

SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Journal of Sakarya University
Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806

cilt: XIX | sayı: 35 | yıl: Haziran 2017

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, hakemli bir dergidir.
Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu
yazarlarına aittir.

Bu kitabın yayın hakları

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.

5846 ve 2936 sayılı fikir ve sanat eserleri yasası hükümleri gereğince
"Bu kitap hiçbir yöntemle çoğaltılamaz. Resim, şekil, şema, grafik ve
herhangi bir bölümü dekanlığın izni olmadan kopya edilemez."

Her hakkı Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.

SAKARYA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ	JOURNAL OF SAKARYA UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY
cilt: XIX, sayı: 35, yıl: Haziran 2017	volume: XIX, issue: 35, year: June 2017
ISSN: 2146-9806	
<p>Sahibi/Owner on behalf of Theology Faculty Prof. Dr. Ahmet BOSTANCI</p> <p>Editör/Editor in chief Doç. Dr. Erdinç AHATLI</p> <p>Editör Yardımcısı/Editorial Assistants Yrd. Doç. Dr. Emrah KAYA</p> <p>Yazı Takip/Secretary Arş. Gör. Ravza AYDIN</p> <p>İç Tasarım/Design Yrd. Doç. Dr. Harun ABACI Arş. Gör. Betül ELMACI</p> <p>Web Sayfası Sorumlusu Arş. Gör. Yunus KAYMAZ</p> <p>Kapak M. Emin ALBAYRAK</p> <p>Baskı Yeri ve Tarihi/Publication Place and Date Sakarya 2017</p> <p>Baskı/Printing Sakarya Gelişim Ofset Tanıtım Matbaa Yayın Reklam Tic. ve San. Ltd. Şti. A. Mendere Cad. No: 22/A Yenice Adapazarı Tel: 0264 273 52 53 – Faks: 0264 281 73 00</p> <p>Yazışma Adresi/Corresponding Address Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 54040 Ozanlar Kampüsü Adapazarı/Sakarya Tel: +90 (264) 295 67 30 Faks: +90 (264) 295 67 36</p> <p>web sayfası / web page http://dergipark.ulakbim.gov.tr/sakaifd e- posta / e-mail: eahatli@sakarya.edu.tr</p>	<p>Yayın Kurulu / Editorial Board Prof. Dr. Bilal GÖKKIR (İstanbul Üniversitesi) Doç. Dr. Kemal BATAK (Sakarya Üniversitesi) Yrd. Doç. Dr. İrfan İNCE (Sakarya Üniversitesi) Yrd. Doç. Dr. İhsan KAHVECİ (İbn Haldun Üniversitesi) Yrd. Doç. Dr. Kenan MERMER (Sakarya Üniversitesi) Yrd. Doç. Dr. M. Mücahid DÜNDAR (Sakarya Üniversitesi)</p> <p>Danışma Kurulu / Advisory Board Prof. Dr. Abdullah AYDINLI (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Ahmet YAMAN (Necmettin Erbakan Üniversitesi) Prof. Dr. Ali DURUSOY (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Alim YILDIZ (Cumhuriyet Üniversitesi) Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ (Uludağ Üniversitesi) Prof. Dr. Bülent UÇAR (Osnabrück Üniversitesi) Prof. Dr. Dilaver GÜRER (Selçuk Üniversitesi) Prof. Dr. Fuat AYDIN (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. George TAYLOR (Pittsburgh School) Prof. Dr. İlhan KUTLUER (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. M. Saffet SARIKAYA (SDÜ) Prof. Dr. Muhammed AYDIN (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Murteza BEDİR (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Mustafa ÇİÇEKLER (Medeniyet Üniversitesi) Prof. Dr. Naser NİKOUBAKHT (Tarbiat Modares Üniv.) Prof. Dr. Oliver LEAMAN (Kentucky Üniversitesi) Prof. Dr. Osman AYDINLI (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Ömer ÇELİK (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Rahim ACAR (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Ramazan MUSLU (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Suat CEBECİ (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Zekeriya GÜLER (İstanbul Üniversitesi) Doç. Dr. Abd-alraheem al-SHAREEF (Zerqa Üniversitesi) Doç. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU (Sakarya Üniv.) Yrd. Doç. Dr. Ahmet Tahir DAYHAN (Dokuz Eylül Üniv.) Yrd. Doç. Dr. Mahmut SALİHOĞLU (İstanbul Üniversitesi)</p>
Sayı Hakemleri / Referee Board of this issue	
<p>Prof. Dr. Abdullah AYDINLI (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet Emin MAŞALI (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Mustafa Kemal ŞAN (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Üzeyir OK (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi) Doç. Dr. Ali AYTEN (Marmara Üniversitesi) Doç. Dr. Abdullah KARAHAN (Uludağ Üniversitesi) Doç. Dr. Hasan KAPLAN (Ç. Onsekiz Mart Üniversitesi) Doç. Dr. Nimetullah AKIN (Ç. Onsekiz Mart Üniversitesi) Doç. Dr. Osman KARA (Namık Kemal Üniversitesi) Doç. Dr. Şükran FAZLIOĞLU (Marmara Üniversitesi)</p>	<p>Yrd. Doç. Dr. Abdulvahap ÖZSOY (Atatürk Üniversitesi) Yrd. Doç. Dr. Abdullah Taha İMAMOĞLU (Trakya Üniv.) Yrd. Doç. Dr. İhsan KAHVECİ (İbn Haldun Üniversitesi) Yrd. Doç. Dr. Kenan SEVİNÇ (Ç. Onsekiz Mart Üniv.) Yrd. Doç. Dr. Mahmut SALİHOĞLU (İstanbul Üniversitesi) Yrd. Doç. Dr. Mahmut YAZICI (Namık Kemal Üniversitesi) Yrd. Doç. Dr. Muzaffer ÖZLİ (Fırat Üniversitesi) Yrd. Doç. Dr. Sezai ENGİN (Eskişehir Osmangazi Üniv.) Yrd. Doç. Dr. Süleyman KAYA (Abant İzzet Baysal Üniv.) Yrd. Doç. Dr. Umut KAYA (Marmara Üniversitesi)</p>
Dergimizin yayım ve yazım ilkeleri 229-243 sayfaları arasında yer almaktadır.	

Açık Erişim Politikası / Open Access Policy

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD), Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD) bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracakı ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD) Budapeşte Açık Erişim Deklarasyonunu imzalamıştır.

Sakarya University Faculty of Theology Journal (SAUIFD) is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License. Sakarya University Faculty of Theology Journal (SAUIFD) provides immediate open access to its content on the principle that making research free available to the public supports a greater global exchange of knowledge. Sakarya University Faculty of Theology Journal (SAUIFD) has added its name to the Budapest Open Access Initiative.

Dizinleme Bilgileri / Abstracting and Indexing Services

1. ULAKBİM- TR Dizin
2. İSAM- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi
3. EBSCOHOST
4. Academic Resource Index- ResearchBib
5. PhilPapers
6. Eurasian Scientific Journal Index
7. ROOTINDEXING- Journal Abstracting and Indexing Service
8. CiteFactor- Academic Scientific Journals
9. OAJI- Open Academic Journals Index
10. Scientific World Index
11. SOBİAD- Sosyal Bilimler Atıf Dizini
12. I2OR- International Institute of Organized Research
13. Scilit- Scientific Literature
14. Türk Eğitim İndeksi
15. Acarindex- Akademik Araştırmalar İndeksi
16. ROAD- Directory of Open Access Scholarly Resources
17. Science Library Index
18. OpenAIRE
19. ERIHPLUS- European Reference Index for the Humanities and Social Sciences
20. Scientific Indexing Services

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Makaleler /Articles

Sünen-i Tirmizî’de “Hüve Hadîsu Fülân” Kavramı Üzerine / On the Concept of “Huwa Hadîthu Fulân” in Sunan al-Tirmidhî

Doç. Dr. Erdinç AHATLI ve Selvi Raif MURAD

1-26

Sahâbe ve Tâbiûnun Rivayette Kullandığı Lafızlar Bağlamında Sünnetin Kapsamı Tartışması / The Controversy of Sunnah’s Content in the Context of the Forms Used by Companions and Successors in the Transmission

Arş. Gör. Zübeyde ÖZBEN ve Doç. Dr. Hayati YILMAZ

27-48

Aynî’nin “Umdetü’l-Kârî”de Hanefîlerin Amel Etmediği Hadisleri Yorumlama Yöntemi (Kitâbü’s-Salât Örneği) / Al- ‘Aynî’s Interpretation of Prophetic Sayings (Aḥādīth) out of Practice of Hanafis in “Umdat al-Qārî” (The Example of Kitâb al-Şalât)

Doç. Dr. Erdinç AHATLI ve Merve COŞKUN

49-75

İbn Cinnî’nin el-Muhteseb’inde Şâz Kıraatlere Yaklaşımı / İbn Jinnî’s Approach to the Shadhhdh Readings in his Book al-Muhteseb

Okt. Dr. Bayram DEMİRCİGİL

77-101

Some Implications of Ibn Khaldun’s Approach to The History of The People of Israel: The Relation Between ‘Asabiyyah and Chosenness / İbn Haldun’un İsrailoğulları Tarihine Yönelik Yaklaşımı Üzerine Bazı Çıkarımlar: Asabiye-Seçilmişlik İlişkisi

Doç. Dr. Salime Leyla GÜRKAN

103-119

Kur’an Kurslarının Danışmanlık ve Rehberlik Fonksiyonu: Öğretici Görüşlerine Dayalı Sosyo-Psikolojik Bir Analiz (Sakarya İli Örneği) / Counseling and Guidance Function of Qur’an Courses: A Socio-Psychological Analysis Based on Instructor’s Views (The Sample of Sakarya Province)

Yrd. Doç. Dr. Abdullah İNCE

121-149

Kur’ân-ı Kerîm’i Okumanın Değeri / The Importance of Qur’an Recitation in its Original Words

Doç. Dr. Alican DAĞDEVİREN

151-168

الدولة العثمانية في الروايات العربية زمن الخيول البيضاء نموذجاً / *Arıp Romanlarında Osmanlı Devleti "Beyaz Atlar Zamanı" Örneğinde / Ottoman Empire in the Arab Novels: In the Example of "Time of White Horses"*

Okt. Nisreen OQLAH

169-194

Kitap Değerlendirmeleri/ Book Reviews

Abdulvahap Özsoy, *Hadis Tenkidi -Sahâbe ve Tâbiûn Dönemi-*
Arş. Gör. Zübeyde ÖZBEN

195-200

Mehmet Akkaya, *Filozofça Dil Felsefesi*
Abdüssamet FEDAKAR

201-203

Andrea Wilson Nightingale, *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy: Theoria in its Cultural Con-text*

Şeyma KÖMÜRCÜOĞLU

205-209

William C. Chittick, çev. Ömer Saruhanlıoğlu, *Sûfînin Bilgi Yolu: İbn Arabî Metafiziğinde Hayal*

Arş. Gör. Büşra ÇAKMAKTAŞ

211-216

İhsan Fazlıoğlu, *Fuzulî Ne Demek İstedi?*

Süleyman Arif ORAN

217-222

Scott Gordon, çev. Ümit Tatlıcan ve Hasan Kösebalaban, *Sosyal Bilimler Tarihi ve Felsefesi*

Doç. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU

223-228

Yayım ve Yazım İlkeleri / Guidelines for Publication

229-243

Editör'den

Dışımızdan gelen müspet değerlendirmelerin de ortaya koyduğu gibi kendi kulvarında saygın bir yer edinen dergimizin 35. sayısını sizlerle buluşturmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Ancak bir taraftan da editörden son okumayı yapan ekibe kadar dergi yayın kurulu ve diğer kademelerde görev yapan akademisyenlerimizin gayretlerinin ve özverilerinin gerek akademik yükseltme gerekse teşvik konularında yeterince karşılık görmediğini üzülererek ifade etmek istiyoruz. Biz yine de üzerimize düşen vazifeleri hakkıyla yerine getirmeye çalışacağız.

Söz konusu mülahazalar ışığında bu sayımızla birlikte yeni bir hamle başlattık. Artık uluslararası endekslere girme çalışmalarının hızlandırılması kaçınılmaz oldu. Bu çalışmalar kapsamında dergimizde bir dizi değişiklik yaptık. Yazım ilke ve kuralları ile buna bağlı olarak dipnot ve kaynakça gösteriminde *The Chicago Manual of Style* modelini esas aldık ve bu sayımızda anılan uygulamayı başlattık. Yeni uygulamanın semeresi olarak dergimizin sayfalarında eklendiğimiz pek çok endeksi görebileceksiniz. İkinci ve önemli bir yenilik olarak da artık makale gönderimi ile ilgili prosedürde işlemlerimizi tamamen *DergiPark* üzerinden sürdürmekteyiz. Bu sayede tam bir şeffaflık sağlanarak sayının hazırlanmasındaki bütün yazışmalar sistemde kayıt altına alınmış olmaktadır.

Bu sayımızda sizlere sekiz makale ile altı kitap değerlendirmesi sunuyoruz. Bu vesileyle yayımlanmak üzere çalışmalarını dergimize gönderen bütün araştırmacılara gönülden teşekkür ederiz. Yanı sıra hiçbir talebimizi karşılıksız bırakmayan, titiz ve yapıcı okumalarıyla makalelerin gelişmesi ve olgunlaşmasında mühim payları bulunan akademik etik sahibi hakem heyetine en samimi şükranlarımızı arz ediyoruz.

Aynı şekilde yazıların ön incelemesini yapan tüm yayın ve danışma kurulunda bulunan hocalarımız ile diğer hocalarımıza minnettarız. Yine sekreteryayı özveriyle götüren Ravza Aydın'a, derginin iç tasarımını yapan Yrd. Doç. Dr. Harun Abacı ve Betül Elmacı'ya, Web sayfası sorumlusu Yunus Kaymaz'a, yazıların son okumalarını gerçekleştiren, Metin Aydın, Gülsüm Korkmazer, Ömer Faruk Akpınar, Ayşegül Mete'ye çok teşekkür ederiz. Keza bu sayıda aramıza katılarak yeni siteme geçişte önemli işleri üstlenen Yrd. Doç. Dr. Emrah Kaya'ya teşekkür eder, aramıza hoş geldin deriz.

Son olarak dergimizin basımı ve başka konularla ilgili isteklerimizi olumlu karşılayıp her türlü desteği veren dekanımız Prof. Dr. Ahmet Bostancı'ya, dekan yardımcımız Doç. Dr. Osman Güman'a, fakülte sekreterimiz Şuayyip Kahya ve onun şahsında katkıları olan fakültemiz personeline, derginin baskısını gerçekleştiren Sakarya Gelişim Ofset Yetkililerine şükranlarımızı sunarız.

Doç. Dr. Erdiñç AHATLI

SÜNEN-İ TİRMİZÎ'DE "HÜVE HADÎSÜ FÛLÂN" KAVRAMI ÜZERİNE

Erdiç AHATLI*
Selvi Raif MURAD**

Öz

"Hadîsü Fülân" terkibi rivayet asrında kullanılan bir kavramdır. Mezkûr kavramı dikkat çekici derecede kullanan kişilerden birisi Tirmizî'dir. O, *Sünen*'inde anılan terkibi farklı biçimlerde kullanmıştır. Söz gelimi "Lâ na'rifuhû illâ min hadîsi fülân", "Ğarîbun min hadîsi fülân", "Esaħhu min hadîsi fülân", "Nahvu/Mislü hadîsi fülân", "Hüve/hâzâ hadîsü fülân" bu kullanımlar arasındadır. Bu makalede Tirmizî'nin *Sünen*'inde özellikle "Hüve/hâzâ hadîsü fülân" terkiibini hangi anlamla kullandığı belirlenmeye çalışılmıştır. Tespit edilebildiği kadarıyla Tirmizî eserinde bu kavramı sahâbe dışındaki râvîler için yirmi bir yerde kullanmıştır. Bazısı tâbiîn ve çoğunlukla etbâu't-tâbiîn tabakası muhaddisleri için söylediği görülen bu terkiibin, inceleme neticesinde söz konusu muhaddislerin hadîs nüshalarına işaret ettiği ve bunların Tirmizî tarafından kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tirmizî, Sünen-i Tirmizî, Hadîs, Hadîsü fülân.

On the Concept of "Huwa Ḥadīthu Fulān" in Sunan al-Tirmidhī

Abstract

The phrase of "Ḥadīthu Fulān" is a concept used during the report period. One of the people who used the concept in question remarkably is Tirmidhī. He uses aforementioned phrase in his *Sunan* in different ways. "Lā na'rifu illā min ḥadīthi fulān", "Ğarībun min ḥadīthi fulān", "Aṣaḥḥu min ḥadīthi fulān", "Nahwu/Mithlu ḥadīthi fulān", "Huwa/hādhā ḥadīthu fulān" are among these usages. In this article, we tried to determine in which mean Tirmidhī uses especially the phrase of "Huwa/hādhā ḥadīthu fulān" in his *Sunan*. As far as we determined, Tirmidhī uses this concept twenty-one times in his work for the narrators (*ruwāt*) outside of companions. As a result of the research, it is understood that this phrase, which used for the *muḥaddithūn* in the category of *tābi'īn* and mostly *atbā' al-tābi'īn*, refers to copies of hadith of *muḥaddithūn* in question and these copies were used by Tirmidhī.

Keywords: al-Tirmidhī, Sunan al-Tirmidhī, Ḥadīth, Ḥadīthu fulān.

Giriş

Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî 209 (824) yılında Tirmizî'de veya Tirmizî'e bağlı Buğ köyünde doğmuştur.¹ Makalenin konusu Tirmizî'nin haya-

* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (eahatli@sakarya.edu.tr; eahatli@gmail.com)

** Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi (selvi.murad@gmail.com)

1 Geniş bilgi için bk. Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, (Hindistan: Matba'atu Dâirati'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye, 1326), 9: 387-89; Ahmed Muhammed Şâkir, "Mukaddime", *Sünenü't-Tirmizî* içinde, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir v.dğr., (Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1978), 1: 77-83; Adâb Mahmûd el-Hamş, *el-İmâmu't-Tirmizî ve menhecuhû fî kitâbihi'l-Câmi'*, (Amman: Dâru'l-Feth li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1423), 1: 65-144; Şu'ayb el-Arnaût, "Mukaddime", *Sünenü't-Tirmizî* içinde, nşr. Şu'ayb

tını incelemek olmamakla birlikte burada onun hayatı ile ilgili en çok tartışılan iki konuda kısa bir değerlendirme yapılması uygun görülmüştür. Bunlar Tirmizî'nin hadis eğitimine başlama yaşı ile meşhur eserinin ismi hakkındaki tartışmalardır. Tirmizî erken dönemde hadis tahsiline başlamış olmalıdır. Her ne kadar bazı araştırmacılar,² Tirmizî'nin hadis tahsiline 235 (849) yılından sonra başladığını söylese de kimi hocalarının bu tarihten önce vefat etmiş olmaları bunun doğru olmadığını göstermektedir. Adâb el-Hamş'ın tespit ettiği gibi, 235 yılı Tirmizî'nin ilim tahsiline başlama senesi değil, yoğun bir şekilde rihlelerinin başladığı dönemi ifade etmektedir. Tirmizî'nin 235'den önce az da olsa bazı rihleler yaptığı sabittir.³ Bilindiği gibi o dönemde hadisçiler ve genel olarak âlimler, kendi bölgesinde bulunan hocalardan ilim aldıktan sonra öteki bölgelere ilim yolculuğuna çıkıyorlardı. Buna göre Tirmizî diğer hadis merkezlerine rihleye çıkmadan önce kendi bölgesindeki hocalardan ilim tahsilini tamamlamış olmalıdır. Tirmizî, ilme başladığında hâlen hayatta olan Ahmed b. Hanbel hâric, Buhârî, Müslim, Ebû Dâvud gibi bütün ünlü hadisçilerin talebesi olmuştur. Ahmed Muhammed Şâkir, Tirmizî'nin Ahmed b. Hanbel'in talebesi olmadığı ve Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târîhu Bağdâd* adlı eserinde zikredilmediği için, hiç Bağdad'a gitmediğini iddia etmektedir.⁴ Fakat Şuayb el-Arnaût, İbn Nukta el-Bağdâdî'nin *et-Takyîd* adlı kitabına dayanarak Tirmizî'nin Bağdad'a gittiğini ve orada bulunan en az dört hocadan sema' ettiğini ileri sürmektedir.⁵ Bağdadlı olan hocalarının sayısı ise 38'dir. Onların vefat tarihlerine bakıldığı zaman en erken vefat eden hocanın, 243 yılında hayata veda ettiği tespit edilmiştir. Tirmizî, Ahmed b. Hanbel gibi 241 yılında ya da daha erken vefat eden Bağdadlı muhaddislerden hep bir vasıtayla, yani doğrudan onlardan değil, arada en az bir başka râvî yoluyla rivayette bulunmuştur. Dolayısıyla Tirmizî Bağdad'a da ilim yolculuğu yapmıştır fakat oraya ilk gittiği zaman 241-243 yılları

el-Arnaût v.dğr., (Dimeşk-Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), 1: 25-54; M. Yaşar Kandemir, "Tirmizî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 41 (İstanbul: TDV Yay., 2012), 202-4.

2 Nûreddîn İtr, *el-İmâmu't-Tirmizî ve'l-muvâzene beyne Câmi'ihî ve's-Sahîhayn* (Kahire: Matba'atu Lecneti't-Te'lîfi ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1970), 12.

3 Hamsî, ilgili eserinde bunun delillerini tafsilatlı bir şekilde vermektedir. Mesela Tirmizî'nin en az iki hocası Yusuf b. Ya'kub ve Salîh b. Abdullah bu tarihten önce 231 yılında vefat ettiklerine göre Tirmizî'nin hicri 235'den önce hadis tahsiline başladığı neticesi çıkarılabilir. Yusuf b. Ya'kub, Tirmizî'nin Kûfe'li bir hocası olduğu için onun vefat tarihi olan 231'den önce Tirmizî Kûfe'ye rihle yapmış olmalıdır. Bkz. Hamsî, *el-İmâmu't-Tirmizî ve menhecuhû fi kitâbihî'l-Câmi'*, 1: 70-72.

4 Şâkir, "Mukaddime", 1: 83.

5 Muhammed b. Abdülganî İbn Nukta, *et-Takyîd li ma'rifeti ruvâtî's-suneni ve'l-mesânîd*, (Hindistan: Dâiratu'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1983), 1: 92.

rı arasında olmalıdır.⁶ Tirmizî 279 (892) yılında Buğ köyünde veya Tirmiz şehrinde vefat etmiştir.

Sünenü't-Tirmizî adıyla meşhur olan hadis kitabı, Tirmizî'nin en önemli eseridir. Bu isim ile meşhur olmasına rağmen Ebû Gudde'nin tespitine göre Tirmizî, kendi kitabını *Sünen* olarak değil *Câmi'* olarak isimlendirmiştir. Ebû Gudde iddiasına delil olarak İbn Hayr el-İşbîlî'nin *Fehrese'*sinde geçen kayıt ile hicri beşinci ve altıncı asırdan kalan eserin en eski yazma nüshalarında bulunan ismi zikretmektedir. Zikredilen yerlerde eserin tam adı şöyledir: *el-Câmi'u'l-muhtasar mine's-süneni an Rasûlillâhi sallalâhu aleyhi ve sellem ve ma'rifetu's-sahîhi ve'l-ma'lûli ve mâ 'aleyhi'l-'amel*.⁷ Tirmizî'nin kendisinin kitabına verdiği isimden onu hangi amaçla kaleme aldığı epey anlaşılmaktadır. O, genel olarak “ma'mûlun bih” yani bazı fakihler nezdinde de olsa kendisiyle amel edilen hadisleri kitabına almış⁸ ve sadece hadisleri konulara göre tasnif etmekle yetinmemiştir. Buna ilaveten Tirmizî, “Kâle Ebû İsâ” diye başlayan değerlendirmelerinde hemen her bâbda şunları yapmaya çalışır: Kendisine göre hadislerin sıhhat durumunu ve bazen de râvîlerin güvenilirlik derecelerini belirtir; sonra da seneddeki illetleri, hadisin diğer tarihlerini ve fakihlerin görüşlerini açıklar. O konuya dair diğer sahâbîlerden gelen rivayetler varsa onlara da “ve fi'l-bâbi an fülân” diye sahâbî isimlerini vererek işaret eder.⁹ Dolayısıyla bu eserin ıstılahlar ve kavramlar açısından çok zengin bir kaynak olduğu söylenebilir.

Hadîsü Fülân Kavramı

Tirmizî, yukarıda kısaca temas edilen, hadisleri değerlendirdiği kısımlarda dikkat çekici bir şekilde “hadîsü fülân” kavramını kullanmıştır. Bu kavram genel olarak ilk hadis kaynaklarımızda¹⁰ ve özellikle *Sünen-i Tirmizî*'de çokça geçmesine rağmen araştırmalarda hak ettiği yeri maalesef almamıştır. Abdullah Aydın'ın *Hadis İstılahları Sözlüğü*'nde bu kavrama yer vermekte ve onu şöyle açıklamaktadır:

“Bu tamlamadaki “fülân” dan yerine göre şu kimselerden biri kastedilir:
1. Söz konusu hadisi Hz. Peygamber'den – sallallahu aleyhi ve sellem- riva-

6 Arnaût, “Mukaddime”, 1: 33.

7 İbn Hayr el-İşbîlî, *Fehrese*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf ve Mahmûd Beşşâr Avvâd (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2009), 156; Abdülfettâh Ebû Gudde, *Tahkik isme'yi's-Sahihayn ve'smi Câmi'i't-Tirmizî* (Haleb: Mektebu'l-Metbû'âtı'l-İslâmiyye, 1993), 55.

8 Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, 1978, 5: 736.

9 İsmail Lütfi Çakan, “el-Câmiu's-Sahîh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 7 (İstanbul: TDV Yay., 1993), 130.

10 Makalede Tirmizî'den verilen örneklerden hemen sonra Müslim'den misal verilmiş, aynı zamanda İbn Mace, İbn Cârûd, İbn Huzeyme'nin mezkûr kavramı kullandıklarına değinilmiştir.

yet eden kimse, özellikle de sahâbî; 2. Söz konusu hadis kendisinden rivayet edilmekle meşhur olan, yayılan râvî. Bu durumda bu râvî büyük ihtimalle bir hadis kitabı sahibidir. Dolayısıyla bu tamamlama “falanın (kitabında yazılı olan) hadîs” demek olur; 3. Söz konusu hadisin söylenmesine sebep olan veya içinde adı geçen kimse.”¹¹

Bu üç noktadan bizi ilgilendiren birinci ve özellikle de ikinci açıklamadır.¹² Hâlen devam eden araştırmamızda Tirmizî'nin *Sünen*'inde “hadîsü fülân” kavramının nerelerde ve hangi anlamda kullanıldığını tespit etmeye çalıştık. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu terkiib *Sünen*'de 1686 kez geçmektedir. Bunlardan tam yarısı olan 843 yerde “fülân'ın” yerine 172 sahâbî zikredilmiştir. Genel olarak musannif, ilgili bâbda verdiği hadisten ya da hadislerden sonra yani değerlendirme kısmında, mesela “hadîsü Ebî Hureyre” diyerek mezkûr hadise işarette bulunup onun hükmünü vermektedir. Örnek olarak şunları zikredebiliriz:

حَدِيثُ أَبِي هُرَيْرَةَ حَدِيثٌ حَسَنٌ.¹³ حَدِيثُ ابْنِ عَبَّاسٍ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.¹⁴ حَدِيثُ ابْنِ عَبَّاسٍ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.¹⁵

Tespitlerimize göre bu terkiib içerisinde en fazla geçen sahâbî isimleri şunlardır:

- Ebû Hureyre (ö. 58/678) – 125 kere
- İbn Abbâs (ö. 68/687) –78 kere
- İbn Ömer (ö. 73/692) – 74 kere
- Âişe (ö. 58/678) – 63 kere
- Enes b. Mâlik (ö. 93/712) – 55 kere
- Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652) – 31 kere
- Ali b. Ebî Tâlib (ö. 40/661) – 27 kere
- Câbir b. Abdullah (ö. 78/697) – 27 kere
- Ebû Sa'îd el-Hudrî (ö. 74/889) – 20 kere

Bu listeye bakıldığı zaman binin üzerinde hadis rivayet eden ve “muk-sirûn” denilen yedi sahâbînin tamamının yer aldığı görülmektedir. Mezkûr kavramın, hadisin bir sahâbîye nisbet edilmesini ifade etmek üzere bu şekil-

11 Abdullah Aydınlı, *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, 8. baskı (İstanbul: MÜ İFAV Yay., 2015), 99.

12 Üçüncü açıklama bir râvî ile ilgili olmayıp şahsın adı metinde geçtiği için hadis kendisine nisbet edilmektedir. Bir anlamda bu kişi olayın kahramanı olan şahıstır. Mesela “Hadîsü Mâ'iz” böyle bir kullanımdır. Oysa makale senedde geçen râvîlerle ilgili bir araştırmadır. Bu nedenle mezkûr üçüncü açıklama konumuzu ilgilendirmemektedir.

13 Tirmizî, “Savm”, 64.

14 Tirmizî, “Salât”, 246.

15 Tirmizî, “Hac”, 80.

deki kullanımını normal ve anlaşılabilir bir durumdur. Çünkü söz konusu sahâbî o hadisi duyan/alan kişi ve onun ilk râvîsidir.

Bununla birlikte “hadîsü fülân” kavramı *Sünen*'de sahâbî dışındaki râvîlerin isimleri zikredilerek 843 defa geçmektedir. Fakat ilk kullanımda 843 kez geçen bu terkip 172 sahâbîde temerküz ederken, burada ise sahâbe nesli sonrası zikredilen isimler daha geniş bir dağılım göstermekte ve 435 farklı râvîye ulaşmaktadır. Tespitlerimize göre en çok isimleri zikredilen râvîler şu şekildedir:

- Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) – 26 kez
- el-Leys b. Sa'd (ö. 175/791) – 20 kez
- Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) – 19 kez
- İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) – 18 kez
- Hammâd b. Seleme (ö. 167/784) – 14 kez
- Şerîk b. Abdullah en-Nehâî (ö. 177/794) – 12 kez
- Abdullah b. Lehî'a (ö. 174/790) – 10 kez
- Katâde b. Di'âme (ö. 117/735) – 10 kez
- Mâlik b. Enes (ö. 179/795) – 10 kez
- Muhammed b. İshâk (ö. 151/768) – 10 kez
- Amr b. Abdullah Ebû İshâk es-Sebî'î (ö. 127/745) – 9 kez
- Süleymân b. Mihrân el-A'meş (ö. 148/765) – 9 kez
- İsrâîl b. Yûnus b. Ebî İshâk es-Sebî'î (ö. 160/777) – 9 kez
- Şu'be b. el-Haccâc (ö. 160/776) – 9 kez
- Rişdîn b. Sa'd (ö. 188/804) – 8 kez
- Ubeydullâh b. Ömer (ö. 147/764) – 8 kez
- Hüseyim b. Beşîr (ö. 183/799) – 7 kez
- Sâbit el-Bünânî (ö. 127/744) – 7 kez
- Süheyl b. Ebî Sâlih (ö. 140/757) – 7 kez
- Abdürrezzâk es-San'ânî (ö. 211/826) – 6 kez
- Ebû Bekir b. Ayyâş (ö. 193/809) – 6 kez
- el-Velîd b. Müslim (ö. 195/810) – 6 kez
- İbn Cüreyc Abdülmelik b. Abdülazîz (ö. 150/767) – 6 kez
- Ebû 'Avâne el-Vaddâh b. Hâlid (ö. 179/792) – 5 kez

Verdiğimiz listeye bakıldığı zaman iki önemli sonuç göze çarpmaktadır. Birincisi Alî b. el-Medîni'nin meşhur sözünde¹⁶ bahsedilen on sekiz râvîden on üçü bu listede yer almaktadır. Kalan beş râvîden el-Evzâî dışındaki dördü, *Sünen'*de en az bir defa da olsa "hadîsü fülân" içerisinde zikredilmiştir. Dolayısıyla İbnü'l-Medîni'nin saydığı on sekiz isimden sadece el-Evzâî hiçbir yerde bu terkiib içerisinde zikredilmemiştir. Bu sebeple "hadîsü fülân" kavramının ne ifade ettiğine dair yapılan bazı açıklamalarda söz konusu kavramın, rivayetin kendisinden sonra pek çok talebeye dağıldığı müşterek/medâr râvîyi gösterdiği şeklinde izah edilmesi¹⁷ tabii bir durumdur. Ne var ki aşağıda detaylı bir şekilde inceleneceği üzere bu tespite ilave olarak şu söylenebilir: Her zaman olmamakla birlikte buradaki müşterek/medâr râvî aynı zamanda musannifin yazılı kaynağı da olmaktadır. Yani Tirmizî, semâ silsilesi yoluyla elde ettiği muhaddisin büyük ihtimalle yazılı bir hadis nüshasını kullanmıştır. İkinci sonuç şudur: Verdiğimiz listedeki râvîlerin vefat tarihlerine bakılacak olursa en erken vefat edenlerin Katâde ile ez-Zührî, en son vefat edenlerin ise Süfyân b. Uyeyne ile Abdürrezzâk oldukları görülmektedir. Bu durumda mezkûr muhaddislerin yaşadıkları zaman dilimi tedvin döneminin sonu ve tasnif döneminin başlangıcına tekabül etmektedir. Dolayısıyla bu muhaddisler hacimli hadis kitabı/hadis nüshası sahibi olmasalar bile kuvvetli bir ihtimalle yazılı hadis nüshası râvîleri idiler.

Sahâbe dışındaki râvîleri içeren "hadîsü fülân" kavramı *Sünen-i Tirmizî'*de farklı biçimlerde geçmektedir. Tespit edilebildiği kadarıyla en fazla "Onu (rivayeti) ancak falancanın hadisinden biliyoruz"¹⁸ şeklinde 285 kez geçmektedir. Farklı tarzda mukayeseler (meselâ أَصْحُ

16 Anılan söz şöyledir: "Hadis ricaline baktığımda, isnadın şu altı kimse arasında döndüğünü gördüm: Medine'den; Ebû Bekr Muhammed b. Muslim İbn Şihâb ez-Zuhrî (ö. 124), Mekke'den; Ebû Muhammed Amr b. Dînar (ö. 126), Basra'dan; Ebû'l-Hattâb Katâde b. Di'âme (ö. 117), Ebû Nasr Yahya b. Ebî Kesîr (ö. 132), Kûfe'den; Ebû İshâk (es-Sebî) Amr b. Abdullah b. Ubeyd (ö. 129), Ebû Muhammed Süleyman b. Mîhrân (el-A'meş) (ö. 148). Sonra bu altı kişinin ilmi, hadis musanniflerinden şu tasnif sahiplerine intikal etti: Medine'den; Mâlik b. Enes (ö. 179), Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Yesâr (ö. 152), Mekke'den; Ebû'l-Velîd Abdülmelik b. Abdülazîz b. Cüreyc (ö. 151), Ebû Muhammed Süfyân b. Uyeyne (ö. 198), Basra'dan; Ebû'n-Nadr Sa'îd b. Ebî Arûbe (ö. 158-9), Ebû Seleme Hammâd b. Seleme (ö. 168), Ebû 'Avâne el-Vaddâh b. Hâlid (ö. 175), Ebû Bistam Şu'be b. el-Haccâc (ö. 160), Ebû Urve Ma'mer b. Râşid (ö. 153), Kûfe'den; Ebû Abdullah Süfyân b. Sa'îd es-Sevrî (ö. 161), Şam'dan; Ebû Amr Abdurrahmân b. Amr el-Evzâî (ö. 151), Vâsit'tan; Ebû Muâviye Hüseyim b. Beşîr (ö. 183)." Bkz. Alî b. Abdullah el-Medîni, *el-İlel*, nşr. Muhammed Mustafa el-A'zamî, 2. baskı (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1980), 36-40.

17 Muhammed Muçîr el-Hatîb, *Ma'rifetu medâri'l-isnâd ve beyânu mekânethihî fî ilmi ilelî'l-hadis*, (Riyad: Dâru'l-Meymân, 2007), 1: 156.

18 Msl. bk. Tirmizî, "Fiten", 79; Tirmizî, "Tefsîr", 8; Tirmizî, "Sıfatü Cehennem", 4.

-حَدِيثُ فلان أَنَّمْ وَأَطْوَلُ¹⁹ -“Falancanın hadisinden daha sahih;¹⁹ -مِنْ حَدِيثِ فلان
 “Falancanın hadisi daha tam ve daha uzun”²⁰ vs.) – 161 kez yer almaktadır.
 نَحْوُ -غَرِيبٌ مِنْ حَدِيثِ فلان. -“Falancanın hadisinden garîb/ferddir”²¹ – 61 kez;
 -حَدِيثِ فلان -مِثْلُ حَدِيثِ فلان -“Falancanın hadisi gibi”²² ve -حَدِيثِ فلان
 -بَنَزَرِهِ”²³ – 55 kez geçtiği müşahede edilmektedir.

Hüve Hadîsü Fülân

Kullanılan ifadeler arasında هُوَ حَدِيثُ فلان “hüve hadîsü fülân” ve ona yakın olan هَذَا حَدِيثُ فلان “hâzâ hadîsü fülân” ve هُوَ مِنْ حَدِيثِ فلان “hüve min hadîsü fülân” sahâbe dışındaki râvîler için 21 kez geçmektedir. Bu makalede özellikle anılan kullanımların hangi anlama geldiği tespit edilmeye çalışılacaktır. Bunların daha önce bir incelemeye konu olmaması ve “hadîs” kelimesini bir kişiye isnad ederek en sarîh kullanım olması araştırmaya tabi tutulmasının iki ana sebebidir. Mezkûr kavramda ismi geçen 21 râvî hakkında yapılan araştırma neticesinde bunlardan 17 râvînin yazılı hadis belgesi olduğu görülmüştür. Bu nedenle makale, kaynaklarda yazılı hadis vesikası kaydı bulunanlar ve her hangi bir eserde yazılı hadis vesikası tespit edilemeyenler olarak ikiye ayrılarak incelenip bunlar arasından seçilen bazı râvîler hakkında örnekler verilecektir.

1. Kitap ya da Yazılı Vesika Sahibi Olanlar:

Bunlar şu hadis alimleridir: İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742),²⁴ Sâbit el-Bünânî (ö. 127/744),²⁵ Muhammed b. Amr (ö. 145/762),²⁶ Zekeriyâ b. Ebî Zâide (ö. 149/766),²⁷ Hüseyin b. Vâkîd (ö. 159/776),²⁸ Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778),²⁹ Abdurrahmân b. Ebi'z-Zinâd (ö. 174/790),³⁰ el-Leys b. Sa'd (ö. 175/791),³¹

19 Msl. bk. Tirmizî, “Cenâiz”, 4; Tirmizî, “Tıb”, 20.

20 Msl. bk. Tirmizî, “Zühd”, 39.

21 Msl. bk. Tirmizî, “Hac”, 6; Tirmizî, “Siyer”, 44.

22 Msl. bk. Tirmizî, “Tefsîr”, 4; Tirmizî, “Nikâh”, 1.

23 Msl. bk. Tirmizî, “Sefer”, 398.

24 Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Dirâsât fi'l-hadîsi'n-Nebevî ve târihu tedvînih*, (Dimeşk-Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1980), 1: 204.

A'zamî'nin tespit ettiği kayıtlar gösterdiği kaynaklardan ayrıca test edilmiş olup bu kaynakların burada tekrar zikredilmesine gerek görülmemiştir. Zira böyle yapılması, gereksiz dip not ve kaynakça oluşturacaktı.

25 A'zamî, *Dirâsât*, 1: 171.

26 A'zamî, *Dirâsât*, 1: 308.

27 A'zamî, *Dirâsât*, 2: 356.

28 A'zamî, *Dirâsât*, 1: 170, 186, 242.

29 A'zamî, *Dirâsât*, 1: 256.

30 A'zamî, *Dirâsât*, 1: 276.

Şerîk b. Abdullah en-Nehaî (ö. 177/794),³² Mâlik b. Enes (ö. 179/795),³³ Abdülazîz b. el-Muhtâr (ö. 180/796),³⁴ Yahyâ b. Zekeriyâ b. Ebî Zâide (ö. 183/799),³⁵ Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814).³⁶

İlk ele alınacak örnek “hüve hadîsü Mâlik”³⁷ kullanımındır. Bununla ilgili olan hadisin senedi şu şekildedir:

حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مُوسَى الْأَنْصَارِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا مَعْنُ بْنُ عَيْسَى الْقَزَّازُ قَالَ حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ ح وَحَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ مَالِكٍ عَنْ سُهَيْلِ بْنِ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ

Tirmizî ilgili hadîsi zikrettikten sonra hükmünü vermekte ve hemen ardından “Bu hadis Mâlik’in, Süheyl’den, o da babasından, o da Ebû Hureyre’den olan hadisidir/rivayetidir” demektedir. Günümüze ulaşan *Muvatta’* nüshalarından Yahyâ b. Yahyâ ve Ebû Mus’ab ez-Zühri’nin nüshalarında mezkûr hadis aynı lafızla mevcuttur.³⁸ Dikkat çekici bir şekilde *Muvatta’* ve *Tirmizî*’de şek ifadeleri de aynen tekrarlanmaktadır: “İذَا تَوَضَّأَ الْعَبْدُ الْمُسْلِمُ أَوْ الْمُؤْمِنُ -su ile ya da suyun son damlası ile” -مَعَ الْمَاءِ أَوْ مَعَ آخِرِ قَطْرِ الْمَاءِ- “ya da bunun gibidir”. Diğer kaynaklar incelendiğinde aynı hadisi Mâlik’ten en az 6 öğrencisinin rivayet ettiği görülmektedir. Bunlar arasında sadece Mâlik’in öğrencisi olan Abdullah b. Vehb kanından gelen rivayetin metninde ayakların yıkanması ile ilgili cümle mevcuttur.³⁹ Mâlik’in öğrencisi diğer beş râvîyi oluşturan el-Hakem b. el-

31 A’zamî, *Dirâsât*, 1: 298.

32 A’zamî, *Dirâsât*, 1: 266.

33 A’zamî, *Dirâsât*, 1: 299.

34 A’zamî, *Dirâsât*, 1: 265.

35 Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed ez-Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, nşr. Şu’ayb el-Arnaût v.dğr., (Beirut: Muessesetü’r-Risâle, 1982), 8: 339.

36 A’zamî, *Dirâsât*, 1: 261.

37 Tirmizî, “Tahâret”, 2.

38 *Muvatta’*, “Tahâret”, 31. Abdülbâki ve A’zamî tarafından yapılan tahkiklerde hadisin metni farklı şekilde verilmiştir. A’zamî’nin tahkikinde metin tam Tirmizî’nin metni gibidir. Abdülbâki’nin tahkikinde ise bir cümle ziyadeli olarak (ayaklarının yıkanması) Müslim’in (“Tahâret”, 32) metni gibidir. Beşşar Avvâd Ma’ruf ve Mahmûd Halîl’in, Ebû Musab ez-Zühri rivayetiyle *Muvatta’* tahkikinde söz konusu hadis A’zamî’nin verdiği metin gibidir. Bkz. Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki, (Beirut: İhyâu’t-Turasi’l-Arabî, 1985), 1: 32; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’*, nşr. Muhammed Mustafa el-A’zamî, (Abu Dabi: Muessesetu Zâyid b. Sultân Âli Nahyân, 2004), 2: 42; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’ - Rivâyetu Ebî Musab ez-Zühri*, nşr. Beşşar Avvâd Ma’ruf ve Mahmûd Halîl, (Beirut: Muessesetu’r-Risâle, 1992), 1: 34.

39 Müslim, “Tahâret”, 32; Muhammed b. İshâk İbn Huzeyme, *Sahîh*, nşr. Muhammed Mustafa el-A’zamî, 3. baskı, (Beirut: el-Mektebü’l-İslâmî, 2003), 2: 47; Ahmed b. Muhammed et-

Mubârak,⁴⁰ Abdurrahmân b. Mehdî,⁴¹ Ahmed b. Ebî Bekir,⁴² Kuteybe b. Sa'îd ve Ma'n el-Kazzâz'ın⁴³ rivayetlerinde bu cümle yer almamaktadır. Abdürrezzâk, *Musannef*'inde Mâlik'in bir mutâba'atını da rivayet etmiştir.⁴⁴ Fakat bu senedde Süheyl'in râvîsi/öğrencisi olarak geçen İbrahim b. Muhammed b. Ebî Yahyâ zayıf, hatta yalancı olarak nitelendirilmiş olması sebebiyle çok zayıf bir rivayettir.⁴⁵ Aynı zamanda mezkûr rivayet, metin olarak da diğerlerinden biraz farklıdır.

Abdürrezzâk'ın rivayeti dışında diğer rivayetler tamamen aynı olduğu için müelliflerin sema ile alınmış yazılı kaynakları kullanmış olması ihtimali büyüktür. Özellikle Tirmizî "hüve hadîsü Mâlik" diyerek sanki bu hadisin Mâlik'in kitabından alınmış bir hadis olduğunu kastetmektedir. Nitekim Tirmizî'nin *Sünen*'inde ve Mâlik'in *Muvattâ'*ında bulunan diğer ortak rivayetler arasında mukayese yapılacak olursa, iki kaynaktaki metnin her zaman tamamen aynı olmasa da çok küçük farklılıklarla aynı olduğu görülebilir. Belki de bu değişikliklerin bir kısmı nüsha farklılıklarından kaynaklanmaktadır. Aşağıdaki rivayet bu ihtimalin zann-ı galip olduğuna delalet eder: Mâlik, *Muvatta'*ında tavafta reml ile ilgili hadîsi verdikten sonra şunu söyler: *وَذَلِكَ الْأَمْرُ الَّذِي لَمْ يَزَلْ عَلَيْهِ أَهْلُ الْعِلْمِ يَبْلَدِنَا*⁴⁶. Tirmizî ise mezkûr hadîsi aynı sened ile sevk ettikten sonra değerlendirme kısmında hükmünü verip hemen ardından şunu söyler: *وَالْعَمَلُ عَلَى هَذَا عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ*⁴⁷. Bu değerlendirmede Tirmizî'nin Mâlik'ten etkilendiği açıktır.

Araştırmaya konu olan ikinci örnek "Hadîsü's-Sevrî" kullanımınıdır. *Sünen*'deki 859 nolu hadîsin senedi şu şekildedir:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غَيْلَانَ قَالَ حَدَّثَنَا قَبِيصَةُ عَنْ سُفْيَانَ عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ عَنْ عَبْدِ الْحَمِيدِ عَنْ
ابْنِ يَعْلَى عَنْ أَبِيهِ

Tirmizî, ilgili hadîsin metnini verdikten sonra şöyle demektedir:

Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, nşr. Muhammed Zehrî en-Neccâr ve Muhammed Seyyid Câdulhak, (Âlemu'l-Kutub, 1994), 1: 37.

40 Dârimî, "Tahâret", 45.

41 Ebu Abdullah Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, nşr. Şu'ayb el-Arnaût v.dğr., (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2001), 13: 392.

42 Ebû Hâtim Muhammed el-Büstî İbn Hibbân, *el-İhsân fi takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, nşr. Şu'ayb el-Arnaût, (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1987), 3: 314.

43 Tirmizî, "Tahâret", 2.

44 es-San'ânî Abdürrezzâk, *el-Musannef*, nşr. Habîburrahmân el-A'zamî, (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403), 1: 53.

45 Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed ez-Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, nşr. Alî Muhammed el-Bicâvî, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963), 1: 57.

46 Muvatta', "Hac", 107.

47 Tirmizî, "Hac", 34. Hadislerin metinleri tamamen aynı değilse de itibar için kullanılabilir.

هَذَا حَدِيثُ الثَّوْرِيِّ عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ وَلَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ حَدِيثِهِ

“Bu hadis, es-Sevrî'nin İbn Cüreyc'ten hadisidir. Biz bu hadisi sadece onun hadisi olarak biliyoruz”.⁴⁸

Süfyân es-Sevrî'ye ait günümüze tam olarak ulaşan kitaplar henüz tespit edilmese de, o, kitap sahibi olarak meşhurdur.⁴⁹ Onun *el-Câmi'u'l-kebir* ve *el-Câmi'u's-sağîr* adlı eserlerinin yanında bazı kaynaklarda es-Sevrî'nin, hocası İbn Cüreyc'den aldığı hadis rivayetlerini içeren bir semâ derlemesi bulunduğu geçmekte ve Yahyâ b. Ma'în'in bu kitabın içeriğine baktığı kaydedilmektedir.⁵⁰ Dolayısıyla Tirmizî, *Sünen*'ini kaleme aldığı zaman büyük ihtimalle o yazılı derlemeden iktibas etmiş olmalıdır. Bu durumda zikredilen ifadenin anlamı şöyle olmalıdır: “Bu hadises-Sevrî'nin, İbn Cüreyc'in hadislerini derlediği kitabından alınmıştır ve o kitaptan başka bir yerde bu hadisin bulunduğunu bilmiyoruz”. Günümüze ulaşan kaynaklar tarandığında, sadedinde olduğumuz Tirmizî'nin *Sünen*'i dışında başka kaynaklarda Süfyân'ın sadece isnadı munkatı bir mutâba'atı tespit edilmiştir.⁵¹ Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde geçen bu rivayette Ömer b. Hârûn el-Belhî, munkatı rivayetiyle Süfyân'a mutâba'at etmiştir. Rical kaynaklarında Ömer b. Hârûn metruk olarak vasıflandırıldığına göre⁵² Tirmizî, ya o rivayeti zayıf saydığı için itibara almamış ya da daha az bir ihtimalle söz konusu rivayete muttali olmamıştır. Şayet Tirmizî, anılan yazılı derlemeden iktibas etmediyse bu takdirde es-Sevrî'nin diğer kitaplarından istifade etmiş olmalıdır. Tirmizî, *Sünen*'de bazen “ravâ es-Sevrî” şeklinde muallak olarak onun rivayetini zikretmektedir.⁵³ O, es-Sevrî'den muallak rivayette bulunduğu, bazen hemen ifadenin peşinde, bazen de kitabın başka bir yerinde, kimi zaman da *Sünen* dışındaki eserlerinden birisinde es-Sevrî'ye kadar ulaşan muttasıl senedi zikreder. Fakat *Sünen*'de muallak olarak verilen bazı rivayetler, ne Tirmizî'nin *Sünen*'inde ve başka kitaplarında ne de diğer günümüze ulaşan temel kaynaklarda bulunmaktadır. Mesela bir hadisi asıl senedi ile verdikten sonra Tirmizî şöyle der:

48 Tirmizî, “Hac”, 36.

49 Geniş bilgi için bk. Muhammed b. İshâk İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. Rıza Teceddüd, t.y., 281; el-İşbîlî, *Fehrese*, 176; Recep Özdirek ve Ali Hakan Çavuşoğlu, “Süfyân es-Sevrî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 38 (İstanbul: TDV Yay., 2010), 23–25; Ömer Faruk Akpınar, “Süfyân es-Sevrî'nin Hayâtı ve Eserleri”, *Usûl: İslam Araştırmaları*, sayı 22 (2014): 115–167.

50 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5: 295; Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, 3. baskı, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 9: 533; Özdirek ve Çavuşoğlu, “Süfyân es-Sevrî”, 24.

51 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 29: 474.

52 Zehebî, *Mîzânu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, 3: 228.

53 Tirmizî, “Buyû””, 58; Tirmizî, “Hudûd”, 15; Tirmizî, “Da'vât”, 43.

وَقَدْ رَوَى سُفْيَانُ التُّورِيُّ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ يَعْلَى بْنِ عَطَاءٍ هَذَا الْحَدِيثَ

"Bu hadisi Süfyân es-Sevrî, Şu'be'den, o da Ya'lâ b. Atâ'dan rivayet etmiştir"⁵⁴ Taradığımız hadis kaynaklarının hiç birinde bu hadisi Süfyân es-Sevrî kanalıyla bulamadık. Sadece *Târîhu Bağdâd'*ta söz konusu hadis Süfyân es-Sevrî kanalıyla zayıf sened ile de olsa yer almaktadır.⁵⁵ Bu gibi durumlar Tirmizî'nin es-Sevrî'nin kitaplarını kullandığını daha kesin bir şekilde söylememize yardımcı olmaktadır.

Musanniflerin yazılı hadis vesikası kullanması bağlamında Abdullah Aydınlı, "İmam Mâlik'le meşhur olan belâğ rivayetleri, vicâde yoluyla, diğer bir ifadeyle hadis kitabından alınmışlardır" demektedir.⁵⁶ Fuad Sezgin'e göre de Buhârî'nin yaptığı ta'likler vicâde yoluyla alınmış hadisler olarak değerlendirilmelidir.⁵⁷ Tirmizî'ye gelince, onun vicâde yoluyla bazı kitapları elde ettiği, fakat daha sonra onların bir kısmını veya tamamını sema' yoluyla da aldığı tahmin edilmektedir. Nitekim İbn Hacer, Tirmizî ile ilgili şöyle bir olay nakleder: Tirmizî'nin anlattığına göre, o Mekke'ye giderken, daha önce rivayetlerini iki cüz halinde yazdığı bir şeyhin güzergâhına yakın bir yerde olduğunu duymuş, cüzleri alıp o şeyhe gitmiş ve yazmış olduğu hadislerin ondan sema'ını istemiştir.⁵⁸ Bundan anlaşıldığına göre Tirmizî, verdiği bazı muallak rivayetleri elinde bulunan kitaplardan iktibas etmiş, bununla beraber senedi vermezse bile ilgili rivayetlerin bir kısmını veya tamamını daha sonra sema yoluyla da elde etmiştir. Başka bir ihtimal ise, mesela vicâde gibi göreceli olarak muteber hadis alma yollarından birisiyle elde etmiştir.

Üçüncü örneğimiz Süfyân b. Uyeyne'dir. İbnü'n-Nedîm *el-Fihrist'*inde Süfyân b. Uyeyne'nin tefsiri dışında başka bir kitabının bilinmediğini söyler.⁵⁹ Fakat el-İşbîlî, Süfyân'ın 18 cüzden oluşan bir *Musannef*'inin olduğunu söylemektedir.⁶⁰ Nitekim günümüzde Süfyân'dan nakledilen bir Cüz tespit edilmiştir.⁶¹ Tirmizî, *Sünen'*inde 2680 nolu hadisi verdikten sonra şunu söyler:

هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ وَهُوَ حَدِيثُ ابْنِ عُيَيْنَةَ

54 Tirmizî, "Buyû", 6.

55 Ebû Bekir Ahmed b. Alî Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm (Târîhu Bağdâd)*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), 2: 466.

56 Abdullah Aydınlı, "Hadis Rivayetinde Yazının Kullanımı ve Güvenilirliği", *Sünnetin Dindeki Yeri* içinde (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1995), 314.

57 Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları* (İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1956), 84-107.

58 İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 9:388.

59 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 282.

60 el-İşbîlî, *Fehrese*, 174.

61 Abdülkadir Evgin, "Süfyân b. Uyeyne (107-198/725-813) ve Hadis Cüz'ü", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3, sayı 3 (2003): 77.

“Bu “hasen” bir hadistir ve Süfyân b. Uyeyne’nin hadisidir/rivayetidir.”⁶² Tirmizî aynı hadisin senedini şu şekilde vermektedir:

حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ الصَّبَّاحِ الْبِرَّازُ وَإِسْحَاقُ بْنُ مُوسَى الْأَنْصَارِيُّ قَالَا حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ،

عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ

“Haddesenâ el-Hasen ve İshâk b. Mûsa, haddesenâ Süfyân b. Uyeyne **an** İbn Cüreyc”. Ahmed b. Hanbel ve Humeydî’nin *Müsned*’lerinde ise aynı sened şu şekildedir:

حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ

“Haddesenâ Süfyân, **haddesenâ** İbn Cüreyc.”⁶³ Süfyân b. Uyeyne ve İbn Cüreyc arasında ilkinde (Tirmizî) “an” olan eda sigasının ikincilerde (Humeydî ve Ahmed b. Hanbel) “haddesenâ” şeklinde değişmesinin bir anlamı olmalıdır. Abdullah Aydınlı’nın başka örneklerle ortaya koyduğu tespitlerine⁶⁴ uygun olarak, burada el-Humeydî ve Ahmed b. Hanbel’in Süfyân’dan hadisi aldıklarında, Süfyân, İbn Cüreyc’in kitabını ya da ondan kalan yazılı vesikalarını istinsah etmiş ve talebelerine bu nüshasından rivayet etmiş olmalıdır. Bu sebeple söz konusu rivayetlerde “haddesenâ” lafzını kullanmıştır. Daha sonra Süfyân, İbn Cüreyc rivayetlerini kendi kitabında toplayarak nakletmeye başlamıştır. Tirmizî’nin hocaları olan el-Hasen b. es-Sabbâh ve İshâk b. Mûsa, Süfyân’dan hadis sema ettiklerinde Süfyân, kendi derlediği hadis kitabından nakilde bulunduğu için İbn Cüreyc’den aldığı hadisleri gösterirken “haddesenâ” yerine “an” lafzını kullanmış olmalıdır. Vefat tarihi 219 (834) olan el-Humeydî, Tirmizî’nin yukarıdaki hadisi aldığı hocaları el-Hasen (ö.250/864) ve İshâk b. Mûsa’dan (ö. 244/858) en az 25 yıl önce vefat ettiğine göre, muhtemelen bu hadisi Süfyân’dan diğerlerine nispetle daha önce almış olmalıdır.

İbn Hibbân bu rivayeti *Sahîh*’inde, Tirmizî gibi aynı kanaldan (İshâk b. Mûsa vasıtasıyla) nakletmiştir. Fakat İbn Hibbân’ın naklettiği hadisin senesinde şu cümle yer almaktadır.

أَخْبَرَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَزِيدَ الْقَطَّانُ قَالَ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مُوسَى الْأَنْصَارِيُّ قَالَ

سَأَلْتُ سُفْيَانَ بْنَ عُيَيْنَةَ، وَهُوَ جَالِسٌ مُسْتَقْبِلَ الْحَجَرِ الْأَسْوَدِ فَأَخْبَرَنِي عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ

“İshâk b. Mûsa el-Ensârî dedi ki: Hacerü’l-esved’e yönelmiş vaziyette oturuyorken Süfyân b. Uyeyne’ye sordum. Bunun üzerine bana İbn Cüreyc’ten naklen şöyle haber verdi”.⁶⁵ Anlaşılan İbn Hibbân eserini kaleme

62 Tirmizî, “İlim”, 18.

63 Abdullah b. ez-Zübeyr el-Humeydî, *Müsnedü’l-Humeydî*, nşr. Hüseyin Selîm Esed, (Dimeşk: Dâru’s-Sekâ, 1996), 2: 283; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2001, 13: 358.

64 Aydınlı, “Hadis Rivayetinde Yazının Kullanımı ve Güvenilirliği”, 313.

65 İbn Hibbân, *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, 9: 52.

aldığında doğrudan Süfyân'ın kitabından değil ya kendi hocasından veya İshâk b. Mûsa'dan kalan yazılı vesikalardan istifade etmiş olmalıdır. Tirmizî ise sadece senedin râvîlerini vermekle yetinmiştir. Dolayısıyla büyük ihtimalle Tirmizî, Süfyân b. Uyeyne'nin kendi kitabından istifade etmiştir. Bu sebeple de "hüve hadîsü Süfyân" demektedir.

Süfyân b. Uyeyne'den nakledeceğimiz ikinci örnek, *Sünen'*de bulunan 3092 nolu hadistir. Hadisin senedi şu şekildedir:

حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ قَالَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنْ زَيْدِ بْنِ يُثَيْعٍ قَالَ سَأَلْنَا عَلِيًّا

Tirmizî, hadisin metnini zikrettikten sonra hükmünü şöyle verir:

هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ وَهُوَ حَدِيثُ سُفْيَانَ بْنِ عُيَيْنَةَ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ.

"Bu "hasen sahih" bir hadistir ve Süfyân b. Uyeyne'nin Ebû İshâk'tan hadisidir/rivayetidir."⁶⁶ Hadisin senedinde bulunan bir râvînin isminde ihtilaf olduğu için Tirmizî, mukayese yapıp tercih etmek maksadıyla hadisi üç hocasından zikreder. Tirmizî'nin iki hocası ve aynı zamanda Süfyân b. Uyeyne'nin talebesi olan İbn Ebî Ömer ve Nasr b. Alî ihtilaf konusu râvînin ismini Zeyd b. Yüsey' olarak zikretmişlerdir. Öteki hocası Alî b. Haşrem ise aynı râvînin ismini Zeyd b. Üsey' olarak verir. Tirmizî, bu babda zikrettiği birinci ve ikinci rivayetlerde söz konusu râvînin ismini Zeyd b. Yüsey'; üçüncü rivayette ise Zeyd b. Üsey' şeklinde verip şöyle der: زَيْدٌ وَالصَّحِيحُ هُوَ: زَيْدٌ

"Sahih olan Zeyd b. Üsey" dir.⁶⁷

Tirmizî, aynı hadisi *Sünen'*inde başka bir yerde daha üç hocasından zikreder.⁶⁸ Burada ilk olarak Alî b. Haşrem'in rivayetini sevk ettikten sonra İbn Ebî Ömer ve Nasr b. Alî'nin rivayetini şöyle vermektedir:

حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ وَنَضْرُ بْنُ عَلِيٍّ قَالَا حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ نَحْوَهُ «وَقَالَا
زَيْدُ بْنُ يُثَيْعٍ وَهَذَا أَصَحُّ»

Bu ifade iki şekilde anlaşılabilir: "(İbn Ebî Ömer ve Nasr b. Alî) Zeyd b. Yüsey' dediler. Bu (Zeyd b. Yüsey'), daha sahihtir". Böyle anlaşılırsa Tirmizî yukarıdaki görüşüyle çelişkiye düşmüş olur. Belki bir ihtimal önceki görüşünü değiştirmiştir. Ancak böyle bir durumda ilk görüşünden döndüğünü açıkça ifade etmesi beklenirdi. Fakat mezkûr metni şöyle anlarsak bir prob-

66 Tirmizî, "Tefsîr", 10.

67 Emek mahsülü Tirmizî neşirlerinden Ahmed Muhammed Şâkir, Şuayb el-Arnaût ve Beşşâr Avvâd Ma'rûf'un tahkiklerinde Zeyd b. Üsey', şeklinde geçerken Mübâferfûrî şerhi ve daha yeni olan bir neşirde (Hâlid Abdülğani Mahfûz, 2. baskı, Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1427/2006) Zeyd b. Yüsey' kayıtlıdır. Her hâlükârda bu Tirmizî'nin yazılı vesikaya istinat ettiği gerçeğini değiştirmemektedir.

68 Tirmizî, "Hac", 44.

lem kalmamaktadır: “(İbn Ebî Ömer ve Nasr b. Alî) Zeyd b. Yüsey’ dediler, fakat bu (Alî b. Haşrem’in verdiği şekil) daha sahihtir.” Bu durumda işaret zamiri Ali b. Haşrem’in rivayetini göstermiş olmaktadır.

Kanaatimizce Tirmizî çelişkiye düşmemiştir. Fakat burada Tirmizî’nin neden iki hocasından gelen kaydı değil de, Alî b. Haşrem’in verdiği kaydı daha sahih kabul ettiği sorusunun cevabının verilmesi gerekmektedir. Tirmizî, Alî b. Haşrem vasıtasıyla Süfyân’ın hadislerinden *Sünen’e* sadece iki rivayet almıştır. Oysa o, aynı eserinde İbn Ebî Ömer ve Nasr b. Alî vasıtalarıyla Süfyân’ın hadislerinden doksana yakın rivayet nakletmiştir. Öyleyse anılan isim hakkında neden Alî b. Haşrem’in söylediğine itimat etmiştir? Tirmizî dışındaki başka kaynaklar incelendiğinde, bu hadisi Süfyân’dan toplam dokuz öğrencisinin rivayet ettiği görülmektedir. Bunlar arasında üç kişi, yani Ali b. Haşrem,⁶⁹ Ahmed b. Hanbel⁷⁰ ve Züheyr b. Harb⁷¹ mezkûr râvînin babasının ismini Üsey’ olarak telaffuz etmişlerdir. Kalan altı râvî olan İbn Ebî Ömer, Nasr b. Alî,⁷² Muhammed b. Yezîd,⁷³ el-Humeydî,⁷⁴ Sa’îd b. Mansûr⁷⁵ ve Ahmed b. Muhammed⁷⁶ ise, Yüsey’ olarak nakletmişlerdir. Öyle anlaşılıyor ki Tirmizî’nin elinde Süfyân’dan kalan yazılı nüshalar vardı. Tirmizî bu nüshalarda Üsey’ şeklinde geçtiğinden Alî b. Haşrem’in tespiti itimat ederek bunun daha sahih olduğunu ifade etmiştir.⁷⁷ Dolayısıyla “Hüve hadîsü Süfyân” Tirmizî’nin elindeki yazılı bir nüshaya delalet etmektedir.

Tirmizî’den verilecek dördüncü örnek 1801 nolu hadisidir. *Sünen’de* hadisin senedi şu şekildedir:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ أَبِي الشَّوَّارِبِ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ الْمُحْتَارِ عَنْ سُهَيْلِ بْنِ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ

69 Tirmizî, “Hac”, 44.

70 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 32.

71 Ebû Ya’lâ, Ahmed b. Alî el-Mevsilî, *Müsnedü Ebî Ya’lâ*, nşr. Hüseyin Selîm Esed, 2. baskı, (Dimeşk: Dâru’l-Me’mûn, 1989), 1: 351.

72 Tirmizî, “Tefsîr”, 10.

73 Dârimî, “Menâsik”, 74.

74 Humeydî, *Müsnedü’l-Humeydî*, 1: 177.

75 Sa’îd b. Mansûr, Ebû Osmân el-Horâsânî el-Cûzecânî, *Sünenü Sa’îd b. Mansûr*, nşr. Sa’ d b. Abdullah Âli Humeyyid, (Riyad: Dâru’s-Samî’î, 1997), 5: 233.

76 Ebu’l-Velîd Muhammed b. Abdullah el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine’l-âsâr*, nşr. Ruşdî Sâlih Melhas, (Beyrut: Dâru’l-Endelüs, 1964), 1: 175.

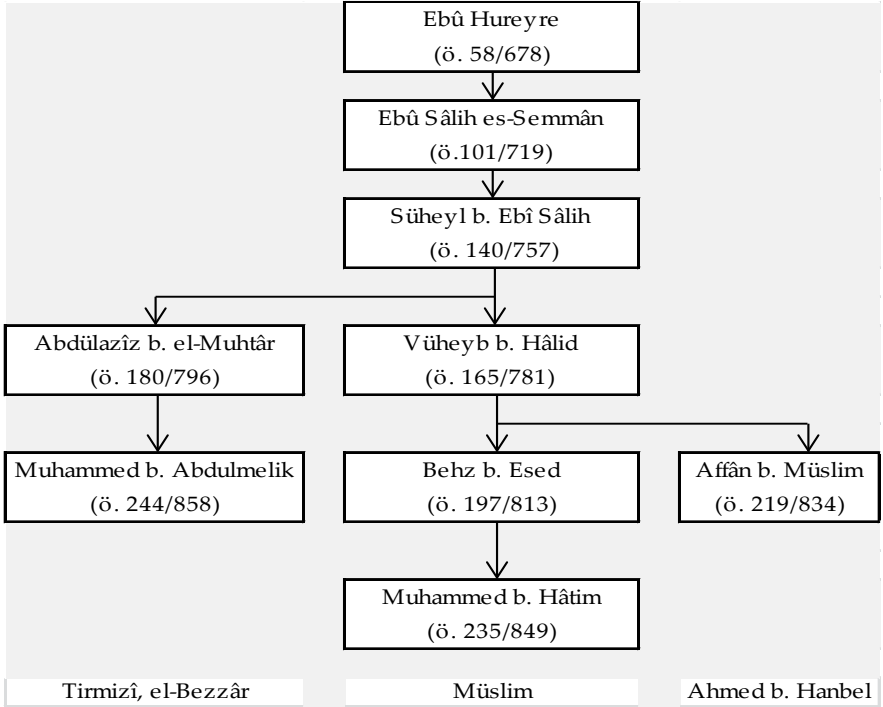
77 Şu ihtimal de düşünülebilir: Tirmizî, önce Ali b. Haşrem’den rivayeti almış ve Hac kitabına yerleştirmiş, daha sonraları diğer iki hocasından rivayetin doğrusunu sema edince Hac bahsindeki yerin akabine tashih olsun diye doğru rivayeti mutâbî olarak zikretmiş, bilahare yazdığı Tefsir bölümünde ise önce doğru rivayetleri vermiş, ardından şâz tarîke işaret etmiş olabilir.

Tirmizî, hadisin metnini verdikten sonra şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ مِنْ حَدِيثِ سُهَيْلٍ. وَسَأَلْتُ مُحَمَّدًا
عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ فَقَالَ هَذَا حَدِيثٌ عَبْدِ الْعَزِيزِ مِنَ الْمُحْتَلِفِ لَا يُعْرَفُ إِلَّا مِنْ حَدِيثِهِ.

“Bu hadis hasen garibtir. Biz bu hadisi sadece bu vecihten yani Süheyl’in hadisinden bilmekteyiz. Muhammed’e (Buhârî) bu hadis hakkında sordum. “Bu, Abdülazîz’in “muhtelif” hadisidir/rivayetidir. Sadece onun hadisi olarak bilinmektedir” dedi.⁷⁸ Dikkat edilirse Tirmizî ilgili rivayetin, Süheyl’in hadisi olduğunu söylerken; Buhârî ise onun talebesi olan Abdülazîz’in hadisi olduğunu söylemektedir.

Söz konusu hadisin günümüze ulaşan kaynaklardan tespit edilebilen rivayetlerinin⁷⁹ senedleri aşağıdaki şemada şöyle gösterilebilir:



78 Tirmizî, “Et’ime”, 10.

79 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 14: 195; Müslim, “Eşribe”, 137; Tirmizî, “Et’ime”, 10; Ebû Bekr Ahmed b. Amr el-Bezzâr, *el-Bahru’z-zehhâr - Müsnedü’l-Bezzâr*, (Medîne: Mektebetu’l-Ulûmi ve’l-Hikem, 2009), 16: 22. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*’inde aynı hadisi Ebû Hureyre’den farklı sened ile bir daha zikretmiştir. Fakat senedinde mübhem bir râvi bulunduğu için onu almadık. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 15: 218.

Görüldüğü gibi hadisin medar/müşterek râvîsi Süheyl b. Ebî Sâlih'tir. Ondan Abdülazîz b. el-Muhtâr ve Vüheyb b. Hâlid olmak üzere iki kişi rivayet etmiştir. Aynı hadis A'zamî'nin *Dirâsât* adlı eserinde, tahkik ettiği Süheyl'in nüshasında bulunmaktadır.⁸⁰ A'zamî'nin verdiği bilgilere göre nüshanın başında şu yazılıdır: جزء فيه نسخة عبد العزيز بن المختار البصري عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه "Bu, içerisinde Abdülazîz b. el-Muhtâr'ın, Süheyl'den, onun da babasından naklettiği rivayetlerden oluşan hadis nüshası cüzüdüdür". Sonunda ise, آخر نسخة سهيل بن أبي صالح – "Süheyl b. Ebî Sâlih'in nüshasının sonu" yazmaktadır. A'zamî, nüshanın sonunda geçen bu kaydı esas alarak anılan cüzün, Süheyl'in nüshası olduğunu kabul etmiştir. Ona göre Abdülazîz b. el-Muhtâr, sadece nüshanın râvîsi olarak değerlendirilmelidir.⁸¹ Yukarıda zikredildiği gibi Tirmizî, "biz bu hadisi sadece bu vecihten yani Süheyl'in hadisinden bilmekteyiz" derken, Buhârî "Bu, Abdülazîz'in "muhtelif" hadisidir/rivayetidir. Sadece onun hadisi olarak bilinmektedir" değerlendirmesinde bulunmuştu. Öyle anlaşılıyor ki Tirmizî mezkûr nüshanın Süheyl'e ait olduğunu kabul ederken, Buhârî bunu Abdülazîz'in nüshası saymaktadır. Ama aslında ikisi de aynı nüshayı kastetmiş olmaktadırlar. Burada önemli olan Buhârî veya Tirmizî'den hangisinin haklı olduğunu tespit değil, bahsi geçen nüshanın yazılı bir belge olarak günümüze ulaşmış ve aynı hadisin bu nüshada bulunmuş olmasıdır. Böylece sadece Tirmizî'nin değil, Buhârî'nin de "hüve/hâzâ hadîsü fülân" kavramını yazılı bir kaynağa işaret etmek amacıyla kullandığı anlaşılmaktadır. Keza Tirmizî, *Sünen*'inde Ebû Zür'a'dan da bir defa bunun gibi bir kullanım nakletmektedir.⁸²

Verilen şemada görüldüğü üzere Süheyl'den, Abdülazîz dışında Vüheyb de hadisi nakletmektedir. Onun rivayetine ne Buhârî ne de Tirmizî vakıf olmuştur. Rânehürmüzî'nin verdiği bir habere göre Süheyl, bu senedle (babasından, o da Ebû Hureyre'den) Vüheyb'e mükâtebe yoluyla bir hadîs – incelediğimiz hadisten başka- göndermiştir.⁸³ A'zamî, Süheyl'in sadece bir hadis değil, bütün nüshası olmasa da, en azından birkaç hadisini mükâtebe yoluyla gönderdiğini söylemektedir.⁸⁴ Nitekim Ahmed b. Hanbel incelediğimiz hadisin senedini şöyle verir: حَدَّثَنَا عَفَّانُ بِهَذَا الْإِسْنَادِ عَنِ النَّبِيِّ - "Affân, Peygamber'den (s.a.) bu senedle, yani önceki hadisin senediyle (Vüheyb b. Hâlid-Süheyl-Babası-Ebû Hureyre) bize tahdis etti"⁸⁵ Bilindiği gibi Ahmed

80 A'zamî, *Dirâsât*, 2: 493.

81 A'zamî, *Dirâsât*, 2: 473.

82 Tirmizî, "Tahâret", 61.

83 Ebû Muhammed el-Hasen er-Rânehürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*, nşr. Muhammed Accâc el-Hatîb, 3. baskı (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404), 447.

84 A'zamî, *Dirâsât*, 2:475.

85 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 14: 195.

b. Hanbel bir sahifeden naklederken bu şekilde rivayet etmektedir.⁸⁶ Dolayısıyla Ahmed b. Hanbel, Affân’dan sahifeyi semâ etmiştir. Ayrıca söz konusu hadisin metni de onun yazılı bir vesika olduğunu göstermektedir. Zira bu hadisin metni A’zamî tarafından tahkik edilen *Cüz’de*, *Müsned’de*, *Müslim’de*, *Tirmizî’de* ve *el-Bezzâr’da* tamamen aynıdır.

Bu kısımda verilecek son örnek *Sünen’de*ki 905 numaralı hadistir. Hadisin senedi şöyledir:

حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ حُرَيْثٍ وَعَبْدُ وَاحِدٍ قَالُوا حَدَّثَنَا الْفَضْلُ بْنُ مُوسَى عَنْ حُسَيْنِ بْنِ وَاقِدٍ
عَنْ عَلْبَاءِ بْنِ أَحْمَرَ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ

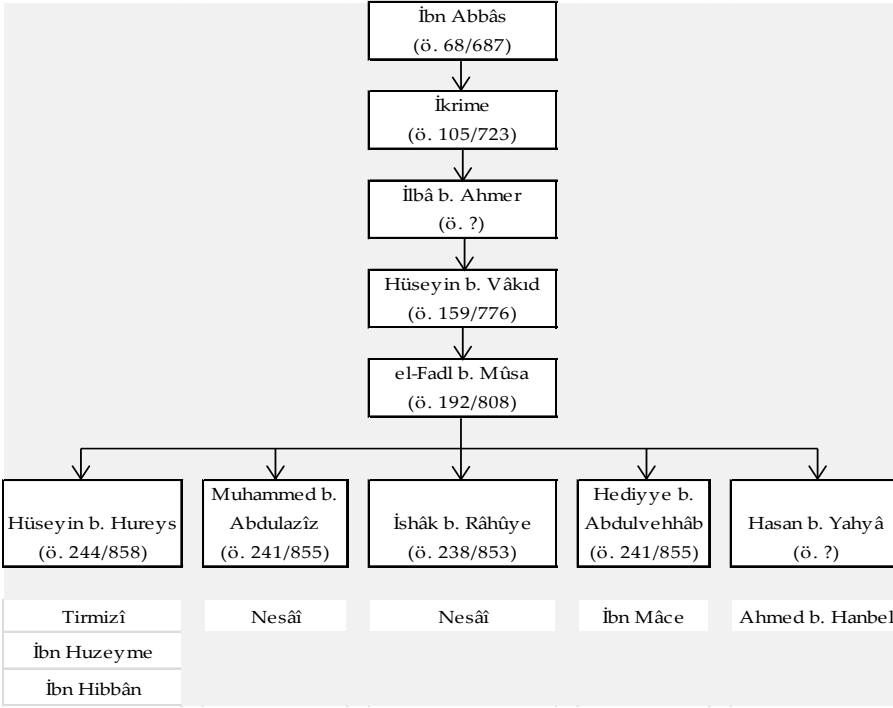
Tirmizî, hadisin metnini verdikten sonra şu değerlendirmeyi yapar: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ وَهُوَ حَدِيثُ حُسَيْنِ بْنِ وَاقِدٍ – “Bu hadis “hasen garîb”tir. O, Hüseyin b. Vâkîd’in hadisidir/rivayetidir.”⁸⁷ Tirmizî bu hadisi aynı sened, fakat metinde iki kelime farkıyla (“nebî” yerine “rasûl” ve “cezûr” yerine “ba’îr” olarak) *Sünen’in* başka bir yerinde de zikretmiştir. İkincisinde yaptığı değerlendirme ise şöyledir: حَدِيثُ ابْنِ عَبَّاسٍ حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ حَدِيثِ الْفَضْلِ بْنِ مُوسَى – “İbn Abbâs’ın hadîsi “hasen garîb”tir. Bu hadisi sadece el-Fadl b. Mûsa’nın hadîsi/rivayeti olarak bilmekteyiz”.⁸⁸ Dolayısıyla ilk rivayeti Hüseyin b. Vâkîd’a nispet ederken, ikincisini el-Fadl b. Mûsa’ya izafe etmiştir. Söz konusu hadisin geçtiği diğer kaynaklar da⁸⁹ dikkate alındığında sened şeması şöyle olmaktadır:

86 A’zamî, *Dirâsât*, 2: 477.

87 Tirmizî, “Hac”, 66.

88 Tirmizî, “Edâhî”, 8.

89 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 287; İbn Mâce, “Edâhî”, 5; Ahmed b. Ali en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, nşr. Hasan Abdülmunim Şelebi, (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 2001), 4: 203, 346; İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2:1367; İbn Hibbân, *Sahîh*, 9:318.



Görüldüğü gibi hadisin müşterek/medâr râvîsi Hüseyin b. Vâkıd değil, el-Fadl b. Mûsa'dır. Dolayısıyla Tirmizî "hüve hadîsü Hüseyin" diyerek medar râvîyi değil, bu hadisin Hüseyin'in nüshasından alındığını kastetmiş olmalıdır. Nitekim İbn Huzeyme'nin verdiği rivayet de aynı duruma işaret etmektedir. İbn Huzeyme bu hadisi aynı senedle şu şekilde vermektedir: Önce senedin bir kısmını zikretmiştir: وَقَدْ رَوَى الْحُسَيْنُ بْنُ وَاقِدٍ عَنْ عَلْبَاءِ بْنِ أَحْمَرَ -عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو عَمَّارٍ⁹⁰ -حَدَّثَنَا الْفَضْلُ بْنُ مُوسَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ وَاقِدٍ؛ ح

İbn Huzeyme *Sahîh*'inde en az kırk kadar rivayeti mezkûr şekilde vermektedir. Burada dikkati çeken husus, İbn Huzeyme'nin rivayete el-Hüseyin b. Vâkıd ile başlamış olmasıdır. Öyle anlaşılıyor ki Tirmizî gibi İbn Huzeyme de Hüseyin'in hadis nüshasını kullanmıştır. Öyleyse Tirmizî'nin

90 İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 1367. Hadisin aslı şöyledir:

وَقَدْ رَوَى الْحُسَيْنُ بْنُ وَاقِدٍ عَنْ عَلْبَاءِ بْنِ أَحْمَرَ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فِي سَفَرٍ فَحَضَرَ النَّحْرَ فَاشْتَرَكْنَا فِي الْبَقْرَةِ سَبْعَةً وَفِي الْبَعِيرِ عَشْرَةً. ح وَثَنَاهُ أَبُو عَمَّارٍ حَدَّثَنَا الْفَضْلُ بْنُ مُوسَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ وَاقِدٍ؛ ح

ikinci rivayet için kullandığı "Bu hadisi sadece el-Fadl b. Mûsa'nın hadîsi/rivayeti olarak bilmekteyiz" ifadesi nasıl anlaşılmalıdır sorusuna şu şekilde cevap verilebilir: Kanaatimize göre el-Fadl b. Mûsa, Hüseyin'in nüshasını istinsah etmiş ve Tirmizî ikinci rivayette bu nüshayı kullanmıştır. Dolayısıyla o burada nüshanın râvîsi konumundadır. Hadis metinlerindeki iki kelime farklılığı da bunu göstermektedir.

Birinci kısımda verilen örneklerden hareketle "hüve/hâzâ hadîsü fülân" kavramında "fülân" ile işaret edilen râvînin yazılı bir hadis vesikasına sahip olduğu ve Tirmizî'nin eserini tasnif ederken söz konusu vesikaları kullandığı söylenebilir.⁹¹ Nitekim yukarıda ilgili referansları gösterildiği üzere Tirmizî'nin "Hüve hadîsü fülân" kalıbında zikrettiği 17 râvînin 13'ünün kaynaklarda kitap veya yazılı vesika sâhibi olduğu tespit edilmiştir. Buna göre kalan dört râvînin, ulaşabildiğimiz kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmasa bile, yazılı bir vesikası olmalıdır. Yazmalar üzerinde yapılacak yeni çalışmalarla muhtemelen bunlar hakkında da bilgilere ulaşılabilecektir.

2. Kitap ya da Yazılı Vesika Sahibi Olduğu Tespit Edilemeyenler:

Bu râvîler el-Alâ b. Hâris (ö. 136/753), Eymen b. Nâbil (ö. 158-169/774-785), Ebu'l-Ehvas Selâm b. Süleym (ö. 179/795) ve Hureys b. es-Sâib'dir.(ö. ?)

Tirmizî, *Tahâret* bölümündeki 61. babda asıl hadisi verdikten sonra konu ile ilgili "ve fi'l-bâbi" şeklinde Ümmü Habîbe'nin rivayetinde bulunduğunu söylemektedir. O, rivayeti zikretmeksizin şunu ifade eder:

وَقَالَ أَبُو زُرْعَةَ: حَدِيثٌ أُمِّ حَبِيبَةَ فِي هَذَا الْبَابِ صَحِيحٌ وَهُوَ حَدِيثُ الْعَلَاءِ بْنِ الْحَارِثِ عَنْ مَكْحُولٍ عَنْ عَنَسَةَ بِنِ أَبِي سُفْيَانَ عَنْ أُمِّ حَبِيبَةَ

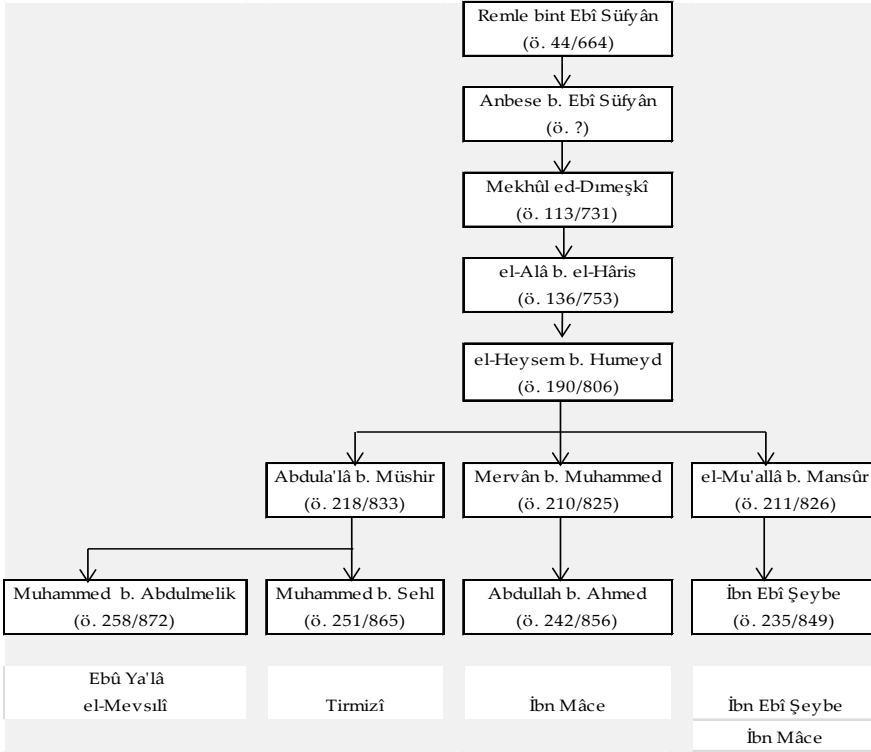
"Ebû Zür'a dedi ki: Bu konudaki Ümmü Habîbe'nin hadisi sahihtir." Sözü'nün devamı Ebû Zür'a'ya ait olabileceği gibi, Tirmizî'nin yorumu olarak da değerlendirilebilir. "Bu hadis el-Alâ b. el-Hâris'in Mekhûl'den, onun Anbes'e'den, onun da Ümmü Habîbe'den naklettiği rivayettir."⁹² Ümmü Habîbe'den gelen rivayet *Sünen*'de muttasıl olarak yer almamaktadır. Fakat Tirmizî, *el-İlelü'l-kebîr* adlı eserinde söz konusu rivayeti muttasıl olarak da vermektedir.⁹³ Anılan hadisin geçtiği diğer temel kaynaklar⁹⁴ da dikkate alındığında sened şeması şöyle olmaktadır:

91 Aynı tahmin için bk. Aydın, "Hadis Rivayetinde Yazının Kullanımı ve Güvenilirliği", 317.

92 Tirmizî, "Tahâret", 61.

93 Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-İlelü'l-kebîr*, nşr. es-Seyyid Subhî es-Sâmerrâ'î v.dğr. (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1989), 49.

94 Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1409), 150; İbn Mâce, "Tahâret", 63; Ebû Ya'lâ, *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, 13: 65.



el-Alâ b. el-Hâris rivâyetin müşterek/medâr râvîsi olmadığı halde Ebû Zur'a veya Tirmizî hadisi ona nisbet etmektedir. el-Alâ b. el-Hâris'in kaynaklarda kitap sâhibi olarak kaydı geçmese de onun hocası Mekhûl ed-Dımeşkî kitap sahibi olarak meşhurdur.⁹⁵ Söz konusu hadis için verilen kaynaklarda kullanılan eda sigaları şu şekildedir:

حَدَّثَنَا / حَدَّثَنَا الْهَيْثَمُ بْنُ حُمَيْدٍ حَدَّثَنَا الْعَلَاءُ بْنُ الْحَارِثِ عَنِ مَكْحُولٍ

"Haddesenî/haddesenâ el-Heysem, **haddesenâ** el-Alâ **an** Mekhûl"

Bu ifadelerden hareketle Mekhûl'un meşhur kitabının ya da yazılı vesikalarının el-Alâ'ya intikal ettiği ve el-Alâ'nın da ondan rivayette bulunduğu tahmin edilmektedir. Nitekim İbn Sa'd, Mekhûl'un öğrencileri arasında el-Alâ'yı, onunla en fazla beraber olan ve Mekhûl'un rivayetlerini en iyi bilen olarak nitelendirmiştir.⁹⁶ Hattâ bazı kayıtlara göre Mekhûl, kitaplarını el-

95 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 283; Sami Öner, "Sünen Edebiyatı ve Mekhûl ed-Dımeşkî'nin Sünen'i", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15, sayı 27 (2013): 239.

96 Ebû Abdullah Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1990), 7: 321.

Alâ'ya vasiyet etmiş ve kimi râvîler Mekhûl'un hac ile ilgili kitabını el-Alâ'dan almışlardır.⁹⁷

Benzer bir duruma bu kısımda anılan dört kişiden diğerlerinde de rastlanmaktadır. Mesela 2341 nolu hadisi zikrettikten sonra Tirmizî şöyle demektedir: *وَهُوَ حَدِيثُ الْحُرَيْثِ بْنِ السَّائِبِ* – "Bu el-Hureys b. es-Sâib'in hadisi-dir"⁹⁸ Kaynaklarda el-Hureys b. es-Sâib kitap sahibi olarak geçmese de onun hocası el-Hasen el-Basrî kitap sahibi olarak zikredilir.⁹⁹ el-Hasen el-Basrî'nin, kitaplarını öğrencilerine, istinsah etmeleri için verdiği de nakledilmektedir.¹⁰⁰

Aynı şekilde 2988 nolu hadisi verdikten sonra Tirmizî, şunu kaydeder: *وَهُوَ حَدِيثُ أَبِي الْأَخْوَصِ لَا نَعْرِفُهُ مَرْفُوعًا إِلَّا مِنْ حَدِيثِ أَبِي الْأَخْوَصِ* – "Bu Ebu'l-Ehvas'ın hadisidir/rivayetidir. Merfu olarak sadece onun hadisinden/rivayetinden bilmekteyiz." Ebu'l-Ehvas'ın kitap sahibi olarak tanınmasına karşın, hocası Atâ b. es-Sâib kitap sahibi olarak bilinmektedir.¹⁰¹

İkinci kısımda verilen örneklerden hareketle "hüve hadîsü fülân" kavramında "fülân" ile işaret edilen râvî kaynaklarda kitap sahibi olarak tanınmasa da büyük ihtimalle hocasının kitaplarını istinsah etmiştir. Dolayısıyla bu nüshaların "râvî"sidir. Tirmizî bu nüshaları kullanmış ve anılan kavram ile bu nüshalara işaret etmiştir.

Nitekim diğer bazı hadis kitaplarında da benzer duruma rastlanmaktadır. Müslim'in *Sahîh*'inde,¹⁰² İbn Mâce'nin *Sünen*'inde,¹⁰³ İbnü'l-Cârûd'un *el-Muntekâ*'sında¹⁰⁴ dipnotta işaret edilen yerlerde "hüve/hâzâ hadîsü fülân" kavramı zikredilmektedir. İbn Huzeyme, *Sahîh*'inde mezkûr kavramı dikkat çekici bir şekilde fazla kullanmaktadır.¹⁰⁵ Bilindiği üzere Müslim, *Sahîh*'inde hadis metinlerinde büyük bir titizlik göstermiştir. Müslim, bir senedde iki veya daha fazla hocasının adını zikretmiş ve bu râvîler hadisi farklı kelimelerle rivayet etmişlerse, kimin hangi kelimeyi nasıl kullandığını özellikle belirtmiştir. Öyle ki, iki muhaddisin rivayeti arasındaki fark bir harften ibaret bile olsa ona da işaret etmiştir. Bu titizlik senedde anılan muhaddislerin yazılı vesikalarının kullanıldığının bir göstergesidir.

97 İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 8: 178.

98 Tirmizî, "Zühd", 31.

99 Râmeihürmüzî, el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î, 371.

100 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7: 128.

101 İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 7: 205; A'zamî, *Dirâsât*, 1: 191.

102 Müslim, "İmân", 9.

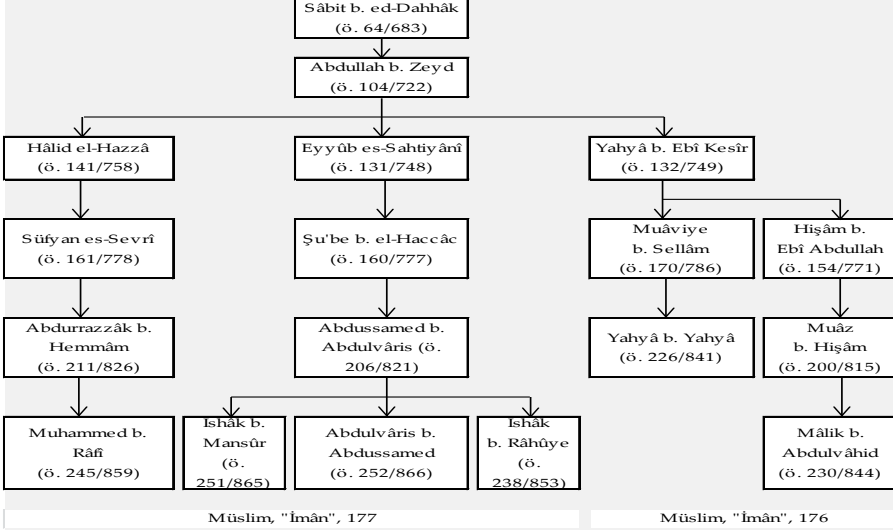
103 İbn Mâce, "Tahâret", 18.

104 Ebû Muhammed Abdullah b. Ali İbnü'l-Cârûd, *el-Muntekâ mine's-süneni'l-müsne'de*, nşr.

Abdullah Ömer el-Bârûdî (Beyrut: Muessetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1988), 167.

105 Mesela bkz. İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 51, 53, 55, 58.

Yukarıdaki tespitleri desteklemek bakımından Müslim’de geçen şu ifade zikredilebilir: هَذَا حَدِيثُ سُفْيَانَ وَأَمَّا شُعْبَةُ فَحَدِيثُهُ: “Bu Süfyân’ın hadisi-dir/rivayetidir. Şu’be’nin hadisi/rivayeti ise şu şekildedir.”¹⁰⁶ Aynı babda bulunan önceki hadisin¹⁰⁷ senedi ile beraber sened şeması şu şekilde olmaktadır.



Eğer Süfyân ve Şu’be bu hadisi bir hocadan rivayet etselerdi bu, daha kolay anlaşılabilir bir durum olurdu. Fakat anılan hadisi Süfyân ve Şu’be farklı hocalardan rivayet etmişlerdir. Şemada görüldüğü gibi Süfyân ve Şu’be’nin hocalarının hocası olan Abdullah b. Zeyd (Ebû Kılâbe) aynı muhaddistir. Buna rağmen Müslim, hadisteki farklı lafızları Hâlid el-Hazzâ ve Eyyûb es-Sahtiyânî’ye nisbet etmeyip Süfyân ve Şu’be’ye nisbet etmiştir. Kanaatimizce Müslim sema’ ile veya başka muteber bir yolla almış olduğu hadisleri eserine alırken Süfyân ve Şu’be’den nakledilen yazılı vesikaları da kullanmış ve söz konusu ifadelerle, kullandığı vesikalarının sahiplerine işaret etmiştir. Müslim hakkında Fuad Sezgin’in tespiti de bu yöndedir: “Buhârî

106 Müslim, “Îmân”, 177. Hadisin tamamı şöyledir:

حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ وَعَبْدُ الْوَارِثِ بْنُ عَبْدِ الصَّمَدِ كُلُّهُمْ عَنْ عَبْدِ الصَّمَدِ بْنِ عَبْدِ الْوَارِثِ عَنْ شُعْبَةَ، عَنْ أَبِي أُبُوبٍ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ، عَنْ ثَابِتِ بْنِ الضَّحَّاكِ الْأَنْصَارِيِّ ح وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ عَنْ عَبْدِ الرَّزَّاقِ عَنِ الثَّوْرِيِّ عَنْ خَالِدِ الْحَدَّاءِ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ عَنْ ثَابِتِ بْنِ الضَّحَّاكِ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ خَلَفَ بِمَلَّةٍ سِوَى الْإِسْلَامِ، كَاذِبًا مُتَعَدِّدًا فَهُوَ كَمَا قَالَ وَمَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِشَيْءٍ، عَذَبَهُ اللَّهُ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ» هَذَا حَدِيثُ سُفْيَانَ، وَأَمَّا شُعْبَةُ فَحَدِيثُهُ: أَنْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَنْ خَلَفَ بِمَلَّةٍ سِوَى الْإِسْلَامِ كَاذِبًا فَهُوَ كَمَا قَالَ وَمَنْ ذَبَحَ نَفْسَهُ بِشَيْءٍ دُبِحَ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»

107 Müslim, “Îmân”, 176.

kendinden önceki nesle ait hepsi de rivayet malzemesinin tasnifinde ileri bir gelişim aşamasını temsil eden 200 kadar kitabın derlemesini hülâsa etmiştir. Müslim ise görünüşe göre önceki neslin tasnifini almış, fakat malzemeyi mümkün olduğunca eski kaynaklardan alarak bir araya getirmiştir."¹⁰⁸ Sezgin'in bu tespitini yeni bir çalışmada doğrulamaktadır.¹⁰⁹

Sonuç

"Hüve/Hâzâ hadîsü fülân" terkibi, Tirmizî'ninyanısına Buhârî, Müslim, Ebû Zür'a, İbn Mâce, İbnü'l-Cârûd, İbn Huzeyme gibi üçüncü asırda yaşayan muhaddisler tarafından da kullanılan bir terkiptir. Bu eserler arasında özel olarak incelediğimiz Tirmizî'nin, kitabını tasnif ederken, sema' yöntemiyle rivayetini aldığı hadislerin, aynı zamanda yazılı kaynaklarına işaret etmek üzere mezkûr terkibi kullandığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Tirmizî'nin elinde pek çok farklı, bazen nadir ve eski yazılı vesikaların bulunduğu mülahaza edilmektedir. Öyle anlaşılıyor ki Tirmizî, kendi zamanına kadar yazılan kitaplara vakıf olmuş ve detaylı bir şekilde bunları gözden geçirmiştir. Nitekim o, *el-İlelü's-sağîr*'de vakıf olduğu kitapların en kıymetlilerinden ve en çok faydalı bulduklarından dokuzunu zikretmiştir.¹¹⁰

Ele alınan ve 21 kez geçtiği tespit edilen "hüve/haza hadîsü fülân" kavramı, Tirmizî'nin kaynakları hakkında yeterli bilgi oluşturmaktan uzaktır. Hatta farklı şekilleriyle 843 kez geçen "hadîsü fülân" kavramının bile Tirmizî'nin kaynakları hakkında tam tatminkâr bir bilgi sağlayacağı söylenebilir. Şu'ayb el-Arnaût tarafından yapılan *Sünen*'in son tahkikine göre eserde 4300 rivayet yer almaktadır. Buna göre oran olarak rivayetlerin sadece yüzde 20'sinde bu kavram geçmektedir. Ancak söz konusu kavram Tirmizî'nin kaynakları ile ilgili bir çalışma için tam yeterli bilgi vermese de bize çok önemli ipuçları sunmuş olmaktadır.

Böylece hadis edebiyatının altın çağı kabul edilen hicrî üçüncü asırda tasnif edilmiş hadis musannefâtının önceki eserlerle bağlantısının ne kadar güçlü olduğu yeniden doğrulanmış olmaktadır. Meşhûr olan *Kütüb-i Sitte*'yi hadis literatürü içerisinde ikinci hatta üçüncü nesil olarak değerlendirmek mümkündür. Özellikle bazı modern dönem araştırmacılarının iddia ettiği şekilde, rivayetlerin bir, hatta iki yüzyıl sadece şifahi olarak nakledildiği görüşünün, asılsız olduğu artık bir gerçektir. Rivayet döneminin spesifikliği dikkate alınarak hadislerin muhafazası ve naklinde yazılı ve şifahi olarak

108 Fuad Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-arabî*, (Riyad: Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1991), 1: 151.

109 Dilek Tekin, "Müslim'in Sahîh'inin Yazılı Kaynakları Üzerine Bazı Tespitler", *Hadis ve Siyer Araştırmaları*1, sayı 1 (2015): 159.

110 Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, 1978, 5: 738.

uygulanan iki vecihli/tarafli yöntem en mükemmel usuldür. Rivayetlerin çoğu, bu iki yöntem sayesinde günümüze kadar ulaşma imkanı bulabilmiştir.

Kaynakça

- Abdürrezzâk, es-San'ânî. *el-Musannef*. nşr. Habîburrahmân el-A'zamî. 11 cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403.
- Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdullah. *Müsned*. Nşr. Şu'ayb el-Arnaût v.dğr. 50 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Akpınar, Ömer Faruk. "Süfyân es-Sevrî'nin Hayâtı ve Eserleri". *Usûl: İslam Araştırmaları*, sayı 22 (2014): 115-67.
- Arnaût, Şu'ayb. "Mukaddime". *Sünenü't-Tirmizî* içinde, nşr. Şu'ayb el-Arnaût v.dğr., 1: 5-195. Dimeşk-Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 2009.
- Aydınli, Abdullah. *Hadis İstihlaları Sözlüğü*. 8. baskı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- _____. "Hadis Rivayetinde Yazımın Kullanımı ve Güvenilirliği". *Sünnetin Dindeki Yeri* içinde, 307-20. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1995.
- A'zamî, Muhammed Mustafa. *Dirâsât fi'l-hadîsi'n-Nebevî ve târîhi tedvînih*. 2 cilt. Dimeşk-Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1980.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyin. *Sünenü'l-kübrâ*. nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 3. baskı. 11 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 2003.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr. *el-Bahru'z-zehhâr el-ma'rûf bi-Müsnedi'l-Bezzâr*. 20 cilt. Medîne: Mektebetü'l-Ulûmi ve'l-Hikem, 2009.
- Çakan, İsmail Lütfî. "el-Câmiu's-Sahîh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7: 129-132. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman Ebû Muhammed. *Sünenü'd-Dârimî*. nşr. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. 4 cilt. Riyad: Dâru'l-Muğnî li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2000.
- Ebû Gudde, Abdulfettâh. *Tahkîk ismeyî's-Sahîhayn ve'smi Camii't-Tirmizî*. Haleb: Mektebü'l-Metbû'âtî'l-İslâmiyye, 1993.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Alî el-Mevsilî. *Müsnedü Ebî Ya'lâ*. nşr. Hüseyin Selîm Esed. 2. baskı. 13 cilt. Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn, 1989.
- Evgin, Abdulkadir. "Süfyân b. Uyeyne (107-198/725-813) ve Hadis Cüz'ü". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3, sayı 3 (2003): 69-107.
- Ezrakî, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Abdullah. *Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-âsâr*. nşr. Ruşdî Sâlih Melhas. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Andalus, 1964.
- Hamş, Adâb Mahmûd. *el-İmâmu't-Tirmizî ve menhecuhû fi kitâbihî'l-Câmi'*. 2 cilt. Amman: Dâru'l-Feth li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1423.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Alî. *Târîhu medîneti's-selâm (Târîhu Bağdâd)*. nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 17 cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.
- Hatîb, Muhammed Mücîr. *Ma'rifetu medâri'l-isnâd ve beyânu mekânetihî fi ilmi ileli'l-hadîs*. 2 cilt. Riyad: Dâru'l-Meymân, 2007.
- Humeydî, Abdullah b. ez-Zübeyr. *Müsnedü'l-Humeydî*. nşr. Hüseyin Selîm Esed. 2 cilt. Dimeşk: Dâru's-Sekâ, 1996.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.

- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 cilt. Hindistan: Matba'atu Dâirati'l-Me'ârifî'n-Nizâmîyye, 1326.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed el-Büstî. *el-İhsân fi takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*. nşr. Şu'ayb el-Arnaût. 18 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- İbn Huzeyme, Muhammed b. İshâk. *Sahîh*. nşr. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 3. baskı. 2 cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2003.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. nşr. Şu'ayb el-Arnaût v.dğr. 5 cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâle, 2009.
- İbn Nukta, Muhammed b. Abdülğânî. *et-Takyîd li ma'rifeti ruvâti's-Süneni ve'l-Mesânîd*. 2 cilt. Hindistan: Dâiratu'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1983.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- İbnü'l-Cârûd, Ebû Muhammed Abdullah b. Ali. *el-Muntekâ mine's-süneni'l-müsne*. nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1988.
- İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. nşr. Rıza Teceddüd, t.y.
- İşbîlî, İbn Hayr. *Fehrese*. nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf ve Mahmûd Beşşâr Avvâd. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2009.
- Itr, Nûreddîn. *el-İmâmu't-Tirmizî ve'l-muvâzene beyne Camî'ihî ve's-Sahîhayn*. Kahire: Matba'atu Lecneti't-Te'lîfi ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1970.
- Kandemir, M. Yaşar. "Tirmizî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41: 202-204. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 cilt. Beyrut: İhyâu't-Turâsî'l-Arabî, 1985.
- _____. *el-Muvatta'*. nşr. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 8 cilt. Abu Dabi: Müessesetü Zâyid b. Sultân Âli Nahyân, 2004.
- _____. *el-Muvatta' - Rivâyetu Ebî Mus'ab ez-Zührî*. nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf ve Mahmûd Halîl. 2 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Medînî, Alî b. Abdullah. *el-İlel*. nşr. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 2. baskı. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1980.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyri. *Sahîhu Müslim*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1991.
- Nesâî, Ahmed b. Ali. *Sünenü'l-kübrâ*. nşr. Hasan Abdulmun'im Şelebi. 12 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Önler, Sami. "Sünen Edebiyatı ve Mekhûl ed-Dimeşki'nin Sünen'i". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15, sayı 27 (2013): 227-47.
- Özdirek, Recep ve Ali Hakan Çavuşoğlu. "Süfyân es-Sevrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38: 23-28. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Râmehürmüzî, Ebû Muhammed el-Hasen. *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'i*. nşr. Muhammed Accâc el-Hatîb. 3. baskı. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404.
- Sa'îd b. Mansûr, Ebû Osmân el-Horâsânî el-Cüzecânî. *Sünenü Sa'îd b. Mansûr*. nşr. Sa'd b. Abdullah Âli Humeyyid. 8 cilt. Riyad: Dâru's-Samî'î, 1997.
- Sezgin, Fuad. *Buhârî'nin Kaynakları*. İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1956.
- _____. *Târîhu't-türâsî'l-arabî*. 10 cilt. Riyad: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1991.
- Şâkir, Ahmed Muhammed. "Mukaddime". *Sünenü't-Tirmizî içinde*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir v.dğr., 1: 3-103. Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Metba'ati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1978.

- Tahâvî, Ahmed b. Muhammed. *Şerhu Me'âni'l-âsâr*. nşr. Muhammed Zehrî en-Neccâr ve Muhammed Seyyid Câdulhak. 5 cilt. Âlemü'l-Kütüb, 1994.
- Tekin, Dilek. "Müslim'in *Sahîh*'inin Yazılı Kaynakları Üzerine Bazı Tespitler". *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 1, sayı 1 (2015): 124-63.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-İlelü'l-kebîr*. nşr. es-Seyyid Subhî es-Sâmerrâî v.dğr. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989.
- _____. *Sünenü't-Tirmizî*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir v.dğr. 5 cilt. Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1978.
- _____. *Sünenü't-Tirmizî*. nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996.
- _____. *Sünenü't-Tirmizî*. nşr. Şu'ayb el-Arnaût v.dğr. 6 cilt. Dimeşk-Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed. *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. nşr. Alî Muhammed el-Bicâvî. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963.
- _____. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. nşr. Şu'ayb el-Arnaût v.dğr. 25 cilt. Beyrut: Müesse-setü'r-Risâle, 1982.

SAHÂBE VE TÂBÎÛNUN RİVAYETTE KULLANDIĞI LAFIZLAR BAĞLAMINDA SÛNNETİN KAPSAMI TARTIŞMASI

Zübeyde ÖZBEN*
Hayati YILMAZ**

Öz

Modern dönemde çeşitli araştırmalara konu olan sünnet kelimesinin kapsamı meselesi klasik usul eserlerinde de belli bir çerçevede ele alınmıştır. Bu eserlerde sünnetin kapsamı konusu genellikle sahâbe ve tâbiûnun rivayette kullandığı bazı lafızlarla bağlantılı olarak incelenmiştir. Zira rivayetlerde mutlak olarak kullanılan sünnet, emir ve nehiy lafızlarının delaleti hususunda usul âlimleri arasında ihtilaf bulunmaktadır. Cumhur ulema bu lafızlarla yapılan rivayetlerin Hz. Peygamber'e dayanan merfû bir rivayet olduğu kanaatindeyken çoğunluğunu Hanefî usulcülerin oluşturduğu bazı âlimler bu görüşe muhaliftir. Serdedilen deliller incelendiğinde aslında iki grup arasındaki temel farkın sahâbenin rivayetteki genel tavrı ile ilgili varsayımlarına dayandığı görülmektedir. Ayrıca usulcülerin, sahâbe kavlinin delil olarak kabul edilmesine yönelik anlayışlarının, sünnetin kapsamına sahabeyi dâhil etme hususundaki görüşlerine yön verdiği de göz önünde bulundurulmalıdır. İlgili lafızların farklı değerlendirilmesi, mezheplerin bu tür rivayetlerin delil olarak kullanıldığı konularda verdiği hükümlere önemli ölçüde etki etmiştir. Bu meselede yapılan tartışmalar göz önünde bulundurulduğunda mezkûr lafızların yer aldığı rivayetlerin değerlendirilmesinde birtakım karinelerin dikkate alınmasının, daha isabetli bir karara varılması açısından önem arz ettiği anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sünnet, Rivayet lafızları, Sahâbe, Tâbiûn, Hanefî usulü, Hadis usulü.

The Controversy of *Sunnah's* Content in the Context of the Forms Used by Companions and Successors in the Transmission

Abstract

The issue of the word *sunnah's* content that is the subject to various researches in the modern period also has been discussed in the classical methodology books in a certain frame. The subject of *sunnah's* content has been usually discussed in these books in connection with some forms used by companions and successors in the narrations. There is a conflict among the scholars about how to understand these narrations which used inside it absolute *sunnah*, *amr* and *nahi* words. Most of the scholars think that these narrations are like the elevated hadith while a group of scholars whose majority was occurred by Hanafi jurists opposed this opinion. When the evidences are examined, it seems that the main difference between them is their assumption about companions' general attitude in the transmission. In addition, it should be taken into consideration that jurists' understandings about accepting the companions' words as evidence lead to their opinion about involving companions in *sunnah*. The different evaluations of these words have had a significant impact on provisions given by the sects in certain issues. When these discussions are taken into consideration it is understood that considering some clues is important for reaching the most accurate result.

* Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı ve Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı Doktora Öğrencisi (zozben@sakarya.edu.tr).

** Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (hyilmaz@sakarya.edu.tr).

Keywords: Sunnah, Forms of transmission, Companions, Successors, Hanafi Jurisprudence, Hadith methodology.

Giriş

Sünnet kelimesinin ne anlama geldiği ve kapsamı günümüzde çeşitli araştırmalara konu edilmektedir. Oryantalistlerce yapılan çalışmalarda daha ziyade ön plana çıkan bu mesele, klasik usul eserlerinde belli bir çerçevede ele alınmıştır. Zira sünnetin kapsamına Hz. Peygamber'in yanında sahâbenin söz ve fiillerinin de dâhil olup olmadığı meselesi ulemâ arasında tartışma konusu olmuştur. Bu mesele ile bağlantılı olarak sahâbe ve tâbiûnun rivayet esnasında kullandığı bazı ibarelerin Hz. Peygamber'in sünnetine delaleti hususunda ihtilaf bulunmaktadır. Konu ile ilgili tartışma daha ziyade "*mine's-sünneti kezâ*" lafzının kullanıldığı rivayetlerde olduğu gibi "sünnet" kelimesinin herhangi bir kimseye nispet edilmeksizin mutlak olarak kullanıldığı durumlarda kimin sünnetinin kastedildiği meselesi etrafında dönmektedir. İlgili tartışmada tezahür eden iki farklı görüşten biri, bu kullanımlardaki "sünnet" lafzının sadece Hz. Peygamber'in sünnetini ifade ettiği, diğeri ise sahâbenin de bu ifadeye dâhil olduğu yönündedir. Ayrıca bu konu ile bağlantılı olarak sahâbenin "*ümirnâ bi kezâ*" (şununla emrolunduk), "*nühînâ an kezâ*" (şundan nehyolunduk) gibi emretme ve yasaklama durumlarını ifade eden lafızları kullandığı rivayetlerde bu fiillerin fâilinin Hz. Peygamber ya da sahâbeden biri olma ihtimali de tartışılmıştır.

Cumhur ulema bu lafızlarla yapılan rivayetlerin Hz. Peygamber'e dayanan merfû bir rivayet olduğu kanaatindeyken çoğunluğunu Hanefî usulcülerin oluşturduğu bazı âlimler bu görüşe muhaliftir. Ancak konu ile ilgili ihtilafın Hanefî usulcülerin kendi arasında da cereyan ettiği görülmektedir. Özellikle hadis ve sünnet alanındaki bazı görüşleri ile diğer Hanefîlerden ayrılan Semerkant Hanefî âlimlerinin bu konuda da farklı düşünmesi dikkate değer bir durumdur. Çalışmamızda da sünnetin kapsamı meselesi bütün boyutlarıyla değil, rivayetlerde kullanılan bazı lafızların delaleti ile ilgili tartışmalar çerçevesinde ele alınacak ve özellikle çoğunluğa muhalif tarafta yer alan Hanefî fıkıh usulcülerinin yaptığı tartışmalar temel alınarak işlenecektir. Bu çalışmanın amacı, mezkûr lafızların delaleti konusundaki tartışmayı ortaya koymak ve bu bağlamda sünnetin kapsamının tespiti hususunda bir değerlendirmede bulunmaktır. Bu çerçevede öncelikle iki tarafın konuya dair açıklamaları kullandıkları delillerle birlikte ortaya konacak, ardından teorideki tartışmanın pratiğe nasıl yansıdığını görmek ve konu ile ilgili ihtilafın rivayetleri anlamadaki rolünü tespit etmek için üç örnek rivayet ele alınacaktır.

Geniş Kapsamlı Sünnet Anlayışı

Çoğunluğunu Hanefî usulcülerin oluşturduğu bir grup ilim adamına göre hadis rivayeti esnasında mutlak olarak kullanılan “sünnet” kelimesi sadece Hz. Peygamber’in sünnetini ifade etmemektedir. Dolayısıyla bu şekilde nakledilen bir rivayeti mutlak olarak merfû kategorisinde değerlendirmek de doğru değildir. Kerhî (v. 340/952), Cessâs (v. 370/981), Debûsî (v. 430/1039), Pezdevî (v. 482/1089), Serahsî (v. 483/1090) ve onları takip eden müteahhir Hanefîler ile İbn Hazm (v. 456/1064) ve Şâfiîlerden Sayraffînin (v. 330/941) mutlak kullanılan sünnet lafzının sadece Hz. Peygamber’in sünnetine hamledilemeyeceği kanaatinde olduğu görülmektedir.¹

Hanefî usulcüler yaptıkları sünnet tanımlarında da bu kanaatlerini dile getirmişlerdir. Günümüze ulaşan ilk Hanefî usul eserinin sahibi olan Cessâs, *sünnetü'n-Nebîyi* Hz. Peygamber’in ilgili konuda kendisine uyulması ve devam edilmesi için işlediği fiiller ve söylediği sözler olarak tarif etmiştir.² Ancak o, sünnet kelimesinin sadece Hz. Peygamber’e has olmadığı ve onun haricindeki insanların da mutlak olarak kullanılan sünnet kelimesinin kapsamına dâhil olduğu kanaatindeydi.³ Debûsî ise “sünnet” kelimesinin sadece Resûlullah’ın takip ettiği yola mahsus olmadığına vurgu yaparak, şer’î örfte sünnet tabiriyle Hz. Peygamber’in ya da ashâbın söz ve fiiline dayalı olması arasında bir ayırım yapmaksızın dinin yollarının kastedildiğini ifade etmiştir. Ona göre Hz. Peygamber’in sözlerine ve fiillerine itibâ edildiği gibi sahâbenin söz ve fiillerine de uyulması gerekmektedir.⁴ Sünneti “dinde takip edilen yol” olarak tarif eden Pezdevî ve Serahsî de benzer şekilde sünnetin sahâbenin söz ve fiillerini de içerdiğine vurgu yapmışlardır.⁵ Çalışmalarında daha

1 Buhârî, Abdülazîz b. Ahmed, *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 2: 448; Kâkî, Muhammed b. Muhammed, *Câmiu'l-esrâr fi Şerhi'l-Menâr*, thk. Fazlurrahman Abdülğafûr el-Efgânî (Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 2005), 2: 576-578; Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd, *et-Tavzîh li metni't-Tenkîh (Şerhu't-Telvîh ala't-Tavzîh içinde)*, nşr. Şeyh Zekeriya Amîrât (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-İlmiyye, t.y.) 2:260.

2 Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Füsûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1994) 3: 235. Ayrıca bkz. Nejla Hacıoğlu, “El-Fusûl Fi'l-Usûl İsimli Eseri Bağlamında Cassâs’ın Hadis İlmindeki Yeri”(Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2010), 253.

3 Cessâs, *el-Füsûl*, 3: 197.

4 Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrût: Dârü'l-kütübü'l-İlmiyye, 2001), 77-78. Ayrıca bkz. Recep Tuzcu, *Hanefî Usûlünde Hadis -Debûsî Örneği-*, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014): 63-64; Enes Topgül, “Ebû Zeyd Ed-Debûsî’nin Sünnet/Hadîs Anlayışı: *Takvîmü'l-Edille* Çerçevesinde Bir İnceleme”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 17 (2011): 82-83.

5 Pezdevî, Ebû'l-Hasen Fahrü'l-İslâm, *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, (Karaçi: Mir Muhammed Kütüphane Merkezi İlm ve Edeb, t.y.), 139; Serahsî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Usûlü's-Serahsî*, nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrût: Dârü'l-kütübü'l-İlmiyye, 2005), 1: 113-114. Ayrıca bkz. Serkan Demir, “Hanefî Mezhebi Fıkıh Usûlü’nde Sünnet Anlayışı”

ziyade Serahsî ve Pezdevî'nin usullerini esas alan sonraki usulcüler de sünnetin tarifi hususunda onları takip etmişlerdir.⁶

Sünnetin kapsamı tartışması doğal olarak hadis ve sünnetin eş anlamlı olup olmadığı meselesini de gündeme getirmektedir. Usul eserlerinde bu konudaki Hanefî bakış açısına ışık tutabilecek bazı ipuçları bulmamız mümkündür. Özellikle Pezdevî esas alınarak yazılmış usul eserlerinde Pezdevî'nin ve takipçilerinin bölüm başlığında "hadisin kısımları" değil de "sünnetin kısımları" lafzını tercih etmesinin sebebi izah edilirken sünnet ve hadisin birbirinden farklı şeyler olduğuna dikkat çekilmiştir. Bu çerçevede sünnetin söz ve fiili kapsadığı, hem Rasûl hem de ashâb için kullanıldığı, hadisin ise sadece Hz. Peygamber'in sözlerine has olduğu ifade edilerek ikisi arasında bir ayrıma gidilmiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in fiilleri ve sahâbe kavli konularının da işlendiği bu bölüme hepsini kapsayan "sünnet" başlığının verilmesi uygun bulunmuştur.⁷ Ayrıca Pezdevî, sünnet bölümünün başında bu bölümden önce işlenen emir, nehiy, âm, hâs gibi lafızlarla ilgili hususlarda sünnetin Kur'an'la benzer olduğuna işaret etmiştir.⁸ Daha sonraki şârihler ise lafızlar konusunda Kur'an'a müşareket eden sünnetten kastın sünnetin tamamı değil, Hz. Peygamber'in sözleri yani hadisler olduğuna dikkat çekmiş, Hz. Peygamber'in sözlerinin de fesâhat ve balâgat yönlerini içerdiğini ifade etmişlerdir.⁹ Anlaşıldığı üzere hadisçilerin hadis ve sünneti eş anlamlı gören anlayışının aksine Hanefî usulcüler sünneti hadisi de kapsayan daha genel bir kavram olarak kabul etmişlerdir.

Sünnetin kapsamı ile ilgili bu anlayışı benimseyen Hanefî usulcüler görüşlerini desteklemek üzere birtakım deliller zikretmişlerdir. Lügavî olarak

(Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006), 12-14; Mehmet Özşenel, "Usûlü Çerçevesinde Serahsî'nin Hadis ve Sünnete Bakışı", *Uluslararası Serahsî Sempozyumu*, (2013): 261-262.

- 6 Tarifler için bkz. Ahsikeşî, Muhammed b. Muhammed Hüsâmüddîn, *el-Müntehab fi usûli'l-mezheb*, thk. Ahmed Muhammed Nâsır Abbâs (Beyrût: Dârü'l-medâri'l-İslâmî, 2005), 265; Habbâzî, Celalüddîn Ebû Muhammed Ömer b. Muhammed, *Şerhü'l-Muğnî fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Mazhar Bekâ (Mekke: Mektebetü'l-Mekkiyye, 2005), 1: 135-136; Neseî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, *Keşfü'l-esrâr şerhü'l-musannif ale'l-Menâr* (Beyrût: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, t.y.), 1: 455; Sığnâkî, Hüsâmüddîn Hasan b. Alî, *Kitâbü'l-vâfi fi usûli'l-fikh*, thk. Ahmed Muhammed Mahmûd Yemânî (Kâhire: Dârü'l-Kâhire, 2003), 2: 967; Buhârî, Abdülaziz b. Ahmed, *Şerhü'l-Hüsâmî* (Lucknow, 1293), 135; İtkânî, Kıvâmüddîn Emîr Kâtib. b. Emîr, *et-Tebyîn*, thk. Sâbir Nasr Mustafa Osman (Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf, 1999), 1:553; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, 2: 576.
- 7 Neseî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, *Şerhü Hâfızuddîn en-Neseî li kitâbi'l-Müntehab fi usûli'l-mezheb*, thk. Sâlim Öğüt (İstanbul, 2003), 588; Sığnâkî, *el-Vâfi*, 3:1031; Buhârî, *Keşf*, 2: 520; *Şerhü'l-Hüsâmî*, 137; Sadrüşşeria, *et-Tavzih*, 2: 3; İtkânî, *et-Tebyîn*, 1:575; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, 2:631.
- 8 Pezdevî, *Kenz*, 149.
- 9 Buhârî, *Keşf*, 2: 520; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, 2: 631.

sünnet kelimesinin kullanım alanlarını göstermeyi amaçlayan bu deliller çoğunlukla Hz. Peygamber ve sahâbenin sünnet lafzını kullanımı ile ilgilidir. Bu delilleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

1- “*Men senne sünneten haseneten...*”¹⁰ (Kim iyi bir sünnet ortaya koyarsa...) hadisindeki “*men*” lafzı bütün insanları kapsayan umûmî bir lafızdır. Dolayısıyla dil açısından sünnet kelimesinin sadece Resûlullah’a tahsis edilmesi doğru değildir.¹¹

2- “*Aleyküm bi sünneti ve sünneti’l-hulefâi’r-râşidîn*”¹² (Benim ve râşid halifelerin sünnetine sarılın) rivayetindeki sünnet kelimesinin râşid halifelere nispet edilerek kullanılmış olması da bu lafzın Hz. Peygamber’den başkası için kullanılabileceğini göstermektedir.¹³

3- Hz. Ali’den gelen “Resûlullah içki içene kırk sopa vurdu, Ebû Bekr kırk sopa vurdu, Ömer seksen sopa vurdu. Bunların hepsi sünnettir.”¹⁴ rivayetinde Hz. Ali’nin, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in uygulamalarını da sünnet olarak adlandırması, sahâbenin de sünnet kelimesini Hz. Peygamber’e hasretmediğine delalet etmektedir.¹⁵

4- Selefin Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in takip ettiği yol için “*sünnetü’l-Ömereyn*” tabirini kullanması¹⁶ ve İmam Mâlik’in “*es-sünnetü indenâ*” veya “*es-sünnetü bi beledinâ kezâ*” ifadelerindeki sünnet kelimesi ile Süleyman b. Bilal’in sünnetini kastetmesi¹⁷ de selef âlimleri tarafından sünnet kelimesinin kapsamlı bir şekilde kullanımının benimsendiğine işaret etmektedir.

Zikredilen bu deliller sünnet lafzının lügavî olarak Hz. Peygamber dışındaki kimseler için de kullanılabileceğini göstermektedir. Ancak “*sünnetü’l-Ömereyn*” ve “*sünnetü’l-hulefâi’r-râşidîn*” gibi kullanımlarda sünnet lafzı mutlak değil mukayyet olarak kullanılmıştır. Bu sebeple bu ibarelerin Hanefiler tarafından bu meselede delil olarak zikredilmesi haklı olarak eleştirilmiştir. Çünkü buradaki tartışma sünnetin mutlak kullanımıyla ilgilidir. Sünnet lafzının lügavî olarak nispet edildiği kişinin yolunu ifade etmek üzere kulla-

10 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 31: 536, 538; Dârimî, “Mukaddime”, 44; Müslim, “Zekât”, 69; İbn Mâce, “Mukaddime”, 14; Nesâî, “Zekât”, 64.

11 Debûsî, *Takvîm*, 77; Serahsî, *Usûl*, 1:114; Buhârî, *Keşf*, 2: 448.

12 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 28: 373, 375; Dârimî, “Mukaddime”, 16; İbn Mâce, “Mukaddime”, 6; Ebû Dâvud, “Sünne”, 6; Tirmizî, “İlim”, 16.

13 Serahsî, *Usûl*, 1: 114; Neseî, *Keşf*, 1: 456; Buhârî, *Keşf*, 2: 448.

14 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 58, 373; Müslim, “Hudûd”, 38; İbn Mâce, “Hudûd”, 9; Ebû Dâvud, “Hudûd”, 36.

14 Buhârî, *Keşf*, 2: 448.

15 Buhârî, *Keşf*, 2: 448.

16 Debûsî, *Takvîm*, 78; Serahsî, *Usûl*, 1: 114; Pezdevî, *Kenz*, 139; Neseî, *Keşf*, 1: 456; Buhârî, *Keşf*, 2:448.

17 Buhârî, *Keşf*, 2: 448; Kâkî, *Câmiu’l-Esrâr*, 2: 579.

nımının doğruluğu konusunda ise zaten bir ihtilaf bulunmamaktadır.¹⁸ Dolayısıyla Hanefîlerin bu husustaki delilleri zayıf kalmaktadır. Ancak Hanefîlere göre Hz. Peygamber, sahâbe ve selevin kullanımlarından getirilen bu örnekler haricinde sahâbenin rivayetteki genel metodu da önemlidir. Zira onlara göre ashâbın rivayet esnasında kullandığı genel yöntem, Hz. Peygamber'in sünnetini kastettikleri durumlarda sünnet lafzını ona izafe ederek kayıtlamak şeklindedir. Bu sebeple Hanefîler, sahâbenin sünnet lafzını mutlak olarak kullandığı rivayetlerde Hz. Peygamber'in sünnetini kastetmemiş olmalarının muhtemel olduğunu düşünmüşler ve herhangi bir delil bulunmadan da sünnet lafzının kime izafe edileceğini tayin etmenin doğru olmayacağını ifade etmişlerdir.¹⁹ Onların bu açıklamaları, mutlak sünnet lafzının delaleti ile ilgili isabetli bir sonuca varmak için sahâbîlerin sünnet kavramını hangi muhteva ve kapsamda kullandıklarının tespitinin önem arz ettiğini göstermektedir. Zira sahâbe içerisinde sünnet kelimesini hem lügavî anlamda hem de istilâhî anlamda kullananlar bulunmaktadır.²⁰ Ayrıca sahâbenin sünnet anlayışındaki farklılıklar, yani neyi sünnet olarak gördükleri konusundaki farklı yaklaşımlar da mutlak kullanılan sünnet lafzının gerçekten Hz. Peygamber'in sünnetini ifade edip etmediğinin belirlenmesi açısından önemlidir.²¹

Usulcülerin, sahâbe kavlinin delil olarak kabul edilmesine yönelik anlayışlarının, sünnetin kapsamına sahabeyi de dâhil etme yönündeki görüşlerine yön verdiği de göz önünde bulundurulmalıdır. Zira Hanefîlerin geneli sahabe kavlini delil olarak kabul ettiği için sahâbeyi sünnet kapsamına dâhil etmiş olmaları onlar açısından normal bir durumdur. İmam Şâfiî'nin bu konudaki görüşü net olmasa da Şâfiî usulcülerin çoğu ise bir sahâbînin yaygınlık kazanmamış sözünün hüccet olmadığı ve kıyasa takdim edilemeyeceği kanaatindedir.²² Nitekim bazı Hanefîler de Şâfiîlerin sünnet lafzının kapsamına sahâbeyi dâhil etmemelerinin kendi usullerine göre doğru olduğunu ifade etmiş ve onların bu yaklaşımının, sahâbeyi taklidi gerekli görmemele-

18 Semerkandî, Ebû Bekr Alâeddîn Muhammed b. Ahmed, *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl fî usûli'l-fıkıh*, thk. Abdülmelik Abdurrahmân es-Sa'dî (Mekke, 1984), 2: 660; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 260.

19 Serahsî, *Usûl*, 1: 381.

20 Ayrıntılı bilgi için bkz. Bünyamin Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 43-77; Ayrıca bkz. Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği*, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015), 50-51. Rivayet asrında sünnet kavramının farklı kullanımları için bkz. Abdullah Aydınlı, "Rivayet Asrında Sünnet Kavramı," *Kur'ân ve Sünnet Sempozyumu*, (1997): 91-98.

21 Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, 74.

22 Yunus Apaydın, "Sahabi Sözünün Hukuki Değeri," *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 4 (1990): 331.

rine ve kıyası sahâbe sözüne takdim etmelerine dayandığını dile getirmişlerdir.²³

İbn Hazm'ın bu konudaki tutumu ise farklı bir durum arz etmektedir. Zira İbn Hazm, ilgili lafızların delaleti konusunda Hanefîlerle mutabakat halinde olsa da sahâbe fetvasının delil oluşu hususunda onlardan ayrılmaktadır. Çünkü o, sahâbenin söz ve fetvalarının hüccet olmadığı kanaatindedir.²⁴ İbn Hazm, sahâbenin bu tür lafızlarla yaptığı rivayetlerin, kesin bir şekilde Hz. Peygamber'e nispet edilmediği ve bu ifadeyi kullananın kendi içtihadı ile ulaştığı bir sonuç olması muhtemel olduğu için müsned bir rivayet olarak kabul edilemeyeceğini ifade etmiştir. Hatta o, "sünnetü Rasûlillâh" şeklinde sünnet kelimesi Hz. Peygamber'e izafe edilerek kullanılmış olsa dahi Hz. Peygamber'in uygulaması böyle bir rivayette zikredilen duruma aykırı ise bunun rivayeti nakledenin kendi içtihadı ile ulaştığı bir sonuç olduğu görüşündedir. Buna örnek olarak İbn Ömer'in "Sizden herhangi biriniz hacdan alıkonulursa size Resûlullah'ın sünneti kâfi değil midir? O kişi Beyt'i tavaf eder ve Safa ile Merve arasında sa'y yapar. Sonra ihrâmli iken haram olan her şey ona helal olur. Nihayet gelecek sene hac eder, bu kimse ya kurban keser ya da kurban bulamazsa oruç tutar"²⁵ rivayetini zikretmiştir. Bu rivayette İbn Ömer "Resûlullah'ın sünneti" ifadesini kullanmış olmasına rağmen Hz. Peygamber, Hudeybiye umresinde umre yapması engellendiğinde Kâbe'yi tavaf etmeden ve sa'y yapmadan ihramdan çıkmıştır. Bu ihtilaf sebebiyle İbn Hazm'a göre bu rivayette zikredilen durum Hz. Peygamber'in sünneti olamaz.²⁶ Ancak İbn Hacer, İbn Hazm'ın bu iddiasına, nakledilen hususun Hz. Peygamber'in fiilî sünneti olmasa da İbn Ömer'in Hz. Peygamber'den işittiği kavli bir sünneti olabileceğini ifade ederek itiraz etmiştir.²⁷

Sünnetin kapsamı çerçevesinde sahâbenin rivayet esnasında kullandığı "ümirnâ bikezâ", "nühinâ an kezâ" gibi başka bazı lafızlarında inceleme konusu yapıldığı görülmektedir.²⁸ İlk Hanefî usulcülerden Kerhî böyle bir sözün hüccet olarak kullanılamayacağı kanaatindedir.²⁹ Onu takip ettikleri anlaşılın Cessâs, Debûsî ve Serahsî'ye göre de sahâbenin kullandığı "ümirnâ bi kezâ" ve "nühinâ an kezâ" lafızları mutlak olarak bu emir ve nehyin Hz. Peygamber'den olduğuna delalet etmemektedir. Çünkü Hz. Peygamber'in vefa-

23 Debûsî, *Takvîm*, 79; Serahsî, *Usûl*, 1: 114; Habbâzî, *Şerh*, 1: 135; Sıgnâkî, *el-Vâfi*, 2: 787.

24 Zekerîya Güler, *Zâhirî Muhaddislerle Hanefî Fakihleri Arasındaki Münakaşalar ve İhtilaf Sebepleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 141-142.

25 Buhârî, "İhsâr", 3.

26 İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrût: Dâri'ü'l-âfâki'l-cedîde, 1983), 2: 72.

27 İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî *en-Nüket alâ kitâbi İbni's-Salâh*, thk. Rebî' b. Hâdî Umeyr (Medîne, 1984), 2: 527.

28 Serahsî, *Usûl*, 2: 115, 380.

29 Semerkandî, *Mîzân*, 2: 658.

tından sonra göreve gelen halifeler de sahâbeye çeşitli emirler vermiş, sahâbe de “Allah’a, Peygamber’e ve ulü’l-emre itâat edin”³⁰ ayeti gereğince onların emrine itâat etmiştir.³¹ Buna binaen mutlak olarak kullanılan emretme ve yasaklama fiillerinin fâilinin Allah Teâlâ, Hz. Peygamber ya da ulü’l-emrden biri olması mümkündür.³² Ayrıca sahâbe sünnet lafzını “sünnetü’l-Ömereyn” şeklinde kullandığı gibi emir lafzını da Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer’in emirleri için de kullanmıştır. Dolayısıyla bu görüşü benimseyenlere göre ilgili lafızlarla yapılan rivayetlerde emreden ve yasaklayanın Hz. Peygamber haricinde kendisine uyulması vâcib olan başka bir kimse olması da mümkündür.³³

Hanevî usulünde tâbiûn neslinin bu lafızları kullanımıyla ilgili ayrı bir değerlendirme yapıldığı görülmektedir. Ancak sahâbenin kullandığı bu tür lafızları Hz. Peygamber’in sünneti olarak kabul etmeyen Hanefîlerin, bir sonraki tabaka olan tâbiûndan gelen bu tür rivayetleri de merfû hadis kapsamında görmedikleri çıkarımını yapmamız mümkündür. Zira onlar kadının diyeti ile ilgili meselede tâbiûndan Saîd İbnü’l-Müseyyeb’in kullandığı mutlak sünnet lafzını Hz. Peygamber’in değil sahâbeden birinin sünneti olarak kabul etmişlerdir.³⁴

Dar Kapsamlı Sünnet Anlayışı

Muhaddisler ve cumhur ulema ise sahâbenin kullandığı mutlak sünnet lafzındaki sünnetten kastın Hz. Peygamber’in sünneti olduğu ve böyle bir rivayetin merfû kategorisinde değerlendirilmesi gerektiği kanaatindedir.³⁵ İmam Şâfiî’den ise bu hususta iki farklı görüş nakledilmiştir. İmam Şâfiî’nin bu konudaki kavli kadîmi bu lafızların kullanıldığı rivayetin merfû olduğu yönündedir. Ancak kavli-i cedîdinin hangisi olduğu konusunda Şâfiî âlimler ihtilaf etmişlerdir. Zerkeşî ve İbn Hacer’e göre Şâfiî’nin son kitaplarından olan *el-Ümm*’de sahâbenin bu lafızlarla yaptığı rivayetlerin merfû olduğu kanaatini dile getirmesi bu konudaki eski görüşünü sürdürdüğünü göstermektedir.³⁶ Mesela *el-Ümm*’de nakledildiği üzere İbn Abbâs cenaze namazında Fâtiha’yı açıktan okumuş ve “Bilin ki bu sünnettir” demiştir. Dahhâk b. Kays’ın ise “Cenaze namazında Fâtiha’yı gizli okumak sünnettir” dediği

30 Nisâ 4/59.

31 Cessâs, *el-Fusûl*, 3: 197; Debûsî, *Takvîm*, 78; Serahsî, *Usûl*, 1: 115.

32 Serahsî, *Usûl*, 1: 115, 380.

33 Serahsî, *Usûl*, 1: 115, 380.

34 Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed. *Kitâbü’l-mesbût* (Beyrût: Dârü’l-ma’rife, 1989), 26: 79; Buhârî, *Keşf*, 2: 449-450.

35 İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Nüzhethü’n-nazar fi tavzîhi Nuhbeti’l-fiker*, thk. Nureddin İtr (Dimaşk, 2000), 108.

36 Zerkeşî, Bedrüddîn Ebû Abdullah, *el-Bahrü’l-muhît fi usûli’l-fıkıh*, thk. Muhammed Muammer Tâmir (Beyrût: Darü’l-kütübü’l-ilmiyye, 2000), 3: 434; İbn Hacer, *Nüket*, 2: 524.

nakledilmiştir. İmâm Şâfiî *el-Ümm'*de bunları naklettikten sonra Hz. Peygamber'in ashâbından olan İbn Abbâs ve Dahhâk'ın sadece Hz. Peygamber'in sünnetini kastettiklerinde sünnet ifadesini kullanmış olabileceklerine dikkat çekmiştir.³⁷ Ancak Şâfiî'nin *el-Ümm'*de kullandığı ifadeler incelendiğinde sahabenin ve tâbiünden Saîd İbnü'l-Müseyyeb'in kullandığı mutlak sünnet lafızlarının Hz. Peygamber'in sünneti olduğunu kabul ettiği yerlerde bunu kesin bir dille ifade etmediği ve ihtimalli lafızlar kullandığı tespit edilmiştir.³⁸ Mesela yukarıdaki ifadesinin ardından Şâfiî "inşallah" tabirini kullanmıştır. Bu kullanım aslında onun bu konuda kesin bir kanaate varmadığına delalet etmektedir.³⁹ Dolayısıyla Şâfiî'nin kavli-i cedîinde mutlak sünnet lafızlarının Hz. Peygamber'in sünnetini ifade ettiğini kesin bir dille ifade etmediği, buna birtakım karineler yoluyla karar verdiği anlaşılmaktadır.⁴⁰

Bazı Hanefî usulcüler de bu konudaki genel Hanefî anlayışın aksi yönünde fikir beyan etmiş ve sahâbeyi sünnetin kapsamına dâhil etmemişlerdir. Bunlar arasında ilk zikredeceğimiz isim Ebü'l-Yüsr-el-Pezdevî'dir. Ebü'l-Yüsr, sünneti "Nebî'nin söz ve fiilleri" olarak tanımlamış ve diğer Hanefî usulcülerin aksine yaptığı tarifi içine sahâbeyi dâhil etmemiştir.⁴¹ Hatta o, Nebî'den başkasını taklidin caiz olmadığı görüşünü savunmaktadır.⁴² Hanefî usulcülerden Semerkandî, Lâmişî ve Üsmendî de sünnet lafzının kayıtlanmak suretiyle Hz. Peygamber'den başkası için kullanılabileceği, ancak bu lafız mutlak olarak kullanıldığında sadece Resûlullah'ın sünnetinin anlaşılacağı kanaatindedir. Bu görüşte olan Hanefî usulcüler sünnet kelimesinin kullanımını "taat" kelimesinin mutlak kullanımına benzeterek görüşlerini izah etmişlerdir. Buna göre nasıl ki "Bu fiil taattir" denildiğinde Allah'a ve Hz. Peygamber'e itaat anlaşılıyorsa, sünnet lafzından da mutlak olarak kendisine ittiba edilmesi gerekli olan Hz. Peygamber'in sünneti anlaşılmalıdır.⁴³ Bu kanaatte olan Hanefîlerin Hanefî usulündeki genel anlayışa muhalif olmalarının elfâz bahislerindeki görüş farklılıkları ile de ilişkili olması mümkündür. Çünkü meseleye dil açısından bakıldığında mutlak olarak kullanı-

37 Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris, *el-Ümm* (Beyrût: Dârü'l-ma'rife, 1990), 1: 308-309.

38 Nâfiz Hüseyin Hammâd, "Siyâğu nakli's-sünneti'l-vâride ani's-sahâbe ve't-tâbiîn ve ahkâmuhâ", *Mecelletü Külliyyeti'ş-şerîa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye*, sy. 29 (2011): 230-232.

39 Şâfiî, *el-Ümm*, 1: 309.

40 Nâfiz Hüseyin, "Siyâğu nakli'sünne," 232.

41 Ebü'l-Yüsr, Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî, *Ma'rifetü'l-hüceci'ş-şerîyye*, thk. Abdülkâdir b. Yâsîn (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 2000), 117.

42 Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ma'rife*, 48.

43 Semerkandî, *Mizân*, 2: 660; Lâmişî, Ebü's-Senâ Mahmûd b. Zeyd, *Kitâb fi usûli'l-fikh*, thk. Abdülmecîd Türkî (Beyrût: Dârü'l-ğarbi'l-İslâmî, 1995), 151; Üsmendî, Muhammed b. Abdülhamîd, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, thk. Muhammed Zeki Abdülber (Kâhire: Mektebetü Dârü't-Türâs, 1992), 480.

lan bir kelimenin kayıtlanması durumunun söz konusu olduğu görülmektedir. İlk görüşü benimseyen Hanefîlere göre herhangi bir delil bulunmadan mutlak sünnet lafzının takyidi caiz değildir. Diğerlerine göre ise sünnet lafzının Resûl'ün veya başkasının yolu ile kayıtlanması gerekmektedir. Resûl'ün yolu ile kayıtlanması ise evlâdır.⁴⁴ Burada Semerkantlı Hanefîlerin lafızlar konusunda Iraklı Hanefîlerden farklı görüşlerinin var olduğu da göz önünde bulundurulmalıdır.⁴⁵

Ayrıca Moğultay b. Kılıç,⁴⁶ Kasım b. Kutluboğa,⁴⁷ İbnü'l-Hanbelî,⁴⁸ Aliyü'l-Kârî,⁴⁹ Leknevî⁵⁰ gibi hadis usulü alanında eser telif eden Hanefîlerin de Hanefî fıkıh usulündeki genel anlayışın aksine sahabenin kullandığı mutlak sünnet lafzının Hz. Peygamber'in sünneti olduğu kanaatini taşıdıkları görülmektedir. Mesela Leknevî Hanefîlerin bu konudaki kanaatini zikrettikten sonra kendisine göre bu konudaki en doğru görüşün hadisçilerin görüşü olduğunu ifade etmiştir.⁵¹

Bu meseleyi genellikle merfû ya da mevkûf hadis bahsi kapsamında işleyen hadis usulcileri, konuyu daha ayrıntılı ele almışlardır. “*mine's-sünneti kezâ*”, “*ümirnâ bi kezâ*” ve “*nühînâ an kezâ*” lafızlarının kullanıldığı rivayetlerin müsned ve merfû olduğunu ifade eden hadis usulcileri, bu ifadelerin Hz. Peygamber hayatta iken ya da vefat ettikten sonra kullanılmış olması arasında da fark gözetmemektedir.⁵² Bu görüşü savunanların en çok vurgu yaptıkları husus, sahâbenin hadis nakletmekteki maksadını göz önünde bulundurmaya yöneliktir. Zira sahâbenin hadis nakletmedeki esas amacı şeriatı beyan etmektir. Dolayısıyla bu ifadeler mutlak olarak kullanıldığında şâri' vasfına sahip olması hasebiyle emretme ve nehyetme yetkisi bulunan

44 Buhârî, *Keşf*, 2: 448-449; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, 2: 580.

45 Ayrıntılı bilgi için bkz. Murat Sarıtaş, “Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delaletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi” (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013).

46 Moğultay b. Kılıç, *İslâhu Kitâbi İbni's-Salâh*, nşr. Muhyiddîn Cemâl el-Bekârî (Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2007), 115.

47 Kâsım b. Kutluboğa, Zeynüddîn Ebü'l-Meâlî, *el-Kavlü'l-mübtetek* (Nüzhetü'n-nazar içinde), thk. Abdülhamîd Muhammed ed-Dervîş (Şârîka: Dârü'l-Fârâbî, 2008), 104.

48 İbnü'l-Hanbelî, Ebü Abdillâh Radiyyüddîn, *Kafvu'l-eser fi safvi ulûmi'l-eser*, nşr. Abdülfettâh Ebü Ğudde (Beyrût: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1408), 94.

49 Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî el-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker fi Mustalâhâti ehli'l-eser*, nşr. Muhammed Nizâr Temîm, Heysem Nizâr Temîm (Beyrût: Dârü'l-Erkam, t.y.), 569.

50 Leknevî, Muhammed Abdülhay, *Zaferu'l-emânî bi şerhi Muhtasarı's-Seyyid Şerif el-Cürcânî fi mustalahi'l-hadis*, thk. Takıyyüddîn en-Nedvî (Haleb: Mektebü matbûâtü'l-İslâmiyye, 1416), 216.

51 Leknevî, *Zaferu'l-emânî*, 216.

52 İbnü's-Salâh, Osman b. Abdurrahmân eş-Şehrezûrî, *Mukaddimetü İbni's-Salâh fi ulûmi'l-hadis*, nşr. Mustafâ Dîb el-Buġâ (Dımaşk: Matbaatü's-sabâh, 1984), 29; Suyûtî, Celâlüddîn, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevâvî*, nşr. Muhammed b. Riyâd el-Ahmed (Beyrût: Mektebetü'l-asriyye, 2011), 157.

ve sünnetine ittiba etmenin vacip olduğu yegâne kişi olan Hz. Peygamber'e hamledilmesi gerekir.⁵³ Dil açısından düşünüldüğünde sünnet lafzının başkası için de kullanılması muhtemel iken sahâbenin genel maksadı göz önünde bulundurulduğunda bunun uzak bir ihtimal olduğu anlaşılmaktadır. Kelimenin yaygın kullanımı da bunu desteklemektedir. Zira sünnet kelimesi kullanıldığında zihne ilk gelen Hz. Peygamber'in sünnetidir.⁵⁴ Buhârî'nin *Sahîh*'inde geçen bir rivayet de mutlak sünnet lafzının Hz. Peygamber'in sünnetini ifade ettiği görüşüne delil olarak kullanılmaktadır. Bu rivayette nakledildiği üzere İbn Ömer'e "Arefe günü vakfe yerinde nasıl yaparsınız?" diye soran Haccâc'a İbn Ömer'in oğlu Sâlim "Eğer sünneti arzu ediyorsan Arefe günü namazı erken kıldır" şeklinde cevap vermiş, İbn Ömer de bu cevabı tasdik etmiştir. Bu rivayeti Sâlim'den nakleden İbn Şihâb, Sâlim'e "Bunu Resûlullah mı yaptı?" diye sorunca Sâlim "Onlar bu konuda Hz. Peygamber'den başkasına mı ittiba ederler?" demiştir.⁵⁵ Medine'nin yedi fakihinden biri ve tâbiûnun hafızlarından olan Sâlim'in bu ifadesi, sünnet lafzı mutlak olarak kullandığında sadece Hz. Peygamber'in sünnetinin kastedildiğine delalet etmektedir.⁵⁶

Normal şartlarda merfû bir rivayet nakledilirken "*kâle Resûlullah*" gibi bazı ibareler kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu lafızların merfû kapsamında değerlendirilmesine rağmen neden "*kâle Resûlullah*" gibi bir ifadeyle nakledilmediği yönünde bir itiraz gelmesi mümkündür. Buna cevaben "*kâle*" yerine sünnet lafzının kullanılmasının sebebinin rivayette ihtiyatlı olmak için kesin bir ifade kullanmaktan çekinilmesi olduğu ifade edilmiştir. Bu ihtiyatlı tavra Ebû Kılâbe'nin Enes'ten "*mine's-sünneti*" lafzı ile naklettiği "Dul bir hanımdan sonra bekâr bir hanımla evlenenin onun yanında yedi gece kalması sünnettendir"⁵⁷ rivayetinin ardından "Enes bunu Hz. Peygamber'e ref etti desem doğru söylemiş olurum" ifadesini kullanması örnek olarak gösterilmektedir. Ebû Kılâbe'nin bu ifadesi "*mine's-sünneti*" lafzının manasının ref' olduğuna, ancak onun ihtiyata binaen sahâbenin naklettiği sîganın aynıyla nakletmeyi daha uygun gördüğüne işaret etmektedir.⁵⁸

Bu üslupla nakledilen rivayetlerin açıkça Hz. Peygamber'e izafe edilen merfû rivayetlerle çelişmesi durumunda nasıl bir yol izlenileceği de önem arz etmektedir. Hadis usulcülerinin çoğu bu tür rivayetleri hükmen merfû

53 Suyûtî, *Tedrib*, 156; Ali el-Kârî, *Şerh*, 567; Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân, *Fethü'l-muğis bi şerhi elfiyyeti'l-hadis lil'l-İrâkî*, thk. Ali Hüseyin Ali(Mısır: Mektebetü's-sünne, 2003),1:144.

54 Sehavi, *Fethü'l-muğis*, 1:144; Ali el-Kârî, *Şerh*, 567.

55 Buhari, "Hac", 89.

56 İbn Hacer, *Nüzhe*, 109; Suyuti, *Tedrib*, 156; Ali el-Kârî, *Şerh*, 560.

57 Müslim, "Radâ", 44; Ebû Dâvud, "Nikâh", 34.

58 İbn Hacer, *Nüzhe*, 109-110; Suyûtî, *Tedrib*, 157; Ali el-Kârî, *Şerh*, 568.

kapsamında değerlendirmekle birlikte diğer merfû rivayetlerle bu tarz rivayetler arasında bir tercih yönü olduğuna işaret etmemişlerdir. Ancak Sem'ânî'ye göre sahâbenin mutlak sünnet lafzını kullanarak naklettiği rivayetler merfû olsa da bu lafızların kavlı, fiilî ya da takrîrî sünnetten birine delalet etme ihtimali vardır. Bu sebeple böyle bir rivayet, sünnet lafzı kullanılmadan açık bir şekilde Hz. Peygamber'e izafe edilen başka bir rivayetle çeliştiğinde açık olan rivayetin tercih edilmesi gerekmektedir.⁵⁹

Mutlak sünnet lafzı ile ilgili bu görüşü benimseyenler emir ve nehiy lafzı için de benzer bir tutum sergilemişlerdir. Şer'î bir emrin veya nehyin kaynağı Kur'an, sünnet, icmâ ya da kıyastır. Ancak cumhur ulemaya göre sahâbenin rivayetlerde mutlak olarak kullandığı emir ve nehyin tek kaynağı Hz. Peygamber'dir. Bu lafızlarda Kur'an'ın emrinin kastedilmesinin mümkün olmayışı Kitap'ta bulunan emirlerin insanlar tarafından yaygın olarak bilinmesine bağlanmıştır. Emir ve nehiy ifadesini kullanan sahâbenin kendisi zaten icmâ ehli olduğu ve kendisine emretmesi imkânsız olduğu için emir veya nehyin icmâdan kaynaklanmış olma ihtimali de elenmektedir. Kıyas ise kendisinden emir hâsıl olabilen bir kaynak değildir. Sahâbeden birinin görüşü diğer bir sahâbî için hüccet olamayacağından başka bir sahâbînin emir ya da nehyinin kastedilmiş olması da söz konusu değildir. Dolayısıyla geriye sadece bu ifadelerdeki emir ya da nehyin fâilinin Hz. Peygamber olması ihtimali kalmaktadır.⁶⁰

Hanefilerden Semerkandî ve Lâmişî mutlak emir ve nehiy lafızları ile ilgili de muhaddislerin geneli ile benzer bir kanaati paylaşmaktadır. "Meşâyihimizin çoğu böyle bir sözün hüccet olduğu ve emrin Nebî'ye hamledilmesi gerektiği görüşündedir" diyen Semerkandî ve Lâmişî'ye göre sahâbe "ümir-nâ bi kezâ", "nühînâ an kezâ" sözleriyle hükmün bildirilmesini ve şeriatin tebliğini amaçlamıştır. Dolayısıyla emrin şeriatin ortaya konmasında herhangi bir etkisi olmayan imamlara değil şeriatin kendisinden sadır olduğu kimseye yani Hz. Peygamber'e hamledilmesi gerekir.⁶¹ Semerkandî ve Lâmişî'ye göre aynı şey sahâbenin "bize vâcib kılındı", "haram kılındı", "mubâh kılındı" sözleri için de geçerlidir. Bu fiillerin fâili de Hz. Peygamber olarak kabul edilir.⁶² Çünkü onlara göre sahâbe bu sözleri rastgele değil, ya vucûb lafzını ya da karine yoluyla vucûb kastedildiğini bildiği emir lafzını işittiğinde kullanmıştır. Zira şeriatî tebliğ etmeyi amaç edinen sahâbenin ihtimale binaen bu şekilde tebliğde bulunması mümkün değildir.⁶³

59 Emîr es-Sanânî, *Tavzîhü'l-efkâr li meânî Tenkîhi'l-enzâr*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, t.y.), 1: 269.

60 Suyûtî, *Tedrib*, 156; Sehâvî, *Fethü'l-muğîs*, 1: 145.

61 Semerkandî, *Mizân*, 2: 658; Lâmişî, *Kitâb*, 151.

62 Semerkandî, *Mizân*, 2: 659; Lâmişî, *Kitâb*, 151.

63 Semerkandî, *Mizân*, 2: 659.

Hanefî usulcülerden Üsmendî ise bu konuda farklı bir tutum sergilemiştir. Ona göre “*ümirnâ en nef’ale kezâ*” denildiğinde eğer bunu nakleden Hz. Ebû Bekir ise emrin Hz. Peygamber’e hamledilmesi gerekir, başkası ise gerekmez. Çünkü bu lafzı kullananın amacı şeriatı bildirmek olduğu için emrin bu iş için görevlendirilmiş kimseye izafe edilmesi gerekir. Hz. Ebu Bekir için bu kişi sadece Hz. Peygamberdir. Hz. Ebû Bekir dışındakiler için ise Hz. Peygamber ve ondan sonra gelen, kendilerine itâatin gerekli olduğu, ahkâmı ve şeriatı beyan eden halife ve imamlardır. Dolayısıyla bu lafzın Hz. Ebû Bekir dışındakiler için sadece Hz. Peygamber’in emrine hamli kesin değildir. Emir hususunda bu şekilde düşünen Üsmendî, diğer lafızlarla ilgili Semerkandî ve Lâmişî ile aynı kanaati paylaşmaktadır. Ona göre de “bize vâcib kılındı”, “haram kılındı”, “yasaklandı” lafızları vâcib, mubâh ya da yasak kılmanın Hz. Peygamber olmasını gerektirir. Çünkü vâcib kılma, yasaklama ve mubâh kılma tahkîk iledir. Bu ise emrin aksine Hz. Peygamber’den başka bir kimse için geçerli değildir.⁶⁴

Bazı hadis usulü eserlerinde bu lafızları tâbiûndan birinin kullanması durumunda nasıl değerlendirileceği konusu ayrıca ele alınmıştır. İmam Şâfiî, tâbiûndan olan Saîd İbnü’l-Müseyyeb’i bu lafızların kullanımı konusunda sahâbe gibi değerlendirmiştir.⁶⁵ Ancak genel itibarıyla böyle bir durumda rivayetin mevkûf muttasıl bir rivayet mi yoksa merfû mürsel bir rivayet mi olduğu konusunda ihtilaf vardır. Mevkûf olduğu görüşünün ise daha yaygın olduğu ifade edilmiştir. Nevevî ve Zerkeşî de bu tür rivayetlerin mevkûf kabul edilmesinin daha doğru olduğu kanaatindedirler.⁶⁶ Mesela tâbiûndan olan Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe’nin “Ramazan ve kurban bayramı günü minbere oturduğunda imamın hutbeden önce dokuz kere tekbîr getirmesi sünnettir”⁶⁷ sözü mevkûf bir rivayet olarak kabul edilmiştir.⁶⁸ Tâbiûnun sünnet anlayışını inceleyen Ulu da tâbiûn âlimlerinin sünneti mutlak kullanımlarında kimin sünnetini kastettiklerinin tespitinin kolay olmadığını ifade etmiştir. Özellikle sahâbe uygulamasını da sünnet olarak nitelendiren tâbiûlerin sünnet lafzını mutlak olarak kullandıklarında kimin sünnetini kastettikleri ancak bazı ipuçları yardımıyla bilinebilmektedir.⁶⁹

64 Üsmendî, *Bezl*, 479.

65 Sehâvî, *Fethü’l-muğîs*, 1: 127.

66 Zerkeşî, Bedrüddîn Ebû Abdullah. *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni’s-Salâh*, thk. Zeynelâbidîn b. Muhammed b. Belâferic (Riyad: Edvâü’s-selef, 1998), 1: 431, 437; Sehâvî, *Fethü’l-muğîs*, 1:159.

67 Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *es-Sünenü’l-kübrâ*, (Haydarâbâd: Dâiratü’l-meârifî’n-nizâmiyye, 1344), 3: 299.

68 Sehâvî, *Fethü’l-muğîs*, 1: 159.

69 Arif Ulu, *Tâbiûnun Sünnet Anlayışı*, (İstanbul: M.Ü. İlahiyatFakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 122-123.

Konu ile İlgili İhtilafın Rivayetleri Anlamadaki Rolü

Mutlak sünnet, emir ve nehiy lafızlarının farklı anlamlandırılması ilgili rivayetin anlaşılmasına ve o konuda verilen hükümlere etki etmiştir. Mezheplerin de bu konudaki farklı yaklaşımlarının bazı konularda farklı hükümler vermelerine sebep olduğu görülmektedir. Bu farklılıkların görüldüğü bazı örnekleri zikretmek hem meselenin önemini ortaya koyacak hem de konuyu daha anlaşılır kılacaktır.

Rivayetlerde kullanılan mutlak sünnet lafzının farklı değerlendirilmesi sonucunda farklı hükümlere varılan konulardan biri, kadının diyeti meselesidir. Bu konuda tâbiûn neslinden olan Rebîa b. Ebî Abdırrahmân ve Saîd İbnü'l-Müseyyeb arasında Saîd'in mutlak sünnet lafzını kullandığı bir konuşma geçmiştir. Bu konuşmada yer alan sünnet lafzının delaleti ile ilgili farklı değerlendirmeler kadının diyeti konusunda değişik hükümlerin verilmesine sebep olmuştur. Rebîa, Saîd İbnü'l-Müseyyeb'e sırasıyla kadının bir, iki ve üç parmağının kesilmesi karşılığında ne gerekeceğini sormuştur. Saîd de bu sorulara sırasıyla on, yirmi ve otuz deve gerekeceği şeklinde cevap vermiştir. Rebîa "Peki kadının dört parmağı kesilirse ne gerekir?" diye sorduğunda ise Saîd yirmi deve verilmesi gerekeceğini söylemiştir. Bunun üzerine Rebîa "Sübhanallah! Acısı artıp musibeti şiddetlenince diyeti azalıyor mu?" diyerek şaşkınlığını ifade etmiştir. Saîd, Rebîa'nın bu tepkisine karşı "Sen Iraklı mısın?" diye sorunca Rebîa "Hayır cahilim, öğrenmek istiyorum ya da fetva soran birisiyim" şeklinde karşılık vermiştir. Bu konuşmanın sonunda Saîd "Bu sünnettir"⁷⁰ demekte ve rivayet tamamlanmaktadır.

Sünnet lafzı mutlak olarak kullanıldığında Resûlullah'ın sünnetinin kastedildiği görüşünü benimseyenler, nakledilen bu konuşmada kullanılan sünnet lafzıyla Hz. Peygamber'in sünnetinin kastedildiği, dolayısıyla bir insanın tam diyeti olan yüz devenin üçte birine ulaşınca kadar kadının diyeti ile erkeğin diyetinin eşit olduğu kanaatindedirler.⁷¹ İmam Şâfiî'nin ilk kanaati de Saîd'in kullandığı sünnet lafzının ichtihadla ortaya konulan bir görüş olmasındansa Hz. Peygamber'in sünneti olmasının daha doğru olduğu yönündedir. Çünkü burada akla ve kıyasa aykırı bir durum bulunmaktadır. Ancak Şâfiî daha sonra bunun Hz. Peygamber'in uygulanan bir sünneti olmadığını gördüğü için bu görüşünden vazgeçtiğini ve kadının diyetinin erkeğin diyetinin yarısı olması gerektiği konusundaki kıyasın daha doğru olduğu görüşünü benimsediğini ifade etmiştir.⁷² Mâlikî⁷³ ve Hanbelîler ise

70 Muvatta, "Ukûl", 6.

71 Serahsî, *Mebisût*, 26: 79; Zeylaî, Fahreddin Osman b. Ali, *Tebyînü'l-hakaik fi şerhi Kenzi'd-dekâik* (Bulak: el-Matbaatü'l-kübra'l-emîriyye, 1315), 6: 128.

72 Şâfiî, *el-Ümm*, 7: 329.

Saîd'in rivayetinde ifade edildiği üzere tam diyetin üçte birine ulaşınca kadar kadın ve erkeğin diyetinin eşit olduğu kanaatindedirler. Ancak Hanbelîler bu konuda sadece Saîd'in bu rivayetine değil, Amr b. Şuayb'ın Hz. Peygamber'den naklettiği ve Nesâî'nin kaydettiği "Kadının diyeti erkeğin diyeti gibidir. Bu oran diyetin üçte birine ulaşmasına kadar böyledir"⁷⁴hadisini de delil olarak kullanmaktadırlar.⁷⁵

Hanefilere göre ise kadının canının diyetinin erkeğin canının diyetinin yarısı olduğuna dair icmâ vardır ve organlar da cana tabi oldukları için kadının organlarının diyeti de erkeğinkinin yarısıdır.⁷⁶ Hanefiler'in kadının diyeti ile ilgili böyle bir sonuca varmalarının sebeplerinden biri Said'in "Bu sünnettir" sözünden kastın Hz. Peygamber'in sünneti olamayacağı kanaatinde olmalarıdır. Çünkü Hz. Ali ve İbn Mesud gibi sahâbenin önde gelenleri bunun aksine fetva vermişlerdir. Eğer bu Hz. Peygamber'in sünneti olsaydı bu sahâbîlerin bunun aksine fetva vermeleri mümkün olmazdı. Dolayısıyla Hanefilere göre bu rivayetdeki sünnetten kasıt Hz. Peygamber'in değil sahâbeden birinin sünnetidir. Onlara göre bu sahâbî de Zeyd b. Sâbit'tir. Çünkü Zeyd'den bu konuda mevkûf bir rivayet nakledilmiştir. Ancak Hanefiler Zeyd'in bu konudaki görüşünün şazz ve nadir olduğunu ifade ederek onun görüşüyle amel etmemişlerdir.⁷⁷ İmam Muhammed de *el-Hüccce*'de Hz. Ali, Hz. Ömer ve Zeyd'in bu konudaki görüşlerine yer vermiş ve İbrahim en-Nehâî'nin Hz. Ali ve Hz. Ömer'in görüşünü Zeyd'in görüşüne tercih ettiğini nakletmiştir.⁷⁸ Dolayısıyla onların bu görüşü kabul etmelerinin sadece sünnet kavramının kullanımıyla değil, sahâbîler arasında yaptıkları tercihlerle de ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Zira onlar Hz. Ömer, Hz. Ali ve İbn Mesud gibi sahâbîlerin görüşlerinin Hz. Peygamber'in sünnetini yansıtmaya ihtimalinin daha yüksek olduğunu düşünmüşlerdir. Diğer görüşte olanların delil olarak kullandığı ve Nesâî'nin *Sünen*'inde geçen Amr b. Şuayb'ın merfû rivayeti ise senedinde bulunan İsmail b. Ayyâş'ın Hicazlılardan yaptığı rivayetlerin zayıf olması sebebiyle Hanefiler tarafından eleştirilmiştir.⁷⁹

73 İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid*, thk. Muhammed Subhî Hasan (Kâhire, Mektebetü İbn Teymiyye, 1415), 4: 353.

74 Nesâî, "Kasâme", 35.

75 İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed, *el-Kâfi fi fihri'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Muhammed Fâris, Müs'ad Abdülhamîd (Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1994), 4: 15-16.

76 Serahsî, *Mebisût*, 26: 79.

77 Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 8: 96; Serahsî, *Mebisût*, 26: 79; Buhârî, *Keşf*, 2: 449-450.

78 Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *el-Hücccealâ ehli'l-Medîne*, thk. Mehdî Hasan el-Kilânî (Beyrût: Âlemü'l-kütüb, 1403), 4: 280-284.

79 Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultân. *Fethü bâbi'l-inâye bi-şerhi Kitâbi'n-Nukâye*, (Beyrût: Dârü'l-erkâm, 1997), 3: 348-349.

Ayrıca Hanefiler bu konuda Rebîa'nın Saîd'e olan aklî itirazını da haklı bulmaktadırlar. Çünkü daha fazla organın kesilmesi ile diyetin azalması aklın yadırgayacağı bir durumdur.⁸⁰ Şer'î olarak da işlenen suçun artması karşılığında ceza miktarının azalması muhal olduğu ve bu durum Şârî'in hikmeti ile çelişeceği için ona nispet edilmesi mümkün değildir.⁸¹ Netice itibarıyla Hanefiler akla ve kıyasa aykırı olan bu hükmün Hz. Peygamber'den sadır olmasını imkânsız gördükleri için ilgili rivayette geçen sünnet lafzından kastın Hz. Peygamber'in sünneti olmasını mümkün görmemişlerdir. Bu örnek özelinde tetkik edildiğinde Hanefilerin genel anlayışının aksine mutlak sünnet lafzının sadece Hz. Peygamber'in sünnetini ifade ettiğini düşünen Hanefî usulcülerin teorideki bu anlayış farklılığının pratiğe yansımadığı görülmektedir. Zira bu görüşü benimseyen usulcülerden Semerkandî de *Tuhfetü'l-fukahâ* isimli furu eserinde bu rivayetdeki sünnetten kastın Hz. Peygamber'in sünneti değil Zeyd b. Sâbit'in sünneti olduğunu ifade etmiştir.⁸²

Bu konuyla ilgili bir diğer örnek ise köleye karşılık hür kimsenin öldürülmesi meselesidir. Özgür birisi bir köleyi kasten öldürürse Hanefilere göre özgür kişiye kısas uygulanır. Şâfîlere göre ise böyle bir durumda kısas uygulanmaz. Şâfîlerin bu görüşünün delili "Özgüre karşılık özgür, köleye karşılık köle..." (el-Bakara 2/178) ayetidir. Onların ilgili konuda delil olarak kullandıkları rivayetlerden biri ise İbn Ömer, İbnü'z-Zübeyr ve Hz. Ali'den nakledilen "Bir köle için özgürün öldürülmemesi sünnettir" sözüdür. Onlara göre bu rivayetdeki sünnet lafzının Hz. Peygamber'in sünnetine hamledilmesi gerekmektedir ve bu rivayet Hz. Peygamber'den nakledilmiş merfû hadis mesabesinde dir.⁸³ Hanefilerin bu konudaki delili ise "Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı" (el-Bakara, 2/178) ayetidir. Zira bu ayet aksine bir delil bulunmadığı müddetçe her türlü öldürmede kısasın vacip olmasını gerektirir. Ancak Hanefilere göre sadece kölenin sahibi köleyi öldürürse kendisine kısas uygulanmaz. Bunun sebebi ise kısas hakkını alacak kimsenin bulunmamasıdır. Zira köleyi öldürenin başka birisi olması durumunda mülkiyet yetkisine dayanarak kölenin sahibinin kısası uygulaması gerekir. Fakat böyle bir durumda köle sahibi kendisine ceza uygulayamaz. Serahsî'nin ifade ettiği üzere İbn Ömer ve İbn Zübeyr'in "Bir köle için özgürün öldürülmemesi sünnettir" sözü de kölesini öldüren efendi ile ilgilidir.⁸⁴

80 Serahsî, *Mebûsât*, 26: 79.

81 Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 6: 128.

82 Semerkandî, Ebû Bekr Alâeddîn Muhammed b. Ahmed, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1984), 3: 115.

83 Serahsî, *Mebûsât*, 26: 129; Mâverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Hâvî'l-Kebîr fî fikhî mezhebi'l-İmâm eş-Şâfî*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1994), 12: 17.

84 Serahsî, *Mebûsât*, 26: 129-130.

Böyle bir durumda ne yapılacağı ile ilgili sahabe arasında ihtilaf vuku bulunduğu İbn Ömer ve İbn Zübeyr kölesi sebebiyle efendisinin öldürüleceği görüşünde olanları reddetmek için bu sözü söylemişlerdir.⁸⁵

Mutlak emir ve nehyin fâili meselesi ile ilgili ise Enes'ten nakledilen "Bilal'e ezan lafızlarını çift, kamet lafızlarını tek okuması emredildi"⁸⁶ rivayeti örnek olarak zikredilebilir. Hadis usulü eserlerinde cumhurun bu ve benzeri rivayetlerin merfû olduğu kanaatini benimsediği dile getirilmiştir.⁸⁷ Bilal'e ezan ile ilgili emir verenin sadece Hz. Peygamber olduğu ve bu konuda açık rivayetler bulunduğu için bu rivayetteki emrin failinin de Hz. Peygamber olduğu kabul edilmiştir.⁸⁸ Ancak Hanefîler Şâfiîlerin aksine kamet lafızlarının da çift okunması gerektiği görüşündedirler. Zeylaî bu rivayette emrin faili belirtilmediği ve emri verenin Hz. Peygamber'den başkası olması mümkün olduğu için bu rivayetin Şâfiîlerin kamet lafızlarının tek okunması ile ilgili görüşü için delil olamayacağını ifade etmiştir.⁸⁹ Ayrıca Hanefîler bu rivayette zikredilen tek yapmanın, kamet lafızlarının tek okunması olarak değil, kametin fasılasız bir şekilde hızlı okunarak sesin tekleştirilmesi şeklinde anlaşılması gerektiği kanaatindedirler.⁹⁰ Zira Tahâvî'nin ifade ettiği üzere Bilal'in kamet lafızlarını çift okuduğu hususundaki rivayetler mütevatir seviyesindedir ve onun Hz. Peygamber'in emrine muhalefet ederek kamet lafızlarını çift okuması mümkün değildir.⁹¹

Sonuç

Bu çalışmada modern dönemde yapılan sünnetin neliği tartışmasıyla benzerlik gösteren ancak klasik usul eserlerinde genellikle rivayetlerde kullanılan bazı lafızlarla bağlantılı olarak tartışılan sünnetin kapsamına sahabe sünnetinin de dâhil olup olmadığı meselesi ele alınmıştır. Mutlak sünnet, emir ve nehy lafızlarının kullanıldığı bu tür rivayetlerin değerlendirilmesindeki farklılıklar incelenerek bu rivayetlerin ilgili konularda verilen hükümlere etkisi değerlendirilmiştir.

85 Serahsî, *Mebsût*, 26: 130; Buhârî, *Keşf*, 2: 450.

86 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 19: 60; 20: 288; Dârimî, "Salât", 6; Buhârî, "Ezân", 2; Müslim, "Salât", 2; İbn Mâce, "Ezân", 6; Ebû Dâvud, "Salât", 29; Tirmizî, "Salât", 141; Nesâî, "Ezân", 2.

87 İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 29; Suyûtî, *Tedrib*, 156.

88 Sehâvî, *Fethü'l-muğis*, 1: 144.

89 Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1: 91.

90 İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid, *Fethu'l-kadîr*, tdk. Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdî (Beyrût: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2003), 1: 248.

91 Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu meâni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr, Muhammed Seyyid Câd (Beyrût: Âlemü'l-kütüb, 1994), 1: 135.

Çoğunluğunu Hanefî usulcülerin oluşturduğu bir grup ilim adamı bu meselede cumhur ulemadan farklı bir kanaate sahiptir. Sünneti “dinde takip edilen yol” şeklinde tarif eden ve rivayetlerde kullanılan mutlak sünnet lafzına sahabenin de dâhil olduğu kanaatinde olan Hanefî usulcülerin bu konudaki delillerinin büyük bir kısmı sünnet lafzının lügavî olarak Hz. Peygamber dışındaki kimseler için de kullanılabilmesi ile ilgilidir. Ancak mutlak sünnet lafzı ile ilgili bu tartışmada sünnet kelimesinin başkasına nispet edilerek kullanılabilmesi hususunda bir ihtilaf bulunmamaktadır. Bu sebeple onların kullandığı bu deliller aksi görüşte olanları ikna edecek mahiyette değildir. Fakat Hanefîlerin, sahâbenin rivayet esnasında kullandığı genel metodun Hz. Peygamber’in sünnetini kastettikleri durumlarda sünnet lafzını ona izafe ederek kayıtlamak şeklinde olduğu varsayımını da esas aldıkları görülmektedir. Hanefî usulcüler bu mesele ile bağlantılı olarak “*ümirnâ bi kezâ*” ve “*nühînâ an kezâ*” gibi lafızların da mutlak olarak bu emir ve nehyin Hz. Peygamber’den olduğuna delalet etmediği, emir veren veya yasaklayanın ashâbdan biri de olabileceği kanaatindedirler. Ancak bazı konularda genel Hanefî anlayışından farklı fikirlere sahip olan Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî, Semerkandî, Lâmişî ve Üsmendi gibi Hanefîler bu konuda da Hanefî usulündeki genel kanaate aykırı bir tutum sergilemiş ve cumhur ulema ile aynı görüşü paylaşmışlardır. Hanefîler içerisinde teorik olarak böyle bir farklılık bulunsa da fûru eserlerine bakıldığında bu farklılığın pratiğe çok fazla yansımadağı görülmektedir.

Cumhur ulemanın kanaati ise mutlak sünnet lafzının özellikle sahabe tarafından kullanıldığında sadece Hz. Peygamber’in sünnetini ifade ettiği yönündedir. “*mine’s-sünneti kezâ*”, “*ümirnâ bi kezâ*” ve “*nühînâ an kezâ*” lafızlarının kullanıldığı rivayetlerin müsned ve merfû olduğunu ifade eden âlimler, sahâbenin hadis naklindeki amacına dikkat çekerek onların maksadının şeriatin beyanı olması sebebiyle rivayetlerdeki mutlak sünnet lafzıyla kastedilenin şâri’ vasfına sahip Hz. Peygamber’in sünneti olması gerektiğine işaret etmişlerdir. Ayrıca onlara göre sünnet kelimesi kullanıldığında ilk akla gelenin Hz. Peygamber’in sünneti olması da mutlak sünnet lafzından Hz. Peygamber’in sünnetinin anlaşılmasını gerektirmektedir. Bu durum iki grup arasındaki temel farklardan birinin sahabenin rivayetteki genel tavrı ile ilgili olduğunu göstermektedir. Zira Hanefîlere göre bu konudaki genel tavır Hz. Peygamber’in sünneti kastedildiğinde sünneti Hz. Peygamber’e nispet ederek kayıtlamak şeklinde iken diğerlerine göre Hz. Peygamber’in sünneti kastedildiğinde sünnet lafzını mutlak olarak zikredip başkasının sünneti kastedildiğinde o kişiye izafe etmek şeklindedir. Ayrıca usulcülerin, sahâbe kavlinin delil olarak kabul edilmesine yönelik anlayışlarının, sünnetin kapsamına sahâbeyi dâhil etme yönündeki görüşlerine yön verdiği de göz önünde bulundurulmalıdır.

Rivayetlerde kullanılan mutlak sünnet, emir ve nehiy lafızlarının farklı şekilde değerlendirilmesi ilgili rivayetin anlaşılmasına ve o konuda verilecek hükme etki etmiştir. Mesela kadının diyeti ile ilgili rivayette kullanılan sünnet lafzını Hanefiler, Hz. Peygamber'in değil sahabeden Zeyd b. Sâbit'in sünneti olarak kabul ettikleri ve onun bu konudaki görüşünü şazz olarak gördükleri için bu rivayetin kadının diyeti konusunda delil olarak kullanılmayacağı kanaatine varmışlardır. Aynı şekilde Hanefiler, köleye karşılık kısas olarak hür bir insanın öldürüleceği görüşünü savunanların merfû olduğunu kabul ederek delil olarak kullandığı "Bir köle için özgürün öldürülmemesi sünnettir" rivayetinin Hz. Peygamber'in bu konudaki hükmünü bütünüyle yansıtmadığı ve bunun sadece kölesini öldüren efendi ile ilgili olduğu görüşündedirler. Kamet lafızlarının tek okunması konusunda delil olarak kullanılan "Bilâl'e ezan lafızlarını çift, kamet lafızlarını tek okuması emredildi" rivayeti de Bilâl'e emir verenin Hz. Peygamber'den başkası olması muhtemel olduğu için Hanefiler tarafından delil olmaya elverişli görülmemiştir.

Netice itibarıyla klasik usul eserlerinde teorik planda yapılan sünnetin kapsamı tartışmasının sahâbenin ve tâbiûnun rivayetlerde kullandığı belli lafızlar hakkındaki değerlendirmeler yoluyla pratiğe yansıdığı görülmektedir. Zira bu lafızların farklı değerlendirilmesi, mezheplerin ilgili konuda verdiği hükümlere önemli ölçüde etki etmiştir. Farklı mezheplerin fûru eserlerinden bu lafızların kullanıldığı rivayetleri tespit edip karşılaştırmak suretiyle bu konuda daha ayrıntılı bir araştırma yapmak da mümkündür. Bu mesele ile ilgili yapılan tartışmalar göz önünde bulundurulduğunda mezkûr lafızların yer aldığı rivayetlerin değerlendirilmesinde birtakım karînelerin göz önünde bulundurulmasının isabetli bir karara varılması açısından önem arz ettiği görülmektedir. Nitekim bu ifadeleri kullananın sahâbe veya tâbiûndan biri olması arasında ayırım yapılması, rivayetinde bu lafızları kullanan sahâbî ve tâbiûnin sünnet kelimesini genellikle hangi kapsamda kullandığının ve sünnete yaklaşımının tespit edilmesi, bu ifadelerle yapılan rivayetlerin konusunun içtihatla bulunmaya müsait bir konu olup olmadığının tetkik edilmesi ve açıkça merfû olarak rivayet edilen sahîh tariklerinin bulunup bulunmadığının araştırılması bu tür rivayetlerin değerlendirilmesinde daha isabetli bir sonuca varmaya vesile olacaktır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. 50 cilt. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1999.
 Ahsikeşi, Muhammed b. Muhammed Hüsâmüddîn. *el-Müntehab fî usûli'l-mezheb*. thk. Ahmed Muhammed Nâsir Abbâs. Beyrût: Dârü'l-medâri'l-İslâmî, 2005.

- Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî el-Kârî. *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker fî Mustalâhâtî ehli'l-eser*. nşr. Muhammed Nizâr Temîm, Heysen Nizâr Temîm. Beyrut: Dârü'l-Erkam, t.y.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultân. *Fethü bâbi'l-inâye bi-şerhi Kitâbi'n-Nukâye*. 3 cilt. Beyrût: Dârü'l-erkâm, 1997.
- Apaydın, Yunus, "Sahabi Sözü'nün Hukuki Değeri." *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 4 (1990): 323-353.
- Aydın, Abdullah, "Rivayet Asrında Sünnet Kavramı." *Kur'ân ve Sünnet Sempozyumu*, (1997): 91-98.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 10 cilt. Haydarâbâd: Dâiratü'l-meârifî'n-nizâmîyye, 1344.
- Buhârî, Abdülazîz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fihri'l-islâm el-Pezdevî*. 3 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- _____. *Şerhü'l-Hüsâmî*. Lucknow, 1293.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fî'l-usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1994.
- Dârimî, Abdullah b. Abdurrahmân. nşr. Fevâz Ahmed Zemerlî, Hâlid es-Seb'. 2 cilt. Karaçi: Kadîmî Kütüphâne, t.y.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer. *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*. thk. Halil Muiyiddîn el-Meys. Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2001.
- Demir, Serkan. "Hanefî Mezhebi Fıkıh Usûlü'nde Sünnet Anlayışı." Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvud*. nşr. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Kâmil. 7 cilt. Dımaşk: Dârü'r-risâle el-âlemîyye, 1430.
- Ebû'l-Yüsr, Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî. *Ma'rifetü'l-hüceci's-şer'iyye*. thk. Abdülkâdir b. Yâsîn. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 2000.
- Emîr es-San'ânî. *Tavzîhü'l-efkâr li meânî Tenkîhi'l-enzâr*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 2 cilt. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, t.y.
- Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Güler, Zekeriya. *Zâhirî Muhaddislerle Hanefî Fakihleri Arasındaki Münakaşalar ve İhtilaf Sebepleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Habbâzî, Celâlüddîn Ebû Muhammed Ömer b. Muhammed. *Şerhü'l-Muğnî fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Mazhar Bekâ. 2 cilt. Mekke: Mektebetü'l-Mekkiyye, 2005.
- Hacıoğlu, Nejla. "el-Fusûl Fî'l-Usûl İsimli Eseri Bağlamında Cassâs'ın Hadis İlmindeki Yeri." Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2010.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *en-Nüket alâ kitâbi İbni's-Salâh*. thk. Reb' b. Hâdî Umeyr. 2 cilt. Medîne, 1984.
- _____. *Nüzhetü'n-nazar fî tavzîhi Nuhbeti'l-fiker*. thk. Nureddin Itr. Dımaşk, 2000.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 8 cilt. Beyrût: Dârü'l-âfâki'l-cedîde, 1983.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed. *el-Kâfi fî fihri'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Muhammed Fâris, Müs'ad Abdülhamîd. 4 cilt. Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1994.

- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Zeyd. *Sünenü İbn Mâce*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 cilt. Kâhire: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1975.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid*. thk. Muhammed Subhî Hasan. 4 cilt. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415.
- İbnü'l-Hanbelî, Ebû Abdillâh Radiyüddîn. *Kafoû'l-eser fi safoi ulûmi'l-eser*. nşr. Abdülfettâh Ebû Ğudde. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1408.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *Fethu'l-kadîr*. tlk. Abdürrez-zâk Gâlib el-Mehdî. 10 cilt. Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003.
- İbnü's-Salâh, Osman b. Abdurrahmân eş-Şehrezûrî. *Mukaddimetü İbni's-Salâh fi ulûmi'l-hadîs*. nşr. Mustafâ Dîb el-Buĝâ. Dımaşk: Matbaatü's-sabâh, 1984.
- İtkânî, Kıvâmüddîn Emîr Kâtib. *et-Tebyîn*. thk. Sâbir Nasr Mustafa Osman. 2 cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf, 1999.
- Kâkî, Muhammed b. Muhammed, *Câmiu'l-esrâr fi Şerhi'l-Menâr*. thk. Fazlurrahman Abdülğafûr el-Efĝânî. 5 cilt. Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 2005.
- Kâsım b. Kutluboĝa, Zeynüddîn Ebü'l-Meâlî. *el-Kavlü'l-mübtaker (Nüzhetü'n-nazar içinde)*. thk. Abdülhamîd Muhammed ed-Dervîş. Şârika: Dârü'l-Fârâbî, 2008.
- Lâmişî, Ebü's-Senâ Mahmûd b. Zeyd. *Kitâb fi usûli'l-fikh*. thk. Abdülmecîd Türkî. Beyrût: Dârü'l-ĝarbi'l-İslâmî, 1995.
- Leknevî, Muhammed Abdülhay. *Zaferu'l-emânî bi şerhi Muhtasarı's-Seyyid Şerîf el-Cürcânî fi mustalahi'l-hadîs*. thk. Takıyyüddîn en-Nedvî. Haleb: Mektebû matbûâtî'l-İslâmiyye, 1416.
- Mâverdü, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Hâvî'l-Kebîr fi fıkhi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*. thk. Ali Muhammed Muavviz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 19 cilt. Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1994.
- Moĝultay b. Kılıç. *İslâhu Kitâbi İbni's-Salâh*. nşr. Muhyiddîn Cemâl el-Bekârî. Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2007.
- Müslim, Müslim b. Haccâc en-Neysâbü'rî. *Sahîhu'l-Müslim*. thk. Halîl Me'mûn. Beyrût: Dârü'l-ma'rife, 2010.
- Nâfiz Hüseyin Hammâd, "Sıyaĝu nakli's-sünneti'l-vâride anî's-sahâbe ve't-tâbiîn ve ahkâmuhâ". *Mecelletü Külliyyeti's-şerîa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye*, sy. 29 (2011): 189-246.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî*. Ammân: Beytül-efkârî'd-düveliyye, t.y.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr şerhü'l-musannif ale'l-Menâr*. 2 cilt. Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, t.y.
- _____. *Şerhu Hâfızuddîn en-Nesefî li kitâbi'l-Müntehab fi usûli'l-mezheb*. thk. Sâlim Öĝüt. İstanbul, 2003.
- Özşenel, Mehmet. *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015.
- _____. "Usûlü Çerçevesinde Serahsî'nin Hadis ve Sünnete Bakışı." *Uluslararası Serahsî Sempozyumu*, (2013): 261-274.
- Pezdevî, Ebü'l-Hasen Fahrü'l-İslâm. *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*. Karaçi: Mir Muhammed Kütüphane Merkezi İlm ve Edeb, t.y.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd, *et-Tavzîh li metni't-Tenkîh (Şerhu't-Telvîh ala't-Tavzîh içinde)*, nşr. Şeyh Zekerîya Amîrât. 2 cilt. Beyrût; Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, t.y.

- Sarıtaş, Murat, "Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delaletiyle ilgili Yaklaşımlarının Mukayesesi." Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013.
- Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân. *Fethü'l-muğîs bi şerhi elfiyeti'l-hadîs lil'Irâkî*, thk. Ali Hüseyin Ali. 4 cilt. Mısır: Mektebetü's-sünne, 2003.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâeddîn Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl fi usûli'l-fikh*. thk. Abdülmelik Abdurrahmân es-Sa'dî. 2 cilt. Mekke, 1984.
- _____. *Tuhfetü'l-fukahâ*. 3 cilt. Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1984.
- Serahsî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2005.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed. *Kitâbü'l-mesbût*. 31 cilt. Beyrût: Dârü'l-ma'rife, 1989.
- Sıgnâkî, Hüsâmüddîn Hasan b. Alî. *Kitâbü'l-vâfi fi usûli'l-fikh*. thk. Ahmed Muhammed Mahmûd Yemânî. Kâhire: Dârü'l-Kâhire, 2003.
- Suyûtî, Celâlüddîn. *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevâvî*. nşr. Muhammed b. Riyâd el-Ahmed. Beyrût: Mektebetü'l-asriyye, 2011.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. 8 cilt. Beyrût: Dârü'l-ma'rife, 1990.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *el-Hüccelâ ehli'l-Medîne*. thk. Mehdî Hasan el-Kîlânî. 4 cilt. Beyrût: Âlemü'l-kütüb, 1403.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu meâni'l-âsâr*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr, Muhammed Seyyid Câd. 5 cilt. Beyrût: Âlemü'l-kütüb, 1994.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsâ. *el-Câmiu's-sahîh*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. 5 cilt. Kâhire: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1978.
- Topgül, Enes. "Ebû Zeyd Ed-Debûsî'nin Sünnet/Hadîs Anlayışı: *Takvîmü'l-Edille* Çerçevesinde Bir İnceleme." *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 17 (2011): 75-104.
- Tuzcu, Recep. *Hanefi Usûlünde Hadis -Debûsî Örneği-*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- Ulu, Arif. *Tâbiünun Sünnet Anlayışı*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Üsmendî, Muhammed b. Abdülhamîd. *Bezli'n-nazar fi'l-usûl*. thk. Muhammed Zeki Abdülber. Kâhire: Mektebetü Dârü't-Türâs, 1992.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Ebû Abdullah, *el-Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Muammer Tâmir. 4 cilt. Beyrût: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2000.
- _____. *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*. thk. Zeynelâbidîn b. Muhammed b. Belâferic. 3 cilt. Riyad: Edvâü's-selef, 1998.
- Zeylâî, Fahreddîn Osman b. Ali. *Tebyînü'l-hakaik fi şerhi Kenzi'd-dekâik*. 6 cilt. Bulak: el-Matbaatü'l-kübra'l-emîriyye, 1315.

AYNÎ'NİN “UMDETÜ'L-KÂRÎ”DE HANEFÎLERİN AMEL ETMEDİĞİ HADİSLERİ YORUMLAMA YÖNTEMİ (KİTÂBÜ'S-SALÂT ÖRNEĞİ)

Erdiñ AHATLI*
Merve COŞKUN**

Öz

Hanefîler'in, Kur'an'dan sonra en güvenilir kaynak olarak kabul edilen Buhârî'nin *Sahih*'inde yer alan bazı hadislerle amel etmemeleri, onların hüküm verirken hadise yeterince müracaat etmedikleri yönündemuruz kaldıkları eleştirilerin kuvvet kazanmasına sebep olmuştur. Bu makalede, ömründe iki kez Hanefî baş kadılığı yapmış olan Aynî'nin hem fakih hem muhaddis kimliğiyle söz konusu hadislerle yaklaşımı, Buhârî şerhi olan *Umdetü'l-kârî*'nin “Kitâbü's-Salât” bölümü esas alınarak tetkik edilmiş ve bu hadisleri yorumlama yöntemi üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda Aynî'nin açıklamaları doğrultusunda Hanefîler'in, ilgili hadisleri amel dışı bırakma sebepleri irdelenmiş, onların hadis terki ve tercihinde bazı kriterleri esas aldıkları saptanmış ve terk ettikleri çoğu hadise karşılık kriterlerine uyan başka hadislerle amel ettikleri tespit edilmiştir. Dolayısıyla Hanefîler'e yöneltilen söz konusu eleştiriler onların değişik nassların kullanımından kaynaklanan değerlendirme farklılıklarından neşet etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Aynî, Umdetü'l-kârî, Hanefî, Buhârî, Amel, Hadis, Yöntem

Al-'Aynî's Interpretation of Prophetic Sayings (Aḥādīth) out of Practice of Ḥanafīs in “Umdat al-Qārī” (The Example of Kitāb al-Ṣalāt)

Abstract

Hanafīs did not apply some of the hadīth included in *Sahih al-Bukhari* which is recognized by the overwhelming majority of Muslims to be the most trusted collection of reports of the Sunnah of the Prophet (pbuh). This fact caused them to be exposed to more criticism. In this paper, we dealt with the approaches to the hadīth as well as interpreting method that is adopted by al-'Aynī as a fiqh and hadīth scholar who was twice in charge of the position of chief judge in his lifetime. By doing this, we predicated on the chapter Kitāb al-Ṣalāt of his book *Umdat al-Qārī Sharh Sahīh al-Bukhārī*. In this context, we also studied within the framework of al-'Aynī's statements the reason why Hanafīs did not employ some hadīth in their method of deduction. Through this, we detected that they observed some criteria on ignoring or keeping the hadīth reports; so that they put some reports into practice while leave others. Therefore, the criticism directed towards Hanafīs was a result of their different viewpoint about utilizing alternative arguments.

Keywords: al-'Aynī, Umdat al-Qārī, Ḥanafī, al-Bukhārī, Practice, Ḥadīth, Method

Giriş

Tam adı Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed b. el-Hüseyn b. Yûsuf b. Mahmûd olan Aynî 762/1360 senesinde Antep'te

* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (eahatli@sakarya.edu.tr; eahatli@gmail.com)

** Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi (merve.ozdemir.90@gmail.com)

doğmuştur.¹ Doğduğu bu şehre nispetle kendisine el-Aynî denilmiş ve böylece meşhur olmuştur. Babası Kâdî Şihâbuddîn Ahmed ve Antep'teki diğer hocalardan dersler alan Aynî'ye kendi beldesindeki hocalar yeterli gelmemiş ve ilim talebiyle başka şehirlere gitmiştir. Tahsil, talim ve telif zamanlarının büyük kısmını Mısır'da geçirmiştir.² Birçok hocadan farklı alanlarda çok sayıda kitap okumuştur. Okuduğu kitaplardan kendisinin çok yönlü bir ilmî derinliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır.³ Aynî, dinî ilimlerin muhtelif dallarında pek çok eser telif etmiştir. Öyle ki onun hakkında, 'Kitaplarının çokluğu bakımından kendi zamanında İbn Hacer dışında kimse ona yetişemedi' denilmiştir.⁴ Müellif, dolu dolu geçen bir ömrün ardından doksan bir yaşında, 4 Zilhicce 855/1451 gecesi Kâhire'de vefat etmiş, Ezher Camii'nde cenaze namazı kılınmış ve evinin yanında yer alan kendi yaptırdığı medreseye defnedilmiştir.⁵

Aynî'nin en meşhur eserlerinden biri olan Buhârî şerhi *Umdetü'l-kârî*,⁶ öğrencisi Sehâvî'nin (ö.902/1497) de belirttiği gibi hacimli bir şerhtir.⁷ Diğer şârihlerin eserlerini karışık bir şekilde yazmalarının aksine müellif bu eseri sistematik bir biçimde telif etmiştir. Bir hadisi şerh ederken hadis ile bâb başlığı arasındaki irtibatı açıklamış, senedin inceliklerini zikretmiş, hadisin geçtiği diğer eserleri veya *Sahîh*'te yer aldığı bâbları göstermiş, kelime anlamlarını vermiş ve son olarak da hadisten çıkarılabilecek şer'î ve ahlakî

- 1 Aynî, *es-Seyfü'l-mühennem fi sîrati'l-Meliki'l-Müeyyed*, (Kâhire: Dârü'l-kâtibü'l-Arabî, 1967), Mukaddime, 1.
- 2 Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri (1299-1915)* (İstanbul: Meral Yayınları, 1972), 1: 252.
- 3 Hocaları ve okuduğu kitaplar hakkında bkz. Aynî, *es-Seyfü'l-mühennem*, Mukaddime, ٤-٥.
- 4 Aynî, *es-Seyfü'l-mühennem*, Mukaddime, j. Bkz. Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi'* (Beirut: Dârü'l-cil, 1412/1992), 10: 133; Sehâvî, *et-Tibru'l-mesbûk fi zeyli's-Sülûk*, thk. Lebîbe İbrahim Mustafa (Kâhire: Dârü'l-kütüb ve'l-vesâiku'l-kavmiyye, 1426/2005), 3: 145.
- 5 Ayrıntılı bilgi için bkz. Aynî, "Mukaddime" *es-Seyfü'l-mühennem* içinde; Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, 10: 131-135; Sehâvî, *et-Tibru'l-mesbûk*, 3: 140-148; Suyûtî, *Buğyetü'l-vuât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât* (Beirut: Dârü'l-fikr, 1979), 2: 275-276; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb* (Dimeşk-Beirut: Dâru İbn-i Kesîr, 1993), 9: 418-420; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn terâcîmü musannifi'l-kütübü'l-Arabiyye* (Beirut-Lübnan: Dâru ihyâ-i türâsi'l-Arabî, (t.y)), 12: 150; Âdile Âbidin, "Aynî'nin İkdü'l-Cümân Fî Târîhi Ehli'z-Zemân Adlı Tarihinde Osmanlılara Ait Verilen Malumatın Tetkiki", *Tarih Semineri Dergisi* (İstanbul: Milli Mecma Basımevi, 1938), 2: 117-134; Muhammed Mustafa Ziyâde, *el-Müerrihûn fi Mısır* (Kâhire: Matbaatü'l-cenne, 1954), 20-21; *Gaziantep İl Yıllığı 1968* (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1969), 168; Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 252-253; Ziriklî, *el-A'lâm* (Beirut-Lübnan: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 2002), 7: 163; Marçais, "Aynî", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1979), 2: 70-72; Ali Osman Koçkuzu, "Bedreddin Aynî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 4 (İstanbul: TDV Yay., 1991), 271; Talat Sakallı, *Aynî ve Hadis Yorumu/Şerh Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2013), 49-54.
- 6 Yazmaları için bkz. Carl Brockelmann, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*, trc. Abdulhalîm Neccar (Kâhire: Dârü'l-maârif bi Mısır, 1974), 3: 170.
- 7 Sehâvî, *et-Tibru'l-mesbûk*, 3: 146.

hükümleri açıklamıştır.⁸Aynî Hanefilerin amel etmediği bazı hadisleri, bâb başlığıyla irtibatını açıkladığı kısımda yorumlamış, çoğu zaman da hadisten çıkarılacak hükümler bahsinde irdeleyerek Hanefilerin gözünden söz konusu hadisi değerlendirmiş ve kendi hükümlerine dayanak olan hadisi/hadisleri zikretmiştir. Öte yandan Hanefilere yöneltilen eleştirilere ayrı ayrı cevap vererek eleştirilerin yersiz olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.

Bu makalede Buhârî'nin *Sahîh*'i merkezinde Hanefilerin, amel etmedikleri hadisleri hangi gerekçelerle terk ettiklerinin, "Kitâbü'-Salât" kapsamında Aynî'nin yorumuyla ortaya konulması amaçlanmaktadır. Dinin direği olarak büyük öneme sahip olmasının yanı sıra en sık tekrarlanan ibadet olan namazla ilgili bazı meselelerde, uygulamada mezhepler arasında ihtilaflar olduğu malumdur. Söz konusu ihtilaflar nedeniyle, Hanefilerin Buhârî'nin *Sahîh*'indeki hadislere mukabil hangi hadisleri dayanak olarak alıp amel ettiklerinin tespitinin ehemmiyet arz etmesi sebebiyle araştırma "Kitâbü'-Salât" özelinde yapılacaktır. Bu çerçevede Aynî'nin bakış açısıyla Hanefilerin *Sahîh*'teki hadislerle amel etmeme sebepleri tetkik edilecek, bu sebeplere birer başlık tayin edilecek ve her bir başlığa birer örnek verilmek suretiyle konu aydınlatılmaya çalışılacaktır. Ayrıca okuyucuya bilgileri kaynağında görüp meseleyi daha geniş inceleme imkânı vermesi bakımından *Umdé*'de yer alan hadis ve nakillerin kaynaklarına ulaşılabilecek ve dipnotta ilgili kısmın *Umdé*'deki yeri gösterildikten sonra ulaşılan diğer kaynaklara da atıflarda bulunulacaktır.

Araştırma sonucunda, Hanefilerin *Sahîh*'te yer aldığı hâlde amel etmedikleri hadisleri Aynî'nin hangi kriterlerle değerlendirmeye tâbi tuttuğu tespit edilecek ve konu örneklerle izah edilmeye çalışılacaktır. Böylece mezhep görüşlerinde hadislere çok yer vermedikleri için eleştirilen Hanefilerin, söz konusu eleştirileri gerçekten hak edip etmedikleri biraz daha netleşmiş olacaktır. Buna göre söz konusu kriterleri şu şekilde sıralamak mümkündür: Sahâbe mukayesesi, râvi cerhi/ta'dîli, nesih, mantık yürütme-kıyas yapma, ayetin hükmünü önceleme, sahâbe veya tâbiûnun amelinden hüküm çıkarma, kelime anlamından hüküm çıkarma, mevkûf habere muhalif olan başka bir rivayetten hüküm çıkarma.

Çalışmaya sayısal veri yönünden bakıldığında Hanefilerin Kitâbü'-Salât'ta amel etmedikleri hadislerin en yoğun olduğu kısmın Kitâbu'l-Ezân'ın içinde yer alan Ebvâbu sıfatı's-salât bahsi olduğu, Kitâbu's-Sehv'de yalnızca iki, Kitâbu'l-İstiskâ, Kitâbu't-Teheccüd ve Kitâbu Fazli's-salât fî mescidi Mekke ve'l-Medîne bahislerinde yalnızca bir hadisin yer aldığı görülmüş, Kitâbu'l-Amel fi's-salât bahsinde ise Hanefilerin amel etmediği hiçbir hadisin bulunmadığı mütâlaa edilmiştir.

8 Marçais, "Aynî", 2: 71.

1. Aynî'nin Hanefîlerin Amel Etmediği Hadisleri Yorumlama Yöntemi

Bilindiği gibi Hanefîler yüz yıllardır hadisle amel hususunda eleştiriye maruz kalmışlar ve mezhep görüşlerinde yeterince hadisten istifade etmedikleri şeklindeki söylemlerle karşılaşmışlardır. Bu eleştiri haklı bir yargılama mıdır yoksa onlara karşı beslenen bir sû-i zandan mı ibarettir? Elbette ki bu sorunun cevabı makalenin boyutunu oldukça aşacak genişliktedir. Bu sebeple konuyla ilgili olarak kısaca, daha önce yapılan Ebû Hanîfe'nin hadisçiliği ve Hanefî mezhebinin hadis değerlendirme metodunu inceleyen bir araştırmada varılan sonuca atıfta bulunmanın uygun olacağı kanaatindeyiz. Söz konusu araştırmada Ebû Hanîfe'yi hadisçiliği yönünden cerh edenler ve onu, sahih hadise muhalefet ve zayıf hadisle amel ettiği gerekçesiyle tenkit edenlerin genellikle kendisinden çok sonra yaşamış hadisçiler olup dayandıkları ölçülerin de yine Ebû Hanîfe'den en az bir asır sonra gelmiş hadisçilerin tespit ettikleri kriterler olduğu ifade edilmiş, Ebû Hanîfe gibi bir İslam âliminin, nispeten erken bir devirde hüküm istihsalı için tercih edip kullandığı hadislerin, sadece, daha sonra tespit edilmiş kriterlere uymadığı gerekçesiyle zayıf sayılmasının, kabul edilebilecek bir husus olmadığı dile getirilmiştir. Bunun yanı sıra hadislerin sıhhatinin tespitinde, Hz. Peygamber'e yakınlığın önemli bir faktör olduğuna değinilmiş ve bu açıdan bakınca Ebû Hanîfe'nin kendinden sonra gelmiş birçok hadisçiden daha şanslı bir durumda olduğuna dikkat çekilmiştir.⁹ Nitekim bu çalışmada daanılan araştırmada zikredildiği gibi kendisinden çok sonra yaşamış bazı hadisçiler tarafından tenkit edildiğini destekler mahiyette bazı ifadeler gözlenmiştir. Örneğin bir yerde Dârekutnî'nin (ö. 385/995) Ebû Hanîfe'ye "zayıf" diyerek onu eleştirdiği görülmüştür.¹⁰ Buna karşılık Aynî'nin Dârekutnî'yi edepsizlikle suçlayarak taassuba varan ifadelerle mezhep imamını savunduğu görülmüştür.¹¹

Çalışmanın genelinden de diğer mezhep imam ve müntesipleri tarafından Hanefîlerin eleştiriye tabi tutulduğu ve hadisle amel etmedikleri izleniminin uyandırılmaya çalışıldığı anlaşılabilir. Buna mukabil gerek Hanefîlerin dayandığı sahih hadisleri zikretme, gerek karşı görüşün dayandığı hadislerin mensûh olduğunu açığa çıkarma veya senedindeki noksanlıkları dile getirme şeklinde olsun Aynî'nin verdiği cevaplar kafalardaki soru işaretlerini giderecek mahiyettedir. Bu cevaplar Ebû Hanîfe'nin hadis ilmine olan vukûfiyetini ve hem Ebû Hanîfe'ye hem de mezhebine yapılan eleştirilerin genellikle haksız yargılamalar olduğunu kanıtlar niteliktedir.

9 İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: DİB Yay., 1994), 268.

10 Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Sıtkı Cemil Attar (Beyrut-Lübnan: Dârü'l-fikr, 1426/2005), 4: 449.

11 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 449.

Araştırmada Aynî hakkında dikkat çeken birkaç hususa kısaca değinmek yararlı olacaktır. Bu hususlar şöyle sıralanabilir: Ekseriyetle Ebû Hanîfe'nin görüşlerini benimseyen Aynî'nin ender de olsa onun aksine görüş bildirdiği göze çarpmıştır. Örneğin kadınların teşehhüdde erkeklerin oturduğu gibi oturmasına hükmeden Ebû Hanîfe'ye¹² karşı Aynî, kadınların teverruk şeklinde oturmaları görüşünü beyan etmiştir.¹³ Aynî'nin zaman zaman farz-vacip ayrımı gibi mezhebindeki kavramsal farklara temas ettiği,¹⁴ mürselin hücciyeti¹⁵ ve biri söz biri fiil olan iki rivâyetten sözün tercih edilmesi¹⁶ gibi Hanefîlerin hadis tercihinde etkili olan bazı unsurlara yer verdiği görülmüştür.

Bu açıklamaların ardından Aynî'nin, Hanefîlerin amel etmediği bir hadisi şerh ederken takip ettiği yöntemi ele almak yerinde olacaktır. O, söz konusu hadisle amel edilmeme sebeplerini çeşitli yönleriyle ele alarak ortaya koymaya çalışır. Kendisiyle aynı görüşte olmayanların delillerini sunan şârih, genellikle bu delilleri tek tek eleştirip kendi dayanaklarını öne çıkarır. Bunu yaparken birçok kriteri göz önünde bulundurur. Aşağıda Aynî'nin nakil ve yorumlarıyla, Hanefîlerin dayanak olarak almadıkları hadisleri hangi sebeplerle terk ettiklerine ve buna karşılık kendi dayandıkları hadisleri hangi yönlerden tercih ettiklerine, yaptığımız araştırma sonucu belirlediğimiz başlıklar hâlinde yer verilecektir. Her bir başlığa ise örnek olarak birer hadis zikredilecektir. Burada dikkat edilecek husus, genellikle bir hadisin tek bir kriterle değil birçok kriterle tenkite tâbi tutulması sebebiyle aynı hadisin birkaç farklı başlıkta yer alabilmesidir. Bu durumda bir hadis Hanefîlerin amel etmeme sebeplerini içeren başlıklardan yalnızca birinde açıklanırken, ilgili diğer başlıkların dipnot kısımlarında da zikredilmiştir.

1.1. Müteâriz Hadisler Arasında Tercih Sebebi Olan Kriterler

1.1.1. Sahâbe Mukayesesi

Şârih, teâruz hâlindeki iki hadisten birini tercih ederken bazen bu hadisleri rivâyet eden sahâbîleri mukayese etme yoluna gitmiş ve sahâbînin Hz. Peygamber'le birlikte ne kadar zaman geçirdiği, fıkıh bilgisi gibi bazı ölçütlerle bir sahâbîyi diğerine tercih etmiştir.¹⁷

Namazda ellerin kaldırılması

12 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 571.

13 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 573.

14 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 364,405.

15 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 101.

16 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 216.

17 *Namazda ellerin kaldırılması* (4: 381) hadisinde diğer birkaç tercih sebebi yanında müellifin sahâbe mukayesesi de yaptığı ve birini diğerine tercih ettiği görülmektedir.

*Abdullah b. Ömer'den rivâyet edildiğine göre "Rasulullah (s.a.v) namaza başladığında ellerini omuzlarının hizasına kaldırırdı, yine rükû için tekbir getirdiğinde ve rükûdan başını kaldırdığında aynı şekilde ellerini kaldırır ve 'Allah kendisine hamd edenleri duyar. Rabbimiz! Hamd sanadır' derdi. O, secdeelerde bunu yapmazdı."*¹⁸

Aynî, hadisten çıkarılan hükümler bahsinde, mezkûr hadisi fikhî açıdan enine boyuna incelemiş ve konuyu altı madde hâlinde açıklamıştır. Onun, namaza başlarken ellerin kaldırılması, ellerin kaldırılma vakti, nereye kadar kaldırılacağı, imamın tesmî' ve tahmîdi¹⁹ birleştirmesi ve secdeye inip kalkarken ellerin kaldırılmaması şeklinde maddeleştirdiği bu hükümlerden konumuzu ilgilendireni, rükû tekbirinde ve rükûdan başını kaldırırken ellerin kaldırılmasını açıklayan dördüncü vecihtir.²⁰

İlgili konuda şârih öncelikle Şâfiî (ö.204/820) ile Ahmed b. Hanbel'in (ö.241/855) ve kendisinden gelen bir rivayette Mâlik b. Enes'in (ö.179/795)rükû'a inip kalkarken ellerin kaldırılacağı görüşünü benimsediğini nakletmiştir.²¹ Ardından Buhârî'nin (ö.256/870) de görüşüne değinmiş ve onun *Raf'u'l-yedeyn fi's-salât* kitabında sahâbeden on dokuz kişiden rükûda ellerini kaldırdıklarının rivâyet edildiğini belirtip bunların çoğunu saydığını zikretmiştir.²² Bununla birlikte müellif, Beyhakî (ö.458/1066) ve İbnü'l-Esîr (ö.630/1233) gibi bazı âlimlerin, konuyla ilgili hadisleri nakledenlerin sayısını artırdığını ve bu sayının otuz küsürlere çıktığını dile getirmiştir.

Bütün bunları zikrettikten sonra şârih, Ebû Hanîfe'nin (ö.150/767) görüşünü açıklamıştır: Ebû Hanîfe ve ashabına göre namazda ilk tekbir dışında eller kaldırılmaz.²³Müellif, bunun aynı zamanda Mâlik'ten İbnü'l-Kâsım'ın rivâyeti olup mezhebin meşhur ve uygulanan görüşü olduğunu ifade etmiştir.²⁴Aynî, Tirmizî'den (ö.279/892)iktibasla sahâbe ve tâbiûnun ilim ehlinde

18 Aynî, *Umdetü'l-kârî*,4: 377; Buhârî, "Ezan", 83 (1: 241, h.no: 736).

19 *Tesmî'*, 'semiallahu limen hamideh' demektir. *Tahmîd* ise 'rabbena leke'l-hamd' demektir.

20 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 377-382.

21 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 379. Ayrıca bkz. Tirmizî, *Sünen* (Kahire: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1977), 2: 37.

22 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 379. Bkz. Buhârî, *Raf'u'l-yedeyn fi's-salât* (Beirut-Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1996), 22-23. Buhârî mezkûr risâlesinde on yedi sahâbînin ellerini kaldırdıklarının rivâyet edildiğini belirtmiş ve isimlerini saymıştır. Aynî ise ilgili yeri on dokuz sahâbe diyeerek nakletmiştir.

23 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 379. Ayrıntılı bilgi için bkz. Cessâs, *Şerhu Muhtasarı't-Tahâvî* (Beirut-Lübnan: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2010), 1: 577, 597-607; Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye* (Beirut: Dâru'l-fikr, 1990), 2: 292-304; Abdulganî b. Tâlib el-Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi'l-kitâb* (Beirut-Lübnan: el-Mektebetü'l-ilmîyye, (t.y.)), 1: 71.

24 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 379. Ayrıca bkz. Mâlik b. Enes, *el-Müdevoenetü'l-kübrâ* (Beirut-Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1994), 1: 165.

birden çok kişinin de bu görüşte olduğunu,²⁵ İbn Abbas'tan ise Rasulullah'ın (s.a.v) cennetle müjdelediği on kişinin de sadece namaza başlarken ellerini kaldırdıklarını²⁶ nakletmiştir. Şârih Abdullah b. Mes'ud, Câbir b. Semure, Berâ b. Âzib, Abdullah b. Ömer ve Ebû Saîd'den de bu yönde rivâyetler olduğunu söylemiş, akabinde Hanefilere göre söz konusu hükmün delillerini şöyle açıklamıştır:²⁷

1. Berâ b. Âzib hadisi: "Nebi (s.a.v) namaza başlamak için tekbir getirdiğinde başparmakları kulak memelerinin yakınında olacak şekilde ellerini kaldırır ve bunu bir daha tekrarlamazdı".²⁸ Bir grup, senetteki râvilerden Yezîd b. Ebî Ziyâd'ı hadisin sonundaki "bunu bir daha tekrarlamazdı" kısmında teferrüd ettiği ve kendisinden başka kimsenin bu kısmı nakletmediği gerekçesiyle cerh etmişlerdir. Şârih ise Yezîd'den başkalarının da bu kısmı rivâyet ettiğini belirtmiş, ardından *ilgili râvîyi ta'dil edenleri sayıp sika bir râvî olduğunu belirterek* eleştirileri cevaplandırmıştır.²⁹

2. Müellif, namazda rükû'a giderken ve rükûdan kalkarken ellerin kaldırılması gerektiğini savunanların dayandıkları hadislerin mensûh olduğunu ifade etmiştir. Ona göre neshin delili Tahâvî'nin (ö.321/933) sahih isnadla naklettiği şu rivâyettir: "Mücâhid dedi ki: İbn Ömer'in arkasında namaz kıldım ve o ilk tekbir dışında namazda ellerini kaldırmadı."³⁰ Bunun üzerine Aynî, Tahâvî'nin, İbn Ömer'in Hz. Peygamber'in ilk tekbir dışında ellerini kaldırdığını görmesi³¹ ve kendisinin Peygamber'den sonra ellerini kaldırmayı terk etmesinin ancak İbn Ömer nazarında Nebî'nin fiilinde nesih olduğunun sabit olmasıyla gerçekleşebileceği yönündeki beyanını nakletmiştir.³² Ardından neshin bir diğer delilinin İbn Ebî Şeybe'nin (ö.235/849) *Musannef*'inde Mücâhid'den yaptığı "İbn Ömer'i namaza başlarken hariç ellerini kaldırırken görmedim"³³ rivâyeti olduğunu belirtmiştir. İlk tekbir dışında da ellerin kaldırılması görüşünde olanlar bu hadisin "mün-

25 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 379-380; Tirmizî, "Salât", 191 (2: 42). Tirmizî'de "من اهل العلم" ibaresi yer aldığı hâlde, Aynî'nin *Umdetü'l-kârî*'de bu nakli yaparken söz konusu ibareyi almadığı dikkat çekmektedir.

26 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 380. Ayrıca bkz. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâî* (Beyrut-Lübnan: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1986), 1: 207.

27 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 380; Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, 2: 293-294.

28 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 380; Ebû Dâvûd, "Salât", 118(h.no: 749); Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1994),1: 224 (h.no: 1347-1348); İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, thk. Muhammed Avvâme (Beyrut-Lübnan: Dâru Kurtuba, 2006), 2: 413-415 (h.no: 2455); Beyhakî, *Sünen* (Beyrut-Lübnan: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 2003), 2: 110 (h.no: 2528).

29 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 380; Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, 2: 295-296.

30 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 380; Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 1: 225 (h.no: 1357).

31 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 380; Beyhakî, *Sünen*, 2: 102 (h.no: 2506).

32 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 380; Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 1: 225.

33 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 380; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2: 417 (h.no: 2467).

ker" olduğunu, zira Tâvus'un İbn Ömer'i ellerini kaldırırken gördüğü bir başka rivâyetin de bulunduğunu söylemiştir.³⁴ Aynî, İbn Ömer'in Tâvus'un rivâyet ettiği şekilde ellerini kaldırmasının *neshe* hükmetmeden önce olduğunu, *neshe* hükmettiğinde ise bunu terk ettiğini ve Mücâhid'in sadece ilk tekbirde ellerini kaldırdığını ifade eden rivâyeti doğrultusunda hareket ettiğini açıklamıştır.³⁵

3. Hanefilerden farklı görüşte olanların delil olarak getirdiği, Ebû Humeyd es-Sâidî hadisini³⁶ müellif, Ebû Dâvûd'un bunu birkaç farklı târîkle verdiğini zikrederek değerlendirmeye tâbi tutmuştur. Aynî'nin belirttiğine göre bunların ilki Ahmed b. Hanbel'den gelen rivâyettir ki, onda rükû sırasında ellerin kaldırılması bahsi yoktur. İçinde söz konusu ibarenin olduğu (rükû sırasında ellerin kaldırılması) hadisin senedinde Abdulhamid b. Ca'fer vardır ki, o da Aynî'ye göre *zayıftır*. 'Hadisi sebebiyle cerh edilmiş biriyle muhâlif görüştekiler nasıl ihticâc eder?' sorusuna, muhâlif görüşte olanların, 'Mezkûr şahıs Müslim'in ricâlindedir' diye cevap verdiklerini belirten şârih, Müslim'in ricâlinden olmasının başkaları nazarında zayıf olmaması anlamına gelmeyeceğini ifade ederek bu cevabı eleştirmiştir.

Aynî hadisin başka bir cihetle daha illetli olduğunu söylemiştir. Senede bakıldığında Muhammed b. Amr b. Atâ'nın bu hadisi Ebû Humeyd'den rivâyet ettiğini; hâlbuki Muhammed b. Amr'ın söz konusu hadisi Ebû Humeyd'den duymadığını zikreden şârih, bu sebeple İbn Hazm'ın, Abdulhamid b. Ca'fer'in Muhammed b. Amr b. Atâ'dan yaptığı rivâyetlerde *vehm* olduğunu söylediğini nakletmiştir. Hanefilerin aksine görüş belirtenler Beyhakî'nin *Ma'rife*'de, Buhârî'nin *Târih*'de Muhammed b. Amr'ın Ebû Humeyd'den semâ'ı olduğuna hükmettiğini³⁷ naklettiğini yöleseler de, Aynî onun Ebû Humeyd'den semâ'ı bulunmadığını ifade eden Şa'bî'nin (ö. 104/722) bu alanda yetkin bir âlim olduğunu dile getirerek bunu kabul etmemiştir.

Muhâlif görüştekiler İbn Mâce'de yer alan Ebû Hureyre'nin "Rasulullah'ı (s.a.v) namaza başlarken, rükû yaparken ve secde ederken ellerini omuzlarına kadar kaldırırken gördüm"³⁸ hadisine dayanmışlarsa bu hadis İsmail b. Ayyâş'ın Sâlih b. Keysân'dan yaptığı rivâyet ile gelmiştir. Şârih burada "On-

34 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 380; Abdürrezzâk, *Musannef*, thk. Habiburrahman el-A'zamî (Beirut: Mektebu'l-İslâmî, 1403/1983), 2: 69 (h.no: 2525).

35 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 380-381; Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 1: 226; Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, 2: 300; Cessâs, *Şerhu Muhtasarı't-Tahâvî*, 1: 605.

36 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 381; Ebû Dâvûd, "Salât", 116 (h.no: 730); İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 15 (h.no: 861); Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 1: 223 (h.no: 1341); Beyhakî, *Sünen*, 2: 105 (h.no: 2517).

37 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 381. Ayrıca bkz. Buhârî, *Kitâbü't-târihu'l-kebir*, thk. Hâşim en-Nedvî (Haydarabad: Dâiratü'l-maarifü'l-Osmaniyye, (t.y)), 1: 189 (577. madde).

38 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 381; İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 15 (h.no: 860).

lar İsmail'i Şamlıların dışındakilerden yaptığı rivâyetlerde hüccet kabul etmezler.³⁹Kendileri aleyhine buna benzer bir şeyle delil getirilse kabul etmeyecekleri bir şeyle nasıl ihticâc ediyorlar?" diye sormuş ve İsmail hakkında Nesâî'nin (ö.303/915) "Zayıftır", İbn Hibban'ın (ö.354/965)"Hadisinde çok hatası vardır, kendisiyle ihticâc edilme sınırından çıkmıştır" ve İbn Huzeyme'nin (ö.311/924)"Kendisiyle ihticâc edilmez" dediklerini aktarmıştır.⁴⁰

4. Hanefîlerin karşısındaki grup Vâil b. Hucr'un şu hadisine dayanmıştır: "Rasulullah'ı (s.a.v) namaz için tekbir getirdiğinde, rükû'a gittiğinde ve rükûdan başını kaldırdığında ellerini kulaklarına kadar kaldırırken gördüm."⁴¹Aynî, Hanefîlerin buna karşı İbrahim en-Nehâî'nin Abdullah b. Mes'ud'dan yaptığı rivâyeti zikrettiğini ve söz konusu hadiste Abdullah'ın, Hz. Peygamber'in sadece namazın başında ellerini kaldırdığını, sonra bir daha kaldırmadığını naklettiğini bildirmiştir.⁴² Şârih, Abdullah'ın Rasulullah'a (s.a.v) sohbetinin daha eski olduğunu ve onun evine sık girip çıktığını belirtmiş, Vâil b. Hucr'un ise hicretin 9. yılında Medine'de Müslüman olduğunu ifade etmiştir. Böylelikle onların Müslüman olmalarının arasında yirmi iki yıl bulunduğunu dile getirerek *sahâbe kıyaslaması* yapmıştır. Burada İbrahim en-Nehâî'nin(ö.96/714)yaptığı kıyasada değinen müellif, Muğire b. Miksem'in (ö.136/753), İbrahim en-Nehâî'ye Vâil'in hadisini zikrettiğinde onun şu cevabı verdiğini nakletmiştir: "Vâil, Hz. Peygamber'i bunu bir kere yaparken gördüyse, Abdullah bunu yapmadığını elli kere görmüştür."⁴³

5. Muhâlif görüştekiler, Ali b. Ebî Tâlib'in rükû'a giderken ve rükûdan kalkarken ellerini kaldırdığını ifade eden hadisi de delil olarak kullanmışlardır.⁴⁴ Bu rivâyete cevap olarak ise Âsım b. Küleyb'in babasından Ali'nin ilk tekbir dışında ellerini kaldırmadığına dair yaptığı rivâyetler zikredilmiştir.⁴⁵Aynî'ye göre Âsım hadisinin senedi Müslim'in şartlarına göre sahihtir. Ali'nin bunu Hz. Peygamber'den gördükten sonra terk etmesi, ancak baş-

39 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 381. İsmail b. Ayyâş hakkında tenkit olduğu ve bazı imamlarca Şamlılardan yaptığı rivâyetlerin kabul gördüğü bilgisi için bkz. Beğavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr (Riyad: Dâru Tayyibe, 1409), 7: 415; Hâzîmî, *Kitâbü'l-İtibâr fî beyâni'n-nâsîh ve'l-mensûh mine'l-âsâr* (Haydarabad:Dâiratü'l-maârifî'l-Osmaniyye, 1359/1940), 12; Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-ma'rife, (t.y)), 1: 241-242; İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2010), 233.

40 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 381.

41 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 381; Ebû Dâvûd, "Salât", 115 (h.no: 728).

42 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 381; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2: 416 (h.no: 2458).

43 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 381; Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 1: 226; Cessâs, *Şerhu Muhtasarî't-Tahâvî*, 1: 600; Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, 2: 303.

44 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 381; Ebû Dâvûd, "Salât", 116 (h.no: 744); Beyhakî, *Sünen*, 2: 108 (h.no: 2522).

45 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 382; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2: 416 (h.no: 2457); Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 1: 225 (h.no: 1353).

langıç tekbiri dışında ellerin kaldırılmasının *neshedildiğinin* sabit olmasıyla mümkündür.⁴⁶

1.1.2. Râvi Cerhi/Ta'dîli⁴⁷

Müellif birbirine zıt görünen bazı hadislerde bazen râvi tenkiti yoluna gitmiştir. Kendi hükmüne dayanak olan hadisin senesinde eleştirilen bir râvi varsa onu nakillerle destekleyerek ta'dîl etmiş, başka şekilde hüküm verenlerin ise dayandığı hadisin senesindeki râviyi yine nakillerle destekleyerek cerh etmiş, böylece hadisin sıhhat derecesini düşürmüştür.⁴⁸Bunun sonucunda biri sahih diğeri zayıf iki rivâyet kalması teâruzun ortadan kalktığı ve hadis tercihinin gerek kalmadığı izlenimini uyandırır da, râvi seçiminin hadislerin sıhhat derecelerine olan etkilerini göz önünde bulundurmamak gerekir. Buna göre hakkında hem cerh hem ta'dîl bulunan bir râvinin hadisi bazılarınca sahih kabul edilirken bazıları tarafından zayıf addedilir ve amel dışı bırakılır. Dolayısıyla râvi tercihi bir anlamda hadis tercihidir. Aynî de hadis tercihinde bunu bir kriter olarak değerlendirmiştir.

Hutbe okunurken namaz kılınması

*Cabir b. Abdillah'tan rivâyet edildiğine göre o şöyle demiştir: "Nebi (s.a.v) Cuma günü insanlara hutbe okurken bir adam geldi. (Hz. Peygamber) 'Ey filan namaz kıldın mı?' dedi, (o kimse) 'Hayır' dedi. (Bunun üzerine Hz. Peygamber): 'Kalk iki rekât kıl' buyurdu."*⁴⁹

Aynî rivâyetteki kişinin Süleyk el-Ğatafânî olduğunu belirterek bu kıssanın Müslim'de şu lafızla yer aldığını ifade etmiştir: "Cuma günü Rasulullah (s.a.v) minberde otururken Süleyk el-Ğatafânî geldi. Süleyk namaz kılmadan oturdu. Hz. Peygamber ona 'İki rekâtı kıldın mı?' diye sordu. Süleyk 'Hayır' cevabını verince Hz. Peygamber 'Kalk ve o iki rekâtı kıl' buyurdu".⁵⁰

46 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 382; Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 1: 225.

47 **Cerh:** Râviyi adalet ve zabt sıfatlarının birini veya her ikisini tam olarak taşımadığını söyleyerek tenkit etmek. (Abdullah Aydın, *Hadis İstilahları Sözlüğü* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2009), 48.)

Ta'dîl: Bir râvinin adalet ve zabt niteliklerini taşıdığını, sika/güvenilir biri olduğunu belirtme, buna hükmetme. (Aydın, *Hadis İstilahları*, 299.)

48 *Sabah ezanının vaktinden önce okunması* (4: 183), *sabah namazına kâmet getirildiğinde farz dışında namaz kılınmaması* (4: 258), *birinci rekâtta secdeden sonra istirahat oturuşu* (4: 282), *namazda ellerin kaldırılması* (4: 380-381), *inama uyanın Fatiha okuması* (4: 448-449), *namazda selam verme* (4: 598), *şehir dışındakilere Cuma namazının vacip olması* (5: 55), *hutbe okunurken namaz kılınması* (5: 104,106), *korku namazı* (5: 137), *sabah namazında kunut* (5: 240), *secdenin vacip olması* (5: 365) ve *mescidin içinde cenaze namazı* (6: 28,163) ile ilgili hadislerde müellifin râvi cerhi/ta'dîli yaptığı görülmektedir.

49 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 99; Buhârî, "Cum'a", 32 (h.no: 930).

50 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 100; Müslim, "Cum'a", 58 (2: 597). Aynî, Müslim'de geçen hadisi "قاعده على المنبر" şeklinde aktarmıştır. Oysa Müslim'de "قاعده على المنبر" ifadesiyle yer almaktadır. Eldeki nüshada yapılan bir basım hatası değil de Aynî'nin aktarma hatası olduğu ka-

Hadisten çıkarılan hükümler bahsinde ise müellif ilk olarak Nevevî'nin (ö.676/1277) şu sözlerine yer vermiştir: "Bütün bu hadisler Şafiî, Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhûye ve muhaddis fakîhlerin mezhebi için net olan delillerdir. Buna göre bir kimse Cuma günü imam hutbe okurken camiye girse iki rekât tahiyetü'l-mescid namazı kılması müstehaptır, bunları kılmadan oturması ise mekruhtur. Yine hutbeyi dinleyebilmesi için namazlarını kısa tutması müstehaptır."⁵¹ Nevevî, Kâdî İyâz'dan (ö.544/1149); Mâlik, Leys, Ebû Hanîfe, Sevrî ve sahâbe ile tâbiûndan selefin çoğunun söz konusu iki rekâtın kılınmayacağına hükmettiğini, bunun, aynı zamanda Ömer, Osman ve Ali'den (r.anhüm) nakledilen görüş olduğunu ve onların, imamı dikkatle dinlemenin emredilmiş olmasını delil olarak aldıklarını⁵² naklettikten sonra açıklamasına şu şekilde devam etmiştir: "Mezkûr şahıslar söz konusu hadisleri, camiye giren kimsenin (Süleyk'in) elbisesiz olması, Hz. Peygamber'in, insanlar onu görsün de ona sadaka versin diye kendisine ayağa kalkmasını emretmesi şeklinde yorumlamışlardır. Ancak bu yorum geçersizdir. Çünkü Hz. Peygamber'in şu açık sözü buna cevap mahiyetindedir: 'Sizden biriniz Cuma günü imam hutbe okurken gelirse iki rekât namaz kılsın ve onları kısa tutsun'.⁵³ Bu, yoruma mahal vermeyen bir hükümdür. Bu lafız kendisine sahih olarak ulaşan hiçbir âlimin buna muhâlefet edeceğini sanmıyorum."⁵⁴ Şârih, Nevevî'den yaptığı bu naklin ardından araya girmiş ve Hanefîlerin mezkûr hadisleri bahsedilen şekilde yorumlamadığını ve onlara iftira atıldığını belirtmiş, aksine onların başka cevaplar verdiğini söylemiştir. Aynî'nin zikrettiğine göre Hanefîlerin verdikleri cevaplar şu şekildedir:

Birincisi: Hz. Peygamber rivâyette zikredilen kimse namazını bitirene kadar susmuştur. Dârekutnî'nin *Sünen'*inde Enes'ten rivâyet ettiği şu hadis de buna delildir: "Rasulullah (s.a.v) hutbe okurken bir adam mescide girdi. Nebi (s.a.v) ona 'Kalk iki rekât kıl' dedi. O kimse namazını bitirene kadar

naatine, başka bir nüsha ile karşılaştırma sonucu varılmıştır. Bkz. Aynî, *Umdetü'l-kârî* (Beyrut-Lübnan: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2001), 7: 332.

51 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 101. Ayrıca bkz. Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Ezher: el-Matbaatü'l-Mısıriyye, 1347/1929), 6: 164.

52 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 101. Hükümlerine dayanak olan deliller için bkz. el-A'râf, 7/ 204; Buhârî, "Cum'a", 31 (1: 294, h.no: 929), 36 (1: 295, h.no: 934); Müslim, "Cum'a", 10-12 (2: 582-583), 26,27 (2: 587-588); Ebû Dâvûd, "Salât", 227 (s. 136, h.no: 1112); Tirmizî, "Cum'a", 368 (2: 387, h.no: 512); Nesâî, "Cum'a", 739 (2: 277, h.no: 1719-1720), 751 (2: 283-285, h.no: 1736-1740); Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim bi fevâidi Müslim*, thk. Yahya İsmail (Mansûre: Dârü'l-vefâ, 1419/1998), 3: 278.

53 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 101; Müslim, "Cum'a", 57,59 (2: 596-597).

54 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 101. Ayrıca bkz. Nevevî, *el-Minhâc*, 6: 164; Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi Câmii't-Tirmizî*, tsh. Abdulvehhab Abdullatif (Beyrut: Dârü'l-fikr, (t.y)),3: 33-34.

hutbeyi bıraktı.”⁵⁵ Dârekutnî'nin söz konusu hadis hakkında “Bu hadisi Ubeyd b. Muhammed isnâd etmiştir, onda da *vehm*⁵⁶ vardır”⁵⁷ dediğini aktaran şârih onun, Ebu'l-Mu'temir'den rivâyet ettiği şu hadisi de aldığını; ancak buna da *mürsel* dediğini nakletmiştir: “Nebi (s.a.v) hutbe okurken bir adam geldi. (Hz. Peygamber) ‘Ey filan namaz kıldın mı?’ dedi, (o kimse) ‘Hayır’ dedi. (Bunun üzerine Hz. Peygamber): ‘Kalk ve kıl’ dedi. Sonra o namazını kılana kadar onu bekledi.”⁵⁸ Aynî ise buna cevaben “*Mürsel bizde hüccettir*”⁵⁹ demiş ve İbn Ebî Şeybe'nin kitabına aldığı Muhammed b. Kays'tan rivâyet edilen şu hadisin mürsel hadisi teyit ettiğini belirtmiştir: “Nebi (s.a.v) ona iki rekât kılmasını emrettiğinde o iki rekâtını bitirene kadar hutbeyi bıraktı ve sonra hutbeye döndü.”⁶⁰

İkincisi: Bu olay Hz. Peygamber hutbeye başlamadan önceydi. Nitekim Nesâî, ilgili hadisi *Sünen*'inde “Hutbeden Önce Namaz Bâbı” başlığı altında zikretmiştir.⁶¹

Üçüncüsü: Bu olay namazda konuşma neshedilmeden önceydi. Namazda konuşma neshedilince⁶² hutbede de *neshedildi*. Çünkü hutbe, Cuma namazının yarısı veya onun şartıdır. Tahâvî'nin, Rasulullah'dan (s.a.v) nakledilen, Cuma günü imam hutbe okurken bir kimsenin arkasına “sus” dese, boş iş yapmış olacağı hakkındaki rivâyetlerin tevâtür seviyesine ulaştığı sözüne atıfta bulunan müellif,⁶³ imam hutbe okurken bir adamın arkasına “sus” demesinin boş iş olmasına *kıyasla*, imamın adama “kalk ve kıl” demesinin de aynı şekilde boş iş olduğunu ifade etmiştir. Aynî'ye göre bununla Rasulullah'nın (s.a.v) tahiyetü'l-mescid namazını kılmayı emretmesinin nehyden önce olduğu sabit olmuştur. Bu konuda İbn Şihâb ez-Zührî'nin (ö.124/742), “İmamın minbere çıkması namazı keser, konuşması ise konuşmayı keser” dediğini,⁶⁴ Sa'lebe b. Ebî Mâlik'in ise, Ömer'in (r.a) hutbe için

55 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 101; Dârekutnî, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaûd (Riyâd: Müessesetü'r-risâle, 1424/2004), 2: 327-328 (h.no: 1618).

56 *Vehm*: Râvinin hadisi hep zanla, bazen böyle, bazen şöyle olarak tereddütlü rivâyet etmesi. (Aydınlı, *Hadis İstılahları*, 329.)

57 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 101; Dârekutnî, *Sünen*, 2: 328; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 3: 23.

58 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 101; Dârekutnî, *Sünen*, 2: 328 (h.no: 1619).

59 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 101; Serahsî, *Usûl*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1414/1993), 1: 360.

60 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 101; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2: 553 (h.no: 5203).

61 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 101; Nesâî, “Cum'a”, 737 (2: 276, h.no: 1716-1717).

62 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 101; Tirmizî, “Salât”, 297 (2: 256, h.no: 405); Nesâî, “Sehv”, 101-102 (1: 298, h.no: 562-563).

63 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 101-102; Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 1: 367.

64 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 102; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 4: 72 (h.no: 5217); Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, 3: 278. Aynı doğrultuda açıklamalar için ayrıca bkz. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *Mebûsât*, tsh. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1990), 1: 319; Serahsî, *Mebûsât* (İstanbul: Gümüşev Yay., 2008), 2: 43-44.

minbere çıktığında kendilerinin sustuğunu⁶⁵ belirttiğini aktaran şârih, Kâdî İyâz'ın Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın hutbe sırasında namazı yasakladıklarını naklettiğini dile getirmiştir.⁶⁶

Aynî, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin (ö.543/1148), hutbe sırasında namaz kılmanın üç yönden haram olduğunu söylediğini nakletmiş ve bunları şöyle maddelendirmiştir: **Birincisi:** Allah Teâlâ'nın "Kur'an okunduğu zaman onu dinleyin ve susun!" (el-A'râf, 7/ 204) ayetine göre imam hutbeye başlamışken bir kimse mescide girip farz olmayan bir şeyle meşgul olmak suretiyle bu farzı nasıl terk eder? **İkincisi:** Hz. Peygamber'in "Arkadaşına 'sus' dersin boş iş yapmış olursun"⁶⁷ dediği sahihtir. Normalde emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i anî'l-münker asıl, farz ve rükün oldukları hâlde hutbe sırasında haram oluyorlar. Öyleyse nafîle namaz kılmak, haram olma konusunda daha önceliklidir. **Üçüncüsü:** Bir kimse imam namazdayken mescide girse (iki rekât tahiyetü'l-mescid namazını) kılmaz. Hutbe de namaz gibidir. O hâlde namazda haram olan söz ve amel, hutbede de haramdır.⁶⁸

Müellif, *sahâbe ve tâbiûndan* da imam hutbe okurken içeri girenin namaz kılmasını yasakladıklarına dair rivâyetler olduğunu belirtmiş ve bu kimselerin isimlerini saymıştır. Sahâbeden söz konusu rivâyetleri yapanların Ukbe b. Âmir, Sa'lebe b. Ebî Mâlik, Abdullah b. Safvân, Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Abbas olduğunu, tâbiûndan ise Şa'bî, Zührî, Alkame, Ebû Kılâbe ve Mücâhid'in bu meyanda rivâyetlerinin olduğunu belirten şârih, hepsine ait rivâyetleri sıralamıştır. Hemen akabinde ise bu sahâbe ve tâbiûnun büyüklerinin hiçbirinin Süleyk hadisinde geçtiği şekilde amel etmediklerini, eğer Hz. Peygamber'in bununla amel ettiğini bilselerdi bunu terk etmeyeceklerini ifade etmiştir.⁶⁹

Şârih sahâbe rivâyetlerini sıralarken ilk olarak Tahâvî'nin kitabında yer alan Ukbe b. Âmir'in 'İmam minberde iken namaz kılmak günahtır'⁷⁰sözüne yer vermiştir. Akabinde Ukbe'nin rivâyetinde Abdullah b. Lehîa'nın yer aldığını ve onun hakkında tenkit olduğunu ileri sürenlere Aynî, Ahmed b. Hanbel'in onun sika olduğunu söylediğini⁷¹ belirterek *râvi ta'dili* yapmıştır.⁷²

65 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 102; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 4: 72 (h.no: 5216).

66 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 102; Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, 3: 278.

67 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 102; Buhârî, "Cum'a", 36 (1: 295, h.no: 934); Müslim, "Cum'a", 11,12 (2: 583); Ebû Dâvûd, "Salât", 227 (s. 136, h.no: 1112); Tirmizî, "Cum'a", 368 (2: 387, h.no: 512); Nesâî, "Cum'a", 751 (2: 284-285, h.no: 1738-1740); Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 1: 367 (h.no: 2157-2159).

68 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 102. Ayrıca bkz. İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-ahvezî bi şerhi Sahîhi't-Tirmizî* (Beirut-Lübnan: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, (t.y)), 2: 299-300.

69 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 104-105.

70 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 104; Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 1: 370 (h.no: 2173).

71 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 104. Ayrıca bkz. Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 2: 477,478.

72 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 104.

Rasulullah'ın (s.a.v) "Sizden birisi mescide girdiği zaman oturmadan önce iki rekât namaz kılsın"⁷³ hadisinin genel bir ifade olduğu ve Cuma günü imam hutbe okurken veya başka herhangi bir zaman fark etmeyip bütün mescide girenleri içine aldığı şeklinde itiraz eden kimseye Aynî, bunun mutlak bir hüküm olmayıp namaz kılınması helal olan vakitlerde mescide girenler için olduğunu ifade etmiştir. Ona göre güneş doğduğunda, battığında veya tam tepedeyken mescide giren kimsenin, bu vakitlerde yasak olması sebebiyle namaz kılınmamasına *kıyasla*, Cuma günü imam hutbe okurken mescide giren kimse de susmanın vacip olması sebebiyle namaz kılamaz. Çünkü o anda namaz kılmak susmayı bozar.⁷⁴

Bazı kimseler, hiçbir sahâbînin mescide girince iki rekât namaz kılınması emrine muhalefetinin sâbit olmadığını öne sürmüş ve Tirmizî şârihinden, imam hutbe okurken namaz kılmanın yasak olduğunu içeren tüm nakillerin zaten mescidde olanlara hamledileceğini, çünkü bu nakillerin hiçbirinde açıkça tahiyetü'l-mescidin yasaklandığının belirtilmediğini⁷⁵ naklederek söz konusu yasaklamaya itiraz etmiştir. Şârih ise buna sinirlenerek kendisinin daha önce Ukbe b. Âmir'in, imam minberde iken namaz kılmanın günah olduğu⁷⁶ sözünü zikrettiğini hatırlatmıştır. Devamında bu kimsenin nasıl olup da hiçbir sahâbînin 'iki rekât kılma emrine' muhâlefetinin sâbit olmadığını iddia ettiğini sorgulamış ve ona hangi muhalefetin imam minberdeyken namazın günah olduğunu söylemekten daha kuvvetli olabileceğini sormuştur. Yine Tirmizî şârihinin bu nakillerin hiçbirinde açıkça tahiyetü'l-mescidin yasaklandığının belirtilmediğini öne sürmesini eleştirmiş ve ona Ukbe'nin, söz konusu vakitte namaz kılmayı kerih gördüğünü veya namaz kılmadığını söylemesinin bile açık bir yasak olacağını, dahası onun bu fiile 'günah' dediğini hatırlatmış, böylelikle bu yasağa tahiyetü'l-mescidin de dâhil olduğunu beyan etmiştir. Bunu günah olarak belirtmesinin bu vakitte emrolunan susmayı bozması sebebiyle olduğunu belirten müellif gerçekte, günah ibaresinin kayıtsız şartsız kullanılmasının mübalağa için olduğunu sözlerine eklemiştir.⁷⁷

Ukbe'nin mezkûr rivâyetinin sıhhat derecesini düşürmesi umuduyla rivâyetin senedinde Abdullah b. Lehîa'nın olduğuna dikkat çeken kimseye Aynî, Ahmed b. Hanbel'den, hadislerinin çokluğu, zabtı ve itkânı yönüyle Mısır'da İbn Lehîa gibisinin olmadığı⁷⁸ yönündeki sözlerini aktarmış ve

73 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 105; Müslim, "Müsâfirîn", 69-70 (1: 495); Tirmizî, "Salât", 235 (2: 129, h.no: 316).

74 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 105.

75 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 106. Ayrıca bkz. Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, 3: 34.

76 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 106; Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 1: 370 (h.no: 2173).

77 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 106.

78 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 106; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 2: 477.

Ahmed'in ondan hadis rivâyetinin çok olduğunu dile getirmiştir⁷⁹. Yine Abdullah b. Lehîa için İbn Vehb'in 'sâdik ve salah ehli, düzgün olan kişi', Ahmed b. Sâlih'in ise 'sahîhu'l-kitâb⁸⁰ ve ilim tâlibi' dediğini nakletmiştir.⁸¹

1.1.3. Nesih

Aynî birbiriyle çelişen bazı rivâyetlerde bazen sahâbînün ifadesi, bazen hangi hadisin sonradan vârid olduğu, bazen de bir râvinin kendi rivâyetine muhâlif davranması gibi gerekçelerle⁸² *neshe* hükmetmiştir.⁸³

Sabah Namazında Kunut

*Enes'ten rivâyet edildiğine göre o şöyle söylemiştir: "Kunut akşam ve sabah namazındaydı."*⁸⁴

Aynî öncelikle Şafîî'nin mezkûr hadis ve Ebû Dâvûd'da yer alan Berâ'nın, "Nebi (s.a.v) sabah namazında kunut okurdu. İbn Muâz 've akşam namazında' diye ekledi"⁸⁵ hadisi ile ihticâc ederek kunutun sabah namazında olduğu görüşünü benimsediğini ifade etmiştir. Ardından Müslim, Tirmizî ve Nesâî'nin de iki namazı da içeren hadisi aldıklarını⁸⁶ zikreden şârih, Şafîî'nin, Abdürrezzâk'ın *Musannef*'inde yer alan Ebû Ca'fer er-Râzî'nin Rabî'den, onun da Enes'ten rivâyet ettiği "Rasulullah (s.a.v) dünyadan ayrılıncaya kadar sabah namazında kunut okumaya devam etti"⁸⁷ hadisiyle de ihticâc ettiğini dile getirmiştir. Ne var ki Aynî'nin belirttiğine göre İbnü'l-Cevzî (ö.597/1201) *el-İlelü'l-mütenâhiye* adlı eserinde bu hadisin sahih olmadığına hükmetmiştir.⁸⁸ Akabinde müellif, Ebû Ca'fer er-Râzî'nin isminin İsa b. Mâhân olduğunu belirtmiş ve onun hakkında İbnü'l-Medî'nin

79 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 106.

80 **Sahîhu'l-kitâb**: Kendi hadis kitabını her türlü tahrifattan koruyan, kitabından rivâyet ettiğinde hataya düşmeyen râvi. (Aydın, *Hadis İstihlâhları*, 271.)

81 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 106; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 2: 477.

82 Neshi tanıma yolları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar*, 210-215.

83 *Sabah namazını kılarken güneş doğarsa namazın tamamlanması* (4: 69), *kâmetin tek okunması* (4: 155), *bir farz namazın iki kere kılınması* (4: 333), *namazda ellerin kaldırılması* (4: 380-382), *hutbe okunurken namaz kılınması* (5: 101), *binek üzerinde vitir* (5: 229, 405), *sabah namazında kunut* (5: 239-240), *mescidin içinde cenaze namazı* (6: 28,162) ve *cenaze geçerken ayağa kalkmak* (6: 148) ile ilgili hadislerde müellif yine başka birtakım sebeplerin yanında *neshin* de söz konusu hadislerle amel edilmeme gerekçesi olduğunu açıklamıştır.

84 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 238; Buhârî, "Vitr", 7 (1: 316, h.no: 1004).

85 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 238; Ebû Dâvûd, "Vitr", 10 (h.no: 1441); Abdürrezzâk, *Musannef*, 3: 113 (h.no: 4975); Beyhakî, *Sünen*, 2: 283 (h.no: 3091).

86 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 238; Müslim, "Mesâcid", 305-306 (1: 470); Tirmizî, "Salât", 294 (2: 251, h.no: 401); Nesâî, "Salât", 147 (1: 339, h.no: 667).

87 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 238; Abdürrezzâk, *Musannef*, 3: 110 (h.no: 4964); Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 1: 244 (h.no: 1458); Beyhakî, *Sünen*, 2: 287 (h.no: 3104-3105).

88 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 238. Ayrıca bkz. İbnü'l-Cevzî, *el-İlelü'l-mütenâhiye fi'l-ehâdisi'l-vâhiye*, thk. Halil el-Mîs (Beyrut-Lübnan: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1403/1983), 1: 441.

(ö.234/848) “O karıştırırdı”, Yahya b. Main’in (ö.233/848) “O hata yapardı”, Ahmed b. Hanbel’in (ö.241/855) “Hadiste kuvvetli değildir”, Ebû Zür’a’nın (ö.264/878) “Çok vehme düşerdi” ve İbn Hibbân’ın “Meşhur râvilerden münker rivâyet yaparak teferrüd ederdi” sözlerini nakletmiştir.⁸⁹ Bu nakillerin kaynakları tespit edilirken göze çarpan bir husus neticesinde Aynî’yi objektif değerlendirebilmek adına eleştirel mahiyette şunları zikretmek yerinde olacaktır: Aynî’nin Ebû Ca’fer hakkında yapılan tenkitleri İbnü’l-Cevzî’den aynen naklettiği, oysa *Mizân*’da Ebu Ca’fer hakkında İbnü’l-Medînî’nin “Sikadır, ancak karıştırırdı”, başka bir defa da “Hadisi yazılır, ancak karıştırırdı” ifadelerinin yer aldığı görülmüştür.⁹⁰ Aynî’nin bunları değerlendirmeden, İbnü’l-Medînî’den Ebû Ca’fer’in sika olduğunu belirten ifadeleri almayıp sadece karıştırdığını belirten ifadeyi alması suretiyle onun sözünün bir kısmını alıp bir kısmını bırakmış olması,⁹¹ başkalarını ne kadar eleştirse de kendisinin de aynı yanlışı yapabildiğini göstermiştir. Bunun dışında Ebû Ca’fer hakkında İbn Maîn ‘Sikadır’, Ebû Hâtim de ‘Sika ve sadûktur’⁹² dediği hâlde Aynî’nin bunları da zikretmediği dikkat çekmiştir.

Ebû Ca’fer’in tenkitine devam eden Aynî, söz konusu hadisi Tahâvî’nin *Şerhu meâni’l-âsâr*’da rivâyet ettiğini ve Ebû Ca’fer hakkında cerh ve ta’dil yönünden bir şey demediğini zikretmiş, onun yalnızca Ebû Ca’fer’in, Enes’ten rivâyet edilen “Hz. Peygamber Arap kabilelerinden birine beddua ederek bir ay kunut okudu, sonra bunu terketti”⁹³ hadisine muhalefet ettiğini söylemekle yetindiğini belirtmiştir.⁹⁴

Aynî, İbnü’l-Cevzî’nin *Tahkik* adlı kitabından ise Şâfiî mezhebinin dayandığı hadislerin dört kısım olduğunu nakletmiştir: **Birincisi:** ‘Rasulullah (s.a.v) kunut okudu’ şeklinde mutlak olanlardır. Bunda zaten tartışma yoktur, çünkü onun kunut okuduğu sabittir. **İkincisi:** Sabah namazında kunut okuduğu beyan edilmiş olanlardır. Bu hadisler bizim delillerimizle sabah namazında kunutu bir ay yaptığına hamledilir. **Üçüncüsü:** Berâ’ b. Âzib’den rivâyet edilen hadistir. Ahmed b. Hanbel bu hadis dışında Hz. Peygamber’den akşam namazında kunut okuduğuna dair bir şeyin rivâyet edilmediğini söylemiştir. **Dördüncüsü:** Abdurrezzak’ın *Musannef*’inde yer alan hadis gibi kendi delilleri konusunda sarîh olanlardır”.⁹⁵ Akabinde şârih

89 Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 5: 238-239. Ayrıca bkz. İbnü’l-Cevzî, *et-Tahkik fi ehâdîsi’l-hilâf*, thk. Abdülhamid Muhammed (Beyrut-Lübnan: Dârü’l-kütübî’l-ilmiyye, 1415/1994), 1: 464. Ayrıca bkz. Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl*, 3: 319-320.

90 Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl*, 3: 319-320.

91 Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 5: 238-239.

92 Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl*, 3: 319-320.

93 Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 5: 239; Tahâvî, *Şerhu Me’âni’l-âsâr*, 1: 245 (h.no: 1463); Beyhakî, *Sünen*, 2: 286 (h.no: 3102).

94 Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 5: 238; Tahâvî, *Şerhu Me’âni’l-âsâr*, 1: 248.

95 Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 5: 239; İbnü’l-Cevzî, *et-Tahkik*, 1: 462.

Şâfiîler'in akşam namazında kunutu gerekli görmedikleri hâlde, hadisin bir kısmıyla amel edip bir kısmını terk etmek sûretiyle bu hadisi nasıl delil olarak aldıklarını sorgulamış ve bunun zorlama olduğunu söyleyerek onları eleştirmiştir.⁹⁶

Tahâvî'nin İbn Mes'ud'dan yaptığı "Rasulullah (s.a.v) bir ay boyunca Usayye ve Zekvân'a beddua ederek kunut okudu. Beddua ettiği şey onların başına gelince kunut okumayı bıraktı. (Alkame dedi ki) İbn Mes'ud namazında kunut okumazdı" rivâyetini aktaran müellif, peşinden onun açıklamalarına da yer vermiştir.⁹⁷ Buna göre; İbn Mes'ud, Abdullah b. Ömer ve Abdurrahman b. Ebî Bekr, Rasulullah'ın (s.a.v) kunutu beddua amacıyla okuduğunu, bedduası yerine gelince onu bıraktığını ve bu şekilde kunutun *mensûh* olduğunu bildirmişler ve kendileri de Hz. Peygamber'den sonra kunut okumamışlardır. Onlar, Allah Teâlâ'nın Rasulullah'a "Bu işte senin yapacağın bir şey yoktur. Allah, ya tövbelerini kabul edip onları affeder, ya da zalim olduklarından dolayı onlara azap eder." (Âl-i İmrân 3/128) ayetini indirerek kunutu *nesh ettiğini* bize bildirmişlerdir.⁹⁸

Aynî, Ebû Hureyre'nin Rasulullah'ın (s.a.v) vefatından sonra da sabah namazında kunuta devam ettiğinin sâbit olduğunu⁹⁹ söyleyen kimsenin, söz konusu ayetin nüzulünden haberinin olmama ihtimalinden bahsetmiş ve kendi bildiği şekilde amel etmiş olabileceğini söylemiştir. Bu fikrine delil olarak da Abdullah b. Ömer ve Abdurrahman b. Ebî Bekir'in mezkûr ayetin nâzil olduğunu ve bunun Hz. Peygamber'in yaptığını nesh ettiğini öğrendiklerinde kunutu terk etmelerini göstermiştir.¹⁰⁰

Şârih, Taberânî'nin (ö. 360/971) *el-Mu'cemu'l-kebir*'inden Bişr b. Harb'e nispet edilen şu rivâyeti nakletmiştir: "İbn Ömer'i şunu derken işittim: 'Kıraati yapan kimse sureyi bitirdiği zaman cemaatin kunutu okumak için ayakta durmasına ne dersin? Bu bid'attir, Rasulullah (s.a.v) bunu yapmazdı'".¹⁰¹ Beyhakî'nin de (ö.458/1066) bunu rivâyet ettiğini ve Bişr b. Harb'in *zayıf* olduğuna hükmettiğini¹⁰² aktaran müellif buna cevaben Eyyûb es-

96 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 239. Ayrıca bkz. Serahsî, *Mebûsât*, 1: 297.

97 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 239; Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 1: 245 (h.no: 1466).

98 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 239-240; Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 1: 245-246. Nesih olduğu hakkında ayrıca bkz. Serahsî, *Mebûsât*, 1: 297.

99 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 240; Müslim, "Mesâcid", 296 (1: 468); Beyhakî, *Sünen*, 2: 282 (h.no: 3089).

100 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 240; Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 1: 246.

101 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 240; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir* (Riyâd: Hâlid b. Abdurrahman el-Cüreysî, (t.y)), 13: 291 (h.no: 14065).

102 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 240; Beyhakî, *Sünen*, 2: 302 (h.no: 3158).

Şahîyânî'nin (ö.131/749), Bişr'in *sika* olduğunu söylediğini ve Yahyâ b. Adiyî'nin (ö.364/975) onu *temşiye ettiğini*¹⁰³ belirtmiştir.¹⁰⁴

1.2. Mantık Yürütme-Kıyas Yapma

Şârih bazen bir hadisi açıklarken mantık yürütmüş ve daha açık olan başka bir hükümle kıyaslayarak hadisi hükme bağlamıştır.¹⁰⁵

Yedi Kemik Üzerine Secde

*İbn Abbas'tan rivâyet edildiğine göre "Nebi (s.a.v) yedi kemik üzerine secde etmekle ve saçını, elbisesini toplamamakla emrolundu: Alın, eller, dizler ve ayaklar."*¹⁰⁶

Şârih, burun üzerine secdenin diğerleri gibi farz olup olmadığı konusunda ihtilaf olduğunu belirttikten sonra Şafîî ve Mâlik'in görüşünün burun olmadan yalnızca alın üzerine secde etmenin kişiye yeteceği, yine de müstehab olanın secde de alın ile birlikte burnun da yere değmesi olduğunu¹⁰⁷ belirtmiştir. Ebû Hanîfe'ye göre ise alın olmadan yalnızca burun üzerine secde etmenin kişiye yeteceğini ve bir kimsenin alın veya burundan hangisini isterse onunla yetinebileceğini zikreden Aynî, bunun aynı zamanda mezhebinin sahih görüşü olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁸ Müellif secde de emrolunun yüzün bir kısmını yere koymak olduğunu; çünkü hepsini koymanın mümkün olmadığını ifade etmiş, burnun da yüzün bir kısmı olduğunu belirtmiştir. Secde ederken yüzün bir kısmı olması sebebiyle alın üzerine secde yapmakla yetinmenin tartışmasız caiz olmasına kıyasla Aynî, yine yüzün bir kısmı olması sebebiyle burun üzerine secde yapmakla yetinmenin de caiz olduğu hükmüne varmış; ancak bunun sünnete muhalefet olması sebebiyle mekruh olduğunu beyan etmiştir.¹⁰⁹

Burada mezkûr hadiste yer alan 'alın üzerine secde yapmakla emrolunma' meselesine Hanefîlerin yaklaşımı dikkat çekicidir. Zirâ onlar alın olmadan yalnızca burun üzerine secde etmenin de yeterli olduğu hükmüne varmışlardır. Bu noktada Aynî *kıyas yapmak suretiyle* meseleyi açıklığa kavuş-

103 **Temşiye:** Râvinin, rivâyet ettiği hadisi alınabilecek biri olduğunu söylemek, buna hükmetmek. (Aydın, *Hadis İstihlaları*, 316.)

104 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 240; Zehebî, *Mîzân*, 1: 314.

105 *Birinci rekâtta secdeden sonra istirahat oturuşu* (4: 281), *bir farz namazın iki kere kılınması* (4: 334), *namazda Kur'an'da ve hadislerde vârid olmayan zikirlerle dua etmek* (4: 415), *imama uyanın 'amin'i açıktan demesi* (4: 504-505), *'Allahümme rabbenâ leke'l-hamd'ın fazileti* (4: 530), *secdeye giderken önce nerenin yere konacağı* (4: 540), *yedi kemik üzerine secde* (4: 556), *hutbenin oturarak okunması* (5: 84), *iki hutbe arasında oturmak* (5: 97), *hutbe okunurken namaz kılınması* (5: 105), *binek üzerinde vitir* (5: 229) ve *gıyâbî cenaze namazı* (6: 30) ile ilgili hadislerde müellifin kıyas yaptığı görülmektedir.

106 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 554; Buhârî, "Ezan", 133 (1: 262, h.no: 809).

107 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 556; Nevevî, *el-Minhâc*, 4: 208.

108 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 556; Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, 2: 276.

109 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 556; Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, 2: 278.

turmaya çalışmıştır. Bununla beraber burun üzerine secde ile kifayet etmenin sünnete aykırılığından dolayı mekruh olduğunu dile getirmiştir. Aynî'nin bu söylemi, Hanefîlerin hadise muhalefeti hoş görmediklerini göstermesi bakımından önemlidir.

1.3. Ayetin Hükümünü Önceleme

Müellif bazı hadisleri hükme bağlarken konuyla ilgili ayetin hükümünü öncelemiş ve nassın mutlak ifadesi üzerine ziyade, umumi ifadenin hususleştirilmesi gibi bazı meselelere temas ederek hadisin hükümünü beyan etmiştir.¹¹⁰

İmama Uyanın Fatiha Okuması

*Ubâde b. es-Sâmit'ten rivâyet edildiğine göre Rasulullah (s.a.v) şöyle buyurmuştur: "Fatiha'yı okumayanın namazı yoktur."*¹¹¹

'Hadisten çıkarılan hükümler' bahsinde Aynî, Ebû Hanîfe'nin imama uyan kimsenin namazlarda Kur'an'dan bir şey ve Fatiha okumayacağı¹¹² görüşüne yer vermiştir. Devamında Hanefîlerin dayanaklarını açıklarken "Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun." (el-Müzzemmil, 73/ 20) *ayet-i kerimesini zikredip* burada Allah'ın mutlak olarak Kur'an'dan kolay geleni okumayı emrettiğini ve Fatiha ile sınırlandırmanın mutlak-ı nass üzerine ziyâde olduğunu, bunun da caiz olmadığını beyân etmiştir.¹¹³ İlgili hadiste yer alan 'lâ'nın, tıpkı "Mescide komşu olanların mescid dışında namazları yoktur" hadisindeki gibi namazın geçerli olmadığını değil, faziletinin olmayacağını belirtmek için kullanıldığını îzâh etmiş, böylelikle mezkûr hadisten imama uyanın Fatiha okumaması hâlinde namazının bozulacağı hükmünün çıkmayacağını vurgulamıştır.¹¹⁴

Aynî, Hanefîlerin bu konudaki dayanaklarını şu şekilde serdetmiştir: Dayanaklarından biri Ali'nin (r.a) "İmamın arkasında okuyan fitrat üzere değildir."¹¹⁵sözüdür. Müellife göre o, burada 'İslam'ın şartları' veya 'sünnet üzere değildir' demek istemiştir. Bir diğeri Ali, Sa'd ve Zeyd b. Sâbit'in "Ne gizliden ne açıktan okunan yerlerde imamla birlikte kıraat olmaz."¹¹⁶ görü-

110 *Sabah namazına kâmet getirildiğinde farz dışında namaz kılınmaması* (4: 258), *imama uyanın Fatiha okuması* (4: 450-452), *selam verme* (4: 598), *hutbe okunurken namaz kılınması* (5: 102), *şarkının hükmü* (5: 158)ve *istiskâ* (5: 259) ile ilgili hadislerde müellifin hadisi ayetle birlikte değerlendirildiği görülmektedir.

111 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 445; Buhârî, "Ezan", 95 (1: 247, h.no: 756).

112 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 447. Ayrıca bkz. Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 1: 216.

113 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 447. Ayrıca bkz. Serahsî, *Mebûât*, 1: 35.

114 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 447. Hadisin metni şöyledir: "لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب". Kıyas-

ladığı hadisin metni ise şöyledir: "لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد"

115 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 449; Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 1: 219 (h.no: 1306).

116 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 450; Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 1: 219 (h.no: 1312).

şüdüdür. Başka bir dayanağı ise Tahâvî'nin "Sahâbeden bir grup, imamın arkasında kıraatin terki konusunda icmâ etmişlerdir." sözüdür.¹¹⁷

Bu konu ile ilgili akla takılabilecek bir iki hususa ve Aynî'nin bunlara verdiği cevaplara şu şekilde yer vermek mümkündür:

- *Ebû Hureyre'den rivâyet edildiğine göre Rasulullah (s.a.v) şöyle buyurmuştur: "Kim Ümmü'l-Kur'an'ı okumadığı bir namaz kılarsa o namazı hudâcdır, o namazı hudâcdır, o namazı hudâcdır, tamam değildir."*¹¹⁸ Bu hadis, Fatiha okumanın rükün olduğuna delildir. Aynî buna cevaben Hanefilerin Fatiha'nın rükün olduğunu kabul etmediğini; çünkü hudâcın manasının 'noksan' olduğunu ve 'namazı eksiktir' anlamına geldiğini belirtmiştir. Onların namazın noksanlığı konusunda diğerleriyle hemfikir olduğunu; ancak noksanlığın zâtında değil vasfında olduğunu belirten müellif, bu sebeple Hanefilerin Fatiha okumanın vacip olduğuna hükmettiğini beyan etmiştir.

- *Ebu's-Sâib şöyle anlatmıştır: "Ey Ebû Hureyre ben bazen imamın arkasında oluyorum" dedim, bunun üzerine Ebû Hureyre kolumdan tuttu ve "Onu içinden oku ey İranlı" dedi.*¹¹⁹ Nevevî, bu rivâyetin imama uyan kimseye Fatiha okumanın vacip olduğunu teyit ettiğini ve manasının 'Fatiha'yı kendi duyabileceği kadar sessiz okumak olduğunu belirtmiştir.¹²⁰ Şârih, bu rivâyetin imama uyan kimseye Fatiha okumanın vacip olduğuna delâlet etmediğini; çünkü imama uyanın Allah Teâlâ'nın "Kur'an okunduğu zaman onu dinleyin ve susun!" (el-A'râf, 7/ 204) ayetiyle emrolunduğunu zikretmiştir. Burada 'susma'nın, 'dikkatle dinlemek' anlamında olduğuna değinen müellif, kendi duyacağı kadar sessiz okumanın da dikkatle dinlemeyi bozacağını dile getirmiş ve rivâyetteki kıraatin vücûba delâlet ettiğini kabul etmediklerini belirtmiştir. Aynî, mezhebinden bazılarının ihtiyat sebebiyle bütün namazlarda Fatiha okumayı müstehab gördüklerini, onların bir kısmının bunu açıktan okunmayan namazlarda, diğer bir kısmının ise imamın çokça hata yaptığı durumlarda müstehab gördüklerini beyan etmiştir. Hanefilerin, imamın arkasında kıraatin olmayacağı görüşünü, Rasulullah'ın (s.a.v) "İmam kendisine uyulsun diye imam yapılmıştır"¹²¹ ve sonuna eklediği "O okuduğunda siz susun"¹²²

117 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 450; Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 1: 220.

118 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 450-451; Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 1: 215 (h.no: 1285).

119 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 451; Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, 3: 84, (h.no: 3797).

120 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 451-452. Ayrıca bkz. Nevevî, *el-Minhâc*, 4: 109. Nevevî bu açıklamayı, Hz. Peygamber öğle namazı kıldırırken birinin yüksek sesle sûre okuyup onun kafasını karıştırdığı hadisi zikrettikten sonra yapmıştır. Burada Hz. Peygamber'in yadırgadığı şeyin arkasındaki birinin okuması değil, açıktan okuması veya başkalarına duyuracak kadar yüksek sesle okuması olduğunu belirtmiş, kılınan namazın da öğle namazı olduğunda şüphe bulunmadığına göre bu hadisin gizli okunan namazlarda da sûre okunduğunun ispatı olduğunu söylemiştir.

121 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 452; Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, 3: 5 (h.no: 3447).

122 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 452; Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 1: 217 (h.no: 1292).

sözünün teyit ettiğini aktarmış ve bunun, imama uyanın imamın arkasında okumasının gerekmediğine açık bir delil olduğunu belirtmiştir.

Görüldüğü üzere bu meselede Aynî, söz konusu hadise Hanefilerin bakışını iki adımda yansıtmıştır. Öncelikle hadisin zâhirinden anlaşılan, imama bile uyulsa Fatihâ'sız namaz olmayacağı hükmünü çürütmüştür. Burada yer alan nefiy edatının ise namazın geçerliliği için değil, fazileti için kullanıldığını başka bir hadis ile kıyaslayarak açıklamıştır. Akabinde Hanefilerin hükümlerine esas olan "Kur'an okunduğu zaman onu dinleyin ve susun!" (el-A'râf, 7/ 204) ayeti ve "İmam okuduğunda siz susun" hadisi uyarınca imama uyan kimsenin Fatihâ okumaması gerektiğini beyan etmiştir.

1.4. Sahâbe veya Tâbiûnun Amelinden Hüküm Çıkarma

Şârih bazen başka bir tercih sebebiyle verdiği hükmü güçlendirsin diye destekleyici olarak zikrettiği sahâbe veya tâbiûnun amelini, bazen de başka tercih sebebi olmadığı için tek başına dayanak olarak vermiş ve buna göre hüküm çıkarmıştır.¹²³

Rükûda Dua

*Aişe'den (r.a.) rivâyet edildiğine göre Nebi (s.a.v) rükûlarında ve secdelerinde şöyle derdi: "Allah'ım seni bütün noksanlıklardan tenzih ederim, Rabbimiz sana hamdederim, Allah'ım beni bağışla."*¹²⁴

Aynî, rükûda ve secdelerde zikrin sünnet olduğunu; ancak ne şekilde yapılacağı konusunda ihtilâf bulunduğunu belirterek Şafîî ve Ahmed b. Hanbel'in namaz kılanın, farz veya nafîle fark etmeyip bütün namazlarında hadislerde geçen dualardan istediğiyle dua edebileceği görüşüne yer vermiştir.¹²⁵ Ebû Hanîfe'nin ise namaz kılanın rükûda en az üç kere "*subhâne rabbiye'l-azîm*"i demesinin ve yine secdelerinde de en az üç kere "*subhâne rabbiye'l-a'lâ*"yı söylemesinin sünnet olduğu görüşünü aktarmıştır.¹²⁶ Aka-

123 Sabah namazına kâmet getirildiğinde farz dışında namaz kılınmaması (4: 258), birinci rekâtta secde-den sonra istirahat oturuşu (4: 281), rükûda dua (4: 528), secdeye giderken önce nerenin yere konacağı (4: 540), namazda kadınların oturuşu (4: 571,573), hutbenin oturarak okunması (5: 84), iki hutbe arasında oturmak (5: 97), hutbe okunurken namaz kılınması (5: 104), vitir namazı (5: 215), sabah namazında kunut (5: 239,240), istiskâ (5: 245), kaç günlük seferde namazın kısaltılacağı (5: 372), namazda şüpheye düşenin durumu (5: 649), cenazenin peşinden yürümek (6: 11) ve ihramlyken ölenin kefenlenmesi (6: 71) ile ilgili hadislerde müellifin sahâbe veya tâbiûnun amelinden hüküm çıkardığı görülmektedir.

124 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 526; Buhârî, "Ezan", 123(1: 257, h.no: 794).

125 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 528; Nevevî, *el-Minhâc*, 4: 200-202.

126 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 528; Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 1: 235. Ayrıca bkz. Serahsî, *Mebisût*, 1: 39-40. *Mebisût*'ta bunun delili, Ukbe b. Âmir el-Cühenî'den rivâyet edilen "'Azamet sahibi Rabbinin adını tenzih ile an!' (el-Vâkia 56/96) ayet-i kerimesi inince Rasûlullah (s.a.v) 'Bu emri rükûda yerine getirin'; 'Yüce Rabbinin adını tesbih ve takdis et.' (el-A'lâ 87/1) ayeti inince de 'Bu emri de secdelerde yerine getirin' buyurdu"hadisiyle açıklanmıştır. (Hâkim,

binde müellif bunun sadece farz namazlar için geçerli olduğunu, nafilerde diğer duaların da edilebileceğini, çünkü nafilerin daha geniş olduğunu ifade etmiştir.¹²⁷ Hanefilerin bu hükmünü sahâbe söz ve davranışlarına bağlayan şârih, İbn Mes'ud'un "rükû ve secdelerde üç tesbihat vardır"¹²⁸ sözünü nakletmiştir. Ali'nin (r.a) ise rükûsunda üç defa "subhâne rabbiye'l-azîm", secdelerinde üç defa "subhâne rabbiye'l-a'lâ" dediğini aktarmıştır.¹²⁹

1.5. Kelime Anlamından Hüküm Çıkarma

Şârih bazen hadisin metninde geçen bir kelimenin hangi amaçla kullanılıp ne anlama geldiğini irdelenmiş ve bundan hareketle hüküm istidlâlinde bulunmuştur.¹³⁰ Örneğin Buhârî'nin *Sahîh*'inde namazın bir kısmında imama yetişemeyen kimsenin durumunu içeren hadis "و ما فاتكم فأتوا"¹³¹ lafzıyla yer almış, Şafiî ve Ahmed b. Hanbel buna binaen namazda kaçırılan kısımların tamamlanması gerektiğini savunmuşlardır. Hanefiler ise "و ما فاتكم فاقضوا"¹³² hadisine dayanmışlar ve buna göre namazda kaçırılan kısımların kaza edilmesi gerektiğini öne sürmüşlerdir. Bu bağlamda Aynî diğer hadiste geçen 'tamamlayın' kelimesini kaza etmek olarak açıklamıştır. Çünkü ona göre, kaçırdığı kısımlar sebebiyle namazı eksiktir ve bunların kaza edilmesi suretiyle namaz tamamlanır. Yine o 'kaza'nın kelime anlamını irdelenmiştir. Bu kelimenin söz konusu hadiste fukahânın kullandığı ıstılâhî anlamında olmayıp 'fiil' anlamında kullanıldığını iddia edenlere müellif, 'fiil'in hem eda hem kazayı kapsadığını ayetlerle deliller getirerek açıklamış, 'kaza'nın eda anlamında kullanılmasının mecâzî olduğunu, hakikatin ise mecazdan üstün olduğunu ve bu sebeple 'kaza' kelimesinden hakîkî manasıyla yine kaza anlamının alınması gerektiğini belirtmiştir.¹³³

el-Müstedrek alâ's-Sahîhayn, thk. Ebû Abdîrrahmân el-Vâdî'î (Kâhire: Dârü'l-Harameyn, 1417/1997), 1: 335 (h.no: 821); Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 1: 235 (h.no: 1413).

127 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 528.

128 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 528; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2: 448 (h.no: 2575).

129 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 528; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2: 451 (h.no: 2588).

130 *Namazın bir kısmında imama yetişemeyenin namazı tamamlaması* (4: 211) ve *cenazenin peşinden yürümek* (6: 11) ile ilgili hadislerde müellifin kelime anlamından hareketle hüküm çıkardığı görülmektedir.

131 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 209; Buhârî, "Ezan", 20 (1: 213).

132 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 211; Abdürrezzâk, *Musannef*, 2: 287 (h.no:3399).

133 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 211. İki kelime arasındaki farktan doğan fikhî sonuçların ayrıntılı bilgisi için bkz. Muhammed Avvâme, *İmamların Fikhî İhtilaflarında Hadislerin Rolü*, trc. Mehmet Hayri Kırbaoğlu (İstanbul: Kayıhan Yay., 2011), 31-33.

1.6. Mevkûf Habere Muhalif Olan Başka Bir Rivâyetten Hüküm Çıkarma

Buhârî bazen kendi verdiği hükmü delillendirmek amacıyla sahâbeden mevkûf rivâyette bulunmuştur. Şayet bu rivâyet Hanefîlerin hükümlerine aykırıysa Aynî kendi hükümlerine dayanak olan rivâyeti zikretmek suretiyle mezkûr haberle amel etmeme sebebini başka bir rivâyetin varlığı ile açıklamıştır.¹³⁴

Secdeye Giderken Önce Hangi Uzun Yere Konacağı

*Nâfi dedi ki: "İbn Ömer dizlerinden önce ellerini yere koyardı."*¹³⁵

Ebû İshâk'ın "Abdullah b. Mes'ud'un ashâbı secde için eğildiklerinde ellerinden önce dizlerini koyarlardı" sözünü aktaran Aynî, Ebû Hanîfe'ye göre ellerden önce dizleri koymanın daha evlâ olduğunu ifade etmiştir. Müellif Ebû Hanîfe'den, ellerden önce dizleri, alından önce elleri ve burundan önce alını koymanın namazın âdâbından olduğu, bu uzuvları yere koyarken yere en yakın olanın, kalkarken de göğze en yakın olanın öncelendiğini; buna göre sırasıyla yüz, eller ve dizlerin kaldırılacağı¹³⁶ yönündeki sözlerini nakletmiştir. Burada Aynî'nin Buhârî'de yer alan mevkûf habere muhalif bir rivâyet naklettiği ve Ebû Hanîfe'nin sözleriyle meseleyi açıkladığı görülmektedir.

1.7. Tercih Sebebi Belirtilmeden Dayanak Olarak Zikredilen Hadisler

1.7.1. Tercih Sebebi Belirtmeksizin Başka Bir Hadisten Hüküm Çıkarma

Müellif bazen herhangi bir tercih sebebi belirtmeden *Sahih*'te yer almayan başka bir hadis ile hükmetmiş ve hükmüne dayanak olan hadisi/hadisleri zikrederek görüşünü delillendirmiştir.¹³⁷ Örneğin Buhârî'de geçen "İmam 'amin' dediğinde siz de 'amin' deyin"¹³⁸ hadisinden imamın te'mîni açıktan

134 *Secdeye giderken önce nerenin yere konacağı* (4: 539-540), *namazda kadınların oturuşu* (4: 570), *Cuma vaktinde alışveriş* (5: 63) ve *kabrin üzerine cenaze namazı* (6: 35-36,167-168) ile ilgili hadislerde müellifin mevkûf habere muhalif hüküm verdiği görülmektedir.

135 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 539; Buhârî, "Ezan", 128 (1: 259).

136 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 540; Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 1: 256; Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, 2: 273.

137 İkinci namazının vakti (4: 47), ezanı duyanın tekrar etmesi (4: 168), Fatihâ'yı bilmeyenin durumu (4: 457-458), imamın 'amin'i açıktan demesi (4: 501-503), selamdan önce dua (4: 594), teşehhüdden sonra dua seçmesi (4: 596), imamın namazdan sonra oturduğu yerde beklemesi (4: 622-623), bayram namazından sonra namaz (5: 176), Sâd suresinde secde (5: 346-347), hazaarda binek üzerinde namaz kılınması (5: 403), namazların cem'i (5: 420), öğleden önceki namazın rekât sayısı (5: 536-537), kadının mahremsiz yolculuğu (5: 579-580) ve sehiv secdesinin selamdan önce olması (5: 634) ile ilgili hadislerde müellifin tercih sebebi belirtmeksizin başka bir hadisten hüküm çıkardığı görülmektedir.

138 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 499; Buhârî, "Ezan", 111 (1: 254).

yapacağı anlaşılmaktadır. Hâlbuki Aynî, Ebû Hanîfe'nin imamın te'mîni gizli yapacağına hükmettiğini ifade etmiş, hükmüne delil olarak da sahih isnadlı olduğu hâlde Buhârî ve Müslim'in kitaplarına almadıklarını belirttiği şu hadisi zikretmiştir: "Alkame b. Vâil'in babasından rivâyet edildiğine göre 'O, Nebi (s.a.v) ile birlikte namaz kıldı ve "ğayri'l-meğdûbi aleyhim vele'd-dâllîn"e gelince "amin" dedi, bunu derken sesini kıstı."¹³⁹

1.7.2. Sadece Kendi Görüşündekilerin İsmi Verip Geçme

Müellif bazen bir hadisin hükmünü açıklarken hiçbir tercih sebebi belirtmeye ihtiyaç görmemiş ve sadece kendisiyle aynı görüşte olanların ismini verip geçmekle yetinmiştir.¹⁴⁰ Örneğin kunutun rükûdan önce mi sonra mı okunacağı meselesinde Buhârî Hz. Peygamber'in rükûdan sonra okuduğuna dair hadisi zikretmiştir.¹⁴¹ Aynî ise Ebû Hanîfe'nin kunutun rükûdan önce okuduğuna hükmettiğini belirtmiş ve yalnızca onun görüşünde olan Mâlik b. Enes, İshâk b. Râhûye ve Abdullah b. Mübârek'in isimlerini saymakla yetinmiştir.¹⁴²

Sonuç

Bu makalede Hanefîlerin, Buhârî'nin *Sahîh*'inde geçtiği hâlde amel etmedikleri hadisleri, kendisi de Hanefî olan Aynî'nin Buhârî şerhi *Umdetü'l-kârî*'de nasıl yorumladığı ve mezhebine yöneltilen eleştirilere nasıl cevap verdiği "Kitâbü's-Salât" özelinde incelenmiştir. Ayrıca *Umdetü'l-kârî*'de yer alan hadis ve nakillerin büyük ölçüde kaynaklarına ulaşarak okuyucuya ilgili yerin kaynağını görme fırsatı sağlanmıştır. Yapılan inceleme sonucunda Hanefîlerin söz konusu *sahîh* hadisleri hangi gerekçelerle amel dışı bıraktıkları ve bunlara mukabil kendi görüşlerine dayanak olarak hangi hadisleri aldıkları Aynî'nin açıklamaları doğrultusunda tespit edilmiştir. Bu bağlamda onların amel etmeme sebebini belirtmedikleri birkaç hadis istisna, genel anlamda başka bir hadise dayanarak hüküm verdikleri gözlenmiştir. Böylelikle mezhep görüşlerinde hadislere çok yer vermedikleri yönündeki eleştirilerin aksine Hanefîlerin de hadis ile amel ettiklerinin altı çizilerek söz konusu eleştirileri genelleme olarak hak etmedikleri kanaatine varılmıştır.

Yapılan araştırma sonucu Hanefîlerin *Sahîh*'te yer aldığı hâlde amel etmedikleri hadisleri; kendi dayandıkları hadisler ile söz konusu hadisler arasında teâruz varsa sahâbe mukayesesini, râvi cerhi/ta'dîli ve nesih kriterlerine dayanarak amel dışı bıraktıkları görülmüş; teâruz yoksa mantık yürütme-

¹³⁹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4: 501; Dârekutnî, *Sünen*, 2: 128-129 (h.no: 1270).

¹⁴⁰ *Bayram namazını kaçırın kimsenin durumu* (5: 208)ve *rükûdan önce kunut* (5: 233) ile ilgili hadislerde müellifin sadece kendi görüşündekilerin ismini verip geçtiği görülmektedir.

¹⁴¹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 232; Buhârî, "Vitr", 7 (1: 315-316).

¹⁴² Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 233.

kıyas yapma, ayetin hükmünü önceleme, sahâbe veya tâbiûnun amelinden hüküm çıkarma, kelime anlamından hüküm çıkarma ve mevkûf habere muhalif olan başka bir rivâyetten hüküm çıkarma kriterlerine dayanarak terk ettikleri tespit edilmiştir. Bunların haricinde, tercih sebebi belirtmeksizin başka bir hadisten hüküm çıkarma ve sadece kendi görüşündekilerin ismini verip geçme gibi herhangi bir açıklama yapılmadan da bazı hadislerle amel etmedikleri gözlenmiştir.

Netice itibariyle müellifin dört mezhebin görüşüne de genel olarak yer verdiği, çoğunlukla Hanefî ve Şâfiî kaynaklardan alıntı yaptığı, bazen taassuba varan ifadelerle mezhebini ve mezheb imamını savunduğu, nadir de olsa Ebû Hanîfe'nin aksine görüş bildirdiği görülmüştür. Hadislerin şerhinde ekseriyetle kendinden önceki âlimlerin görüşlerinden istifade ettiği, buna bağlı olarak pek çok kaynaktan yararlandığı ve bu kaynakların bir kısmını zikretmekle beraber bazen hiç isim vermeden başka eserlerden alıntılar yaptığı müşahede edilmiştir. Ayrıca mezhebi lehine deliller sunarken bazen bir cümlenin yarısını alıp yarısını bırakmak gibi başkalarını eleştirdiği bazı şeyleri kendisinin de yapabildiği, mürselin hücciyeti, zayıf hadislerin bir araya gelmesi suretiyle hüküm ifade etmesi ve biri söz diğeri fiil olan iki rivâyetten sözün tercih edilmesi gibi Hanefîlerin hadis tercihinde etkili olan bazı unsurlara yer verdiği, yeri geldikçe farz-vacip ayrımı gibi mezhebindeki kavramsal farklara temas ettiği, ricâl ilmini oldukça iyi bildiği ve sık sık râvi cerhi/ta'dîli yaptığı dikkat çekmiştir.

"Kitâbü's-Salât" kapsamında Hanefîlerin amel etmedikleri hadislerin en yoğun olduğu kısmın Ebvâbu sıfati's-salât bahsi olduğu, Kitâbu'l-Amel fi's-salât bahsinde ise hiçbir hadisin amel dışı kalmadığı tespit edilmiştir.

Kaynakça

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *Musannef*. thk. Habîburrahmân el-A'zamî. Beyrut: Mektebu'l-İslâmî, 1403/1983.
- Âbidin, Âdile. "Aynî'nin İkdü'l-Cümân Fî Târîhi Ehli'z-Zemân Adlı Tarihinde Osmanlılara Ait Verilen Malumatın Tetkiki", *Tarih Semineri Dergisi*. İstanbul: Milli Mecmua Basımevi, 1938. 2: 117-134.
- Avvâme, Muhammed. *İmamların Fikhî İhtilaflarında Hadislerin Rolü*. trc. Mehmet Hayri Kırbasoğlu. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2011.
- Aydın, Abdullah. *Hadis İstihlaları Sözlüğü*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009.
- Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed. "Mukaddime" *es-Seyfü'l-mühennemed fî sîrati'l-Meliki'l-Müeyyed* içinde, thk. Fehîm Muhammed Şeltût. Kâhire: Dârü'l-kâtibü'l-Arabî, 1967.
- _____. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1990.
- _____. *Umdetü'l-kârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. nşr. Sıtkı Cemîl Attâr. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-fikr, 1426/2005.

- _____. *Umdetü'l-kârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut-Lübnan: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2001.
- Begavî, Muhyissünne Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Me'âlimü't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr. Riyâd: Dâru tayyibe, 1409.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *Sünen*. Beyrut-Lübnan: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2003.
- Brockelmann, Carl. *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*. trc. Abdulhafîm Neccâr. Kâhire: Dârü'l-maârif bi Mısır, 1974.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhibbuddîn el-Hafîb. Kâhire: el-Matbaatü's-selefiyye, 1400/1980.
- _____. *Kitâbü't-târîhu'l-kebîr*. thk. Hâşim en-Nedvî. Haydarabad: Dâiratü'l-maârifü'l-Usmaniyye, (t.y).
- _____. *Raf'u'l-yedeyn fi's-salât*. Beyrut-Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1996.
- Bursalı Mehmet Tâhir Efendi. *Osmanlı Müellifleri (1299-1915)*. İstanbul: Meral Yayınları, 1972.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. Beyrut-Lübnan: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- Çakan, İsmail Lütfî. *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer. *Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaûd. Riyâd: Müessesetü'r-risâle, 1424/2004.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünen*. nşr. Muhammed b. Sâlih er-Râcihî. Riyâd: Beytû'l-efkârî'd-devliyye, (t.y).
- Gaziantep İl Yıllığı 1968*. Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1969.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbûrî. *el-Müstedrek alâ's-Sahîhayn*. thk. Ebû Abdirrahmân el-Vâdî'î. Kâhire: Dârü'l-Harameyn, 1417/1997.
- Hâzimî, Ebû Bekr Zeynüddîn Muhammed b. Mûsâ. *Kitâbü'l-i'tibâr fi beyânî'n-nâsih ve'l-mensûh mine'l-âsâr*. Haydarabad: Dâiratü'l-maârifü'l-Usmaniyye, 1359/1940.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *Musannef*. thk. Muhammed Avvâme. Beyrut-Lübnan: Dâru Kurtuba, 2006.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaûd. Beyrut-Lübnan: Dârü'r-risâleti'l-âlemiyye, 1430/2009.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh. *Ârizatü'l-ahvezî bi şerhi Sahîhi't-Tirmizî*. Beyrut-Lübnan: Darü'l-kütübü'l-ilmîyye, (t.y).
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali. *el-İlelü'l-mütenâhiye fi'l-ehâdisi'l-vâhiye*. thk. Hafîl el-Mîs. Beyrut-Lübnan: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1403/1983.
- _____. *et-Tahkîk fi ehâdisi'l-hilâf*. thk. Abdulhamîd Muhammed. Beyrut-Lübnan: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1415/1994.
- İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdulhay b. Ahmed es-Sâlihî. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. Dimeşk-Beyrut: Dâru İbn-i Kesîr, 1993
- Kâdî İyâz, Ebu'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî. *İkmâlü'l-Mu'lim bi fevâidi Müslim*. thk. Yahya İsmail. Mansûre: Dârü'l-vefâ, 1419/1998.
- Kâsânî, Alâüddin Ebû Bekr b. Mes'ud. *Bedâiu's-sanâî*. Beyrut-Lübnan: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1986.

- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifin terâcîmü musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*. Beyrut-Lübnan: Dâru ihyâ-i türâsi'l-Arabî, (t.y).
- Koçkuzu, Ali Osman. "Bedreddin Aynî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4: 271. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Mâlik b. Enes. *el-Müdevenetü'l-kübrâ*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1994.
- Marçais, Georges. "Aynî". *İslâm Ansiklopedisi*. 2: 70-72. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1979.
- Meydânî, Abdulganî b. Tâlib. *el-Lübâb fi şerhi'l-kitâb*. Beyrut-Lübnan: el-Mektebetü'l-ilmîyye, (t.y).
- Muhammed Mustafa Ziyâde. *el-Müerrihûn fi Mısr*. Kâhire: Matbaatü'l-cenne, 1954.
- Mübârekfûrî, Ebu'l-ULâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm. *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi Câmii't-Tirmizî*. tsh. Abdulvehhâb Abdullatîf. Beyrut: Dârü'l-fikr, (t.y).
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Beyrut-Lübnan: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1412/1991.
- Nesâî, Ebû Abdırrahman Ahmed b. Şuayb. *Sünen*. thk. Hasan Abdulmun'im Şelbî. Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001.
- Nevevî, Ebû Zekerıyya Yahya b. Şeref. *el-Minhâc şerhu Sahîh-i Müslim b. el-Haccâc*. Ezher: el-Matbaatü'l-Mısıryye, 1347/1929.
- Sakallı, Talat. *Aynî ve Hadis Yorum/Şerh Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2013.
- Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdırrahmân. *ed-Dav'u'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi'*. Beyrut: Dârü'l-cıl, 1412/1992.
- _____. *et-Tıbru'l-mesbûk fi zeyli's-Sülûk*. thk. Lebîbe İbrahim Mustafa. Kâhire: Dârü'l-kütüb ve'l-vesâiku'l-kavmiyye, 1426/2005.
- Serahsî, Ebû Bekr Ahmed b. Ebî Sehl. *Mebisût*. İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 2008.
- _____. *Usûl*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî. Beyrut-Lübnan: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1414/1993.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celalüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Buğyetü'l-vuât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1979.
- Suyûtî, Hindî, Dehlevî, Bûsirî, Kenkûhî, Nu'mânî. "Misbâhü'z-züccâce alâ Sünen-i İbn Mâce" *Şurûhu Sünen-i İbn Mâce* içinde. Lübnan: Beytü'l-efkârî'd-devliyye, 2007.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasan. *Mebisût*. tsh. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1990.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. Riyâd: Hâlid b. Abdırrahman el-Cüreysî, (t.y).
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu Me'âni'l-âsâr*. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1994.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünen*. Kâhire: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1977.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: DİB Yayınları, 1994.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. Beyrut-Lübnan: Dârü'l-ma'rife, (t.y).
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd. *el-A'lâm*. Beyrut-Lübnan: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 2002.

İBN CİNNÎ'NİN *EL-MUHTESEB*'İNDE ŞÂZ KIRAATLARA YAKLAŞIMI

Bayram DEMİRCİGİL*

Öz

Yedili kıraat sistemleştirmesinin ardından kimi âlimlerce bu kıraat vecihlerinin dışındakiler şâz addedilerek Kur'an'ın hem tilâvetinde hem de yorumunda devre dışı bırakılmıştır. Ebû'l-Feth Osman b. Cinnî (ö. 392/1002) ise *el-Muhteseb fî tebyîni vucûhi şevâzî'l kirââti ve'l idâhi anhâ* adlı eserinde bu okuyuş vecihlerinin de vahiyle irtibatının bulunduğu gerekçesiyle anılan yaklaşıma karşı çıkmış ve tilâvet edilemeseler de şâz kıraatlerin ihtiva ettiği anlamların terk edilemeyeceği kanaatini serdetmiştir. Bu makale, İbn Cinnî'nin şâz kıraatlere bakışını ve bu kıraat vecihlerini ele alış biçimini diğer âlimlerin konuyla ilgili değerlendirmeleriyle birlikte incelemektedir.

Anahtar Kelimeler: İbn Cinnî, Şâz Kıraat, Yedi Kıraat, Çoğunluğun Okuyuşu, İhticâc.

Ibn Jinni's Approach to the Shadhdh Readings in his Book *al-Muhteseb*

Abstract

Some scholars adopted the approach that the variant readings other than seven readings of the Qur'an are completely unacceptable. According to them, those versions can neither be recited in prayer nor have any value for the commentary of the Qur'an. Abu al-Fath Uthman Ibn Jinni (d. 392/1002), provided a strong opposition to this opinion in his book *al-Muhtasab* due to the reason that those versions can have a close relationship with the Qur'anic revelation. In his viewpoint, those versions can be beneficial in the Qur'anic commentaries even though they cannot be recited in prayer. This paper aims to deal with Ibn Jinni's approach to the reading versions other than seven variant readings as well as comparing his position with other scholars' perspective in this regard.

Keywords: Ibn Jinni, Shadhdh Readings, Seven Readings, The Readings of the Majority, İhticâc.

Giriş

Hız Peygamber'in (s.a.v.) Medine'ye hicretinden sonra kabileler arasındaki lehçe farklılıklarının yanı sıra yaşlılık ve acizlik gibi nedenlerle kelimelerin Kureyş lehçesine göre telaffuzunda zorluk çeken kimselere Kur'an tilâvetini kolaylaştırma arzusuyla yedi harf ruhsatı verilmişti. Meşru bir zeminde başlayan bu okuyuş farklılıkları ilerleyen dönemlerde de kıraat farklılıkları olarak devam etmiş ve tarih boyunca gündemdeki yerini korumuştur. Kıraat vecihlerindeki bu çeşitlilik, Kur'an tilâvetinde ümmetin birliğini sağlama ve okuyuş farklılıkları dolayısıyla Müslümanlar arasında zaman zaman baş gösteren fitne ve kargaşaya son verme gibi düşüncelerle çeşitli dönemlerde sınırlandırmalara tâbi tutulmuştur. Ebûbekir b. Mücâhid (ö. 324/936) tara-

* Okutman Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı (bdemircigil@sakarya.edu.tr).

findan ortaya konulan yedi kıraat tasnifi böyle bir çabanın ürünüdür.¹ Bu tasnifin ardından yedi kıraat sınıflandırması âlimler arasında öylesine benimsenmiştir ki bunun dışındaki okuyuşlar “şâz” (kural dışı, çoğunluğa aykırı) olarak kabul edilmiştir.² Bu durum, yedi kıraatin dışındaki okuyuşların itibarsızlaştırılması sonucunu da beraberinde getirmiştir. Böylece artık yedi kıraate aykırı vecihlerle tilâvette bulunmak meşru kabul edilmemiştir. Tam da bu nedenle, İbn Şenebûz künyesiyle tanınan Ebû'l-Hasen Muhammed b. Ahmed b. Eyyûb el-Bağdâdî (ö. 328/939) ile Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen b. Miksem'in (ö. 354/965) o dönemde “şâz” olarak tanımlanan bu vecihlerle tilâvette bulunmaları devrin siyasi iktidarı tarafından zecrî tedbirlerle engellenmiştir.³

Bu dönemin hemen ardından gelen önemli dilcilerden Ebû'l-Feth Osman b. Cinnî⁴ ise yedi kıraatin dışındaki bu vecihlerin olumsuz bir içerikle anılmak suretiyle devre dışı bırakılmasına karşı çıkmıştır. İbn Cinnî'nin “şâz” olarak nitelenen bu okuyuşlara yönelik yaklaşımı o dönemdeki hâkim anlayıştan biraz farklıdır. İşte biz, bu makalemizde İbn Cinnî'nin şâz kıraat tasavvurunu ve şâz kıraatleri ele alışı biçimini inceleyeceğiz.

I. İbn Cinnî'nin Şâz Kıraat Tasavvuru

İbn Mücâhid'in yedili kıraat sistemleştirmesinin ardından İbn Cinnî'nin yaşadığı dönemde âlimler arasında yedi kıraat imamına atfedilen kıraat vecihleri sahih, bunların dışındaki vecihler ise makbul olmayan kıraatler şeklinde tasnif edilmiştir. Bunun üzerine İbn Cinnî, şâz kıraat olarak nitelenen okuyuş vecihlerine yönelik bu algıyı eleştirme ihtiyacı duymuş⁵ ve el-

1 İbn Mücâhid, o dönemde kıraatlerle ilgili bu çeşitliliğe dikkat çekmiş ve Mekke, Medine, Basra, Kûfe ve Şam'dan oluşan merkezlerde yaygın olarak okunan kıraatlerin sıhhati üzerinde herkesin söz birliği ettiğini dile getirmiştir. Bkz. Ebûbekir b. Mücâhid, *Kitâbü's-seb'u fi'l-kirâât*, thk. Şevkî Dayf (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1400), 49.

2 Hatta bu hususta yedi kıraatin Hz. Peygamber'in hadislerinde (Buhârî, “Fedailü'l-Kur'ân”, 5, 27; “Tevhid”, 53; “Bed'ü'l-Halk”, 6; “Mürteddün”, 9; “Husûmât”, 4; Müslim, “Salâtü'l-Müsâfirîn”, 270; Ebû Dâvud, “Vitr”, 22; Tirmizi, “Kırâat”, 11; Nesâî, “İftitâh”, 37; Mâlik, *el-Muvatta*, “Kur'ân”, hadis no:5) geçen “yedi harf” olduğu biçiminde bir görüş bile ileri sürülmüştür. Mekkî, bu yaklaşımın doğru olmadığını, bu kıraatlerin yedi harfin bir kısmını oluşturduğunu dile getirmiştir. Bkz. Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed b. Muhtâr el-Kaysî, *el-İbâne an meâni'l-kirâât*, thk. Abdülfettâh İsmail Şelebî (Mısır: Dâru Nahda, ty.), 33-34.

3 Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, “Kur'an Kıraatlerinin Tarihsel Serencamına Genel Bir Bakış”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3, sy. 1 (2003): 218-222.

4 İbn Cinnî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Mehmet Yavuz, “İbn Cinnî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 19 (İstanbul: TDV Yay.,1999), 397-400.

5 Mehmet Emin Maşalı, “Kıraat Tefsiri İlişkisi”, *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, ed. Mehmet Akif Koç, İsmail Albayrak (Ankara: Otto Yayınları, 2013), 1: 366.

Muhteseb fi tebyîni vucûhi şevâzzi'l kırââti ve'l idâhi anhâ adlı eserinde bu konudaki yaklaşımını temellendirmeye çalışmıştır.

İbn Cinnî, bu kitabında ağırlıklı olarak şâz kıraatleri incelemekle beraber yedi kıraatteki kimi okuyuş vecihlerine de yer vermiştir. Kaydettiği bu kıraat vecihlerini nispet ettiği kimseler olarak başta Hz. Peygamber (s.a.v.), râşid halifeler, Muâz b. Cebel (ö. 17/638), Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/653), Übey b. Ka'b (ö. 33/654), Sa'd b. Ebî Vakkâs (ö. 55/675), Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88), Abdullah b. ez-Zübeyr (ö. 73/692), Abdullah b. Ömer (ö. 73/692), Câbir b. Abdillâh (ö. 74/697), Yahyâ b. Ya'mer (ö. 89/708 [?]) Saîd b. el-Müseyyeb (ö. 94/713), İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714), Mücâhid (ö. 103/721), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), İbn Sîrîn (ö. 110/729), Abdullah b. Ebî İshak (ö. 127/745) gibi sahâbe, tâbiûn ve sonraki döneme ait kimselerin yanısıra yedi kıraat imamı, Katâde (ö. 117/735), Arac (ö. 117/735), İbn Muhaysın (ö. 123/741), A'meş (ö. 148/765) gibi çok sayıda meşhûr kurrâ ile Huleyd b. Nuşeyt (?), İbn Hayra (?) ve Ebû Tu'me (?) gibi pek tanınmayan toplam 278 (iki yüz yetmiş sekiz) isim zikretmiştir. Az sayıdaki kimi kıraat vechini ise "Şam halkından bir adam", "Hicaz halkı", "Mekke halkından bir adam", "Necrân halkı", "çöl halkından bazıları", "bazı bedeviler", "arkadaşlarımızdan biri" şeklinde belli bir şahsa atfetmeksizin genel ifadelerle,⁶ bazen de ilgili kıraat vechini herhangi bir kârîye nispet etmeden anonim olarak zikretmiştir.⁷ Şüphesiz bu durum, o dönemlerde okuyuş vecihlerinde ne denli bir çeşitliliğin var olduğunu ve bu çeşitliliğin neşv-ü nema bulmasına imkan sağlayan serbest bir ortamın mevcudiyetini göstermesi açısından dikkat çekicidir. İbn Cinnî'nin bu hususta en fazla atıfta bulunduğu isim, 165 (yüz atmış beş) vecihle Hasan-ı Basrî'dir. Onun ardından 105 (yüz beş) adet kıraat vechini atfettiği İbn Abbas gelmektedir.

İbn Cinnî, çalışmasının önsözünde, yararlandığı eserleri zikretmiş ve bunların başında İbn Mücâhid'in şâz kıraatlere dair yazdığı kitaptan söz etmiştir. Bu esere ilave olarak, Ebû Hatim es-Sicistânî (ö. 255/869) ve Ebû Alî Kutrub Muhammed b. el-Müstenîr'in (ö. 210/825 civarı) kıraatlerle ilgili kitapları⁸ ile Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207/822) ve Ebû

6 Bkz. Ebû'l-Feth Osman b. Cinnî, *el-Muhteseb fi tebyîni vucûhi şevâzzi'l-kırââti ve'l-idâhi anhâ*, thk. Ali en-Necdî Nâsîf v.dğr (Kahire: Vezâratü'l-Evkâf, 1415/1994), 1: 37, 147, 223, 273, 283; 2: 62, 67, 81, 123, 270. İbn Cinnî bu eserinde toplam 1381 kıraat vechi kaydetmiştir. Bu vecihleri dil yönünden hucetlendirirken bunlardan 71'i hakkında olumsuz mütalaalarda bulunmuştur.

7 Örneğin bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 50, 55, 64, 107, 134, 181, 223.

8 İbn Cinnî, sözü edilen âlimlere ait eser ismi zikretmemiş, sadece onlara ait kıraat eserleri olduğunu kaydetmiştir. Bu kitaplar muhtemelen İbn Mücâhid'in *Kitâbü's-Şevâz fi'l-kırââtı* ve Ebû Hâtîm'in *el-Kırââtı*'dır. Kutrub'un kıraatlerle ilgili eserinin adını ise bilemiyoruz.

İshâk ez-Zeccâc'ın (ö. 311/923) *Meâni'l-Kur'ân*'larından istifade ettiğini kaydetmiştir.⁹

Hemen ifade etmeliyiz ki İbn Cinnî, yedi kıraatin dışındaki okuyuşlarla ilgili “Zamanımızdaki âlimler bu vecihleri şâz diye adlandırmışlardır.” şeklindeki ifadeleriyle anılan vecihlerin şâz olarak tavsif edilmesini fiilî bir durum olarak kabul etmiş gözükmektedir.¹⁰ Ancak onun “şâz kıraat” kavramına yüklediği anlam ve değer biraz farklıdır. Şöyle ki o, yaşadığı dönemdeki teamüle uygun olarak yedi kıraatin dışındaki okuyuşların (ما شذ عن السبعة) şâz olarak nitelenmesini kabullenmekle beraber bu kıraatler içinde de vahiy ürünü okuyuşların bulunabileceğinden söz etmiştir. Zira ona göre, bu kıraatler de Rasûlullah'a nispet edilmektedir. Dolayısıyla, وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ (el-Haşr 59/7) ayeti gereğince rivâyeten kusurlu bile olsa Arapça'da geçerli bir kullanımı bulunan kıraatlerin reddedilmek yerine kabulü karşılansın gerekir. Görünüşe bakılırsa, İbn Cinnî'nin sened yönünden Rasûlullah'a kadar ulaştığını dile getirdiği bu kıraat vecihlerinin şâz olarak tavsif edilmesine karşı çıkmamasının ardında yatan sebebin o dönemde bu husustaki yerleşik kanaatin baskın karakteri olduğu söylenebilir. İbn Cinnî'nin *el-Muhteseb* adlı eserini telif etmesi ise, yedi kıraatin dışındaki bu okuyuşlar arasında da sahih kıraatlerin bulunabileceği düşüncesine dayanmaktadır. Ona göre, bu vecihlerin rivâyeten kusurlu olması tilâvette onlara başvurulmaması sonucunu doğursa bile mana yönünden terkedilmelerini gerektirmez. Hatta o, anılan vecihlerin dil bakımından yedi kıraate göre daha düşük seviyede olmasının terkedilmeleri için yeterli bir sebep sayılamayacağını, zira yedi kıraat içinde de irâb yönünden zayıf vecihlerin bulunduğunu dile getirmiştir. Böylece o, bu vecihlerin dilsel bir dayanağının bulunduğunu ortaya koymaya ve bunları dil yönünden delillendirmeye çalışmıştır.¹¹

İbn Cinnî'nin şâz kıraatlere yönelik genel yaklaşımı böyle olunca eserinde ele aldığı şâz kıraatler için zaman zaman -her ne şekilde olursa olsun- bir vecih, açıklama ya da tevil ortaya koyma çabası içine girdiği görülmektedir. Bu hususta şu örneği kaydedebiliriz: İbn Cinnî, İbn Şihâb ez-Zührî'nin (ö. 124/742) الدَّوَابُّ (el-Hac 22/18) kelimesini “ب” harfindeki şeddeyi kaldırarak الدَّوَابُّ şeklinde okumasıyla ilgili “semâan ve kıyâsen az bulunan zayıf bir vecih” değerlendirmesini yapmasına rağmen bu kıraat vechiyle, aslı ظَلَّتْ، مَسَّتْ، أَحَسَّتْ olan مَسَّتْ، أَحَسَّتْ kelimeleri arasında benzerlik kurarak

9 Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 35-36.

10 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 32.

11 Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 32-33.

burada söz konusu olan tahfifin (telaffuzda kolaylaştırma) Zührî'ye atfedilen *الدَّوَابُّ* okuyuşu için de gerekçe olabileceğinden söz etmiştir.¹²

Bu bağlamda ifade etmeliyiz ki İbn Cinnî'nin bu eseri, şâz olarak tanımlanan tüm okuyuşları içermemektedir. Esasen bu hacimdeki bir çalışmadan da böyle bir şey beklenemez. Zira o, eserindeki ilgi alanını, yedi kıraatin dışındaki okuyuşlardan ilk bakışta anlaşılamayacak inceliklere sahip olan vecihlerin oluşturduğunu, bunun aksine herhangi bir dilsel nükte içermeyen ve anlaşılması kolay olan vecihleri incelemekle uğraşmanın gereksiz bir çaba olduğunu dile getirmiştir.¹³

İbn Cinnî, yukarıda belirtilenlerden anlaşılacağı üzere yedi kıraatin dışındaki okuyuşların şâz olarak kategorize edilmesini fiili bir durum olarak kabullenmiş, hatta bu tanımlamayı sahiplenmiş,¹⁴ ancak bu anlamdaki şâz kıraat tabirine olumsuz bir mana yüklememiştir. Ancak onun, bu eserinde şâzlıkla tavsif edip, üzerinde menfi değerlendirmelerde bulunduğu kıraat vecihleri de bulunmaktadır. Bu vecihler, o dönemde özellikle Basra dil ekolüne mensup âlimler arasında genel kabule mazhar olmuş dil kurallarıyla uzlaştırılma imkanı bulunmayan okuyuşlardır. İşte onun asıl şâz olarak tavsif ettiği ve hem tilâvet hem de ihticâca elverişli kabul etmediği vecihler bu türden okuyuşlardan meydana gelmektedir. İbn Cinnî'nin bu husustaki yaklaşımının odak noktasını, söz konusu okuyuşların Arap dilinde sahih bir vechinin bulunup bulunmaması oluşturmaktadır. Ona göre, Arap dilinde sahih bir vechi bulunan okuyuşlar geçerli, bu vasfı taşımayanlar ise “şâz”,¹⁵ “zayıf”¹⁶ “garîb”,¹⁷ “merdûd”,¹⁸ “galat”,¹⁹ “câiz değil”,²⁰ “bozuk lehçe”,²¹ ve “aslının dışına çıkmış”²² şeklinde nitelendirilmiştir. Ancak İbn Cinnî'nin

12 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2: 76.

13 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 35.

14 Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 261, 275; 2: 183.

15 Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 103, 136, 142.

16 Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 66, 234, 270.

17 Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 89, 136; 2: 38, 62, 141.

18 Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 258, 320; 2: 121.

19 Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 236; 2: 133.

20 Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 66, 67, 99, 274; 2: 220, 334,

21 Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 106.

22 Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 313. İbn Cinnî, kıraat vecihlerini değerlendirirken zaman zaman “kıyâs” ve “kullanım” şeklinde bir ayrıma gitmektedir. Örneğin İbn Cinnî, *وَلْتَضَعِي* ve *وَلْيَقْتَرِفُوا مَا هُمْ مُقْتَرِفُونَ* (el-Enâm 6/113) ayetindeki *وَلْيَقْتَرِفُوا* fiillerinin başında yer alan “ل” harflerinin Hasan-ı Basrî ve İbn Şeref (ö. ?) tarafından *وَلْيَقْتَرِفُوا* ve *وَلْيَقْتَرِفُوا* sükûnla şeklinde okunması hakkında “kıyâsen güçlü olmakla birlikte kullanım bakımından şâz” değerlendirmesini yapmıştır. Çünkü ona göre “ل” harfinin sükûnla okunması uygulaması *ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلِيُوفُوا نُذُورَهُمْ*

Basra ekolüne mensup dilci âlimlerden²³ farklı olarak sırf mevcut dil kurallarıyla bağdaşmadığı gerekçesiyle herhangi bir kıraat vechini tümüyle reddetme biçiminde bir tutum içine girmediği, bunun yerine daha temkinli bir yaklaşım sergilediği müşahede edilmektedir.²⁴ Mesela, Fâtîha sûresinin 2. ayetindeki **اللَّحْمَدُ لِلَّهِ** ifadesini İbrâhîm b. Ebî Able'nin (ö. 152/769) **اللَّحْمَدُ لِلَّهِ** şeklinde; Hasan-ı Basrî ile Zeyd b. Ali'nin (ö. 122/740) ise **اللَّحْمَدِ لِلَّهِ** şeklinde itbâ²⁵ ile okumalarının hem kıyâs hem de kullanım açısından şâz olduğunu, ancak bu vecihlerin daha sonra yaygınlaştığını ve Arap dilinde bir dayanağı bulunduğunu dile getirmiştir. Buna göre, **اللَّحْمَدُ لِلَّهِ** şeklindeki okuyuşta **اللَّحْمَدِ لِلَّهِ** lafzındaki "ل" harfi **اللَّحْمَدُ** lafzındaki "د" harfinin harekesine, **اللَّحْمَدِ لِلَّهِ** okuyuşunda ise **اللَّحْمَدُ** lafzındaki "د" harfinin harekesi **اللَّحْمَدِ لِلَّهِ** lafzındaki birinci "ل" harfinin harekesine tâbi kılınmıştır.²⁶ Böylece İbn Cinnî, Basra ekolüne mensup dilcilerden farklı olarak, bir kıraat vechinin yerleşik dil kurallarına aykırı olmasının, o kıraat vechinin sübutu için engel oluşturmadığı düşüncesini benimsemiş olmaktadır.²⁷

İbn Cinnî, naklettiği kıraat vecihlerini Arap dilinde bir vechi bulunup bulunmaması yönüyle ele almakla birlikte, "çoğunluğun okuyuşuna uygun-

وَلِيَطُوفُوا (el-Hac 22/29) ayetindeki gibi emir lââmı olarak gelmesi durumunda yaygın bir kullanıma sahiptir. Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 227. Bu hususta diğer bir örnek için bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2: 176.

23 Basra ekolü mensubu dilcilere göre bir kıraat vechinin mutlak manada kıyâsa uygun olma zorunluluğu bulunmaktadır ve onların kıraatlere yönelik eleştirilerinin çıkış noktası da burasıdır. Zira onlar, sahih bir kıraatin dilin en fasih formuna uygun olduğu ön kabulünden hareket etmekte (bkz. Ganim Kaddûrî, *Resmü'l- Mushaf* (Bağdat: el-Lecnetü'l-Vataniyye, 1982), 650) ve kıraatlerin oluşumunda lehçe farklılıklarının rolünü dikkate almamaktadırlar. Bkz. İsmail Durmuş, "Arap Dili ve Lehçeleri Açısından Kıraatlar", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002), 449.

24 Örneğin bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2: 42.

25 Burada itbâ ile kastedilen "ses uyumunda itbâ"dır. Ses uyumunda itbâ üslûbu, art arda gelen iki kelime arasında ses uyumunu sağlamak için sesli veya sessiz harfler arasında değişiklik yapmaktır. Bkz. Abdülalî el-Mes'ûl, *Mu'cemü mustalahâti ilmi'l-kirâati'l-Kur'âniyye* (Kahire: Dâru's-Selâm, 2007), 261-262.

26 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 37.

27 Diğer iki örnek için bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2: 42, 76. İbn Cinnî'nin kıraatlere yaklaşımı genel olarak müsamahakâr çizgide olmakla beraber zaman zaman bazı kıraat vecihleri hakkında olumsuz mütalaalar sergilediği de gözden kaçmamaktadır. Mesela el-Hac sûresinin 40. ayetinde geçen **صَلَوَاتٍ** kelimesini İkrime'nin (ö. 13/634) **صَلَوَاتًا**, Cafer b. Muhammed'in (?) **صَلَوَاتٍ** şeklinde okumasını Süryânîler ile Yahudiler'in dilleriyle karışması sonucunda tahrife uğramış vechi olarak tavsif etmektedir. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2: 83-84.

luk" şeklinde formüle edilen sahih kıraat kriterine²⁸ de bazen atıfta bulunmuştur. Zira o, yaşadığı dönemde yaygın olarak benimsenen anlayıştan hareketle Mekke, Medine, Kûfe, Basra ve Şam'dan oluşan ana şehirlerdeki cumhur kurrâya ait kıraatlerin mutlak otoritesini kabul etmiştir. Onun, "çoğunluğun okuyuşu" (قراءة الجماعة/قراءة العامة/قراءة الناس/قراءة الكافة) şeklindeki ifadelerinden yedi kıraati kasdettiği anlaşılmaktadır.²⁹ Buna karşın İbn Cinnî onlu kıraat sisteminden hiç söz etmemiştir. Öyle anlaşılıyor ki *el-Ğâye fi'l-kirââti'l-aşr* adlı eseriyle bu sınıflandırmayı ilk defa ortaya koyan âlim olan İbn Mihrân en-Nîsâbûrî³⁰ (ö. 381/992), İbn Cinnî ile aynı dönemde yaşamış olmasına rağmen onun bu tasnifi o dönemde yaygınlık kazanmamıştır.³¹

İbn Cinnî, yedi kıraatin dışındaki muhtelif kıraat vecihlerini dil ve anlam yönünden incelerken bazen çoğunluğun okuyuşu olarak tavsif ettiği yedi kıraate atıfta bulunmuş ve şâz kapsamındaki vecihlerden bazılarının yedi kıraate uygunluğundan söz etmiştir.³² O, kimi zaman da söz konusu okuyuşların ortaya çıkardığı anlamın cumhurun okuyuşuna göre ortaya çıkan anlamla örtüşüğünü dile getirmiş, böylece cumhurun okuyuşunun üstün konumuna ve belirleyici vasfına işarette bulunmuştur. Mesela, *وَالِهَ أَبَائِكَ* (el-Bakara 2/133) ifadesindeki *أَبَائِكَ* kelimesinin Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88), Yahya b. Ya'mer (ö. 89/707), Ebû Racâ (ö. 105/723-24 [?]) ve Hasan-ı Basrî tarafından *أَبِيكَ* şeklinde okunması hakkında İbn Mücâhid'in "Bu okuyuşun herhangi bir dayanağı yoktur." şeklindeki ifadesiyle ilgili şöyle bir değerlendirme yapmıştır: "Bu, çoğunluğun kıraatinin *أَبَائِكَ* şeklinde cemi formun-

28 Erken dönemde Taberî, Zeccâc ve Nehhâs gibi âlimler bir kıraatin sahih olması için çoğunluğun/âmmenin kıraatine uygunluk şeklinde bir kriteri benimsemişlerdir. Örneğin bkz. Ebû Câ'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (yy.:Müessesetü'r-Risâle, 2000), 2: 466; 8: 22; 11: 556; 12: 281; 18: 336; 23: 624. Ebu İshâk İbrahim İbn es-Serî ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, thk. Abdülcelîl Abdüh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 1: 45, 336, 338; 2: 93; 3: 108; 4: 373; 5: 271; Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, thk. Abdülmün'im Halîl İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421), 1: 56; 3: 108. Daha sonraki dönemlerde âlimler bir kıraatin sahih kabul edilmesi için senedinin sahih olmasını, diğer bir ifadeyle o kıraatin sağlam bir rivayet zinciriyle Hz. Peygamber'e kadar ulaşmasını şart koşmuşlardır. Bkz. Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 46, 48.

29 Örneğin bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 32, 129, 134, 152, 155, 156, 186, 274, 280, 294, 295, 305, 318, 332, 349, 351; 2: 9, 79, 159, 199, 286, 291.

30 Bkz. Ali Eroğlu, "İbn Mihrân en-Nîsâbûrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 20 (İstanbul: TDV Yay., 1999), 199.

31 Kirâât-i aşere tasnifi ancak dokuzuncu hicri asırda İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) *en-Neşr fi'l-kirââti'l-aşr* adlı eseriyle genel kabule mazhar olmuş, böylece İbn Mücâhid'in yedili kıraat sistematığının yerini artık onlu kıraat sistemi almıştır. Bkz. Abdülhamit Birışık, *Kıraat İlimi ve Tarihi* (Bursa:Emin Yayınları, 2004), 91-93.

32 Örneğin bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 182.

da gelmesi dolayısıyladır. Çünkü gördüğün gibi, أَيْبُ okuyuşu müfred olarak kabul edildiğinde çoğunluğun okuyuşuna aykırı olmaktadır. Şu halde أَيْبُ kıraatini cemi anlamında müfred bir lafız olarak kabul etmek gerekir. Ayrıca أب kelimesinin أبُونُ şeklindeki cemi kalıbı dikkate alınırca böyle bir teville de ihtiyaç yoktur.”³³ Bu örnekte İbn Cinnî, cumhurun okuyuşunu kıstas olarak kabul etmiş, şâz olan bir okuyuşu bu ölçüte göre tevil etmeye çalışmıştır. Bunu yaparken de iki okuyuş arasındaki anlam birlikteliğini yeterli saymıştır.

Bizce, İbn Cinnî'nin bu yaklaşımı yedi harf ruhsatıyla ilgili bakış açısından kaynaklanmaktadır. A' meş'ten (ö. 148/765) nakledildiğine göre Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12) et-Tevbe sûresinin 57. ayetindeki يَمْحُونَ fiilini يَمْحُونَ şeklinde okuması üzerine kendisine bu kelimenin يَمْحُونَ olduğu hatırlatılınca يَمْحُونَ - يَمْحُونَ fiillerinin üçünün de aynı olduğunu söylemiştir. İbn Cinnî, bu rivayetten yola çıkarak, anlam olarak birbiriyle uyumlu bir kıraati diğerinin yerine okuyan selef âlimlerinin, bir kıraati diğerine derece bakımından öncelenedikleri kanaatini serdetmiştir. İbn Cinnî'ye göre, bu kıraatlerin hepsi Rasûlullah'tan gelmiş olup Enes b. Mâlik'ten nakledilen bu okuyuşların tümü yedi harf kapsamındadır. İbn Cinnî, bu hususta “Şayet bu harflerin (kıraat vecihlerinin) hepsi de okunmuşsa bize kadar ulaşması gerekmez mi? Enes b. Mâlik bunları bir kıraat olarak değil, ilgili lafzın anlamını açıklayan ifadeler olarak zikretmiştir.” şeklindeki muhtemel itirazı, “Enes b. Mâlik'in bunu kıraat olarak naklettiği, bizim onun hakkındaki hüsn-i zannımızın bu durumun kabulünü zorunlu kıldığı ve bu okuyuşların hepsinin Rasûlullah'tan rivayet edildiği” biçimindeki ifadelerle cevaplamaya çalışmıştır.³⁴

İbn Cinnî'nin yedi kıraat dışındaki okuyuşlar hakkında sergilediği kanaatte, ilgili okuyuşların nispet edildiği kimselerin şahsiyetlerinin de etkili oluşu kaydedilmesi gereken noktalardan birisidir. Sözgelimi o, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledilen bazı kıraat vecihlerinin³⁵ yanı sıra Hasan-ı

33 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 112. Diğer bazı örnekler için bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 120, 154, 170, 219, 220, 224 343; 2: 227, 247, 302.

34 Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 296. Yine bu çerçevede İbn Cinnî'ye Enes b. Mâlik'in وَوَضَعْنَا وَوَزَرَكَ (el-İnşirâh 94/2) ayetini وَوَضَعْنَا وَوَزَرَكَ şeklinde okumasıyla ilgili sorulduğunda o, وَوَضَعْنَا وَوَضَعْنَا، وَوَضَعْنَا، وَوَضَعْنَا ifadelerinin üçünün de aynı anlama geldiğini, meşhur yedi harf hadisinin buna gerekçe olduğunu ve Enes b. Mâlik ve diğerlerinden nakledilen bu rivayetlerin, bu tür okuyuşların cevâzını gösterdiğini dile getirmiştir. Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2: 367.

35 İbn Cinnî bu kıraat vecihleri hakkında “Bizim Rasûlullah'ın kıraatini alıp kabul etmekten başka bir imkân ve yetkimiz yoktur.” ifadesini kullanmıştır. Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2: 306.

Basrî ve Abdullah b. Ebî İshâk'tan (ö. 127/745) naklettiği okuyuşlar hakkında da genellikle olumlu değerlendirmelerde bulunmuş, bu yaklaşımını da anılan âlimlerin güvenilirlik ve dile vukûfiyet bakımından önde gelen kimseler olmalarıyla temellendirmeye çalışmıştır. Örneğin o, Hasan-ı Basrî ve İbn Ebî İshâk'ın *وَيُهْلِكُ الْحَزْثَ وَالنَّسْلَ* (el-Bakara 2/235) ifadesinde ifâl bâbindan olan *يُهْلِكُ* fiilini sülâsî fiil kökünden *يَهْلِكُ* şeklinde okumalarıyla ilgili böyle bir yaklaşım ortaya koymuştur.³⁶ Bununla birlikte İbn Cinnî'nin bu âlimlerden Hasan-ı Basrî'ye attığı okuyuşlardan az da olsa bir kısmıyla ilgili dil açısından şâz değerlendirmesi yaptığı örnekler de vardır. Mesela, el-Mâide sûresinin 60. ayetinde yer alan *مُثَوَّبَةٌ* kelimesinin Hasan-ı Basrî'nin yanısıra İbn Hürmüz (ö. 117/735), İbn İmrân (ö. ?), Nübeyh (ö. ?) ve İbn Büreyde (ö. ?) gibi kârîlerce *مُثَوَّبَةٌ* şeklinde okunmasıyla ilgili "Bu okuyuş, aslın dışına çıkmıştır ve şazdır." değerlendirmesini yapmıştır.³⁷

Bu başlık altında son olarak şu hususu belirtmek istiyoruz: Biz İbn Cinnî'nin şâz kıraatleri Arap dilinde bir vechi bulunup bulunmaması yönüyle ele aldığından söz ettiğimizde onun kıraatlerde rivayete önem vermediği ve kıraatlerin içtihadî olduğu kanaatini taşıdığını iddia etmiyoruz. İbn Cinnî'nin bu noktada savunduğu görüş, yukarıda da kaydettiğimiz üzere tıpkı yedi kıraat gibi "şâz" olarak tanımlanan bu kıraat vecihlerinin de "tâbi olunması gereken birer sünnet" olduğu istikametindedir. Nitekim, *وَالسَّمَوَاتُ وَمَطَوِّيَّاتٍ* (Zümer 39/67) ayetinde merfû olarak yer alan *مَطَوِّيَّاتٍ* kelimesinin mansub olarak *مَطَوِّيَّاتٍ* şeklinde gelmesinin Arapça açısından mümkün olmakla birlikte kıraat açısından câiz olmadığını, zira kıraatin muhalefet edilemeyecek bir yol (sünnet) olduğunu dile getirmesi onun bu hususta

36 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 121. Bu husustaki diğer bir örnekte İbn Cinnî, Hasan-ı Basrî'nin *الْإِنْجِيلِ* (Âl-i İmrân 3/3) kelimesini hemzenin fethasıyla *الْإِنْجِيلِ* şeklinde okumasıyla ilgili benzer bir yaklaşımı dilendirmiştir. O, önce bu okuyuşun Arapça söz varlığında herhangi bir örneğinin bulunmadığını söylediği halde ilerleyen satırlarda dil yönünden tevcihini yapmaya çalışmış ve şu ifadeleriyle Hasan-ı Basrî'nin saygın konumunun ona attığı kıraat vecihlerini ele alışında belirgin bir etkisinin olduğunu ortaya koymuştur: "Araplardan fesâhatıyla bilinen herhangi bir kimseden daha önce duymadığımız bir okuyuş bize ulaşmış olsa onu memnuniyetle kabul etmemiz ve i'râbını ele almamız gerekir. Hele bu kimse fesâhatte, hakikati araştırmada ve güvenilirlikte önder bir kimse ise onun hakkında ne denilebilir ki? Onun bir kıraati, öncekilerden almak yerine şahsi görüşüne dayanarak ortaya koyduğunu düşünmekten Allah'a sığınırım." Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 153-154. İbn Cinnî'nin İbn Abbas'tan gelen kıraat vecihleri hakkında da benzer yaklaşımı için bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2: 342.

37 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 213. Diğer örnekler için bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 243, 276; 2: 132, 133.

rivayete önem verdiğini göstermektedir.³⁸ Gerçi bazı kaynaklarda böyle bir kıraat vecihinin varlığından söz edilmekte³⁹ ve bu okuyuşun muhtelif tefsirlerde İbn Ebî İshak,⁴⁰ İsa b. Ömer (ö. 149/766) ve Âsım el-Cahderî'ye (ö. 128/746)⁴¹ atfedildiği müşahade edilmektedir. Bu durumda, İbn Cinnî'nin böyle bir okuyuşun varlığından haberdar olmadığı anlaşılmaktadır.

Böylece görülmektedir ki İbn Cinnî yedi kıraatin dışında şâz kategorisine sokulan kıraat vecihlerinin de rivayete dayandığı ve bu vecihlerin de yedi kıraatte olduğu gibi bir isnâd zincirinin bulunduğu kanaatini taşımaktadır.⁴² Hal böyle olmakla beraber, İbn Cinni o dönemdeki bazı kıraat vecihlerinin ihtiyâra/içtihâda dayandığı görüşündedir. Bu da o dönemde kimilerinin herhangi bir rivayete dayanmaksızın farklı kıraat vecihleri ihdâs ettikleri yönünde bir intiba uyandırmaktadır. Sözgelimi İbn Cinnî, Ebü's-Semmâl'in (ö. 160/776-777) فَجَاسُوا (İsrâ 17/5) fiilini فَجَاسُوا şeklinde okuduğunu ve bu okuyuşun bazı kıraatlerin rivayete değil ihtiyâra dayandığını gösterdiğini, üstelik bunun başka örnekleri de bulunduğunu ileri sürmüştü, ancak sözünü ettiği bu örneklerle ilgili herhangi bir ayrıntıya yer vermemiştir.⁴³ İbn Cinnî'nin bu değerlendirmesi, eserinin mukaddimesinde savunduğu üzere şâz kıraatlerin de vahye müstenit olduğu yönündeki tezinde –en azından bazı kıraat vecihleriyle ilgili olarak- sınırlamaya gittiğini göstermektedir. İbn Cinnî'nin böyle bir değerlendirmeyi Ebü's-Semmâl'den gelen bir kıraat vecihini söz konusu ederek yapması onun bu âlimden gelen kıraat vecihlerinin

38 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 233. Diğer bir örnek için bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 308.

39 Bkz. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 4: 362; Semîn el-Halebî, *ed-Dürri'l-masûn fi ulûmi'l-Kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, ty.), 4: 428.

40 Nehâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 4: 17.

41 Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ebü Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsî'l-Arabî, 2002), 8: 251; Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001), 4: 541; Ebü Hayyân Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahru'l-muhîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1420), 9: 221; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Dimaşk: Dâru İbn Kesir, 1414), 4: 545; Şihâbüddîn Mahmud el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, thk. Ali Abdülbârî Atıyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 12: 280.

42 İbn Cinnî, söz konusu kıraat vecihlerinden az bir kısmında sened zikretmiş, bu vecihlerin çoğunu ise isnâdsız kaydetmiştir. Muhtemelen İbn Cinnî bu kıraat vecihlerinin senedlerini aldığı kaynaklarda görmüş, ancak ihtisarda bulunma düşüncesiyle bunların çoğunu bu eserinde yer vermemiştir. Bu rivayet zincirlerinden ikisi şöyledir: 1) Ebü'l-Abbas Muhammed b. Yezîd el-Müberred (ö. 286/900)→ Ebü Osmân el-Mâzinî (ö. 249/863)→ Ebü Zeyd Saîd b. Evs b. Sâbit el-Ensârî (ö. 215/830)→ Amr b. Ubeyd (ö. 144/761). Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 46-47. 2) Ebü Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd (ö. 321/933)→ Ebü Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/869)→ Ebü Saîd Abdülmelik b. Kureyb el-Asmaî→ Ebü Amr b. el-Alâ (ö. 154/771). Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 53. Diğer rivayet zincirleri için bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 52, 54-55, 83, 91, 121, 123.

43 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2: 15.

en azından bir kısmını kuşkuyla karşıladığını göstermektedir. Nitekim Ebü's-Semmâl'den gelen kiraat vecihlerinin güvenilirliği hakkında ilerleyen yüzyıllarda bazı müfessirlerin de menfi bir yaklaşım içinde oldukları görülmektedir. Sözelimi, altıncı yüzyılda İbn Atıyye el-Endelüsî ile yedinci yüzyılda Kurtubî'de de bu olumsuz yaklaşım müşahede edilmektedir.⁴⁴ Bu durum, İbn Cinnî'nin anılan müfessirler üzerindeki etkisi olarak da yorumlanabilir.

II. İbn Cinnî'nin Şâz Kiraatleri Ele Alışı

Öncelikle ifade etmeliyiz ki İbn Cinnî'nin şâz kiraatlere yönelik yaklaşımı bu kiraatlerin tefsirde bir değer ifade etmesi itibariyledir. İbn Cinnî'den önce müfessir Taberî'ye göre ise çoğunluğun/âmmenin kiraatini oluşturan Mekte, Medine, Basra, Kûfe ve Şâm'daki kurrânın okuyuşuna muhalefet etmek câiz değildir.⁴⁵ Taberî bu itibarla, mezkur kiraat vecihlerinin dışındaki okuyuşlarla tilâvette bulunulmasını câiz görmediği gibi bu vecihlerden tefsirde yararlanılmasını da meşru kabul etmemiştir.⁴⁶ Her ne kadar Taberî, çoğunluğun okuyuşuyla bağdaşmayan kiraatlerden tefsirde yararlanılmasını kabul etmese de tarih boyunca yorum faaliyetindeki genel eğilim bu çizgide ilerlememiştir. Aksine, müfessirlerin önemli bir kısmı sahih kiraatlerin yanısıra şâz/zayıf kabul edilen kiraatleri de tefsirlerinde kullanmaktan geri durmamışlardır. Öyle görünüyor ki bu bağlamda Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm'a (ö. 224/838) atfedilen "şâz kiraatlerin meşhur kiraat vecihlerini tefsir ettiği ve manalarını açıkladığı"⁴⁷ yönündeki yaklaşım tefsir faaliyetinde ağırlık kazanmıştır. Böylece erken dönemden itibaren müfessirlerin önemli bir kısmı tefsirlerinde anılan kiraatleri yorum aracı olarak kullanmışlardır.

İbn Cinnî'nin kiraat algısında ise, çoğunluğun kiraatini oluşturan yedi kiraatin yanısıra şâz kiraat vecihleri de rivayet yönünden Hz. Peygamber'e (s.a.v.) kadar ulaşması itibariyle göz ardı edilmemesi gereken bir olgudur. Bu bakımdan o, kendisinden önceki ve sonraki çok sayıda müfessir gibi söz konusu kiraat vecihleri üzerinde çeşitli dilsel analizlerde bulunmuş ve bu

44 Bkz. Abdülhak b. Çâlib İbn Abdirrahmân İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-veciz fi tefsiri'l-Kitâbi'l-Aziz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1422/2001), 1: 48; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim İtfayiş (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1964), 1: 47.

45 Bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3: 195; 5: 43; 6: 437.

46 Taberî, örneğin Hasan-ı Basrî'ye atfedilen kiraat vecihlerinden çoğunluğun okuyuşuna aykırı olanların hem tilâvette hem de tefsirde kullanılmasına sıcak bakmamıştır. Bazı örnekler için bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2: 466; 8: 22; 12: 281. Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. Bayram Demircigil, "Hasan-ı Basrî Kiraati ve Kur'an Tefsirine Katkısı" (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2016), 150-153.

47 Bkz. Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1957), 1: 336.

okuyuşların dilsel dayanaklarını ve anlamlarını ortaya koymaya çalışmıştır. Bu anlamda İbn Cinnî, ihticâc li'l-kırâât yapmıştır. Bunu yaparken de genellikle şiirle istişhâdda bulunmuş, darb-ı mesellerden ve az sayıda olmak üzere hadis-i şeriflerden yararlanmışır.⁴⁸ Diğer yönden İbn Cinnî, açıklamalarını, anlam tercihlerini ve yorumlarını delillendirmede kimi kıraat vecihlerinden yararlanarak ihticâc bi'l-kırâât olarak nitelenebilecek bir çaba sergilemiştir. Biz, bu başlık altında şimdi İbn Cinnî'nin şâz kıraatleri nasıl ele aldığını incelemeye geçebiliriz:

1. İbn Cinnî'nin Şâz Kıraatleri Delillendirmesi

İbn Cinnî, şâz kıraatlerle ilgili öncelikle ihticâc li'l-kırâât olarak tavsif edebileceğimiz türden açıklamalarda bulunmuş, bu vecihlerin dil ve anlam yönünden izahını yapmıştır. İbn Cinnî, bu açıklamalarında pek çok dilci âlimden nakillerde bulunmuş; kıraat vecihleri, bunların tevcihiyle ilgili dil meseleleri ve şiirleri aktarırken sık sık bu âlimleri referans olarak göstermiştir. Bu âlimlerin başında, hocası Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) gelmektedir. İbn Cinnî'nin bu bağlamda yararlandığı belli başlı diğer dilciler ise Halil b. Ahmed el-Ferâhidî (ö. 175/791), Sibeveyh, Kisâî (ö. 189/805), Ferrâ, Kutrub, Saîd b. Mes'ade el-Ahfeş (ö. 215/830 [?]), Asmaî (ö. 216/831), Ebû Hâtim es-Sicistânî ve Ebû İshâk ez-Zeccâc'tır.⁴⁹

İbn Cinnî, dil meselelerinde anahatlarıyla Basra ekolünün görüşlerini esas almasına ve zaman zaman bu ekol mensubu âlimlerden "arkadaşlarımız" diye söz etmesine⁵⁰ rağmen bu ekollerden herhangi birine bağlı sayılamayacak derece taassuptan uzak ve özgür bir bakış açısına sahiptir.⁵¹ Bu itibarla, görüşlerinden yararlandığı ve kendilerinden nakillerde bulunduğu âlimlerin değerlendirmelerini yeri geldiğinde eleştirmekten ve doğruluğuna inandığı düşünceyi savunmaktan geri durmamıştır. Mesela, يَا قَوْمِ هُوَ لَاءَ بَنَاتِي (Hûd 11/78) ayetinde ye alan أَطْهَرُ kelimesini Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]), Hasan-ı Basrî, Muhammed b. Mervân (ö. ?), İsa b. Ömer ve İbn Ebî İshak'ın أَطْهَرُ şeklinde mansub okuduğunu, Basra ekolüne mensup olan

48 İbn Cinnî'nin şiirle istişhâdı için bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 194, 215; 2: 106. Darb-ı meselle istişhâdına örnek olarak bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 255. Hadisle ihticâcına örnek olarak bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 88; 2: 17.

49 Örneğin bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 8, 40, 41, 44, 49, 53, 58, 59, 76; 2: 16, 22, 73, 79, 155, 238, 313.

50 Örneğin bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 37, 42, 43, 46, 61, 167, 194, 225, 250, 290, 349; 2: 24, 49, 68, 166, 256. İbn Cinnî'yi ayrıca Bağdat ekolüne mensup kabul edenler de vardır. Bkz. Hulusi Kılıç, "Basriyyün", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 5 (İstanbul: TDV Yay.,1992), 118.

51 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Yavuz, "İbn Cinnî ve Arap Gramerindeki Yeri", s. 253-254 (www.journals.istanbul.edu.tr/12.02.2017).

Sîbeveyh'in buradaki هُنَّ lafzını fasıl zamiri (ضمير الفصل) zannetmesi nedeniyle bu okuyuşu zayıf bulduğunu kaydetmiştir. Oysa İbn Cinnî'ye göre bu okuyuşla ilgili doğru açıklama şu şekilde olmalıdır: "Buradaki هُنَّ zamiri بِنَاتِي kelimesinin haberidir. أَطَهَرَ kelimesi de بِنَاتِي yahut هُنَّ kelimesinin hâlidir ve mansubtur. Dolayısıyla Sîbeveyh'in ileri sürdüğü görüş fâsittir."⁵²

İbn Cinnî, özellikle İbn Mücâhid'e çokça atıfta bulunmuş, ondan muhtelif kıraat vecihleri nakletmiş, ancak kıraatlarla ilgili değerlendirilmelerinde genellikle İbn Mücâhid'in yaklaşımlarına katılmamıştır.⁵³ Zira O, İbn Mücâhid'in dil konusundaki bilgisinin yeterli olmadığını ima etmiştir.⁵⁴ Bu nedenle ondan naklettikleri içinde sadece kıraat rivayetlerini muteber adanmıştır.⁵⁵ Buna karşın hocası Ebû Ali el-Fârisî'den dil konularında çokça nakilde bulunmuş, onun görüşlerine daima itimat etmiş ve bakış açısını temellendirmede onun değerlendirmelerinden yararlanmışır.⁵⁶

İbn Cinnî, bu izahları yaparken sık sık şiirle istişâdda bulunmayı ihmal etmemiş, ancak şiirlerde kıyâsa aykırı olarak gelebilen anlatımların Kur'an ve kıraatlerinde söz konusu olmadığını söylemiştir. Örneğin, ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ (en-Nisâ 4/100) ayetindeki meczum olarak gelen يُدْرِكُهُ fiilini Hasan-ı Basrî'nin mansub okumasını bu fiilden önce gizli bir أَنْ harfinin bulunmasına bağlamış, bu yaklaşımını da Câhiliyye devri şairlerinden Meymûn b. Kays el-Aşâ'ya (ö. 7/629 [?]) nispet ettiği لَنَا هَضْبَةٌ لَا يَنْزِلُ الذُّلُّ وَسَطَهَا وَيَأْوِي إِلَيْهَا سَأْتِرُكَ (ö. 564/1203 [?]) şeklindeki beytiyle Tarafe İbnü'l-Abd'in (ö. 564/1203 [?]) سَأْتِرُكَ سَأْتِرُكَ سَأْتِرُكَ سَأْتِرُكَ سَأْتِرُكَ سَأْتِرُكَ سَأْتِرُكَ سَأْتِرُكَ سَأْتِرُكَ سَأْتِرُكَ سَأْتِرُكَ SÄTİRÜK SÄTİRÜK SÄTİRÜK SÄTİRÜK SÄTİRÜK SÄTİRÜK SÄTİRÜK SÄTİRÜK SÄTİRÜK SÄTİRÜK SÄTİRÜK şeklindeki beytinden yararlanarak gerekçelendirmeye çalışmıştır. Ona göre, tıpkı Hasan-ı Basrî'ye ait bu kıraat vechinde olduğu gibi Aşâ'ya ait beyitteki فَيْعْصَمًا fiiliyle Tarafe'ye ait beyitteki فَيْعْصَمًا fiillerinin mansub gelmesi de bu fiillerden önce gizli bir أَنْ bulunmasına binaendir. İbn Cinnî, şiire has bir uygulama olduğu gerekçesiyle bu okuyuşa pek olumlu yaklaşmamıştır.⁵⁷

52 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 326. Bu hususta başka bir örnek için bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 292; 2: 124, 326-327.

53 Örneğin bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 95, 112, 113, 125, 130, 149, 163, 180, 193, 211, 236.

54 Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 71.

55 Örneğin bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 95, 182.

56 Örneğin bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 13, 49, 51, 58, 71, 73, 74, 75, 76, 79; II, 44, 47, 70, 73, 74, 84, 171, 180.

57 Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 197, 206. Başka örnekler için bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 45, 78, 105; 2: 22, 47, 73, 82, 87, 128.

İbn Cinnî, zaman zaman bu okuyuşların o dönemdeki Arap dili lehçeleriyle bağlantısını zikretmiş, ancak az sayıdaki örnek dışında genellikle bu lehçelerin isimlerini belirtmemiştir. İbn Cinnî'nin kıraat vecihleriyle ilişkisi bağlamında kaydettiği bu lehçeler; Temîm, Hicâz, Kays, Tay, Benî Süleym, Hüzeyl, Ukayl, Benî Dabbe, Ezdû's-Serât ve Vehbîl lehçeleridir.⁵⁸ Mesela, nehy-i gâib kipindeki وَلَا يُضَارُّ (el-Bakara 2/282) fiilini Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) ve Ebû Ca'fer'in وَلَا يُضَارُّ şeklinde, "ر" harfini aynı anda hem şeddeleli hem de cezimli okuduklarını nakletmiş ve bu kelimenin Hicâz lehçesinde وَلَا يُضَارُّ/وَلَا يُضَارُّ biçiminde izhâr ile, Temîm lehçesinde ise وَلَا يُضَارُّ şeklinde idğâm ile okunduğunu dile getirmiştir. Ona göre söz konusu okuyuşun temeli Temîm lehçesine dayanmaktadır.⁵⁹

İbn Cinnî, zaman zaman şâz kıraatleri çoğunluğun okuyuşuyla anlam yönünden karşılaştırmıştır. Sözelimi, çoğunluğun okuyuşuna göre اِذْ يُغَشِّبُكُمُ النَّعَاسَ اٰمَنَةً مِّنْهُ وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ (el-Enfâl 8/11) ayetindeki اِذْ يُغَشِّبُكُمُ النَّعَاسَ اٰمَنَةً مِّنْهُ وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ ifadesinin anlamını "kendinizi temizlemeniz için bir su" şeklinde açıklamış, Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî'nin (ö. 104/722) ise buradaki مَاءً kelimesini mâ-i mevsûle olarak مَا şeklinde okuduğunu ve buna göre مَا لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ ifadesinin "temizleneceğiniz şey" anlamına geldiğini söylemiştir.⁶⁰ Daha sonraki dönemlerde de Zemahşerî, Semîn el-Halebî ve Âlûsî, anılan ayetin tefsiri bağlamında bu okuyuşu ve ifade ettiği anlamı İbn Cinnî'den olduğu gibi nakletmişlerdir.⁶¹

İbn Cinnî, şâz kıraatleri, dil yönünden huccetlendirirken çoğu kez cumhurun okuyuşunun anlama delâletinin daha güçlü olduğunu teslim etmiştir. Buna mukabil, zaman zaman da bu okuyuşların manayı ifade etmede cumhurun kıraatinden daha üstün olduğunu da dile getirmiştir. İlk durumla ilgili şu örneği verebiliriz: el-Ahzâb sûresi 69. ayetinde yer alan وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَكَانَ عَبْدًا لِلَّهِ وَجِيبَهَا وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَجِيبَهَا şeklindeki cumhur kurrâya ait kıraati İbn Mesûd'un وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَجِيبَهَا şeklindeki okuyuşuyla karşılaştırmış ve çoğunluğun okuyuşu olan وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَجِيبَهَا kıraatinin anlam açısından daha güçlü olduğunu ifade etmiştir. Zira İbn Mesûd'un وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَجِيبَهَا kıraatinden Hz. Musa'nın Allah'ın bir kulu

58 Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 74, 76, 84, 85, 109, 130, 143, 205, 244, 261, 346, 351, 357.

59 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 148. Diğer bir örnek için bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 234.

60 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 274. Diğer iki örnek için bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 277; 2: 32.

61 Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 203; Semîn el-Halebî, *ed-Dürru'l-masun*, 5: 576; Âlûsî, *Râhu'l-meânî*, 5: 165.

olduğu anlamına ulaşılma ile beraber itibarının Allah katında mı yoksa halk nazarında mı olduğu hususu kapalı kalmaktadır. Oysa çoğunluğun okuyuşu onun itibarının Allah katında olduğunu net biçimde ifade etmektedir.⁶²

Kurtubî, Ebûbekir İbnü'l-Enbârî'nin (ö. 328/940) *Kitâbu'r-red'*dinden bu okuyuşla ilgili; Kur'an'a yönelik karalama (ta'n) faaliyetinde bulunan ve bazı ayetlerin yazımında hatalar olduğunu ileri süren kimilerine göre *وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ* ve *وَكَانَ عَبْدًا لِلَّهِ وَجِيهًا* ifadelerinin doğru şeklinin *وَكَانَ عَبْدًا لِلَّهِ وَجِيهًا* biçimindeki okuyuş olduğu iddiasını nakleder. Ona göre bu değerlendirme, mezkur iddia sahiplerinin anlayış ve ilimlerinin ne kadar kısıtlı olduğunu gösterir. Zira bu kıraat vechi, Hz. Musa'nın itibar ve şerefine Allah katında mı yoksa insanlar nazarında mı olduğu belirgin hale getirmediğinden dolayı, ona yönelik övgüyü ifade etmede yetersiz kalmaktadır.⁶³

İkinci durumla ilgili ise şu örneği kaydedebiliriz: *إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ* *وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَى يُرَآؤُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا* (en-Nisâ 4/142) ayetindeki *يُرَآؤُونَ* kelimesini İbn Cinnî, İbn Ebî İshâk ile Eşheb el-Ukaylî'nin (ö. ?) *يُرَؤُونَ* şeklinde okumasının anlam yönünden daha güçlü olduğunu ileri sürmüştür. Çünkü ona göre *يُرَآؤُونَ* okuyuşuna göre bu ifadenin manası, "Onlar insanların kendilerini belli bir şekilde görmeleri için uğraşırlar." şeklinde olduğu halde *يُرَؤُونَ* okuyuşu "Onlar, insanların kendilerini belli bir şekilde görmelerine yol açarlar." anlamına gelmektedir.⁶⁴ İbn Cinnî'den önce Nehhâs, bu iki okuyuştan, üzerinde icmâ bulunan *يُرَآؤُونَ* okuyuşunun daha güçlü olduğunu söylemiştir.⁶⁵ Nehhâs'ın, bu değerlendirmesiyle kıraatlerde "çoğunluğun okuyuşunun huccet olduğu" kanaatini serdeden Taberî'ye yaklaştığı müşahede edilmektedir.

İşaret etmemiz gereken bir husus da İbn Cinnî'nin benimsediği Mu'tezilî itikadın şâz kıraatleri huccetlendirmesine yansımış olmasıdır. Mesela, *وَفَوْقَ* *كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٍ* (Yûsuf 12/76) ayetindeki *عَلِيمٍ* kelimesini İbn Mes'ûd'un *عَالِمٍ* şeklinde okuması dolayımında İbn Cinnî, bazı açıklamalarda bulunmuştur. Ona göre, bu kıraat vechinin tevcihi üç ayrı şekilde yapılabilir: 1) Bu, müsemmânın (*عَالِمٍ*) isme (*ذِي*) izâfe edilmesi biçiminde Arap dilinde var olan

62 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 185. Diğer iki örnek için bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 362; 2: 202.

63 Kurtubî, *el-Câmi'*, 14: 252.

64 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 202. Diğer örnekler için bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 208; 2: 34, 285, 300, 302, 353.

65 Bkz. Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 1: 245.

bir üsluptur. Şöyle ki, *وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عَالِمٍ عَلِيمٌ* ifadesi “Adına âlim denilen her kişiden daha iyi bilen vardır.” anlamına gelmektedir. 2) *عَالِمٌ* kelimesi *فَالِحٌ* ve *بَاطِلٌ* kelimeleri gibi masdardır. Böylece bu okuyuşla cumhurun okuyuşu arasında bir fark bulunmamaktadır. 3) Buradaki *ذِي* kelimesi zâittir. Bu durumda *وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عَالِمٍ عَلِيمٌ* ibaresi *وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عَالِمٍ عَلِيمٌ* takdirindedir. İbn Cinnî’ye göre ihtiyata uygun olan okuyuş, üç şekilde tevili yapılan bu kıraat vechi yerine cumhurun kıraatidir. İbn Cinnî, Mu’tezilî bakış açısını sergilediği bu yaklaşımını ise şu mealde ifadelerle açıklamaktadır: “Bir kimse şâz olan *وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عَالِمٍ عَلِيمٌ* cümlesini okuduğunda umumi bir ifadeyle hususi bir anlamı kasdetmek durumunda kalacaktır. Çünkü Allah âlimdir ve ondan daha üstün bir âlim yoktur. Dolayısıyla *وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عَالِمٍ عَلِيمٌ* (Her ilim sahibinin üstünde daha iyi bilen vardır.) dediğinde doğru bir anlama ulaşılmaktadır. Bu da kadîm olan ve ilim sıfatı olmaksızın her şeyi bilen (âlim) Allah’ın “ilim sahibi” olarak tavsif edilememesi nedeniyle anılan hükmün dışında kalmasına binaendir. Bu nedenle cumhurun kıraatinde herhangi bir teville başvurmaya gerek kalmamaktadır.”⁶⁶

İbn Cinnî’nin şâz kıraatleri huccetlendirmesiyle ilgili vurgulamamız gereken hususlardan birisi de onun bu tevilleri yaparken kimi âlimlere göre daha müsamahakâr bir tutum izlemiş olmasıdır. Örneğin, *فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ* ve *وَشُرَكَاءَكُم* (Yûnus 10/71) ifadesindeki *وَشُرَكَاءَكُم* lafzını Ebû Amr’ın *وَشُرَكَاءُكُمْ* şeklinde merfû olarak okuması hakkında olumlu bir yaklaşım ortaya koymuştur. Ona göre *وَشُرَكَاءُكُمْ* lafzının merfû okunuşu *فَأَجْمِعُوا* fiilindeki merfû zamirin üzerine atfedilmesi sebebine dayanmaktadır ve bu caizdir.⁶⁷ İbn Cinnî’den önce ve sonra âlimlerin çoğu bu hususta İbn Cinnî gibi müspet bir tutum içinde oldukları halde kimileri de menfi yönde bir yaklaşım sergilemişlerdir. Mesela âlimlerden Zeccâc, Mekkî, Vâhidî, Zemahşerî, İbn Atıyye bu okuyuşu olumlu karşılarken⁶⁸ bu kıraat vechini Hasan-ı Basrî’ye atfeden

66 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 346-348. Bu hususta diğer bir örnek için bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2: 460. Mu’tezile kelamcılarının çoğu, sadece zihinde de olsa zâtın dışındaki kavramların zâta atfedilmesini kadimlerin çoğalmasına (teaddüdül-kudemâ) yol açacağı iddiasıyla câiz görmemişler, Allah’ın zâtıyla âlim olduğunu söylemişlerdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “İlim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 22 (İstanbul: TDV Yay.,2000), 109.

67 Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 314. Bu hususta diğer bir örnek için bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 310.

68 Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, 3: 28; Mekkî, *el-Hidâye ila bülûğî’n-nihaye fi ilm-i meâni’l-Kur’ân ve tefsîrihî ve ahkâmihî ve cümelin min fünûni ulûmihî*, thk. heyet (Birleşik Arap Emirlikleri:

Ferrâ, Mushaf'a aykırı olduğu gerekçesiyle hoş karşılamadığını ve anlam olarak zayıf bulduğunu dile getirmiştir.⁶⁹ Taberî ise bu okuyuşu Mushaf'a ve cumhurun okuyuşuna aykırı olması nedeniyle câiz görmemiştir.⁷⁰ Nehhâs'ın bu husustaki yaklaşımı da Ferrâ ve Taberî'nin yaklaşımı ile aynı doğrultu-
dadır.⁷¹

Görülmektedir ki İbn Cinnî, şâz kıraatleri dil ve anlam yönünden izah ederken kendisinden önceki âlimlerin yaklaşımlarından yararlanmakla beraber kendi bakış açısını sergilemekten kaçınmamıştır. Bu arada o; şiirler, veciz sözler ve hadislerle istişhâdda bulunmuştur. Kimi kıraat vecihleriyle ilgili değerlendirmelerinde Mu'tezile'ye ait bakış açısının egemen oluşu dikkat çekicidir. Değerlendirmelerinde bazen çoğunluğun okuyuşunun ifade ettiği anlamı, bazen de şâz kıraat vechinin ifade ettiği anlamı daha güçlü bulmuştur. Onun şâz kıraatlere yönelik bakış açısı, diğer âlimlerin yaklaşımlarıyla karşılaştırıldığında bu hususta daha esnek bir tutum sergilediği gözlenmektedir.

2. İbn Cinnî'nin Kur'an'la İlgili Açıklamalarını Temellendirmede/ Desteklemede Şâz Kıraatlerden Yararlanması

İbn Cinnî hem sahih hem de şâz kıraatlerin Kur'an tefsirinde önemli bir öge olduğu kanaatindedir. Bu husus onun muhtelif kıraat vecihlerini tevîl edişinde açıkça görülmektedir. O, anılan kıraat vecihlerinin bu yönüne işaret etmek üzere şâz bir kıraat vechinin ait olduğu ayetteki lafzı/lafızları tefsir ettiğini açıkça beyan etmiştir. Örneğin, *أَفَلَمْ يَتَّأَسِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَىٰ*, *أَفَلَمْ يَتَّأَسِ* fiilinin Hz. Ali, İbn Abbas, İkrime (ö. 13/634), İbn Ebî Müleyke (ö. 117/735), Cahderî, Ali b. el-Hüseyn (ö. ?) ve Zeyd b. Ali'nin *أَفَلَمْ يَتَّبَيَّنْ* şeklinde okuduğunu ve bu kıraatin ilgili lafzın tefsiri mahiyetinde olduğunu dile getirmiş ve bu meyanda *أَفَلَمْ يَتَّأَسِ* fiilinin kökü olan *تَأَسَّ* masdarının "bilmek ve kavramak" anlamına geldiği hususunda çeşitli dilsel izahlarda bulunmuştur.⁷² Müfessirler arasında da *أَفَلَمْ يَتَّأَسِ الَّذِينَ آمَنُوا* ifadesinin tefsiriyle ilgili; "Müminler kavramadılar mı?" (*أَفَلَمْ يَعْلَمِ الَّذِينَ آمَنُوا*), "Müminler bilemediler mi?" (*أَفَلَمْ يَتَّبَيَّنْ الَّذِينَ آمَنُوا*) ve "Mü-

Câmiatü's-Şârika, 2008), 5: 3298; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 11: 267; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 359; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 3: 132.

69 Bkz. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1: 473.

70 Bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 15: 149.

71 Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 2: 153. Bu hususta başka bir örnek için bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2: 21.

72 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 357.

minler ümitlerini kesmediler mi?” şeklinde temelde üç görüş bulunmaktadır.⁷³Müfessirlerin önemli bir kısmı bu fiilin kökü olan *يَأْسُ* kelimesinin *عَلِمَ* manasında da kullanıldığını, dolayısıyla *أَفَلَمْ يَتَيَّسَّ الَّذِينَ آمَنُوا* ifadesinin *أَفَلَمْ يَتَيَّسَّ*(Müminler kavramadılar mı?) anlamına geldiğini söylemişlerdir. Bu görüşte olan Taberî, şiirle ve dilcilere ait sözlerle istiṣhâd ederek bu sonuca ulaştığı halde⁷⁴ çok sayıda müfessir bu tercihlerini İbn Cinnî'nin yaptığı gibi hem dilsel verilerle hem de *أَفَلَمْ يَتَيَّسَّ* şeklindeki kıraat vechiyle delillendirme yoluna gitmiştir.⁷⁵

İbn Cinnî, *فَاسْعُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ* (el-Cumua 62/6) ifadesinin izahında da Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Abbas, İbn Mes'ûd, Übey b. Ka'b'tan oluşan sahâbeye nispet ettiği *فَاسْعُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ* şeklindeki okuyuşun bu ifadeyi tefsir ettiğini ileri sürmüştür. Ona göre, *فَاسْعُوا* şeklindeki kıraat vechi, ayetteki *فَاسْعُوا* emrinden maksadın “gidin” şeklinde olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla burada emir kipindeki *فَاسْعُوا* fiili “koşmak ve acele etmek” anlamını içermemektedir.⁷⁶ Öte yandan, ayetteki *السَّعْيِ* kökünden gelen bu fiilin; “yürüyerek gitmek” anlamından başka “acele etmek ve koşmak”, “çalışıp çabalamak” şeklindeki anlamları da ihtiva ettiği bildirilmektedir.⁷⁷

Bazı müfessirler hakiki anlam çerçevesine oturan bu medlûllerin yanısıra anılan lafzı, “ihlasla yönelmek, kalb ve niyetle eylemde bulunmak” şeklin-

73 Ali b. Muhammed el-Mâverîdî, *en-Nüketü ve'l-uyûn*, thk. İbn Abdî'l-Maksûd b. Abdîrrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty.), 3: 113.

74 Örneğin bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16: 455.

75 Örneğin bkz. Sa'lebî, *el-Keşf*, 5: 293; Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Yâsir b. İbrahim ve Ganim b. Abbas b. Ganim (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 3: 94; el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl fi tefsîri'l-Kurân*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemir v.dğr. (yy: Dâru Taybe, 1997), 3: 23; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 530; Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418), 3: 188; Ebü'l-Berakât Abdullâh b. Mahmud en-Neseî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedîvî (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 2: 155; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 4: 390; Nizâmüddîn el-Hüseyn b. Muhammed b. Hüseyin en-Nisâbüri, *Çarâibü'l-Kur'ân ve reğâibü'l-Furkân*, thk. Zekerîyya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416), 4: 161; Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed es-Se'âlibî, *el-Cevâhiru'l-hisân*, thk. Muhammed Ali Muavvid ve Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418), 3: 370.

76 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2: 321-322. Bu hususta diğer iki örnek için bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2: 265, 342.

77 Bkz. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, thk. İbrâhim Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty.), 274-275.

deki mecâzî anlam içeriğiyle de ilişkilendirmektedirler.⁷⁸ Bu değerlendirmenin *إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ* ifadesinin, kişinin ayağıyla yürüyüp gitmesi anlamına gelmediği, kalp, niyet ve huşû bakımından Allah'ı anmaya yönelmeyi ifade ettiği biçiminde Hasan-ı Basrî'ye atfedilen tefsir rivayetine dayandığı anlaşılmaktadır.⁷⁹ Ancak Ferrâ, Vâhidî, İbn Atıyye, İbnü'l-Arabî, İbn Cüzey, Seâlibî ve Suyûtî gibi âlimler *فَاسْعُوا* emrinin “yürüyerek gidin” şeklindeki anlamını tercih etmişlerdir. Bu âlimler, *فَاسْعُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ* şeklindeki kıraat vechinin *إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ* ifadesini tefsir ettiğini ileri sürmüşler ve bu okuyuşun, *فَاسْعُوا* emrinin tazammun ettiği diğer anlam ihtimallerini bertaraf ederek “Allah'ı zikretmeye gidin” anlamına delâlet ettiği kanaatini serdetmişlerdir.⁸⁰ Görüldüğü gibi mezkur kıraat vechiyle ilgili anılan yaklaşım İbn Cinnî'den önce yalnız Ferrâ tarafından ortaya konulduğu halde daha sonraki dönemlerde çok sayıda âlim tarafından da benimsenmiştir.

İbn Cinnî, zaman zaman da şâz kıraat vecihlerini ayetlerdeki lafızların tefsirinde doğrudan istihdam etmek yerine, ayetlerin dilsel analiziyle ilgili benimsediği kimi yaklaşımları gerekçelendirmede ya da güçlendirmede kullanmıştır. Mesela, *وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ* (el-Bakara 2/127) ayetinde İbn Abbâs'ın İbn Mes'ûd müşafına göre *رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا* ifadesinden önce *ويقولان* lafzını ilave ederek okuduğunu İbn Mücâhid'ten nakletmiş ve mezkur okuyuşun bu tür ifadelerde *قول* kökünden takdîrî bir fiil bulunduğu yönünde Basra dil ekolü mensuplarınca (Basriyyûn) ileri sürülen görüşe delil olduğundan söz etmiştir.⁸¹ Bu dilsel izahı Ferrâ, İbn Kuteybe, Taberî, Zeccâc, Nehhâs, Cessâs, Mekkî, Mâverdî, Vâhidî, Beğavî, İbnü'l-Arabî, Kurtubî, Beydâvî, Nîsâbûrî, Seâlibî, Suyûtî, Şîrbînî, Ebussuûd, Mazharî, Şevkânî gibi müfessirlerde de görüyoruz. Ancak

78 Bkz. Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, 5: 270; Muhammed Sıddîk Hân Hasen b. Ali el-Kinnevcî, *Fethu'l-beyân fi mekâsidi'l-Kur'ân* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1992), 14: 138; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Sadettin Ünal (İstanbul: İSAM Yayınları, 1995), 1: 150.

79 Bu tefsir rivayetiyle ilgili bkz. Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 3: 448; Sa'lebî, *el-Keşf*, 9: 311.

80 Bkz. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 3: 156; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basîl*, 21: 454; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 2: 216; Muhammed b. Abdillâh Ebûbekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 4: 248; Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Cüzey, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*, thk. Abdullâh el-Hâlidî (Beyrut: Şeriketü Dari'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1416), 2: 374; Se'âlibî, *el-Cevâhiru'l-hisân*, 1: 106; Celâlüddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1394/1974), 1: 279.

81 Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 108-109.

bu açıklamayı desteklemesi bağlamında mezkur kıraat vechini gündeme getiren müfessirler sadece Ferrâ ve Kurtubî olmuştur.⁸²

Keza, *ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ* (el-Bakara 2/199) ayetinde yer alan *النَّاسِ* kelimesini Saîd b. Cübeyr'in (ö. 94/713 [?]) *النَّاسِي* şeklinde okumasıyla ilgili şu yaklaşımı sergilemiştir: Bu kelime, Adem (a.s.) anlamına gelip *الحارث-العباس-الحسن-الحسين* gibi bazı özel isimlerin başında bulan lââm-ı tarifler gibi bu ismin başındaki lââm-ı tarif de -ister övgü ister yergi anlamı içersin- genel olarak sıfat manası taşır. Nitekim anılan okuyuş buna delildir.⁸³ Diğer müfessirlerden bu okuyuşa yer verenlerin, bu kıraat vechinin şâz olduğunu ve Adem (a.s.) anlamına geldiğini kaydetmeleri dışında İbn Cinnî'nin ortaya koyduğu dilsel izah türünden herhangi bir açıklamada bulunmadıkları görülmektedir.⁸⁴

Bu başlık altında şimdiye kadar verdiğimiz örnekler, İbn Cinnî'nin sahih addedilen kıraat vecihleri izahı sadedinde şâz kıraatlerden yararlanması çerçevesindeydi. Bu durumun aksine İbn Cinnî, zaman zaman da şâz kıraat vecihleriyle ilgili açıklamalarında sahih kıraat vecihlerini kullanmıştır. Bu hususta da şu örnekleri verebiliriz: İbn Cinnî, İbrâhim en-Nehaî'nin (ö. 96/714) *اللَّهُ تَكْلِيمًا* (en-Nisâ 4/164) ifadesinde yer alan *اللَّهُ* lafzını *رَبِّ أَرْنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ* (el-A'râf 7/143) şeklinde hitapta bulunmasının şahit olduğunu söylemiştir.⁸⁵ Kuşkusuz İbn Cinnî'nin bu değerlendirmesi de "kadîmlerin teaddüdüne yol açacağı" gerekçesiyle Allah'ın zâtî sıfatlarını nefyeden Mu'tezilî bakış açısıy-

82 Bkz. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1: 78; İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Şemsüddîn (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.), 137; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2: 35; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 1: 208; Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 1: 78; Ebûbekir el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 1: 98; Mekkî, *el-Hidâye*, 1: 451; Mâverdî, *en-Nüket*, 1: 190; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 3: 316; Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 1: 165; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3: 97; Kurtubî, *el-Câmi'*, 2: 126; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 1: 106; Nisâbûrî, *Ğarâibü'l-Kur'ân*, 1: 400; Se'âlibî, *el-Cevâhiru'l-hisân*, 1: 317; Celâlüddîn es-Suyûtî, *ed-Dürru'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr* (Beirut: Dâru'l-Fikr, ty.), 1: 306; Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr fi'l-iâneti alâ marifeti badî meâni kelâmi rabbinel-hakîmi'l-habîr* (Kahire: Matbaatü Bulak, 1285), 1: 92; Ebussuûd, *İrşâdü'l-aklî's-selîm ilâ mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ty.), 1: 160; Muhammed Senâullah el-Mazharî, *et-Tefsîru'l-Mazharî*, thk. Ğulam Nebi et-Tünisî (Pakistan: Mektebetü'r-Rüşdiye, 1412), 128; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 1: 165.

83 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 119. Başka örnekler için bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 131, 145, 160, 173, 176, 231, 308, 316; 2: 249, 270, 278, 284, 323, 364.

84 Örneğin bkz. Nehhâs, *Meâni'l-Kur'ân*, 1: 141; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 4: 56; Ayrıca Suyûtî, bu kıraat vechini İbn Cinnî'nin *el-Muhteseb'*inden aldığını kaydetmiştir. Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, 3: 51.

85 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 204.

la uyumludur.⁸⁶ Zira onlara göre bu takdirde Allah'ın Hz. Musa ile konuşmasına dayanarak kelâm sıfatına sahip olduğu kanaati mesnetten yoksun kalacak, böylece Allah'ın kelâm sıfatının nefyedilmesine uygun bir zemin hazırlanmış olacaktır. Çünkü söz konusu şâz kıraat, Allah'ın Hz. Musa ile konuştuğunu (kelâm) değil Hz. Musa'nın Allah ile konuştuğunu ifade etmektedir. Bu noktada, Mu'tezile mezhebine mensup olmasıyla bilinen müfessir Zemahşerî'nin bu ayeti tefsir ederken anılan şâz kıraat vechini kaydetmekle birlikte ideolojik bir yaklaşıma yer vermediğini ve bu ayet muvâcehesinde bazı kimselerin Allah'ın kelâm sıfatını inkâr etme niyet ve arzusuyla bu ayette yer alan ve "konuştu" anlamına gelen كَلَّمَ fiilinin yaralamak manasındaki كَلَّمَ'den türetildiği şeklinde tevیل etmelerini "bidat bir tefsir" olarak mahkum ettiğini not etmemiz gerekir.⁸⁷ Müfessir İbn Kesîr ise, Ebûbekir b. Ayyâş'ın (ö. 193/809) bu kıraat vechini okuyanları Kur'an'ın hem lafzını hem de manasını tahrif ettikleri iddiasıyla küfürle itham ettiğini ve bu kişilerin Mutezile mezhebine mensup kimseler olduğunu söylediğini naklederken bu hususta kişisel kanaatini de yansıtır gibidir.⁸⁸

İbn Cinnî'nin şâz kıraat vecihlerini izahında sahih kıraatten yararlanmasına diğer bir örnek olarak جاء إِذَا جَاءَ حَفْظَةً عَلَيْكُمْ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ لَا يُفْرَطُونَ (el-En'âm 6/61) ayetinde geçen لَا يُفْرَطُونَ fiilinin Arac'ın (ö. 117/735) if'âl bâbından لَا يُفْرَطُونَ şeklinde okumasıyla ilgili açıklamalarını zikredebiliriz. Şöyle ki o, cumhurun kıraatine göre لَا يُفْرَطُونَ fiilinin, eceli gelen kullarının canını almak üzere Allah'ın görevlendirdiği meleklerin bu hususta gevşeklik göstermediğini ifade ettiğini, buna karşın Arac'ın لَا يُفْرَطُونَ şeklindeki okuyuşuna göre ise söz konusu meleklerin kulların canını almada aşırıya kaçmadıkları anlamına geldiğini söylemiştir. İbn Cinnî'ye göre وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ (er-Ra'd 13/8) ayetinde de aynı duruma işaret vardır.⁸⁹

Yukarıda kaydedilen örneklerde görülmektedir ki İbn Cinnî'den önce de kimi âlimler zaman zaman şâz kıraatlerle tefsirde ihticâda bulunmuştur. Ancak ilk defa İbn Cinnî, mezkur kıraat vecihlerini bu kadar geniş çapta ve ayrıntılı biçimde ele alarak şâz kıraatlerin yorum faaliyetinde işlevsel hale gelmesine ivme kazandırmıştır. Ondan sonra da müfessirler, tefsirlerinde

86 Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "İlim", 109.

87 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 591.

88 Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme (yy: Dâru Taybe, 1999), 2: 474.

89 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 223. Bu hususta diğer örnekler için bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 120, 170, 175, 176, 230, 237, 364.

şâz kıraatleri istihdâm etmekte mütereddit davranmamışlar ve bu kıraat vecihlerini tefsir faaliyetinin dışına itmemişlerdir.

Sonuç

Yedili kıraat sistemleştirmesini takip eden dönemde yedi kıraat dışında tedavülde bulunan çok sayıda okuyuşun şâz (=kural dışı) addedildiği ve bu kavramın çeşitli mahfillerde “geçersiz, reddedilmesi gereken, kabul edilemez” gibi çağrışımlara sahip olduğu görülmektedir. Bu durumun ortaya çıkmasında, o dönemde kıraat vecihlerindeki bu çeşitliliğin kaos ortamına yol açacağı endişesi etkili olmuştur. Bunun üzerine siyasi erki de arkasına alan İbn Mücâhid’in ortaya koyduğu yedili kıraat sisteminin bu kargaşanın önüne geçtiği düşünülmektedir. Ne var ki bu bakış açısının, sahih olduğu halde yedili kıraat sistemi içerisinde yer almayan çok sayıda kıraat vechinin şâz kategorisine dahil edilerek terkedilmesi gibi kimi mahzurları da yok değildir. İbn Cinnî, bu soruna dikkat çekmek ve mezkur kıraat vecihlerinin dışlanmasına yönelik tepkisini ortaya koymak amacıyla *el-Muhteseb’ini* kaleme almıştır. İbn Cinnî, muhtemelen mevcut ilmî atmosferin de etkisiyle tasnif yönünden bu kıraatlerin şâz olarak tanımlanması ve bu okuyuşlarla Kur’an tilâvetinde bulunulamayacağı hususunu kabullenmiş, bu anlamda şâz kavramıyla ilgili olumsuz içerikli kategorik bir yargıda bulunmamıştır. İbn Cinnî’nin bu yaklaşımında söz konusu kıraat vecihlerinin de yedi harfin bir parçası olduğu yönündeki kanaati etkin bir rol oynamakla birlikte bu okuyuşların onun bakış açısına göre vahyin aslî unsuru olan Kur’an’ın neresinde durduğu ya da hangi kısmına tekabül ettiği konusunda net bir duruştan söz etmek mümkün değildir. Şüphesiz bu durum yedi harfin mahiyeti ve Kur’an ve kıraatleriyle münasebetine ilişkin kapalıktan kaynaklanmaktadır.

İbn Cinnî, dil kurallarıyla bağdaştıramadığı kimi kıraat vecihleriyle ilgili yaptığı izahlarında ise ayrı bir kavramlaştırmaya gitmemiş, burada da “şaz” tanımlamasına başvurmuş, ancak bu defa şâz kavramını olumsuz anlamda kullanmıştır. İbn Cinnî’nin kıraat tasavvurunda rivayet temel bir unsur olmakla beraber o, kaydettiği kıraat vecihleriyle ilgili az sayıda rivayet zincirine yer vermiştir. Ayrıca o, şâz kategorisindeki kimi kıraatlerin rivayete değil içtihadı dayandığı düşüncesindedir.

İbn Cinnî, “çoğunluğun okuyuşu” olarak nitelendirdiği yedi kıraatin mutlak otoritesini kabul etmekle birlikte bunun dışındaki okuyuşların tefsir açısından kesinlikle ihmal edilmemesi gereken bir olgu olduğu kanaatinde-dir. İbn Cinnî’den sonra da şâz kıraatlerin tefsirde daha ciddi biçimde işlevsel hale geldiği görülmektedir. Bu nedenle o, anılan kıraat vecihlerinin dilsel tevillerinin yanısıra anlama etkilerini de ortaya koymuş, kimi zaman da çeşitli açıklamalarını bu kıraat vecihleriyle delillendirme ya da destekleme

yoluna gitmiştir. Bu değerlendirmelerinde zaman zaman anılan kıraat vecihlerinin nispet edildiği kimselerin şahsiyetlerinin, kimi zaman da Mu'tezilî bakış açısının yoğun etkisi altındadır.

Bu noktada dikkat çekici bir husus da ilk defa onlu kıraat sistemini ortaya koyduğu bilinen İbn Mihrân en-Nisâbü'rî'nin bu çalışmasına ise İbn Cinnî tarafından herhangi bir atıfta bulunulmamış olmasıdır. Bu durum o dönemde onlu kıraat sisteminin genel kabule mazhar olmadığını göstermektedir.

Kaynakça

- el-Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmud. *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-sebî'l-mesânî*. thk. Ali Abdülbârî Atıyye. 16 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- el-Beğavî, el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Meâlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kurân*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemir, Osman Cumua Damîriyye, Süleyman Müslim el-Harş. 8 cilt. yy: Dâru Taybe, 1997.
- el-Beydâvî, Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Meraşlî. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâî't-Türâsî'l-Arabî, 1418.
- Birışık, Abdülhamit. *Kıraat İlmi ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 2004.
- el-Cessâs, Ebûbekir. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Demircigil, Bayram. "Hasan-ı Basrî Kıraati ve Kur'an Tefsirine Katkısı." Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2016.
- Durmuş, İsmail. "Arap Dili ve Lehçeleri Açısından Kıraatlar". *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002.
- Ebü Hayyân, Muhammed b. Yûsuf. *el-Bahrü'l-muhîtt*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1420.
- Ebussuûd, Muhammed b. Mustafa. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9 cilt. Beyrut: Dâru İhyâî't-Türâsî'l-Arabî, ty.
- Eroğlu, Ali. "İbn Mihrân en-Nisâbü'rî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20: 199-200. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- el-Halebî, Semîn. *ed-Dürü'l-masûn fî ulûmi'l-Kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. 11 cilt. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, ty.
- İbn Atıyye, Abdülhak b. Çâlib b. Abdirrahmân. *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman. *el-Muhteseb fî tebyîni vucûhi şevâzî'l-kirâati ve'l-idâhi anhá*. thk. Ali en-Necdî Nâsîf, Abdülfettah İsmail Şelebî. 2 cilt. Kahire: Vezâratu'l-Evkâf, 1415/1994.
- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed. *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*. thk. Abdullah el-Hâlidî. 2 cilt. Beyrut: Şeriketü Dari'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1416.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*. thk. Sâmî b. Muhammed Selâme. 9 cilt. yy: Dâru Taybe, 1999.
- İbn Kuteybe, Ebü Muhammed Abdullah b. Müslim. *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*. thk. İbrâhim Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty.

- İbn Mücâhid, Ebûbekir. *Kitabü's-sebu fi'l-kirâât*. thk. Şevkî Dayf. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1400.
- İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdillâh Ebûbekir. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Kaddûrî, Ganim. *Resmü'l-Mushaf*. Bağdat: el-Lecnetü'l-Vataniyye, 1982.
- Kılıç, Hulûsî. "Basriyyûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5: 117-118. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- el-Kinnevcî, Muhammed Sıddîk Hân Hasen b. Ali. *Fethu'l-beyân fî mekâsıdî'l-Kur'ân*. 15 cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1992.
- el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim İtfayyîş. 20 cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964.
- Maşalı, Mehmet Emin. "Kıraat Tefsir İlişkisi", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*. ed. Mehmet Akif Koç, İsmail Albayrak. 1: 365-378. Ankara: Otto Yayınları, 2013.
- el-Mazharî, Muhammed Senâullah. *et-Tefsîru'l-Mazharî*. thk. Çulam Nebî et-Tûnisî. 10 cilt. Pakistan: Mektebetü'r-Rüşdiye, 1412.
- Mekkî, İbn Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-İbâne an meâni'l-kirâât*. thk. Abdülfettâh İsmail Şelebî. Mısır: Dâru Nahda, ty.
- _____. *el-Hidâye ila bülûğî'n-nihaye fî ilm-i meâni'l-Kur'ân ve tefsîrihî ve ahkâmihî ve cümelin min fûnûni ulûmihî*. thk. heyet. 13 cilt. Birleşik Arap Emirlikleri: Câmia-tü'ş-Şârika, 2008.
- el-Mes'ûl, Abdülalî. *Mu'cemü mustalahâti ilmi'l-kirââti'l-Kur'âniyye*. Kahire: Dâru's-Selâm, 2007.
- en-Nehhâs, Ebû Ca'fer. *İrâbü'l-Kur'ân*. thk. Abdülmün'im Halîl İbrâhîm. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421.
- en-Nesefî, Ebü'l-Berakât Abdullâh b. Mahmud. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedîvî. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- en-Nîsâbûrî, Ahmed b. el-Hüseyn b. Mihrân. *el-Mesûl fî'l-kirââti'l-aşr*. thk. Sübey Hamza Hâkimî. Dimaşk: Mecmau'l-Luğati'l-Arabiyye, 1981.
- en-Nîsâbûrî, Nizâmüddîn el-Hüseyn b. Muhammed b. Hüseyin. *Çarâibü'l-Kur'ân ve reğâibü'l-Furkân*. thk. Zekeriyya Umeyrât. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416.
- Öztürk, Mustafa. "Kur'an Kıraatlerinin Tarihsel Serencamına Genel Bir Bakış". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, sy. 1, Ocak-Haziran (2003): 201-224.
- es-Salebî, Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 2002.
- es-Se'âlibî, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed. *el-Cevâhiru'l-hisân*. thk. Muhammed Ali Muavvîd ve Adil Ahmed Abdulmevcûd. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1418.
- es-Sem'ânî, Mansûr b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Yâsir b. İbrahim ve Ganim b. Abbas b. Ganim. 6 cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.
- es-Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Bahru'l-ulûm*. 3 cilt. yy: ty.
- es-Suyûtî, Celâlüddîn. *ed-Dürü'l-mensûr fî't-tefsîri bi'l-me'sûr*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, ty.
- _____. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 8 cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1394/1974.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadîr*. 6 cilt. Dimaşk: Dâru İbn Kesir, 1414.
- eş-Şirbînî, Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *es-Sirâcü'l-münîr fî'l-iâneti alâ marifeti ba'dı meânî kelâmi rabbinel-hakîmi'l-habîr*. 4 cilt. Kahire: Matbaatü Bulak, 1285.

- et-Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr. *Câmiul-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 cilt. yy: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- et-Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Ahkâmü'l-Kur'an*. thk. Sadettin Ünal. 2 cilt. İstanbul: İSAM Yayınları, 1995.
- Ünal, Mehmet. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.
- Yavuz, Mehmet. "İbn Cinnî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19: 397-400. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- _____. "İbn Cinnî ve Arap Gramerindeki Yeri", www.journals.istanbul.edu.tr/253-254/12.02.2017.
- ez-Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Serî. *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. 5 cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 4 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957.

SOME IMPLICATIONS OF IBN KHALDUN'S APPROACH TO THE HISTORY OF THE PEOPLE OF ISRAEL: THE RELATION BETWEEN 'ASABIYYAH AND CHOSENNESS

Salime Leyla GÜRKAN*

Abstract

Ibn Khaldun, in his famous *Muqaddimah*, an "Introduction to History", explains the stages of the rise and fall of nations through his comprehensive theory of history and society, underpinned by the concept of '*asabiyyah*' or "group feeling". Ibn Khaldun applies his theory to the main topics of the pre-Islamic religions as well, especially the Jewish religion. This paper aims to look at Ibn Khaldun's interpretation of the history of the people of Israel through his concept of '*asabiyyah*' by highlighting some possible implications of it as regards the idea of the election of Israel. An emphasis is also laid on parallels with Spinoza's interpretation of the election of Israel.

Key Words: Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, '*Asabiyyah*', The people of Israel, Election/chosenness, Spinoza.

İBN HALDUN'UN İSRAİLOĞULLARI TARİHİNE YÖNELİK YAKLAŞIMI ÜZERİNE BAZI ÇIKARIMLAR: ASABİYE-SEÇİLMİŞLİK İLİŞKİSİ

Öz

İbn Haldun, meşhur *Mukaddime*'sinde, toplumların yükseliş ve gerileyiş/çöküş evrelerini, merkezinde "asabiye" kavramının yer aldığı kendi kapsamlı tarih ve toplum teorisiyle açıklamaktadır. Bu teoriyi İslam öncesi dinlerin, özellikle de Yahudi dininin temel konularına da uygulamaktadır. Bu makale İbn Haldun'un, asabiye kavramı aracılığıyla İsrailoğulları tarihine yönelik yorumunu ele almayı ve bu yorumun, İsrailoğulları'nın seçilmişliği fikriyle bağlantılı görünen bazı çağrışımlarını gün ışığına çıkarmayı amaçlamaktadır. Bunu yaparken İbn Haldun'un İsrailoğulları'na yönelik açıklamaları ve bu bağlamda kullandığı asabiye kavramı ile Spinoza'nın seçilmişlik yorumu arasındaki bazı benzerliklere de dikkat çekilmektedir.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldun, *Mukaddime*, Asabiye, İsrailoğulları, Seçilmişlik, Spinoza.

Ibn Khaldun, in his famous "Introduction to History", *Muqaddimah*, explains the stages of the rise and fall of nations through his comprehensive theory of history and society, or, even better, sociology, i.e., what he calls '*ilm al-'umran*'. He indicates ethnic, religious, economic, geographical, and socio-psychological forces that determine human history and society and thereby proposes some general principles for explaining the nature and working of the societies. What is fundamental to his theory is the concept of '*asabiyyah*', a term which is usually translated as "group feeling", "group solidari-

* Assoc. Professor, İstanbul 29 Mayıs University. The author would like to thank Syed Farid Alatas and Oliver Leaman, as well as the anonymous reviewers, for their valuable comments and suggestions on this paper.

ty/loyalty”, “group consciousness”, “social cohesion”, or “communal ethos”¹ Scholars from various disciplines have written on different aspects of Ibn Khaldun’s sociology. What interests this paper, however, is a considerably lesser-examined aspect of Ibn Khaldun’s thought which pertains to his application of his theory and the underlying concept to the main topics of the pre-Islamic religions. In fact, Ibn Khaldun’s approach, in this sense, could be considered a pioneering one, not only in sociology and politics, but also in history of religions, as he demonstrates the dynamics of societies as well as religious groups, especially the people of Israel.

For our purposes what is particularly important in Ibn Khaldun’s theory is his suggestion of a close relation between group solidarity, i.e., what he calls *‘asabiyyah*, prophetic mission, and royal or political authority. This is a crucial point in understanding the relationship between society, religion, and state as a natural process. Ibn Khaldun maintains that both the prophetic mission and royal authority can be fully achieved with *‘asabiyyah*, which “results only from blood relation or something corresponding to it”, and the concomitant superiority.² In other words, prophets and leaders, in order to achieve the goal of establishing a religion and a state, respectively, depend on the help and support of their kinsfolk or tribe. In return, religion, by leading the members of a tribe to a common goal, eliminates rivalries among its different houses or dynasties and thus strengthens the dimension of solidarity in the already existing group feeling of the tribe. Religion, in this way, plays an indirect role in achieving royal authority, which is, for Ibn Khaldun, the ultimate goal of *‘asabiyyah*. For, according to Ibn Khaldun, in the establishment of large states and the attainment of wide political power, in particular, tribal solidarity alone is not sufficient. For this purpose, the unity of

-
- 1 Abdul Halim Abdul Karim, “Ibn Khaldun and Confucius: A Preliminary Comparative Analysis between *‘Asabiyyah* and *Wu Lun*”, *al-Shajarah: Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization* 11, no. 1 (2006): 8-14; Fida Mohammad, “Ibn Khaldun’s Theory of Social Change: A Comparison with Hegel, Marx and Durkheim”, *The American Journal of Islamic Social Sciences* 15, no. 2 (1998): 36-38; Akif Kayapınar, “Ibn Khaldun’s Concept of *Assabiyya*: An Alternative Tool for Understanding Long-Term Politics?” *Asian Journal of Social Science* 36, nos 3-4 (2008): 378; Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldūn’s Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture* (London and New York: Routledge, 1957), 196. For a modern version of a similar conceptualization in classical sociological theory, see Emile Durkheim’s notion of “group-mind” or “collective mind” (*âme collective*) or “collective consciousness” (*conscience collective*) as he proposes in his *The Division of Labor in Society*, trans. W. D. Halls (London: Macmillan, 1984), 39.
 - 2 Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, trans. F. Rosenthal (London: Routledge and Kegan Paul, 1958), vol. 2, 264; Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah*, ed. Abdes-selamCheddadi (al-Dar al-Bayda [Casablanca]: Bayt al-Fununwa’l-Ulumwa’l-Adab, 2005), vol. 1, 207.

objectives that go beyond kinship is also required.³ In other words, Ibn Khaldun considers both the tribal solidarity (i.e., *'asabiyyah* in the narrow sense) and the unity of objectives (i.e., religion in the narrow sense) as necessary elements for the establishment of societies as well as states; this, for him, is a natural and inevitable process in human history. From this fact it should not be assumed, however, that he denies the metaphysical dimension of social events. On the contrary, in Ibn Khaldun's understanding, which is of an apparent Islamic background, what is natural or social is not independent of God's will; it rather works in accordance to the very design of God. As put by Ibn Khaldun himself, God, in His wisdom, "permit[s] matters to take their customary course".⁴ This, as rightly indicated by Fida Mohammad, is "the inevitable course of historical laws", which are themselves the formation of God; and what is most important about this process is that "by knowing those laws a civilization can prolong itself."⁵

'Asabiyyah of the People of Israel

As suggested by Ibn Khaldun, it is possible to find the actual realisation and the best example of the relation between *'asabiyyah*, religion, and royal authority as well as the dynamics that determine and affect this relation, in the history of the people of Israel. This is why Ibn Khaldun frequently refers in his work to the case of the Israelites. It is an established fact that Ibn Khaldun, in this way, generated an exceptionally objective and scientific approach to the history of the Jewish people, to quote Kalman Bland, "by locating it within the levelling theoretical framework of universal historiography".⁶ To explain the course of Jewish history in the light of universal social laws, as Ibn Khaldun did, also leads to a new way of understanding the qur'anic verses on the Israelites, especially those related to their struggle to become a monotheistic people and remain so, i.e., their achievements as well as their failures;⁷ in this way the Jewish case becomes an example for the general human condition.

It is also possible to argue that the causal rules of Ibn Khaldun's universal theory relate to a central doctrine of the Jewish religion, i.e., the biblical idea of the election of Israel, although Ibn Khaldun never explicitly uses the

3 Ibn Khaldûn, *The Muqaddimah*, vol. 1, 284-286, 313-322; *al-Muqaddimah*, vol. 1, 226-227, 259-272.

4 Ibn Khaldûn, *The Muqaddimah*, vol. 1, 324; *al-Muqaddimah*, vol. 1, 270.

5 Mohammad, "Ibn Khaldun's Theory of Social Change", 30.

6 Karman Bland, "An Islamic Theory of Jewish History: The Case of Ibn Khaldun", *Journal of Asian and African Studies* 18, nos 3-4 (1983): 193.

7 See, for example, Qur'an, 2/47-66; 5/20-26; 7/128-156; 28/5-6.

term.⁸ It is suggested here that, from Ibn Khaldun's viewpoint, what is called chosenness or holiness in Jewish Scripture can be understood to serve for the purpose of creating group solidarity and socio-political superiority. To put in another way, as far as the people of Israel are concerned, chosenness/holiness becomes an essential attribute or property of their *'asabiyyah*.

Ibn Khaldun asserts that the Jews did not have a universal mission, but were "merely required to establish their religion among their own (people)".⁹ The fact that the Israelites were basically an ethnic group, an *'am* as put in the Hebrew Bible, and, in parallel to this, their religious organisation was based on ethnicity (in the sense of Greek *ethnikos*, not in terms of the modern sociological understanding), i.e., kinship, apparently like all other peoples of their time, is well evidenced by the Jewish Scripture itself. For a verification of this, it suffices to recall that in the Torah Abraham, the first patriarch of the Israelites and the first chosen by God, is commanded to spread his message among his children and the household.¹⁰ Again all the first three patriarchs, i.e., Abraham, Isaac, and Jacob, are depicted as being keen to take wives from their own kinsfolk, apparently for both ethnic and religious reasons.¹¹ In parallel to this, the people of Israel, based on the covenant they made with God at Sinai, are frequently warned against taking wives from among other peoples and following their ways.¹² Accordingly, in the Hebrew Bible, a close relation is assumed between the protection of ethnic or tribal unity and the preservation of religion; by the same token, taking wives from outside the clan is seen as an act of the so-called outcast descendants of Abraham, i.e., Ishmael and Esau.¹³ And this relation between tribal unity and religious continuity is formulated in the language of chosenness, that is, the idea of a people singled out or separated from other peoples by God as a holy people, *'am qadosh*.¹⁴ Also, as will be indicated in

8 As to the reason why Ibn Khaldun did not make any –direct–reference to the term the election of Israel, I could suggest that because it was not quite a qur'anic term. Although there are references in the Qur'an to God's favour and preference for the people of Israel (*tafđil* and *ikhtiyār*) in five passages altogether (Qur'an, 2/47, 122; 7/140; 44/32; 45/16), a more frequently used qur'anic term to explain the relation between God and the people of Israel is "covenant/promise" (*'ahd/mithāq*). Probably this is why Ibn Khaldun, while discussing the *'asabiyyah* of the Israelites, rather referred to the divine promise and favours, instead of election.

9 Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah*, vol. 1, 473-476; *al-Muqaddimah*, vol. 1, 388-390.

10 Genesis 18:19.

11 Genesis 24:1-9; 28:1-5.

12 Exodus 34:15-16; Numbers 25:1-9; Deuteronomy 7:1-6; I Kings 11:1-8.

13 See Genesis 21:20-21; 26:24.

14 Leviticus 20:26; Deuteronomy 4:20; 14:2. The Hebrew word for 'holy' is *qadosh*. Its root q-d-sh (קדש), which means 'to separate/dedicate', is considered to be related to the root q-d-d

the biblical passage quoted below, the election of the Israelites seems to serve primarily for their socio-political prosperity in their own land, which is also the main goal of *'asabiyyah* as defined by Ibn Khaldun.

If you will only obey the Lord your God, by diligently observing all His commandments...the Lord your God will set you high above all the nations of the earth; all these blessings shall come upon you and overtake you...Blessed shall you be in the city, and blessed shall you be in the field... The Lord will cause your enemies who rise against you to be defeated before you...He will bless you in the land that the Lord your God is giving you. The Lord will establish you as His holy people...¹⁵

Ibn Khaldun, in a parallel way, writes that the people of Israel

had one of the greatest 'houses' in the world, first because of the great numbers of prophets and messengers born among their ancestors...and next because of their group feeling and the royal authority that God had promised and granted them by means of that group feeling.¹⁶

According to this, the people of Israel were a people who attained superiority at a highest level and it was due mainly to their *'asabiyyah*, the driving force in every society that leads to the state, as well as their prophetic tradition, which was somewhat peculiar to the people of Israel. In fact, it is possible to see the expressions "holy (separated) people" and the "people with *'asabiyyah*" as parallel terms, for the main function or goal of both seems to be Israel's socio-political prosperity.

Apparently, one of the early stages in the creation of *'asabiyyah* in the history of the Israelites after the times of the patriarchs is the period of forty years following the Exodus; this was a time in which the children of Israel who escaped from bondage in Egypt had to wander in the desert before entering Syria, i.e., the land of Canaan. As opposed to most classical Muslim scholars, who consider this period to be mainly and solely a punishment, Ibn Khaldun interprets it mainly with reference to its sociological significance or purpose. Accordingly, the rebellious attitude of the Israelites towards God's

(קָדַשׁ) with the meaning of 'to cut' (Ludwig Koehler and Walter Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, trans. M. E. J. Richardson, Leiden: E. J. Brill, 1996, II, 1072). In this sense 'holiness' becomes tantamount to 'separation' of something or someone from others for a particular purpose.

15 Deuteronomy 28: 1-9.

16 Ibn Khaldûn, *The Muqaddimah*, vol. 1, 275; *al-Muqaddimah*, vol. 1, 217.

command to fight and conquer the land, depicted in the Qur'an¹⁷ as well as in the Torah,¹⁸ refers to what has become the nature of the Israelites due to their long subservience to the Egyptians. Thus, Israel's wandering forty years in the desert and the land being forbidden to them¹⁹ is explained by Ibn Khaldun as a kind of preparatory or disciplinary measure to make the people of Israel overcome the psychology of enslavement and disgrace, which is the indicator of the loss of *'asabiyyah*, and to transform them into a new people with self-esteem, power and group solidarity, that is a people with *'asabiyyah*. As this could only be achieved when the first docile and weak generation disappeared and a new strong one, born and brought up free in the desert environment and never experienced servitude like their fathers, took their place.²⁰ For, as asserted by Ibn Khaldun, the best *'asabiyyah* and the concomitant superiority are found among nomadic peoples, i.e., the peoples of the desert. Thus the desert becomes the best place for the purpose of creating *'asabiyyah*.

At this point, Shlomo (Salomon) Pines points out a striking resemblance of Ibn Khaldun's analysis of the forty years wandering in the desert to the explanation that Maimonides gave in his famous *Dalalat al-Hairin* and suggests that Ibn Khaldun was possibly familiar with Maimonides' proposition²¹ and adapted it to his own theory.²² This seems quite possible but what is more interesting than this apparent resemblance is the subtle, yet significant, difference between the biblical and the qur'anic accounts of the story and the fact that Ibn Khaldun –and Maimonides as well– follows the latter. For, in the qur'anic account, the question seems to be less a 'sheer punishment of a sinful generation', as it is the case in the Torah, to specify, in the book of Exodus where the story is told in detail ("surely none of the people who came up out of Egypt, from twenty years old and upward, shall see the land...because they have not unreservedly followed me").²³ Although the punishment idea is not totally denied in the Qur'an, nor by Ibn Khaldun himself, the emphasis here is rather on the Israelites' being 'destined to wander in the wilderness'; this is apparently in order to turn them into a different kind of people, a better generation ("For this the land will surely be

17 Qur'an, 5: 24-26.

18 Deuteronomy 1:26, 43.

19 Qur'an, 5: 24.

20 Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah*, vol. 1, 230-231; *The Muqaddimah*, vol. 1, 287-289.

21 Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, trans. S. Pines (Chicago/London: The University of Chicago Press, 1963), vol. 2, 527-528.

22 S. Pines, "Ibn Khaldun and Maimonides, A Comparison between Two Texts", *Studia Islamica* 32 (1970): 265-274.

23 Numbers 32:11-12.

forbidden them for forty years that they will wander in the earth, bewildered" (24). So, the interpretation of Ibn Khaldun –as well as of Maimonides– proves to be more in keeping with the qur'anic verse, which lays emphasis on the Israelites' being subjected to 'wandering in the desert for forty years', whereas in the book of Exodus, the emphasis is placed on the doom of the Exodus generation, 'perishing in the desert without seeing the land'.²⁵ In this way, Ibn Khaldun seems to take account of the qur'anic implication, whereas other classical Muslim scholars go in parallel with the biblical implications. Having said that, one should also note a passage in the book of Deuteronomy, which, in a similar way to the qur'anic verse and as against the emphasis in the book of Exodus, implies a broad disciplinary measure for the wandering in the desert: "And you shall remember the whole way that the Lord your God has led you these forty years in the wilderness, that he might humble you, testing you to know what was in your heart, whether you would keep his commandments or not."²⁶

As for the significance of the period of forty years, this corresponds to the shortest period for the rise of a new generation, as indicated by Ibn Khaldun²⁷ and also by Maimonides. Indeed, only after this period did the people of Israel, whose 'asabiyyah was also supported with God's special help (i.e., miracles) and guidance (i.e., prophets), achieve superiority. As a result, they managed to subdue the neighbouring peoples and settled the land of Canaan, as promised by God. Moreover, even if not in such a short period of time, under the leadership of King David and King Solomon, the Israelites were to establish a powerful kingdom and rule over other peoples. As pointed out earlier, for Ibn Khaldun the ultimate goal of 'asabiyyah is the establishment of a royal authority and this is true for the 'asabiyyah of the people of Israel as well.²⁸ But the Davidic kingdom did not last very long and internal rivalries led to its separation first into two kingdoms and then the total destruction of both. But this is again in line with Ibn Khaldun's theory, namely that "a dynasty rarely establishes itself firmly in lands with many different tribes and groups". For this reason Ibn Khaldun maintains that the Israelites "never had a continuous and firmly established royal authority...they were overpowered by the Persians, then by the Greeks, and finally

24 Qur'an, 5/26.

25 Cf. Joshua 5:9.

26 Deuteronomy 8:2ff.

27 Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah*, vol. 1, 209, 224, 287-289; *The Muqaddimah*, vol. 1, 265, 282, 343-344.

28 Ibn Khaldûn, *The Muqaddimah*, vol. 1, 284-286; *al-Muqaddimah*, vol. 1, 226-227.

by the Romans, when their power came to an end in the Diaspora".²⁹ At this point, one should recall the fact that of the two kingdoms, the kingdom of Judah, which is said to inherit the Davidic dynasty and was based on the tribe of Judah, the largest of all, and that of Benjamin, lived longer than the separatist kingdom of Israel, which was established on ten different tribes and, therefore, ruled by competing dynasties. According to Ibn Khaldun,³⁰ going under the yoke of other peoples is both the cause for and a symptom of a weakened '*asabiyyah*'. Thus, the principles put forward by Ibn Khaldun as regards the functioning of '*asabiyyah*' apply to both the rise and fall of societies and, therefore, in the case of the people of Israel, these principles determine not only the establishment of their '*asabiyyah*', but also the loss of it. In other words, the same principle that helps them build their '*asabiyyah*' becomes the reason for their deprivation of it in the reverse condition.

Indeed, this interpretation by Ibn Khaldun was quite a new attempt to explain the 'humiliated and impoverished' condition of the Jews in the light of a universal law of the attainment and loss of group feeling. But apparently, this does not mean that the Jews were absolute victims of the social realities they encountered, as asserted by Bland.³¹ At this point it would be imperative to take into account the key importance of the 'covenant' for the attainment and continuity of the '*asabiyyah*' of the people of Israel. And this might allow us to consider the people of Israel, like any other people, as an active party in their own destiny, to a certain extent. As pointed out earlier, by knowing the socio-historical laws, which cause societies to rise and fall, 'a society can prolong itself'. In the case of the Israelites, be they familiar or unfamiliar with those laws, the covenant rules as directly ordained by God were meant to ensure their compliance with those laws in an indirect way. So, recognizing the covenant rules worked towards the same ends as knowing the socio-historical laws. For what lies at the heart of the covenant is the principle that the children of Israel should establish themselves as a monotheistic –or monolatristic–people by obeying the commands of (one) God of their fathers and keep themselves away from other peoples and, most importantly, from their polytheist idolatrous ways. As indicated earlier, in the Torah, this religio-ethnic group feeling is often presented in the form of chosenness. In fact, at that time not only the people of Israel, but also other neighbouring peoples had made covenants with their kings, as representa-

29 Ibn Khaldûn, *The Muqaddimah*, vol. 1, 332-334; *al-Muqaddimah*, vol. 1, 277-278.

30 Ibn Khaldûn, *The Muqaddimah*, 287; *al-Muqaddimah*, vol. 1, 230.

31 Bland, "An Islamic Theory of Jewish History", 194.

tive of their tribal gods,³² and, with their own understanding of chosenness, or *'asabiyyah*, built their own states. As regards the covenant of the people of Israel, it is written in the Torah that when they accept and obey the covenant obligations there will be 'life', 'blessing', and 'prosperity', but when they reject and disobey these, there will be 'death', 'curse' and 'destruction'.³³ In a similar way, in the Qur'an, in addition to some religious and ethical principles, the socio-political prohibitions against shedding blood of their own people and turning a party of their people out of their dwellings, which are essential to their social cohesion, are counted among the rules of the covenant.³⁴ When one reads such passages in the light of Ibn Khaldun's concept of *'asabiyyah*, it becomes apparent that the covenant, with its both dimensions, that is in terms of a relation between God and the people of Israel and also relations within and without the people, serves to transform the children of Israel into a group with *'asabiyyah*, a group that is superior to others both religiously and socio-politically.³⁵ In parallel to this, in a reverse condition, that is in the case of disobedience to the covenant, which is apparently prepared by some social factors as well, it results in Israel's losing their *'asabiyyah* and also their socio-political superiority and independence. Accordingly, when the people of Israel, partly according to their own will and partly as a consequence of social factors, fail to follow the covenant rules, which are intended to make them a proper and strong people with their own (religious) law, land and state, they end up falling under the influence of other peoples. And this makes them, in metaphysical dimension, deprived of God's special guidance and support and, in social dimension, bound 'directly' with general social dynamics, like all other peoples; and, as a consequence, they lose their *'asabiyyah* and fall apart until they live under the rule of other peoples. This is why Ibn Khaldun, by paraphrasing certain Qur'anic passages,³⁶ argues that the Israelites, being divested of prophets, group feeling and royal authority, "were destined [to humiliation, and ordained] to live as exiles on earth. For thousands of years, they knew only enslavement and unbelief. Still, the delusion of (nobility) has not left them" (square brackets are added based on the original Arabic text).³⁷ Here Ibn Khaldun seems to refer not only to the 'social reality' of enslavement befalling the

32 For this, see Jeffrey J. Niehaus, *Ancient Near Eastern Themes in Biblical Theology* (Grand Rapids, MI: Kregel Publications, 2008), 30ff.

33 See Deuteronomy 30:19; 28:1, 15; 11:26-28.

34 Qur'an, 2: 84.

35 See Leviticus 25:18; Deuteronomy 5:31-33.

36 See Qur'an, 3:111; 59:3.

37 Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah*, vol. 1, 217; *The Muqaddimah*, vol. 1, 275.

Israelites, but also to their 'failure' of obedience to God; these two, i.e., social factors and religious neglect feed one another apparently.

Thus, according to Ibn Khaldun, the ultimate turning point in the history of Israel which indicates the loss of *'asabiyyah* and concomitant superiority for the people of Israel is their falling under the rule of other nations, the Romans, in particular. For in the times of the Romans the Israelites were expelled from their land and this marked the beginning of the longest exile in the history of Israel; a time when they were ruled by different peoples and went through sometimes compulsory and sometimes natural intermingling with other nations. At this point, Ibn Khaldun makes it clear that the Jewish claim to a 'continuous' and 'unbroken' *'asabiyyah* and superiority or nobility is just a delusion. In other words, a belief that the *'asabiyyah* and superiority held by the people of Israel when they were at their zenith continued to exist in the Jewish people in the same and unbroken way does not correspond with reality. In fact, in rabbinic tradition, an asymmetry is assumed between what is called overt and covert histories of the people of Israel; the people of Israel, despite their socio-political inferiority, are considered to be chosen and superior in a metaphysical sense.³⁸ Ibn Khaldun, on the contrary, considers the metaphysical and social dimensions of historical events as not being in conflict, but rather as complementary and therefore parallel.

Renewal of *'Asabiyyah*: Religious Reforms of Ezra and Jesus Christ

However, Ibn Khaldun also suggests that *'asabiyyah* can be re-established, as happens with the Israelites' sojourn in the desert and again in the Hasmonean period when, Ibn Khaldun indicates, "the Jews rose against the Greeks and made an end to their domination over them".³⁹ In fact, it is also possible to see the two other movements within the course of Jewish history, i.e., the religious reform of Ezra and even that of Jesus Christ, as similar attempts for the renewal of *'asabiyyah*, that is to re-establish the Israelites as a separate (monotheistic) group which is the very aim of chosenness. As depicted in the Hebrew Bible, Ezra, in order to rectify the consequences of the (Babylonian) exile and assimilation, tried to gather the people, both the returnees and the ones left in Judea, around the principles of "holy seed" (i.e., the Judeans) and pure religion (i.e., the teachings of the Torah). Thus, those who did not belong to the Israelite (or Judean) tribes and the Israelite (or Judean) religion

³⁸ See Jacob Neusner, *Torah Through the Ages: A Short History of Judaism* (London: SCM Press, 1990), 60.

³⁹ Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, vol. 1, 475; *al-Muqaddimah*, vol. 1, 390.

were left behind.⁴⁰ Although Ezra's reform seem to have aimed at an apparent democratization of the society at the beginning, as demonstrated in the event of a renewed covenant, which included every segment of the Jewish community,⁴¹ this reform eventually led to a hierarchical society, with the Temple worship being placed at the centre and the priestly class (Kohens and Levites) at the top. And, having come to the time of Jesus Christ, under the Roman rule, this hierarchical social structure became obvious, as it is seen in the hierarchical structure of the Herodian Temple.⁴²

As for Jesus' message, Ibn Khaldun indicates that it was spread through his apostles to the Roman and Greek communities. Yet, as stated earlier, Ibn Khaldun also emphasises that, unlike Muslims, neither Jewish nor Christian groups were meant to have a universal mission, but "merely required to establish their religion among their own (people)".⁴³ Indeed in the Gospels, on the contrary to the universal mission idea of the Epistles of Paul, the main emphasis is placed on the idea that Jesus, as a saviour messiah of the Jews, took upon, first and foremost, the mission of reconciling the sectarian conflicts within the Jewish community.⁴⁴ When Jesus' reform is examined in the light of the concept of *'asabiyyah*, it is possible to see it as aimed at establishing a new egalitarian *'asabiyyah* as opposed to the former hierarchical one. The old *'asabiyyah*, with the help of some other factors –including the Greco-Roman influence–apparently, resulted in a society that was based on the authority of some privileged classes (i.e., Kohens, rabbis and ordinary Israelite men) and one that created sectarian divisions (i.e., Saducees and Pharisees), with its emphasis on the Temple purity and the Torah aristocracy. Jesus' ideal community, on the contrary, assumed to eliminate the differences between priestly/rabbinic classes and ordinary Jews and to embrace some disadvantaged groups, who were mostly excluded from the Temple worship and Torah study, such as women, widows in particular, also the disabled, and even the Samaritans who were totally excluded from the Jewish community.⁴⁵ Thus, it is possible to think that Jesus Christ, as depicted in the Gospels, did not so much seek to universalize the Jewish religion as he tried to develop a more comprehensive group solidarity and society.

40 Ezra 7-10; Nehemiah 8-10.

41 Nehemiah 8: 2-3; 10: 1-29.

42 See Lester L. Grabbe, *Judaic Religion in the Second Temple Period: Belief and Practice from the Exile to Yavneh* (London/New York: Routledge, 2000), 134-140.

43 Ibn Khaldûn, *The Muqaddimah*, vol. 1, 473-476; *al-Muqaddimah*, vol. 1, 388-390.

44 Matthew 15:24: "I was sent only to the lost sheep of the house of Israel." See also 10: 5-6.

45 This is particularly obvious in the accounts of miracles performed by Jesus. See, for example, Matthew 15: 21-30; Luke 10: 29-37; John 4: 1-42; 10:16; Acts 8: 14-16.

The point to be emphasised in these two examples is that every reform attempt in the history of Israel can be seen to aim at re-establishing Israel's *'asabiyyah*, with or without making a reference to chosenness. By the same token, it is also possible to see the Zionist movement and the creation of the modern state of Israel as a process for the establishment of a new, Jewish-Zionist, *'asabiyyah* and a new superiority in Jewish history. In fact, an emphasis on a new group feeling, in terms of identity making, was embedded in the Zionist ideology, especially at the beginning, and this was declared by the leading Zionists of the early 20th century, as they wanted to promote a strong and active profile for the Jews instead of a humiliated and passive one of the past.⁴⁶

Ibn Khaldun and Spinoza: A Comparison

Accordingly, Ibn Khaldun's approach to the history of the people of Israel is a pioneering one in explaining this history with reference to universal rules of history and society. As it is shown in this paper, it may also be considered a pioneering approach in terms of its implications which open the way to see the election and concomitant superiority within the context of *'asabiyyah* and, therefore, as something applicable to similar cases. At this point one should notice an obvious parallel between the views of Ibn Khaldun and Baruch (Benedict) Spinoza, Dutch philosopher of Jewish descent, who lived three centuries later than Ibn Khaldun. When one takes account of this parallel or reads Ibn Khaldun through the lens of Spinoza, the connection between *'asabiyyah* and chosenness becomes even more obvious.

In fact, Spinoza's explanation of the idea of the election of Israel with reference to socio-political reasons was quite a new attempt in Jewish history.⁴⁷ It is not an easy task to determine the sources of Spinoza's views on the election of Israel or to relate it to Ibn Khaldun in particular. However, it is possible to assume that there are some strong parallels between their approaches to the idea of the election, but certainly with clear differences. First of all, Spinoza denies the idea of a personal and transcendental God, i.e., the God of the Bible, who interferes in history or gives laws or chooses one people

46 See Michael A. Meyer, *Jewish Identity in the Modern World* (Seattle/London: University of Washington Press, 1990), 64f.

47 Although Spinoza was an excommunicated Jew, it would not be wrong to place him within 'Jewish' history, due to his contribution to the understanding of the Jewish religion and Jewish identity in the modern period as well as his engagement with earlier Jewish philosophy. Not to mention the fact that he remained a 'Jew', at least in the eyes of non-Jews. For more on this, see Steven Nadler, "The Jewish Spinoza", *Journal of the History of Ideas* 70, no. 3 (2009): 492ff.

over others. Since, in Spinoza's thought, there is no (being of) God beyond or separate from nature, the biblical notion of the election of Israel, as well as the related concepts such as divinely given law or divinely made covenant can only be understood in a metaphorical sense.⁴⁸ In other words, according to Spinoza, what are called the divine laws or eternal decrees of God are nothing other than the universal laws of nature, "according to which all things happen and are determined" and "which always involve eternal truth and necessity".⁴⁹ Although for Ibn Khaldun, too, societies are governed by universal laws, the existence of these laws is the result of the divine will, in the sense that they are the instruments of God in conducting the ways of human history. Thus, for Ibn Khaldun, neither God nor the will of God refer to some metaphors. For Spinoza, however, everything real is what is natural or what is in nature and there is no real or separate Being beyond that.

Although Spinoza, based on his understanding of God or Nature, envisages a strict determinism in nature, he makes a categorical difference between the universal/eternal and particular/temporary necessities of nature and, thus, refers to what he metaphorically calls the internal/inward and external/outward helps or aids of God. What Spinoza calls the internal help of God, which pertains to 'understanding and virtue', solely depends on human nature and therefore is equally attainable by all human beings; the external help of God, on the other hand, which pertains to 'social security' of a society, lies in some external and temporary motivation and is therefore limited with particular conditions.⁵⁰

This is, in fact, the point upon which Spinoza's explanation of the idea of election is based. According to this, one can mention, albeit in a metaphorical way, God's choosing the people of Israel; but this is not for the purpose of their wisdom and virtue in philosophical or ethical terms, but due to their social organization and material prosperity.⁵¹ And this is what Ibn Khaldun called social solidarity, i.e., '*asabiyyah*', and political authority, i.e., the ultimate goal of '*asabiyyah*', respectively. As a matter of fact, what Spinoza means by God's external help towards Israel's social organization and mate-

48 For Spinoza's explanation of God's nature, see the first part ("Concerning God") of his *Ethics* (trans. A. Boyle, London: J. M. Dent & Sons Ltd., 1938), especially the Appendix at the end of the part. For Spinoza's identification of God with Nature, see also Steven Nadler, *Spinoza's Ethics: an Introduction* (Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2006), 81-83.

49 Baruch Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, trans. Samuel Shirley (Leiden/New York: E.J. Brill, 1991), 89.

50 Spinoza, *Tractatus*, 90, 100.

51 Spinoza, *Tractatus*, 91.

rial prosperity is nothing but Israel's perception of God through national laws, around which they built their society, instead of a universal truth. So, what is referred to as the election of Israel is a means to ensure Israel's survival as a people, and not a sign of Israel's superiority over other peoples in respect of its understanding or virtue, the attributes that are common to all humankind by nature. In other words, in order to establish Israel as a secure society, the prophets of Israel, Moses first of all, presented God in terms of particular instructions and precepts of religion, by means of which the Israelites would be "well united in a particular territory to form a political union or state".⁵² So this is what Spinoza calls the external help of God.

It is important to note that although Spinoza does not deny the uniqueness of the Israelites' chosenness in terms of God's giving them particular laws solely designed for them (as a people), he is inclined to think that it could be applied to other peoples as long as they had the same kind of understanding of God.⁵³ He also declares, evidenced from Jewish Scripture, that "other nations also had their own state and special laws by God's external guidance".⁵⁴ So, according to Spinoza, this kind of vocation of God, which is involved solely in the material prosperity of the Israelites, had in fact been performed in previous times for some other peoples as well, with or without the help of prophecy. Before the Israelites, the land of Israel was allocated to the Canaanites in the same way; that is, they were meant to settle down and establish a social organization there.⁵⁵

Spinoza, in this way, proclaims that God's decrees, which are in fact the laws of nature, are realized in the world either as eternal universal or temporary particular divine acts; the latter pertains only to matters of social well-being, as was the case with the people of Israel. Since the Israelites did not recognize these as a universal truth, i.e., as the universal laws of nature, Moses presented them as the "precepts and teachings of God", namely as the practice of religion, and so he imagined God as a "ruler" and a "legislator".⁵⁶ However, as this was solely meant for their material prosperity, it related to the Israelites as long as they lived under a social organization, namely as

52 Spinoza, *Tractatus*, 107.

53 For more information, see Michael A. Rosenthal, "Why Spinoza Chose the Hebrews: The Exemplary Function of Prophecy in the *Theological-Political Treatise*", in *Jewish Themes in Spinoza's Philosophy*, ed. Heidi M. Ravven and Lenn E. Goodman (New York: State University of New York Press, 2002), 231-242.

54 Spinoza, *Tractatus*, 92.

55 Spinoza, *Tractatus*, 98.

56 Spinoza, *Tractatus*, 107.

long as they remained as a state in the land of Israel.⁵⁷ As put by Spinoza himself,

[T]heir election and vocation consisted only in the material success and prosperity of their state...in return for their obedience the Law promises them nothing other than the continuing prosperity of their state and material advantages, whereas disobedience and the breaking of the Covenant would bring about the downfall of their state and the severest hardships.⁵⁸

Accordingly, in Spinoza's understanding, the biblical concepts of covenant and divine law, as well as chosenness and superiority are just metaphors which were used (by Moses) for the organization of the Israelites as a sovereign people in their own land and with their own state. So, for Spinoza, as long as the Israelites were not a nation living in their homeland, the (metaphoric) language of chosenness and superiority, which only served for their social organization and material prosperity, was no longer required or valid. For Ibn Khaldun, on the other hand, the loss of socio-political prosperity was itself the result of the loss of group solidarity and concomitant superiority.

Concluding Remarks

The parallels between Ibn Khaldun and Spinoza in their –indirect or direct– interpretations of the election of Israel are too obvious to ignore. Although they apparently have different starting points –for Spinoza it is the question of what is exceptional about the case of the people of Israel and for Ibn Khaldun it is what ties it with the case of other peoples–, the main point that seems common to both interpretations is that the chosenness of the Israelites means or aims at creating a group solidarity and in this way, either as a religio-ethnic (Ibn Khaldun) or a merely ethnic (Spinoza) people, establishing a social and political sovereignty. Accordingly, what is presented as chosenness in the Hebrew Bible in reality refers to a sociological or socio-religious and not an ontological fact and, therefore, is not 'exclusively' peculiar to the people of Israel. As for the Jewish insistence on the idea of an eternal chosenness or nobility, it stems, apparently for both Ibn Khaldun and Spinoza, from a mistaken perception that transforms a sociological or socio-religious law, which is valid in certain conditions, into an ontological one. Yet, for Spinoza, this ongoing insistence on chosenness and separation, in return, becomes, the reason behind the survival of the Jewish people, in which, as he puts, there is nothing surprising or marvellous. Here Spinoza

⁵⁷ Spinoza, *Tractatus*, 112.

⁵⁸ Spinoza, *Tractatus*, 91.

refers to a 'universal hatred' that the Jews drew upon themselves "through their external rites alien to the rites of other nations", as well as "through the mark of circumcision, which they most religiously observe" as a sign of separation.⁵⁹ And it looks that this dialectic of separation and survival also fits in well with Ibn Khaldun's marvellous concept of 'asabiyyah.

Bibliography

- Abdul Karim, Abdul Halim. "Ibn Khaldun and Confucius: A Preliminary Comparative Analysis between 'Asabiyyah and Wu Lun.'" *al-Shajarah: Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization* 11, no. 1 (2006): 1-26.
- Bland, Karman. "An Islamic Theory of Jewish History: The Case of Ibn Khaldun." *Journal of Asian and African Studies* 18, nos 3-4 (1983): 189-197.
- Durkheim, Emile. *The Division of Labor in Society*. Translated by W. D. Halls. London: Macmillan, 1984.
- Geller, Jay. "Spinoza's Election of the Jews: The Problem of Jewish Persistence". *Jewish Social Studies: History, Culture and Society* 12, no. 1 (2005): 39-63.
- Grabbe, Lester L. *Judaic Religion in the Second Temple Period: Belief and Practice from the Exile to Yavneh*. London/New York: Routledge, 2000.
- Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah*. Edited by Abdesselam Cheddadi. al-Dar al-Bayda [Casablanca]: Bayt al-Fununwa'l-Ulumwa'l-Adab, 2005, 3 vols.
- _____. *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Translated by F. Rosenthal. London: Routledge and Kegan Paul, 1958, 3 vols.
- Kayapınar, Akif. "Ibn Khaldun's Concept of Assabiyya: An Alternative Tool for Understanding Long-Term Politics?" *Asian Journal of Social Science* 36, nos 3-4 (2008): 375-407.
- Koehler, Ludwig and Walter Baumgartner. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Translated by M. E. J. Richardson. Leiden: E. J. Brill, 1996.
- Mahdi, Muhsin. *Ibn Khaldūn's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*. London and New York: Routledge, 1957.
- Maimonides, Moses. *The Guide of the Perplexed*. Translated by S. Pines. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1963, 2 vols.
- Meyer, Michael A. *Jewish Identity in the Modern World*. Seattle/London: University of Washington Press, 1990.
- Mohammad, Fida. "Ibn Khaldun's Theory of Social Change: A Comparison with Hegel, Marx and Durkheim." *The American Journal of Islamic Social Sciences* 15, no. 2 (1998): 25-45.
- Nadler, Steven. *Spinoza's Ethics: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Nadler, Steven. "The Jewish Spinoza". *Journal of the History of Ideas* 70, no. 3 (2009): 491-510.

59 Spinoza, *Tractatus*, 99f. For a discussion on this passage, see Jay Geller, "Spinoza's Election of the Jews: The Problem of Jewish Persistence", *Jewish Social Studies: History, Culture and Society* 12, no. 1 (2005): 39-63.

- Neusner, Jacob. *Torah Through the Ages: A Short History of Judaism*. London: SCM Press, 1990.
- Niehaus, Jeffrey J. *Ancient Near Eastern Themes in Biblical Theology*. Grand Rapids, MI: Kregel Publications, 2008.
- Pines, S. "Ibn Khaldun and Maimonides, A Comparison between Two Texts." *Studia Islamica* 32 (1970): 265-274.
- Rosenthal, Michael A. "Why Spinoza Chose the Hebrews: The Exemplary Function of Prophecy in the *Theological-Political Treatise*." In *Jewish Themes in Spinoza's Philosophy*, ed. Heidi M. Ravven and Lenn E. Goodman. New York: State University of New York Press, 2002, 225-260.
- Spinoza, Baruch. *Tractatus Theologico-Politicus*. Translated by Samuel Shirley. Leiden/New York: E.J. Brill, 1991.
- _____. *Ethics*. Translated by A. Boyle. London: J. M. Dent & Sons Ltd., 1938.

KUR'AN KURLARININ DANIŞMANLIK VE REHBERLİK FONKSİYONU: ÖĞRETİCİ GÖRÜŞLERİNE DAYALI SOSYO-PSİKOLOJİK BİR ANALİZ (SAKARYA İLİ ÖRNEĞİ)

Abdullah İNCE*

Öz

Kur'an kursları Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı olarak hizmet veren yaygın din eğitimi kurumlarıdır. Ancak öğrencilerin Kur'an kurslarından beklentileri din eğitimi ile sınırlı değildir. Bunlardan biri de danışmanlık hizmetidir. Dinsel alanın dışında görünürlük kazanan beklentiler daha çok sosyal ve psikolojik –bireysel ve ailevi gibi- düzeylerde kendini göstermektedir. Bu çalışmada yetişkin kadın öğrencilerin psikolojik ve ailevi sorunlarının çözümünde, danışmanlık hizmeti veren bir kurum olarak Kur'an kurslarının fonksiyonları ele alınmaktadır. Kur'an kurslarının öğrencilerin problemlerine ne tür katkılarının olabileceği Kur'an kursu öğretmenlerinin (KKÖ) verdiği bilgilere dayalı olarak tartışılmaktadır. Çalışmamızda öğrenciler tarafından bir "din adamı" olarak konumlandırılan Kur'an kursu öğretmenlerinin, yetişkin kadın öğrencilerin dinî, psikolojik ve sosyal problemlerine anlamlı katkılar sunabileceği, Kur'an kurslarının daha fonksiyonel hale getirilerek bu konuda ciddi katkılar sunabileceği savunulmaktadır.

Anahtar kelimeler: Kur'an Kursu, Yetişkin Kadın, Kur'an Kursu Öğreticisi, Dinî Danışmanlık ve Rehberlik.

Counseling and Guidance Function of Qur'an Courses: A Socio-Psychological Analysis Based on Instructor's Views (The Sample of Sakarya Province)

Abstract

Qur'an courses are widespread religious education institutions serving under the Presidency of Religious Affairs. But, expectations of students are not limited to religious education from Qur'an courses. One of them is counseling service. Expectations that gain visibility out of the religious field show themselves more at social and psychological -Individual and family- levels. In this study, the functions of Qur'an courses are discussed as an institution providing counseling services for the psychological and family problems of adult female students. What kind of contributions can be made for the problems of the students of the Qur'an courses are discussed based on the information given by the Qur'an course instructors. In our work, it is argued that the Qur'an course instructors, who are positioned as "clerics" by students can offer meaningful contributions to the religious, psychological and social problems of adult female students and that Qur'an courses can be made more functional and offer considerable contributions in this regard.

Keywords: Qur'an Course, Adult Woman, Qur'an Course Instructor, Religious Counseling and Guidance.

Giriş

Türkiye'de dinî kurumların toplumsal fonksiyonlarını ele alan çalışmalar genellikle cami üzerinde yoğunlaşmış, ağırlıklı olarak cami hizmetleri ve

* Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi,
(abdullahince@sakarya.edu.tr)

vaazlar üzerinde durulmuştur.¹ Toplumsal işlevleri bakımından Kur'an kurslarını ele alan çalışmalar bulunmakla birlikte daha detaylı çalışmalara ihtiyaç vardır. Yaygın din eğitiminde rehberlik faaliyeti kapsamındaki çalışmalarda da benzer bir durum söz konusudur.²

Bu çalışmanın temel amacı Kur'an kurslarının rehberlik ve danışmanlık fonksiyonunu ortaya koymaktır. Çalışmanın verileri bir saha araştırmasına dayanmaktadır. Bu kapsamda 9 Kur'an kursu öğreticisi ile görüşmeler yapılmıştır. Türkiye'de yetişkin kadın³ bireylerin dinî, psikolojik ve toplumsal sorunlarına rehberlik edilmesi ve danışma hizmeti verilmesi açısından Kur'an kurslarının oldukça işlevsel olduğu, Kur'an kurslarında fiilen bir danışma ve rehberlik hizmeti verildiği ifade edilebilir.

Kur'an kurslarında bir beklenti olarak ortaya çıkan danışmanlık ve rehberlik hizmeti, sosyo-psikolojik bir bağlamda incelenebilir. Zira Kur'an kursu öğreticileri, danışmanlık ve rehberlik hizmeti olarak dinsel danışmanlık, psikolojik danışmanlık ve aile danışmanlığı hizmetlerinin bazı fonksiyonlarını icra etmekte, Kur'an kurslarının bu hizmetlerin verilmesinde önemli fonksiyonlarının olabileceği görülmektedir.

Çalışmada, KKÖ ile yapılan görüşmelere dayalı olarak Kur'an kurslarının rehberlik ve danışmanlık fonksiyonu, psikolojik danışmanlık ve aile danışmanlığı başlıkları altında ele alınmaktadır. Her bölümde literatüre dayalı olarak konunun genel çerçevesi ortaya konduktan sonra araştırmanın bulguları analiz edilmektedir. Sonuç bölümünde ise konuyla ilgili tespit ve öneriler yer almaktadır.

Teorik Çerçeve

Kur'an kurslarında fiili olarak sürdürülen danışma ve rehberlik⁴ faaliyeti pastoral psikoloji, sosyal bakım, manevi danışmanlık ve manevi bakım konu

1 Vejdi Bilgin, "Dinî Sosyalleşme ve Dinî Bilinçlenmede Caminin Yeri ve Önemi," *Sosyal ve Ferdi İşlevleri Açısından Namaz ve Cami*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009); Özcan Güngör, "Amerika'daki Türk Gençleri İçin Cami ve Dinî Sosyalleşme (New Jersey Örneği)," *Diyanet İlmî Dergi* 48, sy. 4 (2012).

2 Konuyla ilgili bazı çalışmalardan söz etmek mümkündür. Bkz. Rukiye Karaköse, "Kur'an Kurslarında Psikolojik Danışmanlık ve Rehberlik," *Etkili Din Öğretimi*, (İstanbul: Türkiye İlahiyat Tedrisatına Yardım Dernekler Federasyonu, 2010); Recep Yaparel, "Pozitif Ruh Sağlığına Katkıları Açısından Kur'an Kurslarının Psiko-Sosyal Fonksiyonlarına İlişkin Bir Değerlendirme," *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu 1*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013).

3 Bu çalışmada "yetişkin kadın" ile örgün eğitim öğretim çağını tamamlamış, 20 yaş üstü kadın bireyler kastedilmektedir.

4 Bu çalışmada danışma kavramı fonksiyonel anlamı dikkate alınarak (dini, manevi, inanç vb.) bir sıfat olmaksızın kullanılmıştır. Konuyla ilgili kavram tercihlerinde "pastoral danış-

ve kavramıyla ilişkili görülmektedir. Manevi danışmanlık(MD), başta din ve maneviyat olmak üzere çok kapsamlı ve çoklu anlamlara gelebilecek şekilde kullanılabilen bir kavramdır. Türkçe’de genellikle din ve ahlak anlamında kullanılan maneviyat, Batı’da din dışı inanç, düşünce ve duyguyla ilgili her şeyi de içine alacak şekilde tanımlanmaktadır.⁵ Düzgüner’e⁶ göre maneviyat, Amerika’da duygu yüklü bir tecrübeye karşılık gelirken; Türkiye’de büyük ölçüde inancın gereği olan yaşantılara karşılık gelmektedir. Buna göre Türkiye’de maneviyat, çoğunlukla kişinin inancının gerektirdiği şekilde yaşaması, bunu iç dünyasında hissetmesi, evrensel değerlere sahip olması ve bunların neticesinde kendisiyle, çevresiyle ve Allah’la barışık olmasıdır.

Konuyla ilgili ele alınması gereken kavramlardan biri pastoral danışmanlıktır. *Pastoral counselling*, “Din adamları tarafından hizmet verdiği topluluk üyelerinin duygusal problemlerinin çözümünde yardımcı olmak amacıyla bire bir veya grup olarak verilebilen dinsel içerikli bir danışmanlık formudur”.⁷ Tanım irdelendiğinde manevi danışmanlık ilişkisinde öğüt veren=manevi danışman ile öğüt alan=danışan biçiminde bir konumlandırmanın varlığının söz konusu olduğu söylenebilir.⁸

Avrupa’daki uygulamaya bakıldığında, pastoral danışma, genellikle papazların çalıştıkları kiliselerde, hastanelerin kilise hizmetleri kapsamında yürütülen yaygın bir sosyal hizmettir. Hastanelerde Katolik ve Protestan

ma” Öznur Özdoğan, “İnsanı Anlamaya Yönelik Bir Yaklaşım: Pastoral Psikoloji,” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47, sy. 2 (2006);“manevi danışmanlık”(MD), “dinî danışmanlık”Suat Cebeci, *Dini Danışma ve Rehberlik*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012); Turgay Şirin, “Bilişsel Davranışçı Psikoterapi Yaklaşımıyla Bütünleştirilmiş Dinî Danışmanlık Modeli” (Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2013); “İnanç Danışmanlığı” Üzeyir Ok, “İnanç Bakım ve Danışmanlığı: Bir Model Geliştirme Denemesi,” *I. Din Hizmetleri Sempozyumu*, Cilt 2, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2008); “Manevi Bakım” (Ali Seyyar, “Dünyada Ve Türkiye’de Manevi Bakım Hukuku,”

http://www.manevibakim.com/bilim_alanlari/manevi_bakim/makale_17.pdf (Erişim Tarihi: 12.12. 2016);“Manevi (Psikolojik) Danışmanlık” (Mustafa Koç, *Manevi (Psikolojik) Danışmanlık Müslüman-Türk Diasporası Örneği*, (Bursa: Emin Yayınları, 2014) büyük bir çeşitliliğin olduğu görülmektedir. Biz çalışmamızda Kur’an kurslarında fiili olarak verilen danışmanlık ve rehberlik hizmetini psikolojik danışmanlık ve aile danışmanlığı olarak kategorize edeceğiz. Ancak kursiyerlerin dini bir ortamda buldukları hissinin taşıdıklarını ve “danışmanın” bir din adamı olduğunu bildiklerini göz önünde tutacağız.

5 Arslan Karagül, “Manevi Bakım, Anlamı, Önemi, Yöntemi ve Eğitimi (Hollanda Örneği),” *Dinî Araştırmalar* 14, sy. 40 (2012): 8-9.

6 Sevede Düzgüner, “Maneviyat Algısı Ve Diğerkâmlıkla İlişkisi (Kan Bağışı Örneğinde Türkiye ve Amerika Karşılaştırmalı Nitel Bir Araştırma)” (Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2013), 242.

7 Andrew M. Colman, *Dictionary of Psychology*, (New York: Oxford University Press, 2009), 555.

8 Koç, *Manevi (Psikolojik) Danışmanlık*, 51.

mezheplerine mensup görevliler bulunmakta, hastanelere bitişik olarak inşa edilmiş bürolarda ölüye ve intihara yönelen bireylere yönelik hizmetler verilmekte, bireylerin yaşadıklarını kabullenme üzerine konuşmalar ve dualar yapılmaktadır.⁹ Pastoral danışmanlık, psikolojik anlayış kadar ruhsal kaynakları da kullanan bir danışma şeklidir. Amerika'daki uygulamalara bakıldığında, pastoral danışmanlar dinî inanç gruplarının onayladığı ve bu gruplar içerisinde grup mensuplarına hizmet veren kişilerdir. Tanrı'nın bireylere verdiği kişisel kabiliyetlerin geliştirilerek, mümkün olan en iyi tedavinin yapılmasını amaç edinirler.¹⁰

Dinsel sorunlar sadece bireyin vicdanını ilgilendiren sorunlar değildir. Dinî alanda verilen danışmanlık hizmeti olarak pastoral danışmanlık, bireylerin genel sağlık düzeyine pozitif katkılar sunmakta, kendi alanına hizmet ederken genel danışmanlık hizmetlerine de katkı sağlamaktadır. Böyle bir yaklaşım, pastoral danışmanlara dinî saha yanında psikolojik ve sosyolojik verilerden yararlanma ve bu konuda belirli bir birikim kazanma zorunluluğu da getirmektedir. Pastoral danışmanlar, klinik tedavi gerektiren ağır vakalarla ilgilenmezler. Bu tür durumlarda danışanları, uzmanlaşmış terapistlere ve psikiyatlara yönlendirirler. Bir karşılaştırma yapıldığında manevi danışmanların, psikiyatlardan temel dinî inançlar, değerler ve hayat değerlendirmesinde bireylere daha pozitif katkılar sağlayacağı ifade edilebilir. Dinî duyarlılığa sahip bireylerin, bireysel ve toplumsal bir sorunla karşılaştığında, psikiyatlardan daha önce bilgili bir kişi olarak konumlandıkları ama aynı zamanda hayatını anlamlı kılacak değerleri ve toplumsal kabulleri daha iyi bileceğini varsaydıkları dinî danışmanlara yönelmesi daha olasıdır. Danışanın psikolojisi açısından bakıldığında, danışan birey dinî danışmana yöneldiğinde kendini bir hasta olarak konumlandırmamakta, gündelik hayatın akışı içinde bir sorun hakkında danışmaktadır. Bu açıdan bakıldığında manevi danışmanlık hizmeti veren uzmanların önleyici bir rolü olabilir.¹¹

Günümüzde pastoral danışmanlığı aşan bir kavram haline gelen MD, danışanları seküler veya dinsel içerikli bir korkudan kurtarmakla sınırlı bir alandan, mutlu ve huzurlu bir yaşam sağlamaya kadar geniş bir alana uzanabilir. İlgi sahası ve uygulama alanı açısından manevi danışmanlık, dinsel bir kurum niteliği taşısa da, genel anlamdaki danışmanlığın kapsamından uzaklaşmaz. Zira manevi danışman, danışanların problemlerine çözüm ararken hem psikolojinin hem ruhsallığın zengin geleneklerinden yararlan-

9 Özdoğan, "Pastoral Psikoloji," 129, 137.

10 C. Roy Woodruff, "In Practice Pastoral Counselling: an American Perspective," *British Journal of Guidance & Counselling*, Vol. 30, No. 1 (2002): 93.

11 Özdoğan, "Pastoral Psikoloji," 129-132.

bilir. Bu açıdan bakıldığında her din görevlisi, manevi danışmanlığın bir uygulayıcısı olabilir.¹²

Kur'an kurslarında fiili olarak sürdürülen danışmanlık hizmeti "sosyal bakım" ile de ilişkili görülebilir. Sosyal bakım, sosyal hizmetler ve sağlık alanında bakıma muhtaç kişilerin hayat kalitesini yükseltmek amacıyla bakım hizmetlerine yönelik teorik ve pratik çözüm stratejileri üreten,¹³ günlük hayatta fiilî uygulama ve teorik-bilimsel araştırmalar açısından bakıma muhtaç insanların bakımını, psiko-sosyal temeller üzerine bina eden hizmetlerin bütünüdür. Toplum için zaruri bir sosyal hizmet olan bakım, hayat yardımıdır. Bakım, hayatı önem arz eden fizikî, psikolojik ve sosyal aktivitelerin ve fonksiyonların sağlanmasında, yeniden yerine getirilmesinde ve uyumunda yardımcı olmaktadır.¹⁴

Manevi bakım *spiritual care* kavramının karşılığı olarak kullanılmaktadır. Kavramın karşılığının bakım olarak kullanılması, tedaviden farkını ortaya koymaktadır. Biyolojik sağlığa tekrar kavuşmayı ve iyileşmeyi ifade eden *cure* kavramından farklı olarak *care* ilgi, ihtimam, alaka içeren bir bakım anlamına gelmektedir.¹⁵

Manevî bakımla kurumsal (resmî) ve(ya) bireysel dinî ihtiyaçlar yanında stres, büyük kayıp, üzüntü, kederlenme, ciddi hastalık ve ölüm korkusu gibi kaygı verici oluşumlar giderilmek istenmektedir. Manevi bakım uygulamalarının temel gayesi hayat, evren, âhiret, kader ve musibetler hakkında akla gelebilecek sorulara cevap vermek ve insanları manen rahatlatmaktır.¹⁶

Manevi bakım, Hollanda gibi bazı ülkelerde bir sosyal hizmet olarak görülmekte ve genel sağlık hizmetleri içerisinde bir kategori olarak yer almaktadır. Bu açıdan Hollanda'da manevi bakım, dinî gruplara mensup bireyler yanında diğer sosyal grupların da aldığı bir hizmettir.¹⁷

Dinlerin öngördüğü ortak inançlar ve bu inançlara dayalı ortak davranışlar din olgusunun toplumsallığını sağlar.¹⁸ Maneviyat, sosyal ve kültürel zeminin etkisi altında bireysel özelliklerle bütünleşik bir şekilde oluşur. Dinin algılanma ve yaşanma biçimleri maneviyatın temel unsurlarına dönüşebilir. Türkiye toplumu özelinde düşünüldüğünde, maneviyatı, İslam'ın çev-

12 Koç, *Manevi (Psikolojik) Danışmanlık*, 53, 55, 68.

13 Oğuz Çerik, "Yaşlılıkta Sosyal ve Manevi Bakım", *Yaşlılık Dönemi ve Problemleri*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 144.

14 Seyyar, Manevi Bakım, www.manevibakim.com, (Erişim Tarihi: 16.11.2016)

15 Karagül, "Manevi Bakım (Hollanda Örneği)," 8.

16 Seyyar, www.manevibakim.com. (Erişim Tarihi: 16.11.2016)

17 Karagül, "Manevi Bakım (Hollanda Örneği)," 6.

18 Zeki Arslantürk, "Dindarlığın Bağımsız Değişkenleri" *Dindarlık Olgusu (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*, (Bursa: Kurav yayınları, 2006), 239.

resel şartlarla etkileşimi içerisinde ortaya çıkardığı etkiden bağımsız tanımlamak mümkün görünmemektedir.

Dinler içinde yaşadıkları toplumsal sistemin içine nüfuz ederek kültürel sistemin bir parçası olurlar. Böyle bir toplumsal yapıda ahlaki sistem ve dinî kurumlar kurulu sistemin parçası haline gelebilirler. Dinin toplumsal yapıdaki etkisi, dinin açıktan ya da gizli bir şekilde tahkir edildiği toplumsal yapılarda bile hissedilebilir.¹⁹ Bu sebeple sosyal hayata yansımaları bakımından, dinsel sorunları psikolojik sorunlardan ve ailevi sorunlardan ayırmak kategorik olarak mümkün olsa da, sebep ve sonuçları bakımından kolay değildir. Bu bağlamda psikolojik ya da ailevi bir problemi, bir din algısı ve yorumu ile ilişkilendirmek mümkündür. Bu sebeple psikolojik danışmanın bir inanç ya da davranışın dinsel ve kültürel normatif sınırlar içinde olup olmadığını belirlemek için dinî-kültürel unsurları bilmesi gerekir. Bu ilkelelerin psikolojik danışma sürecine entegre edilmesinin temel anahtarı ise bilgidir.²⁰

Bireylerin inancının dışavurumu olarak ifade edebileceğimiz dini davranışlar bağlamsal özellikler gösterebilir. Dinî inanç, tutum ve davranışların bireydeki tezahürü, dinin kültürel unsurlarıyla etkileşimi ile birlikte gerçekleşir. Bu açıdan, danışmanlık hizmeti de dinsel-kültürel bağlamı dikkate alarak yürütülen bir faaliyet olmak durumundadır.

Kur'an kurslarında verilen danışmanlık hizmetlerinin, pastoral psikoloji veya manevi bakım bağlamında verilen hizmetlerle benzeştiği ifade edilebilir. Kur'an kursu öğreticileri, psikolojik anlamda danışmanlık hizmeti verecek akademik yeterliliğe sahip olmamalarına rağmen kendilerine gelen sorunlar karşısında dinsel verilerden istifade etmekte, kendi bireysel ilgi ve tecrübeleri ile oluşan psikolojik verileri dikkate alarak hizmet sunmaya çalışmaktadır.

Yöntem ve Örneklem

Bu çalışma nitel yaklaşıma dayalı olarak yapılmış, veri toplama aracı olarak görüşme tekniği kullanılmıştır. Araştırma amacını gerçekleştirmek için 9 Kur'an kursu öğreticisi ile görüşme yapılmış, bu görüşmeler araştırma amacına uygun olarak analiz edilmiştir. Görüşme yapılacak Kur'an kursu öğreticileri, Sakarya Büyükşehir Belediyesi sınırları içerisinde bulunan ilçelerden

19 Gustav Mensching, *Dinî Sosyoloji*, çev. Mehmet Aydın (Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2006), 67.

20 Aisha Utz, "Ruh Sağlığı, Ruhsal Bozukluklar ve Başa Çıkmanın Kavramsallaştırılması," *Müslümanlar İçin Psikolojik Danışma Kültüre ve Dine Duyarlı Ruh Sağlığı Müdahaleleri*, (Ankara: Nobel Yayınları, 2015), 29.

seçilmiştir. Araştırmamız yetişkin kadın öğrencilerle sınırlandırılmıştır. Bu nedenle kurs seçimi bu örnekleme uygun olarak yapılmıştır.

Nitel yaklaşımı benimseyen çalışmalarda görüşme yapılacak kişi sayısının araştırma amacına göre değiştiği görülmektedir.²¹ Bu çalışmada, literatürdeki örneklerden yola çıkılarak 9 Kur'an kursu öğreticisi ile yapılacak görüşmenin çalışma hedeflerini gerçekleştireceği öngörülmüştür.²² Araştırma amacına daha uygun olduğu düşüncesiyle bu çalışmada yarı yapılandırılmış görüşme tekniği tercih edilmiştir. Kendisiyle görüşme yaptığımız Kur'an kursu öğretmenlerinin ikisi İlahiyat Fakültesi mezunu olup alanında doktora yapmaktadır. Dört Kur'an kursu öğreticisi İlahiyat Fakültesi mezunu, iki Kur'an kursu öğreticisi İlahiyat Ön Lisans mezunudur. Bir Kur'an kursu öğreticisi de halen İlahiyat Fakültesinde okumaktadır. Bu Kur'an kursu öğretmenlerinin görev yaptığı süreler 4 yıl ile 21 yıl arasında değişmektedir. Araştırma kapsamında asgari üç yıl görev yapmış olmak araştırma amacımız açısından yeterli görülmüştür. Kur'an kursu öğretmenlerinin biri 4 yıldır diğeri 21 yıldır görev yapmıştır. Diğer öğretmenlerin görev süreleri 7 ile 13 yıl arasında değişmektedir. Metin içinde öğretmenlerin görüşleri K1 (Katılımcı 1), K2 (Katılımcı 2), ...şeklinde kodlanarak verilmiştir.

Ele aldığımız konunun dinî, psikolojik ve sosyolojik yönleri olduğundan çalışmada interdisipliner bir yaklaşım benimsenmiştir.

Bulgular ve Analiz

Örnekleme Grubunun Demografik Özellikleri

Diyanet İşleri Başkanlığı 2015 yılı verilerine göre²³ Türkiye'de 15.611 Kur'an kursu faaliyetine devam etmektedir. 2015 yılı verileri incelendiğinde kursa devam eden öğrenci sayısı 1.148.521, bu sayının 92.375'i erkek 1.056.146'sı kadındır. Veriler, eğitim durumu açısından incelendiğinde 120.670'i okur-yazar değil, 169.741'i ise okuma-yazma bilip bir okul bitirmemiştir. İlkokul mezunu sayısı ise 455.901'dir. Sakarya iline ait veriler incelendiğinde 2015

21 Ali Yıldırım ve Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınevi, 1999); İhsan Toker, "Bir Yapılaşma İlişkisi Olarak Kadınlar ve Din: -Başkent Kadın Platformu Örnek -Olayı-" (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2005); Elif Kuş, *Sosyal Bilimlerde Bilgisayar Destekli Nitel Veri Analizi, Örnek Program NVivo İle Gösterimler* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2006); Abdullah İnce, "Yaşlanma Döneminde Dini Hayat (Sakarya İli-Merkez İlçeler Örneği)" (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2012).

22 Yıldırım ve Şimşek, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, 93-96; Sami Kaptan, *Bilimsel Araştırma ve İstatistik Teknikleri* (Ankara: Tek Işık Web Ofset Tesisleri, 1995), 144-146; Büyükoztürk v. dğr., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2012).

23 www.diyaret.gov.tr, <http://www.diyaret.gov.tr/tr/kategori/istatistikler/136>, (Erişim Tarihi: 20.12.2016).

yılında Sakarya’da kurslara devam eden 20.950 kişiden 2.316’sı okur-yazar değil, 2.724 kişi okuma-yazma bilip bir okul bitirmeyen, 9.983 kişi de ilkokul mezunudur. Sakarya’da 2015 yılında Kur’an kurslarına devam eden öğrencilerin 7.153’ü 23-44 yaş grubunda, 10.179’u da 45 ve üzeri yaş grubundadır. Bu veriler değerlendirildiğinde hem Türkiye genelinde hem de Sakarya’da Kur’an kursu öğrencilerinin büyük bir kısmı yetişkin kadınlardan oluşmaktadır. Yine bu öğrencilerin büyük bir kısmının eğitim düzeyinin düşük olduğu görülmektedir. Bizim çalışmamızda öğretmenlerin verdiği bilgilere göre Kur’an kursuna gelen kursiyerlerin yaşları 20 ile 70 arasındadır. Eğitim düzeylerinin genel olarak düşük olduğu ifade edilmiştir. Katılımcılarımızdan K4, kendi kursuna gelen öğrencilerin genelde “okuma yazma bilmeyen abla-lar ve teyzeler” olduğunu belirtmiştir. Daha önce üç farklı kursta görev yaptığını belirten K7 de, eğitim durumu açısından öğrencilerinin çoğunun okur-yazar olmayanlardan oluştuğunu belirtmiştir. Sosyo-ekonomik olarak elit sayılabilecek bir bölgede görev yapan K8 “Merkez bir kursta olmamıza rağmen seviye çok düşük. Okur-yazar olmayan ya da ilkokul mezunu bireyler, eğitim seviyesi çok düşük” demektedir.

Elimizde nicel bir veri olmamakla birlikte, öğretmenlerin verdiği bilgilere dayanarak Kur’an kursuna yönelen kitlenin önemli bir kısmının sosyo-ekonomik olarak alt kesimden geldiği ifade edilebilir. Bu konuda kursun bulunduğu bölgenin sosyo-ekonomik düzeyi de etkili olabilir. K3’e göre ekonomik düzeyi yüksek, ailevi problemi ve sağlık problemi olmayan bireyler Kur’an kurslarına fazla rağbet etmemektedir. Ancak bazı öğretmenler bu konuda farklı düşünmektedir. Bunlardan biri olan K5, öğrenci profilinin genellikle orta düzeyden oluştuğunu ve bunun çalıştığı bölgelere göre de belirgin bir değişiklik göstermediğini ifade etmektedir. “... Genelde orta seviyede arkadaşlarımız... Zaten çok düşük seviyede olan arkadaşlar gelmiyorlar. Çünkü çalışıyorlar. Ancak bazı arkadaşlar öğlene kadar çalışıyor ya da yarım gün çalışıyor” (K5).

Öğreticilerden aldığımız bilgilere göre ek programlara eğitim düzeyi daha yüksek, bir meslek grubunda çalışanların rağbeti daha fazladır. Sosyo-ekonomik olarak elit sayılabilecek bir bölgede çalışan K2, okur-yazar olan olmayan her kesimden öğrencisinin bulunduğunu belirtmekte özellikle, “ek öğretim” programlarına üniversite mezunu bireylerin ilgi gösterdiğini ifade etmektedir. K2’nin ifadelerinden yola çıkarak Diyanet İşleri Başkanlığı’nın “İhtiyaç Odaklı Kur’an Kursu” kapsamında geliştirdiği alternatiflerin belirli ölçüde hedefine ulaştığı ifade edilebilir.

Bir Beklenti Olarak Kur'an Kurslarının Danışmanlık ve Rehberlik Fonksiyonu

“Danışma” kelimesi tek başına kullanıldığında akıl sorma, istişare etme, müşavere ve müzakere anlamlarına gelmektedir.²⁴ Danışma birey açısından ele alındığında “kişinin bir ihtiyacını giderme, bir sorununu çözme ve sağlıklı karar verme iradesini ortaya koyarak yardım talebinde bulunması” olarak tarif edilebilir.²⁵

Kur'an kursları Kur'an eğitimi ve dini bilgiler vermek amacıyla hizmet veren kurumlar olmakla birlikte, kursiyerlerin bireysel ve toplumsal hayatındaki yeri bununla sınırlı görülmemelidir. Öğreticilerin ifadelerine göre öğrenciler Kur'an kurslarına farklı beklentilerle gelmektedir. Bu beklentiler öğrencilerin dinî, bireysel ve sosyolojik arka planına göre değişebilmektedir.

Kur'an kurslarına gelen öğrencilerin öğreticilere sordukları sorulardan anlaşıldığı kadarıyla, öğrenciler, Kur'an kursu öğreticilerini danışacakları, fikir alacakları, gerektiğinde problemlerini paylaşıp birlikte çözüm arayacakları kişiler olarak görmektedirler. Yani öğrencilerin Kur'an kursu hocalarından beklentileri onlara sadece dinî konularda rehberlik etmeleri değildir. Ailevi, psikolojik ve sosyal bir takım problemlerini onlarla paylaşmakta ve onlardan rehberlik beklemektedirler.²⁶ Bu husus öğrencileri kursa yönelten önemli bir etken olarak ortaya çıkmaktadır. “Eşiyle, aileyle ilgili problemlerde, sağlık hizmetleri konusunda hocadan rehberlik hizmeti isteyenler var. Danışanlar var ne yapabileceği ile ilgili. Aile hizmeti verdiğim öğrenciler biliyorum. Aile içi iletişimle alakalı şeyler” (K9). Anlaşıldığı kadarıyla yetişkin kadın öğrencilerin önemli bir kısmı Kur'an kurslarını, dinî problemlerini paylaşıp çözüm aradığı bir dinî danışmanlık kurumu, psikolojik sorunları paylaştıkları ve çözüm aradıkları psikolojik danışmanlık merkezi, gündelik hayatlarında yaşadıkları gerginliklerden uzaklaşarak rahatladıkları psikoterapi merkezi, ailevi problemlerini konuşup çözüm aradıkları ve danışmanlık aldıkları bir kurum olarak görmektedirler. Kur'an kurslarının bu fonksiyonu eğitim süreci içerisinde doğal bir şekilde ortaya çıkmaktadır. K7'nin ifadesine göre, öğrenciler Kur'an kursuna öncelikle Kur'an ve dini bilgiler öğrenmek için gelmekte, kursun danışmanlık işlevi kursa kayıt yaptırdıktan sonra ortaya çıkmaktadır.

Öğrenciler Kur'an kursu hocalarını bilgili bir rehber, problemlerini paylaşıp çözüm arayacakları bir danışman, sırdaş olarak görmektedirler. Bu

24 Türk Dil Kurumu, *Büyük Sözlük*, <http://www.tdk.gov.tr> (Erişim Tarihi: 23.11.2016).

25 Cebeci, *Dinî Danışmanlık*, 34.

26 Rukiye Karaköse, “Kur'an Kurslarında Psikolojik Danışmanlık ve Rehberlik,” 27.

sebeple öğrencilerin, öğrencilerin sorunlarının çözümünde ciddi alternatifler sunabileceği ifade edilebilir. Kur'an kursu öğrencileri Kur'an kurslarının bu yönü hakkında belirli bir farkındalık içerisindedir. Kur'an kurslarının yetişkin kadınlar için hem bir eğitim kurumu hem de farklı fonksiyonları yerine getiren sosyal mekânlar olduğunu düşünen K7, her mahallede yetişkin kadınlara yönelik bir Kur'an kursu olması gerektiğini ifade etmektedir. "...Her mahallede bir tane bayan kursu olmalı gerçekten. Kadınlar için hem bir toplanma yeri hem de stres atma yeri. Bir sosyal mekân onlar için. Bir sene, iki sene fırsatı olmuyor çocuk sebebiyle. Sonra fırsatı oluyor kursa geliyor. Terapi yeri. Dinî bilgilerini öğrenme yeri. Peygamberimizin Mescid-i Nebvîsi gibi (Kur'an kursları da) onlar için toplanma yeri".

Bireyin psikolojik, dinî ve toplumsal problemlerini iç içe geçmiş halkalar şeklinde görmek mümkündür. Kur'an kursunda öğrencilere aktarılan problemlerin benzer özellikler gösterdiği görülmektedir. Merkezi bir kursta görev yapan K2, Kur'an kurslarının hem dünyayı hem âhireti amaçlayan kurumlar olduğunu düşünmektedir. Ona göre Kur'an kursları toplum için çok gerekli kurumlardır. Bu sebeple Kur'an kursu eğitimi yetişkin kadınlar açısından sadece eğitim faaliyeti olarak sınırlanamaz. "Kur'an kursu toplum için çok gerekli... Hayat dengesini sağlıyor. Ayrıca psikoterapi merkezi gibi, mknatis gibi. Depresyondaki hastalar, psikolojik tedavi görenler geliyor. Bu yıl hastaneden yeni çıkan, tamamen beyin fonksiyonlarını yitirmiş birisi geliyor ilk günden beri. Normalde ev ortamında bile konuşamayan (birisini). Ama şu anda üçüncü hafta olmasına rağmen düzelmeye başladı manevi tedaviyle. Onu ailesine de, topluma da kazandırmış olacağız" (K2).

Kur'an kurslarının ailevi problemlerin çözümünde önemli fonksiyonları olduğunu, kendisinin kursa gelecek öğrencileri bu ihtiyaçlara cevap verecek şekilde planlamaya çalıştığını belirten K2, bu yıl özellikle ailesinde problem yaşayan öğrencilere yoğunlaştığını ifade etmiştir. "Önceden bir çalışma yaptık. Yuvasında sıkıntı yaşayan, ayrılma durumu olan ya da dünyaya tamamen dalmış (kişileri bulduk). Neticeler görülmeye başladı" (K2). "Eşiyle, ailevi problemleri veya maddi problemleri var... (Kur'an kursunu) Kendini atacak bir yer olarak görenler var. Sağlık hizmetleri ile alakalı hocadan rehberlik hizmeti isteyenler var. Ne yapabileceği ile ilgili danışanlar var." (K9).

Görüldüğü gibi öğrenciler Kur'an kursunu sadece Kur'an ve dinî bilgiler öğrenecekleri bir kurum olarak görmemektedir. Öğrenciler Kur'an kursu öğrencilerinden dinî, psikolojik ve ailevi konularda danışma hizmeti de almak istemekte, böylelikle Kur'an kursu, öğrenciler tarafından eğitim yanında danışmanlık işlevi olan bir kurum olarak görülmektedir.

Cebeci'ye²⁷ göre dinî danışma ve rehberlik üç hizmet alanını içermektedir. Bunlar din eğitim ve öğretimi alanı, din hizmetleri alanı ve aile irşat ve rehberliği alanıdır. Biz bu çalışmamızda, Kur'an kurslarında doğal olarak ortaya çıkan danışma ve rehberlik hizmetini, fonksiyonel olarak iki başlık altında inceleyeceğiz. Bunlar psikolojik danışma ve rehberlik hizmeti ile aile danışmanlığı hizmetidir. Kurslarda verilen hizmeti fonksiyonel olarak bu şekilde tasnif etmekle birlikte, öğrenciler tarafından bu hizmet bir bütün olarak din adamı tarafından verilen dinî-manevi bir hizmet olarak görülmektedir.

Kur'an Kurslarında Psikolojik Danışma ve Rehberlik

Dinamik, gelişen ve değişen bir canlı olarak insan, yaşam sürecinde anlaşılma ihtiyacı içerisinde. Bu sorun aile içi süreçlerde ve eğitim ortamlarında kendini daha yakından hissettirir. Birey, günlük yaşamında karşılaştığı problemlerle baş edebilme becerisini ancak kendisinden bilgi, beceri ve deneyim olarak daha önde olan bireylerden yardım alarak edinebilir. Hatta bu süreçte karşılaşmış olduğu bazı sorunlarına, sistematik ve kalıcı bir çözüm için uzman desteği gerekebilir. Aksi yönde bir durum bazen telafisi güç zararlar doğurabilir.²⁸

Psikolojik danışma bireyin yaşadığı psikolojik sorunların çözümü için bireyin danışarak bilinçlenmesini hedefler. Bireyin geçmişi ve çocukluk yaşantısı bireyin psikolojik yapısı için büyük önem taşır. Psikolojik danışma sürecinin sağlıklı yürümesi için bireyin özelliklerinin tanınması ve geliştirilmesi gerekir. Psikolojik danışma sürecinde bireylere duygusal problemlerinin çözümü için, rasyonel ve mantıki düşünmesi temin edilerek normal davranışlar yerine doğru davranış öğretilir. Danışma faaliyeti ile bireyin psikolojik sorunlarının ileri düzeye gelmesinin önü alınır. İnsani bir görev olan danışma hizmeti sevgi, saygı çerçevesinde yürütülür. Bu süreçte bireyin yaşadığı sosyal ortama intibakının temin edilmesi, üstesinden gelemediği sorunların çözülmesi, bağımsız bir birey olmasının sağlanması, psikolojik dengesinin sağlanması amaçlanır. Böylelikle bireyin psikolojik sağlığı temin edilmeye çalışılır.²⁹

Psikolojik danışma; bireye psikolojik yardım sağlayarak onun uyumsuzluk yaratan davranışlarının değiştirilmesine ve kendini gerçekleştirme yardım etmeyi, psikoterapi ise; daha derin problemleri olan kişilere verilen

27 Cebeci, *Dinî Danışmanlık*, 118.

28 Süleyman Çetin Özoğlu, *Eğitimde Rehberlik ve Psikolojik Danışma* (Ankara: Hiperlink, 2007), 78-79.

29 Aytekin Bulut, *Din Eğitiminde Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), 35-37.

hizmeti ifade eder. Psikolojik danışma sürecinde, danışman ile danışan arasında özel ve gizli psikolojik ve terapötik ilişkiye dayanır.³⁰ Ancak bu ilişki sürecinde gözetilmesi gereken unsurlardan biri danışan bireylerin bireysel inanç, düşünce ve uygulamaları hakkında bilgi sahibi olunmasıdır. Bu sebeple bir grubun değerleri ve inançları hakkında yetersiz bilgi sahibi olmak klinik ortamlarda, özellikle tinselliğin danışan için sahip olabileceği potansiyel önem açısından probleme yol açabilir. Zira danışan bireyin tinselliği karakter güçlerinin ana kaynaklarından birisidir. Dini ve maneviyatı, klinik süreçlerde değerlendirmenin amacı, danışanın yönelim sistemindeki belirsizlik ve ifadesinin doğru bir kavrayışını elde etmektir. Böyle bir yaklaşım danışanlara karşı daha duyarlı olmayı, dini-manevi yönelimlerin psikolojik problemler üzerindeki etkilerini kestirebilmeyi, problemlerin çözümüne yönelik stratejilere kaynaklık edecek yöntemleri kestirebilmeyi, hangi manevi araçların kullanılabileceğini tespit edebilmeyi sağlar.³¹ Ruh sağlığı uzmanı ile danışan arasındaki terapötik iletişimi kuvvetlendirerek, terapötik sürecin ilerleyebileceği bir yapı oluşturabilir. Psikolojik danışma ve psikoterapi ile din-maneviyat ilişkisi noktasında dikkate alınması gereken bir başka unsur da dinlerin takipçilerinin dine bağlılık düzeylerinin farklı olabileceği ve dinî bağlılığın her zaman pozitif sonuçlar üretmeyebileceğidir.³²

Bir görüşe göre,³³ Türkiye’de Kur’an kurslarında yürütülen din eğitimi sürecinin kendisi “psikolojik hizmet” konsepti içerisinde görülebilir ve geliştirilebilir. Kur’an kursu öğreticilerinin aldıkları eğitim ve yeterlikleri gereği profesyonel bir psikolojik danışma hizmeti sunmaları olası değildir. Ancak ihtiyacı olan bireyleri sosyal hizmetler kapsamında yapılacak profesyonel hizmetlere entegre etme ve yönlendirmede etkin bir rol alabilirler. Buna göre dinin merkezi öneminin olduğu bir toplumsal yapıda din görevlileri bu konuda aktif roller alabilirler. Zira sosyal ve psikolojik kriz yaşayan ailelerin, aileden destek aldıktan sonra ilk başvurdukları kaynak din görevlileridir. Çünkü imamların Cuma namazlarında geniş bir kitleye hitap etmesi, camilerin toplumun farklı kesimlerinin çekim merkezi olması ve ruh sağlığına yönelik uygulamaların bu kurumlara entegre edilebilir olması önemli bir

30 Muharrem Kepçecioğlu, *Psikolojik Danışma ve Rehberlik* (İstanbul: Alkım Yayınları, 1999), 184-187.

31 Edward P. Shafranske, “Klinik Psikoloji Ve Danışmanlık Psikolojisinde Din Psikolojisi,” çev. Şeyma Turan. *Din ve Maneviyat Psikolojisi Yeni Yaklaşımlar ve Uygulama Alanları*, (Ankara: Phoneix, 2013), 412.

32 Amber Haque ve Najeer Kamil, “İslam, Ruh Sağlığı ve Müslümanlar,” *Müslümanlar İçin Psikolojik Danışma Kültüre ve Dine Duyarlı Ruh Sağlığı Müdahaleleri*, (Ankara: Nobel Yayınları, 2015), 3-4.

33 Yaparel, “Pozitif Ruh Sağlığına Katkı Açısından Kur’an Kursları,” 128.

imkandır.³⁴ Ok'a³⁵ göre dinî bir kuruma devam eden bireyler, burada görev yapan din görevlisine daha kolay ulaşmakta ve kendisi ile aynı dini düşünce ve duyguları paylaşmasından dolayı görevlinin kendisine karşı takınacağı tavır ve hoşgörü boyutunu kestirebilmektedir. Din görevlilerinin danışan bireylerle aynı değer yönelimlerine sahip olması, danışanların kendini daha rahat hissetmesine sebep olmaktadır. Bu anlamda din görevlilerinin bireylerin ruh sağlığına katkıda bulunduğu söylenebilir.

Uygulamalı araştırmaların verileri bu görüşü destekler niteliktedir. New York şehrinde yaşayan 102 Müslüman ve 22 imam ile yapılan görüşmelerde katılımcıların %59'unun imamlardan yaşadıkları stres ile ilgili tavsiyeler aldıkları tespit edilmiştir. Katılımcıların %94'ü de imamı bir danışman olarak gördüğünü belirtmiştir.³⁶

İslami kaynaklarda bireylerin karşılaşabileceği stres, çabuk öfkelenme, vesvese, evham gibi ruhsal problemlerden bahsedilerek, bireyin bunlardan nasıl korunabileceğine dair öneriler yer alır. Buradan yola çıkarak İslami çerçevede geliştirilecek uygulamalarla bu tür rahatsızlıkların giderilebileceği düşünülebilir. Bu kapsamda genel çerçevede zikredilebilecek bazı yöntemler söz konusudur. Sabır, tevekkül, teslimiyet ve genel olarak kader inancı bunlardan bazılarıdır. Son yıllarda ruh sağlığına ilişkin İslami kavramları, iyileşmeye entegre eden dinsel psikoterapi yaklaşımlarının oluşturulması yönünde bazı çabalar mevcuttur.³⁷

Araştırmaya katılan KKÖ'leri, yetişkin kadın öğrencilerin önemli bir kısmının bireysel hayatında mahrumiyetler veya toplumsal problemler yaşadıklarını dile getirmişlerdir. KKÖ'lere göre öğrencilerin bir kısmı Kur'an kurslarını psikolojik olarak rahatladıkları bir mekân, psikoterapi merkezi olarak görmektedir. Bu kapsamda Kur'an kursu öğretmenlerinden psikolojik destek istemekte, onlarla özel problemlerini paylaşmaktadırlar. Diyarbakır örneği üzerinde yapılan bir çalışmanın sonuçları da bunu desteklemektedir. Buna göre araştırmaya katılan öğrencilerin %84,6'sı kursa geldiğinde manevi olarak rahatladığını düşünmektedir.³⁸

34 Nadia S. Ansary ve Raja Sallaoum, "Toplum Temelli Önleme ve Müdahale," *Müslümanlar İçin Psikolojik Danışma Kültüre ve Dine Duyarlı Ruh Sağlığı Müdahaleleri*, (Ankara: Nobel Yayınları, 2015), 167.

35 Ok, "İnanç ve Bakım Danışmanlığı," 9.

36 Farah Tasleema Rahuem ve Hamada Hamid, "Ruh Sağlığı Görüşmesi ve Kültürel Formülasyon," *Müslümanlar İçin Psikolojik Danışma Kültüre ve Dine Duyarlı Ruh Sağlığı Müdahaleleri*, (Ankara: Nobel Yayınları, 2015), 59.

37 Utz, "Ruh Sağlığı, Ruhsal Bozukluklar ve Başa Çıkma,"

38 Davut Işıkdoğan ve Müberra Aktürk, "Kuran Kurslarının Kadınların Din Eğitimine Katkısı (Diyarbakır Örneği)," *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14, sy. 1 (2012): 90.

Öğrencilerin bu ihtiyaçlarının olduğunu bilerek hareket eden bazı KKÖ'leri kendilerini bu konuda doğrudan sorumlu hissetmektedir. "Kuran kurslarının iki yönü var; Kur'an-ı Kerim-dini bilgiler eğitimi yönü ve terapi yönü. Hanımların eğitimi için düşünürsek hanımların eğitimi çok meşakkatli bir şey. Ama terapi alanında daha başarılıyız diye düşünüyorum. Eğitimden ziyade psikolojik rahatlama ve rehabilitasyonları adına daha büyük sonuçlar elde ediyoruz. Çünkü takdir edersiniz zekâları zihinleri belli ölçüde kapanmış, hayatlarındaki problemler yüzünden yani bilişsel alanları örtülmüş insanlar çoğu. O yüzden terapi yönüne ağırlık veriyoruz nispeten." (K1).

Benzer şekilde K8 Kur'an kurslarının ciddi ölçüde rehabilitasyon merkezi olarak işlev gördüğünü ve pek çok vakayla karşı karşıya kaldıklarını belirtmektedir. "Psikoloğun yaptığı işi biz yapıyoruz. Buraya Kur'an öğrenmekten önce rahatlama geliyor kadınlar. Özellikle belli yaşa gelen kadınlar 40-45-50'yi geçmiş olanlar... Biraz orayı kurtarayım, biraz burayı kurtarayım diye düşünüyor. Ya kocasından dertli, ilgi görmemiş ya anne-babadan ilgi görmemiş ya sıkıntı çekmiş. Kaçayım, kurtulayım derdinde olup (burada) rahatlıyorlar. Buraya gelip güzel söz duyması, sırtının sıvazlanması rahatlatıyor onları. 50 küsur yaşında öğrencim kocasından dayak yiyip derse geliyordu. O halde gelmemesi gerekiyordu. Evde yatması gerekiyordu, buraya geliyordu. Buraya gelmesinin sebebi kendisini burada iyi hissetmesi" (K8).

Bireylerin sosyal hayatlarında yaşadıkları sıra dışı durumlar dine yönelimi arttırabilmekte ve dindarlığı besleyen bir unsura dönüşebilmektedir.³⁹ Kur'an kursu öğrencilerinin yaşadıkları bazı olayların onları belirli bir beklentiyle Kur'an kurslarına yönlendirdiği, bu çerçevede bu kurumların öğrenciler tarafından çözüm merkezi olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Kur'an kursu öğreticileri de bu durumun farkında olarak bilinçli bir şekilde problemlere katkı sunma eğilimi ile hareket etmektedirler. "Mesela... Yenge; eşi ölmüş, kadıncağız 36 yaşında kalmış, bir sene bunalıma girmiş. Biz gidip evinden çağırdık kursa gel diye. Onun için bir terapi oldu. Bir sene geldi. Kur'an-ı Kerim'i öğrendi. Ondan sonra evin içindeki sıkıntısından kurtuldu. Dışarı çıkınca unuttu, sonra da ona çok iyi geldi. Bu ve buna benzer bir sürü hikâye var. Hepsinin hikâyelerini dinliyoruz. Hele ki bir tek kal sınıfta, hikâyesi olmasa da hastalığını dinliyorsun. Çoğu zaten belirli bir yaşın üstünde olduğu için orası ağrıyor, burası ağrıyor, o doktora gitti bu doktordan geldi, o onu dedi, bu bunu dedi. Yani hepsini de dinliyorsun. Niye? Kendini anlatmak ifade etmek istiyor, değerli olduğunu hissetmek istiyor" (K7).

39 Hayati Hökekleli, *Dim Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 87.

Görev süresi boyunca bazı örneklerle sıkça karşılaşmış olmak öğretmenlere bu konuda belirli bir tecrübe kazandırmış görünmektedir. “Şizofren teşhisi konulmuş iki öğrencim oldu. Bir tanesi birkaç yıl önce geldi. Birisi şu anda geliyor. Ben onun teşhisini koydum. Artık tanımlıyorsun nasıl bir rahatsızlık olduğunu. Yine de tedavi olabiliyor demek ki. Şizofreninin çeşitleri vardır ya, o öğrenciyle zaman zaman yine görüşüyoruz. İlimin vermiş olduğu bir güzellik var ki yine de salmıyor tümünden. Şimdi aynı şekilde bir öğrencim daha var. Artık onunla da nasıl bir tedavi süreci izleyeceğiz bilmiyorum... İlginç bir örnek mesela. Bir kız. 2002 de ilk geldiğimde mahallelerde gezen bir genç kızdı. Nasıl birisi dedim? Kursa davet ettik. 8 yıl boyunca kursa geldi. Giderdi birisinin evine, gece 12 ye kadar otururdu, farklı bir kızdı. 8 yılda Kur'an'ı çok güzel okuyan, hatim bittikten sonra tekrar hatim indiren, oturması kalkması düzelen (birisi haline geldi). Hatta ona sorumluluk verdim, benim sorumluluğumu dahi güden birisiydi. En son evlendirdik. Şimdi çocuğu da oldu. Hasta olan kızın evlenmesi bile şaşılacak bir durumdu” (K2).

Öğrencilerin bir kısmının yaşadıkları psikolojik problemleri öğretmenlerle paylaştıkları, problemin çözümünü bekledikleri anlaşılmaktadır. Bu anlamda psikolojik eğitimleri bulunmayan öğretmenlerin öğrencileri tedavi olmaya ikna etme ve doğru adrese yönlendirme noktasında katkı sunduğu görülmektedir. “(Kur'an kursları) hanımefendilerin bir rehabilite merkezi. Bunu çok net bir şekilde söyleyebiliriz. Zira derse başladığımız andan itibaren herkes muhakkak... İnsanlardan kaynaklanan olumsuz tecrübeleri paylaşma ihtiyacı hissediyor ve sizden somut bir yönlendirme bekliyor. Bunun dinî bir alt yapısı olabilir ya da olmayabilir. Siz her durumda onlar için yönlendirici, sözü dinlenen bir elçilik olarak duruyorsunuz. Dolayısıyla... (Kur'an kurslarının) gerçekten ruhsal bir arınma merkezi olarak görüldüğü kanaatindeyim” (K6). Kur'an kursu öğretmenleri çok ileri düzeyde vakalarla karşı karşıya kalabilmekte ve bu konuda çeşitli güçlükler yaşayabilmektedirler. “Bunları yönlendiriyorum artık. Çünkü bizi aşıyor. Biz de insanız. Her konuya vakıf değiliz. Konuyla ilgili bir eğitimim yok. Hep böyle deneme yanılma, deneme yanılma. Bu zamanla beni çok yordu. Çok çok yordu ki artık tansiyon ilacı kullanıyorum bu üzüntülerden. Çünkü karşılaştığımız etten kemikten, deriden yaratılmış bir şey yani duyguları var, çok üzüyor” (K3). “Bir öğrencim anne-babasını trafik kazasında kaybetmiş. Aynı gün kaybediyor. İntiharın eşliğine geliyor. Bana intiharın günah olmayacağı fetvasını ver diye geldi. Ondan sonra intihardan vazgeçti. Ayrılmak üzere olanlar geliyor, aldatılan eşler, daha farklı sebeplerle gelenler oluyor. (Hepsi) Buraya Kur'an öğrenmek için geliyor. Orada (Kur'an kursunda) bir şekilde rahatlayacak. Karar

veremiyor. Karar vermeye geliyor. Biz onları rehabilite ediyoruz, rehber olmaya çalışıyoruz” (K8).

Kur’an kurslarını bir psikoterapi merkezi olarak görme eğilimi belirli bir yaşın üzerinde olup sosyal hayatı kısıtlı olan, güven problemi olan ve problemlerini çözecek doğru bir alternatif bulamayan bireylerde daha sık görülebilmektedir. K4’e göre, yetişkin kadınların bir kısmı Kur’an kursuna gündelik hayatlarındaki problemlerden kaçtıkları bir terapi merkezi olarak bakmaktadır. Problemlerini başka şekilde çözemeyen bu bireyler dikiş-nakiş vb. kurslara gidemeyeceği için manevi eğitim beklentisiyle Kur’an kursuna gelmektedir. “Olumlu sonuçla ayrıldıklarını ifade edebilirim. Hatta ayrılıyorrlar... Başlayan teyze üç beş yıl alırsan tekrar gelirim diyor. Faydasının olduğunu söylüyorlar, manevi olarak faydasının olduğunu söylüyorlar. (Yaz Kur’an kursu döneminde yetişkinlere yönelik kurslar devam etmemektedir) Hatta yazları böyle sorun sıkıntı olduğu zaman ne yapacağız diye özelden görüşme talepleri olanlar oluyor. Ciddî sıkıntıları olanlar olabiliyor. Biz o yaş grubuna eğitim öğretimden ziyade manevi destek (formatında ders yapıyoruz). Yani o görevde olduğumuzu hissediyoruz. O konuda da biz de kendimizi daha donanımlı olmak durumunda görüyoruz. Zaman zaman seminerler falan olduğunda işimize yarıyor. Çünkü çok ciddi sıkıntılar yani intiharın eşiğinden dönen insanlarla çalışıyoruz” (K4).

KKÖ’lerin ifadelerine göre daha önce örgün bir eğitim kurumuna devam etmemiş, kendini ifade edecek sosyal ortam bulamamış bireyler, öğreticilerin motive edici davranışlarıyla kendine güven duyan bireylere dönüşebilmektedir. Böyle bir tutum öğrencilerin kendini değerli hissetmesine, kendini daha rahat ifade etmesine sebep olmaktadır. Işıkdöğün ve Aktürk’ün⁴⁰ yaptığı araştırmada Kur’an kursuna gelen öğrencilerin %89,2’si kursta zamanla kendini daha iyi ifade ettiğini belirtmiştir. KKÖ’lerin verdiği çok sayıda örnek bu konuda dikkat çekici veriler ortaya koymaktadır. “...Mesela evinden çıkıp birinin yanında bir konuyu anlatamadığını, heyecanlanıp, cümlenin sonunu getiremediğini söyleyen öğrencilerim vardı. Hocam ben okuyamam bende o cesaret yok, ben hiçbir zaman okumadım (diyorlardı). Kendi sesini duymayanlar var. Bu konuda bayağı açılanlar var. Hatta artık ben susturmak istiyorum o okumak istiyor. Özgüvenlerinin, medenî cesaretlerinin çok yükseldiğine şahit olduğum hanımlar var. Eli ayağı titrerdi. Ama şimdi duyuyorum hatim duası yapıyor, cenazelerde okuyor. Aslında açılmayan hiç kimse yok. Sonunda açılıyor” (K4).

40 Işıkdöğün ve Aktürk, “Kur’an Kurslarının Kadınların Din Eğitimine Katkısı,” 86.

Öğrencilerin derslerde kendilerindeki potansiyelin farkına varıp, bir şeyler yapabildiğini görmesi onların medenî cesaretini arttırıp “öğrenilmiş çaresizliği” ortadan kaldıran bir unsura dönüşebilmektedir. “Teyze bir yaşa gelmiş. Mesela 55-60, öğrenebileceği konusunda kendinden de umutlu değil. Bir adım atayım diyor ve gerçekten onun adım atışına siz de şahit oluyorsunuz. Harfleri bilmiyor 55-60 yaşında teyzemiz. Okuma yazması yok. Mesela benim en yakın yaşadığım geçen yıl gelen teyzem var. Şu an 60 yaşında olması lazım. Bir oğlu vefat etmiş. Ondan sonra tabii dine sarılmak meyli göstermiş. Ben hiç öğreneceğime ihtimal vermiyorum ama sırf oğlumun mezarına gidip “Yâ-sîn” okumak için istiyorum dedi ve o yüzden geldi. Elif-Bâ’dan başladık. Okuma-yazma da bilmemesine rağmen ortanın üstünde okuyabiliyor. Bunu gördükçe çok etkileniyorum, belli bir yaşın üstünde olup kafaları dolgun, kafaları hayatın yorgunluğuyla yorulmuş insanlar, ablalarımız, teyzelerimiz. Ama ona rağmen gayretlerini son seviyesine kadar kullanıp Kur’an-ı Kerim’i öğreniyorlar. Bence bu en güzel hikâyedir” (K5).

Bireylerin sosyal algı düzeylerinin artması sosyal öğrenmeyi geliştiren ve toplumsal yaşamda daha aktif yer almasını sağlayan bir unsurdur. Sosyal hayatta varlığını ortaya koymaya çalışan birey, sosyal algı düzeyine bağlı olarak toplumsal yaşama dâhil olur. Buna göre gelişmiş bir sosyal algı düzeyi, iyiye karşı pozitif bir tutum sergilemeyi kolaylaştırarak bireyin toplumsal yaşamdaki rolünü daha aktif hale getirir.⁴¹

Kur’an kursları bireylere kimlik kazandırarak, kimliklerini destekleyerek ve kendini daha değerli hissetmesini sağlayarak bireylerin sosyal algı düzeylerini arttıran bir kurum olabilir. KKÖ’lerin ifadelerine göre, öğrenciler, kendilerine karşı nezaket ve sabırla davranılmasının onlarda bir etki bıraktığını belirtmekte ve kendilerine saygı gösterilmesini çok önemsemektedirler. Bireyselliğine saygı duyulması ve kendilerine değer verilmesi onlar için ayrı bir eğitim unsuruna dönüşmektedir. “Kadınlar için Kur’an kursları... Bireyselliği kabul edildiği için, kendilerini gerçekleştirdikleri alanlar. Kendisinin dengi insanlar var orda... Ama evde kendileri anne, eş, gelin (olarak) çok zorluk içinde yaşayabiliyor. Fakat Kur’an kurslarında böyle değil. Gidip gelmeleri konusunda, derslere riayetleri konusunda onları baskılayamıyoruz. Çünkü yaygın eğitimiz. Formatımız bu” (K1). “Bir öğrencim; ben kursa gelince hanım oldum dedi. Hep ona”... cü” gel git diyorlarmış. Ayşe Hanım, Fatma Hanım diyorsunuz. Ben burada hanım olduğumu hissettim. Sırf siz

41 Ahmet Atalay ve dğr., “Bireylerin Sosyal Algı Ve Sosyalleşme Düzeylerinin Gelişiminde Rekreatif Uygulamaların Önemi,” *Uluslararası Aile Çocuk ve Eğitim Dergisi*, İlk Bahar Dönemi 1, sy. (2013): 19-20.

şunu isminin yanına koyun diye soru soruyorum. Siz bana öyle hitap edin diye soruyorum diyenler var.” (K8).

Kur’an kursu öğrencilerinin ifadelerinden ve naklettikleri hikâyelerden anlaşıldığına göre bu kurslar öğrencilerin hayatlarından ciddi bir boşluğu dolduruyor. “Bizim için dışarıdan bakıldığında fonksiyonu küçükmüş gibi görünse de onlar adına büyük bir boşluğu doldurduğunu düşünüyorum. Zaten kursa sıkıntılarını aşmaya veya bulunduğu sıkıntılı ortamdan uzaklaşma niyetiyle geldiği için iyi bir şey yapma hissi (oldukça önemli). Özellikle ben şunu hissediyorum. Bireylerde kendisi için bir şey yapmanın mutluluğu var. Hiçbir şey yoksa o mutlulukla o tatminle dönüyorlar buradan. Seviniyorlar bir şey öğrenmeye, orada bulunmaya ve o şeyin kendilerine faydasının olduğunu bilerek yapmaya, o durum çok mutluluk veriyor onlara” (K9).

Kur’an Kurslarında Aile Danışmanlığı ve Rehberlik

Ailenin evrensel bir tanımından söz etmek zordur. Aile tanımlarındaki çeşitliliğin sebeplerinden biri de ailenin tarihsel süreçteki dönüşümüdür. Ailenin toplumsal değişme sürecindeki dönüşümü, bazı sosyal problemlerin de işaretidir. En geniş çerçevede modernleşme süreciyle ilgili göreceğimiz ailedeki değişimin daha özel sebepleri arasında göç, kentleşme, otorite algısının değişimi, sanal iletişim biçimleri, sosyal denetimin azalması sayılabilir. Sanayi toplumu ile birlikte aile yapısının değişmesine bağlı aile hayatı, karı-kocaya geleneksel rollerinin dışında roller getirmiş, rol çatışmaları ortaya çıkmıştır. Geleneksel otorite biçimlerinin yıpranmasıyla anne-babalar çocuklar karşısında yetersiz kalmıştır. Bahsi geçen süreçlere çalışma hayatının zorunlulukları sonucu ortaya çıkan aile içi iletişimin azalması, aile bireylerinin birbirleriyle daha az zaman geçirmesi gibi sorunlar da eklenmiştir. Bütün bu gelişmeler geleneksel ailenin rollerinde önemli değişimi beraberinde getirmiş, ailede roller yeniden tanımlanmıştır. Geniş aile biçiminde kendi içinde çözülen sorunlar, geniş ailenin ortadan kalkmasıyla birlikte çözüm için yeni kurumları doğurmuştur. Köyden kente göçün hızlanmasıyla birlikte ortaya çıkan uyum, iletişim, etkileşim sorunları, kuşak çatışmaları bu ihtiyacı daha da arttırmıştır. Bu süreçler öncelikle A.B.D. ve İngiltere merkezli olmak üzere ailelere yardım etme düşünce ve hareketini doğurmuştur.⁴²

Modern dönemde bilginin miktarının artması uzmanlığa olan ihtiyacı ortaya çıkarmıştır. Aile danışmanlığı da bu çerçevede öne çıkan bir alternatif olmuştur. Aile danışmanı, aile bireylerinin evlilik, ayrılık ve boşanma gibi

42 Serap Nazlı, *Aile Danışmanlığı*, (Ankara: Anı Yayıncılık, 2014), 2.

sorunlarına çözüm aramakta, çocuklarla ve aile ile ilgili kişisel veya kişiler arasındaki sorunların üstesinden daha rahat bir şekilde gelmelerine yardımcı olmaktadır. Aile danışmanlığı incinmiş duygular, karı-koca arasındaki veya ailedeki diğer bir kişi ile olan sorunlar, yeni yaşam düzenlemeleri ve çocukların bakımı ve mali düzenlemeler konusundaki sorunlarla ilgili bir hizmettir.⁴³

Türkiye’de aile danışmanlığı profesyonel bir hizmet olarak Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı bünyesinde yürütülmektedir. Bakanlığın 2012 yılında çıkardığı 28.401 sayılı yönetmelikte aile danışmanından; aile üyelerinin psiko-sosyal ve ekonomik yapılarını tehdit eden sorunların oluşmadan önce engellenmesi ve ortaya çıkan sorunların çözümlenmesinde birey ve aile ile çalışması beklenmektedir. Daha ayrıntılı olarak aile danışmanından çocuk eğitimine ilişkin anne ve babalara yönelik çalışmalar gerçekleştirmesi, boşanma öncesinde ailelere psiko-sosyal süreç ve dinamikleri de dâhil ederek arabuluculuk hizmetleri planlaması ve uygulaması, boşanmış bireylere ve çocuklarına bu durumdan olumsuz etkilenmemeleri için boşanma sonrası uyum programları planlaması ve uygulaması, aile içi şiddetin önlenmesine yönelik rehberlik ve danışmanlık hizmetleri vermesi, gerektiğinde aile üyelerinin ihtiyaçlarına yönelik olarak ruh sağlığı ve hastalıkları hizmeti veren kurum ve kuruluşlara yönlendirmesi beklenmektedir.

Türkiye’de parçalanmış ailelerin destek hizmetleri konusunda yeterince bilinçli olmadıkları görülmektedir. Özellikle parçalanmış ailelerdeki kadınlar karşılaştıkları sorunları kendileri çözmeye çalışmaktadır. Ekonomik yetersizlikler yanında, yeterli bilgi ve beceriye sahip olmamalarından dolayı karşılaştıkları sorunların altında ezilmektedirler. Bu anlamda parçalanmış ailelerdeki kadınlara destek olan resmî ve özel kuruluşlardan bu kesimin destek alması sağlanabilir. Sezgin’in çalışmasına göre; Türkiye’de bireyler aile içi ilişkiler, ailenin korunmasına yönelik hukuki düzenlemeler ve aile içi şiddete başvurulduğunda takip edilecek hukuki süreç konusunda bilgi eksikliğine sahiptirler. Bu eksikliklerin ciddî ölçüde mağduriyetlere sebep olduğu, bireylerin bu konularda bilgilenecek istedikleri ortaya çıkmıştır.⁴⁴ Kur’an kursuna devam eden öğrenci kitlesinin de benzer sorunları yaşadıkları KKÖ’lerin verdiği bilgilerden anlaşılmaktadır. Yetişkin kadın öğrencilerin, öğretmenlerle paylaştığı konular dikkate alındığında Kur’an kursu öğrencilerinden ciddî mağduriyetler yaşayan öğrencilere sıkça rastlanmaktadır.

43 www.cisead.org/aile-danismanligi/aile-danismanligi-nedir.html (Erişim tarihi: 02.12.2016.).

44 Özden Sezgin, (Yayına hazırlayan) *Türkiye’de Ailelerin Eğitim İhtiyacı* T.C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü, (Ankara: Net Ofset, 2011), 269-275.

Öğrencilerin ideal dinî bir kişilik olarak gördükleri KKÖ, bahsi geçen sorunların doğru adremlere yönlendirilerek çözümünde katkı sağlayabilir, toplumsal mağduriyetlerin önüne belirli ölçüde geçebilir.

Bir soruna karşı geliştirilecek tepki bireylerin sosyo-kültürel durumuyla ilgilidir. Baskılanarak yetişmiş, eğitim düzeyi düşük bireylerin bir sorun karşısında çekingen davranarak daha fazla sineye çekeceği veya kendini çaresiz hissedeceği varsayılabilir. Bu özelliklere sahip bireyler için hukukî süreçlerle ilgili bilgilendirme ve danışmanlık hizmeti daha fazla ihtiyaçtır. Kur'an kursu öğreticileri bu konularda kendilerine gelen sorunlara ilgili davranarak, yönlendirmeler yaparak katkıda bulunabilmektedir.

Kur'an kursu öğreticileri, fonksiyonel olarak aile danışmanlığı hizmetlerini yerine getirdiklerini dile getirmektedirler. "Kur'an kurslarının şu anda önemli ölçüde aile danışmanlığı hizmeti verdiği görüşüne katılır mısınız?" sorusuna görüşme yaptığımız Kur'an kursu öğreticilerinin tamamı katıldığını belirtmiştir. Öğreticilerin verdiği bilgilerden ve sosyal gözlemlerimizden yola çıkarak aile danışmanlığı hizmetinin Kur'an kurslarının temel fonksiyonlarından biri haline geldiği rahatlıkla ifade edilebilir. Öğrenciler Kur'an kursu öğreticileri ile eşler arası problemler, çocuklarıyla-akrabalarıyla yaşadıkları problemler, aile planlaması, çocuk sahibi olamama, boşanma süreçleri ve sonrasına ilişkin konular, zararlı alışkanlıklar konusunda çocuklarının yaşadığı problemler, gelin-kaynana problemleri gibi aile içi konularda paylaşımda bulunup yardım ve destek istemektedirler. "Eş, akraba, gelin, kayınvalide bana bunları yaptı. Ama ben bunu hazmedemedim. İçimden böyle yapmak geliyor. Ne yapayım diyenler oluyor... Üçüncü bir evlat düşünüyor. Dedi ki "Hocam! Ben üçüncü evladı düşünüyorum. Ama eşim bu noktada bana yardımcı olmuyor. Siz ne dersiniz üçüncü bir çocuk olsun mu olmasın mı?" O da ilginç gelmişti... Üçüncü çocuk sizin için güzel bir mutluluk olabilir, yeni bir başlangıç olur diye söylemiştim. Sonra üçüncü çocuk olduğu haberini aldım." (K5). K5'in ifadelerinde de görüldüğü gibi güven duyulan bir kişi olarak Kur'an kursu öğreticilerinin verdiği bilgi ve tavsiyeler, uzmanına yönlendirmesi psikolojik ve toplumsal birçok problemin çözümü için bir imkân olarak değerlendirilebilecek potansiyele sahiptir.

Kur'an kurslarının bir din eğitimi kurumu olması, Kur'an kursu öğreticilerinin "hoca" sıfatını taşıması Türkiye'nin toplumsal yapısı göz önünde bulduğunda öğreticilerin tavsiyelerinin, dinî duygularla bu kurslara yönelen bireyler üzerinde etkili olacağı ifade edilebilir. Zira öğrenciler özel problemleri ile ilgili hususlarda da öğreticileri bir "hoca" olarak dinlemektedirler. Ancak Kur'an kursu öğreticilerinin yeterlik anlamındaki eksiklikleri

öğreticileri de zor durumda bırakan bir unsurdur. Bu tür durumlarda öğretmenler ya kişisel tecrübesiyle ya da kendi sahasından hareketle sorunlara çözüm aramaktadırlar. “Ben ilk başladığım yıllarda bocaladım. Nasıl yardımcı olabilirim ki; yani benim daha küçük çocuklarım var. Karşımda geliniyle sorunu olan bir kayınvalide, kayınvalidesi ile sorunu olan bir gelin. Ciddî sıkıntılar, eşyle sıkıntılar yaşayan insanlar bizi özelde de üzüyor. Kendi aile yaşantımızda bile onun üzüntüsünü yaşıyoruz. Bu insanlara nasıl yardımcı olabiliriz, ben ne yapabilirim, bana gelmiş bu, başkasına gitmemiş bana gelmiş. Ben ne yapayım? Ama sonra baktım iş o kadar da zor değilmiş. Sabrı öğütlemek, bunun bir mükâfatı olduğunu, Allah katında hiçbir şeyin zayi olmadığını, herkesin imtihanının bir şekilde olacağını, bundan kaçış olmadığını, müminin özellikle daha fazla imtihan olacağını söyleyince o ona yetiyor zaten, onu gördük. Kendi sahamızda iyi olmak da yetiyor” (K4).

K5, derslerinde öğrencilerinin ailevi sorunlarına çözüm olacak unsurlara yer vermeye çalıştıklarını belirtmektedir. Öğrenciler de bunu bilerek, Kur’an kursu öğretmenlerine ailevi sorunları hakkında bilgi almak amacıyla sık sık müracaat etmektedir. K5 bu müracaat konuları arasında özel alanlarla ilgili, mahrem konuların da olduğunu belirtmektedir. “Öğrenci bana anlattığı zaman biliyor ki o bende kalıyor, hiç kimseye gitmeyecek. O sır olarak kalacak o yüzden onun güvenini daha iyi alıyorsun. Biz aile terapisti görevini yapmış oluyoruz zaten” (K5).

Kur’an kurslarının ailevi problemler karşısında yerine getireceği en önemli fonksiyonlardan biri problem yaşayan bireyleri ilgili uzmanlara (doktor, psikolog, aile danışmanı vb.) yönlendirmektir. Böylelikle Kur’an kursu öğretmenleri kendi uzmanlık alanları olmayan bir konuda öğrencilerini doğru adrese yönlendirebilir. Bu tür bir yönlendirme bir arayış içinde olan bireyler için çözümün doğru adresi olurken, öğretmenlerin de uzman olmadıkları bir konuya girmemelerini sağlayabilir. Öğreticilerin bu sahada yeterlik sahibi olmadan bu problemlerle yüzleşmeleri ve çözümün adresi olarak görülmeleri onlar için de bir takım güçlükler doğurmaktadır. “... Garip boşanma hikâyesiyle başlamıştı bu öğrencimizin hikayesi. Yıllarca hastalandı boşanma sonucu. Ama biz kendisine çok yardımcı olduk. Tedavilerinde yardımcı olduk. Terapilerinde yardımcı olduk. Hikâyesini hiç unutmuyorum. Hatta her gün hatırlıyorum. Bir bayanın, Türkiye şartlarında yaşamış olduğu çok acı boşanma hikâyesiydi. Böyle öğrencilerim çok oldu. Ama bunu hiç unutmuyorum... Etkileniyorum. Çünkü derin yaralar açmış. Yalnızlığa itildi. Benzer örnekler var. Eşinden şiddet görenler, çocuğundan şiddet görenler var. Komşularıyla problemlili olanlar var. Mesela gelin kayınvalide bir sıkıntı yaşamıştı. Kayınvalidenin gelini darp ettiğini öğrendim. O hikâyeyi de unutmuyorum. Kötü bir şekilde darp ettiğini öğrendim. Yar-

dımcı olmaya çalıştım. Ama bunlar aslında bizim aşacağımız sorunlar değil. Bunlara şuan artık müdahil olmuyorum. Bunlar bizde derin yaralar açıyor. Bunları yönlendiriyorum artık. Çünkü bizi aşıyor.” (K3).

Öğreticilerden aile danışmanlığı noktasında yardım istenen konulardan biri de zararlı alışkanlıklardır. “Bize en çok müracaat edilen (konulardan biri) çocuğuyla ilgili (problemler konusunda oluyor). Mesela geçen yıl yaşadık böyle bir problem. Çocuğu bonzai kullanıyor. Kadına, çocuğunu hastaneye yatırmasını tavsiye ettik. Yönlendirdik. Şuan o çocuk bonzai kullanmıyor. Evliliği kurtuldu. Bu anne çok feryat etti. Burada günlerce ağladı. Hatta narkotik şubeyi çağırdık, bonzai ile ilgili bir seminer düzenledik.” (K3). Zararlı alışkanlıkların çözümüne katkı konusundaki bu örnek Kur’an kurslarının kurumsal işbirliği bağlamında taşıdığı potansiyele işaret etmektedir.

Sosyoloji, psikoloji, iletişim gibi bilimsel disiplinler aile içi problemlere çözüm üretmeye çalışmaktadır. Kur’an kursu öğrencilerine en fazla müracaat edilen konulardan biri, aile içi problemlerdir. KKÖbu konuda daha faydalı olduklarını düşünmektedir. Öğreticilerin yönlendirmeleri bazen boşanmanın önüne geçmekte, şiddeti ortadan kaldırmaktadır. “(Kur’an kursu, öğrencilere) akrabalık, çoluğa çocuğa karşı görevleriyle ilgili sosyal açıdan da ailevi açıdan da bir şeyler katıyor. Çoluğuna çocuğuna nasıl davranmaları gerektiğini, eşlerine nasıl davranmaları gerektiğini biz onlara her fırsatta söylemeye çalışıyoruz.” (K7). “Bir öğrenci kızını evlendirmiş. Ciddi problem yaşıyorlar. Eğer kayınvalide eşine söylerse balkondan aşağı atana kadar dövüymüş damat. Eşime söylersem damadı öldürür. Hapse girer ben ne yapacağım diyor. Nihayet kızını boşadı, kızının ayrılması en iyi çözüm. Sebep başka gösterebilirsen gerekirse babayla muhatap etmesin diye yönlendirdik. Temiz bir boşanma oldu (K8). “... 3 yıl boyunca ayrıydı eşinden, iki çocuğu vardı. Hatta çok severek evleniyorlar. Bir müddet sonra iki çocuktan sonra aldatıyor, boşanıyorlar, bey başkasıyla evleniyor. Bu arada kursa geliyor. Ama psikolojisi yerle bir halde. O sene içerisinde sürekli sohbet ediyoruz. Bu arada kayınvalideleri de ağlıyor. Burada duydukları ile bakış açıları değişmeye başladı. İlk başta kayınvalidesine güzel davranmaya başladı. Sonra bir de baktık ki eşi akletmeye başladı. Yaptığının hata olduğunu anladı. Problem halloldu. Tabi bu arada aileler karıştı, istemiyorlar. Gelinin ailesiyle de konuştuk. Şimdi elhamdülillah güzel bir evlilikleri var. Bir buçuk seneyi geçti” (K2).

Öğreticilerin öğrencilerle ilişkisi sonucu bazı öğrenciler hocalarına psikolojik-dinî bir duyguyla bağlanmakta, onlara duyduğu saygı ailevi hayatlarında etkili olabilmektedir. “Mesela evini terk etmek üzere ciddi sıkıntıları olan bir hanım kurstan eve gelmiş, ağlamış, ağlamış. O gün de herhalde

hocasıyla istişare etmiş. Ama bir şekilde ikna olmamış ki kapıyı açıp çoluk çocuğu da bırakayım, sonucu ne olursa olsun diye çıkmak üzereyken hocasının hayali gelmiş gözünün önüne. “Hocam ben seni gördüm geri döndüm, o anlattıklarından etkilendim. Ahiretimi kaybetmeyeyim diye düşündüm”... Ondan sonra o evlilik devam etmiş. Çok hoşuma gitmişti. Belki çok basit bir tavsiye, çok basit bir öneri insanın hayatına yön vermiş. Çünkü sıkıntılı insanlar geliyor. Onları dinlemiş olmanız bile olayın hararetini alıyor bence” (K4).

Öğreticilerin bazı problemler konusunda yaptığı rehberlik bireylerin hayata tutunmasına, toplum tarafından onaylanmayan bir takım davranışların ortadan kalkmasına sebep olabilmektedir. K8 karşılaştığı örneği şu şekilde nakletmektedir. “Eşim beni kapıya koydu. Ama hiçbir şeyim yok. Ne emekli maaşı var, ne nafaka ödüyor. Mecburum farklı işler yapmak zorundayım diyor. Nihayet gayri meşru işlere başlamış. Ondan para bundan para. Kocasının görüştüğü kadın da burada. İkisinin arasını dengeleyip ikisini sakinleştirmek gerçekten zor. Ötekine o işi bıraktırdık. Yazın fındık vb. işleri yapıyor. Kışın da gelirini sağlıyor. Öteki de hayatına devam edebiliyor.” (K8).

Kaynana gelin problemleri, aile içi ilişkilerde oldukça sık rastlanan, aileler için olumsuz sonuçlar doğurabilen problemlerden biridir. Bazı öğrenciler KKÖ ile bu konuda yaşadığı problemleri paylaşmakta, çözüm için danışmaktadır. Diğer taraftan öğretmenler dinlediği hikâyelerden yola çıkarak öğrencilere bu konuyla ilgili örtülü mesaj vermeyi önemsemektedirler. “Kaynana gelin problemleri, eş, maddi sebepler, sağlık en fazla paylaştıkları sıkıntılarının başında geliyor. Doktor gibi de davrandıkları oluyor. Psikolojik problemlerinden bahsedenler oluyor. Zaten gelenlerin eğitim ve kültür seviyesi çok düşük olduğu için psikolojik bir problem geçirdiğinin farkında bile olmuyor. Hastayım diyor. Çoğunlukla karşılaştığımız problemler aile içi problemler. Nasıl davranmalıyız ben şimdi burada ne yapmalıyım şeklinde soruları çok alıyorum.” (K9).

“Kayınvalide gelin ilişkileri ile ilgili ben derslerde çok konuşuyorum. Gelinin hakkına girmenin kul hakkı olacağını, kayınvalideyi üzmenin bir anneyi üzme olduğunu anlatıyorum. O konuyla ilgili çok fazla açık bırakmıyorum, çok fırsatta vermiyorum. Bazen hem gelin hem kayınvalide öğrencim oluyor. Ama eşlerle ilgili çok paylaşımlar oluyor. Bizim çok anlatmalarını istemediğimiz şeyler de oluyor. Ancak hiç anlatacak kimsesi yok. Yıllar süren evliliklerde bile çok ciddi sıkıntılar olduğuna şahit oluyorum. Çok üzülüyorum. Sabrı öğütlemekten başka elimden bir şey gelmiyor. Ama en çok eşlerle ilgili konular geliyor. Çocuk eğitimi ile ilgili de bazen anneler bilinçlenmek istiyor. Kız çocuklarına örtünmeyi, namaza başlamayı ne za-

man nasıl anlatalım. Asi özellikleri ile ilgili nasıl davranalım gibi konularda sorular geliyor. Ama çok sıklıkla eş sıkıntıları, aile kavgaları bunlar.” (K4).

“Kayınvalidenin bana yaptığı çok şeyler var. Kendisine söyleyemiyorum diyor. Ben bunları yaşıyorum ama bana yapılan doğru mu? Yanlış mı? Ben bunu hak etmiyorum, biliyorum diyor. Bu şekilde aile problemlerini paylaşıyorlar. Biz ona yol göstermeye çalışıyoruz, yön vermeye çalışıyoruz. Kendi bildiğimiz gördüğümüz hayat tecrübesi çerçevesinde insanlarımıza yardımcı olmaya çalışıyoruz. Aslında Kur’an kursu bir nebze bu terapistliğe bakıyor. İnsanların manevi yönünü doldurma ile de ilgileniyor” (K5).

Öğreticilerin verdiği bilgilere göre öğrencilerin Kur’an kurslarında belirli bir mesafe kat etmeleri, öğrenilmiş çaresizliği aşarak Kur’an öğrenmeleri, dinî pratiklerle ilgili bilgiler öğrenmeleri aile içinde onları saygın bir bireye dönüştürebilmekte ve farklı bir yönden aile içi süreçlere katkı da bulunabilmektedir. “Bayan ilk geldiğinde yakınmalar da bulunur. Mesela eşi evde "senin kafan ne alır ki!" ve daha ağır tabirler. Bir müddet sonra evinde saygınlık kazanmaya başlıyor. Genci de büyüğü de aynı şekilde. Artık onlara ilim öğrencisi veya başka bir saygınlıkla bakıyor. Evdeki bütün büyüklerde küçükler de aynı şekilde.” (K2).

Kur’an kursları fonksiyonel olarak dinî açıdan rehberlik eden, bireylerin psikolojik sorunlarını hocalarıyla paylaştıkları ve çözüm aradıkları bir kurum olmanın yanı sıra ailevi problemlere de katkılar sunan bir kurum işlevi taşımaktadır. Öğreticilerin verdiği bilgilere göre öğrenciler aile içi sorunlarla ilgili birçok konuyu kendileri ile paylaşmakta, çözüme katkı anlamında belirgin bir beklentiyle kurslara yönelmektedirler. Öğreticilerin yaptığı küçük yönlendirmeler bile kimi zaman çözüme katkı sağlamaktadır. Çünkü öğrenciler Kur’an kursu hocalarını kendilerine danışacakları, sırlarını paylaşacakları, bilgili bir kişi olarak görmektedirler.

Sonuç

Kur’an kursları Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı olarak hizmet veren yaygın din eğitimi kurumlarıdır. Bu kurumlarda görev yapan Kur’an kursu öğretmenlerinin öncelikli görevi kendi isteği ile bu kurumlara yönelen öğrencilere Kur’an öğretmek, isteyenlere hafızlık yaptırmak ve dinî bilgiler vermektir. Eğitim-öğretim kurumları genç nesilleri geleceğe hazırlayan, kültür aktarımı sağlayan, yetişkin bireylerin eksiklerini gidererek topluma adapte etmeyi hedefleyen kurumlardır. Eğitim-öğretim kurumlarında sağlıklı planlamalar yapabilmek için öğrencilerin beklentilerini dikkate almak gerekmektedir.

Bu çalışmada Kuran kursu öğretmenlerinin verdiği bilgilere göre öğrencilerin önemli bir kısmı Kur’an kurslarını sadece bir din eğitimi kurumu olarak

görmemekte, bu kurumlara önemli ölçüde dinî, psikolojik ve ailevi sorunlarla ilgili danışmanlık rolü yüklemektedir.

Araştırmamız sonucunda Kur'an kurslarının öğrencilerin beklentilerine cevap vermek için bir ölçüde danışmanlık hizmeti verdiği ifade edilebilir. Ancak Kur'an kurslarında eğitim-öğretimin bir parçası olarak yerine getirilen bu hizmetin profesyonel bir psikolojik danışmanlık ve aile danışmanlığı olduğunu ifade etmek mümkün değildir. Bu hizmetin verilmesi için öğreticilerin yeterliliği de yoktur. Ancak Kur'an kurslarında verilen danışmanlık hizmeti pastoral danışmanlık veya manevi danışmanlık kapsamı içerisinde değerlendirilebilir.

Kur'an kursu öğretmenlerinin verdiği bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla sosyo-ekonomik ve kültürel olarak toplumun alt kesiminden gelen, eğitim düzeyi düşük bireyleri Kur'an kurslarına yönelten örtük nedenlerden biri "danışmanlık beklentisi"dir. Öğrenciler Kur'an kursu öğretmenleri ile bireysel, ailevi sorunlarını paylaşmakta ve onlardan yardım beklemektedir. Öğreticiler kendi tecrübe ve birikimlerinden yola çıkarak öğrencilere tavsiyelerde bulunmakta, bu yönlendirmelerin önemsiz görülemeyecek sonuçları olmaktadır. Kısaca ifade etmek gerekirse fiili olarak öğretmenlerin verdiği rehberlik ve danışmanlık hizmeti dinî, psikolojik ve sosyolojik yönleri bulunan kompleks problemlerin çözümüne katkı sunmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla öğrencilerin psikolojik ve ailevi sorunlarının bir kısmı da din algısı ve yorumuyla ilgilidir. Bu sebeple öğrencilerin kurslarda aldıkları dinî eğitim sağlıklı bir dinî hayatı inşa etmekte, böylelikle sağlıklı din eğitimi süreci bireysel ve toplumsal problemlerin minimize edilmesini sağlamaktadır.

Öğrenciler için Kur'an kursları, sadece din eğitimi aldıkları bir kurum değildir. Öğrencilerin önemli bir kısmı bu kurumları boş zamanlarını değerlendirecekleri, manevi doyuma ulaşacakları, bireysel ve ailevi problemlerini paylaşıp çözüm arayacakları bir kurum olarak görmektedirler.

Kanaatimizce Kur'an kursları yetişkin kadınlar için mahallinde, isteğe bağlı olarak faaliyet göstermesi sebebiyle ulaşılabilirliği yüksek kurumlardır. Kur'an kursları bu özelliği sebebiyle yetişkin kadın öğrenciler için bir din eğitimi kurumu olmanın ötesine geçmekte, psikolojik danışmanlık ve aile danışmanlığı hizmetlerinin de verildiği kurumlar olmaktadır. Öğrenciler bu kurumlara manevi duygularla, terapi-sağaltım merkezleri olarak bakmaktadırlar.

Ancak yeterlikleri ve kendilerinden beklenen danışmanlık hizmeti açısından bakıldığında, Kur'an kursu öğretmenlerinin danışmanlıkla ilgili en azından temel yaklaşım ve uygulamalar hakkında bilgilendirilmesi ve belirli bir yetkinlik seviyesine ulaştırılması gerekmektedir. Öğreticilerin taleplerine

de yansıdığı üzere hizmet içi eğitimler bu kapsamda daha verimli bir şekilde, uzmanlık ve öğreticilerin ihtiyaçları öncelenerek yürütülmelidir. Bu kapsamda öğreticilerin insan ilişkileri, genel psikolojik yaklaşımlar, aile içi iletişim, Türkiye'nin toplumsal yapısı, din-toplum ilişkileri, din yorumları gibi alanlarda yeterliklerinin daha da artırılması düşünülmelidir. Zira birçok psikolojik ve toplumsal problemle yüz yüze kalan öğreticiler bu konuda kendini yeterli görmemekte ancak yeterliklerini arttırmak istemektedirler. Ancak pastoral danışmanlık uygulamasında olduğu gibi Kur'an kursu öğreticileri ağır psikolojik sorunlarla ilgilenemezler. Bu tür durumlarda Kur'an kursu öğreticileri uzmana yönlendirmekle yetinebilirler.

Toplumsal değişme, göçler, çarpık kentleşme olgusunun toplumsal sonuçları arasında sosyalleşme ve uyum sorunları sayılabilir. Kur'an kursuna yönelen kitlenin beklentilerine bakıldığında, bu kurumlar beklenmedik bir süreç yaşayan toplum kesimleri için bir tampon kurum işlevi görebilir. Kur'an kursları geleneksel kültürel kodlara sahip bireylerin şehre adapte olmasında önemli fonksiyonlar üstlenmektedir. Bu anlamda Kur'an kursları önemli sağaltım merkezleridir. Bireylerin psikolojik iyi oluşuna ve ailevi problemlerin çözümüne ciddi katkılar sunarak bireysel ve toplumsal problemlerin ileri boyuta ulaşmadan çözümüne katkı sağlamaktadır. Bu anlamda önleyici hizmet sunan bir sosyal hizmet kurumu olarak görülebilir.

Nitel veri analizine dayalı olarak gerçekleştirilen bu çalışma, Kur'an kursu öğreticileri ile yapılan görüşmelerden elde ettiğimiz bilgilere, yıllar süren gözlemlerimize ve alandaki literatüre dayalı olarak gerçekleştirilmiştir. Bu çalışmada dile getirilen görüşler örneklemimizle sınırlıdır. Kur'an kurslarındaki öğrenci profili, dezavantajlı kesimin bu profil içindeki oranı, bu kesime yönelik üretilecek hizmetler konusunda daha ayrıntılı çalışmalara ihtiyaç vardır. Kur'an kurslarının bu kurumlara yönelen kitlenin sosyalleşmesine katkısı bu bağlamda zikredilebilir. Diğer taraftan benzer çalışmaların öğrenci görüşlerine dayalı olarak yapılması da faydalı olacaktır.

Kaynakça

- Ansary, Nadia S. ve Raja Sallaoum. "Toplum Temelli Önleme ve Müdahale," *Müslümanlar İçin Psikolojik Danışma Kültüre ve Dine Duyarlı Ruh Sağlığı Müdahaleleri*, Editörler: Sameera Ahmed ve Mona M. Amer. Çev. Vahap Yorgun. Ankara: Nobel Yayınları (2015): 161-180.
- Arslantürk, Zeki. "Dindarlığın Bağımsız Değişkenleri," *Dindarlık Olgusu (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*, Bursa: Kurav Yayınları (2006): 239-257.
- Atalay, Ahmet, A. Kürşad Akbulut, A. Serdar Yücel. "Bireylerin Sosyal Algı Ve Sosyalleşme Düzeylerinin Gelişiminde Rekreatif Uygulamaların Önemi." *Uluslararası Aile Çocuk ve Eğitim Dergisi*, İlk Bahar Dönemi, 1, sy. 1(2013): 18-29.

- Bilgin, Vejdi. "Dinî Sosyalleşme ve Dinî Bilinçlenmede Caminin Yeri ve Önemi.", *Sosyal ve Ferdi İşlemleri Açısından Namaz ve Cami*, İstanbul: Ensar Neşriyat (2009): 187-209.
- Bulut, Aytekin. *Din Eğitiminde Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Büyüköztürk, Şener, Ebru Kılıç Çakmak, Ö. Erkan Akgün, Şirin Karadeniz ve Funda Demirel. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 2012.
- Cebeci, Suat. *Dinî Danışma ve Rehberlik*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012. www.cisead.org/http://www.cisead.org/aile-danismanligi/aile-danismanligi-nedir.html, (Erişim tarihi: 02.12.2016).
- Colman, Andrew. M. *Dictionary of Psychology*. Third Edition, New York: Oxford University Press, 2009.
- Çerik Oğuz. "Yaşlılıkta Sosyal ve Manevi Bakım." *Yaşlılık Dönemi ve Problemleri*, Editör: M. Faruk Bayraktar. İstanbul: Ensar Neşriyat(2007): 141-160. www.diyaret.gov.tr, <http://www.diyaret.gov.tr/tr/kategori/istatistikler/136>, (Erişim Tarihi: 20.12.2016).
- Düzgüner, Sevede. "Maneviyat Algısı Ve Diğerkamlıkla İlişkisi (Kan Bağışı Örneğinde Türkiye Ve Amerika Karşılaştırmalı Nitel Bir Araştırma)." Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2013.
- Güngör, Özcan. "Amerika'daki Türk Gençleri İçin Cami ve Dinî Sosyalleşme (New Jersey Örneği)," *Diyanet İlmî Dergi*, 48-4 (2012): 117-136.
- Haqae, Amber ve Najeeb Kamil. "İslam, Ruh Sağlığı ve Müslümanlar," *Müslümanlar İçin Psikolojik Danışma Kültüre ve Dine Duyarlı Ruh Sağlığı Müdahaleleri*, Editörler: Sameera Ahmed ve Mona M. Amer. Çev. Vahap Yorgun. Ankara: Nobel Yayınları (2015): 3-14.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.
- Işıkdoğan, Davut ve Müberra Aktürk. "Kuran Kurslarının Kadınların Din Eğitimine Katkısı (Diyarbakır Örneği)," *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 14, sy. 1(2012): 75-106.
- İnce, Abdullah. "Yaşlanma Döneminde Dini Hayat (Sakarya İli-Merkez İlçeler Örneği)." Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2012.
- Kaptan, Sami. *Bilimsel Araştırma ve İstatistik Teknikleri*. Ankara: Tek Işık Web Ofset Tesisleri, 1995.
- Karagül, Arslan. "Manevi Bakım, Anlamı, Önemi, Yöntemi ve Eğitimi (Hollanda Örneği)," *Dini Araştırmalar* 14, sy. 40(2012): 5-27.
- Karaköse, Rukiye. "Kur'an Kurslarında Psikolojik Danışmanlık ve Rehberlik," *Etkili Din Öğretimi* içinde, İstanbul: Türkiye İlahiyat Tedrisatına Yardım Dernekler Federasyonu, (2010): 447-498.
- Kepçecioğlu, Muharrem. *Psikolojik Danışma ve Rehberlik*. İstanbul: Alkım Yayınları, 1999.
- Koç, Mustafa. Manevi (Psikolojik) Danışmanlık Müslüman-Türk Diasporası Örneği. Bursa: Emin Yayınları, 2014.
- Kuş, Elif. Sosyal Bilimlerde Bilgisayar Destekli Nitel Veri Analizi, Örnek Program NVivo İle Gösterimler. Ankara: Anı Yayıncılık, 2006.
- Mensching, Gustav. *Dinî Sosyoloji*. Çev. Mehmet Aydın. Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2006.
- Nazlı Serap. *Aile Danışmanlığı*. Genişletilmiş 11. Baskı, Ankara: Anı Yayıncılık, 2014.

- Ok, Üzeyir. "İnanç Bakım ve Danışmanlığı: Bir Model Geliştirme Denemesi," *I. Din Hizmetleri Sempozyumu*, Cilt 2, Editör: Mehmet Bulut. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı(2008): 550-574.
- Özden, Sezgin. (Yayına hazırlayan), *Türkiye'de Ailelerin Eğitim İhtiyacı*. T.C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü, Ankara: Net Ofset, 2011.
- Özdoğan Öznur. "İnsanı Anlamaya Yönelik Bir Yaklaşım: Pastoral Psikoloji," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47, sy. 2 (2006): 127-141.
- Özoğlu, Süleyman. Ç. *Eğitimde Rehberlik ve Psikolojik Danışma*. Ankara: Hiperlink, 2007.
- Rahem, Farah Tasleema ve Hamada Hamid. "Ruh Sağlığı Görüşmesi ve Kültürel Formülasyon," *Müslümanlar İçin Psikolojik Danışma Kültüre ve Dine Duyarlı Ruh Sağlığı Müdahaleleri*, Editörler: Sameera Ahmed ve Mona M. Amer. Çev. Vahap Yorgun. Ankara: Nobel Yayınları (2015): 51-69.
- Seyyar, Ali. "Dünya ve Türkiye Uygulamaları Açısından Manevi Bakım" (http://www.manevibakim.com/bilim_alanlari/sosyal_bakim/index.asp, Erişim Tarihi: 16.11.2016).
- _____. "Dünyada Ve Türkiye'de Manevî Bakım Hukuku" http://www.manevibakim.com/bilim_alanlari/manevi_bakim/makale_17.pdf (Erişim Tarihi: 12.12. 2016).
- Shafranske, Edward P. "Klinik Psikoloji Ve Danışmanlık Psikolojisinde Din Psikolojisi," *Din ve Maneviyat Psikolojisi Yeni Yaklaşımlar ve Uygulama Alanları*, Çev: Şeyma Turan. Derleyen: Raymond F. Paloutzian- Crystal L. Park. Çeviri Editörleri: İhsan Çapçioğlu- Ali Ayten. Ankara: Phoneix (2013): 409-442.
- Şirin Turgay. "Bilişsel Davranışçı Psikoterapi Yaklaşımıyla Bütünleştirilmiş Dini Danışmanlık Modeli." Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi,2013.
- TDK, Büyük Sözlük,
http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.58353aab0f66d0.40875429, (Erişim Tarihi: 23.11.2016).
- Toker, İhsan. "Bir Yapılaşma İlişkisi Olarak Kadınlar ve Din: -Başkent Kadın Platformu Örnek -Olayı-." Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi,2005.
- Utz Aisha. "Ruh sağlığı, Ruhsal Bozukluklar ve Başa Çıkmanın Kavramsallaştırılması," *Müslümanlar İçin Psikolojik Danışma Kültüre ve Dine Duyarlı Ruh Sağlığı Müdahaleleri*, Editörler: Sameera Ahmed ve Mona M. Amer. Çev. Vahap Yorgun. Ankara: Nobel Yayınları (2015): 15-31.
- Woodruff, C. Roy. "In Practice Pastoral Counselling: an American Perspective," *British Journal of Guidance & Counselling*, Vol. 30, No. 1,(2002): 93-102.
- Yaparel, Recep. "Pozitif Ruh Sağlığına Katkıları Açısından Kur'an Kurslarının Psiko-Sosyal Fonksiyonlarına İlişkin Bir Değerlendirme," *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu 1* içinde, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, (2013): 125-132.
- Yıldırım, Ahmet ve Hasan Şimşek. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınevi, 1999.

Görüşme Yapılan Öğretici Bilgileri

K1; İlahiyat Fakültesi mezunu, Doktora yapıyor, Görev süresi 7 yıl.

K2; Ön Lisans Mezunu, Görev süresi 14 yıl.

K3; İmam Hatip Lisesi Mezunu, Görev süresi 21 yıl.

- K4; İlahiyat Fakültesi mezunu, Görev süresi 8 yıl.
K5; İlahiyat Fakültesi Mezunu, Görev süresi 13 yıl.
K6; İlahiyat Fakültesi Mezunu, Doktora yapıyor, Görev süresi 8 yıl.
K7; İlahiyat Fakültesi mezunu, Görev süresi 9 yıl.
K8; İlahiyat Fakültesi mezunu, Görev süresi 13 yıl.
K9; İlahiyat Fakültesi okuyor, Görev süresi 4 yıl.

KUR'ÂN-I KERÎM'İ OKUMANIN DEĞERİ

Alican DAĞDEVİREN*

Öz

Bu makalemizde anlaşılacak ve hayata tatbik edilmek için gönderilmiş son ilahî mesaj olan Kur'ân-ı Kerîm'î metin düzeyinde, lafzî okuma açısından ele almaya çalıştık. Lafzî okuma konusunu önce Kur'an perspektifinden incelemeyi tercih ettik. Bu bağlamda "okuma" lafızlarını anlamsal boyutuyla değerlendirdik ve alanın temel kaynakları ekseninde konuya ışık tutmaya çalıştık. Daha sonra tarihi arka plan ile konunun gelenekteki iz düşümlerini tespit etmeye gayret gösterdik. Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiün uygulamaları ile lafzî okumanın hangi eksene oturması gerektiği konusunu ele aldık.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Kıraat, Tilâvet, Lafız, İbadet

The Importance of Qur'an Recitation in its Original Words

Abstract

In this article we will deal the Qur'an, the last divine message sent to mankind to be understood and practiced in terms of its recitation in its original words and form. Firstly, we will study this issue from the Qur'anic perspective. In this context, we will discuss the wording "recitation" within the semantic content and shed light according to the main sources in this regard. Afterwards, we will try to identify the historical background and its manifestations in the tradition and analyze the Qur'an recitation in its original wording considering the practices of the Prophet (pbuh), his companions and the Successors.

Keywords: The Qur'an, Qira'at, Recitation, Wording, Worship.

Giriş

Kur'an, hiçbir kitaba nasip olmayan bir tarzda, nüzulünden günümüze, on dört asırdan fazla bir süredir hitap ettiği geniş kitleler tarafından okunmaya devam ede gelmiş ve bu bir an bile inkıtaat uğramamıştır.

İlerleyen süreçte toplumların gelişimiyle Kur'an nasıl farklı yaklaşımlarla değişik şekillerde yorumlanmaya başlamışsa, metni de her geçen gün daha fazla okunmaya ve hayatın bir parçası olmaya devam etmiştir.

Dinî gelenekte Kur'an okuma eylemi her zaman öncelenmiş ve Kur'an, hem "tilâvetiyle ibadet olunan bir metin",¹ hem de "talim ve tecvidiyle öğ-

* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (dagdeviren@sakarya.edu.tr).

1 Bedruddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru't-turâs, ts.), 1:441.

renilmesi, akabinde ezberlenmesi gereken bir Kitap² olarak İslâmî ilimlerin öğretiminde en ön sırada yer almıştır.

Kur'an okuma, hem Kur'an'ın,³ hem Hz. Peygamber'in tavsiyesidir.⁴ Hadis edebiyatı⁵ ve diğer dini literatür, Kur'an "okuma" eyleminin önemi ve değerine yönelik övgü cümleleri ile doludur.⁶ Bu bağlamda "Ümmetin en faziletli ibadetinin, Kur'an okumak"⁷ olduğu, kutsal metni lafız düzeyinde mücerret okumanın "her harfine karşılık on sevap verileceği",⁸ "Kur'an ehlinin ahiretteki derecesinin, bildiği ayetler sayısınca yüksek olacağı"⁹ Hz. Peygamber'in müjdeleri olarak Kur'an okuma geleneğinde önemli yer tutmaktadır.

Tarih boyunca Kur'an okuyucuları kendilerine özgü Kur'an okuma âdetleri edinmişlerdir. Yirmi dört saatte Kur'an'ı hatmedenler olduğu gibi haftada, ayda ya da yılda bir kez hatmedenler olmuştur. Sahabenin de Kur'an'ı hatmetme konusunda periyodik ve sistemli okumalar yaptığı bilinmektedir. Hz. Osman (ö. 35/656), Zeyd b. Sabit (ö. 45/665 [?]), İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53)

-
- 2 Bkz. Ebû Muhammed b. Hallâd el-Hasen el-Fârisî er-Râmhurmuzî, *el-Muhaddisu'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâî* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1404/1984), 188, 203; Ebû Bekr Ahmed b. Ali Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye* (Kahire: Dâru'l-kutubi'l-hâdise, 1972), 1:55; Ebû Amr Takıyyuddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdîrrahmân eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-hadîs* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1418/1998) 128; Ebu'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. Abdîrrahmân es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs şerhu elfiyeti'l-hadîs* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1403/1983), 2: 8; Ebu'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr el-Hudayrî es-Suyûtî, *Tedribu'r-râvî fi şerhi takrîbi'n-Nevevî*, (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1419/1999), 2: 5; Ebû İbrâhîm İzzuddîn Muhammed b. İsmâîl es-San'ânî, *Tevdîhu'l-efkâr li-meânî tenkîhi'l-enzâr* (Medine: el-Mektebetu's-selefiyye, ts.), 2: 294.
 - 3 Bkz. el-Furkan 25/32; el-Ankebût 29/45; el-Müzzemmil 73/4; el-Alak 96/1, 3.
 - 4 Bkz. Ebû Dâvûd, "Salat", 321, 329; İbn Mâce, "Edeb", 52; Tirmizî, "Fedâilu'l-Kur'ân", 16, 18; Dârimî, "Fedâilu'l-Kur'ân", 1.
 - 5 Bkz. Buhârî, "Fedâilu'l-Kur'ân", 21 (5027); Ebû Dâvûd, "Salat", 349; Tirmizî, "Fedâilu'l-Kur'ân" 15 (2909); İbn Mâce, "Mukaddime" 16.
 - 6 Bkz. Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Reşid Rıda el-Kabbanî (Beyrut: Dâru ihyâi'l-ulûm, 1411/1990), 63; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Hişam Semîr el-Buhârî (Riyâd: Dâru alemlî'l-kutub, 1423/2003), 1:4-86; Ebu'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed es-Sellâme (Riyâd: Dâru tayyibetî'n-neşr ve't-tevzi', 1418/1997), 1:17-100; Ebu'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr el-Hudayrî es-Suyûtî eş-Şâfiî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Dîb el-Buğa, (Beyrut: Dâr İbn Kesîr, 1414/1992), 2:1113-1130; Muhammed Abdulazîm ez-Zerkanî, *Menâhilu'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Mısır: Dâru ihyâi'l-kutubi'l-arabiyye, ts.), 2: 25-27.
 - 7 Bkz. Muttakî el-Hindî, *Kenzu'l-ummâl*, 1: 511 (2263-2265).
 - 8 Bkz. Ebû Dâvûd, "Salat", 321, 329; İbn Mâce, "Edeb", 52; Tirmizî, "Fedâilu'l-Kur'ân", 16, 18; Dârimî, "Fedâilu'l-Kur'ân", 1.
 - 9 Bkz. Ebû Dâvûd, "Vitr", 20; İbn Mâce, "Edeb", 52; Tirmizî, "Sevâbu'l-Kur'ân", 18.

ve Ubey b. Ka'b (ö. 33/654 [?]) gibi birçok sahabe de cumadan cumaya Kur'an'ı haftada bir kez hatmetmiştir.¹⁰

“Kur'an-ı Kerim'i lafzî okuma” konusunu önce Kur'an'ın kendisini okumaya attığı değer ve sonra da tarihî arka plan başta olmak üzere çeşitli boyutlarıyla şu şekilde ele almak mümkündür:

1. Kur'an'ın Kendisinin Okunmasına Attığı Değer

Kur'an'ın muhatabı olan her birey, onu okumak, anlamak ve öğretilerini benimseyip uygulamakla yükümlüdür. Okuma, anlama ve uygulama şeklindeki bu üç farklı okuma düzeyinden her biri için Kur'ân-ı Kerîm farklı kavramlar kullanmıştır. Kendisinin okunmasına vurgu yapan bir isme sahip (Kur'an)¹¹ bu Kutsal Kitab'ın bizzat kendisi, Kur'an okunmasının önemine yönelik bazı terimler kullanmaktadır. “Kırâat”, “tilâvet” ve “terfîl” anahtar terimleri kutsal metni lafzî okumayı ifade eden temel kavramlardır.¹² Öte yandan “ta'akkul”¹³, “tedebbür”¹⁴, “tefekür”¹⁵, “tezekkür”¹⁶ ve “tefekkuh”¹⁷ terimleri ilahî vahyi anlama boyutu ile ilgili, “ittiba”¹⁸, “itisam”¹⁹, “itaat”²⁰ terimleri de Kur'an'ı uygulama ile ilgili terimlerdir. Bu bağlamda okuma, anlama ve uygulama düzeylerinden hiçbirinin diğerinin alternatifi olmadığını, birbirlerini tamamlayıcı unsurları olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü doğru okunmayan bir metnin doğru anlaşılması, doğru anlaşılmamış bir metnin doğru uygulanması mümkün değildir. Bu noktada, ilgili kavramların anlam çerçevesine geçebiliriz.

1.1. Okuma Lafızlarının Anlamsal Çerçevesi

Kur'ân-ı Kerîm'in bütün kelimeleri, kapsamlı bir semantik arka plan, geniş ve zengin bir anlam örgüsüne sahiptir. Kur'an okuma ile ilgili lafızların anlamsal çerçevesini de bu bağlamda şu şekilde ele almamız mümkündür:²¹

10 Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyau ulumi'd-dîn* (Beirut: Âlemu'l-kutub, 2005), s. 327.

11 Bkz. el-A'râf 7/204; Yûnus 10/37; Yûsuf 12/3; en-Nahl 16/98; el-İsrâ 17/9; en-Neml 27/1; er-Rûm 30/58; Sâd 38/1.

12 Bu kavramlar ile ilgili ayetler için bkz. Bu çalışma s. 3-7.

13 Bkz. el-Bakara 2/242; Âlu İmrân 3/118; Yûsuf 12/2; el-Enbiyâ 21/10; en-Nûr 24/61; el-Ankebût 29/43; er-Rûm 30/28; ez-Zuhruf 43/3; el-Hadîd 57/17.

14 Bkz. en-Nisâ 4/82; el-Mu'minûn 23/68; Sâd 38/29; Muhammed 47/24.

15 Bkz. el-Bakara 2/219, 266; el-En'âm 6/50; Yûnus 10/24; en-Nahl 16/44; el-Haşr 59/21.

16 Bkz. el-Bakara 2/221; Âlu İmrân 3/7; el-En'âm 6/126; el-A'râf 7/3, 26; en-Nahl 16/90; el-İsrâ 17/41; en-Nur 24/1; el-Kasas 28/43, 46, 51; ez-Zumer 39/27; ed-Duhân 44/58; el-Kamer 54/17.

17 Bkz. et-Tevbe 9/122.

18 Bkz. el-En'âm 6/106, 155; Yûnus 10/109; el-Ahzâb 33/2; el-Câsiye 45/18.

19 Bkz. Âlu İmrân 3/101, 102, 103; en-Nisâ 4/145-146, 175.

20 Bkz. en-Nisâ, 4/59.

21 Kur'an'da geçen okuma lafızları için ayrıca bkz. Ali Akpınar, *Kur'an Niçin ve Nasıl Okunmalı* (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2003), 91-97.

1.1.1. Kırâat

Kırâat, sözlükte “قَرَأَ وَقَرَأَةً” fiilinin mastarı olarak “okumak” (قَرَأَ وَقَرَأَةً) anlamındadır.²² Kırâat, terim olarak “Kur'an'ı belli kural ve işaretlere göre okuma” anlamı taşımaktadır.²³ Kırâat bir kavram olarak ancak “Kur'an'ı bakarak ya da ezberden okumak” için kullanılır.²⁴

“Kırâat” kelimesi bu formuyla (قَرَأَةً) Kur'an-ı Kerim'de yer almasa da aynı yapının “okuma” anlamındaki diğer mastarı olan “Kur'an” (قُرْآنًا) ki- piyle birçok ayette yer almaktadır. Buralarda “Kur'an”ın kelime olarak “okuma (kırâat)” ve “okunan (makrû)” anlamlarına geldiğini görürüz.²⁵ İlgili birkaç ayet ve yorumu şu şekildedir:

a) “وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ” / *Kur'an okunduğu zaman, hemen onu dinleyin ve susun. Umulur ki merhamete nail olursunuz.*²⁶

Müfessir Râzî'nin (ö. 606/1209) “Kur'an okuma” ile ilgili yaptığı dört farklı izahtan; ayetteki “kırâat” kelimesinin “sesli okuma” anlamına geldiği anlaşılmaktadır.²⁷ Ayrıca bu ayetin gerek namazda gerek namaz dışında susup okunan Kur'an'ı dinlemeyi ifade ettiği belirtilmektedir.²⁸ Bu İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) ifadesiyle, okunan Kur'an'a tazim ve saygının gereğidir.²⁹

b) “فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ” / *Haydi, Kur'an okuduğun zaman, o kovulmuş şeytandan Allah'a sığın.*³⁰

Ebû Hureyre (ö. 57/678), İmam Mâlik (ö. 179/795) ve Dâvud ez-Zâhirî (ö. 270/884) bu ayeti şöyle anlamışlardır: “Kur'an okuyan kimse, bu sayede

22 Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-`ayn*, thk. Abdulhamîd el-Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, ts.), 3:369; Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr (Mefâtîhu'l-ğayb)* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1401/1981), 32:13.

23 Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî er-Ruveyyî, *Lisânu'l-`Arab* (Kahire: Dâru'l-meârif, ts), 5: 3565.

24 Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-`ayn*, 3: 369; Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr (Mefâtîhu'l-ğayb)* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1401/1981), 32: 13.

25 Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-`ayn*, 3: 369. İlgili ayetler için bkz. el-A'râf 7/204; en-Nahl 16/98; el-İsrâ 17/45, 82, 106; Muhammed 47/24, el-Kamer 54/17, el-İnşikak 84/21, el-Alak 96/1, 3.

26 el-A'raf 7/204.

27 Bkz. Râzî, *Tefsîru'l-kebîr*, 15: 107-108.

28 Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâik-itenzîl* (Tahran: İntişârât âfitâb, ts.), 2:139; Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Neseî (ö. 710/1310), *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), 2: 92.

29 Bkz. Ebu'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sami b. Muhammed es-Sellâme, (Riyad: Dâru tayyibeti'n-neşr ve't-tevzi', 1418/1997), 3: 536.

30 en-Nahl 16/98.

büyük mükâfat/sevap kazanır. Eğer o, bu okuyuşunda isti'âze çekmezse, kalbine vesvese düşer. Bu vesvese de, kırâatin sevabını yok eder. Ancak vesvese giderildiğinde nail olunacak sevap yok olmaktan korunmuş olur.”³¹ Bu ayet bağlamında Zemahşerî, “Kur'an okunmak istendiğinde çekilecek istiâ'ze'nin kendisiyle bol sevap kazanılan salih bir amel olduğunu vurgular.³² Neseî (ö. 710/1310) de benzer şekilde istiâ'ze ile başlanılan kırâatin salih bir amel olduğuna dikkat çeker.³³

c) “ الَّذِي خَلَقَ /Yaratan Rabbinin adıyla oku.”³⁴

Ayetteki, “oku!” ifadesi ile “Kur'an'ı oku!”³⁵ “Kur'an'dan sana vahyedi- leni oku!”³⁶ “Kutsal metni ezberden oku!”³⁷ gibi manalar kastedilmiştir. El- malılı buradaki okumanın güzel, düzgün ve sesli bir okuma olduğuna dik- kat çekmektedir.³⁸

“Kırâat” (okuma) kavramı, daha çok lafzî okumaya, yani okuma eylemi- ne dikkat çeken ve sadece Kur'an hakkında kullanılan bir kavramdır.³⁹ Nite- kim Yüce Allah, “فَإِذَا قَرَأْتَ قُرْآنَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ/ Biz onu okuduğumuz zaman, onun kırâatine uy!”⁴⁰ ve “وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْتٍ وَتَرْنَاهُ تَنْزِيلًا/ Kur'an'ı parça parça indirdik ki sen onu insanlara yavaş yavaş kırâat edesin, okuyasın.”⁴¹ buyurmuş- tur.⁴²

1.1.2. Tilâvet

“Tilâvet” sözlükte “تَلَايَلُو” fiilinin mastarı olarak (تِلَاوَةٌ) “takip etmek, peşin- den gitmek, Kur'an okumak” anlamındadır.⁴³ Tilâvet kavram olarak ise

31 Râzî, *Tefsîru'l-kebîr*, 20: 116.

32 Zemahşerî, *Keşşâf*, 2:428.

33 Neseî, *Medâriku't-tenzîl*, 2: 299.

34 el-'Alak 96/1, 3.

35 Râzî, *Tefsîru'l-kebîr*, 32: 13.

36 Şihâbuddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-seb'i'l-mesânî* (Beirut: Dâru ihyai't-turâsi'l-arabî, ts), 30: 178.

37 Richard Bell, *The Origin of Islam in its Christian Environment* (London, 1926), 90.

38 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, ts.), 9: 322.

39 Bu kavram için ayrıca bkz. Bahattin Dartma, “Kur'ân Kelimesinin Semantik Analizi Üzeri- ne”, *Bilimname*, sy. 7 (2005): 26; Yavuz Fırat, “Kıraat Tertîl ve Tilâvet Kavramlarının Anlam- sal Araştırma ve Karşılaştırması”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy: 13 (2002), 257-273.

40 el-Kıyâme 75/18.

41 el-İsrâ 17/106.

42 Râzî, *Tefsîru'l-kebîr*, 32: 13.

43 Ebu'l-Hasen Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Beirut: Dâru'l-fikr, ts.), 1: 351; Ebu'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî (Beirut: Dâru'l- Ma- rife, ts.), 75.

“Kur’an’ı güzel, yüksek sesle ve usulüne uygun okuma”yı ifade eder.⁴⁴ İbn Manzûr (ö. 711/1311) “تِلَاوَةً تَلَا يَتْلُو” kelimesini “قِرَاءَةً قَرَأَ يَقْرَأُ” fiiliyle açıklamakta ve “tilâvet”in bazılarınca tüm okumalar için kullanılabilen genel bir ifade olduğunu söylemelerine rağmen “Kur’an okumak” için kullanılan özel bir kavram olduğunu vurgulamaktadır.⁴⁵

Tilâvet kelimesi geçen ayetlerin metin taramasını yaptığımızda bu kavramın en çok Hz. Peygamber’in Kur’an’ı okumasına yönelik olduğunu ve “يَتْلُو”,⁴⁶ “تَتْلُو”,⁴⁷ “أَتْلُو”,⁴⁸ ve “تَلَوْتُهُ”⁴⁹ fiil kipleriyle kullanıldığını gördük.

Bu konuyla ilgili birkaç ayet ve yorumu şu şekildedir:

a) “أَتْلُ مَا أُوْحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ / Sana vahyedilen Kitab’ı oku!”⁵⁰

Taberî (ö. 310/ 923) ayetteki “tilâvet” kelimesi ile ifade edilen okuma emrini “kırâat” kelimesinin emri ile “Kur’an’dan inzal edileni oku” şeklinde tefsir etmiştir. Taberî’nin, söz konusu kavramı “ikra” emri ile açıklaması, buradaki emrin “tilâvet” anlamında olduğunu vurgulamak için olmalıdır.⁵¹ İbn Kesîr de ayeti, “Allah, Hz. Peygamber’e (s.a.s.) ve müminlere Kur’an’ı tilâvet ve tebliği emretmektedir”⁵² şeklinde açıklayarak Taberî’nin yorumuna katılmaktadır.

b) “رَبَّنَا وَإِنْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ”⁵³ “Rabbimiz, onlara kendi içlerinden, senin ayetlerini kendilerine tilâvet edecek, onlara Kitab’ı ve hikmeti öğretecek ve onları temizleyecek bir elçi gönder. Her zaman üstün gelen, her şeyi yerli yerince yapan yalnız Sensin, Sen!”⁵³

Taberî, Râzî ve Kurtubî (ö. 671/1272) buradaki tilâvet kelimesinin, lafzı ve nazmı mu’ciz olan Kur’an ayetlerinin tevâtürle aktarıla geldiği gibi tahrif ve tebdilden korunmasına işaret eden, kıraat / lafzi okuma anlamında bir kelime olduğuna vurgu yaparlar.⁵⁴

44 Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-`Arab*, 1: 444; Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, (Ankara: Aydın Kitabevi, 1993), 1109; TDK, *Türkçe Sözlük*, (Ankara, 1998), 2: 2224.

45 İbn Manzûr, *Lisânu'l-`Arab*, 1: 444-445.

46 Bkz. el-Bakara 2/129; 151; Âlu İmrân 3/164; el-Kasas 28/59; el-Cumua 62/2; et-Talak 65/11.

47 Bkz. Yûnus 10 /61; er-Ra`d 13/30; el-Kasas 28 /45; el-Ankebût 29/48.

48 Bkz. el-En`âm 6/151; el-Kehf 18 /83; en-Neml, 27/92.

49 İbn Manzûr, *Lisânu'l-`Arab*, 1:444-445

50 el-Ankebût, 29/45.

51 Ebû Ca`fer Muhammed b. Ceîr et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmi`u'l-beyân an te`vîli âyi'l-Kur`ân*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Turkî (Kahire: Merkezi'l-buhus ve`d-dirasatil-arabiyeti'l-İslamiyye, 1422/2001), 18: 407.

52 İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur`âni'l-`Azîm*, 6: 280.

53 el-Bakara 2/129.

54 Taberî, *Câmi`u'l-beyân*, 2: 575; Râzî, *Tefsîru'l-kebîr*, 4: 73; Kurtubî, *Câmi`*, 2:131.

c) فَالْتَالِيَاتِ ذُكْرًا/ *Kur'an'ı tilâvet edenler hakkı için.*⁵⁵

Müfessirler, “tilâvet edenler” ayetinden maksadın, melekleri⁵⁶ ya da Allah'ın Kitabı'nı okuyan herkesi⁵⁷ kapsadığına yönelik yorumlar yapmaktadır. Taberî'nin bu ayette ismi fail kipiyle yer alan tilâvet kelimesini, Kitab'ı okuyanlar anlamında “kırâat” köküyle ifade etmesi her iki kelimenin (kırâat-tilâvet) iz düşümlerinin paralellğine dikkat çekici niteliktedir.

Gerek “kırâat”, gerek “tilâvet” kavramları müfessirler tarafından Kur'an'ı okumakla ilgili ve birbirinin müteradifi olarak kullanılmıştır. Mesela, Taberî, Zemaşerî (ö. 538/1144) ve Neseî “kırâat” kelimesi ile ifade edilen bir ayeti açıklama sadedinde tilâvet kelimesini kullanmayı tercih etmiştir.⁵⁸ Benzer şekilde Taberî, Beğavî (ö. 516/1122), Kurtubî ve İbn Kesîr de, “tilâvet” kelimesini “kırâat” kelimesiyle açıklamıştır.⁵⁹

1.1.3. Tertîl

Tertîl, sözlükte, “رَتَّلَ رَتْلًا” filinin mastarı olarak (تَرْتِيلًا) “bir şeyin düzgün olması”,⁶⁰ “güzel okumak, makamlı okumak, telaffuzu düzgün yapmak, harflerin hakkını tam vermek” anlamındadır.⁶¹ Tertîl, ıstılah olarak, “Kur'an'ı açık açık,⁶² güzel ve aheste aheste,⁶³ acele etmeksizin⁶⁴ harflerin mahreçlerine ve vakıf yerlerine dikkat ederek okuma”⁶⁵ anlamı taşımaktadır.

Tertîl kelimesi Kur'an-ı Kerim'de “أَوْرَتَبِلَ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا/ *Kur'an'ı tertîl ile oku.*”⁶⁶ ve “وَرَتَّلْنَا تَرْتِيلًا/ *Onu tertîl ile okuduk.*”⁶⁷ ayetlerinde geçmektedir.

55 es-Sâffât 37/3.

56 Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 19: 494-495; Kurtubî, *Câmi'*, 15:62; İbn Kesîr, *Tefsir*, 7:5.

57 Zemaşerî, *Keşşâf*, 3: 333; Kurtubî, *Câmi'*, 15: 62.

58 Bkz. Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 23: 499; Zemaşerî, *Keşşâf*, 2: 139; Neseî, *Medâriku't-tenzil*, 2: 92.

59 Bkz. Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 5: 458; Kurtubî, *Câmi'*, 15: 62; 18:424; Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ' el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzil* (Mısır: Şirketu mektebetu ve matba'atu Mustafa el-Babî'l Halebî ve evlâdihî, 1375/1955), 5: 302; 8: 319; 13: 246; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 4: 253.

60 Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-`ayn*, 2: 96; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh: Tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-Arabîyye*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr (Beirut: Dâru'l-ilmî'l-melâyîn, 1956), 4:1704; Râğîb İsfehânî, *Müfredât*, 187.

61 Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 3: 1578.

62 Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İsmâîl el Makdisî, *el-Murşidu'l-vecîz ilâ 'ulûmin tetealleku bi'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Tayyar Altkulaç (Beirut: Dâru sadr, 1395/1975), 198.

63 Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-`ayn*, 2: 96; Zihni, *Kavlu's-sedîd*, 21; Kabbânî, *Kifâyetu'l-mustefîd*, 20.

64 Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Debbâ' (Beirut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, ts), 1:207-208.

65 Seyyid Şerif Ali b. Muhammed Cürçânî, *et-Ta'rifât* (İstanbul: Dersaadet, 1318/1900), 37.

66 el-Müzzemmil 73/4.

67 el-Furkân 25/32.

Tefsir külliyatının önemli bazı eserlerinde gördüğümüz gibi tertîl kelimesi şu şekillerde yorumlanmıştır:

Taberî'deki rivayetler, tertîl kelimesini "Kur'an'ı açık, anlaşılır ve düzgün bir okuyuşla", "uzatmalara" dikkat ederek "acele etmeden yavaş yavaş ve açık bir şekilde okumak" şeklinde değerlendirmektedir.⁶⁸ Beğavî'de aynı kelimeye yüklenen anlam ise "açık bir okuyuşla", "yavaş yavaş" ve "ayetleri birbiri peşine okumak" şeklinde Taberî'nin rivayetlerine benzer niteliktedir.⁶⁹

Zemahşerî ve Neseî de tertîl kelimesini "Kur'an okurken acele etmeden; harfleri yavaş yavaş ve hareketlerin hakkını vererek okuma", "bir ayetin hakkını vererek okuduktan sonra diğer ayeti, vakıf kurallarına riayet ederek okumak" şeklinde yorumlamaktadır.⁷⁰

Müfessirlerin her iki ayetteki "tertîl" kelimesinde de, kırâati/okuma tarzını; harfleri, hareketleri, vakıf kurallarını yani Kur'an okumaya yönelik özellikleri ön plana çıkardıkları dikkat çekmektedir. Daha da önemlisi Kur'an'ı tertîl tarzında okumada; harfin gerek çıkış noktası gerek niteliği açısından tam hakkını verme, tane tane ve aheste aheste okuma okuyucu için zorunlu olarak kabul edilmektedir.⁷¹ Denilebilir ki; okuyan okuduğunu anlasa da anlamasa da Kur'an'ı tertîl ile okunmalıdır. Gazzâlî'nin (ö. 529/1135) dediği gibi tertîl ile Kur'an okumak, hem Kur'an'a saygı göstermek (tevkir) ve hürmet (ihtiram) bakımından, hem de okuyana etki etmesi bakımından daha üstündür.⁷²

Okuma lafızları ile ilgili kelimelerin semantik anlamları bize bu konuda ayrıca şöyle bir değerlendirme yapma imkânı tanımıştır: Yüce Allah, göndermiş olduğu son ilahî mesaj Kur'an'ı üç farklı kavram ile okumaya yönlendirmektedir. Bu kavramlardan tertîl ile okunma kurallarına dikkat ederek ve okuma esnasında sözün değerinin bilinciyle saygı içinde bir okuma ön plana çıkmaktadır. Tilâvet ve kırâat kelimeleri ise tefsir külliyatında Kur'an okuma eylemi için kullanılan iki kavramdır. Gerek kırâat, gerek tilâvet sesli okumaya dikkat çeken kavramlardır. Bir metni sesli biçimde okuyup onu sese dönüştürmek⁷³ dinleyen üzerinde sözün gücünü ve etkisini artırır. Kur'an'ın sesli okunmasının gönüllere etki ettiğini şu ayetten de anlayabilmekteyiz: "İnananlar ancak o kimselerdir ki, her ne zaman Allah'tan söz edilse

68 Taberî, *Câmi`u'l-beyân*, 17: 446; 23: 363; 364.

69 Beğavî, *Me`âlimu't-tenzîl*, 5: 101; 7: 165.

70 Zemahşerî, *Keşşâf*, 3:91; 4:175; Neseî, *Medâriku't-tenzîl*, 3:165-166; 4:303.

71 Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 175; Neseî, *Medâriku't-tenzîl*, 4:303.

72 Bkz. Ebû Hamid Muhammed el-Ğazâlî, *el-Erba'ûn fî usûli'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-kutubî'l-ilmîyye, 1409/1988), 328.

73 Bkz. J. Walter Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür-Sözün Teknolojileşmesi*, çev. Sema Postacıoğlu Bannon (İstanbul: Metis Yay., 1995), 20.

kalpleri korkuyla titrer ve kendilerine her ne zaman onun ayetleri okunsa inançları güçlenir ve Rablerine güven beslerler."⁷⁴

Bu açıklamalardan anlaşılmaktadır ki Kur'an'dan etkilenme; içerdği evrensel ilkeler yanında tilâvetinin kalpler üzerinde yaptığı fonetik etki ile de olabilmektedir. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'in, imana daveti sadece ifade ve mana ile değil, aynı zamanda fonetik yapısındaki, derin ses özelliği ve lahuti bir lisanla terennüm edilmesiyle de sağlanmaktadır diyebiliriz. Bu sebeple anlamını bilmediği halde ibadet amaçlı Kur'an okuyanlar Gazzâlî'nin dediği gibi tazim gösterdiği Kelâm'ın kırâatinden manevi haz alır ve etkilenirler.⁷⁵

Son ilahî mesaj Kur'an, fesâhat ve belâgati, cümle yapıları, kelimeleri ve muhteşem ses armonisi ile eşsiz, mucizevi bir yapıdadır. İnsan ruhuna huzur veren bu mucizevi ses örgüsü ile örülü Kur'an; fonetik özelliklerine dikkat edilerek ve Yüce Yaratıcı'nın huzurunda bulunulduğuna dair bir iç huzurla, ibadet maksatlı tilâvet edilmelidir.⁷⁶Bu bağlamda Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'anlayarak ya da anlamayarak' Kur'an okumanın kulu Yüce Allah'a en çok yaklaştıracak eylem olduğuna dikkat çeker.⁷⁷

2. Kur'an Okuma Geleneğinin Tarihî Arka Planı

Kur'an'ın okunmasına yönelik ilk faaliyet; ilahî vahyi "okuma "emri"nin ilk muhatabı olan Hz. Peygamber'le başlamıştır. Hz. Peygamber, Kur'an-ı Kerim'i okumada (kırâat) hem ilk hem en güzel örnektir. O, Kur'an-ı Kerim'i Cebrail'den öğrenmiş, öğrendiği şekliyle de okuyup okutmuştur. Bu süreçte Allah Resûlü, vahyi getiren Cebrail'i dinlemiş; Cebrail gidince o ayetleri nasıl okumuşsa kendisi de öyle okumuş, hem de gelen vahyi ezberlemiştir.⁷⁸ Cebrail ile *arzaya*⁷⁹ her yıl Ramazan ayında devam edilmiş, vefat ettiği yıl ise iki kez gerçekleşmiştir.⁸⁰ Denilebilir ki *arzanın* hikmetlerinden biri son ilahî mesaj olan "Kur'an'ın öğretim metodunu göstermek"tir.⁸¹ Nitekim Hz. Peygamber, Cebrail'in öğrettiği bu metotla ashabına Kur'an'ı öğretmiş, Kur'an

74 el-Enfâl 8/2.

75 Bkz. Gazzâlî, *İhya*, 333.

76 Bkz. Alican Dağdeviren, "Kur'an'ın Fonetik İcâzı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*11,sy. 20 (2009): 72, 78, 80-87.

77 Bkz. Gazzâlî, *İhya*, 324. Ayrıca bkz. Zerkanî, *Menâhil*,2:25.

78 Bkz. Muslim, "Salât", 148.

79 Her yıl ramazan ayında, o zamana kadar nâzil olan ayet ve sûreleri Cebrâil'in Hz. Peygamber'e, onun da Cebrâil'e okuması anlamında bir terimdir (Geniş bilgi için bkz. Abdülbaki Turan, "Arza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 3 (Ankara: TDV Yay., 1991), 446.

80 Bkz. Buhârî, "İtikaf", 1903; "Fedâilu'l-Kur'an", 7; Muslim, "Fedâilu'l-Kur'an",50; İbn Mâce,"Siyam", 58; "Cenâiz", 64.

81 Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Mûsa el-Aynî el-Hanefî, *Umdetu'l-kârî şerhu sahîhi'l-Buhârî* (Kahire: Dâru't-tibâati'l-müniriyye, ts.), 1: 86.

kırâatinde herhangi bir ihtilaf vuku bulduğunda da, onlara ezberlerindeki bu ayetleri okutmuş ve doğru olanı bildirmiştir.⁸²

Kur'an'ın korunmuşluğu ve kırâatinin mevsûkiyeti konusunda asırlar ve nesiller boyu var olan "hafız"ların fonksiyonu çok mühimdir. Kur'an'ı sürekli okuyan "hafız"lar her dönem, doğru okumanın bayraktarlığını yapmış; muhtemel yanlış okumaların sürdürülebilirliğine mahal vermemişlerdir. Kur'an-ı Kerim'in, kutsal kitapların hiçbirine nasip olmayan bir şekilde ezberlenebilir olma özelliği⁸³ Kur'an kırâatindeki yanlış okumaların önüne geçilmesinin en önemli unsurlarından biri olmuştur. Nitekim kutsal metinler genelde, kendi orijinal dilinde ve tıpkı Kur'an öğretiminde olduğu gibi öğreticinin ağzından (fem-i muhsin) öğrenilir. Geleneğimizde köklü bir yere sahip olan Kur'an-ı Kerim kırâati de Hz. Peygamber'den şifâhen öğrenilmiştir.

Her ne kadar 'Hz. Peygamber döneminde 'birkaç kişiden başka Kur'an'ın tamamını ezberleyen yoktu' şeklinde bazı rivayetler mevcut ise de;⁸⁴ Kur'an'ın ilk hafızı olup "hafızların Seyyidi" olarak nitelendirilen Hz. Peygamber (s.a.s.) zamanında Kur'an'ı hıfz edenlerin sayısının çok olduğuna dair bilgi bize daha olası gözükmektedir.⁸⁵ O kadar ki "Kur'an'ın naklinde itimat edilen, Mushafların yazısından çok, hafızların ezberleri"⁸⁶ kabulü dikkate alınacak olursa hafızlığın yaygınlığı açık bir şekilde ortaya çıkar.

Hz. Peygamber zamanında "Kur'an'ı ezbere bilen ve onu öğretmekle meşhur kişiler"den⁸⁷ yetmişi hicretin 4. yılında ve yaklaşık bir o kadarı da hicretin 12. yılında şehit olmuştur. Bu bilgi bile o çağda *جماع القرآن*

82 Bkz. Buhârî, "Fedâilu'l-Kur'ân", 5.

83 Bkz. Kurtubî, *Câmi'*, 17: 134; Neseî, *Medâriku't-tenzil*, 3: 203.

84 Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî', *es-Siretu'n-nebeviyye mine't-tabakâti'l-kubrâ* (Kahire: ez-Zehra li'l-a'lami'l-Arabî, 1409/1989), 2:356.

85 Aynî, *'Umdetu'l-karî*, 9: 315. Ebû Bekr, Ömer b. el-Hattab, Osman b. Affan, Ali b. Ebî Talib, Talha b. Ubeydillah, Sa'd b. Ebî Vakkas, Abdullah b. Mes'ud, Salim b. Ma'kûl, Huzeyfe b. el-Yeman, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Amr, Amr ibnu'l-As, Ebû Hureyre, Muaviye b. Ebî Sufyan, Abdullah b. ez-Zubeyr, Abdullah b. es-Saib, Ubeyy b. Ka'b, Muaz b. Cebel, Ebu'd-Derda, Zeyd b. Sabit, Mucemma' b. Cariye, Enes b. Malik, Hz. Aişe, Hz. Hafsa, Hz. Ummu Seleme, Ummu Varaka, Ebû Zeyd el-Ensari, Temim ed-Dari, Ebû Musa el-Eş'ari, Ukbe b. Amir, Ebû Eyyub el-Ensari, Sa'd bin Ubade, Sa'd b. Ubeyd el-Kari, Sa'd b. Munzir, Şihab el-Kuraşi, Ubade b. es-Samit, Fudale b. Ubeyd, Kays b. Ebî Sa'sa'a, Mesleme b. Mahled, Muaz Ebû Halime, İbn Eba'z-Zahiriyye, Halid bin Velid, Ebû Zeyd Sabit b. Zeyd b. en-Nu'man, Ata' b. Merkeyd gibi ismi farklı kaynaklarda geçen hafız sahabe bu kanaatimizi destekler mahiyettedir. Bkz. Ökkeş Dağ, "Hz. Peygamber Zamanında Kur'an'ın Ezberlenmesi ve Hafız Sahabiler" (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006), 83-93.

86 Bkz. Zerkanî, *Menâhil*, 1: 241; Mennâu'l-Kattan, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut, 1993), 123.

87 Bkz. Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî şerhu sahihi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-marife, 1426/2005), 9: 42.

Cummâ'u'l-Kur'an, حُفَاظُ الْقُرْآنِ / Huffâzu'l-Kur'an, حَفْظَةُ الْقُرْآنِ / Hafezatu'l-Kur'anve “قُرَاءُ الْقُرْآنِ” / Kurrâu'l-Kur'an⁸⁸ gibi farklı kavramlar ile nitelendirilen hafızların sayısının azımsanmayacak çoklukta olduğunu kanıtlar mahiyetindedir.⁸⁹

Hiç şüphe yok ki, üst referansı Hz. Peygamber olan Kur'ân-ı Kerîm okuma ve okutma faaliyetinin en önemli halkalarından biri sahabedir. Sahabe bu faaliyette “altın halka” olmuştur. Hz. Peygamber sahabeden Kur'an'ı iyi bilenleri diğerlerine öğretmeleri için görevlendirmiş ve bazılarını da Kur'an öğretimi için farklı bölgelere göndermiştir.⁹⁰ Kur'an okuma ve okutmakta ismi ön plana çıkan meşhur sahabe arasında Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53), Ebu'd-Derda (ö. 32/652 [?]), Ubeyy b. K'ab (ö. 33/654 [?]), Hz. Osman (ö. 35/656), Hz. Ali (ö. 40/661), Ebû Musa el-Eş'arî (ö. 42/662-63) ve Zeyd b. Sabit (ö. 45/665 [?]) ön sırada yer almaktadır.⁹¹ Sahabe döneminin bu meşhur simaları ile birlikte Kur'an öğretiminde dikkati çeken isimleri arasında Kur'ân-ı Kerîm'den o zamana kadar inmiş ayetleri ezbere bilen ve Hz. Peygamber tarafından Birinci Akabe'de biat eden on iki kişiye Kur'ân-ı Kerîm ve İslâm'ı öğretmek için görevlendirilen Musab b. Umeyr (ö. 3/625) de yer almaktadır.⁹² Kendisine Medine “mukri”i denilen Musab b. Umeyr, Hz. Peygamber tarafından, Medinelilerin isteğiyle İslâm tarihinin ilk muallimi olarak görevlendirilmiştir.⁹³ Ayrıca Cahiliye döneminde yazı yazmayı bilen çok az kişiden biri olan Râfi' b. Malik (ö. 3/625) de bu anlamda önemli bir şahsiyettir. Râfi', Akabe'de Resûlullah ile görüştüğünde Hz. Peygamber o güne kadar inen ayetleri kendisine vermiştir, Râfi' özellikle öğrendiği Yusuf Sûresi'ni, Medine'ye döndüğünde Benî Zureyğ Mescidi'nde toplanan Müslümanlara okumuştur. Bu sebeple Zureyğ Mescidi Medine'de ilk Kur'ân-ı Kerîm okunan mescid olarak anılmıştır.⁹⁴ Asr-ı Saadet'te Kur'ân-ı Kerîm'in tamamını ezbere bilen sahabeden olan Muaz b. Cebel (ö. 17/638), Resûlul-

88 Bkz. Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehbî, *Ma'rifetu'l-kurrâi'l-kibâr ale't-tabakâti ve'l-a'sar*, thk. Tayyar Altıkulaç (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 1: 101; Muhammed Tahir b. Abdilkadir el-Kurdî, *Tarihu'l-Kur'ân ve ğaraibu resmihi ve hukmihi* (Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evladihi, 1953), 69; İbrâhîm el-Ebyârî, *Tarihu'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-Mısri, ts.), 90; Muhammed Sâlim Muhaysin, *fi Rehâbi'l-Kur'âni'l-Kerim* (Kahire: Mektebetu'l-kulliyeti'l-Ezheriyye, 1910), 1: 266.

89 Bkz. Aynî, *Umdetu'l-karî*, 24:64.

90 Bkz. Subhî es-Salih, *Mebâhis fi ulûmi'l Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-ilm, 1988), 65.

91 Suyûtî, *İtkân*, 1: 228.

92 M. Tayyib Okiç, “Hazreti Peygamber Döneminde Kur'an-ı Kerim Öğrenimi”, *Haksess*, sy. 3(1967): 8.

93 Ebu'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed eş-Şeybânî, *Usdu'l-ğâbe fi ma'rifeti's-sahabe* (Mısır: Dâru's-şâ'b, 1286/1870), 4:368-378; Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe* (Mısır, 1358/1939), 3: 407.

94 İbn Hacer, *İsâbe*, 1:487.

lah'ın kendilerinden Kur'an öğrenilmesini tavsiye ettiği dört sahâbi arasında yer almıştır. Birçok tâbiî kendisinden hadis, fıkıh ve kırâat öğrenmiştir.⁹⁵ Cahiliye devrinde Mekke'de okuma yazma bilen birkaç kişiden biri olan Ebû Ubeyde b. Cerrah (ö. 18/639) da, Kur'ân-ı Kerîm'i ezberleyen sahabilerdendir. O da Medine döneminde İslâmiyet'in tebliğ edilmesinde önemli vazifeler üstlenmiştir.⁹⁶ Kur'an öğretiminin sembol isimlerinden biri de Ubade b. Sâmî'tir (ö. 34/654). Ubade,Asr-ı Saadet'te Kur'ân-ı Kerîm'in tamamını ezberleyen Medineli sahabilerden olup, ashâb-ı Suffe'ye Kur'an okumayı öğretmekle vazifelendirilmiştir. Ayrıca Hz. Ömer tarafından Kur'ân-ı Kerîm'i ve İslâm'ı öğretmek amacıyla Suriye'ye gönderilen heyetteki Muâz b. Cebel ve Ebu'd-Derdâ ile birlikte üç kişiden biri olmuştur.⁹⁷ Hz. Peygamber'in Necran'a Hâris b. Kâ'b oğullarına dinî esasları, Kur'an'ı öğretmek ve zekât toplamak için görevlendirdiği 'Amr b. Hazm (ö. 53/673 [?])⁹⁸ ve yine sahabe döneminde Kur'an öğretmenliği yapmış,fevkalade güzel bir sese de sahip olan İbrahim b. Cabir de Kur'an öğretiminde ismi geçen sahabe arasında yer almaktadır.⁹⁹

Kur'an okumanın usul ve adabını Hz. Peygamber'den gerek *arz* gerek *sema* yoluyla öğrenip Kur'an öğretiminde sembolleşen bu altın halka ilahî Kelâm'ı ibadet maksatlı okumaları yanında; okumasını öğrendikleri Kur'an ayetlerini anlamaya çalışıp tedebbür etme hususunda da son derece titiz davranıyordu. Bu sebeple de Hz. Osman, İbn Mes'ûd ve Ubeyy b. Ka'b gibi sahabe-i güzîn Hz. Peygamber'den on ayet öğrendiklerinde, bu ayetlerin manalarını kavramadan, yorumlarına vakıf olmadan diğer ayetlere geçmiyordu.¹⁰⁰ Bu konuda da onlar rahmet içeren bir ayet okuduğunda durup Allah'tan rahmet dileyen, azap içeren bir ayet okuduğunda ise azaptan koruması için dua ederek tedebbürle Kur'an okuyan Allah Resûlü'nü örnek alıyorlardı.¹⁰¹ Gelenekte bu tarz okumalar başka amaçlarla yapılan okuma düzeylerinden öncelikli olarak tercih edilmiştir. Kur'an-ı Kerim ilahî mesajı kavramaya yönelik anlamı merkeze alan bir tarzda okunursa maksat hâsıl olur. Nitekim Abdullah ibn Mes'ûd ve Abdullah ibn Abbas gerek selef gerek

95 Bkz. Buhârî, "Fedailu'l-Kur'ân", 4999, 5003; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî', *et-Tabakâtu'l-kübrâ* (Beyrut, 1377/1957), 2: 347-348, 3:409, 8:387; Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî, *el-İsti'âb fi marifeti'l-ashab* (Kahire: Dâru nahdati Mısır, 1380/1960), 3:1402-1407; İbnu'l-Esîr, *Usdu'l-ğâbe*, 4:368-378; İbn Hacer, *İsâbe*, 1: 50, 64, 2: 35, 3: 401-402.

96 İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-kübrâ*, 3: 409; 7:384.

97 Bkz. İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-kübrâ*, 3: 546, 621; 7: 387; İbn Abdilberr, *İsti'âb*, 2: 807-809; İbnu'l-Esîr, *Usdu'l-ğâbe*, 3: 106-107; İbn Hacer, *İsâbe*, 2: 260.

98 İbnu'l-Esîr, *Usdu'l-ğâbe*, 4: 98-99; İbn Hacer, *İsâbe*, 2: 35, 3: 401-402.

99 İbn Abdilberr, *İsti'âb*, 1: 92; İbn Hacer, *İsâbe*, 1: 25-26, 64.

100 Bkz. Kurtubî, *Câmi'*, 1: 39-40.

101 Bkz. Muslim, "Salâtu'l-Musafirîn", 38; İbn Mâce, "İkametu's-Salat", 179. Ayrıca bkz. Suyûtî, *İtkân*, 1: 333.

halefin büyük çoğunluğunun ibadet maksatlı okumalar yanında tedebbüre imkân tanıyan tertîl ile 'killet-i kırâat'î, tedebbürsüz 'kesret-i kırâate tercih ettiklerine dikkat çekerek âdeta bu olguyu teyit eder.¹⁰²

Tâbiûnun da sahabe gibi Kur'an'ı ibadet maksatlı okumaları yanında anlamı hedefleyen okumalar yaptığı da dikkat çekmektedir. Bu bağlamda Muhammed b Ka'b el-Kurazî (ö. 90/708?), manalarını iyice düşünerek sabaha kadar Zilzâl ve Kâria Sürelerini tekrar tekrar okumanın, süratli bir şekilde Kur'an'ın tamamını okumaktan daha çok hoşuna gittiğini ifade eder.¹⁰³

Bir yandan Kur'an'ı sürekli okumayı öğütleyen Hz. Peygamber (s.a.s.), öte yandan anlamı merkeze almayan ve sadece mekanik kırâati hedefleyen tarzda bir kırâat hususunda sahabeyi uyarmıştır. Bu bağlamda Allah Resûlü, "Kur'an'ı ne kadar bir sürede hatmedebileceğini" soran Abdullah b. Amr b. el-As'a önce bir aylık bir süre öngörmesi ve sonrasında bu süreyi üç güne kadar indirerek 'üç günden daha kısa sürede Kur'an'ı hatmeden; okuduğu Kur'an'dan hiçbir şey anlamamıştır!' diyerek Kur'an okumada manayı kavramanın önemine dikkat çekmiştir.¹⁰⁴

Kur'an'ın doğru bir şekilde okunmasında önemli bir halka da "tâbiûn" dur. Tâbiûn Kur'an'ı sahabeden işitsel yolla öğrenmiş ve sonraki nesillere de aynı metotla aktarmıştır. Bu sebeple Kur'an'ın bugünkü şekliyle okunmasında/kırâatinde Hz. Peygamber'den günümüze nesilden nesle aktarıldığı işitsel zincir büyük önem kazanmış ve kırâat "sonra gelenlerin öncükilerden aldığı bir uygulama"¹⁰⁵ ile öğrenilir olmuştur. Tâbiûn döneminin kırâatte öncü isimleri şunlardır:

Medine'de: Saîd b. Museyyeb (ö. 94/713), 'Urve b. Zubeyr (ö. 94/713), Ömer b. Abdilazîz (ö. 101/720), Muslim b. Cundeb (ö. 106/724), Sâlim b. Abdillâh (106/725), Suleyman b. Yesâr (ö. 107/725), Abdurrahman b. Hurmuz (ö. 117/735), İbn Şihâb ez-Zuhrî (ö. 124/742), Zeyd b. Eslem (ö. 136/754).

Mekke'de: Mucahid b. Cebr (ö. 103/721), 'İkrime b. Abdillâh (ö. 105/723), Tâvus b. Keysan (ö. 106/725), Atâ b. Ebî Rabah (ö. 114/732), İbn Ebî Muleyke (ö. 117/735).

Kûfe'de: 'Alkame b. Kays (ö. 62/682), Mesrûk b. Abdirrahman (63/683 [?]), 'Amr b. Şurahbil (63/683 [?]), 'Atiyye b. Kays (ö. 121/739), Rebi' b. Hu-seym (ö. 65/685 [?]), Ebû Abdirrahman es-Sülemî (ö. 73/692 [?]), 'Amr b. Meymun (ö. 74/693 [?]), Esved b. Yezîd (ö. 75/694), Zir b. Hubeys (ö. 82/701), Saîd b. Cubeyr (ö. 94/713 [?]), Nehâî (ö. 96/714) ve Şa'bî (ö. 104/722).

102 İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 1: 207-208.

103 İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, 1: 207-208.

104 Bkz. Tirmizî, "Kırâat", 2870; Ebû Dâvûd, "Salat", 1186; İbn Mâce, "İkametu's-Salat", 1337.

105 Bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî, *Kitâbu's-seb'a*, thk. Şevki Dayf (Kahire, 1988), 49-52; Zerkeşî, *Burhân*, 1: 322.

Basra'da: Ebu'l-Esved ed-Duelî (ö. 69/688), Nasr b. 'Âsım (ö. 89/708 [?]), Yahya b. Ya'mer (ö. 89/708 [?]), Ebu'l 'Âliye (ö. 90/709), Ebû Raca (ö. 105/723-24 [?]), Hasen el-Basrî (ö. 110/728), İbn Sîrîn (ö. 110/729)ve Katâde b. Diâme (ö. 117/735).

Şam'da: Muğire b. Ebî Şihâb (ö. 91/710), Halife b. Sa'd.¹⁰⁶

Emevîler dönemi âlimlerinden bazıları ilmî mesailerini tamamen Kur'an'ın okunuşuna hasretmişlerdir. Bu dönemde onlar özellikle Kur'ân-ı Kerîm'i okuma hatalarından koruma gayreti içinde olmuşlardır. Artan fetihler sonucu Arap olmayan topluluklarla yüz yüze gelinmesi; ırk, din ve dil bakımından ortaya çıkan farklı insan profili ve yabancı pek çok topluluğun İslamiyet'i kabul etmesiyle Kur'an okuyuşunda hatalı ve bozuk telaffuzlar ortaya çıkması bu faaliyetleri son derece önemli ve zorunlu kılmıştır.¹⁰⁷ Tarihi süreç içinde yaygınlaşmaya başlayan "hatalı okuyuşlar"ın önüne geçebilmek adına; Hz. Ali'den arz yoluyla kırâat öğrenden ve bir tâbiîn olan Ebu'l-Esved ed-Duelî'nin (ö. 69/688) "noktalama" faaliyeti en büyük adımlardan biridir. Bu süreçte Ebu'l-Esved, Kur'an okurken harflerin telaffuzu esnasında ağzın aldığı şekle göre; harflerin üstüne, altına ya da önüne birer üstün, esre ve ötre, bunların tenvinli halleri için de ikişer nokta koymuştur.¹⁰⁸

Sonuç

İslam dinî ve geleneğinde Kur'an okuma eylemi her zaman öncelenmiş ve Kur'an, hem tilâvetiyle ibadet olunan bir metin, hem de talim ve tecvidiyle öğrenilmesi, akabinde ezberlenmesi gereken bir Kitap olarak öğretimin en ön sıralarında yer almıştır. Bu bağlamda Kur'an-ı Kerim, "lafzî okuma"nın önemi ve değerine yönelik ayet-i kerimler içermektedir.

Yüce Allah, Kutsal metninin okunmasına ve bu eylemin önemsenerek yapılmasına yönelik "kırâat", "tilâvet" ve "tertîl" anahtar terimleri ile dikkat çekmiştir. Bu kavramların semantik anlamları kutsal metni orijinal telaffuzuna; fonetik yapısına, okunma kurallarına dikkat ederek ve ilahî menşeyini düşünerek saygı ve de ibadet bilinci ile okumayı ön plana çıkarmaktadır. Bu kavramlar aynı zamanda sesli okuma yapılan ve "müstakil bir ibadet türü" olarak kendisinden sevap beklenen bir eylemi kuşatan ifadelerdir.

Kur'an'ın okunmasına yönelik ilk faaliyet; ilahî vahyi "okuma emri"nin ilk muhatabı olan Hz. Peygamber'le (s.a.s.) başlamıştır. Hz. Peygamber,

¹⁰⁶ Zerkeşî, *Burhân*, 1: 241-243;Suyûtî, *İtkân*, 1: 228-230.

¹⁰⁷ Bkz. Ebu'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr el-Hudayrî es-Suyûtî eş-Şâfiî, *İktirâh fî 'ilmi usûlî'n-nahv* (Tanta: Dâru'l-ma'rifeti'l-câmi'iyye, 2006), 93.

¹⁰⁸ Bkz. Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî, *el-Muhkem fî nakti'l-mesâhif*, thk. İzzet Hasen (Beyrut: Dâru'l-fîkr, 1997), 6.

Kur'an-ı Kerim'i okumada hem ilk hem en güzel örnektir. Allah Resûlü, Kutsal metni lafız düzeyinde mücerret okumanın "her harfine karşılık sevaplar" verileceği yönündeki nebevî uyarılarıyla ilahî kazanımlara dikkat çekerek inananları Kur'an'ı sürekli okumaya, okutmaya ve dinlemeye teşvik etmiştir. Aynı zamanda bu okumanın sadece mekanik kırâati hedefleyen tarzla sınırlı kalmayıp anlamı merkeze alan tarzda olması hususunda sahabeyi uyarmıştır.

Hiç şüphe yok ki, üst referansı Hz. Peygamber olan Kur'ân-ı Kerim'i okuma faaliyetinin en önemli halkaları sahabe ve tâbiûndur. Kur'an'ın doğru bir şekilde okunmasında önemli bir halka olan sahabe Hz. Peygamber'den, tâbiûn ise sahabeden işitsel yolla Kur'an'ı öğrenmiş ve sonraki nesillere de aynı metotla aktarmıştır. Kur'an'ın bugünkü şekliyle okunmasında/kırâatinde gerek sahabe, gerek tâbiûn ve sonrası kırâat alanındaki sembol şahsiyetler Hz. Peygamber'den şifahen öğrenilen Kur'an kırâatini; "öncekilerin sonrakilere aktardığı şifahî bir gelenek" olarak, okunma kurallarıyla birlikte uygulamalı olarak en doğru bir şekilde nakletmişlerdir. Gerek *arz* gerek *sema* yoluyla Kur'an okumanın usul ve adabını Hz. Peygamber'den öğrenen bu altın nesil içinde Abdullah b. Mes'ûd, Ebu'd-Derda ve Ubeyy b. K'ab gibi ilahî Kelâm'ı okumada sembolleşen isimler olmuştur.

Lafız ve anlam düzeyinde otantik ve orijinal olan Kur'ân-ı Kerim, okunması (kırâat/tilâvet) açısından da otantik ve orijinaldir. Kur'an nüzulü ile birlikte başlayan bu 'okuma' şifahî ve tatbikî olarak nakledildiği için pratik olarak nesilden nesle aktarıla gelmiştir. Erken dönem eserlerinde yer alan Kur'an'ın okunmasına yönelik bu teorik bilgiler Hz. Peygamber ve üst referansı Hz. Peygamber olan sahabe ve tâbiûn uygulamalarıyla, sonraları sistematik bir hal kazanmıştır.

Birçok İslam âlimi Kur'an'ın, lafzî okunmasının müstakil bir ibadet olduğu konusunda hem fikirdir. Başta Taberî, Zemaşerî, Gazzâlî, Beğavi, Râzî, Kurtubî, İbn Kesîr, Zerkeşî, Suyûtî ve Zerkanî gibi Kur'an ve Kur'an ilimleri alanında otorite zevat "Kur'an okumanın" sevap kazanılacak bir ibadet türü olduğu yönünde görüş birliği içinde olmuştur. Elde ettiğimiz veriler ışığında şu hususun altını çizebiliriz: Hz. Peygamber'den günümüze her asırda; Müslümanların İslâmî kaynakların özünü imbiikten geçirerek değer atfettiği "lafzî okuma"; üzerinde örf oluşmuş ve Kur'an kırâati/tilâveti "müstakil bir ibadet türü" olarak tarihî miras içinde nesilden nesle aktarılan saygın bir gelenek haline gelmiştir.

Kaynakça

Kur'ân-ı Kerim.

Akpınar, Ali. *Kur'an Niçin ve Nasıl Okunmalı*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2003.

- el-Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. 30 cilt. Beyrut: Dâru ihyai't-turâsî'l-arabî, ts.
- el-Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Mûsa el-Hanefî. *Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 cilt. Kahire: Dâru't- tbâati'l-münîriyye, ts.
- el-Beğavî, Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ. *Me'âlimu't-tenzil*. 4 cilt. Mısır: Şirketu mektebetu ve matba'atu Mustafa el-Babî'l Halebî ve evlâdîhi, 1375/1955 (Hâzin tefsiriyle birlikte).
- Bell, Richard, *The Origin of Islam in its Christian Environment*, London 1926.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmî'u's-Sahîh*. 8 cilt. İstanbul: y.y, 1981.
- el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh: Tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-arabîyye*. thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr. 7 cilt. Beyrut: Dâru'l-ilmî'l-melâyîn, 1956.
- Dağ, Ökkeş. "Hz. Peygamber Zamanında Kur'an'ın Ezberlenmesi ve Hafız Sahabiler". Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006.
- Dağdeviren, Alican. "Kur'an'ın Fonetik İcâzı". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, sy. 20 (2009): 69-87.
- ed-Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *el-Muhkem fi nakti'l-mesâhif*. thk. İzzet Hasen. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1997.
- ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân. *es-Sünen*. 2 cilt. Beyrut: Dâru ihyâi's-sünneti'n-Nebeviyye, ts.
- Dartma, Bahattin. "Kur'an Kelimesinin Semantik Analizi Üzerine", *Bilimname*, sy.7 (2005):21-28.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın Kitabevi, 1993.
- Ebû Dâvûd, Suleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. 4. cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-arabîyye, ts.
- Ebû Şâme, Abdurrahman b. İsmâil. *el-Murşidu'l-vecîz ilâ ulûmin tetealleku bi'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: Dâru sadr, 1395/1975.
- el-Ebyârî, İbrâhîm. *Tarihu'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-Mısri, ts.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, ts.
- Fırat, Yavuz. "Kıraat Tertîl ve Tilâvet Kavramlarının Anlamsal Araştırma ve Karşılaştırması". *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 13 (2002), 257-273.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâu ulumi'd-dîn*. Beyrut: Âlemu'l-kutub, 2005.
- _____. *el-Erba'ûn fi usûli'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1409/1988.
- _____. *Cevâhiru'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Reşid Rıda el-Kabbanî. Beyrut: Dâru İhyai'l-ulûm, 1411/1990.
- Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *el-Kifâye, fi 'ilmi'r-rivâye*. Kahire: Dâru'l-kutubi'l-hâdise, 1972.
- el-Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-ayn*. thk. Abdulhamîd el-Hindâvî. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, ts.
- İbn Abdilberr, Yusuf en-Nemerî. *el-İsti'âb fi ma'rifeti'l-ashab*. 4 cilt. Kahire: Dâru nahdati Mısır, 1380/1960.
- İbnu'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Debbâ. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, ts.
- İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasen İzzuddîn Ali b. Muhammed. *Usdu'l-ğâbe fi ma'rifeti's-sahabe*. 7 cilt. Mısır: Dâru'ş-şa'b, 1286/1870.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hasen Ahmed. *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.

- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalanî. *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*. 4 cilt. Mısır 1358/1939.
- _____. *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-marife, 1426/2005.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Bustî. *Sahihu İbn Hibbân*. thk. Halil b. Me'mun Şihâ. Beyrut: Dâru'l-marife, 2004.
- İbn Kesîr, Ebu'l Fidâ İsmâîl b. Ömer ed-Dimeşkî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Sellâme. Riyad: Dâru tayyibeti'n-neşr ve't-tevzi', 1418/1997.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâki. Kahire: Mektebetu'Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1972.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed. *Lisânu'l-Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebir, Muhammed Ahmed Hasebullah, Haşim Muhammed eş-Şazeli. 4 cilt. Kahire: Dâru'l-meârif, ts.
- İbn Mucâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsa b. el-Abbâs et-Temîmî. *Kitâbu's-seb'a*. thk. Şevki Dayf. Kahire, 1988.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî'. *et-Tabakâtu'l-kubra*. Beyrut, 1377/1957.
- _____. *es-Siretu'n-nebeviyye mine't-tabakâti'l-kubra*. Kahire: ez-Zehra li'l-a'lami'l-Arabî, 1409/1989.
- İbnu's-Salah, Ebû Amr Takıyyuddîn Osman b. Salâhaddîn eş-Şehrezûrî. *'Ulûmu'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1418/1998.
- el-Kurdî, Muhammed Tâhir b. Abdilkadir. *Tarihu'l-Kur'ân ve ğarâibu resmîhi ve hukmihi*. Kahire: Matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evladihi, 1953.
- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Hişam Semîr el-Buhârî. 22 cilt. Riyâd: Dâru alemlî'l-kutub, 1423/2003.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim. *Fî Rehâbi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Mısır: Mektebetu'l-kulliyeti'l-Ezheriyye, 1910.
- Muslim, Ebu'l-Huseyn Muslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâki. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabiyye, 1972.
- en-Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. 4 cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.
- Nöldeke, Theodor-Schwally, Friedrich. *Kur'ân Tarihi*. çev. Muammer Sencer. İstanbul: İlke Yayınları, 1970.
- Okiç, M. Tayyib. "Hazreti Peygamber Döneminde Kur'ân-ı Kerim Öğrenimi", *Hakses*, sy. 3 (1967): 8-13.
- Ong, J. Walter. *Sözlü ve Yazılı Kültür-Sözün Teknolojileşmesi*. çev. Sema Postacıoğlu Banon. İstanbul: Metis Yay., 1995.
- er-Râğıb el-İsfehânî, Ebu'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed. *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Geylânî. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- er-Râmhumuzî, Ebû Muhammed b. Hallâd el-Hasen el-Fârisî. *el-Muhaddisu'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâî*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1404/1984.
- er-Râzî, Fahrüddîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *et-Tefsîru'l-kebîr (Mefâtihu'l-ğayb)*. 32 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1401/1981.
- es-San'ânî, Ebû İbrâhîm İzzuddîn Muhammed b. İsmâîl. *Tevdîhu'l-efkâr li-meânî tenkîhi'l-enzâr*. 2 cilt. Medine: el-Mektebetu's-selefiyye, ts.
- es-Sehâvî, Ebu'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. Abdirrahmân. *Fethu'l-muğîs şerhu elfiyeti'l-hadîs*. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1403/1983.
- Subhi es-Salih. *Mebâhis fi 'ulumi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-ilm, 1988.

- es-Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr el-Hudayrî. *Tabakâtu'l-huffâz*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetu vehbe, 1973.
- _____. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Dîb el-Buğa. Beyrut:Dâr İbn Kesîr, 1414/1992.
- _____. *İktirâh fi 'ilmi usûli'n-nahv*. Tanta: Dâru'l-ma'rifeti'l-câmi'iyye, 2006.
- _____. *Tedrîbu'r-râvî fi şerhi takrîbi'n-Nevevî*. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'arabî, 1419/1999.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Turki. 26 cilt. Kahire: Merkezu'l-buhûs ve'd-dirâsâtil-'arabiyyeti'l-İslâmiyye, 1422/2001.
- TDK. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1998.
- et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmiu's-Sahîh (Sünen)*. thk. Muhammed Şâkir. 4 cilt. Kahire, ts.
- Turan, Abdülbaki. "Arza". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3: 446-447. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl*. 4 cilt. Tahran: İntişârât âfitâb, ts.
- ez-Zerkanî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhilu'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Mısır: Dâru ihyai'l-kutubi'l-arabiyye, ts.
- ez-Zerkeşî, Bedruddîn. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 4 cilt. Kahire:Dâru't-turâs, ts.
- ez-Zehabî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Ma'rifetu'l-kurrâi'l-kibâr 'ale't-tabakâti ve'l-a'sâr*. thk. Tayyar Altıkulaç. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.

الدولة العثمانية في الروايات العربية زمن الخيول البيضاء نموذجاً

Nisreen OQLAH*

أrap Romanlarında Osmanlı Devleti "Beyaz Atlar Zamanı" Örneğinde

Öz

Osmanlı Devleti Arap topraklarında yüzlerce yıl hüküm sürmüş ve ciddi nüfuza sahip olan bir devlettir. Dolayısıyla onun yaşamış olduğu güç ve zayıflık dönemleir, zafer ve yenilgileri bu topraklarda geçirdiği döneme de etki etmiş, şiir olsun nesir olsun edebiyat sanatı da bu etkiden nasibini almıştır.

Temizde, Osmanlı dönemi hakkında yazılmış sekiz ayrı romanı genel olarak ele almamızın yanı sıra, içlerinden Filistinli yazar İbrahim Nasrallah'a ait olan Beyaz Atlar Zamanı adlı romanı detaylı ana örnek olarak işleyerek bu romanlardaki Osmanlı imajını inceledik. Tezimiz, bu romanların tamamında Osmanlı Devleti'nin zalim, zorba ve despot bir şekilde ele alındığını ve nesiller boyu Arap topraklarında özel olarak aktarılan olumsuz Osmanlı imajının bu tarihsel olayları ele alan romanlara da etki ettiğini ortaya çıkarmıştır.

Ancak şunun da altını çizmekte fayda vardır ki, bütün bu eserler Osmanlı Devleti'nin zayıflama ve gerileme dönemi olan son dönemini ele almasının yanı sıra, sadece Osmanlı'ya karşı değil, İngiltere, Fransa ve İsrail gibi birçok devlete karşı da aynı olumsuz bakış açısıyla yaklaşmıştır.

Anahtar kelimeler: Osmanlı, Türkçe, Filistin, Atlar, İmparatorluğu, Roman

Ottoman Empire in the Arab Novels: In the Example of "Time of White Horses"

Abstract

The Ottoman Empire of the most important countries which extended its influence to the Arab countries and rule it for many years as these countries have been affected by all change occurred in the Ottoman Empire from the weakness and the strength and the victory and defeat; therefore had a share in the Arabic literature of poetry and prose, and in our article that we will take a light on its share of the Arabic novels.

Where were extrapolated image of the Ottoman Empire in eight samples of Arabic novels in general, and took the Palestinian novel " The Time Of White Horses " for the writer Ibrahim Nasrallah as a detailed model for the review of the Ottoman country's image therein; where these mentioned stories agreed to the Ottoman Empire as an injustice and tyranny and cruelty country, those negative image that appear of the Ottoman Empire was a reflection of the historical novels and what generations passed on orally from one another.

It should alarm all of these novels dealt with the Ottoman Empire in the last period of its rule, a period of weakness and collapse, and that these novels were not biased against the Ottoman Empire but is also reflected injustices images from other countries such as Britain, France, Israel and others.

Keywords: Ottoman, Turkish, Palestine, Horses, Empire, Novel.

ملخص

الدولة العثمانية من أهم الدول التي امتد نفوذها إلى الدول العربية وحكمتها لسنوات طويلة حيث تأثرت هذه الدول بكل تغيير طرأ على الدولة العثمانية من ضعف وقوة ومن انتصار وهزيمة؛ لذا كان لها نصيب في الأدب العربي من شعر ونثر، وفي مقالتنا هذه سنلقي الضوء على نصيبها في الروايات العربية.

* المحاضر في كلية العلوم الإسلامية بجامعة سكاريا، قسم اللغة العربية (noqlah@sakarya.edu.tr)

حيث تمّ استقراء صورة الدولة العثمانية في ثمان عيّينات من الروايات العربية بشكل عام، وأخذ رواية "زمن الخيول البيضاء" الفلسطينية للكاتب ابراهيم نصر الله كنموذج تفصيلي لاستعراض صورة الدولة العثمانية فيها؛ حيث اتفقت هذه الروايات المذكورة على تقديم الدولة العثمانية كدولة ظلم واستبداد وقسوة، تلك الصورة السلبية التي ظهرت بها الدولة العثمانية كانت انعكاساً للروايات التاريخية وما تناقلته الأجيال مشافهة بعضها عن بعض .

ويجدر التنبيه أن جميع هذه الروايات تناولت الدولة العثمانية في الفترة الأخيرة من حكمها وهي فترة الضعف والانهيار، كما أن هذه الروايات لم تكن متحيزة ضد الدولة العثمانية بل هي كذلك عكست صور الظلم من دول أخرى كبريطانيا وفرنسا وإسرائيل وغيرها.

الكلمات المفتاحية: العثمانية، تركيا، فلسطين، الخيول، الامبراطورية، الدرك، رواية.

المقدمة:

تحتل الدولة العثمانية مكانة شامخة في تاريخ البشرية إذ حملت لواء الإسلام، وفتحت به أرجاء أوروبا وآسيا، وظلت أوروبا الصليبية تخشاها قروناً عدّة وتحتين الفرص للقضاء عليها وقد كان.

ولما كان الإسلام لواءً للدولة العثمانية كانت لها القوة والهيمنة فخضعت لها كثير من الدول وكان من بينها الدول العربية التي اعتبرت السلطان العثماني خليفة النبي (صلى الله عليه وسلم). واستمرت الدولة العثمانية في التوسع والانتشار وبناء علاقات طيبة مع الدول المجاورة.

ولقد حكمت الدولة العثمانية البلاد العربية لأكثر من أربعة قرون لذا فقد كان لها نصيب في الأدب من شعر ونثر؛ إذ أن الأدب هو الصورة الصادقة التي تنعكس عليها أفكار أي أمة.

في مقالتنا هذه سنسلط الضوء على تلك الصورة ومدى انعكاسها في فكر الدول العربية وبالتالي انعكاسها على فكر بعض أدبائنا العرب في تناولهم لصورة التركي في رواياتهم ونخص رواية زمن الخيول البيضاء للكاتب إبراهيم نصر الله في استعراض تفصيلي لتلك الصورة.

وقد تم تقسيم العناوين إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: التعريف بالدولة العثمانية وعلاقتها بالعرب.

القسم الثاني: الدولة العثمانية في الروايات العربية.

القسم الثالث: التعريف بالكاتب إبراهيم نصر الله وروايته " زمن الخيول البيضاء".

القسم الرابع: الدولة العثمانية في زمن الخيول البيضاء.

الدولة العثمانية وعلاقتها بالعرب:

ورد في تاريخ الطبري¹ أن بداية اتصال العرب بالترك كانت سنة 54 هـ، زمن معاوية بن أبي سفيان عندما سبر الجيوش لفتح خراسان بقيادة عبيدالله بن زياد، حيث تتابعت الفتوحات من بعده خاصة بعد مقتل الملك التركي (كورصول) على يد القائد نصر بن سيار بعد أن أسره قائد الجيش عاصم بن عمير سنة 121هـ²، وما تبعه من دخول الترك في الإسلام، ومخالطة العرب في البلاد الإسلامية.

لكن الظهور التركي أصبح بارزاً في التاريخ العربي منذ العصر العباسي الثاني، ويمكننا تقسيم تاريخهم هذا إلى مرحلتين كبيرتين أساسيتين؛ فالمرحلة الأولى تبدأ بظهورهم في بغداد رقيقاً إبان عهد المعتصم وتنتهي بوصول قادتهم إلى الحكم الفعلي إبان عصر الخلفاء الضعفاء ومن ثم سيطرتهم فعلياً على زمام الحكم اعتباراً من الظاهر بيبرس.

أما المرحلة الثانية فتبدأ بحكم الأتراك العثمانيين للبلاد العربية عام 1516 م، بعد أن قامت دولتهم واشتد ساعدها واستمرت هذه المرحلة أربعة قرون انتهت بالثورة العربية الكبرى سنة 1916م³.

إن الدولة العثمانية عندما ضعفت لم تستطع حماية البلاد العربية من الدول الأجنبية والتي بدأت بالتحكم بالبلاد العربية، والعثمانيين لا يستطيعون إيقاف هذا التحكم وعندها بدأ العرب بالتحرك من منظور قومي ضد الأتراك. لذلك اتخذت الدولة العثمانية سياسة إبعاد الأمراء العرب عن بلادهم؛ فلقد أرسل الأمير عبدالله وأولاده الأربعة إلى إسطنبول ثم أعدموا هناك. ولأن السلطان عبد الحميد الثاني كان يشك بولاء الشريف حسين وقد كان الشريف حسين وقتها أميراً أرسله إلى الأستانة عام 1893 م، لكنّه لم يقتله بل أبقاه تحت عينه. وبعد أن عاش الشريف حسين في إسطنبول واطّلع على مستوى الضعف بالدولة العثمانية وجد أن الاتحاديين سيلغون الخلافة، وأن العثمانيين ينظرون إلى العرب كالعبد وأن والي الحجاز لم يكن على أخلاق طيبة وإسلامية لذلك قرر حماية الحجاز وتخليصها منهم ولذلك قام بالاستعانة بالإنجليز لإنجاز هذا الأمر على الرغم من مساعدة الإنجليز لليهود لدخول

1 أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، دار التراث، بيروت، الطبعة الثانية، 1387هـ، ج:5، ص: 297-298.

2 المرجع السابق، ج:7، ص: 174-175.

3 د. نعيم اليافي وماهر المنجد، صورة التركي في الشعر العربي الحديث، شعر المشرق والمهاجر، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، الطبعة: الأولى، 1995م ص23.

فلسطين وهذا يدل على أن الشريف كان يطمع بالحكم بغض النظر عما فعلته انجلترا بفلسطين.⁴

يقول السلطان عبد الحميد: (إن الشريف حسين لا يحبنا. إنه الآن ساكن وهاديء لكن الله وحده يعلم ماذا يمكن أن يفعله الشريف غداً) لذلك تأخر قيام الثورة العربية الكبرى بقيادة الشريف حسين إلى ما بعد خلع الاتحاديين للسلطان عبد الحميد.⁵

في سنة 1908م، أعلن عبد الحميد المشروطية الثانية وهو ما أسعد سوريا ومصر ولبنان لكن الشعوب الأخرى من العرب شككت بهذا القانون وبدأ العصيان في بعض المناطق، فانتهزت انجلترا تلك الفرصة للإساءة إلى الدولة العثمانية باستخدام طرق متعددة كنشر المطبوعات والصحف والجاسوسية لإثارة الدول ضدها.

وكذلك نشر تشويهات منها: أن السلطان محمود الثاني يلبس الملابس الفرنسية ويجبر رجال الدولة على لبسها. وأن السلطان عبدالمجيد يبيع الربا والخمر، وأن الأتراك جعلوا العرب بدون خلافة. وبسبب هذه الحملة من التشويهات بدأ العرب بفقد ثقتهم بالدولة العثمانية.⁶

تعتبر المشروطية علامة فارقة في تاريخ العرب والعثمانيين فلقد شاركت النخبة العربية فيها بداية الأمر وما لبثت أن انقلبت ضدها نتيجة الممارسات التي زاولها الاتحاديون ونتج عنها حوادث كثيرة كان أبرزها إعدام المثقفين العرب الشباب في بلاد الشام.⁷

كما ترتب عن عقد إتفاقية (سيفر) بين تركيا وفرنسا ترك الأتراك لدعمهم للسوريين ومساندة الفرنسيين في إسقاط الملك فيصل عام 1920 م.⁸

كما أن القومية التركية التي نادى بها ضباط الاتحاد والترقي بعد أن درسوا في جامعات فرنسية وألمانية ومن معهم من يهود الدونمة ونادوا على إثرها بالتركيز لجميع ولايات الدولة

4 Ömer Sağlam, *Çöldeki Osmanlı ve Kavm-i Necib*. TDV Yayınları. Ankara 2003, s. 190- 195

5 علي محمد صلابي: الدولة العثمانية عوامل النهوض وأسباب السقوط، دار التوزيع والنشر الاسلامية ، مصر، الطبعة الأولى 2001، ص: 435

6 Sinan Marufoğlu, *2. Meşrutiyet Sonrasında Avrupalı Devletlerin Arapları Osmanlı Devletine Karşı Kışkırtma Girişimleri*. İslam Tarih Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, İstanbul 2012, s. 226-227

7 سيار الجميل، العثمينة الجديدة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، 2015 بيروت، ص: 42

8 M.Talha ÇİÇEK, "Osmanlılık İdeolojisi ve Osmanlı Hakimiyet Sonrası Türk-Arap İlişkilerinde Değişim ve Süreklilik", *Divan*, cilt 17, sayı 33 (2012/2), s.173-192.

العثمانية، خلقت قومية لدى العرب مضادة لم تستطع الدولة العثمانية إيقاف انتشارها، فلقد نادى السلطان عبد الحميد بالاتحاد تحت القرآن واللغة العربية لكن دون جدوى، وكان أحد نتائجها أن نادى الشريف حسين بالثورة على الدولة العثمانية رافعاً شعار القومية العربية بمساندة انجلترا، على الرغم من أن دعوته لم تلق الاستجابة الشعبية الكبيرة لكنها نجحت في نهايتها، لقد كانت ثورة الشريف حسين تمرداً على الدولة العثمانية استغلتها انجلترا لصالحها وكسبتها⁹.

بسبب هذه الثورة أصبح العربي خائناً بنظر التركي وكذلك ما مارسه الاستشراق والصهيونية ويهود الدونمة من تشويه لصورة العربي في الفكر التركي وهو ما أثر على الفكر التركي حتى وقتنا الحاضر¹⁰.

كانت الدول العربية تقع بين عاملين هامين أحدهما يجذبها إلى تركيا وهو كونها إمبراطورية إسلامية تمثل وحدة المسلمين وتربطهم. والعامل الثاني هو رغبة هذه الدول في الاستقلال وبناء نفسها بعيداً عن الدولة العليا التي طالما أهملتها، فاشتدت الحركات الاستقلالية ضدها وكان من أبرزها في مصر: حركة علي بك الكبير ثم حركة محمد علي، وفي فلسطين: حركة الزعيم البدوي ظاهر العمر (المعاصر لعلي بك الكبير)، وفي لبنان: حركة فخر الدين المعني ثم حركة الشهابيين، وفي العراق: حركات الباشوات المماليك، وفي قمتهم سليمان باشا (أبو ليلي)، وفي اليمن: حركة الزيدية، وفي الجزيرة العربية: قيام الدولة السعودية مع فكر الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وفي شمال أفريقية: استبد بالسلطة زعماء محليون. وقد لعب السنوسيون دوراً كبيراً في بعض أجزاء الشمال الإفريقي¹¹.

كانت المؤلفات العربية التي تحدثت عن الدولة العثمانية وحكمها في البلاد العربية منقسمة؛ الغالب منها يتناول الدولة العثمانية على أنها دولة احتلال وهي متأثرة بمدارس استشراقية، وهذه المؤلفات قد استغلتها الحكومات كمصادر لمناهجها في الدول العربية ككتاب لورانس "أعمدة الحكمة السبع" والتي أثرت في صورة التركي لدى شعوبها وبالتالي أدى إلى تأثر الأدب والفكر فيها.

9 فراس الخطيب: هل ثار العرب حقاً ضد الإمبراطورية العثمانية، 2014، موقع www.noonpost.net
10 د. فاروق بوزكوز: صورة العرب لدى الأتراك في العصر الراهن، جامعة دجلة كلية الآداب والفنون، قسم اللغات الشرقية و آدابها، ديار بكر تركيا، www.ahlaltheeth.com

11 أحمد معمور العسيري، موجز التاريخ الإسلامي من عهد آدم إلى عصرنا الحاضر، الطبعة: الأولى، 1417 هـ

لكن في المقابل كان هناك بعض المؤلفات التي تبين حجم الافتراء الذي تعرضت له الدولة العثمانية وأنه لا يجوز بأي وجه اعتبار الدولة العثمانية دولة احتلال فلو كانت كذلك لما قادت الفتوحات الإسلامية إلى بلاد مختلفة وكذلك فتحها للقسطنطينية التي بشر بفتحها النبي (صلى الله عليه وسلم) ، وكذلك كيف يمكن مقارنتها وهي إسلامية بدول الاستعمار الأوروبي الصليبية¹² ، ومن هؤلاء جهاد الترباني، وراغب السرجاني من خلال مواقعهم الإلكترونية، والمودودي في كتابه "الإسلام في مواجهة التحديات"، والمؤرخ محمد حرب في كتابه "السلطان عبد الحميد الثاني" والمؤرخ أحمد الجنابي "الاستعمار العثماني" والدكتور علي صلابي في كتابه "الدولة العثمانية عوامل النهوض والسقوط"، وكذلك الدكتور ابراهيم الداوق في كتابه "صورة العرب لدى الأتراك" و"صورة الأتراك لدى العرب"، والذي يفضل فيه الفرضيات والأسباب لتكوّن صور الأتراك عند العرب والعكس أيضاً وكذلك سيار الجميل في كتاب "العرب والأتراك الإنبعث والتحديث من العثمنا إلى العلمنة".

لكن ما الذي دفع بانقسام تلك النظرة لدى المؤلفين العرب حول الدولة العثمانية؟؛ فيرى الداوق أن هناك ثلاثة عوامل مشتركة لعبت في تشكيل صورة الأتراك لدى العرب: الأمن القومي العربي.

الأتراك بين الإرث العثماني وأيدولوجية الدولة الحديثة.

المتغيرات الدولية في المنطقة ودور الإعلام الصهيوني.¹³

وإذا أخذنا بلد الأردن مثلاً؛ -كون ابراهيم نصر الله؛ كاتب الرواية التي سنتناولها بالدراسة نشأ في الأردن- في تدريسه لتاريخ الدولة العثمانية نجد أن هناك اتجاهين متناقضين: اتجاه يحمل الصورة الإيجابية والتي يؤمن به الاتجاه الديني القومي الليبرالي وتقابلها الصورة السلبية لدى الاتجاه القومي الاشتراكي¹⁴. لذلك قدّم مؤلفو الكتب المدرسية العثمانيين في صورتهم التعصب الكامل والتسامح الواسع، ولكن فكرة التعصب هي التي ترسخت في ذاكرة النخبة العربية أكثر من التسامح لأن الإساءة أكثر إيلاماً، وتحول التعصب إلى فكرة نمطية سلبية سببها الاتحاديون وسياسة التريك، أما صورة التسامح الإيجابية عن العثمانيين فقد

12 د. اميرة محمود: العثمانيون والعرب، دراسة من المنظور التاريخي الحديث، مجلة الاستاذ، كلية ابن رشد، بغداد، العدد 201 سنة 2012م

13 د. إبراهيم الداوق، صورة الأتراك لدى العرب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى 2001، ص 33-87

14 المرجع السابق، ص: 269

بقيت في الظل وتم نسيانها بمرور الزمن¹⁵. لذلك كان من الطبيعي أن تشيد هذه الكتب التي تدرس بالأردن وريث الثورة العربية الكبرى، بتلك الثورة التي كانت الثورة الأولى في تاريخ العرب الحديث لتحقيق وحدة العرب واستقلالهم لتحرير الحجاز وبلاد الشام من الحكم العثماني الذي ابتعد في أيامه الأخيرة عن الشريعة الإسلامية ولجأ إلى شقن أحرار العرب، بعد أن عجزت الدولة عن دفع العدوان الاستعماري الأوروبي عن الوطن العربي نتيجة ضعفها، فكان ذلك عاملاً من عوامل زعزعة ثقة العرب بالعثمانيين ومنهياً لهم للنهوض والتكتل من أجل دفع الخطر الذي يتهددهم¹⁶.

لقد سار العرب والأتراك في خط تاريخي متوازٍ ما بين اختلاف واتفق تخلله فترات قطيعة حسب المصالح والأحداث انتهت حيث نحن الآن مما يبذله حزب العدالة والتنمية من جهود مباركة منطلقاً من جذوره العثمانية لتوطيد العلاقات وبناء الجسور وارجاع المسار لاتجاهه الصحيح حيث أن الإسلام أقوى رابطة بين العرب والترك.

الدولة العثمانية في الروايات العربية:

مما يمكن ملاحظته من خلال مطالعة الروايات العربية إلى قلة الوجود التركي فيها إذا ما تمت مقارنته بالوجود البريطاني واليهودي، في حين أن المسلسلات والأفلام العربية قد زخرت بتناول الأتراك بصورة نمطية لم تكن تختلف من فيلم لآخر وهي الصورة نفسها التي سنجدتها في الروايات التي سنتاولها بدراستنا.

أولاً: رواية وجه الزمان، للروائي طاهر العُدوان:

طاهر العُدوان روائي أردني تناول في هذه الرواية القضية الفلسطينية أيام الاحتلال البريطاني والاحتلال الصهيوني، حيث تدور أحداثها بين الأردن وفلسطين، كتبها عام 1987م. ومما جاء فيها:

"أيام العصلمي جاء رسول من جمال باشا من دمشق يريد جنوداً للحرب، هربت الرجال إلى رؤوس الجبال، وقال لهم الشيخ عواد رحمه الله: إن أخذتم رجالنا من الذي يحمي ديرتنا؟ كيف نحمي ديرة غيرنا وديرتنا صدرها مكشوف"¹⁷.

15 المرجع السابق، ص: 281

16 د. ابراهيم الداوق، صورة الأتراك لدى العرب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى 2001، ص: 283-284.

17 طاهر العُدوان، رواية وجه الزمان، وزارة الثقافة، عمان/الأردن، الطبعة الأولى 2008، ص: 24

"جلس ضيف الله وقال جاداً: مصائب الإنجليز أكثر من مصائب الأتراك، من يوم ما وقعت عيني عليهم في يافا وهم يضربون بالبندق على الناس ونفسي لا تطيقهم أبداً"¹⁸.

في هذه الرواية لم يكن الكاتب متحاملنا على الدولة العثمانية كما غيره من الكتّاب ولم يرد على ذكرها إلا قليلاً من خلال استذكار شخصيات الرواية للعثماني وقت الاحتلال البريطاني والمقارنة بينهما.

ثانياً: رواية العودة من الشمال للروائي فؤاد القسوس:

فؤاد القسوس روائي وقاصّ أردني (1929م-2014م). وروايته تؤرّخ الواقع الاجتماعي الذي عاشه شرق الأردن قبل الأربعينيات من القرن الماضي، فالكاتب يصوّر لنا الحياة الاجتماعية بتفاصيلها، متناولاً أشكال العمل والطريقة المتبعة في تأمين متطلبات الحياة، وكيف أن هذا المجتمع كان يعتمد بشكل أساسي على المطر في الزراعة، وعن بعض علاقات الحب العذري، كما تطرّق إلى طريقة تعامل رجال الأمن ومنهم الجنود الأتراك مستغلين المكانة والسلطة، وكذلك الحديث عن الشام وحضارتها.

ومما جاء في الرواية :

"وازداد قلق عوّاد، فقد ربط بين مجيء هذا الجندي وبين قصةٍ روى له أنها حدثت قبل عشرين عاماً -أيام الأتراك- وقبل أن يولد بأشهر ولم تزل القرية تذكرها جيداً...جنود أترك يمزّون بالقرية ويمسك بعضهم بعض الدجاج ثم يضربون امرأة حاولت حماية دجاجاتها فيتنصر لها أحد أبناء القرية ويضرب أحدهم فيهجمون عليه ويضربونه ضرباً مبرحاً أمام النساء المؤلولات¹⁹ والأطفال المذعورين، ثم يربطون يديه بحبل ويربطون طرفه الآخر بسرج أحد خيولهم ويجرونه وراءهم إلى سجن المدينة ويبقى هناك شهراً ثم يرسلونه منفياً إلى إسطنبول"²⁰.

"فصورة هذا الجندي الذي يمثل الحكومة كان يتخيلها امتداداً لصورة الجندي التركي وحكومته، وجوده بينهم معناه الظلم والقسوة وأخذ الضرائب والأغنام والأبناء قسراً للعمل

18 المرجع السابق، ص: 106

19 لؤلؤ يولول ولولة وولولاً، فهو مؤلول؛ ولولت المرأة: رفعت صوتها بالبكاء والضياع. قاموس المعاني.

20 فؤاد القسوس، رواية العودة من الشمال، منشورات دار الثقافة، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 1977،

في شقّ الطرقات ومدّ قصبان سكة الحديد لقد عاشت القرية عشرات السنين لا تكاد ترى من الحكومة التركية إلا هذه الصورة فنمت كراهية عميقة الجذور بينها وبين الحكومة²¹.

"صحيح أننا ابتلينا بالأترك ولكنهم خرجوا ولم نر منذ خروجهم تركياً واحداً في القرية أو المدينة"²².

"كان من الممكن أن يصدّق ما حدث لو أن الأترك في بلده، لقد اعتاد منهم كل شيء ولكن هؤلاء ليسوا بغرباء فرحوا مثله عند خروج الأترك"²³.

"استشهد أبي وهو يقاوم الأترك واستشهد ابن عمي وهو يحارب في ميلون رحمهما الله ورحم جميع الشهداء الأبرار"²⁴.

ومن خلال تلك المواضع اليسيرة التي أوردها القسوس في روايته يتبين أيضاً انعكاس صورة التركي المحتلّ؛ فالجندي التركي متسلط على الناس ظالم وقاسي لذلك هو غير محبوب لدى الناس .

ثالثاً: رواية العروس قاتلة من العصر العثماني، للكاتب محمد عادل :

العروس هي رواية تاريخية مثيرة، تدور أحداثها في عهد الحكم العثماني على مصر، بطلة الرواية هي ليلى خليل بنت عائلة تركية ثرية، تتم محاولة قتلها من قبل زوجة أبيها، ولكنها تنجو لكي تُقسم ليلى على العودة يوماً ما وتنتقم. وتبدأ مسيرة من القتل، وخلال هذه المسيرة يستعرض المؤلف نماذج مختلفة من المجتمع المصري في ذلك الوقت.

"القاهرة عام 1590م تحت حكم الدولة العثمانية زمن الهوانم والبشوات والعوالم زمن النبلاء زمن الطغيان العثماني على مصر وزمن معاناة الشعب من الفقر والجهل والمرض والتخلف الشديد بسبب عدم اهتمام الدولة العثمانية سوى بنهب مصر ؛ هنا تدور أحداث قصتنا؛ هذه مقدمة الرواية"²⁵.

"قال لي والغضب يبدو عليه: لأن كل ما يهّم العثمانيون هو نهب خيرات بلدنا دون أدنى اهتمام بنا كل فترة يبعثون بوالٍ بغيض يسرقنا وينهبنا ويرحل"²⁶.

21 المرجع السابق ص: 46

22 المرجع السابق، ص: 126

23 المرجع السابق، ص: 199

24 المرجع السابق، ص: 246

25 محمد عادل: رواية العروس قاتلة من العصر العثماني، مكتبة الابداع، 2009، المقدمة، نسخة الكترونية

26 المرجع السابق، ص: 13

وبغض النظر عن القيمة الفنية والأدبية لهذه الرواية إلا أنه يهمننا منها ذكرها للوجود العثماني في مصر، لكنّها لم تسلط الضوء على الحياة السياسية أثناء الحكم العثماني بل على الحياة الإجتماعية في ذلك الوقت ويظهر من خلال هذ الرواية أن الشعب المصري قد عانى من الفقر والجوع أثناء الحكم العثماني لمصر وقد تمركزت الثروة بيد أصحاب السلطة والمنصب.

رابعاً: رواية الرغيف للروائي توفيق يوسف:

رواية الرغيف للروائي اللبناني "توفيق يوسف" 1939 م، وهي رواية تاريخية زمن الحرب العالمية الأولى تروي حال البلاد العربية بعد اندحار الجيوش العثمانية من البلاد العربية وأساليب العثمانيين في الحكم في بلاد العرب والثورة العربية الكبرى وسفر برلك (حملة ترعة السويس الأولى) ويصف بها أدوار الخلافة العثمانية. في هذه الرواية يظهر الكاتب تجربته الخاصة التي عاشها لأنه عاصر الحكم العثماني للبنان وكان له من العمر أربع سنوات. "قال أبي: قم انظر إلى العسكر!" فقامت وقام إخوتي وأخواتي ولحقت بنا أمي. ونحن على الشرفة نتزاحم شادين بحديدها، والجنود يمرون على الطريق، ثيابهم رثة مبلولة، تنوء أكتافهم بالبنادق وظهورهم بالأعلى، بعضهم في جزمات مقطّعة بالية، والأكثر حفاة تغرق أقدامهم في الوحل". هذه هي صورة الجيش التركي ما بين 1914م و 1918م: جيش مهلهل وتعب ومهزوم، صورة جنود مقتولين تعباً وبرداً وجوعاً، وهي الصورة التي تبرزها أيضاً الرواية نفسها. ليس غريباً إذن أن يصدر عن هذا الجيش أفعال شنيعة تتمثل في القتل والتشريد.

يلحظ قارئ الرغيف ثلاث خصائص ينعت الكاتب بها الأتراك في هذه الرواية، وهي خصائص سوف تظهر في روايات أخرى، كما في رواية زياد قاسم "الزوبعة" (1994م) وهذه الخصائص هي: حب الأتراك للغلمان، وللنساء والذهب، والتعالي على العرب؛ حيث يظهر رشيد بك (أحد شخصيات الرواية) بأنه شخص يحقّر العرب ويحب النساء، والذي من أقواله: "إن العرب كلاب"²⁷.

خامساً: "الشيخ لافي الملك" لتوفيق فياض:

يعود الزمن الروائي في القصة إلى ما قبل عام 1948م بكثير، إلى نهاية حكم الأتراك لفلسطين واستعمارها من الإنجليز أي عام 1918م. ولكنّ النصّ ينجز عام 1978م أو قبلها

27 د. عادل الأسطة: صورة الأتراك في نماذج قصصية من بلاد الشام، جامعة النجاح الوطنية، كلية الآداب/قسم اللغة العربية، ص:5، نسخة الكترونية

بقليل، وكان الفلسطينيون قد مروا بتجارب عنيفة ابتداءً من النكبة عام 1948م وانتهاءً بالحرب الأهلية في لبنان عام 1976م، وكانت تجربتهم مع الآخرين تجربة مرة وقاسية، ولعل هذه التجربة تركت أثرها على إبراز صورة سلبية للآخر.

ولا تظهر في هذه القصة نماذج فردية تركية. إنها تأتي على ذكر الأتراك ذكراً إجمالاً كما يذكر بها غير الترك بصورة سلبية أيضاً، وفيها أن الشيخ لافي الذي ولد أيام حكم السلطان عبد الحميد ينضب من نفسه ملكاً، وقد قاوم الأتراك والإنجليز والإقطاع الفلسطيني. لنقرأ المقاطع التالية:

"وكيف ظل واقفاً بعد أن أحرق الأتراك القرية"

"وتصديقاً لكلامه، فإنه يروي، أنه عندما كان "الجندرم" الأتراك يشعلون النار في القرية"

"مُشمساً أنه سيظل يحاربهم إلى أن يخرجوا من بلاد اليمن، بل ومن بلاد العرب كلها"

"وإذا كان حافظ باشا من أتباع الأتراك، فإن رسوله ذو شارب مثل شوارب الأتراك"

"فساق الجنود الأتراك كل من صادفوه من شيوخ القرية ونسائها بالسيّاط إلى مقر حافظ

باشا في جنين"

"وسرعان ما شاع في القرية أن جمال باشا السفاح، قد جاء على رأس جيش من دمشق

لتأديبه وتعليقه مع جميع رجاله وكل من يأويهم، على أعواد المشانق التي راح الأتراك ينصبونها في كل القرى، كي يراهم الناس جميعاً فراح أهل البلد يفزّون بعيالهم إلى المغاور في الجبال"

"كانت المجاعة قد بدأت تفتك بالناس منذ السنة الثانية للحرب، إذ لم يترك الجنود

الأتراك لدى الفلاحين شيئاً إلا أخذوه."

ونحن هنا نرى صورتهم تشبه تلك التي برزت في الروايات السابقة: الأتراك حكماً

للبلدان العربية كانوا ظالمين قساة لا يرحمون يقتلون ويحرقون ويدمرون ويخلفون وراءهم الخراب²⁸.

سادساً: (بقايا صور، المستنقع، القطاف) ثلاثية حنا مينه:

يقول: "ولأن الأتراك اغتصبوا لواء الإسكندرونة، وعانى العرب مظالم لا حد لها على

أيديهم، وكانت عائلتي قد تشردت من السويدية إلى الأناضول في "سفر برلك"، ثم أمضت

أياماً صعبة في الحرب العالمية الأولى، حين سيق والدي إلى الجندية بغير سلاح، أي للخدمة

في شق الطرقات ومدّ سكك الحديد وإقامة الاستحكامات، فقد نقت على الأتراك، وخاصة العرقيين أو الطورانيين، وكتبت قصة قصيرة بعنوان " الذئاب التركية "

غير أن حنا مينه لا يكتب باستمرار عن الأتراك وكأنهم كل واحد متشابه. إنه يميز بينهم، وهو في كتابته عنهم ينطلق من منطلق يساري يميّز فيه بين مستغلّ ومستغلّ، بين جلاّد وضحية، بين متعصب ورافض للتعصب، بين حاكم ومحكوم، ولا عجب أن أنجز حنا مينه كتابين عن الشاعر التركي اليساري ناظم حكمت عبّر فيهما عن إعجابه بهذه الشخصية التركية المناضلة.

أما ثلاثيته: " بقايا صور " (1975م) و " القطاف " (1986م) و " المستنقع " (1977م)، فقد حاول فيها أن يرسم كما يقول: " حياة طفل من خلال حياة عائلة، هذا الطفل هو أنا والعائلة عائلتي، وذلك التاريخ هو تاريخ العشرينات والثلاثينات، من هذا القرن (ق20)، وفيها ظهرت أولى بوادر الوعي والتمرد في المدينة والريف السوريين؛ ثلاثة حنا مينه هي، إذن، عمل روائي يندرج تحت باب رواية السيرة الذاتية.

لم يأت مينه في الجزء الأول " بقايا صور " على نماذج تركية بشرية لها ملامحها الخاصة. وذكر الأتراك ورد في الصفحات الأولى من الرواية. تحدّث الأم ابنها عن أخيها، فتقول:

"خالك يا بني أقسم ألا يأكل من قروانة الأتراك. وبزّ بقسمه فلم يأكل منها. كانوا يسوقونه إلى أعمال السخرة، لأن السلاح ممنوع على أمثاله. وكان يأنف من السخرة ويتملّص بطرق مختلفة ويهرب "

يريز مينه في الجزء الثاني " المستنقع " نموذجاً بشرياً تركياً. إنه يكتب عن شخص عرفه عن قرب وأعجب به، هنا تبدو الشخصية التركية ذات ملامح فردية، وهي شخصية لا صلة لها بالاستعمار أو الاحتلال، عدا أن معرفتها تمت في زمن آخر، زمن كان الأتراك فيه قد خرجوا من أكثر بلاد الشام. يصف حنا مينه هذه الشخصية فيقول:

"كان ربعة، أفضس الأنف، أبيض البشرة، دقيق التقاطيع، حاد الشخصية، يلبس قُلبقا، وسترة فوق صدرية مخملية، وبنطلوناً أنيقاً من نفس سترته أو من لون ينسجم معها، وحذاء ذا كعب عال خلافاً للزّي الشائع. باختصار كان أنيقاً في غير إفراط، رقيق البنية، يدخن كثيراً، وله أظافر مقلّمة نظيفة . وتلوح من هيأته كلها أمانر جدية، ويبدو غالباً في وضع المتأمل أو المنكر...هنا نرى نظرة مخالفة عن الروايات السابقة فحنا مينه قد كان متعاطفاً مع هذا التركي

وأظهره بصورة ايجابية، وليس إبراز هذه الصورة بمستغرب من كاتب يساري النزعة، وقد عمق مينه هذه الصورة في دراساته التي أنجزها عن ناظم حكمت.

ويورد في " القطف " : " كنت أقع بين أيديهم، فينقضون عليّ، ويعيدونني إلى الخدمة، وما هي الخدمة؟ إنها ليست حمل السلاح. إنها سخرة. العمل في شق الطرقات مدّ السكك الحديدية وحراسة المحطات، وكنا حفاة عراة جياً. كانت القروانة، وهي الوجبة الوحيدة في اليوم، عبارة عن ماء يغلي فيه حبات من العدس"²⁹. ففرّق مينا في تناوله للتركي المدني عن التركي العسكري وهو منصف في نظرتة فالمدني ليس كالعسكري والزمن الذي جاء به المدني مخالف لزمان ذلك العسكري .

وهو لا يختلف بشيء عن الكتاب السابقين لأنه عندما تحدّث عن التركي العسكري تناوله في نفس الزمن الذي تناوله الكتاب السابقين؛ الزمن الذي انهارت فيه قوى الدولة العثمانية وعاثت بالبلاد العربية وأهلها الظلم والفساد.

سابعاً: الزوبعة للروائي زياد قاسم:

صدرت الطبعة الأولى من رواية الأديب الأردني زياد قاسم " الزوبعة " في عام 1994م، ويرى عبد الله رضوان أن مرجعية زياد قاسم في بنائه للرواية تقوم على اعتبار الثورة العربية الكبرى التي أعلنها الشريف حسين بن علي إطار مرجع للرواية وتمثل الزوبعة التجربة الواقعية الأكثر أهمية وشمولاً في الرواية الأردنية ويمتد الزمن الروائي لهذه الرواية، ولجزئها الأول تحديداً، ما بين النصف الثاني من القرن التاسع عشر وعام 1918م، عام انتهاء حكم الأتراك البلاد العربية.

وكما الروايات والقصص السابقة المعانية هنا يصور الأتراك تصويراً إجمالياً، ولكنها تحفل بنماذج بشرية فردية لم تحفل بها أي من الروايات السابقة، وتحضر هنا النماذج في الرواية حضوراً لافتاً، وهذه الشخصيات هي أشرف التركي وزيد وجمال باشا السفاح، وكما يلاحظ فبعضها شخصيات روائية قد يكون لها نصيب من الواقع، وبعضها شخصيات تاريخية.

ويبدو الأتراك من حيث هم حكام للوطن العربي، في تلك السنوات، كما بدوا في " الرغيف " وفي " الشيخ لافي الملك " وفي ثلاثية حنّا مينه. وكثيرة هي المواقع التي يبذلون فيها قتلة غلاظاً وقساء، وتأتي الرواية على ذكر معارك حدثت بين بعض القبائل في الأردن وبين الجيش التركي.

ولئن كان أكثر الروائيين السابقين كتبوا عن حضور الأتراك في العالم العربي، فإن زياد قاسم يفرد صفحات من روايته ليكتب عن الحياة في المدن التركية، وبخاصة الأستانة، وفي هذه نتعرف على حياة المدينة، التي تحفل بمظاهر الفجور والدعارة، مثلها مثل باريس، في حينه، كما تبدو لنا صورة بعض الزعماء الأتراك الذين يميلون إلى اللهو والطرب والزنا. الأتراك، كما يبدو هنا، منهم القواد واللوطي ومحب الذهب والنساء، وهم ليسوا عساكر وحسب.

ولئن كنا نلاحظ في الروايات السابقة كتابة عن أترك مقابل عرب، وعن إقطاع يتعاون مع الأتراك، فإننا هنا نقرأ هذا، ولكننا أيضاً نقرأ عن إقطاع عربي يتصاهر وإقطاع تركي. ثمة علاقة زواج ينجم عنها قرابة. ولكنّ علاقة القرابة سرعان ما تتأثر في زمن العداة القومي .

وتجدر الإشارة، بأن الكاتب عرض العرب هنا على أنهم ليسوا ملائكة. إنهم بشر يعانون الفقر والجوع، وهم مسلمون ونصارى وفلاحون وبدو وإقطاعيون، ولكل عالمه الخاص وإرثه الحضاري. يكرهون بعضهم، ولكنهم يتعاونون أيضاً مع بعضهم، وقد يتحاربون وقد يتهادنون. وهذا ما سنجده عند كاتبنا إبراهيم نصر الله في زمن الخيول البيضاء.

واشرف التركي، في الرواية، شخصية رئيسية، يصفه السارد في بعض صفحات الرواية على النحو التالي:

" كان أشرف ذا عقلية تنظيمية عجيبة وذا جرأة وقوة وصلابة. وأهم ما كان يميزه في عملياته هذه حقه التام على الناس، والذي أراد جمال باشا استثماره لإثارة الرعب والبلبله في المناطق العربية، لإلهائهم عما يجري حولهم، والإنقام منهم بسبب توجههم التحرري ونزعتهم الاستقلالية"³⁰.

من خلال ما سبق ذكره من الروايات نلاحظ اتفاقها على نقل صورة واحدة عن الأتراك وهي الصورة نفسها التي نجدها عند عامة الناس في البلاد العربية التي تناقلتها الأجيال فيما بينها وهي كذلك الصورة التي تداولتها المسلسلات والأفلام، وهي أيضاً ما سنجده عند كاتبنا إبراهيم نصر الله؛ فهو خرج من هذه البيئة وتأثر بها؛ صورة المحتلّ المستبد.

التعريف بالكاتب إبراهيم نصر الله وروايته " زمن الخيول البيضاء"

إبراهيم نصر الله الكاتب الروائي الأردني الفلسطيني سيرته الذاتية هي انعكاس حقيقي لتجليات إبداعه الأدبية بإطارها العام، وتجسدت من خلال مجمل أعماله الأدبية والإبداعية

إبتداء من الشعر مروراً بالرواية ووصولاً إلى الرسم والفن التشكيلي. وهذا التراكم والتكامل الإبداعي للكاتب تَزَجَمُهُ الشَّتات الفلسطيني؛ خاصة أنه وُلد في إحدى مخيّمات الشَّتات الفلسطينية وهو "مخيم الوحدات" في الأردن سنة 1954م من أبوين فلسطينيين هُجِّرا من أرضيهما من قرية البريج الفلسطينية. درس الإبتدائية في مدارس الأونوروا "وكالة الغوث" وحصل على دبلوم تربية وعلم نفس، ثم عمل مدرِّساً في السَّعودية، وقد مارس العمل الصحفي في الصَّحافة الأردنية وعمل أيضاً في مؤسسة "عبد الحميد شومان" كمستشارٍ ثقافي للمؤسسة ومدير عام للنشاطات الثقافية فيها، بعدها تفرَّغ للكتابة. وهو عضو في رابطة الكتَّاب الأردنيين والاتحاد العام لرابطة الكتَّاب العرب، لذا يُعتبر نصر الله من كتَّاب الرواية الحديثة في الأردن أمثال تيسير السبول وغالب هلسا، وقد انتشرت رواياته على مستوى عالمي وتناولها كثير من الأكاديمين لدراستها ضمن دراساتهم للماجستير أو الدكتوراة، كما تُرجم الكثير منها إلى لغات عديدة كالإنجليزية والتركية والإيطالية والدنماركية.

زمن الخيول البيضاء: إحدى روايات الكاتب إبراهيم نصر الله، وهي ضمن سلسلة روايات الملهاة الفلسطينية المشهورة؛ رواية ملحمة تاريخية تصوِّر فيها نصر الله حياة الفلسطيني في قرية الهادية وما تعاقب عليها من سلطة دولٍ وأفرادٍ وكيف طورد وطُرد وتشرَّد من بلاده. وقد صدرت هذه الرواية متزامنة مع الذكرى الستين لإحتلال فلسطين عام 2007م، يتوج بها الشاعر والروائي إبراهيم نصر الله مشروعه الروائي الكبير (الملهاة الفلسطينية) الذي بدأ العمل عليه منذ عام 1985م، و الذي صدر منه ست روايات (وزمن الخيول البيضاء هي السابعة) لكل رواية منها أجزاؤها الخاصة بها وشخصها وبنائها الفني واستقلالها عن الروايات الأخرى. وهي رواية تركز على جانب خيالي في علاقة الإنسان بالخيال، وعلى جانب توثيقي في سرد الأحداث بترتيبها التاريخي. يتأمل الكاتب إبراهيم نصر الله في هذا المشروع (الملهاة الفلسطينية) تاريخ الشعب الفلسطيني بروية نقدية عميقة ومستويات فنية راقية؛ انطلاقاً من تلك الحقيقة الراسخة التي عمل عليها دائماً والتي تقول بأن إيماننا بالقضايا الكبيرة يحتم علينا إيجاد مستويات فنية عالية للتعبير عنها.³¹

يقول إبراهيم نصر الله إن ما دفعه لكتابة هذه الرواية محاولته لفهم ما حدث، وكيف انقلبت الآية بهذا الشكل المروَّع حتى يُقتلع أصحاب الأرض من أرضهم. حيث أنه ينتمي إلى جيل ما بعد النكبة ولم يجد ممن سبقوه أحداً كتب بالتفصيل عن ظروف النكبة. وقد قسّم نصر الله الرواية إلى ثلاثة كتب :

Ahmet Bostancı, *İbrahim Nasrallah ve Filistin Konulu Romanları*, İstanbul: Paradoks Yayınları, 31
1. baskı. 2013, s. 77-78.

الكتاب الأول: الريح وفيه يتناول حياة الفلسطيني في أواخر الإمبراطورية العثمانية .
الكتاب الثاني: التراب خلال الاستعمار البريطاني.

الكتاب الثالث: البشر وهو سقوط فلسطين تحت الاحتلال الصهيوني.

أي من أواخر القرن التاسع عشر حتى النكبة عام 1948م؛ أي ما يقارب سبعة عقود من تاريخ الشعب الفلسطيني.

الدولة العثمانية في زمن الخيول البيضاء:

بدأ حكم العثمانيين لفلسطين في عهد السلطان سليم الأول (1512م- 1520م) بعد أن استولى جيشه على الأرض التي كان يسيطر عليها المماليك. ورغم أن خليفة السلطان سليم؛ سليمان العظيم (1520م- 1566م) قد حصّن أسوار القدس وجعل منها حصناً منيعاً لقواته إلا أن الحكم العثماني ضعف في فلسطين في القرنين السابع عشر والثامن عشر وباتت البلاد عرضة للغزو في مطلع القرن التاسع عشر عندما أرسل محمد علي ولده إبراهيم باشا في حملة من مصر إلى سوريا.

وفي أواخر سبعينيات القرن التاسع عشر عندما عادت السيطرة العثمانية على فلسطين وذلك في عهد السلطان عبد الحميد الثاني (1876م- 1909م)، قسمت السلطات العثمانية ريف فلسطين إلى مقاطعات ومناطق حكمها الشيوخ والأمراء المحليون.

طراً في نهاية القرن التاسع عشر تغير حاد وفجائي على ريف ومدن فلسطين فَمَعَ الانهيار العثماني ظهر التسابق الأوروبي للسيطرة على مناطق نفوذ لهم في فلسطين التي كانت موطن الأديان الثلاثة وانخرطت بهذا الصراع كلاً من لندن وباريس وروما وبطرس برغ واسطنبول، وتمخض عن هذا الصراع احتلال بريطانيا لفلسطين في العام 1917م³².

ولقد كان الحكم العثماني لفلسطين خلال مجموعة من القوانين التي تبدّل وفق حالة الدولة وكلما تهاوت الدولة وضعفت زادت حاجتها للمال وبالتالي الضغط على المواطنين وزيادة الظلم والضرائب خصوصاً بعد خلع السلطان عبد الحميد من الحكم من قبل مجموعة "تركيا الفتاة" سنة 1909م والتي قامت بتبني دستور يحفظ الحقوق والحريات لجميع أجناس أبناء الدول ولكن تطبيق هذا الدستور ساعد على تفكك واستقلال كثير من تلك الدول، وإعلان بعض دول البلقان الحرب عليها والذي بدوره يعتبر تهديداً لتركيا لخسارة ما تبقى لها

32 بامبلا آن سميت: فلسطين والفلسطينيون 1876-1983، ترجمة الهام بشارة الخوري، دار الحصاد للنشر

والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى 1991، ص 16

من دول أخرى؛ هنا أوقفت تركيا الفتاة العمل بهذا الدستور عام 1913م وأعلنت حكم الحزب الواحد قبيل دخولها الحرب لجانب ألمانيا وأسست بقيادة ثلاثة باشاوات سيئي الصيت (اينفر وطلعت وجمال) ديكتاتورية عسكرية³³.

انعكست قوة الدولة العثمانية وضعفها على حال فلسطين فبداية أي حضارة ليس كنهايتها حتماً، لذا سنرى انعكاس هذا الأمر في رواية زمن الخيول البيضاء لا سيما أن كاتبنا نصر الله اعتمد على مراجع تاريخية في كتابته لهذه الرواية كما أوردها في نهاية الرواية، ونذكر منها: مذكرات محمد عزت دروزة وكتابه القضية الفلسطينية في مختلف مراحلها، ومذكرات خليل السكاكيني، وقضاء يافا في العهد العثماني، والموسوعة الفلسطينية، وغيرها.

كتب أدينا إبراهيم نصر الله روايته زمن الخيول البيضاء فجعلها من (الملهاة الفلسطينية). وقسمها إلى كتبٍ ثلاثة أطلق عليها اسم: الريح والتراب والبشر. وقسمها زمنياً بحسب الدولة المسيطرة على فلسطين فكان كتاب الريح عن الدولة العثمانية في أواخر عهدها، وكتاب التراب: عن بريطانيا وكتاب البشر: عن الدولة الصهيونية. ويحتل كتاب الريح الترتيب الثاني بين الكتب الأخرى من حيث عدد الصفحات؛ حيث كان عددها 176 صفحة، ويسبقه كتاب التراب. وهذا لا يعني أنه في الكتابين الآخرين لم يرد ذكر الدولة العثمانية كما في حال المنولوج الداخلي أو الاسترجاع.

ودلّ على اختيار إبراهيم نصر الله اسم (الريح والتراب والبشر) أسماء لكتب روايته الثلاثة، ما كتبه تحت اسم الرواية حيث قال "لقد خلق الله الحصان من الريح والإنسان من التراب" (قول عربي). والبيوت من البشر (إضافة).³⁴

والذي يهمنا أن نلقي الضوء عليه في هذه المقالة من هذه الأقسام الثلاثة هو الكتاب الأول: الريح؛ الذي يتناول فيه زمن الحكم التركي لفلسطين.

صحيح أن نصر الله ذكر في القول العربي أن الخيل خلقت من الريح لكنّ هناك دلالات تحتملها الكلمة؛ كأن تكون دلالة على الانتقال من مكان لآخر كما الريح، أو تكون ريح انجليزية محتلة تقتلع جذور الخلافة العثمانية في أواخر ضعفها من فلسطين.

هنا تبدأ الرواية. صوت الريح يتصاعد مؤذناً بنهاية الخلافة العثمانية التي ضعفت. كان يجب أن يُحكّم آخر سلاطين الخلافة غلّق الأبواب والنوافذ حتى لا تذهب مع ثورة ريح

33 فلسطين والفلسطينيون، ص 17-26 بتصرف.

34 إبراهيم نصرالله، رواية زمن الخيول البيضاء، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، الطبعة السابعة، 2013، ص3 (الغلاف الداخلي).

الإنجليز المجرمين. ومن هنا بدأ ضياع فلسطين بضياع أراضيها وذلك بفساد الحكام وكثرة الظلم الذي مارسه رجال الدرك في الجيش العثماني (من جمع للضرائب بطرق تعسفية، وبطش الأعوان بشكل لا يقبله أي أحد، حروب خاسرة، بيع قرى، تعذيب أهالي القرى وتخريب بيوتهم... إلخ من مظاهر الإستبداد) ومن صور هذه المظاهر الواردة في الرواية نورد ما يلي:

تجنيد العملاء ومنحهم السلطة والقوة اللازمة للإستبداد:

يقول القائم مقام للهتاب³⁵: "تعرف أننا نختار دائماً عدداً من التجار والوجهاء والمرابين الذين نثق بهم، ليدخلوا في مزاد عام كل سنة، والذي يفوز يدفع لنا الضرائب المترتبة على أهل منطقته مُقدماً، ثم نمده بالقوة اللازمة لتحصيل ما دفعه...". وأما ما نريده منك فهو إذلالهم، أولئك الذي باتوا يتجرؤون على رفع أصواتهم مطالبين بالإنفصال...³⁶، وبدأت النزعة العربية تستيقظ في وقت استسلم فيه كثيرون من الوجهاء والزعماء لمطالب الأتراك³⁷.

غصب الأموال وجبايتها بحجة الضرائب وبيع أراضي من لا يدفع الضرائب:

"إلا أن كل شيء بدأ يتأرجح حين راحت الإمبراطورية العثمانية تتأرجح وبدت مستعدة لأن تفعل أي شيء مقابل الحصول على المال والرجال كمجندين، فأطبق مأمورو الضرائب على القرى من جميع الاتجاهات. وبات على الناس أن يدفعوا الضرائب لا عن محصولهم وحده، بل عن رؤوس خيلهم وأغنابهم وبهائمهم، ووصل الأمر إلى أن يدفعوا الضرائب عن كل رأس آدمي..."³⁸ وفي موضع آخر: "بعد أن قام الأتراك ببيع عشرات القرى في المزاد العني لملاك من سوريا ولبنان بعد أن عجزت هذه القرى عن دفع العشر لسنوات متتالية، وتراكت عليها الديون".³⁹ "مع بدء الفوضى التي راحت تعم أرجاء الدولة، الدولة التي هبت عليها من كل مكان ديونها المتفاقمة والتي باتت تدفعها لمزيد من القسوة، بدءاً من فرض ضرائب جديدة وانتهاءً باقتياد الرجال إلى حروب لم يعرفوا الأماكن التي تدور فيها أو يسمعون بها من قبل"⁴⁰ "ذات يوم أشار عليه أصدقاؤه في الرملة أن يُسجل الأرض باسمه لأن

35 الهتاب: من الشخصيات الأساسية في الرواية؛ رجل فاسد وظالم جداً، يُعيّنه القائم مقام زعيماً لعدة قرى، فيظلم أهلها ويتجبر بهم إلى حد أخذ المرأة من زوجها وقتله أمام أعينها.

36 الرواية، ص 27

37 الرواية، ص 136

38 الرواية، ص 46

39 الرواية، ص 60

40 الرواية، ص 63

الكوشان⁴¹ حجة الحجج، ولكنه كان يعرف أن وجود الكوشان كان يعني شيئاً واحداً، هو أن تدفع ضرائب أكثر⁴².

قاد إعلان الحرب العالمية الأولى عام 1914م إلى موجة من القمع ضد الفلاحين أدت لفقدانهم موارد رزقهم وروابطهم الإجتماعية بل وتدمير الريف أيضاً فعشرات الآلاف من الفلاحين الذين فقدوا أقاربهم خلال حرب القرم التي حصلت قبل ستين عاماً، يستدعون الآن للتجنيد الإجباري إلى أماكن بعيدة وصدور الغذاء والماشية وقطعت الأشجار لتستخدم كوقود وسيقت قري بأكملها للتجنيد الإجباري - في هذه الفترة بالذات بدأت الهجرة من فلسطين- وكان أغلب المهاجرين من المقتدرين ولكن الأقل حظاً وهم الفلاحون لم يكن أمامهم سوى البقاء مواجهين التجنيد الإجباري والموت جوعاً ومرضاً من الأوبئة. كان الدمار كبيراً لدرجة أنه حتى بداية 1919م لم تتمكن الإدارة العسكرية من الابتعاد عن مشاكل توفير الغذاء والثياب والطاقة للسكان إلى مهمة تشكيل حكومة جديدة، ولكن في هذه اللحظات لم يعد الفلاحون وسكات المدن بمزاج يسمح لهم بالابتهاج لسقوط الحكم العثماني لأنهم اكتشفوا أن فترة احتلال وحشي قد انتهت يحل محلها احتلال آخر رغم أن هذا الاحتلال غريباً ومدمراً أكثر⁴³.

التجنيد الإجباري للشباب وإرسالهم إلى أماكن لا يعرفونها مما أدى إلى ظهور الفراري:⁴⁴

"فجأة ضاعفت الحكومة أعداد الشباب الذين تحتاجهم جنوداً ولم يُفلت من ذلك سوى قلة قليلة، أولئك الذين كان بإمكانهم أن يدفعوا بدلاً للحكومة مقداره ستون ليرة عثمانية ولم يكن بالمبلغ القليل إلا أن ذلك لم يُعفيهم من الخدمة لمدة ستة أشهر في أقرب موقع لقرابهم ومدنهم، أما أولئك الذين لم يكونوا يستطيعون الإفلات بمالهم أو فرارهم فقد كانت القطارات في انتظارهم لنقلهم للخدمة في أماكن لا يعرفون عنها شيئاً"⁴⁵.

41 الكوشان كلمة تركية koçan وهي عبارة عن وثيقة رسمية لملكية الأرض (صك أميرى)، قاموس المعاني

42 الرواية، ص 33

43 فلسطين والفلسطينيون، ص 46-47

44 الفراري: الهارب من التجنيد؛ من فرّ أي هرب، وهي كلمة تركية أصلها عربي

Hamza Ermiş, *Arapçadan Türkçeleşmiş Kelimeler Sözlüğü*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008, 167

45 الرواية، ص 141

"باقتياد الرجال إلى حروب لم يعرفوا الأماكن التي تدور فيها أو يسمعونها من قبل".⁴⁶ صحيح أن حوادث كثيرة يتعرض لها جباة الضراب ورجال الدرك الذين يرافقونهم في العادة من قبيل أولئك الفارارية الذين التجأوا للجبال هرباً من التجنيد والبطش التركي⁴⁷ "لولا الظلم يا شيخ ناصر لما وصلنا إلى ما نحن فيه من الضعف، والإنحطاط، فما أنت ترى كيف أصبح معاملة الضباط الأتراك للجنود العرب، وكيف أصبح هؤلاء يفرون من الجيش، وبدأت النزعة العربية تستيقظ في وقت استسلم فيه كثيرون من الوجهاء والزعماء لمطالب الأتراك ولك أن تتأمل حادثة قيام جمال باشا بشنق ابن فوزي العظم"⁴⁸

إن سياسة التجنيد الإجباري والضرائب الباهظة ومصادرة الأراضي والحيوانات والعقارات وتسخيرها لخدمة الجيش العثماني أدت إلى اختفاء آخر تأييد ممكن للإمبراطورية في الأقاليم العربية كما رافق انهيار الإمبراطورية العثمانية اضطراب أيدلوجي أصاب العالم العربي حيث فشلت تركيا الفتاة في تطبيق برنامج الإصلاح الديمقراطي فعمدت إلى سياسة التتريك عام 1914م لمواجهة الإثنيات القومية، مما أدى إلى بلورة شعور بالجزلة والاضطهاد أدى لانحصار الخيار العربي في بلاد الشام والجزيرة العربية بإحدى أمرين: إما المطالبة بالحكم الذاتي أو الاستقلال التام، وكانت نهايته اتخاذ قرار الثورة العربية الكبرى⁴⁹.

جشع رجال الدرك واستغلالهم سلطتهم:

"فكل الرجال كانوا ضيوفاً أعزاء وتُدبِح لهم الذبائح باستثناء رجال الدرك التركي، أي ما كانت الرتبة التي يحملونها، فهؤلاء كانوا يتصرفون أحياناً على هَواهم، فتمتد أيدهم لأي خروف أو سخل يريدون، يذبحونه بأيديهم، ولا يكتفون بذلك، بل يأخذون معهم ما تطاله أيديهم لوجباتهم التالية من حمام ودجاج وديوك رومية".⁵⁰ "بعد قليل عاد الدركي الطويل يجزّ بقرّة... وبللمح البصر استلّ خنجراً من مكان خفي ونحرها".⁵¹ "على مدى يومين... كان الجنود يتصرّفون كما لو أن القرية قد تحوّلت إلى معسكر لهم"⁵² "وأن من

46 الرواية، ص 63

47 الرواية، ص 124

48 الرواية، ص 136

49 فلسطين والفلسطينيون، ص: 26

50 الرواية، ص 79

51 الرواية، ص 116

52 الرواية، ص 116

استولى عليها هم رجال الدرك الآخرون الذين جاؤوا للبحث عن رفاقهم. وكانت رواية كهذه تُسرُّ الناس أكثر لأنها تؤكد لهم حجم

ذلك الجشع الذي يعرفونه تماماً في رجال الدرك⁵³. "عند المغيب ركب رجال الدرك خيولهم، قاصدين التلال الغربية محمّلين بكل ما وقعت عليه أعينهم من أشياء ثمينة وما امتلأت به سروجهم من أموال"⁵⁴.

استغلال ضعف الناس وجهلهم:

"لماذا ندفع للدير ليقوم بتسديد الضرائب عنا، لأنه يعرف أكثر منا... فلو ذهبنا نحن لتضاعف ما علينا ربما، وها أنت ترى نحن نحاول الإفلات من بين أنياب الأتراك بأي طريقة"⁵⁵. "فلاحون أغبياء لا يعرفون بأن كلّ مراجلهم لا تصمد أمام لمسة زناد. قال الياور"⁵⁶.

مطاردة رجال الدرك للشباب مما جعلهم يحتمون بالجبال:

" أما الشيء الأكيد الذي كان باستطاعة البيكباشي⁵⁷ تحقيقه فهو إصدار مزيد من الأوامر لجنوده، الجنود الذين لم يعودوا

قادرين على الإمساك بأي من أولئك الذين يطاردونهم لفرط التعب"⁵⁸. "انشغال الدولة في حروبها مكن كثيراً من المطاردين أن يعودوا خلسة إلى بيوتهم يمكثون فيها ليلة. إلا أن كل نزول من الجبال كان يعني مخاطرة أكيدة، إذ بات أمر إصدار أمر

بشق إنسان أكثر سهولة من أي شيء آخر"⁵⁹. "سمع كريم أن المطاردين يتسلّلون ليلاً إلى بيوت أهلهم"⁶⁰.

53 الرواية، ص 125

54 الرواية، ص 117

55 الرواية، ص 33

56 الرواية، ص 119، الياور : كلمة تركية ومعناها الضابط المرافق، وهي أيضاً رتبة عسكرية عثمانية وتعني

رئيس حرس الأمير/ قاموس المعاني

57 البيكباشي: كلمة تركية أصلها bin başı لكن المصريين يلفظونها بالكاف؛ وهي رتبة رائد في العسكرية/

قاموس المعاني

58 الرواية، ص 134

59 الرواية، ص 138

60 الرواية، ص 148

الوحشية والقسوة والتخريب:

"فكان تعذيب الأهالي دون تفریق بین شیخ أو امرأة أو طفل فلا مكان للإنسانية:تحولت الهادية"⁶¹ "إلى معسكر، ولم يبق شيء

يمكن أن يفعله رجال الدرك ويقلب حياتها إلى جحيم إلا وفعلوه بعد الضحى بقليل هدأت أصوات كثيرة ... ونادى صوت: لقد رحلوا . فاندفع البشر يتراکضون کُلُّ نحو بيته. لكنهم، وكما لو أن العالم كله توقّف فجأة، وقفوا دهشين أمام الخراب الذي طال كل شيء، ممزّقا أحشاء البيوت وأبراج الحمام وحظائر المواشي والأبقار التي كانت تتنّ بأرجلها المقطّعة وهي تحاول عبثاً الزحف أو الوقوف"⁶². "وبعد خمسة أيام طويلة حدث ما لا يتوقعه أحد، سبق ما تبقى من رجال الهادية إلى ساحة المضافة، وحُشر بعضهم

داخلها، وسيقت النساء والأولاد إلى المسجد وأقفلت عليهم الأبواب، وفي حارة أخرى من حارات القرية كان الشيء نفسه يحدث"⁶³. وفي موضع آخر ورد: "أحرقتم، خربتم وعقرتم مواشيهم. صدقني، ذلك لا يعني بالنسبة لهم أي شيء في النهاية، ما دام شبابهم قد أفلتوا من قبضتنا، فشعار حياتهم (في المال ولا في العيال)"⁶⁴. "غادر الجنود الهادية بعد أن خلطوا زيتها بطحينها، وتركوا أحشاء

البيوت ممزقة في شوارعها وأحواشها للمرة الثانية"⁶⁵. "قاسية جاءته الضربة من الخلف غاصت جزمة الياور في ظهره واقتلعتة من مكانه فسقط على وجهه فوق موقد النار ودلال القهوة،⁶⁶ وعندما حاول النهوض تلقى ضربة أخرى بعقب بندقية الياور فرفعه الألم عالياً وألقى به عند باب المضافة"⁶⁷. "كانت المشانق التي ملأ بها الأتراك البلاد تملأ الشوارع والتلال المحيطة، وتنصب في الريح كفزاعات

61 الهادية؛ القرية التي تدور بها أحداث روايتنا زمن الخيول البيضاء؛ والتي اختزل بها _ كاتبنا ابراهيم نصرالله_ فلسطين

62 الرواية، ص 132

63 الرواية، ص 132

64 الرواية، ص 133

65 الرواية، ص 143

66 دلال : جمع دلة من دلو . وهي ابريق يصنع به القهوة/ المعاني

67 الرواية، ص 115

شرهة تتطلع لأعناق الناس بنهم مجنون، ولن يمضي الكثير من الوقت، قبل أن يأتي لها الإنجليز بما تحتاجه من فرائس"⁶⁸.

كل صور الإستبداد السابقة أدت الى حالة من الفوضى والفقر والجوع الشديد وأدت الى تمرد الشباب وتشردهم في الجبال للهروب من التجنيد كما أسلفنا ذكره ووصل ضيق الحال والفقر بالناس إلى درجة لا يمكن تصوّرها: "وقد وصل الحال بالناس إلى أن يُخرجوا القشّ الناشف من سطوح بيوتهم ليطعموا به حيواناتهم، ويفتشوا في روثها عن حبات الشعير التي لم تُهضم"⁶⁹.

وبعد استعراض كل تلك المواضع نلاحظ أن إبراهيم نصر الله كان من صَفِّ أولئك الأدباء الذين صوّروا الدولة العثمانية في رواياتهم بصورة سلبية تلك الصورة التي رسخت في عقول كثير من أبناء المجتمع العربي وانتقلت عبر الأجيال وانعكست في الكتب والروايات، حيث لاحظنا تكرار كثير من الحكايات المتشابهة في تلك الروايات؛ هناك نقاط التقاء بين نصر الله و القسوس والعدوان وقاسم وغيرهم، والتي نقلت صورة التركي في أواخر العهد العثماني صورة سيئة مظلمة لم تستطع انجازات الدولة العثمانية السابقة والحاضرة حتى الآن في كثير من هذه البلاد أن تمحوها.

ورواية زمن الخيول البيضاء هذه هي الأحدث من بين الروايات السابقة التي تم عرضها في مقالتنا هذه وتميزت عنها في الأسلوب واللغة والصياغة وهذا بشهادة النقاد والأدباء.

ومما يجدر الإشارة إليه أن تناول إبراهيم نصر الله للدولة العثمانية بهذه الصورة لم يكن مقتصرًا على هذه الرواية، فرواياته التي تطرّق فيها لذكر الدولة العثمانية كانت بنفس الصورة، وهذا ما حدا البعض لآتهام نصر الله بمعاداته للدولة العثمانية وفي ذلك يقول :

"ليس لدي أي عداء مع العثمانية ، عدائي مع الفساد الذي أصاب الدولة العثمانية وأرهقها، ما أدى إلى نهايتها، وكذلك أرهقَ الشعوب العربية وشعوباً أخرى في العالم، ولتذكر رواية (جسر على نهر دارينا) لإيفوإند ريتش حول هذه المسألة.

الكتابة ضد الفساد وضد التضييق على الشعوب، وهذا ما قمْتُ به. الكتابة مع العدالة، ومع جوهر الدين والمبادئ الإنسانية الكبرى.

لقد كتبت دائماً ضد الفساد في العالم العربي ولكنّ هذا لا يعني أنني ضد البلاد العربية، وكما كتبت عن الفساد العثماني في زمن الخيول كتبت عن الفساد الفلسطيني أيضاً، ولكنّ هذا

68 الرواية، ص 335

69 الرواية، ص 155

لا يعني أنني ضد وطني. وهذا ما كتبه في كثير من روايات (الملهاة) ضد الفساد الفلسطيني ولكن لا يعني أنني ضد فلسطين، كما لا يعني أنني كتبت ضد بريطانيا في زمن الخيول أنني ضد بريطانيا كوطن وشعب، أن تتكتب ضد الخراب وضد الظلم، وهذا ما تفعله أي كتابة حرة في العالم⁷⁰.

النتيجة:

لقد تناوبت على حكم البلاد العربية كثير من الدول والحضارات الإسلامية وكان آخرها الدولة العثمانية، فلا يمكن لأحد أن يتنصر إلى الأبد لم يحدث أبداً أن ظلت أمة منتصرة إلى الأبد، ولأنها الأخيرة ظل ارتباطها بالحاضر وثيقاً فهي تتزامن مع جيل عشنا معه والذي بدوره كان حلقة الوصل وناقل الواقع الذي عايشوه أثناء حكم العثمانيين، فما وصلت له الدولة العثمانية من تردٍ للأوضاع في آخر عهدها والذي لعبت به أمور مجتمعة؛ فلقد نجحت بريطانيا والدول الأخرى بمساعدة عملائها العرب وجمعية الاتحاديين الأتراك ويهود الدونمة من خلق أحداث للإجهاز على آخر رمق للإمبراطورية العثمانية في بلادنا العربية وساهم الضعف الذي ابتلي به السلاطين العثمانيين وابتعادهم عن المنهج الديني في حكمهم وتمرد أمرائهم عليهم في هذه البلاد، جعلتها تنتهج سياسات قمعية وظالمة والتي طبعت الصورة السيئة في عقول ذلك الجيل والذي بدوره نقله لنا.

لذلك كان للتاريخ وللروايات الشفوية التي تمّ تناقلها أكبر الأثر في التأثير على كتابات كثير من الأدباء ومن بينهم كتاب الروايات التي تناولناها وعرضنا فيها صورة العثماني والدولة العثمانية حيث اتفقوا على الصورة السلبية له، فهو المحتمل المستبد صاحب الأخلاق السيئة. لكن هذا لم يمنع أحدهم مثل حنا مينة من ذكر عينات صالحة في رواياته كانت خارج الثوب العسكري وزمنه. لأن التاريخ كما نقل الصورة السلبية نقل معها أيضاً صوراً حسنة لا يمكن إغفالها. كما أنها لم تغفل عن نقل صورة المحتل البريطاني أو الصهيوني.

لكن الذي يعزينا في هذه الكتابات أنها جميعاً عكست صورة التركي في أواخر عهد الإمبراطورية. العهد الذي تكالبت عليه قوى داخلية وخارجية نجحت في إحكام لعبتها وحشد المؤيدين لها واسقاط أعظم إمبراطورية ومعها سقطت قوة الدول الإسلامية وضياع فلسطين، ولم تقم لها قائمة إلى يومنا الحاضر.

70 مقابلة شخصية، 2014/08/29م، عمان/الأردن.

وقد كان هذا حال كاتبنا نصر الله أيضاً فيؤكد من خلال روايته (زمن الخيول البيضاء) على أن أسباب كثيرة مجتمعة حالت دون الحفاظ على فلسطين ووقوعها تحت الاستيطان الصهيوني، فليس هناك جهة واحدة مسؤولة فالكثير مُدان. وقد أظهر نصر الله ذلك من خلال رواية زمن الخيول البيضاء وقصة بطلها خالد وفرسه الحمامة؛ بأسلوب مبدع وراق، نقلنا معها في ثلاثة أزمان بدأها بريح صاحبت زوال الدولة العثمانية فتارةً تكون هادئة كما الهادية وتارةً عاصفة وهو الحال الذي حطّتنا به لزمان لم ينتهي عهده بعد وما زلنا نعاصره.

قائمة المراجع:

- د. ابراهيم الداوقوي، صورة العرب لدى الأتراك، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، 1998.
- د. ابراهيم الداوقوي، صورة الأتراك لدى العرب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2001.
- إبراهيم نصر الله، رواية زمن الخيول البيضاء، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، الطبعة السابعة، 2013.
- إبراهيم نصر الله، عمان، الأردن، 2014/08/29.
- أحمد معمور العسيري، موجز التاريخ الاسلامي من عهد ادم الى عصرنا الحاضر، الناشر غير معروف (فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية - الرياض) الطبعة: الأولى، 1417 هـ - 1996 م
- د. أميرة محمود، العثمانيون والعرب، دراسة من المنظور التاريخي الحديث، مجلة الأستاذ، كلية ابن رشد، بغداد، العدد 201 سنة 2012م.
- باميلاً آن سميث: فلسطين والفلسطينيون 1876-1983، ترجمة الهام بشارة الخوري، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى: 1991.
- سيّار الجميل، العثمنة الجديدة القطيعة في التاريخ الموازي بين العرب والأتراك، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، الطبعة الأولى 2015.
- طاهر العدوان: رواية وجه الزمان، وزارة الثقافة، عمان، الأردن، الطبعة الأولى: 2008.
- د. عادل الأسطة: صورة الأتراك في نماذج قصصية من بلاد الشام، جامعة النجاح الوطنية، كلية الآداب/قسم اللغة العربية (نسخة الكترونية).
- علي محمد صلابي: الدولة العثمانية عوامل النهوض وأسباب السقوط، دار التوزيع والنشر الإسلامية، مصر، الطبعة الأولى 2001.

د. فاروق بوزكوز: صورة العرب لدى الأتراك في العصر الراهن، جامعة دجلة كلية الآداب والفنون، قسم اللغات الشرقية و آدابها، ديار بكر / تركيا.

www.ahlalhdeeth.com/vb/attachment.php?attachmentid=77771&d

فراس الخطيب: مقالة: هل ثار العرب حقا ضد الإمبراطورية العثمانية ، 2014 ، موقع

www.noonpost.net

فؤاد القسوس: رواية العودة من الشمال، منشورات دار الثقافة، عمان، الأردن، الطبعة الأولى: 1977.

قاموس المعاني: www.almaany.com

أبو جعفر، محمد بن جرير الآملي، الطبري: تاريخ الرسل والملوك، دار التراث، بيروت، الطبعة الثانية، 1387 هـ .

محمد عادل: رواية العروس قاتلة من العصر العثماني، مكتبة الأبداع (نسخة الكترونية).

د. نعيم اليافي، وماهر المنجد، صورة التركي في الشعر العربي الحديث، شعر المشرق

والمهاجر 1870-1920، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، الطبعة الأولى: 1995م.

Ahmet Bostancı, *İbrahim Nasrallah ve Filistin Konulu Romanları*. İstanbul: Paradoks Yayınları, 1. baskı. 2013.

Hamza Ermiş: *Arapçadan Türkçeleşmiş Kelimeler sözlüğü*. Ensar Neşriyat. İstanbul:2008

Ömer Sağlam: *Çöldeki Osmanlı ve Kavm-i Necib*. TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi. Ankara-2003.

M.Talha Çiçek: "Osmanlılık İdeolojisi ve Osmanlı Hâkimiyeti Sonrası Türk-Arap İlişkilerinde Değişim ve Süreklilik", *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, cilt 17 sayı 33 (2012/2).

Sinan Marufoğlu: 2. *Meşrutîye Sonrasında Avrupalı Devletlerin Arapları Osmanlı Devletine Karşı Kışkırtma Girişimleri*, İstanbul, İslam Tarih Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi. 2012.

İlk Müslüman nesillerden itibaren Hz. Peygamber'in hadislerinin aslına uygun şekilde muhafaza edilmesi bir vazife olarak addedilmiş ve bu amaçla ilmî bir tenkit faaliyeti yürütülmüştür. Sahâbe ve tâbiûn neslinin bazı uygulamaları ise bu faaliyetlerin ilk basamağını oluşturmuştur. Abdulahap Özsoy'un "Hicrî I. Yüzyıl Hadis Tenkit Kriterleri ve İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi" başlıklı doktora tezinin kitaplaşmış hali olan bu eser de sahâbe ve tâbiûn neslinin hadis tenkit zihniyetini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Ancak yazar, bu çalışmayı yaparken sahâbe ve tâbiûn neslinin hadis tenkit kriterlerine dair rivayetleri bir eleştiri süzgecinden geçirmeyi ve makbul rivayetleri tespit etmeyi ön planda tutmuştur. Bu çalışmayı aynı alandaki diğer çalışmalardan ayıran en önemli hususiyeti ise ilgili rivayetleri değerlendirmeye tabi tutmuş olmasıdır. Bu özelliği ile çalışma alandaki önemli bir boşluğu doldurmuştur.

Eserin hadis tenkidinin doğuşu ve gelişiminin ele alındığı ilk bölümünde hadis tenkidini doğuran çeşitli sebepler dört başlık altında ele alınmıştır. Fitri etkenleri hadis tenkidinin ortaya çıkışının ilk sebebi olarak gören yazar, Hz. Peygamber'in İslâm'ı getirdiği toplumda bilgileri tashih etmede râvî merkezli bir yaklaşımın hâkim olduğuna işaret ederek, bunu doğru bilgiyi elde etme arzusu olan insanoğlunun doğal bir tavrı olarak görmektedir. Hadis tenkidinin ortaya çıkmasına etki eden Kur'ânî ve Nebevî etkenleri de ele alan Özsoy'un, bazı ayet ve hadislerdeki ifadeler ile hadis usulündeki kullanımlar arasında bağlantı kurması dikkat çekmektedir. Mesela yazar, Hucûrât Sûresi 6. ayetin¹ faklı bir kıraatinde yer alan "فتبتوا" ifadesinin hadis usulünde kullanılan "sebt" gibi ıstılahların gelişimine etki ettiğini iddia etmiştir (s. 27). Ancak ilgili ıstılahlarla bu ayet arasında böyle bir ilişki olduğu iddiasının dayanakları tam olarak dile getirilmemiştir. Aynı şekilde yazar, önce râvî sonra muhteva tenkidi sıralamasının da ifk hadisesi ile ilgili ayetlerle bağlantısını kurmaktadır (s. 28). Nebevî etkenler başlığı altında ise Hz. Peygamber'in bazı uygulamalarının rical tenkidi olarak görülebileceği ifade edilmiştir (s. 36). Fakat Hz. Peygamber'in birtakım övgü ve yergilerini, rical tenkidine örnek olarak değerlendirmektense bunları rical tenkidinin meşru-

* Arş. Gör. Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı,
(zozben@sakarya.edu.tr).

1 "Ey inananlar, size fâsik bir adam haber getirirse onun doğruluğunu araştırın."

iyetini gösteren deliller olarak ele almak daha uygundur. Çünkü böyle bir tutumun anakronizme sebep olması mümkündür. Yazarın Hz. Peygamber'in kâhinler hakkında söylediği "ليسوا بشيء" ifadesi ile cerh-tadil âlimleri tarafından hadis tenkidinde bir ıstılah olarak kullanılan "leyse bi şey" ifadesi arasında da bağlantı kurduğu görülmektedir (s. 38). Ancak hadis âlimlerinin bu ıstılahın kullanımında Hz. Peygamber'in ilgili sözüne atıfta bulduklarına dair net bir bilgi mevcut değildir. Dolayısıyla bu ıstılahın, Hz. Peygamber'in mezkûr ifadesiyle doğrudan alakalı olmaması da mümkündür. Yine bu kısımda yazarın Hz. Âişe gibi sahâbîler tarafından bizzat Hz. Peygamber'e sorulan bazı hususları Kur'ân'a arz olarak değerlendirmesi dikkat çekicidir (s. 42). Çünkü Kur'ân'a arz prensibi, Hz. Peygamber'e nispet edilen bir rivayetin sıhhatini tespit için kullanılırken ilgili örneklerde bir sahâbînin Hz. Peygamber'in sözünün ilgili Kuran ayeti ile birlikte nasıl anlaşılacağına dair kendisinden bir açıklama beklediği görülmektedir. Son olarak hadis tenkidinin ortaya çıkmasına etki eden sosyal ve siyasi etkenlerin ele alındığı bu bölümde, hadis uydurma faaliyetinin başlangıç zamanı ile ilgili rivayetler tek tek analiz edilmiş, sübût ve delâletleri açısından değerlendirilmiştir.

İlk bölümün ikinci kısmında ise hadis tenkit faaliyetinin nasıl bir gelişim seyri takip ettiği ele alınmıştır. Yazar bu gelişim süreci ile ilgili değerlendirmeleri, farklı bakış açılarına göre "kronolojik yaklaşım" ve "tematik yaklaşım" olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Özsoy'un tespitine göre genellikle klasik eserler hadis tenkit faaliyetini tarihsel süreç merkezli olarak ele alırken çağdaş araştırmalarda tenkit faaliyetinin mahiyeti ön plandadır. Hadis tarihi açısından bakıldığında İbn Sîrin'in fitne hadisesi ile ilgili söz² hadis tenkidinin gelişim seyrine dair önemli bir ipucu içermektedir. Ancak İbn Sîrin'in fitne olarak nitelediği olayın hangi hadise olduğu hususu net değildir. Yazar da çalışmasının bu kısmında fitne olarak ifade edilen olayın hangi hadise olduğunu tespit etmeye çalışmıştır. İbn Sîrin'in aynı sözünde yer alan ehl-i sünnet ve ehl-i bidat ifadeleri üzerinden bu tespiti yapmaya çalışan yazar, böyle köklü bir itikâdî ayrıma sebebiyet veren olayın Hz. Ali ile Muâviye b. Ebû Süfyân arasında cereyân eden Sıffîn savaşı olduğuna kani olmuştur (s. 65). Çağdaş dönem çalışmalarında hadis tenkidinin merhalelerinin nasıl ele alındığına dair malumatın da yer aldığı bu kısımda hadis tenkidinin başlangıçta metin merkezli, daha sonraları ise isnad merkezli olarak tavsif edildiği ifade edilmiştir. Yazar böyle bir durumun varlığını hicrî ilk asırda hadis rivayet eden kişi sayısının az olması sebebiyle hemen hemen bütün râvîlerin birbirini tanımasına ve râvîlerin ayrıca araştırılmaya ihtiyaç duyulmamasının sadece metin tenkidi yapılmış izlenimi vermesine

2 "Önceleri isnaddan sorulmazdı. Fitne meydana gelince 'ricâlinizin isimlerini bize söyleyin' denildi ve sünnet ehli olanların rivayetleri alındı; bid'at ehli olanların hadisleri alınmadı"

bağlamıştır. Hicrî I. asırdaki tenkit faaliyetinin gelişimini ise ayrıca ele alan Özsoy, bu asırdaki gelişim seyrinde Hz. Ömer'in vefatını dönüm noktası olarak kabul etmiş ve sahâbe asrındaki hadis tenkit faaliyetinin, halifelîği döneminde ilmî faaliyetlere de müdahale eden Hz. Ömer'in vefatından sonra yaygınlaştığını ifade etmiştir (s.77). Yazar Hz. Ömer'in vefatından sonra sahâbenin farklı bölgelere dağılmış olmasını da hadis tenkidinin yaygınlaşmasının sebeplerinden biri olarak görmektedir. Ancak bu mümkün olmakla birlikte sahâbe dönemi hadis tenkidi ile ilgili örneklerin çoğunun, Medine'de bulunan ashâbın uygulamalarından hareketle getirildiği de dikkatlerden kaçmamaktadır.

Kitabın ikinci bölümü râvîlerle ilgili tenkit kriterlerine hasredilmiş, adalet ve zabt ile ilgili kriterler ayrı ayrı değerlendirilmiştir. Yazar öncelikle Hz. Ebû Bekir'den başlamak üzere adâlet yönüyle râvî tenkidinde bulunan sekiz sahâbî zikretmiş ve onların bazı şahıslarla ilgili tenkitleri ya da övgülerini adalet vasfı ile ilgili değerlendirmeler olarak kabul etmiştir. Bu kısımda verilen bazı örneklerde bu ifadelerin râvî değerlendirmesi olarak düşünülmesi mümkünken bazılarında ise bu durum çok net değildir. Yazarın tespitine göre hicrî I. asırdaki râvî değerlendirmeleri, ilgili râvînin nakledilen rivayetleri bağlamında olmuş ve metinden hareketle râvî tenkidi yapılmıştır (s. 99).

Sistematik bir şekilde yürütüldüğünü söylemek mümkün olmasa da sahâbe döneminde de hadis nakledenlerde adalet vasfına matuf bazı kriterlerin arandığı görülmektedir. Özsoy, hadis tenkidi ile ilgili çalışmaların çoğunda bu kriterlerle ilgili örnek olarak kullanılan rivayetleri tek tek ele alarak sübût ve delâlet açısından değerlendirmeye tabi tutmuştur. Hadis tenkidi konusunda genellikle ilk kullanılan örnekler Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in, hadis rivayet eden bazı kimselerden şâhit istemeleri ile ilgili nakillerdir. Şâhit isteme meselesinin zabt vasfıyla ilgili olması da mümkün olduğu halde yazar, bu durumun öncelikli olarak râvînin adalet vasfında bir şüphe bulunduğuna işaret ettiğini düşünerek şâhit isteme meselesini adalet vasfı kapsamında değerlendirmiştir (s. 103). Hz. Ebû Bekir'in ninenin mirasındaki payı rivayetiyle ilgili Muğîre b. Şu'be'den şahit istemesi ile ilgili naklin sıhhatini araştıran yazar, bu rivayetin senedinin problemlili olduğu sonucuna varmıştır. Ayrıca ilgili metin sahih olsa dahi Hz. Ebû Bekir'in şâhit istemesinin bir hadis tenkit kriteri olmayıp konunun hukuki bir mesele olması sebebiyle ikinci bir şâhit istemiş olması ihtimali üzerinde durmuştur (s.107-108). Hz. Ömer'in Ebû Mûsâ'dan, bir kimsenin yanına girmek için üç kere selam verme ile ilgili rivayeti için şâhit istemesi de sahih bir nakil olmasına rağmen hadisin kabulü için öne sürülen bir şart olarak değil, Hz. Ömer'in çokça karşılan bir durumu bilmiyor oluşunun şaşkınlığının ifadesi olarak değerlendirilmiştir (s. 113). Dolayısıyla yazarın bu iki hadiseyle ilgili değerlendirmeleri aslında bu rivayetlerin hadis tenkidinin ilk örnekleri olarak gö-

rülmesinin çok isabetli olmadığını ortaya koymuştur. Hz. Ömer'in Übey b. Ka'b'tan şahit istemesi ile ilgili rivayetin sened itibarıyla zayıf olduğu tespit edilmiş, Muğire b. Şu'be'den ceninin diyeti ile ilgili rivayet için şahit istediğine dair naklin ise sahih olduğu ifade edilerek bunun Muğire'nin adalet vasfındaki kusur sebebiyle meydana gelmiş olması ihtimali üzerinde durulmuştur. Bu durumda adalet vasfındaki kusur sebebiyle râvîsinin rivayetine şahit getirmesi istenilen tek sahih hadisenin Hz. Ömer'in Muğire'den şahit istemesi ile ilgili olay olduğu görülmektedir. Ancak kendisine zina isnadında bulunulan Muğire'nin Hz. Ömer ile ilişkisi ve sahâbe döneminde zina isnadının sıhhati zedeleyici bir vasıf olarak kabul edilip edilmediği meselesinin biraz daha açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Hz. Ömer'in Ebû Hureyre gibi çok hadis nakleden sahâbîlere rivayeti azaltmaları yönündeki uyarısı ise onların güvenilirlikleri ile ilgili değil, hadislerin bağlamından koparılmasına ve doğru bir şekilde anlaşılmasına sebep olan rivayet tarzlarıyla ilgili görülmüştür. Bu tespit Hz. Peygamber'in hadislerine azami derecede önem gösteren Hz. Ömer'in hadisin azaltılması yönündeki tavrının izahı açısından önemli bir tespittir. Hz. Ömer'in yazılı hadis vesikalarını yaktırması ve Hz. Ali'nin rivayeti kabulde yemin istemesi ile ilgili rivayetlerin sıhhatinin ise tartışmalı olduğu kaydedilmiştir.

Hadis nakleden kişileri tanımak için özel gayret sarf eden ve sahâbenin esas aldığı ölçüleri geliştiren tâbiûn neslinin ta'dîl kriterlerinin ayrıca ele alındığı çalışmada öncelikle bu nesilden ta'dîlde bulunan önemli isimlerin ta'dîl faaliyetlerinden örnekler verilmiştir. Ardından râvînin dinî yaşantıya sahip güvenilir biri olması, bilgili olması, muteber kişilerle benzerliklerinin bulunması, siyasi ihtilaflara karışmaması ve idarecilerden uzak durması şeklinde dört başlık halinde tespit edilen kriterlerin her biri ile ilgili misaller zikredilmiştir. Yazarın tespitine göre tâbiun neslinde yapılan râvî değerlendirmelerinin çoğu ta'dîl cihetindedir ve tenkitlerin çoğu müfesser değildir.

Sahâbenin rivâyet hususunda birbirlerini tenkit ettiği durumların çoğunun zabt kusurlarıyla ilgili olduğunu ifade eden yazar, sahâbe döneminde zabta yönelik râvî değerlendirmelerini "metinden hareketle râvî tenkidi" olarak nitelemiştir (s.194). Çünkü bu tarz tenkitlerde ilgili râvîlerin naklettiği rivayetler üzerinden hareket edildiği görülmektedir. Özsoy'a göre metinden hareket edilmeksizin doğrudan râvînin zabtının tetkik edildiğine dair hicrî birinci asırdaki tek örnek, Hz. Âişe'nin Abdullah b. Amr'ın kendisinin bilmediği bir rivayeti nakletmesi sebebiyle Urve b. Zübeyr vasıtasıyla yaptığı zabt araştırmasıdır (s. 196). Tâbiûn neslinde de râvînin zabtı ile ilgili kriterlerin net olarak ortaya konulmadığını dile getiren yazar, bu neslin zabt ile ilgili değerlendirmelerinde ön plana çıkan bazı hususlardan hareketle birtakım kriterler tespit etmiştir. Bu kriterler râvînin ezberlediği hadisi olduğu

gibi muhafaza etmesi, neyi ezberlediğinin farkında olması, sahafî olmaması, hadis ilmiyle ilgilendiğinin biliniyor olması şeklinde sıralanmış ve her biriyle ilgili örnekler zikredilmiştir.

Kitabın üçüncü bölümü metinlerle ilgili kriterlere ayrılmıştır. Ancak kitabın ikinci bölümü ile üçüncü bölümü arasında kapsam itibarıyla bir fark bulunmaktadır. Çünkü yazar bu bölümde bir önceki bölümdeki sistematizasyonu devam ettirmemiş ve tâbiûn neslinin metinlerle ilgili kriterlerini ele almamıştır. Hicrî ilk asırdaki tenkit faaliyetinin ayırıcı vasfının, tartışmaların çoğunlukla doğrudan metin üzerinden yürütülmesi olduğunu ifade eden yazar, sahâbenin metin açısından kullandığı kıstasları beş ayrı başlık altında ele almıştır. Yazarın bu başlıklarda kullandığı ifadeler çalışmasının girişinde ifade ettiği, kriterlerin tespitinde sonradan kavramlaşmış ifadelerden uzak durma prensibini büyük ölçüde yerine getirdiğini göstermektedir. Her kriterle ilgili örnek olarak kullanılan rivayetlerin sübut ve delaletlerinin değerlendirildiği bu bölümde öncelikle Kuran'a uygunluk ve aykırılık kriteri ele alınmıştır. Hicrî I. asırda hadis tenkit kriteri olarak yaygın olarak kullanılan ifade edilen Kur'an'a aykırılık kıstası ile ilgili altı rivayet incelenmiş ve bu rivayetlerden ikisinin zayıf, dördünün sahih olduğu tespit edilmiştir. Bu dönemde esas alınan bir başka tenkit kriteri olan Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarına aykırılık kriteri ile ilgili on iki rivayet incelenmiş, bunlardan üçünün zayıf, birinin hasen, sekizinin ise sahih olduğu görülmüştür. Rivayetin râvînin kendi bilgi ve müşahedesine aykırı olması hususu ile ilgili ele alınan altı rivayetin ise birinin zayıf olduğu tespit edilirken râvînin aklına aykırı olma kriteri ile ilgili beş rivayetten birinin zayıf, ikisinin hasen, diğer ikisinin de sahih olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Son olarak rivayetin sosyal gerçekliğe ve Hz. Peygamber dönemindeki uygulamaya aykırı olması kriterlerine örnek olarak verilen birer rivayetin de sahih olduğu tespit edilmiştir. Bu kısımda dikkati çeken hususlardan biri metinle ilgili kriterler konusunda verilen örneklerin çoğunun Hz. Âişe'nin değerlendirmelerinden oluşmasıdır. Zira bu bölümde ele alınan otuz bir rivayetin yirmisi Hz. Âişe'nin, diğerleri ise muhtelif sahabilerin değerlendirmeleri ile ilgilidir. Bu durumun tenkitçi tavrı ile Hz. Âişe'nin ön plana çıkmış olmasından ya da yazarın kullandığı kaynaklar itibarıyla yapmış olduğu örnek tercihinden kaynaklanmış olması mümkündür.

Hicrî I. asrın tenkit metodunu ortaya koyan bu çalışmanın en ayırıcı özelliğinin, hadis tenkidinin referansları olarak kullanılan rivayetlerin sıhhatini tespit etmesi olduğu görülmektedir. Zira daha önce bu alanda yapılan çalışmaların çoğunda ilgili rivayetler referans olarak kullanılmış olmasına rağmen bu rivayetlerin ayrıntılı olarak tenkidi ve delil olmaya elverişli olup olmadıklarının tespiti yapılmamıştır. Kitabın bu husûsiyeti ile alana önemli bir katkıda bulunduğunu söylemek mümkündür. Ancak hadis tenkidi ala-

nına önemli bir katkı sunan bu çalışmada incelenen rivayetlerle ilgili değerlendirmelerin sayısal verilerle de ifade edilmesi, mesela sahih veya zayıf olduğu tespit edilenlerin oran olarak da sunulması çalışmanın sonucunun daha somut olarak görülmesine katkı sağlayabilirdi. Ayrıca kitapta modern dönemde hadis tenkidi alanında yapılan ve bu rivayetlerin örnek olarak zikredildiği çalışmalarla ilgili bir değerlendirme de yer almamaktadır. Çalışması boyunca rivayetleri hem isnad hem de metin açısından incelemeye tabi tutan yazarın özellikle isnad değerlendirmelerinin önemli bir emek ürünü olduğu görülmektedir. Rivayetleri değerlendirmek için pek çok ricâl ve tabâkat kaynağının tarandığı müşahede edilen çalışmada zaman zaman Elbânî ve Şuayb el-Arnaût gibi hadis âlimlerinin rivayetlerin sıhhatiyle ilgili değerlendirmelerine de yer verilmiştir. Ayrıca Hz. Âişe'nin tenkitleri ile ilgili örneklerde Zerkeşî'nin *el-İcâbe*'si yoğun olarak kullanılmıştır. Netice itibarıyla alanın referans rivayetlerinin eleştiri süzgecinden geçirilerek yeniden değerlendirildiği bu çalışmanın hadis tenkidi konusunda önemli bir kaynak hüviyetinde olduğunu söylememiz mümkündür.

Filozofça Dil Felsefesi
Mehmet Akkaya, İstanbul, Belge Yayınları, 2011, 270 s.

Abdüssamet FEDAKAR*

Filozofça Dil Felsefesi, Mehmet Akkaya'nın yedi kitaptan oluşan filozofça serisinin dördüncü kitabıdır. Yazar yazdığı kitaplarda "*Filozofça*" üst başlığını kullanmaktadır ve bunun sebebinin şöyle açıklamaktadır: "Filozofça (serisi), düşünce dünyasına evrensel bir düzeyde bir projeksiyon tutmaya çalıştığı gibi bunu düşünce mimarları üzerinden de yapmaya özen gösteren çalışmaların üst başlığıdır. "Kitaba genel olarak baktığımızda yazarın dil felsefesi üzerine görüşlerini yansıtmaktan çok belli dil felsefecilerin düşüncelerinin açıklanmasını içerdiği gözlenmektedir.

Kitap üç bölüme ayrılmaktadır. Birinci bölüm; "Dil Felsefesinin Neresindeyiz" adını taşımakta ve yazar Humboldt'un ve Bedia Akarsu'nun düşüncelerini ele almakta "Düşünce-Dil", "Ulus-Dil", "Dünya Görüşü", "Devrim Kültürü ve Dil", "Değişme Kültür ve Dil", "Değişme ve Dil", "Dil ve Köken" gibi alt başlıklarda yazarların düşüncelerini incelemektedir. Bu bölümde yazar ayrıca Macit Gökberk "Değişen Dünya Değişen Dil" (2004), Ö. Naci Soykan "Arayışlar/Felsefe Konuşmaları"(2003), Taylan Altuğ "Dile Gelen Felsefe" (2001), Erkut Sezgin "Esrarengin Arkeolog" (2011) adlı kitapların değerlendirmelerini de yapmaktadır. Yazar bölümün son kısımlarını ise Marksist düşünürlerle ayırmıştır. Bu bağlamda Maurice Confort "*Felsefeyi Savunmak*", J. Stalin "*Dil Bilimde Marksizm Üzerine*", Volontin Voloşinov "*Marksizm ve Dil Felsefesi*" adlı eserlerin çeşitli kısımlarını aktararak konuyu işler.

İkinci bölüm kitabın en geniş ve en kapsamlı bölümünü oluşturmaktadır. Bunun nedeni ise bölümün yazarın yüksek lisans tezinden hazırlanmış olmasıdır. Bu bölüm ülkemiz felsefecilerinden merhum Nermi Uygur'un görüşlerini incelemektedir.

Üçüncü bölüm ise "*Ekler*" bölümüdür. Bu bölüm birçok yazarın yazılarını içerir. Yazılar genelde *Filozofça Dil Felsefesi*'ni ve Nermi Uygur'un felsefi görüşlerini değerlendirir niteliktedir.

Kısaca kitabın muhteviyatı hakkında bilgi verdikten sonra kitabı değerlendirmeye geçecek olursak; Yazarın kitaptaki temel iddiası Türkiye'deki felsefecilerimizin dile ilgisinin batı filozoflarının dile ilgisiyle paralellik gös-

* Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencisi (samedfedakar@gmail.com)

terdiği şeklindedir. Yukarıda belirttiğimiz gibi tezini Cumhuriyet dönemi Türk filozoflarının ve bazı Marksist düşünürlerin ve de Batılı felsefecilerin dil ile fikirlerini aktararak ortaya koymaya çalışır.

Dil felsefesi alanında güzel bir çalışma olmasına rağmen yazarın kullandığı edebî üslûp kitabı okunması güç bir hale getirmektedir.

Yazar günlük dilde kullanılan kelimeler ve ıstılahlar yerine sırf Arapça asıllı olduğu için, ifadesi muğlak olan kelimelere tercih etmiştir. Hatta sırf Türkçe(!) kelimeler ve ıstılahlar uğruna sözlükte olmayan kelimeleri türetme yolunu bile tercih etmiştir. Bu da kitabın üslubunda bir karmaşaya yol açmıştır.

Kanaatimizce anlaşılmayan ifadelerin ve yeni ıstılahların kullanılmasından ziyade kadîm, mâzisi olan, düşünce geleneğimizle irtibatlı ıstılahları kullanmak konunun anlaşılması açısından önemlidir. Kitapta ıstılahların yeniden isimlendirilmesine sık sık rastlamanız mümkündür. Yazarın “determinizm” ıstılahını “belirlenimci”(s. 15) olarak, “Enance (Lafzi beyan)” ıstılahını “sözcelem” (s. 13) olarak kullanması veya “yadırgatıcı” (s. 15) kelimesini “tuhaflık”ın karşılığı, “bulgulayan” (s. 19) kelimesini “keşfeden”in karşılığı, “savşöz”(s. 15) kelimesini “iddia”nın karşılığı olarak kullanması örnek olarak verilebilir.

Hatta yazar, bazen anlaşılan bir kelimeyi bu tür kullanımlar nedeniyle anlaşılmaz bir hale bile getirmiştir. Örneğin Türkçe’de yaygın olarak kullanılan “lafız” kelimesinin “sessemboller” (s. 131) gibi muğlak bir ifadeyle açıklamaya çalışmaktadır.

Yazarın üslubundaki anlaşılmayan ifadeleri ise şu cümlelerde açıkça görebilirsiniz: “Felsefe’ye dilden girme anlayışı yeni değildir.”(s. 97) veya “Uygur’a göre aşırılıklar, tek yöncülüklerinden ötürü, düşünce işlerinde çekici olmasına çekiciyseler de çok kez gerçekliği tanınmayacak kadar yavanlaştırırlar.”(s. 181)

Eserin üslubuyla ilgili verilecek örnekleri çoğaltmak mümkün olmakla beraber bu kadarı ile iktifa edip eserde başvurulan kaynaklara bakacak olursak karşımıza şu tablo çıkar. Eserde başvurulan kaynaklar Cumhuriyet dönemi filozofları ve bazı Marksist yazarların görüşleridir. Cumhuriyet dönemi öncesi Türk müellifler veya İslam dünyası hakkında konuyla alakalı hiçbir kaynak zikredilmemiştir. Oysaki dil konusu medeniyetimizde düşünürlerimizin ilgi alanı olmuş özellikle dil eğitimiyle ilgilenenlerce bu konuyla ilgili olarak çeşitli görüşler öne sürülmüştür.

Sonuç olarak kitapta kullanılan üslûp, konunun ifade biçimini muğlak kılmış ve anlaşılmasını güçleştirmiştir. Kitap özelde Nermi Uygur’un dil üzerine söylemlerini, genelde ise giriş bölümünde zikrettiğimiz Cumhuriyet

dönemi felsefecilerinin ve bazı Marksist düşünürlerin dil üzerine düşüncelerini derlemektedir. Her ne kadar yazar kitabın önsözünde “*Kitabın içeriği birçok bakımdan zengin tutuldu.*” dese de kitapta Cumhuriyet dönemi felsefecileri ve çeşitli düşünürlerin görüşleri *I. Bölüm* de yaklaşık 77 sayfa ile ele alınırken Nermi Uygur’un felsefesi *II. Bölüm* ve *III. Bölüm* olmak üzere kendine yaklaşık 160 sayfa yer bulmuştur. Yani kitap düşünce mimarlarının dil felsefesi hakkında ortaya koydukları fikirlerin değerlendirilmesinden çok; isimleri geçen cumhuriyet düşünürlerinin ve Nermi Uygur’un dil felsefesi üzerine düşüncelerini genişçe açıklar mahiyettedir ve bu yönden kayda değer bir çalışmadır.

Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy: Theoria in its Cultural Context,
Andrea Wilson Nightingale, Cambridge University Press, 2004, 311s.

Şeyma KÖMÜRCÜOĞLU*

Filozofların felsefî sistemlerini inşa ettikleri felsefî kavramlar, felsefî bir kavram haline gelmezden önce, bir kullanım alanına, kültürel bir müteakabiliyete sahiptirler. Bu kültürel arka plan, çoğu zaman o kavramın felsefî kullanımına da yansımıştır. Bu yansıma, rasyonalizasyon sürecinde kimi zaman daha az belirgin, kimi zaman da oldukça görünür haldedir. *Theoria* kavramı da antik Yunan kültüründen, dininden izler taşıyan ve bu izi felsefenin dünyasına taşıyan kavramlardandır.

Nightingale'in eseri, *theorianın* Yunan toplumundaki geleneksel kullanım alanının, felsefî *theoriayı* nasıl etkilediğini inceleyen temel eserlerden biridir. Yazarın bu eseri oldukça geniş bir etki alanı oluşturmuş ve bu konuda ilk başvurulmuş çalışmalardan biri haline gelmiştir.

Eser girişi takip eden beş ana bölümden oluşmaktadır. Bu bölümler Platon ve Aristoteles'in farklı eserlerinde *theoria* kavramının kullanımlarının, *theorianın* kültürel arka planından hangi izleri taşıdığını incelemektedir.

Eserin hareket ettiği temel soru, "Dördüncü yüzyıl filozofları kendi felsefî soruşturma ve yaklaşımlarını merkezileştirme çabalarında, *theoria* festivalini kullandılar mı?" sorusudur. Yazarın temel iddiası ise, bu filozofların, bir dinî festivali seyretmek anlamındaki *theoriayı*, felsefî sistemlerinde kullandıkları fakat yeniden inşa ettikleri yönündedir.

Nightingale öncelikle *theorianın* kültürel olarak taşıdığı anlamdan bahsetmektedir. Buna göre *theoria*, bir dinî festivale, bir müsabakaya katılmak ve orada sadece seyirle meşgul olmaktır. Bu şekilde bir festivale katılıp *theoria* faaliyeti gerçekleştiren kişiye *theoros* adı verilmekteydi. *Theoros*, bu seyir faaliyetinin karşılığında herhangi bir maddî kazanç elde etmezdi. Ve hatta bu sırada yaptığı harcamaları da kendisi karşılardı. Ayrıca bir kişinin *theoros* sayılabilmesi için kişinin mutlaka kendi şehrinin dışındaki bir festivale katılması ve orada seyrini gerçekleştirmesi gerekmekteydi (s.1-7).

Theorianın kültürel niteliklerinden bazıları ise şu şekilde sıralanır: "1. Ayrılma: *Theoros* olacak kişi, kendi memleketinden, alıştığı pratik ve politik

* Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi, (seymakomurcuoglu@yahoo.com.tr).

aktiviteleri geride bırakarak ayrılır. Geleneksek sınırlarından hâlî olması gerekir. İçine gireceği farklı mekânın dünyaya bakışına ulaşmaya hazır hale gelmelidir. 2. Seyir: *Theoros*, ritüelleri, kutsanmış objeleri göreceği kutsal bir alana yolculuk eder. Seyir fiili; basitçe seyretme, şahit olma ve bir tepkiyle cevap verme faaliyetidir. Bu aktivite, yolculuğun kendisinden ve yolcunun diğer fiillerinden ayrılmıştır. Seyir süresince, diğer aktiviteler ve uğraşlar askıya alınmıştır ve kişi kendini seyre açmıştır. Üstelik, *theoros*, kutsal objeleri ve gösterileri gördüğü için, onun seyir faaliyeti bir dini oryantasyondur. Hatırlanması gerekir ki, bugün bir müsabaka ya da oyun olarak anılan pek çok etkinlik o günkü kültürel ortamda dinî nitelikteydi. Bu oyun ve yarışların hepsinin tanrının ev sahipliğinde yapıldığına inanılırdı. O sebeple seyir faaliyetinin kendisi de dinî bir içerik kazanmış oluyordu. 3. Dönüş: *Theoros*, genellikle evine geri dönmekte ve şehir hayatının içine tekrar girmektedir. Dışarıya yolculuk etmiş herhangi bir birey gibi, *theoros* da evine farklı bakış açılarıyla ve perspektiflerle dönebilmektedir. *Theoros*, vatandaşların bazısında endişe yaratmış olarak şehre dönmektedir. Çünkü, polise zarar verebilecek yabancı fikirleri de beraberinde getirmiş olabileceği düşünülürdü” (s. 40-47).

Şehir dışına yolculuk etmek kaydıyla yapılan bu dinî içerikli seyir faaliyetinin iki çeşidi vardı. Bunlardan biri kişisel *theoria* (*private theoria*), diğeri ise kentsel *theoria* (*civic theoria*)dır. Şahsî *theoriada*, seyir eylemini yapan kişi, bunu kendisi için yapmaktaydı. Şehirden dışarıya yolculuğunu yapıp, seyir gerçekleştikten sonra da kendisi şehre dönmektedir. Kimseye karşı da bir sorumluluğu yoktu. Fakat kentsel *theoriada*, seyrini gerçekleştirip şehre geri dönen *theoros* şehirdeki yetkililere bir rapor sunmak zorunda idi. *Theorianın* bu iki türü de filozofların sistemlerinde farklı şekillerde yer bulmuştur (s. 47-49).

Felsefî bir kavram olarak kullanılmadan önce bir dinî festivali seyretmek anlamına gelen *theoria*, daha sonra felsefî temaşa halini alıp, kimi zaman göksel cisimleri, kimi zaman da ideleri ya da hakikati temaşa anlamında kullanılacaktır. Kentsel *theoriada*, bir sonuç raporunu da içeren bu seyahat; bütün olarak şehirle ilgili bir bağlama oturtulmuştur. Hem politik hem de dinî bir önemi vardır. Kentsel *theorianın* felsefî olarak kullanılması teorik felsefeyi sosyal ve pratik dünyaya dayandırmayı hedeflemektedir. Filozoflar kişisel *theoriayı* kendilerine model olarak aldıklarında, filozof politik işlerden el çekmiş olur. Kentsel *theoria* model alındığında ise filozof ideleri, hakikati temaşa etse bile şehre geri dönüp şehrini yönetmek zorundadır. İdeleri temaşa eden filozofun şehre dönüp filozof-krala dönüşmesi zarureti, kendi şehrinden ayrılıp dinî festivali seyredip şehrine dönen ve rapor sunan *theoros* ile şaşırtıcı bir benzerlik göstermektedir (ss. 94-100).

“Dördüncü yüzyılın filozofları, *theorianın* kültürel pratiklerini devralmış ve onu kendi amaçları için dönüştürmüşlerdir. *Theorianın* saygıdeğer otoriter yapısında, bu filozoflar, yeni teorik felsefe disiplini tanımlamak ve savunmak için bir model bulmuş oldular. Bu periyotta, felsefi aktivite için baskın metafor, panhellenik dini festivallerindeki *theoria* idi. Felsefi aktivite ile *theoria* festivali arasındaki karşılaştırma sıradan bir kinaye retoriği değildi: Bu hareketin güçlü ideolojik bağlantıları vardı. Sosyal, politik, dini bir yapıya felsefi temaşayı *bağlayabilmek* için, dördüncü yüzyıl filozofları teorik felsefeyi, kültürel pratiklerin özel bir türü olarak gördüler” (s. 52-60).

Theoria, Platon ve Aristoteles’in çalışmalarında farklı şekillerde yer bulmuştur. Örneğin, Platon ve Pythagoras, *theorianın* geleneksel kullanımına daha bağlı kalırken, Aristoteles’in *theoria* kullanımı hem seleflerinden hem de gelenekten oldukça farklıdır. “Sokrates’i göre, ilahî güzelliği seyretmeyi başarmış filozof, ölümlü bir adamın olmasının mümkün olabileceği ölçüde tanrının sevgilisi olur. Formları temaşa ederek filozof hem bilgeliğe hem de mutluluğa ulaşmış olur. Bu eylem aynı zamanda kendisinde erdemi doğurur. Formları temaşa etmek filozofu bilge olduğu kadar erdemli hale de getirir. Teorik temaşa erdemin pratik şemada üretilmesine ve kanunlaşmasına izin verir. *Theorianın* pratize edilmesinde, o halde, filozof formlara yolculuk yapar, bilgeliği kazanır ve tekrar insanî dünyaya geri döner” (s.176).

Platon’un diyaloglarında kimi zaman şahsi *theorianın* kimi zamansa kentsel *theorianın* izlerini görmek mümkündür. Örneğin, *Theaitetos*’un (176c) pasajında Platon’un tarif ettiği tanrıya benzeyen filozof bu dünyadan tamamıyla uzaktır ve bütün dikkatini tümellere yöneltmiş biridir. Çok basit pratik işlerden bile anlamaz, çarşı-pazarın yolunu bilmez, kapı komşusundan habersizdir. Nightingale, burada tasvir edilen temaşanın kentsel değil, kişisel temaşa olduğunu ifade eder. Ayrıca vurgulanan başka bir husus, *Theaitetos*’taki *theorianın* *impractical* olduğudur. Bu tarz bir *theoriaya* Aristoteles’in *Nikomakhos’a Etik*’inin 10. Kitabında da rastlanmaktadır. Ancak Aristoteles’in kullandığı haliyle *theoria* *Theaitetos*’taki kullanımdan çok daha *impractical* ve işlevsiz haldedir (s. 204-205).

Eserde Platon’un *Devlet*’i, kentsel *theoriaya* örnek olarak işlenir. *Devlet*’te, aslında, metafizik temaşa aktivitesi filozofu bir süreliğine pratik dünyadan alıkoysa da siyasî hayatın tam kalbine yerleştirilmiştir. *Şölen*’de de yine şahsî *theoriaya* bir örnek vardır. “*Şölen*’deki meşhur diyalogda, örneğin, Sokrates, filozofun Formları görmesiyle *Eleusis*’teki mistik dönüşümü karşılaştırır. Pasaj filozofun fiziksel alandan güzellik idesine doğru olan teorik yolculuğuyla ilgili bir reçete sunar. Yolculuğun her adımına doğru gittikçe, filozof nihaî bir sona ulaşır: Doğru yol üzerinde birbiri ardınca güzel şeyden geçerek,

aniden en sonunda; harikulade güzellikte, kendinde güzeli, daha önceki tüm zahmetlerinin nihai objesi olan güzelliği görmüş olur. Fakat Güzellik idesinin temasından sonra filozof, herhangi bir sosyal ya da siyasî sorumluluk yüklenmiş olmaz. Temaşa kendi kendinin amacı olarak yer alır” (s. 72-83).

Nightingale, Aristoteles’in *Protrepticus* ve *Nikomakhos’a Etik*’indeki *theoria* anlayışlarını da kültürel *theorianın* etkileri bakımından incelemektedir. *Protrepticus*’ta Aristoteles, Dionysos festivallerini seyretmek için *dışarıya* yapılan seyahatten bahseder ve bu seyir sonunda herhangi bir maddî kazanç sağlamak şöyle dursun, seyir yapan kişinin kendisi para harcadığını söyler. Aristoteles para harcamak pahasına bu oyunları seyrettiklerinden yola çıkarak, hiçbir maddi harcama gerektirmeyen hakikatin temasından geri durulmasının doğru olmadığını dile getirir. *Protrepticus*’un bu pasajı (B44) Aristoteles’in kültürel *theoriayı* açık bir biçimde felsefî *theoria* ile karşılaştırdığı bir yer olarak ifade edilir (s. 18)

Eserde Aristoteles’in *theoria* kullanımı genel olarak işlevsiz (*useless theoria*) olarak adlandırılmaktadır. Platon’un *Devlet*’te ele aldığı *theorianın* “şehre dönmek ve yönetmek” gibi bir sonucu vardır. Bu sebeple tamamen işlevsiz bir durumda değildir. Hatta hiçbir pratik amacı olmadığı görünen *Theaitetos*’un ideal filozofunun dahi, tanrıya benzemeye çalışırken bir hedefi vardır: Tanrılar gibi adil olmak. Nightingale buradan yola çıkarak Platon için *theorianın* pratik bir karşılığının olduğunu, adalet gibi, şehrin yönetimi gibi hedefleri olduğunu ifade eder. Fakat Aristoteles’te buna benzer bir duruma rastlanmaz. Aristoteles’in *theoria* ideali pratik bir sonuç beklentisinde değildir. Aristoteles bir yandan tanrıdan pratik erdemleri uzaklaştırıp onu pür düşünce halinde tasavvur ederken bir yandan da *theoriayı* sadece hakiki mutlulukla ilişkilendirir (s. 185 vd.).

Eserin *theoria* kavramı ile ilgili yaptığı analizlerden, antik Yunan filozoflarının, kendilerinden önceki dinî, kültürel ortamdan oldukça güçlü bir miras devşirdikleri sonucunu çıkarmak mümkündür. Toplumun geleneksel yapısının içinden yetişmiş olmaları, aynı dili konuşuyor olmaları, aynı dil içinde düşünce üretiyor olmaları onların bu mirası kullanmalarını anlaşılır kılmaktadır. Antik filozofların, geleneğin dinî ya da daha geleneksel bir bağlamda kullandığı bir kelimeyi rasyonalize edip, felsefî sistemlerinin köşe taşı haline getirmeleri basit bir metafor olarak da değerlendirilmemelidir. Bu kavramlar aracılığıyla bir yakadan diğer yakaya taşınan kültürel unsurlar, iki yakanın arasındaki geçişkenliği de göstermektedir. Filozoflar içinde yetiştikleri dilsel mirası bir yandan koruyarak o dilin içinde felsefî üretim yaparken, bir yandan da o dili dönüştürerek, kendi kültürel ortamlarından ayrılmaktadırlar. Nightingale’in tanıtımını yaptığımız eseri, antik filozofla-

rın içinde yetiştikleri dilde yaptıkları dönüşümü ve bu dönüşüm esnasında o dilden ve kültürden aldıkları etkiyi göstermesi açısından oldukça önemli bir yerde durmaktadır.

Sûfînin Bilgi Yolu: İbn Arabî Metafizikinde Hayal,
William C. Chittick, çev. Ömer Saruhanlıoğlu,
İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 1. Baskı, 2016, 504 s.

Büşra ÇAKMAKTAŞ*

Tanıtacağımız bu eser Batı'da İbn Arabî ve Mevlânâ ile ilgili yaptığı nitelikli çalışmalarıyla tanınan ve ayrıca Tradisyonalist Ekol'ün günümüzdeki en güçlü temsilcilerinden birisi olan William C. Chittick'in *Sûfînin Bilgi Yolu: İbn Arabî Metafizikinde Hayal* isimli çalışmasıdır. Yaklaşık yirmi yedi yıl önce *Sufi Path of Knowledge: Ibn el-Arabi's Metaphysics of Imagination* adıyla yayımlanan bu eser Ömer Saruhanlıoğlu tarafından son derece başarılı bir tercümeyle Türkçe'ye kazandırılmıştır. Eserin bu tercümesi Okuyan Us Yayınları tarafından 2016 yılında yayımlanarak okuyucu ve akademisyenlerin istifadesine sunulmuştur.

Giriş ve yedi ana bölümden müteşekkil olan bu hacimli eserde yazar, İslâm felsefesinin hayale ontolojik bir statü tahsis edip, hayal alemini Tanrı'nın bir tecellîsi olarak görerek, Batı düşüncesinin izlediği ana yoldan çok farklı bir yönde ilerlediği tezi üzerinden hareket etmektedir. İbn Arabî'nin hayale attığı anlam ve önemi metafizik ve felsefî açıdan ele alan çalışmalar bulunsa da, Chittick'in İbn Arabî'nin hayal öğretisini bu iki yönüyle dengeli biçimde ele almak amacıyla bu çalışmayı yaptığı göze çarpmaktadır. Giriş kısmında İbn Arabî'nin hayatı, eserleri ve Batı dünyasında yapılan İbn Arabî konulu çalışmalar hakkında bilgi veren (s. 21-35) yazarın bu eserinde "İbn Arabî çağımızın entelektüel ve manevî ihtiyaçlarına nasıl bir katkı sağlayabilir?" sorusuna cevap aradığı söylenebilir. Chittick önyargılardan kaçınarak İbn Arabî'nin özellikle *Fütûhât-ı Mekkiyye* ve *Fusûsu'l-Hikem* adlı eserlerindeki görüşlerini aktarmakta, kendi ifadesiyle "İbn Arabî'nin ambarının kapısını açıp, içeri giremeye de okuyucunun en azından kapıdan bakmasını sağlamaya" çalışmaktadır.

Kanaatimizce kitabın biçimi dahi bir anlam taşımaktadır. Nitekim Chittick bu eserinde İbn Arabî düşüncesinin genel bağlamını, İbn Arabî'nin kendisinin sunduğu haliyle korumaya çalışmıştır. Ayrıca İbn Arabî'nin düşüncesiyle diğer sûfîler, İslâm entelektüel geleneği ve diğer dinî gelenekler arasında bağlantı kurmaktan kaçınmıştır. Bu itibarla yazar bunların sınırsız

* Arş. Gör. Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı,
(bcakmaktas@sakarya.edu.tr).

araştırma alanları olduğunu, belki başkalarının bu izlerin arkasından gidebileceğini belirtmektedir.

Eserin “Genel Bakış” başlıklı birinci bölümünde İbn Arabî'nin “Tanrı nasıl bulunabilir?” “Beni Tanrı'yı görmekten alıkoyan perdeleri nasıl kaldırırlım?” sorularına verdiği cevaplar üzerinde durulmaktadır. Bu bağlamda yazar İbn Arabî'nin asıl meselesinin Tanrı'yı yani Bir olanı kavramak olduğunu belirtmektedir. Ancak bunun İbn Arabî için epistemolojik değil, ontolojik bir mesele olduğu ön kabulü üzerinden değerlendirmeler yapan Chittick, böylece İbn Arabî ile teşekkül etmeye başlayan tasavvuf metafiziğinin ana çatsını tasvir etmekte ve tasavvufun İbn Arabî'yle ulaştığı yeni görünüm ve merhaleyi anlamamıza büyük bir katkı sağlamaktadır.

Bu bölümde vücut mertebelerine de kısaca temas eden Chittick, İbn Arabî'nin mertebe kavramını çoğu zaman ilâhî isimlerin etki alanlarından birini anlatmak için kullanıldığına dikkat çekmektedir. Yazar bunu “Allah güçlüdür” o halde güçlü olmanın mertebesi, O'nun gücünün varlık alemindeki her şeyi kuşatmış olmasıdır.” şeklinde formüle etmekte ve İbn Arabî'nin güçlü olmanın mertebesinin, bilmenin mertebesinden daha sınırlı olduğu yönündeki görüşüne değinmektedir. Yazar İbn Arabî'nin yazılarına nüfuz etmiş olan bu düşünme biçiminin birçok teolojik tartışma ve spekülasyona yol açtığı ve İbn Arabî düşüncesinde ilâhî isimlerin kâinatla ilgili bilgi sahibi olabilmemiz bakımından en temel referans noktası olduğu kanaatini taşımaktadır. (s. 39-47)

Chittick İbn Arabî'nin metafizik sistemiyle ilgili genel bir bilgi sahibi olmak için “nur ve zulmet” kavramlarının çağrışımlarına dikkat çekmekte, bu iki kavramı İbn Arabî'nin vücûd ve adem görüşüyle ilişkili bir biçimde ele almaktadır. Bunun yanı sıra İbn Arabî'nin doktrininde önemli bir yer tutan latîf-kesîf, rûhânî-cismânî, gayb-şehâdet, ulvî-süflî şeklindeki terim çiftlerine de temas etmektedir.(s. 47-50)

Chittick bu bölümde ayrıca İbn Arabî'nin Allah'ın ilâhî sıfatlarının insan üzerindeki tecellilerini anlatmak için başvurduğu “tahalluk” terimini ele almakta, eşyaya İbn Arabî gözüyle bakarak insanoğlunun hem insânî hem de ilâhî sûrette bir hayat sürmesi itibariyle belli bir ölçüde ve yeryüzündeki bütün canlılardan daha fazla olarak Tanrı'nın özelliklerinin birçoğunu üzerinde taşıdığını belirtmektedir. Yazar bu bağlamda İbn Arabî'nin insan anlayışına da değinmekte, “teomorfizm” kavramını öne çıkarmakta, insanın Tanrı'ya benzeyişine dair bazı ahlakî temellendirmeler de yapmaktadır. (s. 58-62)

Eserin “İlahiyat” başlıklı ikinci bölümünün konusu ise “İlâhî isimler” dir. Chittick, İbn Arabî'nin ilâhî isimleri sahnenin tam merkezine yerleştirdiğini

ve onun en temel diyalektiği olarak doktrininin merkezine oturttuğunu düşünmektedir. Yazara göre İbn Arabî'nin ilâhî isimler teorisini anlamak için sıfatlar, nispetler, hakikatler, asıllar gibi pek çok eşanlamlı terimi de anlamak gerekmektedir. Bu sebeple de isimlerin isimleri, nispetler, isimlerin ikili anlamları ve mertebeleri gibi meseleler üzerinde durmaktadır. İbn Arabî'nin ilâhî isimleri sıralamaya tabi tutarken en genel anlamda kapsam farklılıklarını dikkate aldığını belirten Chittick, onun ilâhî isimlerin çokluğunu yanlış yorumlayarak Tek olan Allah'a çokluk atfedilmemesi konusundaki uyarılarına da dikkat çekmektedir. Nitekim yazara göre İbn Arabî bütün düşüncesini Allah'ın birliğine ve bunun sonucunda da bütün mevcudâtın birliği demek olan tevhid konusuna yoğunlaştırmıştır. Bu sebeple de İbn Arabî'nin ilâhî isimleri küçük ilahlara dönüştürmekle suçlanmaması gerektiğini belirtmektedir. Nitekim ona göre İbn Arabî isimleri birer nispet ve sıfat olarak sunmakta ve onlara ontolojik bir bağımsızlık atfetmenin ciddi bir hata olacağı konusunda okuyucuyu hassasiyetle uyarmaktadır. (s. 69-94)Yazar bu bölümde ayrıca İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd temelli ontolojik yorumlarında çok önemli yerlere sahip olan ulûhiyet, Zât'ın bilinemezliği, her şeyden müstağni oluşu, Allah ismi, tenzîh ve teşbih meseleleri üzerinde de durmaktadır. Bu konuları *Fütûhât-ı Mekkiyye'*den naklettiği uzun pasajlarla açıklamaktadır. (s. 95-112)

Chittick eserin "Varlık Felsefesi" başlık üçüncü bölümünde öncelikle İbn Arabî metafiziğinde vücûd ve adem kavramlarının ne anlama geldiğini irdelemektedir. İbn Arabî'nin "vücûd" meselesiyle ilgili kullandığı kavramların büyük çoğunluğunu Müslüman filozoflardan aldığını belirten yazar, bu felsefî arka planı anlamamanın İbn Arabî'nin İslâm düşünce geleneklerini birleştirmedeki rolünü anlamak açısından önem taşıdığını vurgulamaktadır. Chittick'in bu bölümde ele aldığı diğer kavramlar ise ayn-ayan, mazhar, tecellî ve kabuldür.Yazar İbn Arabî'nin a'yân-ı sâbite kavramını Mu'tezile kelamcılarına borçlu olduğuna dikkat çekmekte, ancak bu hususta Mu'tezile'nin ma'dûm nazariyesi ile İbn Arabî'nin a'yân-ı sâbite görüşünün hangi açılardan benzeştiği ya da farklılaştığına değinmemektedir.(s. 116-131)

Eserin üçüncü bölümünde ele alınan diğer bir mesele ise "halk-ı cedîd"dir. İbn Arabî'nin yaratmada süreklilik ve yenilenme fikrine dayanan bu düşüncesinin teorik zemininin Eş'arî düşüncesi olduğunu belirten Chittick, Eş'arîlerin cevher-araz teorisinden de söz etmektedir. Chittick halk-ı cedîd konusunda tecellînin kendisini tekrarlamaması, tekrarın olmamasının sebebinin ise ilâhî bolluk olmasını adeta bir nirengi noktası olarak sunmaktadır. (s. 132-148)

Chittick bu bölümde İbn Arabî metafiziğinin köşe taşlarından birisi olan hayal kavramını da etraflıca ele almaktadır. O Mutlak vücûd ile hiçlik arasındaki berzâhı ifade eden hayal hakkında bilgi sahibi olmadan dinî düşüncelerin temel ruhuna erişebilmenin mümkün olmayacağı kanaatindedir. Chittick Aristocu filozofların ve kelmacıların rasyonel akıl ve mantık yasalarına uygun olmayan bütün vahiy bilgisini te'vil etmelerinin sebebinin, hayal dünyasıyla ilgili bilgisizlikleri ve cehaletleri olduğunu düşünmektedir. (s. 149-161)

Eserin dördüncü bölümünün başlığı ise “Bilgi Felsefesi”dir. İslâm’ın en önemli meselelerinden birisinin bilgi arayışı olduğunu belirten Chittick, İbn Arabî’nin bilginin önemi, faydası, sınırı ve Hakk’ın bilgisinin sonsuzluğu hususlarındaki görüşlerine temas etmektedir. Ayrıca İbn Arabî’nin bilgiye ulaşmanın yollarına dair görüşlerine de değinen yazar akıl, nazar, taklit, tefekkür ve keşf yollarını tek tek ele almaktadır. Chittick İbn Arabî’nin bu yolların her biriyle ayrı ayrı mertebeler tahsis ettiğine vurgu yapmaktadır. (s. 183-206)

Bu bölümde ele alınan diğer bir mesele ise İbn Arabî’nin şerîat kavramına bakışıdır. Hem İslâm’ın kendi kaynaklarında hem de İngilizce metinlerde şerîat teriminin fıkıh ilminin oluşturmuş olduğu İslâmî hukuk kurallarını anlattığını belirten Chittick’e göre, kavram bu anlamda İslâm’ın entelektüel mükteşebâtını, yani filozofların metafizik, kozmoloji, psikoloji, risâlet ve âhiret gibi konularla ilgili tartışmalarını kapsamamaktadır. Ancak ona göre İbn Arabî, şerîat ya da ona yakın anlamdaki şer’î kelimesini kullandığında genellikle kavramın İslâmî olarak adlandırılabilir her şeyi kapsayan İslâm’ın geniş yolu olan genel anlamını kastetmektedir. Bu durum İbn Arabî’ye göre vahyedilen yasalar anlamında şer’î ya da şerîat sadece davranışları yöneten yasal çerçeve değil, aynı zamanda hakîkî bilgiyi ve ahlâkî kalıpları belirleyen entelektüel ilkeler, yüksek ve şerefli ahlâkî özellikleri oluşturan davranışlardır. Chittick İbn Arabî’nin bazen şerîat kavramıyla sadece İslâm’ın içsel boyutları olan tarîkat ve hakîkatin karşısındaki bütün dışsal boyutlarını kastettiği istisnâî durumlardan da söz etmektedir. (s. 207-226)

Eserin beşinci bölümünde Chittick “Kur’ânTefsîri” başlığı altında öncelikle îmân ve akli tefsîr konusunu irdelemektedir. Nitekim İbn Arabî düşüncesinde akıl kendi başına Tanrı’nın hakîkatini bütünüyle kavrayamasa da, O’nun birliğini anlamaya yönelik son derece gerekli bir dayanaktır. Yazar bu sebeple “îmân” ve İbn Arabî düşüncesinin en önemli kurucu kavramlarından birisi olan “te’vîl” kavramlarını etraflıca ele almaktadır. Ona göre İbn Arabî, te’vîli hemen her zaman rasyonel düşünce ilkeleriyle uyuşmayan bir

yöntemle Kur'ân'ın ve Hz. Peygamber'in sözlerinin yorumu olarak kabul etmektedir. Te'vîl eden, vahyin lafzî anlamını esas alıp Allah'ın neyi kastettiğini anlamaya çalışmak yerine, aklın üstünlüğünü ve onun her şey hakkında hüküm verebileceğini kabul eder. Sonuç itibariyle akıl, Allah'ın kelâmı da dâhil her şeyin karşılaştırılıp ölçülmesi gereken bir mihenk taşına dönüşür. Chittick'e göre uygulama itibariyle bütün kutsal kitapların modern tefsîr ve manevî yorumları, İbn Arabî'nin anladığı şekliyle te'vîl kategorisine uymaktadırlar. (s. 229-248) Yazar yine bu bağlamda İbn Arabî'nin aklî çabasının hedefi, akıl karşısındaki keşfin durumu ve işârî tefsîr konularındaki görüşlerine de temas etmektedir. (s. 271-290)

Chittick'in bu bölümde üzerinde önemle durduğu diğer bir mesele ise Allah'ın tecellî edişidir. O Allah'ın tecellisinin ontolojik ve epistemolojik ya da varlık ve bilgi olarak iki düzeyde gerçekleştiği tezi üzerinden hareket etmekte, İbn Arabî'nin tecellîye ilişkin görüşünü bu ikisini de kapsayacak şekilde ele almaktadır. Bu itibarla da "zorunlu bulunuş" ya da "zorunlu kendini biliş" şeklinde tanımladığı vücûd kavramına temas etmektedir. (s. 249-268)

Eserin "Kurtuluş Yolu" başlıklı altıncı bölümünde cevap aranan temel soru aklın Allah'tan gelen şeyi, muhakeme gücünü kullanmadan olduğu gibi nasıl kabul edebileceğidir. Diğer bir ifadeyle yazar burada İbn Arabî'nin keşf halini tecrübe ederken bunun gerçekten Allah'tan geldiğine emin olunup olunamayacağı konusundaki görüşlerini tartışmaktadır. Chittick bu sorunun cevabını İbn Arabî'nin hal, makam ve mürîd-mürşid ilişkisine dair görüşlerini hesaba katarak aramaktadır. (s. 293-311)

Chittick bu bölümde tekrar İbn Arabî'nin ilâhî isimlerle ilgili görüşlerine temas etmekte ve ilâhî isimlerin varlıkla ilişkisini, varlığın ontolojik ilkesi olması cihetinden açıklamaktadır. Yazar bu noktada İbn Arabî'nin ilâhî isimleri varlığın ilkesi olarak görmesinin yanı sıra, ahlâkî olgunlaşmanın bir kaynağı olarak da gördüğünü belirtmektedir. Chittick İbn Arabî'nin ilâhî isimlere dair ifadelerini "tahalluk" kavramı etrafında yorumlamaktadır. (s. 312-326)

Yazar eserin son bölümünde ise "kulluk" ve "Rab"lik kavramları üzerinde durmaktadır. Bu kavramları İbn Arabî düşüncesinin en önemli meselelerinden birisi olan "ilâh-ı mu'tekad"la da ilişkili bir biçimde tahlil etmektedir. (s. 348-394). Böylelikle yazar İbn Arabî'nin tanrı tasavvurunu nasıl inşa ettiğini ve bu tasavvuru çerçevesinde İslâm düşünce geleneğine ne tür katkılar sağladığını da anlamamıza yardımcı olmaktadır.

Tanıtmaya çalıştığımız William C. Chittick'in en hacimli eserlerinden birisi olan *Sûfînin Bilgi Yolu*'nun, genelde İbn Arabî'nin tasavvuf metafiziğine,

özelde ise hayal kavramına ilişkin görüşlerinin derinlemesine bir tasvîrini sunan, meseleye son derece hâkim bir perspektif ve birikimle kaleme alınmış ve günümüzde ilgili literatürde hala önemli yer işgal eden bir eser olduğu kanaatindeyiz. Dil, terminoloji ve üslûb bakımından son derece ilmî bir kullanıminin hâkim olduğu eserde, sadece aktarıma ya da betimsel analize dayanan yöntemin aksine, derinlemesine tahlil ve analiz yöntemlerinin kullanıldığını müşahade etmekteyiz. Eserin tümünde William C. Chittick'in bağlı bulunduğu Gelenekselci/Tradisyonalist düşünce ekolünün etkisini gözlemlemenin mümkün olduğunu ve bu etkinin eseri daha da anlamlı kıldığını düşünmekteyiz.

Esere ilk bakışta İbn Arabî'nin eserlerinden nakledilen uzun pasajların okuyucuyu yoracağı şeklinde bir düşünce meydana gelse de, nakledilen bu pasajların ele alınan meselelerin İbn Arabî'nin metinlerinden de takip edilmesini sağlayarak okuyucuya aslında bir avantaj sağladığı fark edilmektedir. Eserin İbn Arabî terminolojisine aşina olmayan okuyucular için zorlayıcı olabileceği kanaatindeyiz. Ancak bize göre bu durum eser açısından bir eksiklik anlamına değil, eserin konuya hâkim olan akademisyenlere/araştırmacılara hitap ettiği anlamına gelmektedir.

Netice itibarıyla İbn Arabî düşüncesine dair son derece ufuk açıcı çalışmalarına yabancı olmadığımız William C. Chittick'in bu eserinin de, İbn Arabî düşüncesi söz konusu olduğunda temel başvuru kaynaklarından biri olabilecek nitelikte büyük bir emek ve birikimin ürünü bir çalışma olduğu kanaatindeyiz.

Fuzulî Ne Demek İstedi?
İşık imiş her ne var Âlem'de
İlm bir kîl ü kâl imiş ancak
İhsan Fazlıoğlu, İstanbul, Papersense Yay., 2015, 159 s.

Süleyman Arif ORAN*

İnsan mebdde ve mead arasında bulunan bir varlıktır. Çıkış, bir yerden başka bir yere intikal; dönüş ise yürünmesi gereken bir yerdir. Bu var oluş metafizik bir mesele olarak daima filozofların, kelimacıların ve sûfilerin ana tartışma konularından biri olmuştur. Fuzulî'ye göre, insan, çıkış noktası ile dönüş noktası arasında sürekli bir hareket halindedir. "İnsan"ın çabası bu hareketi anlamlı kılmaktır. Başka bir deyişle çıkış ve dönüş hayat olarak nitelendirilirse, sürdürmek için bilgiyle ve aşk ile anlamlandırılmalıdır.

Elimizdeki çalışma giriş, dört ana bölüm, sonuç ve üç ekten müteşekkildir. Kitabın amacı, İslam-Osmanlı-Türk entelektüel tarihine ilişkin bir okumanın nasıl yapılabileceğini bir beyit üzerinde göstermeye çalışmaktır. Edebî ve meşhur bir beyit olduğu içinde elden geldiğince geniş bir kesim ile irtibat kurabilmek; daha fazla muhatap kitlesine hitap edebilmektir. Bahse konu olan amacın gerçekleştirilebilmesi için, öncelikle kavramların açıklamaları yapılmış, ardından ilm, ışık, âlem ve kîl ü kâl terimleri sırayla incelenmiştir.

Kitap, sohbet üslûbunda kaleme alınmıştır. Açıklamalar ve atflar, yer yer beyitle ve bağlamla irtibatını kaybetmiştir. Yazar bu formatıyla eseri, Hüseyin Vassa'f'ın *Gülzâr-ı Aşk-Mevlîd Şerhi* adlı çalışmayla benzer görmektedir.

İlm, ışık, âlem ve kîl ü kâl terimleri, konuyla ilgili düşünce geleneğimizedeki meşşâî, işrâkî, kelâmî, irfânî ve sûfî yaklaşımlar göz önüne alınarak incelenmiştir. Bu şekilde Fuzulî'nin mensup olduğu entelektüel dünya, üç boyutlu bir cisim olarak temsil edilmiştir.

"Mefhûma yelken açmak" başlığı ile kitaba giriş yapılmıştır. Yazar kavramların mısdaıklarını (referanslarını) doğru bir biçimde anlayıp anlayamama sorununu karşımıza getirmiştir. Nazar, bahs, ta'lil, istidlâl gibi kavramların mısdağı haritasını örnekler vererek açıklar ve meselenin zorluğuna dikkat çeker. Günümüzde yapılanın ise "zürafayı işkenceden geçirerek, tavşan olduğuna ikna etmek" misali, kâdim metinler, örüldükleri kavram yu-

* Arş. Gör., Kırklareli üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, (suleyman_arif@hotmail.com).

mağının, yazarının kastettiği doğal mısdaclarına uygun olarak değil, işkenceden geçirilerek modern okuyucunun kastına göre anlamaya zorlanmıştır.

Yazarın kitabın girişine bu şekilde başlamasının sebebi, Fuzûlî'nin ünlü beyti hakkında yapılan yorumların pek çoğunun yanlış anlaşılmasıdır. Kitapta bu yanlışlıklar tek tek tartışma konusu yapılmamıştır. Yazar bu çalışmada, beyit ile işkence etmeden, tarihi bağlamında, Fuzûlî'nin kimliği ve kişiliğini dikkate alarak bir sohbet niteliğinde bir yöntem takip edileceğini belirtmiştir.

Birinci bölümde yazarın ilk sorduğu soru “ilm, ışık, Âlem, kıl ü kâl ne demektir? Başka bir ifadeyle bu kavramların mısdacları, kadîm medeniyet küresi içindeki yeri nedir?” sorusudur. Bu soru cevaplandıktan sonra bir bütün olarak beytin anlamı da ortaya çıkacaktır.

Beytin içinde geçen terimler ilimle başlayarak açıklanmıştır. Öncelikle çok ayrıntıya girmeden etimolojik alt yapısı belirlenmiştir. Daha sonra Fuzûlî'nin yaşadığı kadîm kültürümüzdeki anlamı incelenmiştir. İlim kavramı meşşâî gelenekte, İbn Sînâci ve Felâsifenin nazarında neydi? Ve ayrıldığı nokta neresiydi tespit edilmiştir. İlim iki soruyu gündeme getirmiştir. Birincisi Ontoloji (varlığın bilgisi), ikincisi epistemoloji (nasıl bilinebileceğidir) dir.

Bu nokta-i nazardan bakıldığında dil artık değişmiş, bir üst dile evrilmiştir; Tanrı'nın ilmi, faal akıl, idealar dünyası, tümel vb... Sık sık vurgulayacağımız üzere Fuzûlî'nin arka planını Meşşâî-İbn Sînâci gelenek çizmiştir. Anlamı derinleştirmek için yazar kitapta bahse konu olan serüvene girmiştir.

Yazar, XIII. ve XIV. yüzyıllarını altın nesil olarak nitelendirmiştir. İlimin bu asırlarda yeniden tahlilinin yapıldığının ve üst dil diye ortaya çıkanın tekrar tarifi, bilimi ileri bir aşamaya taşımıştır. Nitekim İbn Arabî'nin Tanrı'nın ve tanrısal olanın irfânî yolla bilinebileceği ilkesi bunun bir göstergesidir. Yazarın diliyle ifade edersek: “Mahsûs'un mâkul hâle getirilme işlemi, artık mevhum'u ve muhayyel'i de içine alacak bir biçimde genişledi.” Âlim ve ârif, hakikati ibare ile dillendirirken sûfî, işâret ile ihsâs ettirmiştir. Bu noktada yazar irfânî ve nazârî farkları açıklamış kavramın geniş açısına yönelmiştir. Nitekim burada şiir dilinin önemini vurgulamış ve İbn Arabî'nin eserlerine atfedilen bir takım bilgilerin şiir diliyle veya mecaz ile anlatılabileceği belirtilmiştir.

Fuzûlî, kavramlar üzerinde ehl-i keşf arasındaki tartışmayı farklı tertip ederek aşmaya çalışmıştır. Fuzûlî'nin ilim ve marifet ayrımı dikkat çekicidir. Ehl-i keşfin, marifeti, ilme tercih etmeleri eleştiriye açık gözükmektedir. Aşkı

önceleyen Fuzulî'nin İlim ile ilgili ilginç tavrı, bilgiyi insan için zorunlu olarak görmesidir.

Işk kavramı açıklanırken kitabın bu bölümünde ilmi önceleyenlere sadece atıf yapılırken, ışkı önceleyenler üzerinde durulmuştur. Yazara göre ışk vurgusu, büyük oranda, Horasan sûfilere tarafından başlatılmıştır. Horasan sûfilere aynı zamanda illet kavramına karşın, hikmet kavramını geliştirmişler ve kendilerini Hakîm olarak adlandırmaya başlamışlardır.

Yazar, meşşâilikteki "vucûd"un ve işrâkilerde ki "nûr"un yerini alan "ışk"ın, sûfi bakış açısına göre çok değişik biçimlerde tahayyül edildiğini belirtmiştir. Kimine göre ilâhî bir sıfat, kimine göre mutlak gerçektir. Işk, sûfilerde sadece kozmik bir ilke değil, tersine hem teolojik, hem kozmolojik, hem metafizik, hem kozmolojik hem de psikolojik bir ilke kabul edilmiştir. Başka bir ifadeyle, Işk, hem ayna, hem aynada gören, hem aynada görülen, hem de görmenin bizatihi kendisidir.

Horasan sûfilerinin burada isimleri ve fikirleri özellikle vurgulanmış ve onlar için ışk, koşullanmamış, kayıtlanamamış, ilâhî bir ilke, tanrısal bir sıfat, Tanrı'nın sözüyle özdeş addedilmiştir. Işk, saf bir birliktir ve küllîdir. Özellikle Ahmed Gazâlî çizgisi takip edilmiş ve kendisi konunun mihenk taşı kabul edilmiştir.

Işk, hubb, muhabbet gibi terimleri sık kullanan yazar bu terimleri klasik metinleri takip ederek daha ayrıntılı inceleme yoluna gitmiştir. İlk durağı Dâvûd Kayserî ardından Tehânevî ve son olarak da Fuzulî ile neticelendirmiştir. Bu üç zât üzerinden ışk kavramını inceleyen yazar meselenin ilmi veya ışkı iptal etme söz konusu olmadığını, bu kavramlardan hangisinin önce geleceğinin belirlenmesinin gerekliliğine dikkat çekmiştir. Kavramı açıklarken Fuzulî'nin Rubâiyyât ve diğer eserlerinde bulunan beyitlerle konuyu aydınlattığı âşikardır. Metafizik yönden ele alınan mevzuu "Tanrı'nın yarattığı ilk şeyin akıl olduğu" iddiasının farkında olan bu şahıslar, eserlerinde ruh'a/ışk'a öncelik vermişlerdir. "Kenz-i Mahfî" kudsî hadisinin konuyu anlama açısından önemli olduğunu burada söylemeliyiz. Nitekim İbn Arabî, Konevî ve takipçilerinin ışkı ve varlığı anlamlandırmadaki delili bu hadistir. Allah'ın varlığı gizli bir hazine, âlem ise o gizli hazinenin kapılarını açan bir anahtar remzindedir. Bu konu kitapta ayrıntılı bir şekilde işlenmiştir. Ancak İslam düşüncesi üzerindeki etkisi göz ardı edilemeyecek bu iki sûfinin varlık ve Tanrı-âlem ilişkisi hakkında ki fikirleri bahse konu olan hadis-i şeriften mülahemdir. Bu sebeple burada kısaca zikretmeyi uygun gördük.

Üçüncü olarak beytin içindeki “âlem” kavramı açıklanmıştır. Âlem, Tanrı’dan başka her şey, ister cevher ister araz olsun tüm mahlûkât olarak tanımlanmıştır. Ayrıntıya girmeden âlemin katmanlarından söz edilmiştir. Diğer kavramları açıklama yöntemi burada da aynıdır. Öncelikle işrâkî filozofların ruhânî ve cismânî âlem ayrımını belirtmiş ardından meşşâilerin meseleye yaklaşımlarını aktarmıştır. Âriflerin yaklaşımını ayrı, sûfilerin yaklaşımını ayrı incelemiştir. Âriflerin (â’yân-ı hârice ve â’yan-ı sâbite) nazariyelerine dikkat çekmiştir. Âlemle ilgili birçok farklı anlamların olduğunu bunların dökümünü çıkarmanın yazının hedefi olmadığı âşikardır. Fazlıoğlu, bu noktada her bir insanı bir âlem kabul eden irfânî geleneğe de işaret ederek yetinmiştir.

Meşşâî kelâmî hikmet; tahsilinin nazar/bahs/burhan, tabirini ise dil/ibare/kavl ile yapar. İşrâkî ve irfânî hikmet müşâhede/keşf/zevk, tabirini ise hal/işâre/şiir ile gerçekleştirmektedir. Bu noktada kavram çerçevesinde “nazârî ile keşfî, başka bir deyişle burhânî ile irfânî-sûfî bilgi arasındaki farklar nelerdir? Sorusunun çalışmadaki öncelikli, asıl soru olduğu söylenebilir.

Yazı boyunca ışk, ilim, âlem ve kıl ü kâl kavramlarının kadîm bir arka plana sahip olduğunu sık sık vurgulamıştır. Kitabın ikinci bölümü, meşşâî felsefe dili çerçevesinde metafiziğini yapan İbn Sînâ üzerinde yoğunlaşmıştır. “Tanrı âlem arasındaki ilişki” meselenin çıkış noktası kabul edilmiştir. İbn Sînâ’nın nazariyesi, Tanrı’nın kendi mahiyeti/özü, kendi kemâlini ve aşkınılığını; ayrıca iyiliğin kendinden sâdır olduğunu ve bunu da, kendinin ışk olan öz’ünü gerektirdiğini bilmesidir. Öte yandan saf iyilik, saf akıl ve saf ışk olan Tanrı’dan tecellinin nedeni ışk’tır. İbn Sînâ’nın tavrı belirlenirken *Şifâ*, *Necât*, *İşârât* ve *İşk* risalelerine atıf yapılmıştır.

İşk ve ilim kavramlarına büyük önem atfedilmiş tüm evreni varlık içinde tutan bir işlev gördüğü vurgulanmıştır. İşk’in kaynağı Tanrı’dır. Tüm var olanlarda sârî olan da farklı tecellileriyle bu ışktır. Beyitte geçen ışk kavramını anlama açısından bu nazariye önemlidir. Nitekim bu düşünce bağlamında ışk-sız hiçbir varolan yoktur. İbn Sînâ felsefesinde ışkın rolü büyüktür. Mümkün varlıklardaki mahiyet-varlık ayrımının Tanrı’daki ayniyetini sağlayan da ışktır. Nasıl idrak edilirse edilsin tecellide, Tanrı’dan varlık, bilgi, iyilik, güzellik ve ışk sudûr eder. Tanrı’yı bilmek ancak onun tecellisi aracılığıyla olanak bulur. Tanrı ve insan arasındaki ilişki dini açıdan inanç, İbn Sînâ açısından ışk, sûfiler açısından ise fenâ terimleriyle özetlenmiştir. İşk ve ilim beytin en önemli iki kavramı olduğu için kavramların etrafında söylenenlerle birleştirilerek kaynağa inmede bu yol takip edilmiştir.

Kitabın üçüncü bölümünde, kişinin zihnindeki “nereden geldik, nereye gidiyoruz, saadete mi, selâmete mi?” düşüncesi işlenmiştir. Nefsin tekâmülünün bu noktada nasıl gerçekleşeceği ve kadîm kültür ve felsefelerde nasıl yanıt bulunduğu incelenmiştir. Her hâlükârda nefsin tekâmülü için bir yola girilmesi, yola çıkılması, yola revan olunması kaçınılmaz kabul edilmiştir. Bu durumda sorulması gereken bir diğer soru; gidilen yolun nihâî amacının ne olduğudur. Nazarî, keşfî ve sûfî bakış açısı arasındaki fark burada da ortaya çıkmaktadır. Sûfî çizgide amaç insanın selâmetiyken nazârî ve keşfî yaklaşıma göre amaç insanın saâdeti kabul edilmiştir. Çünkü ruh-ışık, selâmeti verirken, akıl-ilim, saâdeti verir. Yazar bölümün sonunda, İslam dünyasında başta ilm-i kelâm ve işrâkîlik olmak üzere keşfî-irfânî ekoller ile sûfî tavrın, XIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yükselmeye başlayıp olgunluk dönemine ulaştığını belirtir. Netice-i kelâm olarak faal aklın öldüğünü, saâdetin son bulunduğunu, insanların ışık sığınıp, selâmete yöneldiğini sloganlaştırır.

Kitabın dördüncü ve son bölümünde ışık kavramının Hermetik anlayışta, Çin’in, Hind’in, Babil’in, Pers’in, simya anlayışlarında, Sibiryâ’nın, Afrika’nın kültürlerinde, Şamanizm’de, tek tanrılı dinlerde dile getirildiğini belirtmiştir. “Başka göller, başka dertler” başlığıyla incelenmiştir. Bu çalışmada her düşüncenin, kültürün, anlayışın ele alınması mümkün değildir. Ancak yazar burada bazı benzerliklere dikkat çekmiş ve bir takım örneklenmelerde bulunmuştur. Mesela Ortaçağ Avrupa Felsefesi’nde ışık, teolojik ve romantik çerçevede gündeme gelmiştir. Hobbes, Hegel ve Sartre örneklerinde ışık bir tür güç anlamında ele alınmıştır. Aristoteles ve L. Irigaray de sevgi/ışık çok anlamlı, katmanlı bir yapı olarak incelenmiş ve bizi tehdit eden değil olgunlaştıran bir unsurdur.

Yazara göre ışık, varlığın sırlı yanının bir cevabıdır, yani insanın en derindedir. Özne ile nesne arasındaki mesafenin giderilmesi, olgu ve olaylara, tüm varlığa, ışık ile ışık üzerinden bakmakla mümkündür. Ölüm ile ışığın ilişkisi bizim için bir sırdır.

Netice olarak, yazı boyunca dile getirilenler madde ve mânâ denizinde kavramların hem nasıllığı, hem de niçinliği tetkikiyle kadîm dönemin düşünce dünyasında değerlendirilmiştir. Kitabın sonuç kısmında bu söylenenlerden günümüz için nasıl bir sonuç devşirileceği açıklanmıştır. Bugün, din, felsefe, sanat ve bilim arasındaki çatışmayla karşılaşan kavramlar, tek biçimliliği engellemesi için elzem görülmüş ve bu şekilde izah edilmiştir. Çalışmada bölümlerin başlıkları edebî dil göz önünde bulundurularak konuyu özetler mahiyette veciz bir söz ile kaleme alınmıştır. Sohbet üslûbunun korunduğu kitapta, akademik olmakla beraber akıcı bir dil kullanılmıştır.

Yazar, okuyucuya derin analizlerin hem şiirsel hem de akademik dille verilebileceğini ispatlamıştır.

Sosyal Bilimler Tarihi ve Felsefesi,
Scott Gordon, çev. Ümit Tatlıcan ve Hasan Kösebalaban, İstanbul: Küre
Yayınları, 2015, 744 s.

Muammer İSKENDERÖĞLU*

Bilimlerin dallanıp budaklandığı, bilimler tasnifinin ve bilimler arası ilişkilerin bilim yapıldığı varsayılan kurumlarda kürsü sahibi insanlar tarafından dahi yeterince önemsenmediği, uzmanlaşmanın adeta insanları akademik körlüğe ittiği günümüzde, bütüncül bir bilimler tasnifine ve bu tasnifin temel kısımlarını oluşturan bilimler ile diğer bilimlerin ve bütünü ilişkisini gözler önüne serecek çalışmalara büyük ihtiyaç vardır. Scott Gordon'un *Sosyal Bilimler Tarihi ve Felsefesi* isimli çalışması bir bilimler tasnifi yapmaktaki birliktedir, günümüzün yaygın kabul görmüş tasnifini temel alarak sosyal bilimlerin temel disiplinlerini tarihi gelişimleri, felsefi arka planları ve doğa bilimleriyle ilişkileri bağlamında sunması açısından önemli bir boşluğu dolduran bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır. On sekiz bölümden oluşan çalışma bir anlamda modern Avrupa sosyal bilimler tarihi olması nedeniyle, fen ve teknolojik üstünlüğüne ilaveten sosyal bilimlerdeki üstünlüğünün de Avrupa'nın dünya hakimiyetindeki rolünü anlamamıza katkı sağlayacaktır.

Gordon eserinin ilk bölümünde sosyallik ve sosyal bilim kavramlarını inceliyor. Hiç şüphesiz bu kavramların merkezinde insan olduğu için yazar, modern sosyal bilimlerin insana bakış açısından önceki dönem düşünürlerden ayrıldığı önemli bir noktaya dikkat çekiyor: "Modern sosyal bilimin önemli bir özelliği, insanı kesinlikle diğer hayvanlardan önemli ölçüde farklı bir hayvan türü olarak görmesi, ancak teolojide ima edildiği ve modern çağdan ve empirik bilimin gelişmesinden önceki düşünürlerin genellikle inandıkları gibi onu diğer hayvanlardan kategorik olarak ayırmamasıdır." (s. 20) 18. asrın ikinci yarısına kadar insan gruplarının dahi birbirlerinden biyolojik olarak farklı olduğuna inanan düşünürler için bu çok temel bir zihniyet değişimidir. Yazar'a göre, insanın sosyalliğini inceleyen sosyoloji, siyaset bilimi ve benzeri disiplinlerin konuları arasında büyük ölçüde örtüşme olması nedeniyle aralarındaki sınırlar çok keskin değildir. Ayrıca bu bilimleri anlamak için Rönesans sürecinde doğa bilimleri ile konuya başlamak gerekmektedir, çünkü bu süreç insanın sadece fizik dünyaya bakışını değil, kendine ve topluma bakışını da kökten değiştirmiştir. Gordon'un bu yaklaşımı

* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Öğretim Üyesi
(muammeri@sakarya.edu.tr).

neden bütüncül bir bilim anlayışına sahip olmamız gerektiğini ve bütünü anlamadan bir parçayı asla anlayamayacağımızı çok açık bir şekilde ortaya koyuyor.

Yukarıda bahsettiğimiz bakış açısının bir yansıması olarak Gordon, eserin ikinci bölümünde bilim çağının doğuşunu inceliyor. Yazar'a göre, tarihçilerin talihsizce 'Rönesans' terimiyle kavramaya çalıştıkları 14. ve 15. asırlardaki sanatsal, kültürel, iktisadi, siyasal, edebi ve düşünsel köklü değişimler modern bilimin temelini oluşturmaları açısından incelenmesi gerekir ve bu bağlamda doğa bilimlerinin ortaya çıkışını anlamak sosyal bilimler tarihi açısından da merkezi öneme sahiptir. Yazar bilim çağının doğuşu tartışmasına Leonardo da Vinci ile başlayarak, aynı zamanda makine mühendisi, mucit ve matematikçi olan Leonardo'nun sanatı üzerinden yeni bilimin bakış açısını nasıl temsil ettiğini göstermeye çalışıyor. Yazar benzer şeyi Vesalius'un tıbbı ve Galileo'nun astronomisi üzerinden de göstermeye çalışıyor. Bunun ardından Gordon, genel bir düzeyde bu yeni bilim anlayışının temel özelliklerini ve içerimlerini ele alıp sosyal bilimler üzerindeki etkilerine işaret ediyor.

Gordon eserin üçüncü bölümünde sosyal bilimlerle doğa bilimleri arasındaki ilişkinin süregelen bir felsefi tartışma konusu olduğuna ve bunu çözüme kavuşturmanın zorluğuna vurgu yaptıktan sonra, sosyal bilimlerde 'yasalar' olarak adlandırılan önermeleri inceliyor. Bu bağlamda "nomolojik önermeler" başlığı altında salt empirik, analitik ve neden fikri içeren olmak üzere üç temel yasa türünü inceliyor. Ardından farklı organizasyon düzeylerinde bu yasaların nasıl işlediğine değinerek, sözü bu yasaların sosyal bilimler ve doğa bilimlerindeki işleyişine getiriyor. Bu bağlamda yazar sosyal bilimlerle doğa bilimleri arasındaki altı temel farka dikkat çekiyor. Bir örnek vermek gerekirse, nomolojik önermeler sadece büyük ölçüde tek biçimlilik sergileyen olgular hakkında geliştirilebilir. Gordon'a göre, bu ilke-den hareketle hiçbir toplumsal yasanın formüle edilemeyeceği sonucuna varmak yanlış olduğu gibi toplumsal yasaların doğa yasaları kadar kesin olduğunu ileri sürmek de mantıklı değildir.

Modern dönemin modern öncesi dönemden farklılaştığı birçok alanda gösterilebilir. Bu bağlamda Gordon dördüncü bölümde siyaset teorisi ve felsefesindeki farklılaşmayı ele alıyor. Ona göre, Batı siyaset düşüncesi Augustine'den başlayarak, birkaç istisna dışında, yaklaşık bin yıl süreyle teolojik bir yönelime sahipken, modern dönemle birlikte laik ve faydacı bir yaklaşım benimsemiştir ve bir bakıma Augustine öncesi dönemin yaklaşımına geri dönmüştür. Yazar bu bağlamda Avrupa siyasal düşüncesinde yeterince yer edinemeyen Venedik siyasal sistemini okuyucunun dikkatine sunuyor.

Yazılı bir anayasa metni olmayan, güçler dengesi temeline dayanan ve Amerikan anayasasının da ilham kaynağı olan Venedik siyasi sistemini Gordon, siyaset bilimindeki ilk temel inceleme olarak nitelediği dönemin siyaset felsefecisi Contarini'nin eseri *Mağistatlar ve Venedik Cumhuriyeti* üzerinden değerlendiriyor. Contarini'nin eseri Avrupa'nın birçok ülkesi gibi İngiltere'de de yaygın bir etkide bulunmuş ve onun gündeminde olmayan birçok felsefi sorun da daha sonra 17. asırda İngiliz filozofları tarafından tartışılmıştır. Siyasal yorumcuların Venedik gibi yazılı bir anayasası olmayan İngiltere'yi 18. asırda ideal bir yönetim sisteminin işleyen bir örneği olarak görmeleri, burada dikkat çekilmesi gereken bir husustur. Gordon bu sorunlarla ilgili tartışmaları klasik siyaset felsefesi literatürünü takip ederek özetliyor.

İnsanların fayda sağlamak amacıyla mevcut üretken kaynakları mal ve hizmet üretmek için nasıl kullandıklarının araştırılması olarak tanımlanabilecek sosyal bilim dalı olan iktisat, insanlık tarihi kadar eski olmakla beraber bu bilim dalı da modern dönemde köklü değişikliklere uğramıştır. Bu bilimin değişiminin tarihi Gordon'un eserinde beşinci bölümden başlayarak birçok bölümün konusunu oluşturmaktadır. Her ne kadar yaygın kabulde iktisat biliminin kurucusu olarak Adam Smith görülse de yazara göre, Fransız kralı XV. Louis'in saraya davet edip imkân sunduğu ve kendilerine 'Fizyokratlar' denilen grup bu konuda onu incelemektedir. Her şeyin siyasi yasalarla düzenlendiği bir çağda, siyasi erkin hizmetinde çalışmalarına rağmen, Fizyokratlar ekonominin, siyasilerin düzenlemelerinden farklı doğal yasalarının olduğunu göstermeleri açısından modern bilim anlayışıyla uyumlu bir yaklaşım sergilemişlerdir ve sosyal bilimler açısından önemli olan onların başarılı olup olmadıkları değil, bu yaklaşım tarzlarıdır. Fizyokratların başlattığı bu iktisadi model inşa etme fikri, Gordon tarafından daha genel bir bağlamda altıncı bölümde ele alınıyor ve iktisat örneği üzerinden sosyal bilimlerde modelleştirme metodolojisine dair bir inceleme sunuluyor.

Yukarıda ismini andığımız Adam Smith'in de içinde yer aldığı İskoç aydınlanmasını Gordon, eserinin yedinci bölümünde detaylıca ele alıyor. Bir tarafta siyasi erkin desteği ile bütün maddi ve manevi imkanları kullanarak Avrupa ülkelerinin yeteneklerini Paris'e ve Versailles sarayına çeken 25 milyonluk Fransa bu vizyonun neticesinde matematik, doğa bilimleri ve sosyal bilimlerde Batı dünyasının entelektüel liderliğini ele geçirirken, hiçbir siyasi ve toplumsal imkânı olmayan 1,5 milyonluk İskoçya'nın Fransa'ya tek ciddi rakip olarak ortaya çıkması üzerinde derin düşünülmesi ve dersler çıkarılması gereken bir husustur. İnsanlık tarihine bakıldığında, hiç şüphesiz saray desteği bilimsel ve felsefi gelişmenin en önemli itici gücü olmuştur, ama sarayın beslediklerinin her zaman üretken olduklarını söylemek mümkün değildir. Birçok sarayın bilim ve düşünceyi desteklemek yerine saraya

dalkavukluk yapanları desteklediği de inkâr edilemez bir gerçektir. Fakat burada İskoç aydınlanması örneği üzerinden vurgulanması gereken ve günümüz için ders alınması gereken önemli husus, siyasi ve ekonomik gücün desteği olmadan, doğa bilimleri alanında olmasa da sosyal bilimler alanında büyük bir atılımın yapılabileceğidir.

19. asır iktisat anlayışına geçmeden önce sekizinci bölümde Gordon ilerleme ve mükemmellik fikrini ele alıyor. Yazar'a göre, tarihçilerin ilerleme fikrinin Aydınlanma çağında oldukça fazla etkili olduğu konusunda şüphe yoktur. Bu bağlamda yazar, ilerlemenin bilimsel bilginin gelişmesiyle bağlantısı ve gündelik hayatın ve maddi ilerlemenin değerinin kabul edilmesi yönüne vurgu yapıyor ve bunun mükemmel toplumsal düzen fikri ile ilişkisine dikkat çekiyor.

İlerleme ve mükemmellik fikrine dair bu kısa aradan sonra Gordon tekrar iktisat düşüncesinin gelişimine dönüyor. Yazar, her ne kadar Fیزیokratları iktisat biliminin kurucusu olarak görse de takipçileri olması açısından Smith'in bu disiplindeki liderliğine vurgu yapıyor. Bu bağlamda dokuzuncu bölümde yazar, Smith'in takipçisi olan iki kuşağın klasik ekonomi politik olarak adlandırılan literatürünü Thomas R. Maltus, David Ricardo ve John S. Mill'e atıfla inceliyor. Bu tarihsel sürecin bir evresine dâhil olmasına rağmen Karl Marx'ın iktisat teorisini ise on üçüncü bölümde ele alıyor.

Buraya kadarki bölümlerde genelde sosyal bilimlerle epistemoloji ilişkisine dikkat çeken, sosyal bilimlerin kökeni ile ilişkili olarak da fiziğe atıf yapan Gordon, 19. asır ekonomi biliminin 'doğal uyumlu düzen' ilkesi ile irtibatlı olarak onuncu bölümde metafiziğin uyumlu düzen fikrini inceleme gereği duyuyor. Bu bağlamda yazar, Grek düşünürlerine kadar götürülebilir uyum metafiziğini Leibniz'e atıfla inceliyor, ardından bu fikrin ekonomideki yansımaları olarak 'bırakınız yapsınlar' ideolojisiyle ilişkisini ele alıyor. Metafiziğe yapılan bu atfın etik konusunda da yapılması gerektiğini düşünen Gordon, on birinci bölümde laik bir etik teorisi geliştirmeye yönelik en önemli ilk girişim olarak nitelendirdiği faydacılık teorisini Bentham, James ve oğlu John Stuart Mill ve Henry Sidgwick'e atıfla inceliyor ve faydacılığın iktisatla ilişkisine dair değerlendirmeler sunuyor.

Gordon on ikinci bölümü Fransız pozitivismi ve sosyolojinin başlangıçlarına ayırıyor. Yazar'a göre, sosyolojinin başlangıçlarını 18. asır Fransa'sı ve İskoçya'sında konumlandırmak mümkündür ve bu bilime de bir kurucu bulmak gerekirse Saint-Simon ve Comte isimlerinden bahsedilebilir. Yazar'a göre, bu isimler makro sosyoloji, yani kapsamlı bir teori geliştirme çabası içindeydiler ve bu teorinin uygulayıcıları arasında Karl Marx, James Fraser, Herbert Spencer gibi düşünürler, Oswald Spengler ve A. J. Toynbee gibi

isimlerin dahil edilmesi gerekir. Gordon bu bölümde Saint-Simon ve Comte'un düşüncelerini ve bu düşüncelerin hem Fransa'da hem de diğer ülkelerdeki etkilerini inceliyor. Bir sonraki bölümde ise Marksçı toplum teorisini inceledikten sonra, yukarıda bahsedilen bağlamda Marksçı iktisat anlayışına özel vurgu yapıyor.

Tarihin metodolojisi Gordon'un on dördüncü bölümde ele aldığı konudur. Bu bağlamda yazar, tarih ve diğer sosyal bilimler arasında nasıl bir ilişki vardır? Geçmişin bilgisi geleceği öngörmeyi sağlar mı? Bireylerin eylemleri ile tarihin hakkında konuştuğu grupların üyeleri olarak paylaştıkları deneyimler arasında nasıl bir ilişki vardır? gibi sorunlara odaklanarak konuyu ele alıyor.

Sosyolojinin başlangıcını on ikinci bölümde ele alan Gordon, on beşinci bölümde tekrar sosyolojiye dönerek bu disiplinin gelişimini Herbert Spencer, Emile Durkheim ve Max Weber'e özel atıfla inceliyor. Bu bölümün tabii devamı mahiyetindeki 'Biyoloji, Sosyal Bilim ve Sosyal Politika' başlıklı on altıncı bölümde Gordon önce Darwin'e özel atıfla evrim düşüncesini, bu düşüncenin klasik iktisat ve kapitalizmle ilişkisini inceliyor, ardından sosyolojinin biyolojiye indirgenmesi sürecini ele alıyor; bu bağlamda deizm ve mekanik dünya görüşünün yaygınlaşmasını, ardından soy ıslahı bağlamında biyolojinin sosyal politikalara etkisini inceliyor, son olarak da biyoloji ile sosyal bilimler ilişkisini daha teorik düzeyde modellerin geliştirilmesinde biyolojinin rolü bağlamında inceliyor ve bu bağlamda geliştirilen bir alt disiplin olarak sosyobiyojoloji ile ilgili gelişmeleri özetliyor.

Gordon bir sonraki bölümde de iktisat teorisinin 20. asırdaki gelişimini ele alıyor. Bu bağlamda ilk olarak Neo-klasik iktisadi organizasyon teorisiyle başlayıp, Neo-klasik iktisat teorisinde devletin rolüne değiniyor, ardından bu teorinin gelir dağılımı tartışmalarının temel özelliklerini gözden geçiriyor, son olarak da Keynesyen Makro-İktisat teorisini sunarak bölümü tamamlıyor.

Scott Gordon eserinin son bölümünü bilimin temelleri konusuna ayırıyor. Bu bölümde ilk olarak bilim felsefesi bağlamında pozitivizmin yükseliş ve çöküşünün resmini çiziyor, ardından mevcut epistemolojik teorileri tasvir edip bu teorilerin açmazlarına işaret ediyor, son olarak bilgi arayışında kesinliğin değilse bile nesnelliğin mümkün olduğu görüşünü benimseyen 'araşsalıcı' bir bilim felsefesi teklifini değerlendirmeye sunuyor. Gordon, sanayi devrimi sonrası ortaya çıkan yeni sosyal bilimlerin günümüzde önemli bir ilerleme ve kabul edilebilirlik kazanmalarına rağmen, bu disiplinlerin bilimsel geçerlilikleri konusunda hala önemli kuşkular bulunduğu dikkat çekiyor. Bu bağlamda yazar, özellikle şu sorunları tekrar tartışma

gereği duyuyor: Sosyal bilimler ve doğa bilimler arasındaki ilişki, zihinsel durumların epistemolojik statüsü ve bireycilik ve bütüncülük tartışması ve son olarak nesnellik problemi. Hiç şüphesiz bu sorunların nihai bir çözümüne ulaşmak mümkün değildir, fakat örnek olarak son sorunla ilgili, yazara göre, şu söylenebilir: "...ana-akım sosyal bilimciler empirist bir ideolojiye bağlıdır ve çoğulcu bir entellektüel bağımsızlık ortamında çalıştıklarında, ulaşmaları asla mümkün olmasa da, nesnellik idealine yaklaşabilirler." (s. 736)

Bilimlerin dallanıp budaklandığı, herhangi bir bilimde söz sahibi olmanın dahi fertleri aşım kolektif bir çabayı gerektirdiği bir ortamda yaşadığımız inkâr edilemez bir gerçektir. Bununla birlikte bütüncül bir bilim anlayışına ve bilimsel bir bakış açısına sahip olmak herhangi bir bilim alanında bir çaba sürecine girmenin olmazsa olmaz şartlarıdır. Bu açıdan çağımızın doğa bilimlerine yaklaşımı hakkında temel düzeyde bilgi sahibi olmadan ne sosyal bilimleri ne de bu bilimler içindeki daha özel bir disiplini anlama imkânı vardır. Bu açıdan *Sosyal Bilimler Tarihi ve Felsefesi* türü eserleri okuyup anlamaya çalışmaya şiddetle ihtiyaç vardır.

ETİK KURALLARI

Yazarlar

Gönderilen makalenin akademik alanlara katkı sunacak nitelikte olması yazarın sorumluluğundadır.

Çalışmaların özgün olması ve araştırmaya dayalı olması gerekmektedir.

Her ne kadar intihal taraması dergi tarafından yapılacaksa da akademik onursuzluk olan intihalin sonuçları tamamen yazara yönelecektir.

Makale aynı anda farklı dergilere gönderilmemelidir ve daha önce başka bir dergiye gönderilmiş olmamalıdır.

Makalede ismi yazılacak olan diğer yazarların araştırmaya katkı sağladığından emin olunmalıdır. Akademik katkısı olmayan kişilerin ilave yazar olarak gösterilmesi veya katkı sırası gözetilmeksizin, unvan, yaş ve cinsiyet gibi bilim dışı ölçütlerle yazar sıralaması yapılması bilim etiğine aykırıdır.

Dergiye makale gönderen yazarların derginin yayım ve yazım ilkelerini okuduğu ve kabul ettiği varsayılır ve yazarlar bu ilkelerde kendinden beklenenleri taahhüt etmiş sayılmaktadır.

Atıflar ve kaynakça gösterimi eksiksiz olmalıdır.

Yazarlar, Yükseköğretim Kurulu'nca da belirtilen Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ni dikkate almalıdır.

Hakemler

Hakemler dergide yayımlanacak makalenin akademik kalitesinin en temel tespit edicisi olduklarının bilinciyle davranmalı ve akademik kaliteyi artırma sorumluluğuyla değerlendirme yapmalıdır.

Hakemler, yalnızca uygun bir değerlendirmeyi yapmak için gereken uzmanlığa sahip oldukları, kör hakemlik gizliliğine riayet edebilecekleri ve makaleye dair detayları her şekilde gizli tutabilecekleri makalelerin hakemliğini kabul etmelidirler.

Makale inceleme süreci sonrasında da incelenen makaleye dair herhangi bir bilgi hiçbir şekilde başkalarıyla paylaşılmamalıdır.

Hakemler, yalnızca makalelerin içeriğinin doğruluğunu ve akademik ölçütlere uygunluğunu değerlendirmelidir. Makalede ortaya konan düşüncelerin hakemin düşüncelerinden farklı olması değerlendirmeyi etkilememelidir.

Hakem raporları objektif ve ölçülü olmalıdır. Hakaret içeren, küçümseyici ve itham edici ifadelerden kesinlikle kaçınılmalıdır.

Hakemler, değerlendirme raporlarında yüzeysel ve muğlak ifadelerden kaçınmalıdır. Sonucu olumsuz olan değerlendirmelerde sonucun dayandığı eksik ve kusurlu hususlar somut bir şekilde gösterilmelidir.

Hakemler, kendilerine tanınan süre içerisinde makaleleri değerlendirmelidir. Şayet değerlendirme yapmayacaklarsa, makul bir süre içerisinde dergiye bildirmelidirler.

Editörler

Editörler, dergi politikasında belirtilen ilgili alanlara katkı sağlayacak makaleleri değerlendirme sürecine kabul etmelidir.

Editörler, kabul veya ret edilen makaleler ile herhangi bir çıkar çatışması/ilişkisi içinde olmamalıdır.

Editörler bir makaleyi kabul etmek ya da reddetmek için tüm sorumluluğa ve yetkiye sahiptir.

Hakemlerin ve yazarların isimlerinin karşılıklı olarak gizli tutulması editörlerin sorumluluğudur.

Yayınlanmak üzere gönderilen makalelerin intihal taraması ve böylece akademik onursuzluğun önüne geçilmesi için editörler gerekli çabayı göstermelidir.

Dergiye gönderilen makalelerin ön inceleme, hakemlik, düzenleme ve yayınlama süreçlerinin vaktinde ve sağlıklı bir şekilde tamamlanması editörlerin görevidir.

Editörler dergiye makale kabul ederken akademik kaygı ve ölçütleri öncelermelidir.

SAKARYA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

YAYIM İLKELERİ

1. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.
2. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez (Haziran ve Aralık) yayımlanan çift taraflı kör hakemlik uygulayan bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.
4. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir.
5. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış ya da yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
6. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
7. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
8. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, ön incelemesi yapıldıktan sonra yayın kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı hakemlere gönderilir. İki olumlu hakem raporu ile yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. Aynı makale için olumlu ve olumsuz hakem raporları mevcut olduğunda yazı hakkında karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.
9. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
10. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
11. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.
12. Bir sayıda aynı yazara ait (teelif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
13. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden iki adet gönderilir.

14. Yayınlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarına ya da yazarlarına aittir.
15. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.
16. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir..

Yazım İlke ve Kuralları

1. Çalışmalarda TDV İslam Ansiklopedisi'nin (DİA) imlâ kaideleri esas alınır.
2. Dipnot kullanımında Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi The Chicago Manual of Style (http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html) ile hazırlanan çalışmaları kabul etmektedir. Makalenin sonunda yer verilen kaynakça bölümü de The Chicago Manual of Style gözetilerek oluşturulmalıdır.
3. Her makalenin başına Türkçe ve İngilizce özetleri konulmalı, özetler 100- 150 kelimeyi geçmemeli ve 7 punto Verdana ile yazılmalı; makalenin ismi Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Ayrıca 5-6 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler verilmelidir.
4. Dergiye gönderilen yazıların hacmi kaynakça ve dipnotlarla birlikte 8000 kelimeyi geçmemelidir.
5. Yazılar MS Word programında A4 boyutunda editöre ulaştırılır. Sayfa ölçüsü, yazı karakteri, satır aralığı ve paragraf aralığı şu şekilde olmalıdır: Üst: 5,4 cm; Sol: 4,5 cm; Alt: 5,4 cm; Sağ: 4,5 cm; Karakter: Palatino Linotype (Ana metin: 10; dipnot: 8 punto); Satır aralığı: Tam, Değer: 14 nk; Paragraf aralığı: önce: 0 nk; sonra: 3 nk; Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi kullanılmalıdır.
6. Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelerin sayfa düzeni genişliği olan 12 cm ebadını taşmaması gerekir.
7. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri veya PDF formatı eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir.
8. Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.
9. Dipnotlar sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli.

Dipnot ve Kaynakça Kılavuzu

The Chicago Manual of Style Dipnot ve Kaynakça Sistemi Örneği

a) Kitap (Tek yazarlı):

İlk kullanım: Ali Bardakođlu, İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016), 15.

Tekrarı halinde: Bardakođlu, Müslümanlığımızla Yüzleşme, 65.

Kaynakça: Bardakođlu, Ali. İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016.

b) Kitap (İki yazarlı):

İlk kullanım: Bekir Topalođlu ve İlyas Çelebi, Kelâm Terimleri Sözlüğü (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 57.

Tekrarı halinde: Topalođlu ve Çelebi, Kelâm Terimleri Sözlüğü, 67-69.

Kaynakça: Topalođlu, Bekir ve İlyas Çelebi. Kelâm Terimleri Sözlüğü. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

c) Kitap (Çok yazarlı):

İlk kullanım: Bekir Topalođlu v.dđr., İslam'da İnanç Esasları (İstanbul: MÜ İFAV Yayınları, 1998), 25.

Tekrarı halinde: Topalođlu v.dđr., İslam'da İnanç Esasları, 75.

Kaynakça: Topalođlu, Bekir, Y. Şevki Yavuz ve İlyas Çelebi. İslam'da İnanç Esasları. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.

d) Çeviri:

İlk kullanım: Francis Dvornik, Konsiller Tarihi, İznik'ten II. Vatikan'a, çev. Mehmet Aydın (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990), 21.

Tekrarı halinde: Dvornik, Konsiller Tarihi, 55.

Kaynakça: Dvornik, Francis. Konsiller Tarihi İznik'ten II. Vatikan'a. çev. Mehmet Aydın. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990.

e) Tez örneği:

İlk kullanım: İsmail Akyüz, "Türkiye'de Muhafazakâr Yardım Kuruluşları" (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2008), 45.

Tekrarı halinde: Akyüz, "Türkiye'de Muhafazakâr Yardım Kuruluşları," 49.

Kaynakça: Akyüz, İsmail. "Türkiye'de Muhafazakâr Yardım Kuruluşları." Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2008.

f) Yazma eser:

Yazar adı, eser adı (italik), kütüphanesi, varsa kütüphane bölümü, kayıt numarası, varak numarası.

İlk kullanım: Neccarzade Rızâeddin Mustafa b. Ali en-Nakşbendî, *Risâle fi beyâni'l-i'tikâdât ve'l-ahlâk ve'l-amel*, Süleymaniye Ktp., A. Tekelioğlu, nr. 85, vr. 19a.

Tekrarı halinde: Neccarzade Rızâeddin, *Beyâni'l-i'tikâdât*, vr. 26b.

Kaynakça: En-Nakşbendî, Neccarzade Rızâeddin Mustafa b. Ali. *Risâle fi beyâni'l-i'tikâdât ve'l-ahlâk ve'l-amel*. A. Tekelioğlu, 85: varak aralığı. Süleymaniye Ktp.

g) Makale (Telif makale):

İlk kullanım: İbrahim Çapak, "Aristoteles, Stoacılar ve İbn Rüşd'ün Kıyasa Bakışı," *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, sy. 19 (2009): 47.

Tekrarı halinde: Çapak, "İbn Rüşd'ün Kıyasa Bakışı," 50-52.

Kaynakça: Çapak, İbrahim. "Aristoteles, Stoacılar ve İbn Rüşd'ün Kıyasa Bakışı." *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, sy. 19 (2009): 47-68.

i) Makale (Çeviri makale):

İlk kullanım: Fritz Meier, "Horasan ve Klâsik Tasavvufun Sonu", çev. Ramazan Muslu, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5, sy. 13 (2004): 443.

Tekrarı halinde: Meier, "Klâsik Tasavvufun Sonu", 445.

Kaynakça: Meier, Fritz. "Horasan ve Klâsik Tasavvufun Sonu", çev. Ramazan Muslu. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5, sy. 13 (2004): 443-468.

j) Kitap Bölümü:

İlk kullanım: Hişâm İbrahim Mahmud, "Mukaddime," *Telhîşü'l-edille li-ķavâ'idî't-tevhîd* içinde, thk. Hişâm İbrâhim Mahmûd (Kahire: Dâru's-Selâm, 1431/2010), 1:14.

Tekrarı halinde: Mahmud, "Mukaddime", 1:34.

Kaynakça: Mahmud, Hişâm İbrahim. "Mukaddime". *Telhîşü'l-edille li-ķavâ'idî't-tevhîd* içinde, thk. Hişâm İbrâhim Mahmûd, 1:5-44. Kahire: Dâru's-Selâm, 1431/2010.

k) Ciltli Eserler:

İlk kullanım: Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fî mevzû'âtî'l- 'ulûm*, nşr. Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr-Kâmil Kâmil Bekrî (Kahire: Dâru'l-kütübî'l-hadis, 1968), 3:142.

Tekrarı halinde: Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde*, 2:162.

Kaynakça: Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fî mevzû'âtî'l- 'ulûm*. nşr. Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr-Kâmil Kâmil Bekrî. 3 cilt. Kahire: Dâru'l-kütübî'l-hadis, 1968.

l) Hadisler:

Kütüb-i Sitte hadis kitaplarından kaynak gösterilirken Buhârî, Müslim, Tirmizî ve Nesâî isimlerinden sonra virgül, virgülden sonra Müslim ve Muvatta'da kitap adı ve

hadis numarası; Buhârî, Tirmizî ve Nesâî’de kitap adı ve bab numarası, Müsned’de cilt ve sayfa numarası verilir. Cilt numarasında Romen rakamı kullanılmaz.

Ahmed b. Hanbel, Müsned, 4:289.

Ebû Dâvud, Muvatta, “İlim”, 18.

Buhârî, “İlim”, 12.

Müslim, “Ticârât”, 45.

m) Ansiklopedi Maddesi:

İlk kullanım: Ömer Faruk Akün, “Âlî Mustafa Efendi”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c. 2 (Ankara: TDV Yay., 1989), 416.

Tekrarı halinde: Akün, “Âlî Mustafa Efendi,” 416.

Kaynakça: Akün, Ömer Faruk. “Âlî Mustafa Efendi”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 2:416-417. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

n) Yayımlanmış sempozyum bildirileri makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.

o) Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.

p) Âyetler italik karakterle yazılmalı, referansı (sûre adı sûre no/âyet no) sırasına göre verilmelidir. Örnek: el-Bakara 2/10.

r) İnternet kaynaklarında erişim tarihi belirtilmelidir ve link verilmelidir. Örnek: <http://web.sakarya.edu.tr/~scebeci/Rapor.pdf> (01.02.2011.)

s) Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır. Örnek: Yazar 1932’de İstanbul’da doğdu.12

u) Kitap veya dergilerin cilt numarasını gösterirken Romen rakamı ve (c) kısaltması kullanılmaz. Mesela, sekizinci cildin 124. sayfası için c.VIII, s.124 yerine 8:124 formunu kullanınız. Bunun bir istisnası ansiklopedi maddesine atıf yapılacağı zaman dipnotta c. kısaltması kullanılır fakat kaynakça kısmında yine c. kullanılmaz.

ETHICAL PRINCIPLES

Authors

It is authors' responsibility to ensure that the submitted article is of a quality that contributes to the academic field.

The works must be original and based on research.

Although the plagiarism scan will be carried out by SAUIFD, authors are responsible for academic consequences of plagiarism.

The articles should not be sent to different journals at the same time. Also, the articles must be unsent to the other journals before.

It should be made sure that other individuals shown as co-authors, have contributed to the research. It is contrary to the scientific ethics to add some, who are not academic contributors to the article, as co-authors or to put in order co-authors with non-academic criteria such as title, age, and gender regardless of the order of contribution.

It is assumed that authors who submit articles to the journal read and accept the publishing and writing principles of the journal and the writers are deemed to have committed themselves to these principles.

Citations and bibliography should be complete and realistic.

Authors should take into account the Scientific Research and Publication Ethics Directive specified by the Higher Education Council.

Referees

Referees should act with the awareness that they are the most basic determinant of the academic quality of the article to be published in the journal and should evaluate it with a view increasing the academic quality.

Referees should only accept the articles that they have the expertise necessary to make an appropriate appraisal. Also, they should only accept the articles that they can adhere to the double-blind peer-review secrecy and they should keep the details of the article in every way confidential.

Any information about the article examined in the review process should not be shared with anyone in any way.

Referees should only evaluate the correctness of the content of the articles and the appropriateness of the academic criteria. The opinions put forth in the article by authors may differ from those of the referees. The differences should not affect the evaluation.

Referee reports should be objective and moderate. Defamatory, derogatory and accusatory statements must be avoided.

Referees should avoid superficial and ambiguous expressions in evaluation reports. For the evaluations that resulted negative, the missing points and imperfections of the article must be shown clearly and concretely.

Referees must evaluate the articles within the time-frame granted to them. If they will not evaluate the article, they must notify the journal within a reasonable time.

Editorial Board

Editors should accept the articles that may contribute to the relevant areas expressed in the scope of the Journal to the evaluation process.

Editors should not be in any conflict of interest with the accepted or rejected articles nor take advantage from them.

Editors have all the responsibility and authority to accept or reject a submission.

It is the responsibility of editors to keep the names of referees and authors confidential.

Editors should take the necessary effort to ensure that the articles submitted for publication will be scanned to prevent plagiarism that is an academic dishonesty.

It is the responsibility of editors to complete the review, refereeing, editing and publishing processes of the submitted articles in a timely and healthy manner.

Editors should give priority to academic concerns and criteria when accepting the articles to the journal.

SAKARYA UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY JOURNAL (SAUIFD) EDITORIAL PRINCIPLES

1. SAUIFD aims to contribute to the accumulation of knowledge in the field of theology and social sciences by publishing works with scientific qualities at national and international level.

2. SAUIFD that uses a double-blind peer-review is published twice a year, as June and December.

3. The publication language of the Journal is Turkish. Arabic and English scientific studies are also published. As for articles submitted in other languages, the Editorial Board decides on them.

4. The articles to be published in the Journal should be original and academic works prepared by using research methods suitable for their fields. In addition, translations, book reviews, criticisms and evaluations as contributions to the scientific field are accepted.

5. Articles submitted to the Journal should be unpublished elsewhere or be unsent for publication.

6. Articles sent are first examined in terms of shape. Submissions that are found not to comply with the publication and editorial principles are returned to the author for necessary corrections without reviewing the content.

7. SAUIFD reserves the right to keep in the archive all unpublished articles.

8. The articles submitted to the Journal for publication will be sent to referees who are experts of the subject determined by the Editorial Board after the preliminary examination. With two positive referee reports, to publish the article is decided and the author is informed about when the article will be published. If the two referees express negative opinion, the article will not be published. When there are positive and negative referee reports for the same article, the final decision about the article is given by the Editorial Board considering the content of the reports.

9. If the expression "can be published after corrections" is chosen by referees, the article will be returned to the author for necessary corrections. The author makes corrections with a different color. After the corrections, the article is re-evaluated to check whether referees' warnings are taken into consideration.

10. At the latest within three months it is decided on whether the article will be published or not and the author is informed about the decision.

11. Names of the referees are written in the relevant issue.

12. A maximum of two works of the same author (manuscript or translation) can be published in the same issue.

13. SAUIFD does not pay to authors for royalties. Two hardback copies where their articles are found are sent to authors.

14. All scientific and legal responsibilities of the published works belong to the author or authors.

15. All publishing rights of the articles accepted for publication belong to the Faculty of Theology of Sakarya University.

16. The decision authority on matters not mentioned here is the Editorial Board of SAUIFD.

Submission Requirements

1. When preparing a work for submission, TDV Islam Ansiklopedisi (DIA) writing-spelling rules must be followed.

2. SAUIFD accepts only the works whose footnotes and bibliography are prepared according to The Chicago Manual of Style.

3. Turkish and English abstracts should be added to each article, abstracts should be 100-150 words and written in 7 points Verdana. The name of articles should be written in Turkish and English. In addition, keywords should be specified without exceeding 5-6 words in both languages.

4. The articles that are sent to the Journal should not exceed 8000 words including footnotes and bibliography.

5. The works should be submitted in A4 size format in MS Word program. The page size, font, line and paragraph spacing should be the following:

- Top: 5.4 cm; Left: 4.5 cm; Bottom: 5,4 cm; Right: 4.5 cm.
- Font: Palatino Linotype (Main text: 10; footnote: 8 points).
- Line spacing: Exactly, Value: 14 nk; Paragraph spacing: before: 0 nk; After: 3 nk.
- Traditional Arabic fonts should be used in Arabic texts.

6. If there are tables, graphics, and pictures in the article, the objects' size should not exceed 12 cm of width.

7. For the works of translation, text simplification, and transcription, should be added photocopies of the original texts or PDF format. In addition, for the book introductions and assessments, the book cover image should be added in JPEG format.

8. The bibliography should be organized alphabetically by the surname of authors.

9. The footnotes should be under the page and arranged according to the sequential number system.

Guidelines for Footnotes

The Chicago Manual of Style Footnotes and Bibliography

a) Book (One author):

Footnote: Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 25.

Short form: Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong*, 54.

Bibliography: Cook, Michael. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

b) Book (Two authors):

Footnote: Geoffrey C. Ward and Ken Burns, *The War: An Intimate History, 1941–1945* (New York: Knopf, 2007), 52.

Short form: Ward and Burns, *The War*, 73.

Bibliography: Ward, Geoffrey C., and Ken Burns. *The War: An Intimate History, 1941–1945*. New York: Knopf, 2007.

c) Book (Three and more authors):

Footnote: Dana Barnes et al., *Plastics: Essays on American Corporate Ascendance in the 1960s* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 14.

Short form: Barnes, et al., *Plastics*, 29.

Bibliography: Dana Barnes, Eugene Erhardt, Leonard Miller, and Jonathan Smith. *Plastics: Essays on American Corporate Ascendance in the 1960s*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

d) Translation:

Footnote: Gabriel García Márquez, *Love in the Time of Cholera*, trans. Edith Grossman (London: Cape, 1988), 242–55.

Short form: García Márquez, *Cholera*, 33.

Bibliography: García Márquez, Gabriel. *Love in the Time of Cholera*. Translated by Edith Grossman. London: Cape, 1988.

e) Thesis/Dissertation:

Footnote: Mihwa Choi, "Contesting Imaginaries in Death Rituals during the Northern Song Dynasty" (PhD diss., University of Chicago, 2008), 45.

Short form: Choi, "Contesting Imaginaries", 71.

Bibliography: Choi, Mihwa. "Contesting Imaginaries in Death Rituals during the Northern Song Dynasty." PhD diss., University of Chicago, 2008.

f) Manuscripts:

Author's name, title (*italic*), library, registration number, sheet number.

Footnote: Najjarzāda Rızā al-dīn Muştafā b. ‘Alī al-Nakshbandī, *Risāla fī bayān al-i‘tiqādāt wa al-akhlāq wa al-‘amal*, Süleymaniye Libr., A. Tekelioğlu, nr. 85, sheet. 19a.

Short form: Najjarzāda Rızā al-dīn, *Bayān al-i‘tiqādāt*, sheet. 26b.

Bibliography: An-Nakshbandī, Najjarzāda Rızā al-dīn Muştafā b. ‘Alī. *Risāla fī bayān al-i‘tiqādāt wa al-akhlāq wa al-‘amal*. A. Tekelioğlu, 85: sheet numbers. Süleymaniye Library.

g) Journal Article:

Footnote: Joshua I. Weinstein, “The Market in Plato’s Republic,” *Classical Philology* 104 (2009): 440.

Short form: Weinstein, “Plato’s Republic,” 452–53.

Bibliography: Weinstein, Joshua I. “The Market in Plato’s Republic.” *Classical Philology* 104 (2009): 439–58.

h) Journal Article (Translation):

Footnote: Fritz Meier, “Horasan ve Klâsik Tasavvufun Sonu”, trans. Ramazan Muslu, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5, no. 13 (2004): 443.

Short form: Meier, “Klâsik Tasavvufun Sonu”, 445.

Bibliography: Meier, Fritz. “Horasan ve Klâsik Tasavvufun Sonu”, trans. Ramazan Muslu. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5, no. 13 (2004): 443-468.

i) Book Chapter:

Footnote: Yossef Rapoport, “Ibn Taymiyya’s Radical Legal Thought: Rationalism, Pluralism and the Primacy of Intention,” in *Ibn Taymiyya and His Times*, ed. Yossef Rapoport and Shahab Ahmed (Karachi: Oxford Universtiy Press, 2010), 198.

Short form: Rapoport, “Ibn Taymiyya’s Radical Legal Thought”, 215.

Bibliography: Rapoport, Yossef. “Ibn Taymiyya’s Radical Legal Thought: Rationalism, Pluralism and the Primacy of Intention”. In *Ibn Taymiyya and His Times*, ed. Yossef Rapoport and Shahab Ahmed, 191-226. Karachi: Oxford Universtiy Press, 2010.

j) Multivolume Works:

Footnote: Blanche Weisen Cook, *Eleanor Roosevelt* (New York: Viking, 1992), 1:52.

Short form: Cook, Elenor Roosevelt, 1:85.

Bibliography: Cook, Blanche Weisen. *Eleanor Roosevelt*. 2 vols. New York: Viking, 1999.

k) Hadiths of the Prophet:

When *Kutub al-Sitta* is referred to, after the names Bukhārī, Muslim, Tirmidhī, and Nasāī a comma should come. After the comma, for Muslim and Muwatta’ hadith number, for Tirmidhī and Nasāī the name of book and the number of chapter and for

Musnad volume and page numbers should be written. Roman numeral cannot be used for volume numbers.

Aḥmad b. Ḥanbal, Musnad, 4:289.

Abū Dāwūd, Muwatta', "Knowledge", 18.

Bukhārī, "Knowledge", 12.

Muslim, "Transactions", 45.

l) Encyclopedia Articles:

Footnote: As'ad Abukhalil, "Maronites", in Encyclopedia of the Modern Middle East and North Africa, ed. Philip Mattar, vol. 3 (New York: Macmillan Reference, 2004), 1491-92.

Short form: Abukhalil, "Maronites," 1492.

Bibliography: Abukhalil, As'ad. "Maronites". In Encycloedia or the Modern Middle East and North Africa. Edited by Philip Mattar. 3:1492-93. New York: Macmillan Reference, 2004.

m) Symposium proceedings that are published should be the same as the reference system of journal articles.

n) When giving reference to Arabic works, initial letter of the first words and of proper nouns should be capitalized, while others should be written in lower-case.

o) Verses of the Quran should be written italic, and reference should be like the following: (the name of sura, number of the sura/number of the verse). Example: al-Bakara 2/10.

p) Online Sources: Access date and a valid URL must be provided.

r) The numbers of footnotes must be put after punctuation marks. Example: The thinker was born in 1900 in Istanbul.⁵

s) When the volume numbers of books and journals are shown, Roman numerals and abbreviations of volume (v. or vol.) should not be used. For example, for referencing to the eighth volume and 124th page of a work, v./vol. VIII, p. 124 is wrong, however, 8:124 is right. The only exception is to refer to an encyclopedia article in footnote where you may use the abbreviation of volume. As for the bibliography, the abbreviation (v./vol.) should not be used.