla, 1985.
- al-Marwazī, Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Naşr al-Marwazī. *Ta'zīmu qadr al-şalāt*. Ed. 'Abd al-Raḥmān b. 'Abd al-Jabbār al-Firyuvā'i. 2 vol. Madina: Maktabah al-Dār, 1406/1986.
- Muslim, Abū-l-Ḥusayn Muslim b. al-Hajjāj al-Kushayrī. *al-Jāmi' al-Şāḥīḥ*. Ed. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī. 5 vol. Beirut: Dār Ihyā' al-Turas al-Arabī, 1955-1956.
- 'Uthmān al-Dārimī, Abū Sa'īd 'Uthmān b. Sa'īd al-Dārimī. *al-Rad 'alā al-Jahmiyyah*. Ed. Badr b. 'Abdallāh al-Badr. Kuwait: Dār Ibn al-Athīr, 1995.
- 'Uthmān al-Dārimī. *Naqd al-Imām Abi Sa'īd 'Uthmān b. Sa'īd 'alā al-Marīsīyi al-Jahmiyyi al-'anid fimā'iftarā 'alallāhi min al-tawḥīd (al-Naqd 'alā al-Marīsī)*. Ed. Raşīd b. Ḥasan al-Alma'ī. 2 vol. Riyadh: Maktaba al-Rushd, 1998.

- Öncü, Mustafa. "Dini Kutsal Metinlerde Allah İçin Tecsim Ve Teşbih İfade Eden Lafızların Arap Diline Göre Yorumlanması (Eş'arilik Doktrini Bağlamında)". *Uluslararası İmam Eş'ari ve Eş'arilik Sempozyumu Bildirileri*. Ed. Cemalletin Erdemci-Fadıl Ayğan, 2: 681-692. İstanbul: Beyan Publications, 2015.
- Al-Rüyānī, Abū Bakr Muḥammad b. Hārūn al-Rüyānī. *al-Musnad*. Ed. Ayman 'Ali Abū Yamānī. 2 vol. Cairo: Muasasah Qurṭuba, 1416.
- Al-Sam'ānī, Abū Sa'd 'Abd al-Karīm b. Muḥammad al-Sam'ānī. *al-Ansāb*. Ed. 'Abd al-Raḥmān b. Yaḥyā al-Mu'allimī al-Yamanī et al. Hyderabad: Majlisu Dā'irat al-Ma'ārif al-Othmaniyya, 1382/1962.
- Al-Subqī, Abū Naşr Tāj al-Dīn 'Abd al-Wahhāb b. 'Alī al-Subqī. *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyyah al-kubrā*. Ed. Maḥmūd Muḥammad at-Tanāhī-'Abd al-Fattāh Muḥammad al-Ḥulv. 10 vol. Cairo: Dāru Hicr, 1413/1992.
- Al-Shirāzī, Abū Ishāq Jamāl al-Dīn İbrāhīm b. 'Alī al-Shirāzī. *Ṭabaqāt al-fuqahā'*. Ed. İhsān 'Abbās. Beirut: Dār a-Rā'id al-'Arabī, 1970.
- Al-Ṭabarānī, Abū l-Qāsim al-Ṭabarānī Sulaymān b. Aḥmad al-Ṭabarānī. *al-Mu'jam al-kabīr*. Ed. Ḥamdī 'Abd al-Majīd al-Salafī. 25 vol. Cairo: Maktabu Ibn Taymiyyah, 1994.
- Al-Ṭayālīsī, Abū Dāwūd Sulaymān b. Dāwūd al-Ṭayālīsī. *al-Musnad*. Ed. Muḥammad b. 'Abd al-Muḥsin al-Turkī. 4 vol. Cairo: Dāru Hicr, 1419/1999.
- Al-Tirmidhī, Abū 'İsā Muḥammad b. 'İsā al-Tirmidhī. *Sunan al-Tirmidhī (al-Jāmi' al-Şaḥīḥ, al-Jāmi' al-kabīr)*. Ed. Bashār 'Awwād Ma'rūf. 5 vol. Beirut: Dār al-Gharbī al-Islāmī, 1998.
- Al-Tirmidhī. *al-'İlal al-kabīr*. Ed. Subḥi Sāmerrā'ī et al. Beirut: 'Ālem al-Kutub, 1409.
- Van Ess, Josef. "Mu'tezile: İslām'ın Akılcı Yorumu-1". Trc. Veysel Kanar *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13, sy. 20 (2008): 291-299.
- Yāqūt al-Hamawī, Abū 'Abdallāh Shihāb al-Dīn b. 'Abdallāh al-Hamawī. *Mu'jam al-udabā' (Ṭabaqāt al-udabā')*. Ed. İhsān 'Abbās. 7 vol. Beirut: Dār al-Gharbī al-Islāmī, 1993.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. 8. Baskı. İstanbul: İFAV Publications, 2012.
- al-Dhahabī, Shams al-Dīn Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Aḥmad b. 'Uthmān b. Qāymāz b. 'Abdallāh al-Turkumānī al-Fāriqī al-Dimashqī al-Shāfi'ī. *Siyar a'lām al-nubalā'*. Ed. Shu'aib al-Arnaūt et al. 25 vol. Beirut: Muassasa al-Risāla, 1405/1985.
- al-Dhahabī. *Tārīkh al-Islām wa vafayāt al-(tabakāt al-)mashāhīr wa-l-a'lām*. Ed. 'Umar Abdussalām al-Tadmūrī. 52 vol. Beirut: Dār al-Kātib al-'Arabī, 1413/1993.



Kitap Değerlendirmesi / Book Review

**İbn Arabî’de İşârî Tefsir, yazar Davut Ağbal (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017)**

*Review of İşârî Tefsir [Isharî Tafisr by Ibn al-‘Arabî] by Davut Ağbal (Istanbul: Litera Publishing, 2017)*

**Değerlendiren/Reviewed by**

**Yüksel Göztepe**

Dr. Öğr. Ü., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı

*Assistant Professor, Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Sufism*

[ygoztepe@gmail.com](mailto:ygoztepe@gmail.com)

[orcid.org/0000-0001-5701-0267](https://orcid.org/0000-0001-5701-0267)

**Öz:** Değerlendirmesini yaptığımız “*İbn Arabî’de İşârî Tefsir [Isharî Tafisr by Ibn al-‘Arabî]*” isimli eser, hem tefsir hem de tasavvuf alanıyla ilgili bir çalışmadır. Kitap bir giriş iki bölümden oluşmaktadır. Eser, mutasavvıflardan İbnü’l-Arabî’nin varlığa, insana, bilgiye ve Kur’ân’a bakışı bağlamında işârî tefsirin temel ilkelerini ve metodunu ele almaktadır. Bu çalışma, tefsir alanında genç bir akademisyenin doktora tezidir. Kitap aynı zamanda, İbnü’l-Arabî’nin düşünce sistemine özlü bir bakış içermesi bakımından son derece önemlidir. Ülkemizde İbnü’l-Arabî üzerinde hadis, kelam ve tasavvuf alanında birçok çalışmaya ek olarak tefsir sahasındaki eksiği tamamlaması açısından da önemli bir eserdir.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, İbnü’l-Arabî, İşârî Tefsir, Tasavvuf, Varlık, İnsan, Kur’ân.

*Isharî Tafisr by Ibn al-‘Arabî*

**Abstract:** The work titled as “*İbn Arabî’de İşârî Tefsir*”, which we reviewed, is related to exegesis and sufism. The book consists of an introduction chapter and two main chapters. This work mainly discusses the basic principles and methods of Isharî tafisr within the framework of Ibn al-‘Arabî’s, a well-known sufi, understanding of existence, human beings, knowledge and Qur’ân. This work is a dissertation written by a young scholar. The book is significant in that it provides a succinct overview of Ibn al-‘Arabî’s system of thought. In our country, there are many hadith, kalām and sufism studies on Ibn al-‘Arabî. But there are few exegesis studies discussing Ibn al-‘Arabî’s perspective, this book fills this gap.

**Keywords:** Tasawwuf, Ibn al-‘Arabî, Isharî Tafisr, Sufism, Existence, Human Beings, Qur’ân.

Değerlendirme yapmak için bu kitabı seçmemizin amacı, eserleriyle tasavvuf tarihinde kendisinden bir hayli söz ettiren ve yaptığı yorumlar nedeniyle gerek tasavvuf içinden gerekse dışından aşırı tepkilere maruz kalan sûfi, filozof bir müellifin işârî tefsir anlayışının bu çalışmada işlenmesidir. Zira İbnü'l-Arabî üzerinde çalışan araştırmacıların zaman zaman itiraf ettiği gibi “O, aynı zamanda tevarüs ettiği fikirleri daha ileri noktaya taşıyan, bu yönüyle de kendi çağını aşan bir şahsiyettir.” (s.27.) Aynı zamanda İbnü'l-Arabî, ülkemizde ve yurtdışında üzerinde en fazla akademik çalışma yapılan şahsiyetlerden birdir.

Tanıtımını yaptığımız bu kitap, her ne kadar tefsir alanında yapılmış bir doktora tezi de olsa en az yapıldığı alan kadar tasavvuf bölümünü de ilgilendiren akademik çalışmadır. Kitap giriş, iki bölümden meydana gelmektedir. Yazar giriş kısmında eserinin konusunu, metodunu, temel kaynakları ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin hayatı ve tefsirle ilgili eserleri, işârî tefsirin tanımını ve tarihsel gelişimi hakkında bilgi vermektedir. Yazar bu hususta şunları söylemektedir: “İşârî tefsir faaliyetinin birtakım merhalelerden geçtiği ve İbn Arabî'yi de içine alan bir süreçle birlikte işârî yorumların daha kapsamlı ve sistemli bir hâle dönüştüğü, İbn Arabî'nin bahsedilen bu dönüşümdeki en önemli isimlerden biri olduğu tespitinden hareket edilmektedir... İbn Arabî'nin Kur'ân yorumlarının arka planını varlık, insan, bilgi ve Kur'ân hakkındaki fikirlerinden oluşturmaktadır” (s.15-16.) Birinci bölümde, İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminin temellerin oluşturduğu, varlık, insan, bilgi ve Kur'ân anlayışı üzerinde durulmaktadır. Kitabın muhteva açısından en önemli ve ağırlıklı bölümü ikinci bölümdür. Bu bölümde, İbnü'l-Arabî'nin işârî tefsirinin temel ilkeleri ele alınmaktadır. Burada İbnü'l-Arabî'nin varlık anlayışıyla ilgili vücûd ve kâinatın zuhur sebebi olarak görülen sevgi kavramı ele alınarak yorumlanmıştır. Bölümde insan ve bilgi anlayışının ilkeleri izah edilerek açıklanmıştır. Bilgi anlayışında nazârî bilgi, keşfi bilgi, tecellî ve Kur'ân anlayışıyla ilgili ilkeler ele alınarak izah edilmeye gayret edilmiştir. İkinci bölümde ise “İbnü'l-Arabî'nin İşârî Tefsir Metodu” başlığı altında sûfi tecrübesi ve tecrübenin ifadesinin imkânı açıklanmıştır. Yine burada işârî tefsir metodu açısından Kur'ân'ın lügavî özellikleri, nüzul sebepleri ve nüzul ortamı verileri, parçacı yaklaşım, temsil, sembol ve i'tibar yönünden kullanımı ele alınmıştır. Bu bölümde yer alan “İşârî Tefsirin Tefsir Geleneğindeki Yeri ve Tefsir Geleneğine Etkisi” başlığın, giriş bölümünde yer almasının daha uygun olduğu kanaatindeyiz. Kitap, İbnü'l-Arabî'den üç tane kısa örnek metin çevirisiyle sona ermektedir.

Büyük bir emek ve gayretin mahsulü olan kitap, eksikleriyle birlikte İbnü'l-Arabî'nin düşünce sistemini tanımak isteyenler için katkı sağlayacak bir çalışmadır. Bununla birlikte, her çalışmada olduğu gibi bu kitapta gördüğümüz bazı eksiklere ve yapılmasıyla daha uygun olacağını düşündüğümüz noktalara da değinmek istiyoruz. Tefsir alanında yapılan bu doktora çalışmasında dikkatimizi çeken ve bahsetmemiz gereken önemli hususlardan biri, bu çalışma her ne kadar birinci derecede tefsir alanının ilgilendirse de çalışmanın muhteviyatına bakıldığında bu bilim dalından daha ziyade tasavvuf anabilim dalıyla ilgili bir çalışma olduğu anlaşılmaktadır. Tez savunmasını gerçekleştiren jüriye bakıldığında üç tefsir ve iki din felsefesi hocasını görmekteyiz. Oysa kitap irdelendiğinde tamamen tasavvufî içerikli bir çalışma olduğu hemen dikkat çekmektedir. Tez savunmasında jüriyelerden birinin tasavvuf akademisyenlerden bir hocanın bulunmamasının ciddi bir eksiklik olduğu kanaatindeyiz. Bir başka konu da şudur ki yazar kaynakçada “Fütûhâtu'l-Mekkiyye” adlı eserin bir Osman Yahya'nın tahkikli çalışması diğeri ise Beyrut baskısı, üçüncüsü de Ekrem Demirli hocanın tercümesini kullandığını vermektedir. Tezin dipnotunda bu üç eserden



hangisini verildiğini bilmek neredeyse mümkün değildir. Birebir tercüme, alıntı yapılan yerlerde tercümenin karşılaştırmasını yapmak bu nedenle her üç eser aynı anda bakmadan mümkün görünmemektedir. Yazar genel itibariyle İbnü'l-Arabî'nin eserlerinden referanslarını mefhum alıntısı şekliyle yapmıştır. Bazen tam alıntı yaptığı yerlerde ise kullandığı parantezleri dikkate aldığımızda yazarın serbest tercümeden daha ziyade lafzî çevriyi esas aldığını söyleyebiliriz. Bu da çalışmanın önemli bir eksikliği olarak göze çarpmaktadır.

“İbn Arabî” veya “İbnü'l-Arabî” ifadeleri kullanımında genelde akademik çevrelerde bir ittifak yoktur. Bazı akademisyenler “İbnü'l-Arabî” şeklinde kullanırken bazıları ise “İbn Arabî” ifadesini kullanmaktadır. Yazar, tezinde bu ifadeyi “İbnü'l-Arabî” şeklinde kullanmışken kitabın matbusunda “İbn Arabî” kullanımını tercih etmiştir. Ama nadirde olsa “İbnü'l-Arabî” şeklinde kullandığı da görülmektedir. Bu konuda, genel itibariyle akademisyenlerin kullanımında tercih ettiği Diyanet İşleri Başkanlığı'nın İslâm Ansiklopedisi'nde “İbnü'l-Arabî” kalıbıyla geçtiği ve İbnü'l-Arabî üzerine ciddi çalışmaları bulunan bu alanda otorite olarak kabul edilebilecek hocaların ekseriyeti “İbnü'l-Arabî” şeklinde bu ifadeyi yazmayı tercih ettiklerini söyleyebiliriz. Ancak şunu da belirtmeliyiz ki, yazar kaynakçada İbnü'l-Arabî'nin eserlerin sıralarken “İbnü'l-Arabî” şeklinde yazmayı tercih etmiştir. Yani bu durum yazarın tercih ettiği yazımıyla tutarlılık arz etmemektedir. Bu durum kitabın yarıncısıyla da alakalı bir durum olabilir.

Yazarın İbnü'l-Arabî'nin “Fütûhât” ve “Füsusu'l-Hikem” adlı eserlerinin dışında en fazla referans verdiği şahıslar arasında Nasr Hamîd Ebu Zeyd bulunmaktadır. Arap edebiyatı uzmanı şahsın “Felsefetü'l-te'vil dirâse fi te'vili'l-Kur'ân 'inde Muhyiddîn 'Arabî” -bu eseri Semih Ceyhan hoca tarafından “Sufi Hermenötik” ismiyle 2018 tercümesi yapılmıştır- adlı eserinden alıntılar yaptığı yerlerde okuyucunun felsefî yönüne dikkatini çekerken tasavvuf akademisyenden yapılan naklielerde ise tasavvufî vurgular kendini göstermektedir. Yani alıntılar, mefhum aktarımı şeklinde yapılırken iyice yoğunlaşmış izlenimi vermektedir. Belki bu durum, yazarında dediği gibi “İşârî tefsiri, mahiyet olarak başka her hangi bir tefsirden ayıran husus, nassın zâhrinin ifade ettiği mâlumata hayata aktarmakla birlikte, onun tecrübî, öznel, açık, kesin, tekrar edilemez ve genelenebilir bir boyuta da sahip olmasındandır. (s.30.)

Şunu da belirtmeliyiz ki, yazarın İbnü'l-Arabî'nin tefsirle ilgili eserlerinin bir listesini veririrken müellife ait olmayıp da ona atfedilen kitapların kime ait olabileceğini belirtmesi veya en azından bir tahminde bulunup kanaatini ifade etmesi hususu ise güzel olmuştur.

Yazar, eserini meydana getirirken başta Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin tefsir eserleri olmak üzere tefsir kitaplarından daha ziyade tasavvufi yorumların ağırlıklı olduğu kitapları tercih etmiştir. Her ne kadar tefsirle ilgili İbnü'l-Arabî'nin birçok kitabının ismini zikretse de dipnotlara ve kaynakçaya baktığımızda tefsirle ilgili işârî tefsirlerin çok az olduğunu söylemek durumunda yız. Örneğin Kuşeyrî'nin “Letâifü'l-İşârât” kaynakçada var ise de bu eserden dipnotlarda fazla referans yoktur. İsmail Hakkı Bursevî'nin “Rûhu'l-Beyân”, Nimetullah Nacivânî'nin ve Sülemî'nin tefsirlerinin de kaynakçada görünmemesi okuyucunun dikkatini çekmektedir. Kitapta daha ziyade “Füsusu'l-Hikem” şerhleri ve tasavvuf ilmini izah eden eserler ve tasavvuf akademisyenlerinin eserlerinden referanslar bulunmaktadır. Tefsir alanındaki akademisyenlerin çalışmalarına atıflar da vardır. Ancak ekseriyette atıflar, tasavvuf alanında yapıldığı halde tez jürisinde İbnü'l-Arabî üzerine çalışma yapan hocalardan birinin olmaması en bariz dikkat çeken bir eksikliklerdir. Gerçi yazar ön sözde Mustafa Çakmaklıoğlu'na son halini okuttuğunu ve faydalı tenkitler aldığını

belirtse de tez savunması esnasında bu alanda bir tasavvuf uzmanının, kitaba çok daha fazla nitelik kazandıracağı bir gerçektir.

Kitapta zaman zaman kendi içerisinde çelişkiyi çağrıştıran anlatımlara da rastlamaktadır. Bu durum bazen farklı yapılan alıntılardan kaynaklandığı gibi bazen de küllî bir iddiada bulunup onu şerh ederken görülmektedir. Müellifin “*Zira hem sûfiler hem de usulcüler işârî tefsiri, tefsir olarak kabul etmemektedirler. Her ne kadar tasavvuf ehli, zâhir ulemânın tepkisini üzerlerine çekmemek adına, kendi yaptıkları yorumları tefsir değil, işâret şeklinde tanımlamış olsalar da, bizzat sûfiler, yaptıkları herhangi bir bâtinî mânânın hakemi olarak nassın zâhirini belirlemektedirler.*” (s.58.) ifadelerini buna örnek olarak verebiliriz. Haddizatında burada bir genelleştirme yapmak mümkün değildir. Her ne kadar bazı kişiler böyle bir genelleştirme şeklinde hükümde bulunsa bile İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde dahi her iki görüşü bulmak mümkündür. Sülemî'nin eseri için Vâhidî'nin ağır tenkid yapması bir tarafa başta onun eserini isminin “*Hakâiku't-Tefsir*” olması bu genelleştirmeyi nakzetmesi için yeterlidir. Yani eserin isminde bile yapılanın bir tefsir olduğu zikredilmektedir.

Kitapta dikkat çeken önemli hususlardan biri de alana vâkıf olan herkesin farklı başlıklar altında da olsa çok fazla tekrar izlenimi veren ifadelere yer verilmesidir. Bu her ne kadar İbnü'l-Arabî'nin insan, kâinat ve Kur'ân'ı birbirini tefsir eden kardeşler gibi görmesinden kaynaklanıyorsa da yazarın farklı konu başlıkları altında referans aldığı kişilerden de kaynaklanmaktadır. Kitapta bazı ifadeler çok fazla tekrarlanmaktadır. “*Kur'ân'la insan-ı kâmilin ikiz kardeş olduğu*” ve “*Hiçbir şey yoktur ki o şeyin zâhiri, bâtını, haddi ve matla' olmasın*” gibi vb. bazı ifadeler en çok tekrarlanan ifadelerdir.

Yine “*Ulûhet*”, “*Hakikatü'l-Hakâik*”, “*Amâ*” ve “*Hakikatü'l-Muhammediye*” kavramları farklı başlıklar altında ve dolaylı ifadelerle izah edilmiş olsa da aslında hepsi “*Vahidiyyet*” ve “*Vahdet*”e tekabül eden “*Ceberut*” mertebesinin diğer isimleridir. Bu kavramların hepsi, varlık mertebelerinde aynı mertebeye karşılık gelmektedir. Bunlar bir tek başlık altında aynı manaya gelen farklı ifade şekilleriyle işlenebilirdi. Nitekim yazar da alıntılarında bunu zaman zaman ifade etmiştir. Şu ifadelerinde olduğu gibi: “*İbn Arabî'de berzahu'l-berâzih için; uluhet, hakikatü'l-hakâik, 'amâ veya a'yân-ı sâbite ve hakikat-ı Muhammediyye gibi isimlendirmelere rastlamak mümkündür. Bu farklı isimlendirmeler sebebiyle farklı mefhumlardan bahsedildiğine dair bir fikir İbn Arabî düşüncesi için söz konusu değildir.*” (s.90.) Yine başka bir yerde şu ifadelerle yer vermiştir: “*Amâ; farklı tasniflerde ta'ayyün-i evvel ve ta'ayyün-i sâni şeklinde ayrılan âlem-i ceberutu ifade etmek için kullanılan bir diğer kavramdır* (s.95.) “*Hakikat-ı Muhammediyye Hak ile âlemi bir araya getiren ve aynı zamanda da ayıran berzah olmasının yanı sıra hem ontolojik hem de epistemolojik işlevlere sahiptir*” (s.100.) Tıpkı burada olduğu gibi ulûhet, hakikatü'l-hakâik, 'amâ ve hakikatü'l-Muhammediyye kavramların izah edildiği yerler bakıldığında aynı boyutta “*Berzah*” olma özellikleri rahatlıkla görülecektir. Zira İbnü'l-Arabî sisteminde aynı mertebeye birçok farklı isimler verme şeklinde tezahürler görülmektedir. Meselâ; “*Mertebe-i ervâh, ervâh-ı külliyye, 'ukûl-ı külliyye gibi isimler âlem-i emrin diğer isimleridir.*” (s.104.)

Yine eserin seksen üçüncü sayfasında verilen varlık mertebelerin hiç birine uymayan sistemsel sıkıntı doğurabilecek bilgilere de rastlanmaktadır. “*Âlem-i Emr'in ilk mertebesi olan ilk akıl (el-'aklu'l-evvel), bâtını itibarıyla ulûhet, hakikatü'l-hakâik ve 'amâ ile birlikteliğe sahipken, zâhiri itibarıyla de el-Bedi' ilâhî ismiyle irtibatı sebebiyle ilk yaratılan şey (evvelü mübda') olarak kabul edilmektedir.*” (s.104.) ifadeleri sıkıntı arz etmektedir. İbnü'l-Arabî sisteminde akl-ı evvel, ceberût âlemine veya diğer

ismiyle Hakikatü'l-Muhammediyye'ye tekabül etmektedir. Bu durum 4, 5, 6 ve 7'li varlık mertebelerinde de böyledir. Yazarın böyle bir fikir beyanda bulunması alıntı yaptığı Ebu Zeyd'in "*Felsefetü't-te'vil*" isimli eserinden mi kaynaklanıyor yoksa İbnü'l-Arabî'nin paradoksal kullanımından mı kaynaklanıyor anlamak mümkün değildir.

Yazar, müellifin beş adet arştan (s.110) bahsettiğini vurgulamaktadır. Oysa bu durumun İbnü'l-Arabî'nin aynı manayı çok farklı terimlerle ifade etmesinden kaynaklanmaktadır. Zira onun çok geniş ve zengin kavram dünyası olduğu bilinmektedir.

Yazar, İbnü'l-Arabî'nin bazı ifadelerini anladığı şekliyle aktarırken şunları söylemektedir: "*İbn Arabî, Allah'a yakınlık hâlinin daha fazla olduğu makamı, kulun sözünü Allah'ın sözü olduğu makam olarak tespit etmektedir.*" (s.252) Bu ifade sûfînin yaşadığı hâl, fenâfillah denilen boyuttur. Sûfî bu hâle ulaşabilmek için kurbu ferâiz ve kurbu u nevâfil denilen farz ve nafilelerle Allah'a kurbiyet elde etmektedir. Bir Buhârî hadisinde kulun Allah'a sürekli nafileleri çoğaltmak suretiyle "*Allah'ın gören gözü, işiten kulağı ve tutan elli olması*" hususuna atıf yapılır. Oysa konular açısından son derece önemli olan bu hususa yazarın pek değinmemesi bir eksiklik olarak görünmektedir.

Bu eserin kaynakçasında İbnü'l-Arabî'nin risalelerinin bir araya getirmiş olduğu farklı yayınevinden çıkan iki kitabın müstakil olarak da verilmesi uygun olmamıştır. Bu resailden hangisinin içindeki risale kullanılmışsa o yayıneviyle birlikte künyesi kaynakçada zikredilmişken tekrar bu iki yayınevin eserlerinin zikredilmesi zait bir manzara izlenimini vermektedir. Yani birinci "*İbnü'l-Arabî'nin "Resailü İbn 'Arabî, I-III., (thk. Sa'îd Abdülfettâh), İntişâru'l-Arabî, Beyrut, 2001"*, ikincisi ise "*Resailü İbnü'l- 'Arabî Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.*" Bu iki eserde geçen risale kitabın içinde kullanılmışsa o risale ismiyle birlikte zaten zikrediliyor tekrar müstakil esermiş gibi iki eserin kullanılması bize göre bir fazlalıktır. (s.372.)

Her çalışmada olduğu gibi bu çalışmada da yazım yanlışları, az da olsa, bulunmaktadır. Bir iki tane örnek vermek gerekirse, (s.260) da "*Hâiz*" kelimesi "*Sahip, bulunduran*" manalarına gelen bir kavram olmasına rağmen bu cümle içinde bir türlü bu mana ile ilişkilendirilememektedir. Yine (s.318) "*Bilgi*" kelimesi "*Bigi*" şeklinde "l" harfi düşmüş olarak yazılmıştır.

