



KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ
CİLT: 2 SAYI: 2 2015 / 1

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

مجلة كلية الإلهيات

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki sayı olarak yayınlanan hakemli, bilimsel ve süreli bir yayındır. Yayınlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayınlanan yazıların yayın hakkı dergimize ait olup izinsiz olarak kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz.

**KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

ISSN: 2148-7634

SAHİBİ

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
adına Prof. Dr. Osman TÜRER (Dekan)

EDİTÖR

Yrd. Doç. Dr. Muammer BAYRAKTUTAR

EDİTÖR YARDIMCILARI

Yrd. Doç. Dr. Bünyamin AÇIKALIN
Yrd. Doç. Dr. Muharrem ŞAHİNER

YAYIN KURULU

Prof. Dr. Osman TÜRER
Prof. Dr. M. Doğan KARACOŞKUN
Doç. Dr. Halil ALDEMİR
Yrd. Doç. Dr. Muammer BAYRAKTUTAR
Yrd. Doç. Dr. Bünyamin AÇIKALIN
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin BAYSA
Yrd. Doç. Dr. Metin CEYLAN
Yrd. Doç. Dr. Hasan PEKER
Yrd. Doç. Dr. Ömer CİDE
Yrd. Doç. Dr. Emrullah FATİŞ
Yrd. Doç. Dr. M. İsmail DÖNMEZ

DİL EDİTÖRLERİ

Okt. Hasan HIJAZI (Arapça)
Arş. Gör. Osman ÜLKER (İngilizce)

SEKRETARYA

Arş. Gör. Abdullah ALTUNCU
Arş. Gör. Yusuf AĞKUŞ

YAYIN TÜRÜ

Yaygın Süreli

**GRAFİK TASARIM
TAVOOS**

**UYGULAMA
TAVOOS**

BASKI YERİ

Ziraat Gurup Matbaacılık
Varlık/ Ankara

BASKI TARİHİ

Temmuz 2015

YAZIŞMA ADRESİ

Kilis 7 Aralık Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi KİLİS

e-posta: ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr

Tel: 0 348 814 26 66

Faks: 0 348 814 58 65

DANIŞMA KURULU

PROF. DR. OSMAN TÜRER	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. M. DOĞAN KARACOŞKUN	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. AHMET YÜCEL	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MUHSİN DEMİRCİ	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. BİLAL KEMİKLİ	(ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. KADİR ÖZKÖSE	(CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. TALAT SAKALLI	(SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MUSTAFA KARA	(ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. LÜTFULLAH CEBECİ	(ERCİYES ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ABDULLAH KAHRAMAN	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ORHAN ÇEKER	(NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. HALİL İBRAHİM KAÇAR	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MEHMET AKKUŐ	(ANKARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. M. HAYRİ KIRBAŐOĐLU	(ANKARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. H. MEHMET GÜNAY	(SAKARYA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. DAVUT YAYLALI	(ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MUSTAFA AĐIRMAN	(ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. SADIK KILIÇ	(ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. İBRAHİM ÇAPAK	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ALİ RAFET ÖZKAN	(KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. SAMİ KILIÇ	(FIRAT ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. CAĐFER KARADAŐ	(ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ALİ ÇELİK	(OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. M. ZEKİ AYDIN	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. EKREM DEMİRLİ	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MAHFUZ SÖYLEMEZ	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ÖMER MAHİR ALPER	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA	(BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. BAHATTİN YAMAN	(SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. İSMAIL DEMİREZEN	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. HAMDİ GÜNDOĐAR	(ŐIRNAK ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. HALİL ALDEMİR	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)

SAYI HAKEMLERİ

Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM	(Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Gıyasettin ARSLAN	(Fırat Üniversitesi)
Doç. Dr. Abdullah ÇOLAK	(İnönü Üniversitesi)
Doç. Dr. Abdullah KARAHAN	(Uludağ Üniversitesi)
Doç. Dr. Ali KUZUDİŞLİ	(Gümüşhane Üniversitesi)
Doç. Dr. Halil ALDEMİR	(Kilis 7 Aralık Üniversitesi)
Doç. Dr. Hamza ALTIN	(Kilis 7 Aralık Üniversitesi)
Doç. Dr. Harun IŞIK	(Erciyes Üniversitesi)
Doç. Dr. Harun ÖGMÜŞ	(Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Doç. Dr. Hayati YILMAZ	(Sakarya Üniversitesi)
Doç. Dr. Hüseyin ÇELİK	(Gaziosmanpaşa Üniversitesi)
Doç. Dr. İshak Emin AKTEPE	(Erzincan Üniversitesi)
Doç. Dr. Mahmut ÇINAR	(Gaziantep Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet BİLEN	(Dicle Üniversitesi)
Doç. Dr. Osman ŞAHİN	(Ondokuz Mayıs Üniversitesi)
Doç. Dr. Ömer Mehmet BİRSİN	(İnönü Üniversitesi)
Doç. Dr. Recep TUZCU	(Gaziantep Üniversitesi)
Doç. Dr. Şahin GÜVEN	(Erciyes Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Abdulhalim ABDULLAH	(Mardin Artuklu Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Ali KUMAŞ	(Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Erdinç GÜLCÜ	(Kilis 7 Aralık Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Hasan MAÇİN	(Adıyaman Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. M. İsmail DÖNMEZ	(Kilis 7 Aralık Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Metin CEYLAN	(Kilis 7 Aralık Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Najmeddin ALISSA	(Yalova Üniversitesi)

İçindekiler

Muammer BAYRAKTUTAR	EDİTÖRDEN	9-10
Hidayet AYDAR	CUMHURİYET DÖNEMİ TÜRKÇE KUR'AN TEFSİRLERİ ÜZERİNE İSTATİSTİKSEL BİR DEĞERLENDİRME A Statistical Survey On The Quranic Exegeses Written In Turkish In The Republican Era	13-35
Hüseyin BAYSA	ÖMER MÜFTÎ KİLİSÎ'NİN SİGARANIN HÜKMÜ HAKKINDAKİ GÖRÜŞÜNÜN DEĞERLENDİRİLMESİ -RISÂLETÜ'D- DÜHÂN BAĞLAMINDA- Analysing Of Omar Müftî Kilîsî's Ideas On Smoking Cigarette, In Case Of Risala al-Dukhan	37-57
Temel KACIR	ZEKÂTA TABİ MALLARIN NİSAPLARININ HZ. PEYGAMBER (S.A.S.) DÖNEMİNDE DEĞER BAKIMINDAN EŞİTLİĞİ MESELESİ The Issue Of Equality Of The Goods Which Subject To Zakah In Terms Of Value In The Time Of Prophet Muhammad	59-83
Emrullah FATİŞ	İBNÜ'L-HÜMÂM'IN PEYGAMBER GÖNDERME KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİ Ibnu'l-Humam's Views On Sending The Prophets	85-104

Ömer CİDE	OSMANLI DEVLETİ'NİN KURULUŞ DÖNEMİNDE MEŞRUIYET SORUNU VE İLK KAYNAKLARA YANSIMASI Legitimacy Problem During The Establishment Of The Ottoman State And It's Reflection To The First Sources	105-126
Mehmet ONUR	İMAM KÂSÂNÎ VE "BEDÂ'U'S-SANÂİ" ADLI ESERİ ÜZERİNE METODOLOJİK BİR İNCELEME A Methodological Examination On Imam Al-Qasani And His Book 'Badai Al-Sanai'	127-149
Anas ALJAAD	المسائل التي خالف فيها الترمذي في سننه شيخه البخاري A Review Of The Subjects Imam Tirmidhi Contradicted His Teacher Imam Bukhari In His Sunan	151-176
Ahmad SHAIKH HUSAYN	الرَّحْرَفَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ (الرقش) والزخرفة اللفظية بَيْنَ الْمَعْنَى وَالْمَبْنَى Anlamsal ve Yapısal Açıdan İslamî ve Edebî Süsleme Sanatları Embellishment (Islamic & Poetic) Between Form And Content	177-197
Muammer BAYRAKTUTAR	ÇEVİRİ: DOĞAL KOŞULLARIN VE SOSYO-KÜLTÜREL DİNAMİKLERİN HZ. PEYGAMBER'İN SÜNNETİNDEKİ TEZAHÜRLERİ	201-212
Osman ÜLKER	KİTAP DEĞERLENDİRMESİ: TÜKETİM TOPLUMU VE DİN	215-219
Mehmet ŞAŞA	KİTAP DEĞERLENDİRMESİ: NÜZÛL-U İSA (A.S.) MESELESİ	221-230

EDITÖRDEN

Merhaba Değerli Okurlar,
2014 yılının Aralık ayında yayın hayatına başlayarak akademik araştırmalar sahasında yerini almış olan *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin 2. sayısını da yayınlayarak okurlarla buluşturmuş olmanın mutluluğu içindeyiz. Dergimizin daha da gelişerek, kalitesini artırarak ve özgün çalışmaların yer aldığı bir yayın olarak, yolculuğunun kesintisiz devam edeceğinin inancı içerisindeyiz. Bu sayımızda yine yazarlarımızın farklı disiplinlere ait makaleleri, çeviri ve kitap tanıtımları yer almaktadır. Prof. Dr. Hidayet Aydar “Cumhuriyet Dönemi Türkçe Kur’an Tefsirleri Üzerine İstatistiksel Bir Değerlendirme” adlı çalışmasında, Cumhuriyet döneminde yazılan Türkçe tefsirleri istatistiksel verilerle nitelik ve nicelik bakımından değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Yrd. Doç. Dr. Hüseyin Baysa “Ömer Müftü Kilisi'nin Sigaranın Hükmü Hakkındaki Görüşünün Değerlendirilmesi -Risâletü'd-Dühân Bağlamında-” adlı makalesinde, Osmanlı dönemi âlimlerinden Ömer Müftü Kilisi'nin sigaranın hükmüne ilişkin ortaya koyduğu delilleri, görüş ve yaklaşımları inceleyerek değerlendirmelerde bulunmaktadır. Dr. Temel Kacır “Zekâta Tabi Malların Nisaplarının Hz. Peygamber (s.a.s.) Döneminde Değer Bakımından Eşitliği Meselesi” adlı makalesinde, zekâta tabi mallardan altın, gümüş, deve, sığır, koyun ve hububat fiyatlarının Hz. Peygamber dönemindeki değerlerini ve bunların nisaplarının eşitliği konusunu ele almaktadır. Yrd. Doç. Dr. Emrullah FATİŞ “İbnu'l-Hümâm'ın Peygamber Gönderme Konusundaki

Görüşleri” adlı makalesinde, peygamberliğe olan ihtiyaç, peygamberlerin sayıları ve nitelikleri vb. konulara ilişkin İbnu’l-Hümâm’ın görüşlerini değerlendirmektedir. Yrd. Doç. Dr. Ömer Cide tarafından yazılan “Osmanlı Beyliği’nin Kuruluş Döneminde Meşruiyet Sorunu ve İlk Kaynaklara Yansımaları” adlı makalede ise, Osmanlı Beyliği’nin kuruluş ve yükselişi döneminde geçerli olan İslam dini ve Orta Asya Türk ananesi şeklindeki iki temel değer, meşruiyet sorunu bağlamındaki yerini ve yansımalarını incelemekte ve değerlendirmektedir. Öğr. Gör. Mehmet Onur, “İmam Kâsânî ve “*Bedâi’u’s-Sanâ’i*” Adlı Eseri Üzerine Metodolojik Bir İnceleme” konulu çalışmasında, Hanefî mezhebinin önde gelen âlimlerinden Kâsânî’nin, adı geçen eseri hakkında bilgiler vererek eserde sergilenen temel yöntem ve yaklaşımlara ilişkin değerlendirmelerde bulunmaktadır. Yrd. Doç. Dr. Anas al-Jaad “el-Mesâilü’lletî hâlefe fîha’t-Tirmizî fî *Sünenihî* Şeyhahu’l-Buhârî” adlı makalesinde, İmam Tirmizî’nin *Sünen*’inde yer alan ve hocası İmam Buhârî’ye muhalefet ettiği meseleleri ele almaktadır. Yrd. Doç. Dr. Ahmad Shaikh Husayn tarafından yazılan “ez-Zahrafetu’l-islâmiyye (er-rakş) ve’z-zahrafetu’l-lafziyye beyne’l-ma’nâ ve’l-mebnâ” adlı makalede ise, İslamî süsleme ile şiirde ifadesini bulan söz süsleme sanatlarını yapısal ve anlamsal açıdan incelemektedir. Yrd. Doç. Dr. Muammer Bayraktutar tarafından çevirisi yapılan “Doğal Koşulların ve Sosyo-Kültürel Dinamiklerin Hz. Peygamber’in Sünnetindeki Tezahürleri” adlı makalede, Hz. Peygamber’in beşeriliği bağlamında, içinde doğup büyüdüğü çevrenin Hz. Peygamber ve sünneti üzerindeki etkilerini tarihselliği yönüyle değerlendirmekte ve hatalı yaklaşımlara dikkat çekmektedir. Ayrıca bu sayımızda iki ayrı kitap tanıtımı yer almaktadır. Arş. Gör. Osman Ülker, İsmail Demirezen tarafından yazılan *Tüketim Toplumu ve Din* adlı eseri, Arş. Gör. Mehmet Şaşa ise M. Zahid el-Kevserî tarafından yazılan ve Abdulkadir Yılmaz tarafından tercüme edilen *Nüzul-i İsâ (a.s.) Meselesi* adlı eseri tanıtılmaktadır.

Dergimize makale ve yazılarıyla katkıda bulunan yazarlarımıza, gönderilen makaleleri değerlendiren değerli hakem hocalarımıza ve derginin yayınlanması sürecinde emeği geçen tüm arkadaşlarımıza teşekkür ederiz.

Yeni sayılarımızda buluşmak ümidiyle, gayret bizden tevfiğ Allah’ tandır.

Yrd. Doç. Dr. Muammer BAYRAKTUTAR

KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

MAKALELER

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

2015/1 | CİLT: 2 | SAYI: 2

Cumhuriyet Dönemi Türkçe Kur'an Tefsirleri Üzerine İstatistiksel Bir Değerlendirme

HİDAYET AYDAR

PROF. DR., İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRETİM ÜYESİ

hidayetaydar@yahoo.com

Öz

Cumhuriyetin kuruluşundan bugüne ülkemizde çok sayıda tefsirin vücut bulduğu malumdur. Bu tefsirlerin bir kısmı başka dillerden Türkçeye yapılmış çeviriler şeklindeyken, bir kısmı da Türk âlimler tarafından telif edilmiş tefsirlerdir. Biz bu çalışmamızda özellikle bunların üzerinde duracağız. Burada bu tefsirlerimiz sayısal bazı değerlendirmelere tabi tutulacaklardır. Bu cümleden olarak Cumhuriyet döneminde yazılmış tefsirler Cumhuriyet döneminde tercüme edilerek neşredilmiş olan tefsirlerle sayısal mukayesesi verilecektir. Bunun yanında tefsirlerimiz tertip ve nüzul sırasına göre, Kur'an'ın tamamını veya bir kısmını tefsir etmiş olmalarına göre, basıldıkları tarihlere göre... de değerlendirmelere tabi tutulacaklardır. Yine bu tefsirlerimiz rivayet, dirayet, ahkâm, kavram tefsiri olmak gibi yönleriyle de sayısal olarak tasnif edilecektir. 1923 yılı esas alınarak günümüze kadar 10 yıllık periyotlarla tefsirlerimizin basıldıkları yıllara göre tasnifi de yapılacaktır. Sayısal değerlendirme yapacağımız diğer bir husus da tefsirlerimizin cilt sayısına göre dağılımı olacaktır. Biz burada bütün bu yönlerden ve daha başka bazı açılardan Türkçe telif tefsirlerimizi istatistiksel bazı değerlendirmelerle bir bütün halinde daha yakından tanımaya ve kamuoyuna tanıtmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Cumhuriyet dönemi, telif tefsirler, mukayeseler, istatistikler, değerlendirme.

A STATISTICAL SURVEY ON THE QURANIC EXEGESES WRITTEN IN TURKISH IN THE REPUBLICAN ERA

ABSTRACT

It is a widely known fact that numerous exegeses emerged in our country from the establishment of Turkish Republic to up until today. Those are either works translated from other languages or exegeses authored in Turkish. Our focus in this article will be the latter. Those works will be subjected to some numerical analyses. In this context the exegeses translated during the Republican Era will be compared to the subject to a comparison with the ones authored in Turkish and the same quantitative manner in the modern Turkey. Additionally, the exegeses in question will be examined in accordance with various criteria including their scope, organization terms, and dates of publish as their subgenres such as *al-tafsir bi al-riwaya* (based on Quran and Sunnah), *al-tafsir bi al-Diraya* (opinion oriented), *al-tafsir bi al-ahqam* (on the Quranic commands) and exegeses based on basic Quranic concepts will be reviewed statistically. Starting from 1923, the works will be classified according to the decade they emerged in. Another question we will also address quantitatively is how to classify the exegeses according to their number of volumes. The chief goal of this article is a closer look at the Turkish translations of the Quranic exegeses with their various aspects statically as we intend to introduce them to the reader.

Keywords: Republican Era, authored exegeses, comparisons, statics, analysis.

Giriş

Tarihte Arapçanın dışında bir dille yapılmış ilk Kur'an tefsirinin Farsça olarak telif edildiğini kaynakların verdiği bilgilerden anlamaktayız. Buna göre *Tacu't-Teracim fi Tefsiri'l-Kur'an li'l-Eacim* adlı eser Ebu'l-Muzaffer Şahfur b. Tahir İsfarayini (v. 471/1078) tarafından Farsça olarak telif edilmiş ilk tam tefsirdir.¹ Bu hareket daha sonra büyüyecek devam etmiştir.²

Cumhuriyet döneminde basılmış ilk tefsir Konyalı Mehmet Vehbi Efendi'ye ait olan *Hülasatü'l-Beyan* adlı tefsirdir. Ancak Cumhuriyet döneminde hazırlanmış ilk tefsir Muhammed Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'an Dili* adlı tefsiridir. Bu çalışmayı yaptığımız 2015 yılına göre son basılmış tefsir Hasan Elik'in *Tevhid Mesajı* adlı meal-tefsiridir. Bu tarihler arasında daha pek çok tefsir yazılmıştır. Bu tefsirlerin bir kısmı 10'dan fazla cilt oluşturacak derecede geniş iken, bazıları da bir ciltten ibaret özlü tefsir

¹ Bkz. Ebu'l-Muzaffer Şahfur b. Tahir İsfarayini, *Tacu't-Teracim fi Tefsiri'l-Kur'an li'l-Eacim*, (Tahk. Necip Mayıl Herveri-Ali Ekber İlahi Horasani), (Tehran: İntişarat-ı İlmî ve Ferhengi, 1375 şemsi), (mukaddime) I/1-3.

² Bkz. Abdülğafür b. Abdilhak el-Belûşi, "Târîhu Tetavvuri Tercemeti Maânî'l-Kur'ânî'l-Kerîm ila'l-Luğati'l-Fârsiyye", *Nedvetu Tercemeti Maânî'l-Kur'ânî'l-Kerîm Takvîmun li'l-Mâdi, ve Tahtîtun li'l-Mustakbal*, (el-Medine el-Münevvere: Mucammau'l-Melik Fehd li Tibâati'l-Mushafîş-Şerif, 10-12 Safer 1423/23-25 Nisan 2002), 18-35; İsmet Binark-Halit Eren, *el-Bibliyografya'l-Alemiyye Li Tercemati Maani'l-Kur'ani'l-Kerim, et-Tercemetu'l- Matbua: 1515-1980 (Worl Bibliyographi Of Translation Of The Meanings Of The Qur'an, Printed Translation:1515-1980)*, (İstanbul: 1406/1986), 342.

niteliğindedir. Yine bunların bir kısmı rivayet-dirayet karışımı bir özellik taşıyorken, bazıları sadece ahkâm ayetlerini işlemekte, bazıları da kavram tefsiri niteliğindedir. Bazı tefsirlerimizde Mushaf'ın tertip sırası esas alınıp buna göre tefsir yapılmışken, bazılarında nüzul sırası esas alınmıştır.

Biz burada bütün bu yönleri itibariyle tefsirlerimizle ilgili bazı istatistiksel değerlendirmeler yapacağız.

1 - Sayılarla Tefsirler

Biz burada Cumhuriyet döneminde meydana getirilmiş tefsirlerimizi kronolojik olarak vereceğiz. Ancak Kur'an'ın açıklanması ve anlaşılması yönünde ortaya konmuş bu çalışmalardan bazılarının tefsir olarak değerlendirilmesinde herhangi bir sıkıntı yokken, bazılarının tefsir mi yoksa meal mi olarak değerlendirilmesi gerektiği hususu tartışmaya açıktır. (1) Hasan Basri Çantay'ın *Kur'an-ı Hakîm ve Meal-i Kerîm*,³ (2) Ali Ünal'ın *Allah Kelamı Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*,⁴ (3) Mehmet Yaşar Kandemir – Halit Zevalisiz - Ümit Şimşek'in birlikte hazırladıkları *Ayet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali*,⁵ Ömer Rıza Doğrul'un *Tanrı Buyruğu: Kur'an-ı Kerim Tercüme ve Tefsiri*, Hamdi Döndüren'in *Evensel Çağrı Kur'an-ı Kerim (Yüce Meal ve Tefsiri)*, Mustafa İslamoğlu'nun *Hayat Kitabı Kur'an Gereçeli Meal-Tefsir*, Salih Parlak'ın *Bilgi Toplumuna Doğru Kur'an-ı Kerim Meal-Tefsir Denemesi*,⁶ Gazi Özdemir'in *Kur'an Araştırmasının Okunuşu, Akıcı Anlam Türkçesi ve Güncel Yorumu İle*, (Hasan Elik-Muhammed Coşkun'un ortak çalışması olan *Tevhit Mesajı: Özlü Kur'an Tefsiri*, Sami Kocaoğlu'nun *İniş Sırasına Göre Apaçık Kur'an ve Türkçe Hikmetli Meali* bu cümledendir. Bunlar ağırlıklı olarak birer meal iken, içlerinde zaman zaman bazı konularda geniş yorumlar yapılmış olması hasebiyle birer tefsir olarak da kabul edilebilirler. Biz, bunlardan bilhassa isminde tefsir ismini kullananları “tefsir” olarak değerlendirdik. Ayrıca oldukça geniş kapsamlı açıklamalar yapanlarını da tefsir kategorisine koyduk, aşağıdaki listeyi buna göre oluşturduk.

Ali Ekrem Orbay'ın (4) *Hidayetü'l-İnsan fi Tefsiri'l-Kur'an*⁷ adlı eseri 15 cilt olarak tasarlanmışken, sadece Fatıha ve Bakara Suresini işleyen bir cilt-

³ (İstanbul: 1410/1990, 3 cilt).

⁴ (İstanbul: Define Yayınları, 2007, 1 cilt).

⁵ (İstanbul: İFAV yayınları, 2010, 2 cilt).

⁶ (İstanbul, 2001 Yayınları, 1 cilt 1205 sayfa)

⁷ (Konya, özel basım, 1974, 1 cilt).

di tabedilmiştir. (5) İsmail Kazdal'ın *Kur'an'ı Anlamak Meal - Mini Yorum*⁸ adlı eseri de 4 cilt olarak planlanmıştır, ancak 1 cildi basılabilmektedir. Bunları kapsamlı birer tefsir olmak üzere planlandıkları halde sadece birer ciltleri basıldığı için aşağıdaki listeye almadık. Aynı şekilde sadece elektronik ortamda tespit edebildiğimiz (6) Asım Yılmaz'a ait olan *İşaratü'l-Furkan ve Tevhidi Beyan*; daha önceleri internette mevcutken Mayıs 2015'teki aramızda kaldırıldığını tespi ettiğimiz (7) Selami Çekmegil'in *Çoban Tefsiri*⁹ ve yine mahkeme kararıyla erişimi engellenmiş olan (8) Fahrettin Yıldız'ın *Fahrettin Yıldız Tefsiri*¹⁰ adlı eserlerini de liste dışı bıraktık.

Öte yandan (9) Mehmet Okuyan¹¹ ve (10) Abdulaziz Hatip'in¹² hazırlamış oldukları sure tefsirlerine de burada temas etmiş olalım. Okuyan'ın eseri 5 cilt halinde, Hatip'in eseri ise oldukça kalın bir cilt olarak tabedilmiştir. (11) Ramazanoğlu Mahmud Sami'nin bazı sure tefsirlerini¹³ de burada tefsir kapsamında değerlendirebiliriz. Aynı şekilde (12) Haluk Nurbaki,¹⁴ (13) Davud Aydın,¹⁵ (14) Cemalnur Sargut¹⁶ ve (15) Zehra Eriş¹⁷ de azımsanmayacak kadar sure tefsirleri yapmışlardır. (16) Said Nursi'nin *Risale-i Nur* diye bilinen çalışmalarının tefsir olup olmadığı tartışılmıştır.¹⁸ Biz burada "tefsir" ismini çağrıştıran bir eseri olmadığı için bunlara yer vermeyeceğiz. Gerçi Fatıha suresiyle Bakara suresinin ilk 33 ayetinin tefsirini kapsa-

⁸ (İstanbul: Kur'an Okulu yayıncılık, 1996).

⁹ Mustafa Öztürk, "Cumhuriyet Dönemindeki Telif Tefsirler", *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri - Tebliğler ve Müzakereler*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012, 362-364.

¹⁰ Öztürk, "Cumhuriyet Dönemindeki Telif Tefsirler", 364-365.

¹¹ *Kısa Surelerin Tefsiri*, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2010, 5 cilt) Yeni baskısı: *Beyanatu'l-Furkan Kur'an-ı Kerimden Mesajlar*, (İstanbul: Kıraat Yayınları, 2014, 5 cilt).

¹² *Kur'andan Hayata Altı Surenin Tefsiri*, (Abdulaziz Hatip, Akdem Yayınları, 2011, 1 cilt).

¹³ *Bakara Suresi Tefsiri*, (İstanbul: Erkam Yayınları, 1984), *Bedir Gazvesi ve Enfal Suresi Tefsiri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1985/1405); *Fatiha Suresi Tefsiri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1987/1407); *Tefsiri-i Sure-i Yusuf Aleyhisselam* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1983/1403, İsmail Hakkı Bursevî'nin Ruhü'l-Beyân adlı tefsirinden iktibasdır); *Yunus ve Hud Sureleri Tefsiri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1985).

¹⁴ *Bakara Suresi Yorumu 2: Münafıklar: 8-54. Ayetler*, (İstanbul: Damla Yayınevi, 1997, 220 s.), *Bakara Suresi Yorumu 2: Münafıklar: 8-54. Ayetler*, (İstanbul: Damla Yayınevi, 1997, 104 s.); *Yasin Suresi Yorumu*, (İstanbul: Damla Yayınevi, 1997, 112 s.); *Kur'an'ın Harika Mesajları: Rahman, Vakıa, Necm ve Hadid Surelerinin Yorumu*, (İstanbul: Damla Yayınevi, 1997, 264 s.); *Kur'an'ın Matematik Sırları: Müddesir ve Fussilet Surelerinin Yorumu*, (İstanbul: Damla Yayınevi, 1997, 135 s.) *Namaz Surelerinin Yorumu*, (İstanbul: Damla Yayınevi, 1997, 227 s.).

¹⁵ *Kısa surelerin (Duha- Nas) Tefsiri*, (İstanbul: Işık Yayınları, 2002, 215 s.); *Kur'an-ı Kerim'in Kalbi Yasin Suresi Tefsiri*, (İstanbul: Işık Yayınları, 2004, 174 s.); *Hucurat Suresi (Ahlak ve Adab Suresi) Tefsiri*, (İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006, 192 s.); *Kaf Suresi Tefsiri*, (İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2007, 192 s.); *Kur'an Ayetlerinin En Büyüğü Ayetü'l-Kürsi Tefsiri*, (İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2009, 104 s.); *Fetih Suresi Tefsiri*, (İstanbul: Işık Yayınları, 2013, 220 s.).

¹⁶ *(Ey İnsan Yasin Suresi Tefsiri)*, (İstanbul Nefes Yayınları, 2009, 1 cilt); *Bakara Suresi Ayet 1-10 Bakara Şerhi* (İstanbul Nefes Yayınevi, 2009), *Bakara II Ayet 11-29 Bakara Şerhi* (İstanbul Nefes Yayınevi, 2011), *Yaratılışın Sırrı Meryem Suresi 1 (1-15. Ayetler)* (İstanbul Nefes Yayınevi, 2013), *Müülk "Tebarake" Suresi* (İstanbul: Nefes Yayınevi, 2014).

¹⁷ *(Namazı Anlamak İçin Kısa Surelerin Tefsiri)*, (İstanbul: Erkam Yayınları, 2012); *Kur'ani Ahlak ve Edebi Anlamak İçin Hucurat Suresi'nin Tefsiri*, (Zehra Eriş, İstanbul: Erkam Yayınları, 2013).

¹⁸ Bkz. Mustafa Öztürk, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Meal ve Tefsirin Serencamı*, Ankara Okulu, 2013, 97.

yan *İşaratü'l-İcaz* bir tefsir olarak değerlendirilebilir, ancak bu eser, müellif tarafından Türkçe değil, Arapça olarak telif edildiği, ayrıca Cumhuriyet döneminden önce Birinci Dünya Savaşı yıllarında yazıldığı için buna da yer vermeyeceğiz. (17) Celal Yeniçeri'nin hazırlamış olduğu *Uzay ve Varlık Ayetleri Tefsiri* adlı çalışma¹⁹ da birçok ayetin tefsirini kapsamaktadır. (18) Suat Yıldırım'ın *Fatiha ve En'am Surelerinin Tefsiri*,²⁰ (19) Muhsin Demirci'nin *Lokman Suresi ve Ahlaki Öğütler*,²¹ (20) Şahin Güven'in *Erdemli Toplumun İnşası -Hucurât Suresi Tefsiri*-²² gibi daha az hacimli bazı sure ve ayet tefsirlerinin de varlığını hatırlatalım. Bütün bunlar aynı zamanda tefsir mahiyetindedirler. Ancak sadece Kur'an'ın tümünü kapsayan/kapsamak üzere yazılmış olan hacimli eserleri işleyeceğimiz için burada bunları kapsam dışında tutacağız.

Bu arada belirtelim ki makul tefsir standartlarının dışında olması hasebiyle internet sitelerinde (21) *Kelime Kelime Kur'an-ı Kerim Lafzı ve Ruhu* adıyla İskender Ali Mihr'e (İskender Erol Evrenosoğlu) atfedilen ve 19 cilt olduğu belirtilen²³ eser²⁴ ile ilhadi bir anlayışla yazılmış ve "Mucize" madmesine kadar gelmiş olan (22) Turan Dursun'un 8 ciltlik *Kur'an Ansiklopedisi* adlı eserine²⁵ de yer vermedik.

Biz burada araştırmalarımızda tespit edebildiklerimizi verdik. Ulaşamadığımız/tespit edemediğimiz tefsirler de olabilir. Bunları tespit ettikçe ilerideki çalışmalarda değerlendireceğiz.

Buna göre Cumhuriyet döneminde yapılmış olan telif tefsirlerimiz şunlardır (Parantez içinde verilen tarih ilk basıldığı yılı gösteriyor. Biz de buna göre sıraladık):

1 - (1927) *Hülasatü'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an (Büyük Kur'an Tefsiri)*, (Konyalı Mehmet Vehbi Efendi, 1927, 15 cilt).

2 - (1934) *Tanrı Buyruğu: Kur'an-ı Kerim Tercüme ve Tefsiri*, (Ömer Rıza Doğrul, İstanbul: inkılap ve Aka Kitabevi, 1980, 3 cilt).

3 - (1935) *Hak Dini Kur'an Dili Yeni Mealli Türkçe Tefsir*, (Elmalı'lı Muhammed Hamdi Yazır, İstanbul: Eser Neşriyat, 1971, 10 cilt).

¹⁹ *Uzay Ayetleri Tefsiri*, (İstanbul: Erkam Yayınları, 1995, 1 cilt). (Yeni bakışı *Uzay ve Varlık Ayetleri Tefsiri*, İstanbul: Erkam Yayınları, 2006, 1 cilt).

²⁰ (İzmir: Işık Yayınları, 1993, 294 s.).

²¹ (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2001, 216 s.).

²² (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012, 352 s.).

²³ "Kur'an-ı Kerim Tefsiri kelime Kelime Kur'an-ı Kerim Lafzı ve Ruhu", http://www.kurantefsiri.com/imam_iskender_ali_mihr/iskender_erol_evrenosoglu.aspx (20.02.2015).

²⁴ Bkz. Öztürk, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Meal ve Tefsirin Serencami*, 86.

²⁵ (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1996).

- 4 - (1957) *Füyuzat Kur'an-ı Mübin'in Mealen Tefsiri*, (Şemseddin Yeşil, İstanbul: Ş. Yeşil Kitabevi, 2009, 7 cilt)
- 5 - (1963) *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meal-ı Âlisi ve Tefsiri*, (Ömer Nasuhi Bilmen, Yayına haz. Mümin Çevik, İstanbul: Bilmen Yayınları, 1963, 8 cilt)
- 6 - (1965) *Esbab-ı Nüzul Kur'an Ayetlerinin İniş Sebepleri ve Tefsirleri*, (H. Tahsin Emiroğlu, Konya: Yeni Kitap Basımevi, 1965, 16 cilt)
- 7 - (1971) *Kur'an Ahkâmı ve Mezhep İmamlarının Görüş Farkları*, (Celal Yıldırım, İstanbul: Bahar Yayınları, 1971-1972, 2 cilt)
- 8 - (1971) *Ahkâm-ı Kur'aniyye*, (Konyalı Mehmet Vehbi Efendi, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1971), 1 cilt.
- 9 - (1984) *Kur'an-ı Kerim Meal ve Tefsiri*, (Talat Koçyiğit - İsmail Cerrahoğlu, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1984). 2 cilt, Fatihâ'nın başından Nisa 116. ayete kadar).
- 10 - (1985) *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, (Celal Yıldırım, İstanbul: Anadolu Yayınları, 1991, 14 cilt).
- 11 - (1987) *Büyük Kur'an Tefsiri (Hülasatü't-Tefasir)*, (Ali Arslan, İstanbul: Arslan Yayınları, 1987, 16 cilt).
- 12 - (1989) *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, (Süleyman Ateş, İstanbul: Yeni Ufuklar neşriyat, 1989, 12 cilt).
- 13 - (1991) *Ruhu'l-Furkan Tefsiri*, (Mahmud Ustaosmanoğlu, İstanbul: Sıraç Kitabevi, 1991, 18 cilt, devam ediyor).
- 14 - (1993) *Kur'an-ı Kerim'in Şifa Tefsiri*, (Mahmut Toptaş, İstanbul: 1993, 8 cilt).
- 15 - (2001) *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, (Bayraktar Bayraklı, İstanbul: İşaret Yayınları, 2001, 21 cilt).
- 16 - (2001), *Bilgi Toplumuna Doğru Kur'an-ı Kerim Meal-Tefsir Dene-mesi*, (Salih Parlak, İstanbul, 2001 Yayınları, 1 cilt 1205 sayfa).
- 17 - (2002) *Esbab-ı Nüzul Tefsiri*, (Bedrettin Çetiner, Çağrı Yayınları, 2 cilt).
- 18 - (2003) *Besairu'l Kur'an*, (Ali Küçük, Konya, 2003, 20 cilt).
- 19 - (2003) *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, (Hayrettin Karaman - Mustafa Çağrıcı - İbrahim Kafi Dönmez ve Sadrettin Gümüş, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003, 5 cilt).
- 20 - (2003) *Kur'an Ansiklopedisi*, (Süleyman Ateş, İstanbul, 2003, 30 cilt) Bu eser, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* adlı tefsirindeki bilgilerin, alfabetik sıraya göre ve ansiklopedik bir anlayışla dizilmesinden ibarettir.

- 21 - (2005) *Asr-ı Saadet Kur'an-ı Kerim Türkçe Meali ve Tefsiri*, (A. Metin Saruhan, İstanbul: Erkam Yayınları, 2005, 8 cilt).
- 22 - (2005) *Evensel Çağrı Kur'an-ı Kerim (Yüce Meal ve Tefsiri)*, (Hamdi Döndüren, İstanbul: Çelik yayınları, 2005, 1 cilt).
- 23 - (2006) *Okuyucu Tefsiri (Tefsiru'l-Kari)*, (Semra Kürün Çekmegil, Malatya, 2006, 8 cilt, devam ediyor).
- 24 - (2006) *Kur'an Tahlili Arapça Gramer Işığında Sözlük-Meal-Tefsir*, (Necla Yasdıman, İzmir, 2006, 6 cilt, devam ediyor).
- 25 - (2006) *Beyanu'l-Hak (Kur'an-ı Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri)*, (M. Zeki Duman, Ankara: Fecir Yayınları, 2006, 3 cilt).
- 26 - (2007) *Yaşayan Kur'an Türkçe Meal-Tefsir*, (R. İhsan Eliaçık, İstanbul: İnşa Yayınları, 2007, 3 cilt).
- 27 - (2007) *Kur'an Yolu İniş Sırasına Göre Anlam ve Tefsiri*, (Şaban Piriş, Kayseri, Arz Yayıncılık, yayın yılı yok, ama tahminimize göre 2007'de yayınlanmıştır, 4 cilt).
- 28 - (2007) *Nüzul Sırasına Göre Tebyinu'l-Kur'an İşte Kur'an*, (Hakkı Yılmaz, İstanbul: İşaret yayınları, 11 cilt).
- 29 - (2008) *Hayat Kitabı Kur'an Gereğeli Meal-Tefsir*, (Mustafa İslamoğlu, İstanbul: Düşün yayınları, 2008, 1 cilt).
- 30 - (2009) *İniş Sırasına Göre Apaçık Kur'an ve Türkçe Hikmetli Meali*, (Sami Kocaoğlu, İstanbul: Zafer Matbaası, 2009).²⁶
- 31 - (2010) *Konularına Göre Kur'an-ı Kerim Ayetleri*, (Sıtkı Gülle, İstanbul: Huzur Yayınları, 2010, 6 cilt).²⁷
- 32 - (2012) *Kur'an Arapçasının Okunuşu, Akıcı Anlam Türkçesi ve Güncel Yorumu İle*, (Gazi Özdemir, İstanbul: Şira yayınları, 2013, 1 cilt).
- 33 - (2012) *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, (M. Sait Şimşek, İstanbul: Beyan yayınları, 2012, 5 cilt).
- 34 - (2013) *Hakkın Daveti Kur'an-ı Kerim Meali ve Tefsiri*, (Ömer Çelik, İstanbul: Erkam Yayınları, 2013, 5 cilt).
- 35 - (2013) *Tevhit Mesajı: Özlü Kur'an Tefsiri*, (Hasan Elik-Muhammed Coşkun, İstanbul: Fikir Yayıncılık, 2013, 1 cilt).

²⁶ (badu harab'ul Basra) şeklinde kullanmış olduğu ifadeden de anlaşıldığı üzere Arapça herhangi bir yetkinliğinin olmadığını düşündüğümüz ve laik bir zihniyetle yazılmış olan bu eser toplam 1217 sayfadan ibarettir. Başında 60 sayfa civarında geleneğin sert bir şekilde eleştirildiği ve dinde modern bakış açısını esas alınmasının gerektiği iddia edilen eserde önce ayetlerin mealleri verilmekte, ardından düşülen dipnotlarla bütün meal bittikten sonra açıklamalar yapılmaktadır. Eserde toplam 915 dipnot bulunmaktadır.

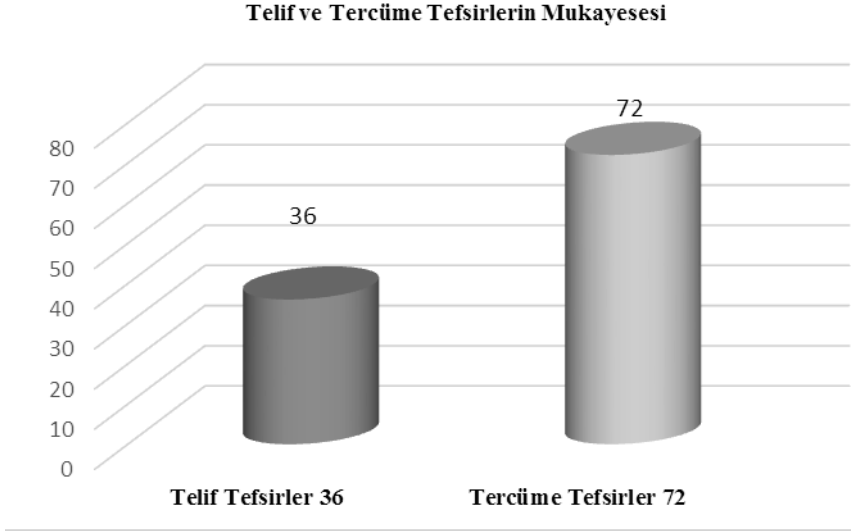
²⁷ Sıtkı Gülle'nin bu eseri içinde muhtelif yorumların yapıldığı bir tefsir niteliğinde değildir; sadece Kur'an'ın konularına göre tasnif edilip ilgili ayetlerin o başlık altında verilmesinden ibarettir.

36 - (2014) *Kur'an-ı Kerim Kavram Tefsiri*, (Ahmet Kalkan, İstanbul: Davut Emre Yayınevi, 2014, 10 cilt).

Buna göre Cumhuriyetin kuruluşundan bugüne kadar 36 adet telif tefsir çalışması yapılmıştır.²⁸

2 - Telif ve Tercüme Tefsirlerin Mukayesesi

Cumhuriyet döneminde yapılmış 36 adet Türkçe telif tefsir yanında yine bu dönemde Türkçeye tercüme edilerek basılmış pek çok tefsir vardır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bunların sayısı 72 adettir.²⁹ Biz burada Cumhuriyet döneminde meydana getirilmiş telif tefsirlerle yine bu dönemde Türkçeye tercüme edilerek basılmış tefsirlerin sayısal mukayeselerini yapmak istiyoruz (Bkz. Grafik 3).



Grafik 1

Görüldüğü gibi tercüme tefsirlerimizin sayısı telif tefsirlerden daha fazladır. Bunun muhtelif nedenleri olabilir. Ama bunların başında mevcut

²⁸ Bunlar üzerinde bazı değerlendirmeler için bkz. Mustafa Öztürk, "Son Dönem Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Kur'an ve Tefsir Çalışmaları", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 1, Bahar 2014, 31-58. Ayrıca bkz. Ayn. Müel. *Cumhuriyet Türkiye'sinde Meal ve Tefsirin Serencamı*, 77-152; Cumhuriyet Dönemindeki Telif Tefsirler", 347-418; Süleyman Karacelil, *Cumhuriyet Dönemi Tefsir Hareketleri (Türkçe Tefsirler Bağlamında)*, (Yüksek lisans tezi), M.Ü. S.B.E. İstanbul, 2004, 12-139; Salih Akdemir, "Cumhuriyet Döneminde Yayınlanan Türkçe Telif ve Tercüme Tefsirler Üzerine Bir Değerlendirme", *İslami Araştırmalar*, cilt 2, sayı 8 (Ağustos 1988), 23-34.

²⁹ Bunlar, "Cumhuriyet Dönemi Tercüme Tefsirler Üzerinde İstatistiksel Bir Değerlendirme" adlı çalışmamızda tanıtılacaktır.

bir tefsiri tercüme etmenin, müstakil yeni bir tefsir yazmaktan daha kolay olması hususu gelmektedir. Çünkü müstakil yeni bir tefsir yazmak için oldukça donanımlı olmak gerekir. Tabi biz bundan, tefsir ilminin kurallarına uygun olarak yazılmış tefsirleri kast ediyoruz. Zira son zamanlarda Kur'an ve tefsir alanında hiç de donanımlı olmayan bazı insanların da müstakil telif tefsirler yazdıklarını/yazmakta olduklarını görüyoruz. Bunları bu kategoriye dâhil etmek mümkün değildir. Esasen bunlar ehil insanlar tarafından ciddi bir değerlendirmeye alınmamaktadırlar. Yine de sonuçta bunlar da piyasada Kur'an tefsiri olarak satılmakta ve halkımız tarafından alınıp okunmaktadırlar. Bununla birlikte biz yine de dili iyi olan biri için mevcut bir tefsiri tercüme etmenin, en basitinden bile olsa- yeni bir tefsir yazmaktan daha kolay olduğu kanaatindeyiz.

Öte yandan mevcut bir tefsiri tercüme etmek –o tefsirde bulunması muhtemel bazı aykırı fikirler noktasında- tercüme eden kişiyi fazlaca sorumluluk altına sokmaz ve eleştirilmesine neden olmaz. Neticede o sadece bir mütercimdir, o fikirleri ileri süren kişi değildir. Müellifin görüşlerine katıldığı gibi, onları tasvip etmeyebilir veya onları eksik bulabilir de. Hatta bazen mütercim, tercüme ettiği tefsirdeki görüşleri eleştiriye de tabi tutabilir. Nitekim Ebubekir el-Cezairi'nin yazdığı *Eyserü't-Tefasir En Kolay Tefsir*'de bunun örneğini görebiliyoruz. Nisa suresi 34. ayetin tefsirinde eserin müellifi el-Cezairi'nin yazdıkları, mütercim Ziya Eryılmaz'a eksik ve hatta yanlış geldiği için, kendisi ilgili ayetteki tefsir metnini tercüme ettikten sonra, bu konuda "Önemli bir açıklama" başlığı altında uzunca bir açıklama yaparak konuyla ilgili kendi görüşlerini vermiştir.³⁰

Oysa müstakil bir tefsir yazanın durumu böyle değildir. O, eserinde yazdıklarından dolayı sorumludur ve fikirleri beğenilmediği takdirde icabında çok sert eleştirilere maruz kalabilir. Hatta kendisine hakaret bile edilebilir, dinsizlikle, din düşmanlığıyla itham edilebilir. Bunun da örneğini Ahmet Tekin'in, Muhammed Esed ve Yaşar Nuri Öztürk mealleri ile Süleyman Ateş ve Kur'an Yolu tefsirleri üzerine yaptığı eleştirilerde görmek mümkündür. Tekin, bu zatlara son derece ağır ithamlarda bulunmakta, bunların bir kısmını din düşmanı olarak göstermektedir.³¹

³⁰ Bkz. Câbir b. Musa Ebubekir el-Cezairi, *En Kolay Tefsir, Eyserü't-Tefâsir Kur'an'ı Anlamanın En Kolay Yolu*, (Terc. Ziya Eryılmaz-Salih Uçan-Vahdettin İnce), İstanbul: Miraç yayınları, ts., II/137-156.

³¹ Bkz. Ahmet Tekin, *Kur'an Yolunda Kalem Oynatanlar Hayrettin Karaman'ların Kur'an Yolu Tefsiri ve Meali, Süleyman Ateş'in Çağdaş Tefsiri ve Meali, M.Esed'in Kur'an Mesajı, Yaşar Nuri Öztürk'ün Kur'an-ı Kerim Meali üzerinde Eleştirel Bir Değerlendirme*, (İstanbul: Kelam Yayınları, 2006), 24-30; 149-179.

İşte bu da kişilerin müstakil bir tefsir yazmak yerine mevcut bir tefsiri tercüme etmesinin nedenlerinden biridir.

3 – Şekil Bakımından Telif Tefsirler

Burada telif tefsirlerimizi şekil bakımından muhtelif tasniflere tabi tutarak bir bütün halinde görmeye çalışacağız.

a – Tertip ve Nüzul Sırasına Göre Telif Tefsirler

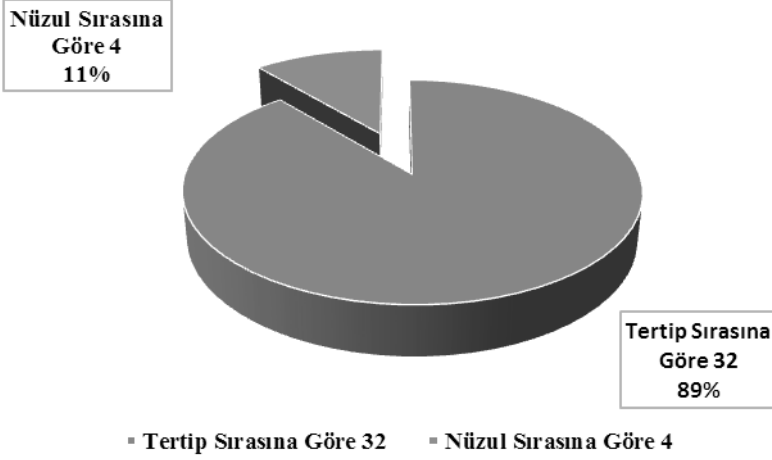
Tarih boyunca tefsirler genelde tertip sırasına göre düzenlenmişlerdir. İlk dönemlerde başta Hz. Ali'ye nispet edileni olmak üzere bazı Kur'an nüshalarının nüzul sırasına göre tasnif edildiğine dair bilgiler mevcut ise de,³² buna göre herhangi bir tefsirin yazıldığını bilmemekteyiz. Tefsir Tarihi incelendiğinde mevcut tefsirlerin hepsinin tertip sırasına göre düzenlendiği görülecektir. Ancak 1950'li yıllardan sonra tabedilen Muhammed İzzet Derveze'nin *et-Tefsiru'l-Hadis* ve Mella Huveys'in *Tefsiru'l-Maani* adlı tefsirleriyle birlikte artık nüzul sırası esas alınarak da bazı tefsirler oluşturulmaya başlandı.

Osmanlılar döneminde böyle bir tefsir tarzının olduğunu bilmiyoruz. Ne var ki Cumhuriyet döneminde nüzul sırası esas alınarak hazırlanmış Türkçe tefsirler meydana getirilmiştir. Ancak bunların sayısı diğerlerine göre oldukça azdır. Nitekim Cumhuriyet döneminde telif edilmiş sure ve ayet tefsirleri dışındaki 31 tefsirimizden 28 tanesi, yani büyük bir kısmı Mushaf'ın tertip sırası esas alınarak hazırlanmıştır. Mushaf'taki mevcut sure dizilişi esas alınarak yapılmış ilk telif tefsir Konyalı Mehmet Vehbi Efendi'nin *Hülasatü'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an* adlı tefsiridir. Onu, Muhammed Hamdi Yazır'ın surelerin mevcut dizilişi esas alınarak yapılmış olan *Hak Dini Kur'an Dili* adlı tefsiri takip ediyor. Bunların ardından başka müfessirler tarafından mevcut sure dizilişi esas alınarak yazılmış telif tefsirler geliyor.

Nüzul sırasına göre yazılmış tefsirlere gelince bunların adedi sadece 4'tür. Bunlar M. Zeki Duman (*Beyanu'l-Hak*), Şaban Piriş (*Kur'an Yolu*), Hakkı Yılmaz'ın (*Tebyinu'l-Kur'an İşte Kur'an*) ve Sami Kocaoğlu'nun *İniş Sırasına Göre Apaçık Kur'an ve Türkçe Hikmetli Meali* tefsirleridir.

³² Bkz. Mustafa Öztürk, "Hz. Ali ve Hz. Fatma'ya Nisbet Edilen Mushaf'ların Mahiyeti", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 6, sayı 2 (Temmuz-Aralık 2006), 24-26.

Tefsirlerin Tertip ve Nüzul Sırasına Göre Dağılımı



Grafik 2

b – Tam, Eksik veya Kısmi Olmalarına Göre Telif Tefsirler

Yine tefsirlerimizin büyük bir kısmı Kur'an'ın tamamını işleyen geniş kapsamlı tefsirler iken, bir kısmı özlü tefsir, meal-tefsir diyebileceğimiz bir tarzdadırlar. Bunlarda meal yönü ağır basmaktadır. Ancak zaman zaman önemli yorumlar yaptıkları için onları tefsir kategorisinde zikrettik. Mesela 1 - *Hülasatü'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an Büyük Kur'an Tefsiri* (Konyalı Mehmet Vehbi Efendi), 2 - *Hak Dini Kur'an Dili Yeni Mealli Türkçe Tefsir* (Elmalı'lı Muhammed Hamdi Yazır), 3 - *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meal-ı Âlisi ve Tefsiri* (Ömer Nasuhi Bilmen), 4 - *Büyük Kur'an Tefsiri (Hülasatü't-Tefasir)* (Ali Arslan) 5 - *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (Süleyman Ateş), 6 - *Kur'an-ı Kerim'in Şifa Tefsiri* (Mahmut Toptaş), 7 - *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri* (Bayraktar Bayraklı), 8 - *Besairu'l Kur'an* (Ali Küçük), 9 - *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Hayrettin Karaman - Mustafa Çağrıcı - İbrahim Kâfi Dönmez ve Sadrettin Gümüş) 10 - *Beyanu'l-Hak (Kur'an-ı Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri)* (M. Zeki Duman), 11 - *Nüzul Sırasına Göre Tebyinu'l-Kur'an İste Kur'an* (Hakkı Yılmaz), 12 - *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, (M. Sait Şimşek) 13 - *Hakkın Daveti Kur'an-ı Kerim Meali ve Tefsiri* (Ömer Çelik), 14 - *Füyuzat Kur'an-ı Mübin'in Mealen Tefsiri* (Şemseddin Yeşil), 15 - *Asr-ı Saadet Kur'an-ı Kerim Türkçe Meali ve Tefsiri* (A. Metin Saruhan), 16 - *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri* (Celal Yıldırım) geniş kapsamlı tefsirlerdir.

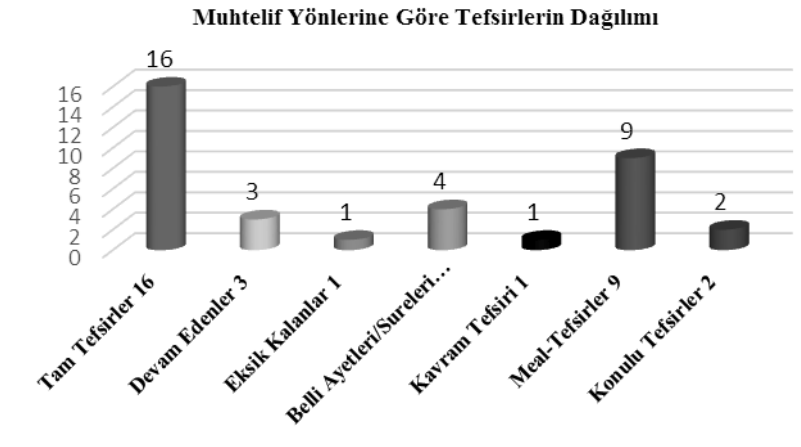
Buna karşılık 1 - *Tanrı Buyruğu: Kur'an-ı Kerim Tercüme ve Tefsiri* (Ömer

Rıza Doğrul), 2 - *Evensel Çağrı Kur'an-ı Kerim (Yüce Meal ve Tefsiri)* (Hamdi Döndüren), 3 - *Hayat Kitabı Kur'an Gereçli Meal-Tefsir* (Mustafa İslamoğlu), 4 - *Kur'an Arapçasının Okunuşu, Akıcı Anlam Türkçesi ve Güncel Yorumu İle* (Gazi Özdemir'in), 5 - *Tevhit Mesajı: Özlü Kur'an Tefsiri* ((Hasan Elik-Muhammed Coşkun), 6 - *İniş Sırasına Göre Apaçık Kur'an ve Türkçe Hikmetli Meali* (Sami Kocaoğlu), 7 - *Yaşayan Kur'an Türkçe Meal-Tefsir* (R. İhsan Eli-açık), 8 - *Kur'an Yolu İniş Sırasına Göre Anlam ve Tefsiri* (Şaban Piriş) ve 9 - *Bilgi Toplumuna Doğru Kur'an-ı Kerim Meal-Tefsir Denemesi* (Salih Parlak) tefsirleri daha az kapsamlı özlü tefsir durumundaki eserlerdir.

Konyalı Mehmet Vehbi Efendi'nin (1 - *Ahkâm-ı Kur'aniyye*), H. Tahsin Emiroğlu'nun (2 - *Esbab-ı Nüzul Kur'an Ayetlerinin İniş Sebepleri ve Tefsirleri*), Celal Yıldırım'ın (3 - *Kur'an Ahkâmı ve Mezhep İmamlarının Görüş Farkları*) ve Bedrettin Çetiner'in (4 - *Esbab-ı Nüzul Tefsiri*) tefsirleri belli ayetleri/sureleri işleyen tefsirlerdir. Ahmet Kalkan'ın (*Kavram Tefsiri*) Kur'an kavramlarını, Süleyman Ateş'in (*Kur'an Ansiklopedisi*) ve Sıtkı Güllü'nin (*Konularına Göre Kur'an-ı Kerim Ayetleri*) adlı eserleri de yine konularına göre Kur'an'ı inceliyor.

Talat Koçyiğit ve İsmail Cerrahoğlu'nun *Kur'an-ı Kerim Meal ve Tefsiri* birlikte hazırladıkları tefsir eksik kalmışken, Mahmud Ustaosmanoğlu'nun (*Ruhu'l-Furkan Tefsiri*), Semra Kürün Çekmegil'in (*Okuyucu Tefsiri Tefsiru'l-Kari*) ve Necla Yasdıman'ın (*Kur'an Tahlili Arapça Gramer Işığında Sözlük-Meal-Tefsir*) tefsirleri halen devam etmektedir.

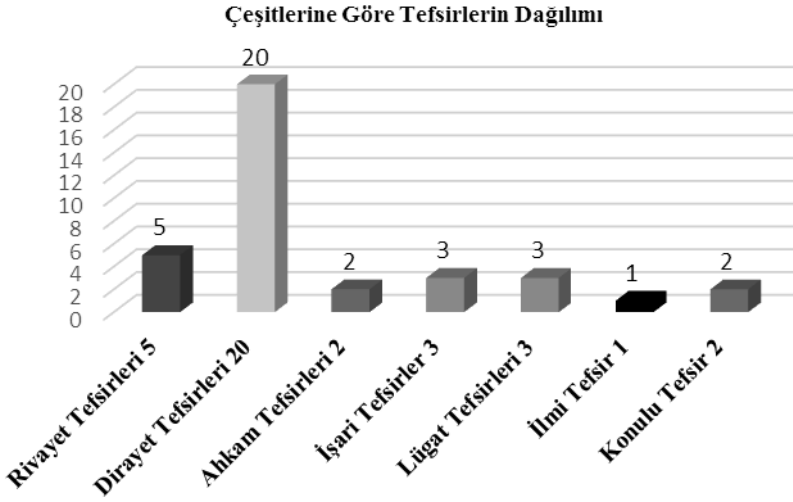
Burada bunları grafik 3'te görüldüğü gibi derli toplu bir şekilde vermeyi uygun gördük.



Grafik 3

c - Çeşitlerine Göre Tefsirler

Öteden beri tefsirlerimiz belli bazı noktaları esas alarak yazılmışlardır; kimi rivayet yönünü esas almış, kimi dirayeti. Ahkâm, işari, ilmi, lügat gibi yönleri esas alan tefsirlerimiz de vardır. Cumhuriyet döneminde yazılmış tefsirlerimizde de bunları görmek mümkündür. Bu dönemde oluşturulan tefsirler, çeşitlilik bakımından farklılık arz etmektedirler. Mesela tefsirlerimizin bir kısmı rivayet niteliğindeki, bir kısmı dirayet ağırlıklıdır. İçlerinde ahkâm tefsirleri, işari tefsirler, ilmi tefsirler, kavram-dil tefsirleri, konu tefsirleri vs. de bulunmaktadır.³³



Grafik 4

Buna göre tefsirlerimizden 5 tanesi **rivayet** (1 - *Hülasatü'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an Büyük Kur'an Tefsiri* (Konyalı Mehmet Vehbi Efendi), 2 - *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meal-ı Âlisi ve Tefsiri* (Ömer Nasuhi Bilmen), 3 - *Esbab-ı Nüzul Kur'an Ayetlerinin İniş Sebepleri ve Tefsirleri* (H. Tahsin Emiroğlu), 4 - *Büyük Kur'an Tefsiri (Hülasatü't-Tefasir)* (Ali Arslan) 5 - *Esbab-ı Nüzul Tefsiri* (Bedrettin Çetiner);

20 tanesi **dirayet** (1 - *Hak Dini Kur'an Dili Yeni Mealli Türkçe Tefsir* (Elmalı'lı Muhammed Hamdi Yazır), 2 - *Kur'an-ı Kerim Meal ve Tefsiri* (Talat Koçyiğit - İsmail Cerrahoğlu), 3 - *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (Süleyman Ateş), 4 - *Kur'an-ı Kerim'in Şifa Tefsiri* (Mahmut Toptaş), 5 - *Yeni Bir*

³³ Cumhuriyet dönemi tefsirlerinin farklı bir kategorizasyonu ve buna göre yapılan bir değerlendirme için bkz. Öztürk, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Meal ve Tefsirin Serencamı*, 107-145.

Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri (Bayraktar Bayraklı), 6 - *Besairu'l Kur'an* (Ali Küçük), 7 - *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Hayrettin Karaman - Mustafa Çağrıncı - İbrahim Kafi Dönmez ve Sadrettin Gümüş), 8 - *Okuyucu Tefsiri (Tefsiru'l-Kari)* (Semra Kürün Çekmegil), 9 - *Beyanu'l-Hak (Kur'an-ı Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri)* (M. Zeki Duman), 10 - *Yaşayan Kur'an Türkçe Meal-Tefsir* (R. İhsan Eliaçık), 11 - *Nüzul Sırasına Göre Tebyinu'l-Kur'an İşte Kur'an* (Hakkı Yılmaz), 12 - *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri* (M. Sait Şimşek), 13 - *Hakkın Daveti Kur'an-ı Kerim Meali ve Tefsiri* (Ömer Çelik), 14 - *Tanrı Buyruğu: Kur'an-ı Kerim Tercüme ve Tefsiri* (Ömer Rıza Doğrul), 15 - *Evensel Çağrı Kur'an-ı Kerim (Yüce Meal ve Tefsiri)* (Hamdi Döndüren), 16 - *Hayat Kitabı Kur'an Gerekçeli Meal-Tefsir* (Mustafa İslamoğlu), 17 - *Kur'an Arapçasının Okunuşu, Akıcı Anlam Türkçesi ve Güncel Yorumu İle* (Gazi Özdemir'in), 18 - *Tevhit Mesajı: Özlü Kur'an Tefsiri* (Hasan Elik-Muhammed Coşkun), 19 - *İniş Sırasına Göre Apaçık Kur'an ve Türkçe Hikmetli Meali* (Sami Kocaoğlu) ve 20 - *Bilgi Toplumuna Doğru Kur'an-ı Kerim Meal-Tefsir Denemesi* (Salih Parlak);

2 tanesi **ahkâm** (1 - *Ahkâm-ı Kur'aniyye* (Konyalı Mehmet Vehbi Efendi), 2 - *Kur'an Ahkâmı ve Mezhep İmamlarının Görüş Farkları* (Celal Yıldırım);

3 tanesi **işati/tasavvufi** (1 - *Füyuzat Kur'an-ı Mübin'in Mealen Tefsiri* (Şemseddin Yeşil), 2 - *Ruhu'l-Furkan Tefsiri* (Mahmud Ustaosmanoğlu), 3 - *Asr-ı Saadet Kur'an-ı Kerim Türkçe Meali ve Tefsiri* (A. Metin Saruhan);

3 tanesi **dil-lügat** (1 - *Kur'an Tahlili Arapça Gramer Işığında Sözlük-Meal-Tefsir* (Necla Yasdıman), 2 - *Kur'an Yolu İniş Sırasına Göre Anlam ve Tefsiri* (Şaban Piriş), 3 - *Kur'an-ı Kerim Kavram Tefsiri* (Ahmet Kalkan),

1 tanesi **ilmi tefsir** (*İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, (Celal Yıldırım),

2 tanesi de **konulu tefsir** (*Kur'an Ansiklopedisi*, Süleyman Ateş) ve (*Konularına Göre Kur'an-ı Kerim Ayetleri*, Sıtkı Güllü), niteliğindedir.

Ancak şunu belirtelim ki, bu ayrım net ve kesin bir ayrım değildir; tefsirlerin öne çıkan yönü göz önünde bulundurularak yapılmıştır. Biliyoruz ki, her rivayet tefsirinde dirayet vardır; her dirayet tefsirinde rivayet, ahkâm, hatta ilim vardır. İşari tefsirlerde de rivayet, dirayet vs. bulunabilmektedir. Söz gelişi Süleyman Ateş'in tefsiri bir dirayet tefsiridir, ancak içinde önemli miktarda ilmi tefsir örneği vardır. Aynı şeyi Hak Dini Kur'an Dili için de söyleyebiliriz. İşari guruba aldığımız Ruhu'l-Kur'an'da çok miktarda rivayet vardır, hatta bu tefsiri rivayete alsak da olur. Diğerleri için de benzer şeyler söz konusudur.

d - Bir veya Birden Fazla Kişi Tarafından Yazılmış Olmalarına Göre Tefsirler

Tarihte birden fazla kişinin bir araya gelerek belli kriterlere göre tefsir yazdıklarına dair bir bilgiye rastlamadık. Ancak bir kişinin başladığı fakat vefatından dolayı bitiremediği, geri kalan kısmının da başka biri tarafından tamamlandığı tefsirler biliyoruz. Mahalli ve Suyuti'ye ait olan *Celaleyn* bunun en güzel örneğidir.³⁴ Ayrıca Necmüddin Kübra tarafından yazılmaya başlanan, ancak onun vefatı üzerine Necmüddin Daye tarafından sürdürülen, onun da vefatından sonra Alaüddin es-Simnani tarafından tamamlanan *Bahru'l-Hakayik ve'l-Maani fi Tefsiri's-Seb'il-Mesani* adlı tefsirin de böyle olduğu söylenmektedir.³⁵ İki âlimin eseri olan diğer bir tefsir de Menar tefsiridir. Tefsirin Nisa suresi 124. Ayete kadarki kısmı Muhammed Abduh'a aitken, ondan sonraki kısımlar onun vefatı üzerine öğrencisi Muhammed Reşid Rıza tarafından yazılmıştır.³⁶ Osmanlı döneminde de ortak yazılmış tefsir bilmiyoruz. Ancak Cumhuriyet döneminde bilhassa son yıllara doğru, geçmişte olmayan bir anlayışla, ortak bir şekilde tefsirlerin yazılması anlayışıyla karşılaşırız.



Grafik 5

³⁴ Bkz. Ali Akpınar, "Celâleyn Tefsiri ve Müellifleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998, sayı: 2, s. 181-198; Şükrü Arslan, "Celâleyn Tefsiri'nin İsnadı ve el-Mahalli'nin Bakara Süresi'nden Yaptığı Tefsiri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1991, sayı: 10, s. 155-172; Abdulcelil Candan, "Celâleyn Tefsirine Eleştirel Bir Yaklaşım", *Yüzüncüyıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 3, 2000, 342.

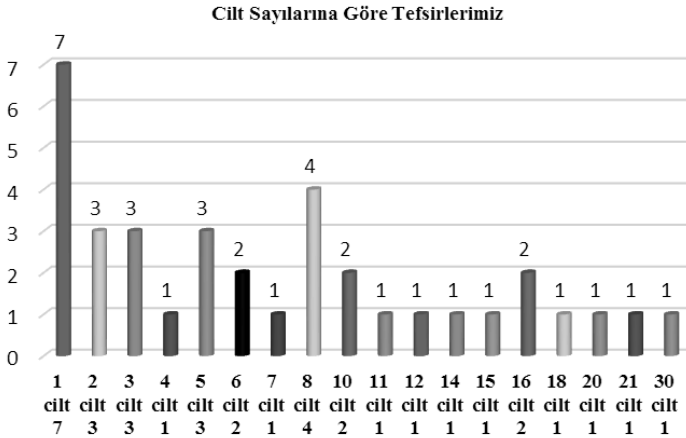
³⁵ Bkz. Süleyman Ateş, "Üç Müfessir Bir Tefsir", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1970, cilt: XVIII, s. 85-104; Mehmet Okuyan, "Bahru'l-Hakâik" Tefsiri ve Müellifi Üzerine", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sayı: 12-13, s. 97-129.

³⁶ Halil Taşpınar, "Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. VII/2, Aralık 2003, 265-266.

Buna göre Cumhuriyet döneminde oluşturulmuş tefsirlerin büyük kısmı tarihtekine benzer vaziyette tek kişi tarafından yazılmışken, bazı tefsirlerimiz de birden fazla kişi tarafından yazılmışlardır. (1 - *Kur'an-ı Kerim Meal ve Tefsiri*, (Talat Koçyiğit - İsmail Cerrahoğlu), 2 - *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, (Hayrettin Karaman - Mustafa Çağrı - İbrahim Kafi Dönmez ve Sadrettin Gümüş) ve *Tevhit Mesajı: Özlü Kur'an Tefsiri* (Hasan Elik-Muhammed Coşkun) adlı 3 tefsir ortak tefsir olarak yazılmışlardır.

4 - Cilt Sayılarına Göre Tefsirler

Tefsir tarihinde 100 cilt tutacak kadar kapsamlı olduğu belirtilen oldukça hacimli tefsirlerden bahsedilmektedir. Mesela Ebu Musa El-Eş'arî'nin 100 cilt veya 60 cüz civarında oldukça kapsamlı bir tefsir yazdığı belirtilmektedir, ancak bu tefsir günümüze ulaşmış değildir.³⁷ Katar'da imamlık yapan Abdurrahman b. Muhammed el-Kimmaş adında bir zat 41 cilt içerisinde tam 840 cüzden ibaret *el-Havi fi't-Tefsir* adında bir tefsir yazmıştır.³⁸ Cumhuriyet döneminde yazılan tefsirler arasında da oldukça hacimli olanlar vardır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bunların en kapsamlısı 30 ciltten oluşan üleyman Ateş'in *Kur'an Ansiklopedisi* ile 21 ciltten oluşan Bayraktar Bayraklı'nın *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri* adlı eserleridir. Bazı tefsirlerimiz 1 ciltten oluşmaktadır. Diğer tefsirler ise bu iki rakam arasında muhtelif ciltlerden oluşmaktadırlar. Şimdi bunları görelim:



Grafik 6

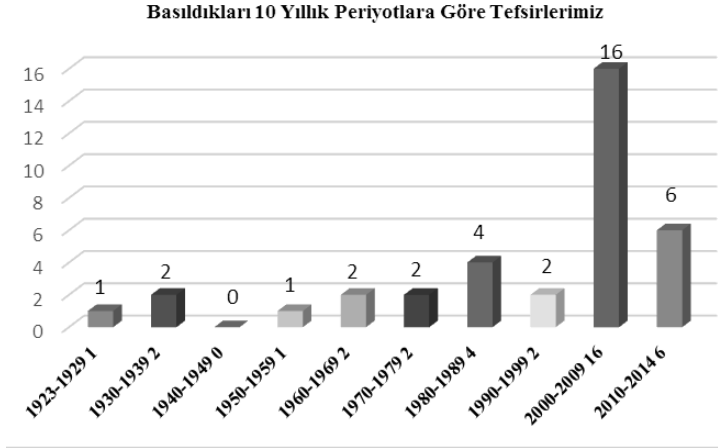
³⁷ Bkz. Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtu'l-Müfessirin*, (İstanbul: Bilmen Yayınları, 1974), 1/374.

³⁸ Abdurrahman b. Muhammed el-Kimmaş, *el-Havi fi't-Tefsir*, 2012.

Buna göre Cumhuriyet döneminde telif edilmiş tefsirlerimizin toplam cilt sayısı 285 yapmaktadır. Bunların içinden 3'ü (*Ruhu'l-Furkan Tefsiri* (18 cilt), (Mahmud Ustaosmanoğlu); *Okuyucu Tefsiri (Tefsiru'l-Kari)* (8 cilt) (Semra Kürün Çekmegil) ve *Kur'an Tahlilî Arapça Gramer Işığında Sözlük-Meal-Tefsir* (6 cilt) (Necla Yasdıman) henüz bitmediği için cilt sayıları tamamlanmış değildir. Grafikten de anlaşıldığı üzere en çok 1 ciltlik tefsirimiz bulunmaktadır ki bunların sayısı 7'dir.

5 - Basıldıkları Tarihlere Göre Tefsirler

Burada 1923 yılından başlayarak Cumhuriyet tarihi boyunca yazılmış telif tefsirlerimizi 10 yıllık periyotlar halinde sunmak istiyoruz. Bunun için tefsirlerimizin ilk baskılarını esas alacağız.



Grafik 7

Grafikten de anlaşıldığı üzere 1940-1949 yılları arasında hiçbir tefsir basılmamıştır. 2000-2009 yılları arasında ise 16 tefsir tabedilmiştir. Cumhuriyetin başından 2000 yılına kadar basılan tefsir sayısı 14, 2001'den bugüne kadarki zamanda basılanların sayısı ise 22'dir. Bu periyotlar bize Türkiye'deki din politikası hakkında da bilgiler sunmaktadır. Din üzerinde baskının uygulandığı, dini eserlere müsamahanın gösterilmediği veya zorlukların çıkarıldığı dönemlerde tefsirlerin sayısı ya hiç yoktur, ya da çok azdır.³⁹ Buna karşılık dinin serbest olduğu, dini yayınlara kısıtlamaların getirilmediği dönemlerde tefsirlerin sayısının oldukça yüksek olduğu müşa-

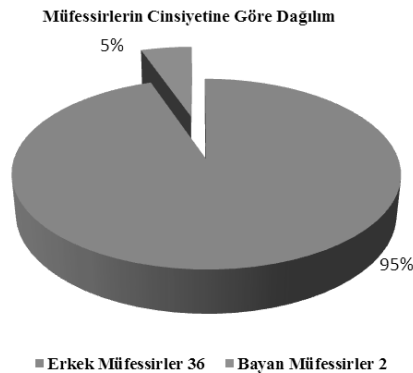
³⁹ Bkz. Öztürk, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Meal ve Tefsirin Serencamı*, 75.

hade ediliyor. Benzer bir tablo Kur'an alanında yapılmış genel çalışmalar için de söz konusudur.⁴⁰

Bu arada belirtelim ki tefsirlerin basılmadığı veya az basıldığı periyotlarda *Errahman Suresi'nin Manası, Tefsiri ve Ondan Alınacak Ders-i İbretler* (M. Kemal Pilavoğlu, t.y., Ankara : Nüve Matbaası) 59 s.); *Tebareke Sure'sinin Manası Tefsiri ve Ondan Alınacak Ders-i İbretler*, (M. Kemal Pilavoğlu, Ankara: İlahi Işık Yayınları, t.y., 55 s.); *Namazda Okunan Kısa Surelerin Mana ve Esrarı*, (Mehmed Kemal Pilavoğlu, 1964, Ankara: Güven Matbaası) 52 s.); *Kur'an Neder, İyman Nedir, Asır Suresinin Tefsiri, İymanın Şubeleri*, (Hüsamettin Ergezen, 1961, Konya: Ülkü Basımevi, 354 s.); *Ve'l-Asr Suresi Tefsiri*, (Ahmet Hamdi Akseki, İstanbul: Birun Kültür Sanat Yayıncılık, [t.y.] 132 s.); *Ve'l-asri Suresinin Tefsiri*, (Yusuf Ziyaeddin Ersal, Ankara: Doğu Matbaası, 1960, 63 s.) gibi sure tefsirleri tabedilmişlerdir.

6 - Müfessirlerin Cinsiyetine Göre Tefsirler

Burada yine Osmanlı döneminde olmayıp Cumhuriyet dönemine has bir durumdan kısaca bahsetmek istiyoruz, o da bazı tefsirlerin hanımlar tarafından yazılmış olması hususudur. Her ne kadar Hz. Peygamber'in eşi Hz. Aişe tefsirle uğraşmışsa da tarih boyunca tefsirle uğraşan fazla bayan olmamıştır. Buna karşılık son 40-50 yıl içerisinde bazı hanımların tefsir yazdıklarına şahit oluyoruz. İrandan Banu Emin Isfahani (*Mahzenu'l-İrfan Der Tefsiri Kur'an*), Mısır'dan Aişe Abdurrahman Bintu's-Şati (*et-Tefsiru'l-Beyâni*), Zeynep Gazali (*Nazarât fi Kitabillah*) bunlardan bazılarıdır.⁴¹



Grafik 8

⁴⁰ Bkz. Halil Uysal, "Cumhuriyet Dönemi Kur'an Araştırmaları", *Makâlât*, 1991/1, 143.

⁴¹ Geniş bilgi için bkz. Hidayet Aydar, *Hanım Müfessirler*, İstanbul: Ensar Nâşrtiyat, 2015, 90-346; Hidayet Aydar-Mehmet Atalay, "Female Scholars of Quranic Exegesis in the History of Islam", *Bulent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 1, Sayı 2, 2014, 1-34.

Ülkemizde de Semra Kürün Çekmegil ve Necla Yasdıman tefsir yazmış bayanlardır. Bu hanımların ikisinin de tefsirleri henüz bitmemiştir. Semra Kürün Çekmegil'in *Okuyucu Tefsiri* adlı eseri 8, Necla Yasdıman'ın *Kur'an Tahlili Arapça Gramer Işığında Sözlük-Meal-Tefsir* adlı tefsiri de şu ana kadar 6 cilt olarak basılmıştır.

Buna göre ülkemizde yazılmış ve yukarıda sözünü ettiğimiz 36 tefsirin 34'ü erkekler, 2'si ise bayanlar tarafından yazılmıştır. Bu tefsirlerin bazıları (mesela *Kur'an Yolu*) birden fazla kişi tarafından yazılmışken, bazen de bir müfessir (mesela Süleyman Ateş), birden çok tefsir yazmıştır. Bütün bunları hesaba kattığımızda ve tekrarları çıkardığımızda Türkçe tefsirlerin yazımında 38 kişi görev almış oluyor ki bunların 36'sı erkek, 2'si bayandır.

Sonuç ve Değerlendirme

Buraya kadar verilen bilgilerden 90 yıllık Cumhuriyet döneminde azımsanmayacak kadar çok telif tefsir yazıldığını görmüş olduk. Bugün teknolojinin sunduğu imkânlar sayesinde araştırma yapmak, muhtelif kaynaklara çok daha kısa sürede ulaşabilmek ve onlardan yararlanabilmek, buna binaen de eser –ve bu arada tefsir- yazmak, bütün dünyada eskiye göre büyük oranda artmıştır. Tefsir bağlamında bakacak olursak, dünyanın birçok yerinde, ama bilhassa Arap âleminde son dönemlerde sıklıkla cilt cilt tefsirler oluşturulmaktadır.⁴² Son yüzyılda meydana getirilmiş Arapça tefsirleri, daha önceki yüzyıllarla mukayese ettiğimizde, bu son yüzyılda, diğer tüm yüzyıllardan daha fazla tefsir yazıldığını müşahade edebiliriz. Cumhuriyet döneminde tefsirlerin yazımındaki artışı da bu çerçevede değerlendirmek lazımdır.

Cumhuriyet döneminde yazılmış tefsirlerin bazı yönleriyle diğer dönemlerdekinden farklılık arz ettiğini gördük. Mesela diğer dönemlerde ortak tefsir yazmak yokken, Cumhuriyet döneminde ortak tefsirler yazılmıştır. Bayanların tefsir yazdıklarına ilk kez bu dönemde şahit oluyoruz. Nüzul sırasına göre tefsir yapmak da bu döneme haz bir durumdur.

Cumhuriyet dönemi boyunca derli toplu ve kapsamlı 36 tefsir yazılmıştır ki bunların cilt adedi en az 285'tir. Bu dönemde tercüme edilerek basılmış

⁴² Burada son zamanlarda Muhammed el-Emin b. Abdullah el-Uremmi el-Alevi el-Hereri tarafından yazılmış olup 2001 yılında Daru Tavki'n-Necat tarafından Beyrut'ta basılmış olan *Tefsiru Hadaiki'r-Ravhi ve'r-Reyhan fi Revabi Ulumi'l-Kur'an* adlı tefsiri zikretmek isteriz ki tefsir toplam 32 ciltten ibarettir. Bundan daha büyüğünü Katar'da imamlık yapan Abdurrahman b. Muhammed el-Kimmaş adında bir zat yazmıştır. Bu zatın *el-Havi fi'l-Tefsir* adlı tefsiri 41 cilt içerisinde tam 840 cüzden ibarettir.

tefsirlerin cilt sayısı ise 496'dır. İkisini topladığımızda Cumhuriyet döneminde en az 781 cilt tefsirin basıldığını görürüz. Bu tefsirlerin bir kısmının birçok baskı yaptığını da (mesela *Fi Zilali'l-Kur'an* 25'ten fazla baskı yapmıştır) varsaysak halkımız arasında azımsanmayacak kadar çok tefsirin yayıldığı söyleyebiliriz. Demekki halkımız tefsirlere büyük itibar etmektedir.

Tefsirlerden istifadeye gelince, elimizde bunu ölçmeye imkân sağlayacak bir çalışma yoktur. Ancak 1990'lı yıllardan sonra ülkemizde bir dindarlaştırma tirendinin olduğunu, bunun 2000'li yıllardan sonra daha büyük bir ivme kazandığını, bugün oldukça yüksek bir düzeyde olduğunu biliyoruz. Tefsirlerimizin bu yıllardan sonra çok sayıda yazılıp basılmaya ve satılmaya başlanmasının bunda bir etkisinin olduğunu söyleyebiliriz. Belki çok tefsir yazıp basmak ve satmakla dindarlık arasında bir döngü olduğunu söylemek daha doğru olacaktır; çok tefsirin yazılıp basılması ve satılması dindarlığı arttırırken, dindarlığın artması da tefsirlerin daha fazla ilgi görmesine, dolayısıyla yenilerinin yazılmasına ve satılmasına sebep olmaktadır.

Halkımızın yazılı ve görsel ile sosyal medya üzerinden ahlak ve maneviyat sarsıntısına maruz bırakılmasına, millî ve manevî değerlerinin âdeta bombardımana tabi tutularak tarumar edilemeye çalışılmasına rağmen hâlâ dimdik ayakta durmasında, hâlâ manevî değerlerini yaşıyor ve yaşatıyor olmasında diğer dini yayınlar gibi tefsirlerin rolünün de olduğunu söyleyebiliriz.

1990'lı yıllardan sonra yükselme tirendine giren tefsir yazım ve basım işinin artarak devam edeceğini söyleyebiliriz. Halen birçok ilahiyat hocamızın tefsir yazmakta olduğunu zaman zaman duymaktayız. Bunlar ileride tefsirlerimizin sayısının daha da artacağını gösteriyor. Diğerleri yanında bu hizmetlerin de milletimizin şuurlu bir şekilde dinini öğrenip yaşamasına imkân sağlayacağına inanıyoruz.

Burada son olarak şuna da işaret etmek istiyoruz: Biz bu çalışmayı yaparken makalede adı geçen eserlere ulaşmada, onları bulmada büyük güçlükler çektik. Her şeye rağmen elimize alıp inceleme imkânı bulmadığımız tefsirler oldu. Zira bunların bir kısmı mevcut değil veya ulaşılması güç mekânlardadır. Telif ve tercüme olarak tabedilmiş bütün tefsirlerin bulunduğu, bunlara ulaşılmasının kolay olduğu geniş bir "Tefsir Kütüphanesi" kurulsa, bunun çok hayırlı olacağı kanaatindeyiz. Bu kütüphanede mevcut bütün Arapça tefsirler yanında Farsça, Türkçe, Urduca ve diğer dillerde yazılmış tefsirler, İngilizce başta olmak üzere muhtelif dillere tercüme edilmiş tefsirler, Sünni geleneğin tefsirleri yanında Şia ve diğer bazı mezheplerin tefsirleri, hanımların yazmış

olduğu tefsirler vs. bulundurulmalı, bütün bunlar sistemli, düzenli ve tasnif edilmiş olarak araştırmacıların hizmetine sunulmalıdır. İSAM Kütüphanesi diğer birçok ilim alanında olduğu gibi Tefsir alanında da büyük hizmetler sunuyorsa da, dünyada tabedilmiş tefsirlerin bir kısmı İSAM'da bulunmamaktadır, bazılarının ciltleri eksiktir. Üstelik İSAM'ın tasnif sistemi “Tefsir” eksenli bir tasnif değildir. O yüzden İSAM'dan farklı olarak böyle bir ihtisas kütüphanesine ihtiyaç olduğunu düşünüyoruz ve böyle bir kütüphanenin büyük bir ihtiyacı karşılayacağına inanıyoruz.

KAYNAKLAR

- Abay, Muhammed, “Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsirle İlgili Eserler Bibliyografyası”, *Divan İlmi Araştırmalar*, Yıl 4, sayı 6, (İstanbul 1999/1).
- Akdemir, Salih, “Cumhuriyet Döneminde Yayınlanan Türkçe Telif ve Tercüme Tefsirler Üzerine Bir Değerlendirme”, *İslami Araştırmalar*, cilt 2, sayı sayı 8 (Ağustos 1988), 23-34.
- Akpınar, Ali, “Celâleyn Tefsiri ve Müellifleri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998, sayı: 2, s. 181-198.
- Arslan, Şükrü, “Celâleyn Tefsiri'nin İsnadı ve el-Mahallî'nin Bakara Sûresi'nden Yaptığı Tefsiri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1991, sayı: 10, s. 155-172.
- Ateş, Süleyman, “Üç Müfessir Bir Tefsir”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1970, cilt: XVIII, s. 85-104.
- Aydar, Hidayet, “Cumhuriyet Dönemi Tercüme Tefsirler Üzerinde İstatistiksel Bir Değerlendirme”, basılmamış makale.
- Aydar, Hidayet – Atalay, Mehmet, “Female Scholars of Quranic Exegesis in the History of Islam”, *Bulent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 1, Sayı 2, 2014, 1-34.
- Aydar, Hidayet, *Hanım Müfessirler*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Aydar, Hidayet, “Osmanlı Tefsir Kültürü Açısından Mühim Bir Eser; Bursa Ulucami 435 Numaralı Tefsir Nüshası”, *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 7/3, Summer 2012, pp. 307-327.
- el-Belûşî, Abdülgafûr b. Abdilhak, “Târihu Tetavvuri Tercemeti Maâni'l-Kur'âni'l-Kerîm ilâ'l-Luğati'l-Fârisiyye”, *Nedvetu Tercemeti Maâni'l-Kur'âni'l-Kerîm Takvîmun li'l-Mâdi, ve Tahtitun li'l-Mustakbal*,

- (el-Medine el-Münevvere: Mucammau'l-Melik Fehd li Tibâati'l-Mushafîş-Şerîf, 10-12 Safer 1423/23-25 Nisan 2002).
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsîr Tarihi Tabakâtu'l-Müfessirîn*, (İstanbul: Bilmen Yayınları, 1974).
- Binark, İsmet - Eren, Halit, *el-Bibliyoğrafya'l-Âlemiyye Li Tercemâti Maâni'l-Kur'âni'l-Kerîm, et-Tercemetu'l- Matbûa: 1515-1980 (World Bibliographi Of Translation Of The Meanings Of The Qur'an, Printed Translation:1515-1980)*, (İstanbul: 1406/1986).
- Candan, Abdulcelil, "Celaleyn Tefsirine Eleştirel Bir Yaklaşım", *Yüzüncüyıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 3, 2000.
- el-Cezâirî, Ebubekir, *Eyserü't-Tefâsîr Kur'an'ı Anlamanın En Kolay Yolu (En Kolay Tefsir)*, (Terc. Vahdettin İnce, Ziya Eryılmaz, Salih Uçan, Ahmet Özdemir, Ali Keleş ve Ahmet Varol, İstanbul: Mektup/miraç Yayınları, 1997).
- Güney, Ahmet Faruk, "Gaza Devrinde Kur'an'ı Yorumlamak: Fetih Öncesi Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Eserleri", *Divan İlmi Araştırmalar*, sy. 18 (2005/1).
- İsferâyinî, Ebu'l-Muzaffer Şahfûr b. Tâhir, *Tâcu't-Terâcim fî Tefsîri'l-Kur'ân li'l-Eâcim*, (Tahk. Necip Mayıl Herveri-Ali Ekber İlahî Horasânî), (Tehran: İntişarat-ı İlmi ve Ferhengi, 1375 şemsi).
- İyibilgin, Orhan, *Ayntâbî'nin Tercüme-i Tibyan Tefsirinin Muhteva ve Metod Bakımından Değerlendirilmesi*, Yayınlanmamış doktora tezi (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008).
- Karacelil, Süleyman, *Cumhuriyet Dönemi Tefsir Hareketleri (Türkçe Tefsirler Bağlamında)*, (Yüksek Lisans tezi), M.Ü. S.B.E. İstanbul, 2004.
- el-Kimmâş, Abdurrahman b. Muhammed, *el-Hâvi fi't-Tefsîr*, 2012.
- "Kur'an-ı Kerim Tefsiri kelime Kelime Kur'an-ı Kerim Lafzı ve Ruhı", http://www.kurantefsiri.com/imam_iskender_ali_mihir/iskender_erol_evrenosoglu.aspx (20.02.2015).
- Okuyan, Mehmet, "Bahru'l-Hakâik" Tefsiri ve Müellifi Üzerine", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sayı: 12-13, s. 97-129.
- Öztürk, Mustafa, "Cumhuriyet Dönemindeki Telif Tefsirler", *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri -Tebliğler ve Müzakereler-*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Öztürk, Mustafa, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Meal ve Tefsirin Serencamı*, Ankara Okulu, 2013.
- Öztürk, Mustafa, "Hz. Ali ve Hz. Fatıma'ya Nisbet Edilen Mushafların Ma-

- hiyeti”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 6, sayı 2 (Temmuz-Aralık 2006), 24-26.
- Öztürk, Mustafa, “Son Dönem Osmanlı’dan Günümüze Türkiye’de Kur’an ve Tefsir Çalışmaları”, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 1, Bahar 2014, 31-58.
- Taşpınar, Halil, “Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. VII/2, Aralık 2003.
- Tekin, Ahmet, *Kur’an Yolunda Kalem Oynatanlar Hayrettin Karaman’ların Kur’an Yolu Tefsiri ve Meali, Süleyman Ateş’in Çağdaş Tefsiri ve Meali, M.Esed’in Kur’an Mesajı, Yaşar Nuri Öztürk’ün Kur’an-ı Kerim Meali üzerinde Eleştirel Bir Değerlendirme*, (İstanbul: Kelam Yayınları, 2006).
- Uysal, Halil, “Cumhuriyet Dönemi Kur’an Araştırmaları”, *Makâlât*, 1991/1, 143-263.

Ömer Müftî Kilîsî'nin Sigaranın Hükmü Hakkındaki Görüşünün Değerlendirilmesi -Risâletü'd-Dühân Bağlamında-

HÜSEYİN BAYSA

YRD.DOÇ.DR., KİLİS 7 ARALIK ÜNV. İLAHİYAT FAK. İSLÂM HUKUKU ANA BİLİM DALI
huseyinbaysa@kilis.edu.tr

ÖZ

Ömer Müftî Kilîsî, XIX. yüzyılda yaşayan Hanefî mezhebi fakihlerindendir. Kilîsî, sigaranın hükmü ile ilgili yazdığı risalesinde sigara içmenin ve satmanın caiz olmadığını görüşünü savunmuştur. O, yaşadığı dönemde kabul gören, sigarada sarhoş edicilik vasfının bulunduğu yönündeki malûmattan hareketle, sigarayı şarap ile kıyaslayarak bu kanaate varmıştır. Sigaranın sarhoşluk verdiği iddiası, günümüz tıp verilerince doğrulanmadığından Ömer Müftî'nin bu çıkarımı isabetli görünmemektedir. Ancak o, sigaranın şer'i hükmü hakkındaki görüşünü güçlendirmek üzere, kıyas işlemi dışında, sigaranın zararları etrafında şekillenen birtakım argümanlar da kullanmıştır. Bu çerçeveden olmak üzere, sigara içmenin sağlığa ve çevreye etkisi ile israf boyutunu dile getirip, sigaranın, İslâm'ın sakındırdığı maddeler sınıfına girdiğini ifade etmiştir. Kilîsî'nin bu gerekçeleri, sigara kullanımı ve satışının hükmü hakkındaki görüşünün isabetli olduğunu destekler niteliktedir.

Anahtar Kelimeler: Ömer Müftî Kilîsî, Sigaranın hükmü, Risâletü'd-Dühân, Sigaranın zararları, Kilis.

ANALYSING OF OMAR MÜFTÎ KİLÎSÎ'S IDEAS ON SMOKING CIGARETTE, IN CASE OF RISALA AL-DUKHAN

ABSTRACT

Omar Müftî Kilîsî is one of the scholars of Hanafi sect, who has lived in the XIX. century. In his treatises on provision of cigarette, Kilîsî asserts that smoking and selling of cigarette is not permitted in Islam. He reached his decision by comparing cigarette with alcohol starting from the fact that cigarette has intoxicating feature which is a common perspective in his time. Medical studies show that cigarette has not got an intoxicating effect. Therefore, Omar Müftî's argument seems inaccurate. However, apart from *kıyas*, he uses arguments on the harms of smoking to support his sharia based opinion. From this perspective, he claims that the cigarette is one of the forbidden substances in Islam by discussing harms of smoking, environmental effects and waste. Reasons of Kilîsî show that his opinion on smoking and selling of cigarette is accurate.

Keywords: Omar Müftî Kilîsî, Provision of smoking, Risâletü'd-Dukhan, Harms of smoking, Kilis.

Giriş

Sigara, keşfedildiğinden bu yana sağlık problemleri ve israf başta olmak üzere çeşitli sorunlara yol açmaktadır.¹ İslâm dünyasında XVI. yüzyılın sonlarından itibaren tütün mamullerini kullanma alışkanlığının yaygınlaşmasıyla birlikte sigaranın bu etkileri ve dinî hükmü sorgulanmaya başlanmıştır. Sigaranın hükmü ile doğrudan ilgili herhangi bir nass bulunmadığı için bu konudaki tartışmalar, sigaranın etkisi hakkında edinilen bilgi ve tecrübeye dayandırılmış argümanlar etrafında gerçekleşmiştir. Yakın döneme kadar tütünün insan sağlığına etkisini net olarak ortaya koyacak bilimsel araştırma imkânı mevcut olmadığından bu konuda edinilen farklı tecrübeler ve malûmatlar, sigaranın hükmü konusunda farklı görüşlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Aynı şekilde sigaranın sağlığına etkisine ilişkin kanaatler doğrultusunda geliştirilen sigaranın israf boyutuna dair değişik düşünceler de bu görüş farklılığının doğmasında etkili olmuştur.²

Sigara kullanmanın şer'î hükmü hakkında ortaya konulan görüşleri

¹ Yeşilay Dergisi, Mayıs 2014, sy. 964, s. 20, <http://www.yesilay.org.tr/tr/yayinlar/yesilay-dergisi> (10.05.2015).

² Nitekim sigara kullanımını caiz görenler, sigara hakkında hiçbir yasaklayıcı nassın bulunmadığını, sigaranın zararlı olmadığını, bilakis faydalarının bulunduğunu, dolayısıyla onu kullanmanın israf olmadığını söylemişlerdir. Muhammed Emin b. Ömer b. Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr alâ Dürri'l-muhtâr*, Dârü'l-fıkr, Beyrut 1992, VI, 459; Vizâratü'l-evkâf ve ş-şüni'l-İslâmiyye bi'l-Kuveyt, "Te-bağ", *el-Mevsûatü'l-fikhiyyeti'l-Kuveytiyye*, Kuveyt 2007, X, 101; Nurettin Muhtar Acar, *Sigara Hakkında İki Yazma Risale: Abdü'l-Melik el-İsâmî'nin "Risale Celile Fi Şurbi'd-Dühân" ve Mustafa B. Ali el-Amâsî'nin "Risale Fi Tahrimi'd-Dühân" Adlı Risaleleri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ulu-dağ Üniv. Sos. Bil. Enst., Bursa 2010, s. 47-8.

genel olarak mubah, mekruh ve haram olmak üzere üç farklı grupta sınıflandırmak mümkündür. Bunlardan en yaygın olanı, sigaranın haramlığını savunan görüştür.³ Makalemizde tetkik edeceğimiz *Risâletü'd-dühân* adlı risalenin müellifi Ömer Müftî Kilisi de sigara içmenin ve satmanın caiz olmadığı görüşünü ileri sürmüştür.

Kilisli Ömer Müftî, sigarayı çeşitli açılardan değerlendirdiği risalesinin farklı yerlerinde, terki evlâ olan bir davranışla ilgili delilin zannî olması durumunda hükmün tahrîmen mekruh olacağını ve sigaranın hükmü hakkındaki görüşünü bina ettiği delillerin de zannî olduğunu anlatmış olmakla birlikte sigara kullanmanın ve satmanın haram olduğunu söylemiştir.⁴ Bir Hanefî fakihî olan Ömer Müftî'nin, verdiği bu bilgiye⁵ de uygun olarak, sigara içmeyi tahrîmen mekruh hükmü ile nitelendirmesi gerekirken haram sayması, ilk etapta, onun hüküm belirlemede Hanefî fıkıh usûlü açısından çelişkili davrandığı düşüncesine yol açmaktadır. Ancak Hanefiler, haram ile tahrîmen mekruhu itikadî sonuçları açısından farklı değerlendirdikleri halde amelde bağlayıcılık açısından âdeta eşit derecede gördüklerinden,⁶ kanaatimizce Kilisî'nin sigara içmeyi haram olarak nitelendirmiş olmasında herhangi bir yöntem sorunu bulunmamaktadır. Nitekim Hanefî fıkıh kitaplarında zannî delile dayanarak haram hükmünün verildiğine çokça rastlanmaktadır.⁷

Kilisli Ömer Müftî'nin sigara ile ilgili görüşünü konu edinen bu çalışmada, öncelikle kendisi ve sigaraya dair risalesi hakkında tanıtıcı bilgilere yer verilecek, daha sonra ise görüşünün gerekçeleri değerlendirilmeye çalışılacaktır.

I. Ömer Müftî Kilîsî ve Risâletü'd-Dühân'ı

XIX. yüzyılda yaşayan Ömer Müftî Kilisi, isminden de anlaşıldığı gibi

³ Tütünü haram sayanlar arasında Hanefiler'den Haskefî, Şürûnbülâlî, Ahmed Akhisârî, Şeyhülislâm Atâullah Mehmed Efendi, İsmâil Hakkı Bursevî, Şeyhülislâm Seyyid Fezzullah Efendi, Saçaklızâde Mehmed Efendi; Şâfîiler'den Sâlih b. Ömer el-Bulkînî, Abdülmelik el-İsâmî, Şehâbeddin el-Kalyûbî, Hatib eş-Şirbinî; Mâlikîler'den Ebû'l-Gays el-Kuşâşî el-Mağribî, İbn Ebû'n-Naîm el-Gassânî, Sâlim b. Muhammed es-Senhûrî, Kâdî Muhammed et-Tinbüktî, İbrâhim el-Lekânî, Ahmed b. Muhammed el-Makkârî, Abdurrahman b. Abdülkâdir el-Fâsî, Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Süleyman el-Füllânî ve Hanbelîler'den Abdullah b. Ahmed en-Necdî ile genelde Vehhâbîler sayılabilir. Tütünü Abdurrahman el-İmâdî, Ebû Saîd el-Hâdimî ve Buhûtî gibi âlimler tahrîmen mekruh, Mer'î b. Yûsuf, Ahmed b. Muhammed et-Tahtâvî, İbn Âbidîn Muhammed Emîn, Mustafa es-Süyûtî gibi âlimler ise tenzihen mekruh kabul etmiştir. Şükrü Özen, "Tütün", *DİA*, TDVY, 2012, XLII, 5-6; Vizâratü'l-evkâf veş-şüni'l-İslâmiyye bi'l-Kuveyt, "Tebağ", X, 102-7; Ahmed b. Muhammed b. Atîk, *el-Ahkâmü'l-fikhiyyeti'l-müteallika bi't-tedhîn*, Dârü'l-Meymân, Riyad 2008, s. 48.

⁴ Kilisî, s. 132b-133a.

⁵ Bkz. Muhsin Koçak, Nihat Dalgın, Osman Şahin, *Fıkıh Usûlü*, Ensar Yay., İst. 2013, s. 213-4.

⁶ Ferhat Koca, "Haram", *DİA*, TDVY, 1997, XVI, 102.

⁷ Örneğin sakal uzatma emri haber-i vâhid ile sabit olmasına rağmen bazı Hanefî fakihleri, sakal kesmenin haram olduğunu açıkça ifade etmişlerdir. Ebû Muhammed Muhammed b. Ahmed b. Musa Bedruddin el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2000, IV, 274.

Kilisli olup, müftülük görevinde bulunmuştur. Hanefî mezhebinde fakih unvanını alacak kadar kendisini yetiştirdiği ve Halep'te fetva eminliği yaptığı anlatılmaktadır.⁸ Ömer Müftü'nin, tahlil edeceğimiz bu risalesinin sonunda “(Gazi)Antep ve Kilis müftüsü” olduğunun belirtilmiş olmasından,⁹ onun buralarda da görev yaptığı anlaşılmaktadır.

Kilisi'nin sigara hakkında yazdığı risalesinin dışında dört eseri daha bulunmaktadır. Bunlardan *Kalâdetü'd-düreri'l-a'vâid alâ Şerhi'l-Ferâid* adlı eseri, ABD Princeton Kütüphanesi'nde,¹⁰ *Zâdü'l-mütezevvicîn fi zahri'l-müteehhilîn* adlı eseri, Berlin'deki Milli Kütüphane'de ve Riyad şehrindeki İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye Üniversitesi Merkez Kütüphanesi'nde;¹¹ *Risâtün fi'l-i'tikâd bi mezhebi'l-Hanefiyye* ismini taşıyan telifi ise Riyad İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye Üniversitesi Merkez Kütüphanesi'nde kayıtlıdır.¹² Ömer Müftü'nin bu çalışmalarının yanı sıra *el-Fetâvâ*¹³ adında bir eserinin daha olduğu söylenmekle birlikte, bunun günümüze ulaşmış veya nerede muhafaza edildiği hususunda herhangi bir bilgiye rastlamadık.

Yaptığımız araştırma esnasında Ömer Müftü Kilisi'ye ait sigara risalesinin muhtelif nüshaları ile karşılaşmamıza rağmen müellif nüshasına ulaşamadık. Asıl risaledeki içeriği tespit etmek amacıyla risalenin iki nüshasını karşılaştırmalı olarak inceledik. Bunlardan bir tanesini, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Türkiye Yazmaları internet sitesinden temin ettik. *Risâle fi ademi cevâzid-dühân* ismini taşıyan bu nüsha hakkında tanıtıcı bilgilerin verildiği internet sayfasında yazarın ismi, Ömer Kilisi şeklinde geçmektedir. Ayrıca risalenin Milli Kütüphane'de bulunduğu, Tokat İl Halk Kütüphanesi'nin koleksiyonunda yer aldığı belirtilmiş; müstensihî hakkın-

⁸ Ömer b. Rızâ b. Muhammed Kehhâle, *Mu'cemül-müellifin*, Dâru İhyâ'it-türâsi'l-Arabî, Beyrut ty., VII, 305. Fetvâ emini, fetvâ konusunda kendisine güvenilen kişi demektir. Fetvâ emini, meşihat/şeyhülislâmlık makamı bünyesindeki Fetvâhâne'nin başında bulunan, şeyhülislâma sorulan şer'î meselelerin fetvâlarını hazırlama ve şer'iyye mahkemelerinden gönderilen ilâmları tetkik etme vazifesiyle görevli, şeyhülislâmdan sonra görüş belirtme ve karar verme yetkisine sahip kimsedir. Resmîyette fetvâ eminliği kavramı, bu görev için kullanılmakla birlikte halk arasında, vilayet, sancak ve kazalardaki müftü efendilerin refakatinde fetvâ hizmetlerinde çalışanlara da fetva emini denmiştir (Talip Ayar, *Osmanlı Devleti'nde Fetvâ Eminliği*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Ün. Sos. Bil. Enst. Ankara 2011, s. 114-7; Mehmet Vâmik Şükrü Altınbaş, “Fetvâ Eminleri”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, 1963, c. II, sy. 11, s. 25). Buna göre Ömer Müftü'nin Halep'te fetvâ eminliği yaptığı şeklindeki ifadeden onun resmi anlamda fetvâ emini olarak değil de Halep müftüsü nezaretinde fetva işlerinde çalıştığı anlamak mümkündür.

⁹ Kilisi, s. 133a.

¹⁰ *Hizânetü't-Türâs*, Seri No: 120879, <http://shamela.ws/browse.php/book-5678#page-117779> (14.05.2015).

¹¹ *Hizânetü't-Türâs*, Seri No: 45545, <http://shamela.ws/browse.php/book-5678#page-45648> (14.05.2015).

¹² *Hizânetü't-Türâs*, Seri No: 119913, <http://shamela.ws/browse.php/book-5678#page-117280> (14.05.2015).

¹³ Kehhâle, *Mu'cemül-müellifin*, VII, 305.

da ise bilgi verilmemiştir. Bu internet sitesinde 60 Hk 274/7 arşiv numarası ile kayıtlı olan bu nüsha, Arapça, nesih yazısıyla kaleme alınmış olup, her bir sayfasında 21 satır bulunmaktadır. Risale, 205x150-155x(1)85 mm. boyutunda olan, sahibi hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadığımız bir eserin, 131a.-133b. varaklarından oluşmaktadır. Risalenin içinde yer aldığı bu eser, “(ç)aharkuşesi aşınmış, siyah meşin, üstü lekeli, soluk bej kâğıt kaplı, mıklebli, mukavva ciltlidir. Şirazesı bozulmuş olup, cilde sonradan eklenmiştir. Sahıfe kenarlarında açıklamalar ve Tehyınıl-Maharcınığan bir nakıl; 133b. varakın alt tarafında Şeyhzâde ve Kurtubî tefsirlerinden nakiller; 134a.-135a. arasında Medârik tefsirinden ve Hocazâdeden bir nakıl, fetvalar ve bir dua yer almaktadır.”¹⁴

Ömer Müftü'nün tetkik ettiğimiz risalesinin diğer nüshası, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi'ndeki *Risâletü'd-dühân* ismini taşıyan çalışmadır. Kütüphane'nin dijital kataloğunda, 297.545 sınıflama ve BY00003608/6 demirbaş numarası ile kayıtlı olan bu risalenin Adıyaman'dan devren alındığı belirtilmekte ve yazar ismi, Ömer Müftüri Antap-Kilis şeklinde geçmektedir. Araştırmamıza esas aldığımız bu nüshanın sonunda risalenin müellifi olarak Ömer Müftü isminin yer almasından, müftü kelimesinin yanlışlıkla müftüri şeklinde yazıldığı anlaşılmaktadır. Bu nüsha da Arapça, nesih yazısıyla kaleme alınmış olup, kahverengi meşin kaplı bir yazma eserin 131b.-133a. varakları arasında yer almaktadır. Risale'nin 220x158-158x122mm boyutunda olan her bir sayfasında 23 satır bulunmaktadır.¹⁵

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Türkiye Yazmaları internet sitesinden temin ettiğimiz nüshada Kilisî'nin, “ilmî kriterler kullanarak analiz yapan, fazilet sahibi ve delillerle gerçeği tespit etmeye gayret eden kimse” anlamında “el-muhakkık, el-fâdil, el-mudakkık” gibi övücü kelimelerle nitelendiril-

¹⁴ https://www.yazmalar.gov.tr/detay_goster.php?k=41937 (08.04.2015). Bu risale, Milli Kütüphanede de Ömer Kilisî yazar ismi, 60 Hk 274/7 yer ve 874995 kayıt numarası ile kayıtlıdır. <http://mksun.mkutup.gov.tr/> (08.04.2015).

¹⁵ <http://www.konyayazmakutup.gov.tr/> (08.04.2015). Eser, bu bilgilerle T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Türkiye Yazmaları adlı internet sitesinin kayıtları arasında da bulunmaktadır. https://www.yazmalar.gov.tr/detay_goster.php?k=200987 (08.04.2015). Bu risale T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Türkiye Yazmaları adlı internet sitesinde ayrıca, *Risâletü'd-dühâniyye* ismi ile de yer almaktadır. Orada risalenin Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi'nde bulunduğu ve Adıyaman İl Halk Kütüphanesi koleksiyonunda yer aldığı belirtilmekte, yazarının ismi Ömer Müftü Antap-Kilis şeklinde verilmektedir. 02 A 22/8 arşiv numarası ile kayıtlı olan bu risalenin, müellif hattıyla yazıldığı ifade edilmektedir. Ayrıca risalenin nesih yazısıyla yazılmış bir eserin 131b.-133a. varakları arasında yer aldığı, 210x158-158x152 mm. boyutunda olan her bir sayfada 23 satırın yazılı olduğu belirtilmektedir. https://www.yazmalar.gov.tr/detay_goster.php?k=13261 (08.04.2015). Ömer Müftü'nün sigara ile ilgili bu risalesi aynı zamanda, Suudi Arabistan ülkesinin Riyad şehrindeki İmâm Muhammed b. Süüd el-İslâmiyye Üniversitesi Merkez Kütüphanesi'nde *Risâletün fi kerâhietü'd-dühân* adıyla kayıtlı bulunmaktadır. *Hızânetü't-Türâs*, Seri No: 119938, <http://shamela.ws/browse.php/book-5678?page-117288> (14.05.2015).

miş olması,¹⁶ bu nüshanın başkası tarafından istinsah edildiğini göstermektedir. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi'nden aldığımız nüshanın sonunda ise risalenin müellifi olan Ömer Müftü hakkında, "Allah'ın rahmetine muhtaç, yetersizliğini ve kusurunu itiraf eden" anlamında mütevazılık bildiren "el-fakîr, el-hakîr, el-mu'terif bi'l-aczi ve't-taksîr" kelimelerinin kullanılmış olması,¹⁷ bu nüshanın müellif yazması olabileceğini muhtemel kılmaktadır. Ancak diğer nüsha gibi bu nüshanın da aynı eserin 131.-133. sayfalarından oluşması, bunun da müellif yazması olmadığını, başkası tarafından istinsah edildiğini göstermektedir. Aynı şekilde bu durum, Ömer Müftü'nin risalesinin yanı sıra başkalarına ait çalışmaların da içinde yer aldığı söz konusu eserin farklı kişiler tarafından istinsah edildiğini ortaya koymaktadır.

II. Risale'nin Telifinde Faydalanılan Kaynaklar

Ömer Müftü Kilîsî, sigara kullanımı ve satışı ile ilgili görüşünü gerekçelendirirken başta ayet ve hadisler olmak üzere tefsir, fıkıh ve irşad kitaplarından yararlanmıştı. Kilîsî'nin risalede ismini açıkça belirterek referans gösterdiği tefsir kaynağı, Eş'arî kelâmcısı ve Şâfiî mezhebi fakihlerinden müfessir Ebu Saîd Abdullah b. Ömer el-Beydâvî'nin (ö.685/1286) *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* adlı eseridir. Kilîsî, bu eseri beş yerde kaynak göstermiştir. Fıkıh kitaplarından ise Hanefî fakihlerinden Alâüddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd el-Kâsânî'nin (ö.587/1191) *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbiş-şerâi'* adlı eserine, Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd el-Mevsilî'nin (ö.683/1284) *el-İhtiyâr li ta'lîl'l-Muhtâr*'ına ve Hâfızüddîn Muhammed b. Muhammed el-Kerderî el-Bezzâzî'nin (ö.827/1424) *el-Fetâva'l-Bezzâziyye/Kerderî (el-Câmi'u'l-vecîz)* adındaki eserine atıfta bulunmuştur. O, aynı şekilde Şâfiî fakihî olan Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî'nin (ö.505/1111) *İhyâü ulûmi'd-dîn* eserinden de alıntı yapmıştır. Öte yandan Kilîsî; Teftâzânî ve Hanefî âlimlerinden Mehmed Birgîvî (ö.981/1573) adındaki bilginlere atıfta bulunmakla birlikte bunların hangi eserlerinden faydalandığını belirtmemiştir. Ayrıca Şerhu'l-Menâr adındaki bir esere de gönderme yapmış, ancak bunun müellifi hakkında bilgi vermemiştir.

III. Risale'nin Telifinde İzlenen Yöntem

Ömer Müftü Kilîsî, risalesine sigaranın şer'î hükmü ile ilgili kanaatini belirterek başlamış, daha sonra da bunu temellendirmeye çalışmıştır. Bu amaçla

¹⁶ Kilîsî, s. 133b.

¹⁷ Kilîsî, s. 133a.

öncelikle kıyas yöntemine başvurmuştur. Kıyas yoluyla ictihatta bulunabilme ehliyetinin sorgulanması ihtimaline karşı ise illeti kolayca tespit edilen kıyas-ı celî için değil de derin analiz kabiliyetini gerektiren kıyas-ı hafî için müctehid niteliğine sahip olmak gerektiğini, şarap yasağındaki illetin sigara içme eyleminde açıkça bulunduğunu ve dolayısıyla burada celî kıyas yöntemini uyguladığını ifade etmiştir. Ayrıca fıkıhın bütün alanlarında değil de sadece bilgi sahibi olunan konularda ictihad yapmanın caiz olduğu şeklindeki genel kabulü de dile getirip, sigaranın hükmü konusunda ictihatta bulunabilmek için mutlak müctehid olmaya gerek olmadığını söylemiştir.¹⁸

Müellif, sigaranın hükmü hakkındaki görüşünü kanıtlamak amacıyla yaptığı kıyas işlemi sonrasında, sigaranın zararlarına değinmiştir. Bu bağlamda sigaranın sağlık, mal ve çevre üzerindeki olumsuz etkilerini görüşüne birer dayanak olarak ifade etmiştir.

IV. Risale'deki Argümanların Değerlendirilmesi

Ömer Müftî Kilîsî, yaşadığı dönemde insanların çoğunun sigara kullandığını vurgulamış ve zararına dikkat çekerek sigara içmenin de satmanın da caiz olmadığını söylemiştir.¹⁹ Kilîsî, bu kanaatinde isabet ettiğini ispat etmek üzere, kendisi ile aynı görüşü paylaşan bilginler tarafından da dile getirilen²⁰ bazı delil ve dayanaklar zikretmiştir. Bunları sekiz başlık altında kısaca değerlendirmeye çalışacağız.

A. Sigaranın Şarap Gibi Sarhoşluğa Yol Açtığı İddiası

Kilîsî Ömer Müftî, sigara içmenin hükmüne dair görüşünü gerekçelendirirken öncelikle, sigaranın şarap gibi sarhoş edici özelliğe sahip olduğu yönündeki iddiayı dile getirmiştir. Sigara içenlerin bunu kabul etmediklerini de belirten müellif, ilk içişte bile sigaranın bu etkisinin bulunduğunu iddia etmiştir. Bu kanaatini desteklemek amacıyla, bazı hâzık/mütehassıs doktorların da sigaranın mahiyeti hakkında bu şekilde düşündüklerini

¹⁸ Kilîsî, s. 133a. Literatürde "ictihadın bölünmesi" adıyla anılan, fıkıhın sadece bazı konularında ictihad yapıp, diğer konularında başkalarını taklid etmenin câizliği meselesinde iki farklı görüş bulunmaktadır. Usulcülerin çoğunluğu, fıkıhın sadece bazı konularında ictihad yapılabileceğini söylemişlerdir. Hanefîler'in ağırlıkta olduğu bir grup usulcü ise delillerden hüküm çıkarma melekesi olması hasebiyle ictihadın bölünmeyi kabul etmediğini ve şer'î bir meselede ictihad yapabilmek için fıkıhın bütün alanlarının bilinmesi gerektiğini düşünmüştür. Bkz. Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Usûli'l-Pezdevî*, Dârü'l-kütübi'l-İslâmî, yy. ty., IV, 17; H. Yunus Apaydın, "İctihad", *DİA*, TDVY, 2000, XXI, 439.

¹⁹ Kilîsî, s. 131b.

²⁰ Bkz. Özen, "Tütûn", XLII, 6; Vizâratü'l-evkâf ve ş-şüni'l-İslâmiyye bi'l-Kuveyt, "Tebağ", X, 102-7; İbn Atîk, *el-Ahkâmü'l-Fıkhiyyeti'l-Müteallika bi't-Tedhîn*, s. 53-8. Osman Şahin, "Fetvâ Emîni Mehmed Fıkhi Efendi'nin Hayatı ve Eserleri", *Diyanet İlmî Dergi*, 2008, XLIV/3, s. 134.

söylemiştir. Müellif sigarayı şarap ile bu şekilde ilişkilendirdikten sonra, sarhoşluğa yol açan şeylerin haram kılındığını belirten rivayetleri²¹ gerekçe gösterip, içenleri uyuşturduğuna inandığı sigaranın da haram olduğunu söylemiştir.²²

Şarap dışındaki uyuşturucu maddelerin hükmü ile ilgili tartışmalara da değinen müellif, bu maddelerin sarhoşluğa yol açmayacak miktarda bile alınmasını haram gören İmam Muhammed'e ait görüşü tercih ettiğini belirtmiş ve bu tercihte isabet ettiğini ortaya koymak üzere, Hanefiler dâhil diğer mezhep bilginlerinin çoğunluğunun da bu görüşte olduğu bilgisine²³ yer vermiştir. Bu genel kabule de dayanarak, yapısı itibarıyla şaraptan farklı bir kategoride bulursa da neticede sarhoşluğa yol açtığı düşüncesiyle sigaranın şarap ile aynı hükme tabi olması gerektiğini söylemiştir.²⁴

Kilîsî'nin sigarada sarhoş edici niteliğinin bulunduğu dair ileri sürdüğü bu iddia, günümüz tıp bilimi verileri tarafından doğrulanmamaktadır. Bu hususla ilgili olarak, sigara içmenin, beyin damarlarında hasara neden olduğu ve dolayısıyla beyne kanın yeterli miktarda ulaşmadığı, buna bağlı olarak da zamanla beyin işlevlerinin zayıfladığı, hafıza ve algılamada bozulmanın meydana geldiği söylenmekte²⁵ ise de sigaranın, şarap gibi merkezî sinir sistemini uyuşturup, içeni sarhoş hale getirdiği iddiası teyit edilmemektedir. Aksine sigara içerken vücuda alınan nikotinin, sinir sistemini uyarak geçici de olsa uyanık kalma, rahatlama ve dikkati toplamayı sağladığı belirtilmektedir.²⁶ Buna göre, Kilîsî'nin sigarayı şarapla kıyaslaması, "kıyâs mea'l-fârık"tır.²⁷ Onu böyle bir kıyası yapmaya sevk eden şey ise yaşadığı dönemdeki sigara ile ilgili tıbbî malûmatlardır.²⁸

B. Sigaranın Sağlığa Zararlı ve Çevreyi Rahatsız Edici Olması

Sigara içmenin haram olduğunu söyleyen Ömer Müftü'nün ikinci gerekçesi, sigaranın sağlık açısından zararlı ve kokusuyla rahatsız edici olması-

²¹ Müslim b. el-Haccâc Ebû'l-Hasan en-Nisâbüri, *es-Sahih*, Dâru İhyâ'it-türâsî'l-Arabî, Beyrut ty., "Eş-ribe", 73; Ebû Dâvûd Süleymân b. İshâk b. el-Eş'as el-Ezdi, *es-Sünen*, el-Mektebetü'l-asiyye, Beyrut ty., "Eşribe", 5.

²² Kilîsî, s. 131b.

²³ Aynî, *el-Binâye*, XII, 367, 378; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, III, 239, 651.

²⁴ Kilîsî, s. 131b.

²⁵ Nazmi Bilir, *Sigara ve Beyin*, Sağlık Bakanlığı Yay., Ankara 2008, s. 9; Sigara içmenin mubah olduğunu düşünen bilginler, sigaranın sarhoş edicilik vasfının bulunmadığını özellikle belirtmişlerdir. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, VI, 459.

²⁶ Gülümser Kublay vd., *Sigara ve Ruh Sağlığı*, Sağlık Bakanlığı Yay., Ankara 2008, s. 7.

²⁷ Kıyâs mea'l-fârık, hükmü bilinmeyen bir meseleyi illet bakımından kendisinden farklı bir meseleye kıyaslamaktır. Koçak, *Fıkıh Usûlü*, s. 110.

²⁸ Nitekim aynı malûmata sahip başka fakihler de sigara kullanımının haram olduğunu söylerken sigaranın şarap gibi uyuşturduğunu bir gerekçe olarak ifade etmişlerdir. Vizârâtü'l-evkâf ve ş-şüni'l-İslâmiyye bi'l-Kuveyt, "Tebağ", X, 102.

dır. Kilisî, sigaranın vücuda zarar verdiğini ve bunun, içenlerin yüzlerinin renginde açıkça görüldüğünü belirtmiştir.²⁹ Ayrıca, hiçbir uzman doktorun sigarayı tedavi amacıyla önermediğini söyleyen Kilisî, Hipokrat'ın “Duman ve toz olmasaydı insanlar bin yıl yaşardı,” şeklindeki sözüne de yer vermiştir.³⁰

Sigaranın sağlık sorunlarına yol açtığı gerçeği, son dönemlerde gerçekleştirilen bilimsel araştırmalar sayesinde herkesçe kabul edilir duruma gelmiştir. Tıp alanında yapılan çalışmalar, sigarada binlerce zehirleyici kimyasal maddenin bulunduğunu ve sigaranın kanser dâhil birçok sağlık sorununa sebep olduğunu ortaya koymuştur.³¹ Nitekim vücutta yaptığı tahribattan dolayı sigara, “insanı süründürür süründürür öldüren bir intihar aracı” olarak tanıtılmıştır.³² Aynı şekilde dünyada yılda ortalama altı milyon kişinin sigara sebebiyle hayatını kaybettiği belirtilmektedir.³³

Sigara içmek, sağlık açısından oldukça zararlı olduğuna göre vicdan ve sağduyu, ondan sakınmayı zorunlu kılmaktadır. İslâm hukukunun insan sağlığını korumak amacıyla zararlı şeylerin tüketimini veya kullanımını yasaklayıcı ilkesi³⁴ de sigaradan uzak durmayı gerektirmektedir. Nitekim geçmişte³⁵ olduğu gibi günümüzde de yönetici mekanizmalar birey ve toplum sağlığını korumak üzere sigara kullanımı hakkında yasaklayıcı kararlar almakta ve sigarayı bıraktırma faaliyetlerini gerçekleştirmektedirler.³⁶ Aynı

²⁹ Kilisî s. 131b.

³⁰ Kilisî, s. 132b.

³¹ Hilal Özcebe, *Gençler ve Sigara*, Sağlık Bakanlığı Yay., Ankara 2008, s. 15. “Sigara içenlerin büyük bölümü başlıca üç hastalık nedeniyle hayatını kaybeder. Bu hastalıklar akciğer kanseri, kalp hastalığı ve kronik akciğer hastalığıdır. Bu hastalıkların oluşunda sigara kullanımı çok etkilidir. Örneğin akciğer kanserlerinin %90 kadarının nedeni sigaradır.” Nazmi Bilir, *Sigarayı Bırakma Yolları*, Sağlık Bakanlığı Yay., Ankara 2008, s. 11.

³² Fikret Karaman, “İslâm Dini Açısından Tütün ve Sigara Üzerine Bir İnceleme”, *Diyanet İlmî Dergi*, 1999, XXXV/3, s. 128.

³³ <http://www.yesilay.org.tr/tr/bagimlilik/sigara-ve-tutun-bagimliliği> (17.03.2015).

³⁴ Bkz. el-Bakara 2/219; el-Mâide 5/90-1; Nihat Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular- 2*, Etüt Yay., Samsun 2010, s. 52; Yusuf el-Kardâvi, *el-Halâl ve'l-harâm fi'l-İslâm*, Mektebetün Vehbe, Kahire 1997, s. 72; Abdullah Kahraman, “Gıda Ürünlerinde Helâl ve Haramı Belirleme Yöntemi”, *C.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, 2012, XVI/1, s. 466.

³⁵ Örneğin fuzulî harcamaya yol açması ve sağlığa zararlı olması gerekçeleri ile 1575 yılında İspanya ve Amerikan kiliselerinde tütün kullanılması yasaklanmıştır. Aynı gerekçelerle 1620'de Japonya'da tütün içme yasağı getirilmiş; 1634 yılında Rusya'da, 1657 yılında İsviçre'de tütün kullanımı ile ilgili yasaklar konmuştur. <http://www.tutuneksper.org.tr/tutun-bilgisi/dunyada-tutun/205-bagimsiz-devletler-topluluguna-ihracat> (10.03.2015). Aynı şekilde Osmanlı devletinde de Sultan I. Ahmet ve IV. Murat dönemlerinde sigara yasağı uygulanmıştır. Sultan I. Ahmet, fakihlerin fetvalarından yola çıkarak bu yasağı koyarken, IV. Murat, sigara izmaritinin yangınlara sebep olması sebebiyle sigara kullanımını yasaklamıştır. <http://www.tutuneksper.org.tr/tutun-bilgisi/turkiyede-tutun/160-tutunun-tarihcesi> (10.03.2015).

³⁶ T.C. Sağlık Bakanlığı, sigarayı bıraktırma amacıyla 27 Ekim 2010 tarihinde Alo 171 Sigara Bırakma Danışma Hattı'nı kurmuştur. 7/24 saat hizmet veren bu merkez tarafından danışanlar sigaranın zararları hakkında bilgilendirilmekte ve onlara bağımlılık değerlendirme ölçeği uygulanmaktadır. Yapılan değerlendirme sonucunda bağımlılık düzeyine göre kişilere ya sigara bırakma planı yapmakta ya da kişiler sigara bırakma polikliniğine yönlendirilmektedir. Ayrıca sigarayı bırakmaya

şekilde sigara içmenin ve satmanın haram olduğunu düşünen bilginler, bu görüşlerini temellendirirken sigaranın sağlığa zararlı oluşunu ana gerekçe olarak ifade etmektedirler.³⁷

Sigaranın az kullanılması durumunda her ne kadar doğal olarak az etkilenme söz konusu ise de tütünde bulunan nikotin maddesinin bağımlılık yapması sebebiyle başlarda az sigara içenin sonradan tiryaki haline gelmesi kuvvetle muhtemeldir.³⁸ Buna göre, sağlığı tehdit etmeyecek ölçüde az sigara kullanımı da çok içmeye vesile olacağından sedd-i zerâi prensibi gereğince uygun değildir. Şu halde Kilîsî'nin insan sağlığına zararlı oluşunu gerekçe göstererek sigara kullanmanın caiz olmadığını söylemiş olması, isabetli bir çıkarımdır.

Kilîsî ayrıca, soğan, hüdhüd yuvası ve tabakhane kokusu benzetmelerini de yaparak, sigarada zevk alınmayan, nefret edilen kerih bir kokunun bulunduğunu ve bazı insanların alışkanlıktan dolayı bu kokudan etkilenmemeleri mümkün ise de çoğunluğun rahatsız olduğunu söylemiştir. İnsanlara eziyet etmek haram olduğundan, böyle bir etkiye sahip olan sigara kullanımının da haram olması gerektiğini ifade etmiştir. Kilîsî bu hususla ilgili olarak, izdihamlı bir anda tavaf yaparken Hacerülesved'i istilâmın (öperek, dokunarak veya işaretle selâmlamanın) hükmüne de atıfta bulunmuştur. Hacerülesved'i öperek veya ona dokunarak istilâmda bulunmanın sünnet, başkasına eziyet vermeden bunu yapmak mümkün değilse, el işaretiyle selâmlamakla yetinip, insanları rahatsız etmekten sakınmanın vacip olduğuna dair bilgiyi³⁹ aktarmış ve istilâmın aksine ibadet özelliğini taşımayan sigara kullanımının insanlara rahatsızlık verdiği için evleviyetle terk edilmesi gerektiğini söylemiştir.⁴⁰ Ömer Müftü'nün bu yaklaşımı, İslâm'ın

karar vermiş danışanlar, belli periyotlarla takip edilmektedir. Bu danışma hattına günlük ortalama bin beş yüz vatandaşın müracaat ettiği belirtilmektedir. <http://havanikoru.org.tr/alo-171-sigara-birakma-danisma-hatti.html> (14.05.2015).

³⁷ Vizâratü'l-evkâf ve ş-şü'ni'l-İslâmiyye bi'l-Kuveyt, "Tebağ", X, 102-3; Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular*- 2, s. 58; Ali Bardakoğlu, "Haramlar ve Helâller", *İlmihal II*, TDVY, Ankara 2003, s. 69; <http://www.hayretinkaraman.net/yazi/hayat2/0111.htm> (17.03.2015); İbn Atik, *el-Ahkâmü'l-fikhiyyeti'l-müteallika bi't-tedhîn*, s. 54; Şahin, "Fetvâ Emîni Mehmed Fikhî Efendî'nin Hayatı ve Eserleri", XLIV/3, s. 134.

³⁸ "Araştırmaların sonuçlarına göre sigara içmeyi bir kez deneyen 4 kişiden 3'ü sigara içicisi olmakta ve sürekli sigara içer hale gelmektedir. Bir süre sonra sigara içindeki nikotin nedeniyle sigaraya bağımlı hale gelen bu kişiler artık sürekli olarak sigarayı arayan, her ortamda sigara içmek isteyen kişiler haline gelirler. Bu durumun önüne geçebilmek bakımından sigarayı bir kez dahi olsun hiç denememek gereklidir. Zira sigarayı bir kez deneyince sigara bağımlısı haline gelme ve sigaraya esir olma söz konusudur." Bilir, *Sigarayı Bırakma Yolları*, s. 7.

³⁹ Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-Eimme es-Serahsi, *el-Mebsût*, Dârü'l-marîfe, Beyrut 1993, IV, 9; Aynî, *el-Binâye*, IV, 194; Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd Meccüddîn Ebü'l-Fadl el-Mevsilî, *el-Ihtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, Matba'atü'l-Halebi, Kahire 1937, I, 146.

⁴⁰ Kilîsî, s. 131b.

kul hakkı hususundaki duyarlılığı⁴¹ açısından yerinde bir yaklaşımdır. Nitekim sigaranın hükmü hakkında onunla aynı kanaati taşıyan bilginler de sigaranın bu rahatsız edici etkisini değerlendirmelerine almışlardır.⁴² Öte yandan sigara dumanına maruz kalmak, sağlık sorunlarına da yol açmaktadır. Sigara içen bir kişinin ciğerlerine aldıktan sonra verdiği dumanın içinde çok sayıda kimyasal madde vardır. Bunun yanı sıra sigara yanarken çıkan dumanın içinde de çeşitli zararlı maddeler mevcuttur. Sigara içilen bir yerde bulunanlar, nefes aldıklarında bu maddeleri vücutlarına almış olmaktadır. Böylelikle pasif de olsa, sigara dumanından etkilenenlerde akut belirtileri dışında solunum fonksiyonlarının bozulması ve koroner kan akımının azalması gibi önemli sağlık sorunları ortaya çıkmaktadır.⁴³ Sağlığı bu derece tahrip ettiği için pasif etkilenimden korumak amacıyla günümüzde yasal düzenlemeler yapılmaktadır.⁴⁴ Buna göre Kilisi'nin sigara içmeyenlerin sigaranın duman ve kokusundan rahatsız olup, eziyet çekmelerini de sigara hakkındaki görüşüne bir dayanak olarak ifade etmesi, isabetli bir yaklaşımdır.

C. Sigara İçmenin İsrاف Olması

Kilisi'nin sigaranın hükmü ile ilgili görüşünün önemli dayanaklarından bir tanesi de sigara içmenin israfıya yol açmasıdır. O, sigara içmeyi, malı gereksiz yere tüketmek olarak değerlendirmiş ve bunun caiz olmadığını

⁴¹ Muhammed b. İsmail Ebû Abdillâh el-Buhârî, es-*Sahîh*, Dâru İbni Kesir, Beyrut 1987, "İmân", 4-5; Müslim, "İmân", 64-5, 74-5.

⁴² Vizâratü'l-evkâf ve ş-şüni'l-İslâmiyye bi'l-Kuveyt, "Tebağ", X, 104; Şahin, "Fetvâ Emîni Mehmed Fikhî Efendi'nin Hayatı ve Eserleri", XLIV/3, s. 134; <http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/hayat2/0111.htm> (17.03.2015).

⁴³ Sigara dumanından pasif olarak etkilenenlerde kalp hastalığı, akciğer kanseri ve felç (inme) riskinin yüksek olduğu bilimsel çalışmalar sonucunda ortaya konmuştur. Sigara içen annelerin bebekleri, sigara içmeyen annelerin bebeklerinden 250-300 gram daha küçük olarak doğmaktadır. Bilir, *Sigarayı Brakma Yolları*, s. 13.

⁴⁴ İlk kez 1998 yılında ABD'nin Kaliforniya eyaletinde başlayan bar ve restoranlarda sigara içme yasağı uygulaması, giderek ABD'nin başka eyaletleri ile İrlanda, Norveç ve İngiltere gibi diğer ülkelerde de yaşama geçirilmiştir (Nazmi Bilir, Dilek Aslan, "Sigara Dumanından Pasif Etkilenim Ne Kadar Zararlı?", *Türk Tabipler Birliği Sürekli Tıp Eğitimi Dergisi*, 2006, c. XV, sy. 9, s. 4-5). Türkiye'de ise 1996 yılında çıkarılan 4207 sayılı "Tütün Mamullerinin Zararlarının Önlenmesine Dair Kanun" ile "sağlık, eğitim-öğretim ve kültür hizmeti veren yerler ile kapalı spor salonlarında ve toplu taşımacılık yapılan her türlü nakil vasıtaları ve bunların bekleme salonlarında, kamu hizmeti yapan kurum ve kuruluşlardan beş veya beşten fazla kişinin görev yaptığı kapalı mekânlarda tütün ve tütün mamullerinin içilmesi yasak"lanmıştır. 2008 yılında çıkarılan 5727 sayılı "Tütün Ürünlerinin Zararlarının Önlenmesi ve Kontrolü Hakkında Kanun" ile ise kamu hizmet binalarının yanı sıra "sağlık, üretim, ticaret, sosyal, kültürel, spor, eğlence ve benzeri amaçlı özel hukuk kişilerine ait olan ve birden çok kişinin girebileceği (ikamete mahsus konutlar hariç) binaların kapalı alanlarında ve kişilere ait olan lokantalar ile kahvehane, kafeterya, birahane gibi eğlence hizmeti verilen işletmelerde, tütün ürünlerinin tüketilmesi yasak kapsamına alınmıştır. www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.4207.pdf (17.04.2015).

söylemiştir. Çevrenin psikolojik baskısıyla veya eğlenmek amacıyla sigara içmenin, bu konudaki hükmü değiştirmeyeceğini belirtmiştir.⁴⁵

İsraf kavramı ekonomik ve sosyokültürel şartlara göre değişkenlik arz etmekle birlikte, İslâm hukukçuları mal ve imkânları, nefsanî isteklerin ve bencil duyguların tatmini için saçıp savurmayı veya meşru olmayan yahut hiçbir fayda sağlamayan alanlarda harcamayı israf saymışlardır. Ayrıca zarûriyyât dururken hâciyâta veya hâciyât yerine tahsîniyyâta⁴⁶ harcamaya yapmak da israf olarak kabul edilmiştir.⁴⁷ Fakihlerin çoğunluğu, israftan sakındıran nassları⁴⁸ gerekçe göstererek israfın haram olduğunu söylemişlerdir.⁴⁹ Şâfiilerin bir kısmı sadece israfta mübalağayı haram saymış, aşırı olmayan israfı ise mekruh görmüştür.⁵⁰ Ancak Hanefî bilginler, doyduktan sonra helâl olan bir şeyi yemeye devam etmeyi bile israf olarak değerlendiren haram saymışlardır.⁵¹

Sigara kullanmak için harcanan para ve sigaranın neden olduğu hastalıkların tanı ve tedavisi için yapılan harcamalar, hem birey ve aile bütçesi, hem de ülke ekonomisi bakımından önemli yük oluşturmaktadır.⁵² Ayrıca söndürülmeyen sigara izmariti ve kibrit sebebiyle ortaya çıkan yangınlar, şahsî ve umumî mülkiyetin telef olmasına yol açmaktadır.⁵³ Sigaranın bu malî zararlarına rağmen, uyanık kalmak, rahatlamak, dikkati toplamak ve keyif almak gibi olumlu yanları öne çıkarılarak, sigara kullanmanın israf olmadığı yönünde yorumlar yapılabilmektedir.⁵⁴ Sigaranın bu psikolojik etkilerinden hareketle, sigara için yapılan harcamaların israf olmadığını düşünmek mümkün ise de sigaranın sağlığa verdiği zarar, sağladığı fay-

⁴⁵ Kilisi, s. 132a.

⁴⁶ Zarûriyyât, ferdin ve toplumun en üst düzeydeki yararlarını, vazgeçilmez temel hak ve değerlerini ifade eder. Hâciyât, zaruret derecesinde olmamakla birlikte ferdi ve içtimai hayatın düzenli biçimde yürütmesini sağlayan; karşılanmaması zorluk, huzursuzluk ve sıkıntıya sebebiyet veren faydalardır. Tahsîniyyât ise zaruret ve ihtiyaç derecesine ulaşmamakla birlikte hayatı kolaylaştıran ve güzelleştiren maslahatlardır. Ertuğrul Boyunakalın, "Makâsîdü'ş-şeria", *DİA*, TDVY, 2003, XXVII, 425.

⁴⁷ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd b. Hazm el-Endelûsî el-Kurtubî (ö.456/1064), *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, Dârü'l-fikr, Beyrut ty., VI, 109; Cengiz Kallek, "İsraf", *DİA*, TDVY, 2011, XXIII, 179.

⁴⁸ el-Enâm, 6/141; el-Furkân 25/67; el-A'râf 7/31.

⁴⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, XXX, 266; Aynî, *el-Binâye*, I, 759; Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed el-Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl fî şerhi Muhtasari Halîl*, Dârü'l-fikr, yy. 1992, I, 78.

⁵⁰ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Huseyn b. Hasen er-Remlî el-Makdisî, *Nihâyetü'l-mutâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, Dârü'l-fikr, Beyrut 1984, III, 95; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Mugni'l-muhtâc ila marîfeti meânî elfâzi'l-Minhâc*, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, yy. 1994, II, 99.

⁵¹ Ebü'l-Meâlî Burhanüddîn Mahmûd el-Buhârî, *el-Muhtitü'l-burhânî fî'l-fikhi'l-Nu'mânî*, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2004, V, 351; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, IV, 173; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, VI, 147.

⁵² Bilir, *Sigarayı Bırakma Yolları*, s. 12.

⁵³ Sönmemiş sigara izmaritinin ve kibritin yere atılması, orman yangınlarının önemli nedenleri arasında sayılmaktadır. https://www.afad.gov.tr/TR/IcerikDetay.aspx?ID=25&Icerik_ID=251 (15.05.2015).

⁵⁴ Nitekim sigaranın bu etkileri, bireylerin sigara kullanmayı sürdürmelerine ve sigara bağımlısı haline gelmelerine neden olmaktadır. Kublay vd., *Sigara ve Ruh Sağlığı*, s. 7.

da ile kıyaslanmayacak derecede çok olduğu için, bu düşünce problemlili görünmektedir.⁵⁵ Zira söz konusu psikolojik faydaları elde etmek için sigara kullanmak, meşru olmayan bir vasıta ile fayda temin etmeye çabalamaktır. Öte yandan sigaranın bu faydalarını, zararsız veya sigaradan daha az zararlı şeylerden sağlamak da mümkündür. Buna göre sigara için harcamada bulunmak, malı meşru olmayan bir alanda sarf etmektir. Nitekim sigara içmenin haram olduğunu söyleyen günümüz araştırmacıları da sigara kullanımının israf boyutuna dikkat çekmişlerdir.⁵⁶

D. Sigaranın Habis Olması

Ömer Müftü, tayyib (temiz ve hoş) şeylerin helâl kılındığını bildiren ayetten⁵⁷ hareketle habıs (iğrenç ve pis) şeylerin haram olduğunu, dolayısıyla habâisten sayılan sigaranın da haram olması gerektiğini söylemiştir. Tayyib ve habisi ayırt etme hususunda, fıtratı bozulmamış insan tabiatının, özellikle de bu niteliğe sahip Arapların ölçü alınması gerektiği yönündeki görüşü esas alan KİLİSİ, Arapların sigara içmekten tiksindiğini ve kaçındığını belirterek sigaranın habıs, dolayısıyla haram olduğunu ifade etmiştir. KİLİSİ ayrıca, temiz suyu içmek caiz olduğundan,⁵⁸ temiz, fakat müsta'mel (abdest ve gusül gibi hükmî temizlikte kullanılmış) olan suyu içmenin de mubah görüldüğünü, ancak selim insan tabiatı tiksindiği için bunun da haram olması gerektiğini ileri sürmüştür.⁵⁹

Esasen fakihler bir şeyin helâl veya haram oluşunu tespit ederken yukarıda değindiğimiz ayetlere dayanarak temiz ve hoş olmayı helâllüğün, pis ve iğrenç olmayı ise haramlığın ölçüsü olarak kabul etmişler ve hakkında

⁵⁵ Kur'an nasslarında, faydalı yönleri de bulunmakla birlikte zararları daha fazla olan bir madde olarak nitelenen şarap (el-Bakara 2/219), haram kılınmıştır (el-Mâide 5/90-1). Fayda zarar açısından böyle bir özelliğe sahip şarabın haram kılınmış olması, zararı faydasından fazla olan şeylerin haramlığına işaret etmektedir.

⁵⁶ Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dinî Konular- 2*, s. 58; Bardakoğlu, "Haramlar ve Helâller", II, 69; <http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/hayat2/0111.htm> (17.03.2015); Kardâvî, *el-Halâl ve'l-harâm fi'l-İslâm*, s. 72-3; İbn Atîk, *el-Ahkâmü'l-fıkhiyyeti'l-müteallika bi't-tedhîn*, s. 56.

⁵⁷ el-Mâide 5/4. "O Peygamber onlara iyiliği emreder, ve onları kötülükten meneder; onlara temiz şeyleri (tayyibât) helal, pis şeyleri (habâis) haram kılar," mealindeki ayet de bu hükmü ifade etmektedir. el-Arâf 7/157.

⁵⁸ Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi'nden temin ettiğimiz nüshada, diğer nüshadan farklı olarak, "temiz şeyleri içmenin helâl olması ile ilgili kurala aykırı olarak" anlamında (على غير القياس) "alâ gayri'l-kıyas" ifadesi geçmektedir (KİLİSİ, 131b). Ancak anlam bütünlüğü göz önünde bulundurulduğunda, (غير) "gayri" kelimesinin buraya sehven eklendiği anlaşılmaktadır. Doğrusu, ifadenin T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Türkiye Yazmaları adlı internet sitesinden temin ettiğimiz nüshadaki gibi "... kurala uygun olarak" anlamında (على القياس) "alâ'l-kıyas" şeklinde olmasıdır.

⁵⁹ KİLİSİ, s. 132a. Bu görüş Kâsânî tarafından da dile getirilmiştir (Alâüddin Ebü Bekir b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, yy. 1986, I, 68). Fakihlerin çoğunluğu ise mâ-i müsta'melin, aslı özelliklerini kaybetmedikçe ve maddi kirlilik taşımaması kaydıyla temiz olduğunu düşünmüştür. Hacı Mehmet Günay, "Su", *DİA*, TDVY, 2009, XXXVII, 434.

açık nass bulunmayan şeylerin hükmünü bu esasa göre belirlemişlerdir.⁶⁰ Kilisî'nin sigara içmeyi haram hükmü ile nitelendirirken sigaranın habis olmasını gerekçe göstermesi, bu açıdan isabetli görünmektedir. Ancak bu tespitte bulunurken etnik bir yapı olarak Arapların sigaraya yaklaşımını esas almış olması, çıkarımını bu yönüyle tenkide açık hale getirmiştir.

Kur'an, vahye ilk muhatap kitle olan Arapların anlayacağı dilde nazil olduğundan, tayyibât kavramı ile kastedilen şeylerin onlar tarafından daha doğru anlaşıldığı, dolayısıyla tayyib ve habis tespitinde Hicazlı Arapların görüşünün esas alınması gerektiği hususu Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinden birçok bilgin tarafından ifade edilmiştir.⁶¹ Buna göre Kilisî, Arapların tutumundan yola çıkarak sigaranın habisliğini belirlerken, fikhî geleneğe uygun hareket etmiştir.

İctihada açık konularda şer'î hüküm tespit edilirken, Kur'an'ın mesajına sonrakilere nispetle daha iyi vâkıf oldukları için sahabilerin görüşüne (sahabî kavline) başvurmak, hüküm istinbat yöntemlerinden biri olarak kabul edilmektedir.⁶² Bu ilkeye göre eşyayı helâllik/haramlık açısından tasnif ederken sahabenin görüşünü dikkate almak gerekmektedir. Nitekim Şâri' de eşyanın tayyib/habis oluşuyla ilgili sahabe değerlendirmesine itibar etmiştir. Zira "Tayyibât size helâl kılındı,"⁶³ mealindeki ayette, vahye ilk muhatap olan Arap toplumunun tayyib (temiz ve hoş) olarak kabul ettikleri şeylerin kendilerine helâl kılındığı anlamı da bulunmaktadır. Şu halde vahyin nazil olduğu dönemdeki müslüman Arapların eşya ile ilgili yaptıkları değerlendirmelere itibar etmek gerekmektedir. Ancak, sahabe döneminden sonraki zamanlarda ortaya çıkan şeylerin şer'î niteliğini tespit ederken, nassları anlama hususunda sahabilerin sahip olduğu ayrıcalıktan mahrum olan sonraki dönem Arapların görüşleri yerine, müslüman toplumların nasslarla çelişmeyen değer yargılarını esas almak daha doğru olacaktır. Nitekim bazı Hanefî bilginleri de eşyayı tayyib/habis açısından sınıflandırmada sadece Arapların yetkili olduğuna dair herhangi bir nassın bulunmadığını ve her mükellefin bu hususta eşit konuma sahip olduğunu

⁶⁰ Bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şafiî, *el-Ümm*, Dârü'l-ma'rife Beyrut 1990, II, 264; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, V, 38; Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir fi fikhî mezhebi'l-İmâmiş-Şâfiî*, Dârü'l-kütüb'l-ilmiyye, Beyrut 1999, XV, 133; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, VIII, 150; Kahraman, "Gıda Ürünlerinde Helâl ve Haramı Belirleme Yöntemi", s. 469.

⁶¹ Şafiî, *el-Ümm*, II, 264, 271; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, XV, 133; Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Kudâme, *el-Muğni*, Mektebetü'l-Kahire, yy. 1968, IX, 406; Ebu Saïd Abdullah b. Ömer el-Beydâvi, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-tevil*, Dâru ihyâit-türâsi'l-Arabî, Beyrut 1418h., II, 115; İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr*, VI, 305.

⁶² Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 223. Hanefî bilginlerin çoğu ile bazı Mâlikîler bu görüştedir Koçak, *Fıkıh Usûlü*, s. 178.

⁶³ el-Mâide 5/4.

söyleyerek herhangi bir etnik grup gözetilmeksizin sağlam insan tabiatının ölçü alınması gerektiğini belirtmişlerdir.⁶⁴ Buna göre, Kilisi'nin sigaranın habit oluşunu ispat sadedinde Arapların anlayışını ölçü alması, tenkide açık bulunmaktadır. Ancak sigara içmek, Arapların dışındaki insanların çoğu⁶⁵ tarafından da hoş karşılanmadığı için, Kilisi'nin sigarayı habit olarak nitelenmesi, netice itibarıyla isabetli görünmektedir.

E. Sigara İçmenin Fahşâdan Olması

Ömer Müfti, sigara kullanımını hakkındaki kanaatini temellendirirken bu fiilin fahşâ kavramı ile ilişkisine de değinmiştir. O, Allah'ın fahşâdan sakındırdığını, şeytanın ise bunu emrettiğini bildiren ayetleri⁶⁶ zikretmiş ve fahşâ kavramının kabih/çirkin, iğrenç, kötü söz ve fiil anlamında da kullanıldığını anlatmıştır. Müellif fahşâ ile ilgili bu bilgileri verdikten sonra selim insan tabiatının sigara içmeyi veya tütün yaprağını emmeyi itici bulup, kendisinden kaçındığını ve dolayısıyla sigara/tütün kullanımının fahşâ kavramının kapsamına girdiğini söylemiştir.⁶⁷

Fahşâ kelimesi, nasslarda gayri meşru cinsel ilişki⁶⁸ ve cimrilik⁶⁹ anlamlarının yanı sıra, kaba, iğrenç ve çirkin fiil manasında da kullanılmıştır.⁷⁰ Buna göre sigara kullanımının, ağız kokusuna ve diş sararmasına yol açarak tiksintiye, dumanyıyla rahatsızlığa sebep olması ve dahası çoğu zaman hastaların yanında umursamadan sigara içme davranışının sergilenmesi hasebiyle, fahşâ olarak nitelendirilmesi mümkündür. Şu halde Kilisi'nin sigara içmeyi fahşâdan sayması, isabetli bir değerlendirme ve sigaranın hükmü ile ilgili görüşünü destekler niteliktedir.

F. Sigaranın Bid'at Olması

Ömer Müfti, sigarayı hasene/faydalı olmayan bir bid'at anlamında "bid'atün leyse bihasenin" (بدعة ليس بحسن) olarak nitelemiş ve ilgili rivayetle-

⁶⁴ Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzi el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1994, III, s. 27; Yüksel Macit, "Yiyecek-İçeceklerde Haram-Helallığın Kriteri ve Bu Konuda Arap Kültürünün Etkisi", *Çorum İlahiyat Fak. Dergisi*, 2002/2, s. 270.

⁶⁵ Sigara içmeyenlerin yanı sıra tiryakilerin büyük çoğunluğu da sigara içmekten hoşnut değildir. "Sigara bağımlılarının yüzde 70-80 kadarı sigarayı bırakmak ister." Bilir, *Sigarayı Bırakma Yolları*, s. 9.

⁶⁶ el-Bakara 2/169; en-Nûr 24/21; en-Nahl 16/90.

⁶⁷ Kilisi, s. 132a.

⁶⁸ en-Nisâ 4/15, 25; Yûsuf, 12/24; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmiu' li ahkâmî'l-Kur'an*, Dârü'l-kütübî'l-Mısriyye, Kahire 1964, IX, 170; Beydâvi, *Envârü't-tenzil*, III, 160.

⁶⁹ el-Bakara, 2/268; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, I, 557; Kurtubî, *el-Câmiu' li ahkâmî'l-Kur'an*, XX, 162; Beydâvi, *Envârü't-tenzil*, I, 160.

⁷⁰ el-Bakara 2/169; en-Nisâ, 4/22; en-Nahl 16/90; Kurtubî, *el-Câmiu' li ahkâmî'l-Kur'an*, X, 167; Beydâvi, *Envârü't-tenzil*, I, 118.

re de dayanarak⁷¹ bu tür bid'atlerin dalâlet (Kur'an ve sünnet çizgisi dışında bir uygulama), dolayısıyla da haram olduğunu söylemiştir.⁷²

Bid'at kavramı fıkıh kitaplarında, Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan ve hakkında şer'î delil bulunmayan dinî mahiyetli davranış şeklindeki özel anlamının yanı sıra Hz. Peygamber döneminde örneği bulunmayıp, daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan her türlü uygulama anlamında da kullanılmıştır. Geniş anlamın esas alındığı bakış açısında faydalı ve zararlı olmasına göre bid'at, hasene ve seyyie ayırımına tabi tutulmuştur.⁷³ Kilisî'nin ibadet anlamı taşımayan sigara kullanımını bid'at-ı seyyie olarak düşünmesi, bu kavramı geniş anlamıyla ele aldığını göstermektedir. Buna göre Kilisî, sigara içmeyi bid'at-ı seyyie olarak değerlendirirken, bununla, sigara kullanımının nübüvvet sonrası dönemlerde ortaya çıkmış ve birçok açıdan zararlı olan bir davranış (âdet) olduğunu kastetmiştir. Bu açıdan çıkarımı makul görünmektedir.

G. Müşebbehâtta (Şüpheli Şeylerden) Sakınma Prensibi

Ömer Müftü, yukarıdaki başlıklarda zikrettiğimiz gerekçelerden dolayı sigara içmenin terk edilmesi gereken bir davranış olduğu hususunda şüpheye yer kalmadığını ve sigara içmenin müşebbehât/müştebihâtta (helâle de harama da benzeyen şeylerden) olduğu varsayılsa bile harama düşmemek için ihtiyaten bu tür şeylerden uzak durmak gerektiğini söylemiştir. Ayrıca bu hususla ilgili olarak, İmam Gazzâlî'nin küçük günahlarda ısrar etmenin büyük günahlara yol açacağına dair görüşüne⁷⁴ de atıfta bulunmuştur.⁷⁵

Şüpheli şeyler konusunda Hz. Peygamber, ihtiyatlı davranmayı tavsiye etmiş,⁷⁶ kendisi de bu şekilde hareket etmiştir.⁷⁷ Hz. Peygamber'in bu tutumundan hareketle, İslâm hukukçularının çoğunluğu, ibadetlerin yanı

⁷¹ Müslim, "Cum'a", 43; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 6.

⁷² Kilisî, s. 132a.

⁷³ Örneğin İmam Şâfiî başta olmak üzere Nevevi ve İzzeddin b. Abdüsselâm, Mâlikîler'den Şehâbeddin el-Karâfi ve Zürkânî, Hanefîler'den İbn Âbidîn, Hanbelîler'den Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzi ve Zâhirîler'den İbn Hazm bid'at kavramını geniş anlamda da kullanmışlardır. Rahmi Yaran, "Bid'at", *DİA*, TDVY, 1992, VI, 192.

⁷⁴ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâü ulûmî'd-Dîn*, Dârü'l-mâ'rife, Beyrut ty., IV, 32.

⁷⁵ Kilisî, 132b.

⁷⁶ Bu hususla ilgili bir rivayet şu şekildedir: "Helâl bellidir, haram bellidir. İkisi arasında birçok insanın -helâlden mi haramdan mı olduğunu- bilmediği müşebbehât/müştebihât vardır; müşebbehâtta sakınan kimse dinini ve insanlık onurunu korumuş olur. Şüpheli bir durumla karşı karşıya gelen kişi ise kuru çevresinde koyun otlatan ve neredeyse koyunları koruya girecek olan çoban gibidir. Dikkat edin, her hükümdarın bir korusu vardır. Allah'ın yeryüzündeki korusu ise haramlarıdır..." Buhârî, "Büyü", 2; Müslim, "Müsâkât", 107.

⁷⁷ Hz. Peygamber'in, evinde gördüğü bir hurmayı, "Eğer zekât hurması olabileceği endişesi bulunmasaydı bunu yerdim" deyip, yemekten vazgeçmiş olması, onun müşebbehât hususundaki tavrını gösteren çarpıcı bir örnektir. Buhârî, "Büyü", 4; Müslim, "Zekât", 164.

sıra yemin, cezaların ıskat ve infazı, evlenme-boşanma, yiyecek ve içecekler konusunda ihtiyatın tercih edilmesi gerektiğini düşünmüştür.⁷⁸ Hakkında açık ve kesin bir nass bulunmayan konularda ihtiyatı esas almak, bir prensip olarak kabul edildiğine göre Kilîsî'nin haram veya günah olma şüphesinden dolayı sigara kullanmaktan uzak durmanın daha doğru bir davranış olacağı şeklindeki düşüncesi isabetlidir.

Sonuç

Hanefî mezhebi âlimlerinden Ömer Müftî Kilîsî, XIX. yüzyılda yaşamış olup, Gaziantep ve Kilîs'te müftü olarak çalışmıştır. İsmindeki Kilîsî şeklindeki nispetten Kilîsli olduğu anlaşılan Ömer Müftî, Halep'te de fetva işlerinde görev almıştır. Fıkıhın değişik konularında yaptığı ilmî teliflerin yanı sıra sigara kullanımı ve satışının şer'î hükmünü de araştıran Kilîsî, bu konudaki görüşünü bir risale formatında anlatmıştır.

Kilîsî, terki evlâ olan şeylerle ilgili yasaklayıcı nassın kat'î olmaması durumunda tahrimen mekruh hükmünün verileceğini ve sigara hakkındaki delillerinin de zannî olduğunu belirtmekle birlikte sigara içmenin ve satmanın haram olduğunu ifade etmiştir. Kilîsî'nin bu açıklamasından onun, aslında sigarayı Hanefî mezhebi sistematiği ile tahrimen mekruh olarak değerlendirdiğini, ancak zararları sebebiyle kesin bir şekilde yasaklanması gereken bir madde olarak gördüğü için de onu haram hükmü ile nitelendirdiğini anlamak mümkündür.

Kilîsî, sigara hakkındaki görüşünü delillendirirken öncelikle, şarap içme yasağının illeti olan sarhoşluğun sigara içmede de bulunduğunu ileri sürmüştür. Modern tıp bilimi bu iddiayı doğrulamadığı için Kilîsî'nin bu kıyası, kıyas mea'l-fâriktir. Ancak Kilîsî, sigara hakkındaki görüşünde isabetli davrandığını ortaya koymak üzere sigaranın zararları etrafında şekillenen başka gerekçeler de ifade etmiştir. Bu çerçeveden olmak üzere, sigara kullanımının sağlığa olumsuz etkisini, insan tabiatına aykırılığını ve israfa yol açışını vurgulamıştır. Ayrıca sigaranın bu özellikleri gereğince habis olduğunu, dolayısıyla sigara kullanımının fahşa fiiller sınıfına girdiğini dile getirip, ilgili nasslar gereğince bu nitelikteki şeylerden sakınmak gerektiğini belirtmiştir. Ömer Müftî Kilîsî'nin sigaranın yol açtığı bireysel ve toplumsal

⁷⁸ Örneğin Hz. Ömer'in, "Ribâyı ve reybeyi (ribâ şüphesi olan şeyi) bırakın," sözünden (Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, Dârü'l-Hadis, Kahire 1995, I, 271, 312.) hareketle, mübadeleli akitlerde varlığı tevehhüm edilen fazlalığın gerçekten varmış gibi kabul edilmesi gerektiği ileri sürülmüştür. Serahsî, *el-Mebisût*, XII, 179; H. Yunus Apaydın, "İhtiyat", *DİA*, TDVY, 2000, XXI, 579; Koca, "Haram", XVI, 103.

problemler bağlamında yaptığı bu değerlendirmeler, söz konusu görüşünü destekler niteliktedir. Nitekim sigara içme ve satmanın hükmü konusunda onunla aynı kanaati taşıyan günümüz araştırmacıları da bu gerekçeleri ileri sürmektedirler.

Tütün mamullerini kullanma alışkanlığının yaygınlaştığı ilk dönemlerde sigaranın zararları gerekçe gösterilerek hakkında yasaklayıcı yasalar çıkarılmışsa da çeşitli sebeplerle bu yasaklamalara süreklilik kazandırılmamıştır. Ancak son dönemlerde gerçekleştirilen tıbbî araştırmalar sonucunda sigara dumanının vücutta yaptığı tahribat net olarak tespit edildikten sonra sigara kullanımını kısıtlayıcı kanunlar tekrar gündeme getirilmiş ve kamuya açık, kapalı alanlarda sigara kullanımını engelleyici kararlar alınmıştır. Sigaranın sağlık üzerindeki olumsuz etkisinin günümüzdeki kadar bilinmediği XIX. yüzyılda Kilisli Ömer Müftü'nin hastalık ve israf başta olmak üzere, yol açtığı zararları gerekçe göstererek sigara içmeyi ve satmayı caiz görmemiş olması, bu açıdan önem arz etmektedir.

KAYNAKLAR

- Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn b. Ahmed b. Muhammed, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî, Dârü'l-kütübî'l-İslâmî*, yy. ty.
- Acar, Nurettin Muhtar, *Sigara Hakkında İki Yazma Risale: Abdü'l-Melik el-İsâmî'nin "Risale Celîle fî Şurbi'd-Dühân" ve Mustafa b. Ali el-Âmâsî'nin "Risale fî Tahrîmî'd-Dühân" Adlı Risaleleri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Ün. Sos. Bil. Enst., Bursa 2010.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Müsned*, Dârü'l-hadîs, Kahire 1995.
- Altınbaş, Şükrü Mehmet Vâmık, "Fetvâ Eminleri", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, 1963.
- Apaydın, H. Yunus, "İctihad", *DİA*, TDVY, 2000.
- _____, "İhtiyat", *DİA*, TDVY, 2000.
- Ayar, Talip, *Osmanlı Devleti'nde Fetvâ Eminliği*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Ün. Sos. Bil. Enst., Ankara 2011.
- Aynî, Ebû Muhammed Muhammed b. Ahmed b. Musa Bedruddîn, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2000.
- Bardakoğlu, Ali, "Haramlar ve Helâller", *İlmihâl II*, TDVY, Ankara 2003.
- Beydâvî, Nâsıruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, Dâru ihyâi't-türâsî'l-Arabî, Beyrut 1418h.

- Bilir, Nazmi, Dilek Aslan, "Sigara Dumanından Pasif Etkilenim Ne Kadar Zararlı?", *Türk Tabipler Birliği Sürekli Tıp Eğitimi Dergisi*, 2006.
- Bilir, Nazmi, *Sigara ve Beyin*, Sağlık Bakanlığı Yay., Ankara 2008.
- _____, *Sigarayı Bırakma Yolları*, Sağlık Bakanlığı Yay., Ankara 2008.
- Boynukalın, Ertuğrul, "Makâsıdü'ş-şerîa", *DİA*, TDVY, 2003.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil Ebû Abdillâh, es-*Sahîh*, Dâru İbni Kesir, Beyrut 1987.
- Burhanüddîn el-Buhârî, Ebü'l-Me'âlî Mahmûd, *el-Muhîtu'l-burhânî fi'l-fikhi'l-Nu'mânî*, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2004.
- Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1994.
- Dalgın, Nihat, *Gündemdeki Tartışmalı Dinî Konular - 2*, Etüt Yay., Samsun 2010.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. İshâk b. el-Eş'as el-Ezdî, es-*Sünen*, el-Mektebetü'l-asriyye, Beyrut ty.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâü ulûmi'd-Dîn*, Dârü'l-ma'rife, Beyrut ty.
- Günay, Hacı Mehmet, "Su", *DİA*, TDVY, 2009.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer, *Reddü'l-muhtâr alâ Dürri'l-muhtâr*, Dârü'l-fikr, Beyrut 1992.
- İbn Atîk, Ahmed b. Muhammed, *el-Ahkâmü'l-fikhiyyeti'l-müteallika bi't-tedhîn*, Dârü'l-Meymân, Riyad 2008.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, Dârü'l-fikr, Beyrut ty.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed, *el-Muğnî*, Mektebetü'l-Kahire, yy. 1968.
- Kahraman, Abdullah, "Gıda Ürünlerinde Helâl ve Haramı Belirleme Yöntemi", *C.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, 2012.
- Kallek, Cengiz, "İsraf", *DİA*, TDVY, 2011.
- Karaman, Fikret, "İslâm Dini Açısından Tütün ve Sigara Üzerine Bir İnceleme", *Diyanet İlmi Dergi*, 1999.
- Kardâvî, Yusuf, *el-Halâl ve'l-harâm fi'l-İslâm*, Mektebetün vehbe, Kahire 1997.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd, *Bedâiü's-sanâi' fi tertîbiş-şerâi'*, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, yy. 1986.
- Kehhâle, Ömer b. Rızâ b. Muhammed, *Mu'cemü'l-müellifin*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut ty.,

- Koca, Ferhat, “Haram”, *DİA*, TDVY, 1997.
- Koçak, Muhsin, Nihat Dalgın, Osman Şahin, *Fıkıh Usûlü*, Ensar Yay., İst. 2013.
- Kublay, Gülümser vd., *Sigara ve Ruh Sağlığı*, Sağlık Bakanlığı Yay., Ankara 2008.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmiu’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, Dârü’l-kütübi’l-mısriyye, Kahire 1964.
- Macit, Yüksel, “Yiyecek-İçeceklerde Haram-Helâllığın Kriteri ve Bu Konuda Arap Kültürünün Etkisi”, *Çorum İlahiyat Fak. Dergisi*, 2002.
- Mâverdi, Ebü’l-Hasan Alî b. Muhammed, *el-Hâvi’l-kebîr fi fıkhi mezhebi’l-İmâmîş-Şâfiî*, Dârü’l-kütübi’l-ilmîyye, Beyrut 1999.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd Meccüddîn Ebü’l-Fadl, *el-İhtiyâr li ta’lîli’l-Muhtâr*, Matba’atü’l-Halebî, Kahire 1937.
- Müslim, İbnü’l-Haccâc Ebü’l-Hasan en-Nîsâbüri, *es-Sahih*, Dâru ihyâit-türâsi’l-Arabî, Beyrut ty.
- Özcebe, Hilal, *Gençler ve Sigara*, Sağlık Bakanlığı Yay., Ankara 2008.
- Özen, Şükrü, “Tütün”, *DİA*, TDVY, 2012.
- Remlî, Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Huseyn b. Hasen el-Makdisî, *Nihâyetü’l-muhtâc ilâ şerhi’l-Minhâc*, Dârü’l-fikr, Beyrut 1984.
- Ruaynî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed el-Hattâb, *Mevâhibü’l-celîl fi şerhi Muhtasari Halîl*, Dârü’l-fikr, yy. 1992.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü’l-Eimme, *el-Mebsût*, Dârü’l-ma’rife, Beyrut 1993.
- Şafiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Dârü’l-ma’rife, Beyrut 1990.
- Şahin, Osman, “Fetvâ Emîni Mehmed Fikhî Efendi’nin Hayatı ve Eserleri”, *Dıyanet İlmî Dergi*, XLIV/3, 2008.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb, *Mugni’l-muhtâc ilâ ma’rifeti meânî elfâzi’l-Minhâc*, Dârü’l-kütübi’l-ilmîyye, yy. 1994.
- Vizâratü’l-evkâf ve ş-şüûni’l-İslâmiyye bi’l-Kuveyt, “Tebağ”, *el-Mevsûatü’l-fıkhiyyeti’l-Kuveytiyye*, Kuveyt 2007.
- Yaran, Rahmi, “Bid’at”, *DİA*, TDVY, 1992.
- <http://havanikoru.org.tr/alo-171-sigara-birakma-danisma-hatti.html>.
- <http://mksun.mkutup.gov.tr/>.
- <http://shamela.ws/index.php/book/5678>.
- <http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/hayat2/0111.htm>.
- <http://www.konyayazmakutup.gov.tr/>.

<http://www.tutuneksper.org.tr/tutun-bilgisi/turkiyede-tutun/160-tutunun-tarihcesi>.

<http://www.yesilay.org.tr/tr/bagimlilik/sigara-ve-tutun-bagimliliği>.

<http://www.yesilay.org.tr/tr/yayinlar/yesilay-dergisi>.

<https://www.afad.gov.tr/TR/IcerikDetay.aspx?ID=25&IcerikID=251>.

https://www.yazmalar.gov.tr/detay_goster.php?k=41937.

www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.4207.pdf.

Zekâta Tabi Malların Nisaplarının Hz. Peygamber (s.a.s.) Döneminde Değer Bakımından Eşitliği Meselesi*

TEMEL KACIR

DR., DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI

temel_kacir@hotmail.com

ÖZ

İbadetler esas itibarıyla bedeni ve mali olmak üzere iki kısma ayrılır. Mali ibadetlerle mükellef olmanın şartlarından biri de, kişinin temel ihtiyaçlarından fazla olarak dinen tayin edilen miktarda mala sahip olması gerekir. Hz. Peygamber tarafından belirlenen bu miktarların o dönem itibarıyla değer bakımından eşit olup olmaması, nisapların değişimi açısından önem arz etmektedir. Bu çalışma zekâta tabi olan altın, gümüş, deve, sığır, koyun ve hububat fiyatlarının Hz. Peygamber dönemindeki değerlerini ve bunların nisaplarının eşitliği konusunu ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Zekât, Nisap, Oran, Ölçü, Mali Mükellefiyet

THE ISSUE OF EQUALITY OF THE GOODS WHICH SUBJECT TO ZAKAH IN TERMS OF VALUE IN THE TIME OF PROPHET MUHAMMAD

ABSTRACT

In essence, the worships ('Ibâdât) are divided as financially and corporally in two parts in Islam. One of the terms of the responsibility of financial worships is to be sufficient more than with regard to basic human needs. That these amounts which are determined by Prophet Muhammad are equal in value at this term is important in terms of alteration of *nisab* (amount of wealth after essential necessities and debts are met). This article addresses prices of gold, silver, camel, cattle, sheep/goat

* Bu makale, tarafımızdan hazırlanan doktora tezinden faydalanılarak yazılmıştır.

and grain which are assets that require Zakat at the age of Prophet as a value and the topic that these are equal in nisab.

Key words: Zakah, Nisab, Measure, Rate, Financial Liability.

GİRİŞ

Kişinin malî mükellefiyetlerle muhatap olabilmesi için gerekli olan ekonomik zenginlik göstergesi, fıkıh ilminde nisap terimiyle ifade edilmektedir. Kur'an'ı Kerim'de malî mükellefiyetlerden söz edildiği halde bunların miktarı hakkında net bir açıklama yapılmamış, sünnette ise, bu mükellefiyetlerin sınırı ve miktarı açık bir şekilde ifade edilmiştir.

Sünnetteki nisapla ilgili bu bilgilerin sosyal ve ekonomik şartların değiştiği dönemlerde de aynı şekilde korunup korunmama (değişkenlik arz edip etmeme) konusu, yirminci asrın başından itibaren İslam alimleri arasında önemli tartışma konularından biri olmuştur. Çağdaş İslam alimleri arasında konuyla ilgili iki temel yaklaşım bulunmaktadır.

Birinci yaklaşıma göre; ibadet, ceza, kefaret konularıyla ilgili naslardaki sayısal ifadeler (mukadderat)dan Allah hakkı olan ve naslarda sınırı kesin olarak tayin edilenler taabbudî (gerekçesi akılla kavranamayan) hükümlerdir. Buna göre; zamanın değişmesi bu tür hükümlere etki etmez. İşte bu nedenle nisap miktarlarıyla ilgili naslarda yer alan rakamlarda kıyamete kadar geçerlidir. Günümüzde birçok İslam hukukçusunun² ve fetva kurumlarının³ vermiş olduğu fetva ve kararlar bu yöndedir.

İkinci yaklaşıma göre ise; şer'î hükümlerde asıl olan ta'lil (gerekçesi akılla kavranabilme)dir. Naslarda (sünnette) ifade edilen nisap miktarları, o günün ekonomik ve sosyal yapısının zenginlik göstergesidir. Söz konusu rakamsal ölçüler sosyal ve ekonomik şartlardaki değişimler gereği yeniden belirlenmek durumundadır.⁴

² Zerkâ, Mustafa, *Fetâvâ*, (2. Baskı), Dâru'l-Kalem, Dimaşk 2001, s. 133; Ebû Zehra, Muhammed, *Fetâvâ*, (cem ve thk. Muhammed Osman Şebbir), Dâru'l-Kalem, Dimaşk 2006, s. 264-268; Karadavi, Yûsuf, *Fıkhu'z-Zekât*, I-II, (1.Baskı), Dâru'l-İrşad, Beyrut 1969, I, 149, 244; a. mlf, *Hedyün li'l-İslâm Fetâvâ Muâsıra*, (1. Baskı), Dâru'l-Kalem, Kuveyt 2001, III, s. 243; Abdülaziz b. Abdullah b. Baz, *Fetâvâ ve Tenbihât ve Nesâih*, Dâru'l-Cil, Beyrut 1991, s. 338.

³ http://www.diyaret.gov.tr/turkish/dok/zekat_sorulanlar.pdf, <http://www.awqaf.gov.ae/QA/QA.aspx?SectionID=9&RefID=20598>, <http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=146591>, <http://www.fatawah.com/Fatawah/449/word/%d9%86%d8%b5%d8%a7%d8%a8/>, [http://www.alifta.net/Fatawa/FatawaSubjects.aspx?View=Hit&HajjEntryID=0&HajjEntryName=8](http://www.alifta.net/Fatawa/FatawaSubjects.aspx?View=Hit&HajjEntryID=0&HajjEntryName=8;),

⁴ Hamidullah, Muhammed, *Modern İktisat ve İslam*, (çev. Salih Tuğ), Yağmur Yay., İstanbul 1963, s. 17-18; M. A. Mannan, *İslam Ekonomisi Teori ve Pratik*, (çev. Bahri Zengin-Tevfik Ömeroğlu), Fikir Yay., İstanbul 1980, s. 403- 404; Siddiki, Muhammed Necatullah, *İslam Ekonomi Düşüncesi*,

Ayrıca bu görüş sahipleri, Hz. Peygamber (s.a.v.) ve dört halifesinin yaşadığı çağda zekât mallarının değerlerinin birbirine eşit olduğunu ve bu miktarın bir ailenin yıllık ortalama harcama tutarına denk olduğunu iddia etmektedirler. Bu konuda Serahsî'nin, Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde nisapların eşitliği görüşü⁵ ile Dehlevî'nin, Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde nisapların çekirdek bir ailenin yıllık nafakasına denk geldiği⁶ görüşünü de delil olarak ileri sürmektedirler.

Şimdi zekâta tabi malların Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde birbirine eşit olup olmadığı ile ilgili değerlendirmelerimize geçebiliriz.

ZEKÂTTA NİSAP

Zekât kelimesi, Arapçada temiz olmak, artmak gibi anlamlara gelen “z-k-y” kökünden türemiş bir isimdir.⁷ Terim olarak; belirli düzeyde mal varlığına sahip olan Müslümanların, gerekli şartları taşıyan mallarının belirli orandaki kısmını, yılda bir defa, Allah'ın rızasını kazanmak gayesiyle, belirli yerlere harcanmak üzere vermeleri mahiyetindeki farz ibadettir.⁸

Kişinin zekâtla yükümlü sayılabilmesi için, diğer yükümlülük şartları yanında, mal varlığının belirli düzeyde olması da şart görülmüştür. İşte bu şart, “nisab” terimiyle ifade edilmektedir. Sözlükte asıl, sınır, işaret, pay, yorgunluk, bıçak sapı, güneşin battığı yer gibi anlamlara gelen⁹ nisab; “Zekâtın

(çev. Yaşar Kaplan), Bir yayıncılık, İst. 1984, s. 77; Fazlu'r-rahman, *İslamiyet ve İktisadi Adalet Meselesi*, (trc. Yusuf Ziya Kavakçı), Atatürk Üniversitesi Basımevi, Erzurum 1976, s. 3, 32; Tuğ, Salih, *İslâm Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1963, s. 70-71; Yazgan, Turan, *Sosyal Güvenlik Açısından Zekât*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2005, s. 34; Tabakoğlu, Ahmet, “Nisap, Para ve Gelir Dağılımı”, *Zekât Nisabı ve Fitre Miktarının Çağdaş Parasal Değeri Sempozyumu*, Kurav Yay., Bursa 2007, s. 19-29; Aktan, Hamza, “I. Oturum Müzakere ve Cevaplar”, *Zekât Nisabı ve Fitre Miktarının Çağdaş Parasal Değeri Sempozyumu*, Kurav Yay., Bursa 2007, s. 51-52; Erdoğan, Mehmet, “Zekât Nisabının Amacı Dikkate Alınarak Günümüz Hayat Standartlarına Göre Yeniden Belirlenmesi”, *Zekât Nisabı ve Fitre miktarının Çağdaş Parasal Değeri Sempozyumu*, Kurav Yay., Bursa 2007, s. 147-156; <http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/laikduzen/4/0049.htm>.

⁵ Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *Kitabu'l-Mesûd*, I-XXX, Çağrı Yay., İst., 1982-83; II, 150; III, 3.

⁶ Dehlevî, Şâh Veliyyullah, *Hüccetullahi'l-Bâliğa*, I-II, (çev. Mehmet Erdoğan), İz Yayıncılık, İstanbul 1994, II, 131-132.

⁷ İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemaluddîn, *Lisânu'l-Arab*, I-XVIII, (2. Baskı), Dâru İhyâit-Türasi'l-Arabî, Beyrut 1997, VI, 64-65.

⁸ Zuhaylî, Vehbe, *el-Fikhü'l-İslâmî ve Edilletühü*, I-VIII, (3. Baskı), Dârü'l-Fıkr, Dimaşk 1989, II, 730.

⁹ İbn Manzûr, XIV, 154-157; İbn Faris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyya, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, I-VI, (2. Baskı), (thk. Abdusselam Muhammed Harun), Mektebetü Mustafa el-Babî Halebî, Mısır 1972, V, 434.

farz olması için malın ulaşması gereken miktar”¹⁰ “Şarî’in zekâtın vucubiyetine alamet kıldığı şey”¹¹ olarak tanımlanmaktadır.

Kur’ân-ı Kerim’de zekâta tâbi mallar; altın ve gümüş,¹² tahıllar ve meyveler,¹³ ticaret ve benzeri işlerden elde edilen kazançlar,¹⁴ madenler ve benzeri yeraltı servetleri¹⁵ ve diğer mallar¹⁶ şeklinde belirlenmiştir.

Hadis kitaplarında da bu mükellefiyet için hangi mallardan ne kadar miktara sahip olmak (nisap) gerektiği, sahip olunan mal varlığının hangi orandaki kısmını vermek gerektiğine dair pek çok hadis yer almaktadır. Ayet ve hadisler bir bütün olarak değerlendirildiğinde zekâta tabi mallar; altın, gümüş, hayvan (deve, koyun, sığır, at), ticaret malları, toprak mahsul-leri ve madenler olmak üzere beş genel başlık altında toplanabilir.

1. Altın - Gümüş / Dinar - Dirhem

İslâm’ın geldiği devrede Arabistan’da, aynî mübadele yanında nakit de biliniyor ve mübadele aracı olarak kullanılıyordu. O dönemde nakit olarak Bizans’tan gelen ve “Rumî” adı verilen altın paralar (dinar), İran’dan gelen ve “Kisrevî” adı verilen gümüş paralar (dirhem) ile azda olsa Yemenden gelen “Himyeriyye” denilen dirhemler revaçta idi.¹⁷

Rumî adı verilen dinarlar, sabit bir ağırlığa sahip iken, Kisrevî denilen dirhemler farklı ağırlıktaydı ve çeşitli adlarla anılırdı. Bir dinarın ağırlığı 20 kırat, 22 kıratтан 1 habbe eksik, 72 arpa tanesi iken;¹⁸ bir dirhem 20, 12, 10 kırat idi.¹⁹

Belâzurî, İslam öncesinde Mekke’de Kureyş kabilesi tarafından kullanılan dirhem ve dinarlar hakkında şu bilgiyi vermektedir: “*Kureyş, gümüşü dirhem ismini verdiği ölçü ile altını ise dinar diye adlandırdığı bir ölçü ile tartardı. Her 10 dirhem ağırlığı, 7 dinarın ağırlığına eşitti. Bir arpa tanesi,*

¹⁰ İbn Manzûr, XIV, 157; Desûkî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Arafе, *Haşiyetü’l-Desûkî ala Şerhi’l-Kebîr*, (Muhammed Aliş şerhiyle beraber), I-IV, Matbaatü İsa Babi Halebî ve Şürekauhu, Mısır ts., I, 430; Şerbâsî, Ahmed, *el-Mucemü’l-İktisâdî’l-İslâmî*, Dârü’l-Cil, yy. 1981, s. 462.

¹¹ İbn Abidin, Muhammed Emin, *Haşiyetü Reddî’l-Muhtar*, I-VIII, Dârü’l-Fikr, Beyrut 1992, II, 259.

¹² et-Tevbe, 9/34.

¹³ el-En’âm, 6/141.

¹⁴ el-Bakara, 2/267.

¹⁵ el-Bakara, 2/267.

¹⁶ et-Tevbe, 9/103; ez-Zâriyât, 51/19.

¹⁷ Belâzurî, Ebû’l-Abbas Ahmed bin Yahya, *Futûhu’l-Buldan*, (thk. Abdullah Enis ed-Debba’-Ömer Enis ed-Debba’), Müessesetü’l-Meârif, Beyrut 1987, s. 654; Erkal, Mehmet, *Zekât Bilgi ve Uygulama*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fak. Yayınları, İstanbul 2008, s. 73.

¹⁸ Makrizî, Takıyyüddin Ahmed b. Ali, *İğasetü’l-Ümme bi Keşfi’l-Ğümme*, (ta’lik: Yasir Seyyid Salihin), yy. ts., s. 44.

¹⁹ Maverdî, Ebû’l-Hüseyn Ali b. Muhammed, *el-Ahkamü’s-Sultaniyye ve’l-Velayetü’l-Diniyye*, (1. Bas-kı), (thk. Ahmed Mübarek el-Bağdadî), Kuveyt 1989, s. 196; Erkal, s. 75.

*dirhem*in 1/60'ı, *ukıyye* 40 *dirhem*, *neş* 20 *dirhem*, *nevât* (çekirdek) 5 *dirhem* kabul edilirdi. Bu ölçülere göre külçe ile alış veriş yaparlardı.²⁰

Bu devirde dinar ile aynı ağırlıkta dirhemler olduğu gibi, ½ dinar ağırlığında, bazen daha farklı vezinlerde dirhemlerin bulunduğu, ayrıca dinar ve dirhem arasında 7/10 gibi bir ağırlık nispetinin var olduğu zikredilmektedir.²¹ Alım gücü olarak da 10 dirhem 1 dinara eşitti. Para kıymetleri ondalık sisteme göre, teamül ise tartı ileydi.²²

Hiz. Peygamber (s.a.v.), tedavülde bulunan paralara hiçbir müdahalede bulunmamış, piyasada var olan paralar kullanılmaya devam etmiştir.²³ Hicretten sonra “Ölçü, Medine'nin ölçüsü, tartı Mekke'nin tartısıdır”²⁴ buyurarak, Kureyş tarafından benimsenen para ağırlık ölçülerinin kabul edilmesini istemiştir.²⁵ Başta zekât, mehir, diyet ve alış veriş gibi şer'i muameleler de değer ve zenginlik ölçüsü birimi olarak, bu paraları esas almıştır.²⁶

Hiz. Peygamber (s.a.v.)'in vefatından sonra Hiz. Ebû Bekir döneminde para ile ilgili uygulama aynen muhafaza edilmiş,²⁷ Hiz. Ömer döneminde ise fethedilen topraklardaki haraç vergisi, ağırlığı en fazla olan dirhemlerden tahsil edilmek istendiğinde, vergi mükellefleri bu uygulamanın hafifletilmesini istemişlerdir.²⁸ Bunun üzerine Hiz. Ömer, Belazurî'nin rivayetine göre piyasada bulunan 20, 12, 10 kırat ağırlığındaki dirhemlerim ortalamasını alarak 14 kıratlık dirhemi şer'i dirhem olarak kabul etmiştir.²⁹ Yine Belazurî'nin yaptığı başka bir rivayette, piyasadaki 10, 6, 5 miskal ağırlığındaki dirhemlerin ortalamasını alarak yedi miskal vezninde 10 dirhem şer'i dirhem olarak kabul etmiştir.³⁰

²⁰ Belazurî, 653-654; Erkal, s. 73.

²¹ Makrizî, *İğase*, s. 42-43; Erkal, s. 75.

²² Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, (çev. Mehmet Yazgan), Beyan Yay., İstanbul 2004, s. 822; Erkal, s. 75.

²³ Belazurî, s. 652.

²⁴ Ebû Dâvud, “Buyu”, 8; Nesâî, “Buyu”, 54; Beyhakî, IV, 172.

²⁵ Erkal, s. 76; Makrizî, Takıyyüddin Ahmed, *Kitabu'n-Nukûdi'l-Kadîmeti ve'l-İslamiyye*, (trc. İbrahim Hakkı Konyalı: Eski ve İslami Paralar), Gavsî Ozansoy Basımevi, İstanbul 1946, s. 29.

²⁶ İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddimetü İbni Haldun*, (şerh ve takdim: Muhammed el-İskenderani), Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 2011, s. 248; Gözübenli, Beşir, *İslam'da Para ve Fonksiyonları*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Erzurum 1986, s. 140.

²⁷ Makrizî, *Nukûd*, s. 30.

²⁸ İbn Hümâm, Kemaleddin Muhammed b. Abdülvahid, *Şerhu Fethi'l-Kadir*, I-X, Dârü'l-Fikr, Beyrut ts., II, 212; Mevsîlî, Ebû'l-Fazl Mecdüddin Abdullah, *el-İhtiyar li-Tâ'lîl'l-Muhtâr*, I-V, Çağrı Yay. İstanbul 1987, I, 112; Maverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed, *el-Havi'l-Kebîr fi Fıkhı Mezhebi'l-İmami'sh-Şafîi ve Hüve Şerhu Muhtasari'l-Müzeni*, I-XVIII, (1. Baskı), (thk. Ali Muhammed Muavviz-Adil Ahmed Abdülmevcud), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, s. 196.

²⁹ Belazurî, s. 651-652; Reys, Muhamed Ziyauddin, *el-Harâc ve'n-Nizamü'l-Maliyye*, Dârü'l-Ensar, Kahire 1977, s. 344.

³⁰ Belazurî, s. 652.

Ebû Ubeyd'in rivayetine göre ise, ağırlığı en yüksek olan 8 danik (Bağlı) dirhem ile en az ağırlığı olan 4 danik (Taberî) dirhem in ortalaması olan 6 danik ağırlığı, şer'i dirhem olarak kabul edilmiştir.³¹

Her üç rivayette Hz. Ömer'in tevhit işleminde dirhemle miskal (dinar) arasında 7/10 gibi bir ağırlık nisbetine dikkat ettiği görülmektedir.³² Böylece her dirhem 6 danik, her on dirhem 7 miskal olarak istikrar bulmuştur.³³

Abdülmelik b. Mervan döneminden sonra şer'i dirhem in vezin ve miyarında beldelere göre değişiklik yapılmış ve malî sorumluluklar bu ölçüler üzerinden takdir edilmeye başlanmıştır. Hatta bazı fakihler, "Her memlekette kullanılan tartı birim miktarı neyse fetvâ ona göre verilir" demek mecburiyetinde kalmıştır.³⁴

İlk dönemlerde altın ile gümüş arasında vezin açısından sabit olan 7/10 oranı, değer açısından da 1/10 olarak sabitleme yoluna gidilmiştir. Hâlbuki iktisadî açıdan 1 dinarın alım gücünü 10 dirheme sabitlemek zor görünmektedir.³⁵ Her ne kadar ağırlıklı görüş, vezin açısından 7/10 nisbetinde olan dinar ve dirhem in paritesi bire on olduğu yönünde olsa da, bu sabitleme genelde zekâtın 20 miskal altından, 200 dirhem gümüşten verileceğini bildiren hadisler,³⁶ Hz. Peygamber (s.a.v.)'in "(Hırsızlık suçunda) El ancak bir dinar veya on dirhemden kesilir"³⁷ ifadeleri, Amr b. Şuayb'ın babasından, onun da dedesinden yaptığı rivayette, "Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde diyet miktarı 800 dinar yahut 8000 dirhemdi",³⁸ ifadesi ve Hz. Ömer'in cizyeyi altından dört dinar, gümüşten kırk dirhem olarak takdir ettiği yönündeki³⁹ rivayetler esas alınarak yapılmıştır.

Ancak bu konuda farklı rivayetler de mevcuttur. Hz. Peygamber (s.a.v.), çeyrek dinar ve daha çoğunda (hırsızın elini) keserdi.⁴⁰ Hz. Peygamber (s.a.v.) değeri üç dirhem olan kalkandan ötürü hırsızın elini kesti.⁴¹ Bu riva-

³¹ Ebû Ubeyd, Kasım b. Sellâm, *Kitabu'l-Emvâl*, (1. Baskı), (thk. ve ta'lik: Muhammed Ammare), Dâruş-Şurûk, Beyrut 1989, s. 626; Maverdî, s. 196; Ebû Ya'la el-Ferra, İbnü'l-Ferra Muhammed b. Hüseyin, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1983, s.178; Reys, s. 344.

³² Erkal, s. 80.

³³ İbn Haldun, s. 247, 248; Miras, Kamil, *Sahih-i Buhâri Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi*, I-XIII, (8. Baskı), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1972, V, 39.

³⁴ İbn Haldun, s. 248; İbn Abidin, II, 296-297.

³⁵ Şehhâte, Şevki İsmail, *et-Tatbiku'l-Muâsir li'z-Zekât*, Dârü'ş-Şurûk, Cidde 1977, s. 108; Ebûbekir es-Siddîk Mütevellî-Şehhâte, Şevki İsmail Şehhâte, *İktisâdî'n-Nukûd fi İdâri'l-Fikri'l-İslâmî*, Dârü't-Tevfik en-Nemüzeziyye, Kahire 1983, s. 64.

³⁶ Dârekutnî, II, 471; Ebû Ubeyd, 501.

³⁷ Ebû Dâvud, "Hudûd", 12; Tirmizî, "Hudûd", 16.

³⁸ Ebû Dâvud, "Diyat", 18; Ahmed b. Hanbel, II, 217; Zeylaî, Ebû Muhammed Cemaeddin, *Nasbu'r-Râye li-Ehadisi'l-Hidaye*, (Büyüetü'l-Elmaiyyi fi Tahrîci'z-Zeylaî haşiyesi ile birlikte), I-V, (Tashih: Muhammed Avvame), el-Mektebetül-Mekkiyye, Beyrut 1997, IV, 362.

³⁹ Ebû Yusuf, Yakup b. İbrahim, *Kitabü'l-Harâc*, Dârü'l-Mârifet, Beyrut 1979, s. 128.

⁴⁰ Müslim, "Hudûd", 1; Tirmizî, "Hudûd", 16; Nesâî, "Katu's-sârik", 9,10; Ahmed, b. Hanbel, II, 80.

⁴¹ Buhâri, "Hudûd", 13; Müslim, "Hudûd", 2; Tirmizî, "Hudûd", 16; Ebû Dâvud, "Hudûd", 11; İbn Mâce,

yetlerde ve Ahmed b. Hanbel'in rivayetinde çeyrek dinarın üç dirheme teka-bül ettiği, dinar ve dirhem paritesinin bire on iki olduğu zikredilmektedir.⁴² Ayrıca bu hadis, dirhem 1/10'a tekabül ettiği rivayetlerinden daha sahih kabul edilmiştir.⁴³

Abdurrahman b. Amrâdan yapılan rivayette, "Hz. Osman zamanında bir hırsız ağaç kavunu çaldı. Hz. Osman kıymetinin belirlenmesini emretti. Kıymeti üç dirhem tuttu ki, o zamanlar on iki dirhem bir dinara denkti. Hz. Osman da hırsızın elini kesti."⁴⁴

İbn Ömer'den şöyle rivayet edilmiştir: *Bakî'de deve satardım; (bazen) dinar karşılığında satar dirhem alır, (bazen de) dirhem karşılığı satar, dinar alırdım. (Sattığımda) bunun (dirhem) yerine şunu (dinarı) alır ve (aldığımda da) bunun yerine şunu verirdim. Hz. Peygamber (s.a.v.)'e gidip: Ey Allah'ın Resulü, mücade eder misin, sana (bir şey) soracağım. Ben (bir malı) dirhem mukabilinde satıp, dinar alıyorum. Bunun yerine şunu alıyor ve bunun yerine şunu veriyorum (altının yerine gümüşü alıp veriyorum), dedim. Hz. Peygamber (s.a.v.): "Aranızda (ödenmemiş) bir şey kalmadıkça o günün rayici ile (birinin yerine ötekini) almanda mahzur yok"⁴⁵ buyurdu. Bu rivayet, altın ve gümüş arasındaki oranın sabit olmadığının en açık delilidir.*

Zikretmiş olduğumuz rivayetler ve benzerleri, 7/10 oranının vezin ile yani paranın basımıyla alakalı olduğunu, paranın değerinin ise iktisadi duruma göre şekilleneceğini desteklemektedir. Öyleyse bu alım gücü 1/10 olabileceği gibi, 1/15 de olabilir. Bu verilerden yola çıkarak değer açısından sabit bir orandan bahsetmek zor görülmektedir. Bu nedenle Fukaha, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in "Ölçü, Medine'nin ölçüsü, tartı Mekk'e'nin tartısıdır"⁴⁶ hadisini esas alarak altın ve gümüş ile ilgili şer'î hükümlerde vezne itibar edileceğini kabul etmiş,⁴⁷ ağırlığı iki yüz dirhemden aşağı olan fakat adedi veya değeri iki yüze ulaşan dirhemlerde zekât gerekmediğine hükmetmişlerdir.⁴⁸ Tâvus b. Keysan, Ata b. Ebi Rebah, Zührî, Süleyman b. Harb ve Eyyüb es-Sahtanî ise, altının zekâtı hakkında sahih hadis bulun-

⁴² "Hudûd", 22; Nesâî, "Sârik", 8; Muvatta', "Hudûd", 21.

⁴³ Ahmed b. Hanbel, VI, 80; Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali, *Neylü'l-Evtâr Şerhü Müntekal-Ahbâr*, I-VIII, (1. Baskı), Dârü'l-Hayr, Dimaşk 1996, VIII, 138.

⁴⁴ Şevkânî, VIII, 138-139.

⁴⁵ Muvatta', "Hudûd", 23; Beyhâkî, VIII, 260.

⁴⁶ İbn Mâce, "Ticaret", 51; Tirmizî, "Büyu", 24; Ebû Dâvud, "Büyu", 14; Nesâî, "Büyu", 5; Ahmed b. Hanbel, II, 139.

⁴⁷ Nesâî, "Bey", 54; Ebû Dâvud, "Büyu", 8.

⁴⁸ İbn Abidin, II, 297.

⁴⁹ Kâsânî, Alaaddün Ebi Bekir b. Mesud, *Bedâiü's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'*, I-X, (2. Baskı), (thk. Ali Muhammed Muavvaz-Adil Ahmed Abdülmevcud), Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2003, II, 405-406; Nevevî, V, 504; İbn Abidin, II, 297.

madığını iddia ederek altını ticaret eşyası kabul etmiş ve altının zekâtında vezne değil de kıymete itibar etmişlerdir.⁴⁹

2. Hz. Peygamber (s.a.v.) Döneminde Hayvan Fiyatları

2.1. Deve

Bölgenin coğrafi yapısı nedeniyle fiziki gücü kullanılan, eti ve sütün-den faydalanılan deve, Arap yarımadasında insanların hayatında önemli bir yere sahipti.⁵⁰ Hatta câhiliye döneminde diyet, fidye, ödül, mehir vb. durumlarda vaat edilen servetin çoğu zaman deveyle ölçülmesi, ayrıca vefat eden şahsın mirası arasında sayısı bine ulaşmış develerden bahsedildiğine dair rivayetler, devenin para birimi olarak kullanılan dinar ve dirhem yanında yaygın bir malî değer ölçüsü olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.⁵¹ İslamiyetten sonra da aynı öneme sahip olan deve; zekât, kurban ve diyet miktarının tespiti gibi bazı malî mükellefiyetlerde ölçü olarak kabul edilmiştir.⁵²

Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde deve fiyatları kalitesi, cinsi, yaşı vb. özelliğine göre son derece farklılık göstermiştir. Hatta Hamidullah 22 dirhemden 400 dirheme kadar varan fiyatlardan söz edildiğini aktarmaktadır. Konuyla ilgili farklı rivayetlerden bu tespit edilebilmektedir. Câbir'den rivayet edildiğine göre, kendisi bir yolculukta devesi üzerinde seyrederken devesi yorulmuştu. Bu esnada yanından geçen Hz. Peygamber (s.a.v.), deveye bir kamçı vurarak (yürmesi için) dua etti. Bundan sonra deve öyle kuvvetli yürüdü ki daha önce bu şekilde hiç yürümemişti.

Hz. Peygamber (s.a.v.), daha sonra (deveyi satın almayı teklif ederek):

“Veresiye bir ûkıyye,” buyurdu.

“Hayır,” dedim. Sonra yine (satın almak üzere), veresiye bir ükıyye teklif etti; bu defa devemi ona sattım. Fakat evime götüreceğim eşyayı bundan harîç tuttum.”⁵³

Hadîsü'l-bâir diye meşhur olan Cabir hadisinde en çok ihtilaf edilen nokta, Cabir'in devesinin kıymetine dairdir. Buhârî'nin kırk dirhem vez-

⁴⁹ Ebû Ubeyd, s. 520.

⁵⁰ Hakkı İsmail İbrahim, *Esvâkü'l-Arabi't-Ticariyye fi Şibhi'l-Cezâreti'l-Arabiyye*, Dârü'l-Fikr, Amman 2002, s. 109; Salim Ögüt, “Deve”, *DİA*, TDVY, IX, 226-227.

⁵¹ Azizova, Elnure, *Hz. Peygamber (s.a.v.) Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler*, İsam Yayınları, İstanbul 2011, s. 74.

⁵² Ögüt, “Deve”, IX, 226.

⁵³ Aynî, Bedrüddin Ebi Muhammed Mahmud, *Umdetü'l-Karî Şerhü Sahihü'l-Buhârî*, I-XXV, (1. Baskı), Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2001, XI, 308.

inde bir ukiyye⁵⁴ (kırk dirhem) rivayetinden başka, beş ukiyye,⁵⁵ iki ukiyye ile bir veya iki dirhem,⁵⁶ dört dinar⁵⁷ ve bir kırat⁵⁸ rivayet edenler de vardır.⁵⁹

Amr b. Şuayb'ın, babası aracılığıyla dedesinden yaptığı rivayete göre, Hz. Peygamber (s.a.v.), diyeti 100 deve, köylüler için 400 dinar veya buna denk gümüş takdir ederdi. Develer pahalınca, diyetin bedelini de artırırdı ve develerin fiyatı düşünce diyetin bedelini de eksiltirdi. Hz. Peygamber (s.a.v.) devrinde bu develerin fiyatı, 400 dinar ile 800 dinar veya bunun (yani sekiz yüz dinarın) gümüştten dengi olan sekiz bin dirheme ulaştı.⁶⁰

Zührî'nin rivayetine göre, "Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında diyet yüz deve ve her bir devenin değeri de bir ukiyye idi. Sonra develerin fiyatı artmaya devam etti ve bir devenin değeri bir buçuk, iki ukiyyeye kadar çıktı. Nihayet Hz. Ömer diyeti altından bin dinar, gümüştten on bin dirhem olarak takdir etti."⁶¹

İbn Abbâs'dan rivayet edildiğine göre bir adam Hz. Peygamber (s.a.v.)'e gelerek; "*Benim bir deve adağım var ve ben deve alacak güce sahibim. Fakat deve bulamıyorum ki satın alayım*", dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.), "*yedi davar satın alıp boğazlamasını emretti.*"⁶²

Râfi b. Hadîc'ten rivayet edildiğine göre, Hz. Peygamber (s.a.v.) Zül-Huleyfede ganimet dağıtırken bir deveyi on koyuna denk tutmuştu.⁶³

Ebû Kılâbe'den yapılan rivayette develerin sabit bir fiyatının olmadığını desteklemektedir. Bu rivayete göre; Hz. Ebû Bekir zekât memurlarını dört yaşını tamamlamış develeri kırk (dirheme), üç yaşını tamamlamış develeri otuz (dirheme), iki yaşını tamamlamış erkek develeri yirmi (dirheme), bir yaşını bitirmiş dişi develeri on (dirheme) satmak üzere görevlendirdi. Hz. Ebû Bekir'in dediği fiyata sattılar. Bir sonraki sene görevlendirdiğinde, zekât memurları fiyatlarda artış yapabiliriz dediklerinde, Hz. Ebû Bekir her yaşa on (dirhem) ilave edin dedi. Bir sonraki sene aynı şeyi teklif ettiklerinde, Hz. Ebû Bekir hayır diyerek fiyat artırılmasını kabul etmedi. Hz. Ömer halife olduğunda, zekât memurlarını Hz.

⁵⁴ Buhârî, "Büyü", 34.

⁵⁵ Müslim, "Müsakât", 109.

⁵⁶ Müslim, "Müsakât", 113.

⁵⁷ Müslim, "Müsakât", 109.

⁵⁸ Buhârî, "Vekâlet", 8; Müslim, "Müsakât", 111.

⁵⁹ Aynî'nin naklettiğine göre Ebû Ca'fer Dâvûdî bu ihtilâfın sebebini râvelerin hadîsi mânâ itibariyle rivayet etmelerinden kaynaklanmış olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Aynî, XI, 308.

⁶⁰ Ebû Dâvud, "Diyat", 18; Ahmed b. Hanbel, II, 217; Zeylai, IV, 362.

⁶¹ Beyhakî, VIII, 80.

⁶² İbn Mâce, "Edâhi", 6.

⁶³ Buhârî, "Şerike", 16; İbn Mâce, "Edâhi", 6.

Ebû Bekir'in takdir ettiği son fiyattan develeri satmakla görevlendirdi. Bir sonraki sene görevlendirdiğinde, fiyatlarda artış yapabiliriz dediklerinde, Hz. Ömer her yaşa on (dirhem) ilave edin dedi. Bir sonraki sene aynı şeyi teklif ettiklerinde, Hz. Ömer hayır diyerek son fiyat artırılmasını kabul etmedi. Hz. Osman halife olduğunda Hz. Ömer'in takdir ettiği son fiyattan develeri satmakla görevlendirdi. Bir sonraki sene görevlendirdiğinde, zekât memurları fiyatlarda artış yapabiliriz dediklerinde, Hz. Osman her yaşa on (dirhem) ilave edin dedi. Bir sonraki sene aynı şeyi teklif ettiklerinde, Hz. Osman hayır diyerek fiyat artırılmasını kabul etmedi. Muaviye halife olduğunda Hz. Osman'ın takdir ettiği son fiyattan develeri satmakla görevlendirdi. Bir sonraki sene görevlendirdiğinde, fiyatlarda artış yapabiliriz dediklerinde, Muaviye her yaşa on (dirhem) ilave edin dedi. Bir sonraki sene aynı şeyi teklif ettiklerinde, Muaviye pazarlık yaparak satın dedi.⁶⁴

Bu rivayetlerden Asr-ı saadette deve fiyatlarıyla ilgili kesin ve sabit bir rakamın kullanılmasının zor olacağı sonucuna ulaşmaktayız. Zira deve fiyatlarının deve sayısının az ya da çok olmasına, kalitesine, pazarlığın gücüne göre değiştiği görülmektedir.

Serahsî'nin, iki yaşına girmiş bir devenin o devirde kırk dirhem değerinde olduğunu ve bunun zekâta tabi olan develerin en düşüğü olduğunu zikretmesi,⁶⁵ belki konuyla ilgili ilk göze çarpan rivayetlere bakılarak yapılan bir değerlendirmedir. Daha sonra fukaha, Serahsî'nin bu değerlendirmesinden yola çıkarak bir sonuca ulaşmaya çalışmışlardır. Hâlbuki yukarıda zikrettiğimiz ve benzeri rivayetler bu görüşü nakzetmektedir.

Yine Dehlevî'nin deve nisabında, zekâtının kendi cinsi dışından koyun ile ödenmesinin emredilmesi, bir koyunun ise bir devenin 1/8'ine denk geldiği, böylece deve nisabında beş adet, koyun nisabının asgarî miktarı sayıldığına⁶⁶ dair içtihadı parçacı yaklaşım ile ulaşılan bir sonuçtur. Zira bir koyunun devenin 1/8'ine denk geldiğine dair rivayetler olduğu gibi bir koyunun bir devenin 1/10'una,⁶⁷ 1/7'ine denk geldiğine dair rivayetler bulunmaktadır. Hatta Câbir b. Abdullah'ın rivayetini delil alan cumhura göre, sahih ve tercih edilen görüş bir koyunun devenin 1/7'sine

⁶⁴ Müttekî, Alauddin Ali el-Müttekî, *Kenzü'l-Ummâl fi Süneni'l-Ekvâl ve'l-Efâl*, I-XVIII, (5. Baskı), Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1985, VI, 532-533.

⁶⁵ Serahsî, II, 150.

⁶⁶ Şah Veliyyullah, I, 506.

⁶⁷ Rivayetler için bkz. Buhârî, "Şerike", 16; İbn Mâce, "Edâhi", 6.

denk geldiğidir.⁶⁸ Câbir b. Abdullah şöyle demiştir: Biz Resûlullah (s.a.) ile birlikte hac ettik, deveyi de sığırı da yedi kişiye kurban ettik.⁶⁹ Bu vb. rivayetler dikkate alındığında nisaplar arasında eşitliğin olmadığı anlaşılmaktadır.

Ayrıca şurası unutulmamalıdır ki; Hz. Peygamber (s.a.v.), dirhem ve dinarda sadece alt sınırı belirlemişken, hayvanlarda sayılar arttıkça belirli miktarlar arasındaki ödenecek zekât miktarını, alt ve üst sınırları da belirlemiştir.⁷⁰ Başlangıçta eşitliği iddia edenler dahi, yukarı basamaklarda bu eşitliğin bozulduğunu kabul etmektedirler. Örneğin deve fiyatını kırk dirhem olarak kabul ettiğimizde, yalnız nisabın başlangıcındaki eşitlikten bahsetmemiz mümkündür. Zira iç basamaklarda bu denkleğin ve aynı zamanda da oranın bozulduğu görülür. Kırk koyun beş deveye eşit kabul edildiğinde, seksen koyunun ise on deveye eşit olması gerekirdi. Hâlbuki 121 koyunun zekâtı yine iki koyundur. 201 koyunda 3 koyun verilirken, buna karşılık on beş deveye yine üç koyun verilmektedir. Yine hayvanların sayısında yukarı doğru çıktıkça eşitlik olmadığı gibi, zekât olarak ödenen miktarda da eşitlik bulunmamaktadır. Şöyle ki, 5 deve 30 sığıra eşitse, 30 sığır için verilen iki yaşında bir sığır da, beş deve için verilen bir koyuna eşit olması gerekirdi, hâlbuki bunlar birbirine eşit değildir.⁷¹

Aşağıdaki tabloda develerin dirhem karşılığı (bir koyun beş dirhem üzerinden) verilmiştir.

⁶⁸ Hanefiler'e göre bir sığır veya bir deve yedi kişi için kurban olabilir. İster hac veya umre münâsebetiyle kesilen kurban olsun, ister bayramda kesilen kurban olsun hüküm aynıdır. Şâfiî ile Hanbeliler'e göre yedi kişinin bir deveye veya bir sığırda ortak olması caizdir. Hepsinin kurban niyeti taşınması da şart değildir. Süfyan-ı Sevri ve Cumhurun görüşü bu şekildedir. Dâvûd-i Zahirî ile Mâlikîler'in bâzısı da bu görüşte olmakla beraber yukardaki hükmün nafile kurbanı mahsus olduğunu söylerler. Yani bunlara göre vâcib kurbanda ortaklık sahih değildir. Malik'in meşhur kavline göre ne deveye ne de sığırda ortaklık caiz değildir, Nafile olsun, vâcib olsun bu hayvanlar koyun ve keçi gibi ancak bir kişi için kurban olur. Saîd bin el-Müseyyeb, İshâk b. Râheveyh ve İbn-i Huzeyme'ye göre deve bayram kurbanı olduğu takdirde on kişi için yeterlidir. Bunlar İbn-i Abbâs'tan gelen hadisi delil gösterirler. Bkz. İbn Kudâme, XI, 97-98; 119-120; İbn Rüşd, II, 196-197; Zuhaylî, III, 616-617.

⁶⁹ Müslim, "Hac", 62.

⁷⁰ Uzunpostalcı, Mustafa, "II. Oturum Müzakere ve Cevaplar", *Zekât Nisabı ve Fitre Miktarının Çağdaş Parasal Değeri Sempozyumu*, Kurav Yay., Bursa 2007, s. 114.

⁷¹ Yeniçeri, Celal, "II. Oturum Müzakere ve Cevaplar", *Zekât Nisabı ve Fitre Miktarının Çağdaş Parasal Değeri Sempozyumu*, Kurav Yay., Bursa 2007, s. 97.

Develerin Dirhem Karşılığı	Dirhemle Zekât Miktarı	Nominal Değer	Hakiki Değer
40-160	-	-	-
200-360	5	% 2,5	% 1,39
400-560	10	% 2,5	% 1,79
600-760	15	% 2,5	% 1,97
800-960	20	% 2,5	% 2,08
1000-1400	40	% 4	% 2,85
1440-1800	50	% 3,47	% 2,77
1840-2400	60	% 3,26	% 2,5
2440-3000	70	% 2,87	% 2,33
3040-3600	100	% 3,29	% 2,77
3640-5160	120	% 3,29	% 2,33
5200-5560	160	% 3,08	% 2,87
5600-5960	170	% 3,04	% 2,85
6000-6360	180	% 3	% 2,82
6400-6760	200	% 3,13	% 2,95
6800-7160	210	% 3,09	% 2,93

Yukarıdaki tabloda görüldüğü gibi nominal değer sıfırdan başlayıp, % 2,5, sonra % 4 kadar yükselip, daha sonra % 3 kadar düşmektedir. Hakiki değer ise % 1,39 ile % 2,96 arasında değişmektedir.⁷² Devenin kendi nisabı içerisinde dahi bir eşitliği olmadığına göre, zekâta tabi diğer mallar arasında eşitlikten bahsetmemiz mümkün görülmemektedir.

2.2. Koyun ve Keçi

Araplar günlük et ve süt ihtiyaçlarını karşılamanın yanı sıra, kıl ve yünleriyle dokumalara ham madde sağlamak amacıyla devenin yanı sıra koyun ve keçi gibi küçükbaş hayvanları da yetiştirmekteydi. Bölgedeki kabilelerden ganimet olarak alınan hayvanların sayısı binlerle ifade edilmektedir.⁷³

⁷² Şehhâte, s. 170-172.

⁷³ Meselâ, Huneyn gazvesinde Hevâzin kabilesinden 40.000. Vâkıdı, III, 943; Müreysi gazvesinde Beni Müstalik'ten 5.000. Vâkıdı, I, 410; Hismâ seriyyesinde Beni Cüzâm ve Lahm kabilelerinden 5.000 koyun-keçi alınmıştır. Vâkıdı, II, 558; Azizova, s. 56.

Ezrakî, Hz. Peygamber (s.a.v.) dönemindeki koyun pazarlarının varlığını zikreder. İbn Cüreyc kanalıyla gelen bir rivayette Hz. Peygamber (s.a.v.), Mekke fethinde koyun pazarının yanında bulunan Karn-ı Müskilêde insanların biatlarını kabul etmiştir.⁷⁴ Medine’de “Sûku’l-bedha” denilen pazarda at, deve ve koyun satılırdı.⁷⁵

Koyunun fiyatı hakkındaki rivayetler dikkate alındığında, Hz. Peygamber (s.a.v.) devrinde beş ile on dirhem arasında olduğu anlaşılmaktadır.

Urve el-Bârikî’nin rivayetine göre; Hz. Peygamber (s.a.v.) kendisine, bir kurbanlık koyun veya normal koyun satın alması için bir dinar verdi. O da iki koyun satın alıp, birisini bir dinara sattı. Bir koyun ve bir dinarı Hz. Peygamber (s.a.v.)’e getirdi. Hz. Peygamber (s.a.v.) Urve’ye ticaretinin bereketli olması için dua etti. Artık o, toprak satın alsa kâr ederdi.⁷⁶

Hakîm b. Hizam’dan rivayet edildiğine göre; Hz. Peygamber (s.a.v.) onu, bir dinar ile kendisi için bir kurban almak üzere gönderdi. Hakîm bir dinara bir kurban aldı ve o kurbanı iki dinara sattı. Sonra da Hz. Peygamber (s.a.v.) için bir dinara (başka) bir kurban satın aldı. Bir dinarı da Hz. Peygamber (s.a.v.)’e getirdi. Hz. Peygamber (s.a.v.) o parayı sadaka olarak verdi ve Hakîm’e ticaretinin bereketli olması için dua etti.⁷⁷ Bu rivayetler Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde aynı pazarda dahi bir malın sabit bir fiyatının olmadığını, iki katıyla değer görebildiğinin delilidir.

Ayrıca zekât mükellefi olan kişinin, zekât memuruna verecek yaşta devesi olmadığında bir yaş büyüğünü verip, buna mukabil ya yirmi dirhem para veya bu değerde iki koyun geri alacağına dair rivayetler de⁷⁸ konuya delil olmamaktadır. Zira yapılan bu uygulamanın tevkifi mi yoksa piyasa şartlarından mı kaynaklandığı fukaha arasında tartışmalıdır.

Koyunun beş dirhem olduğunu ifade eden rivayetler ile on dirhem olduğunu ifade eden rivayetler arasında çelişki olmadığını söyleyen Serahsî’ye

⁷⁴ Ezrakî, Ebû’l-Velid Muhammed b. Abdullah, *Ahbarü Mekke ve Ma Cae fiha Mine’l-Asâr*, I-II, (thk. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehiş), Mektebetü’l-Esedî, yy. 2003, s. 914.

⁷⁵ Semhudî, Nureddin Ali b. Ahmed, *Vefai’l-Vefa*, I-II, (thk. Muhammed Muhiddin Abdülhamid), Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1984, II, 754.

⁷⁶ Ebû Dâvud, “Büyü”, 28; Tirmizî, Buyu, 34; İbn Mace, “Sadaka” 7.

⁷⁷ Ebû Dâvud, “Büyü”, 28; Tirmizî, “Büyü”, 34.

⁷⁸ Sümame’den rivayet edildiğine göre, Enes b. Mâlik kendisine Hz. Peygamber (s.a.v.)’in emrettiği zekât farızası hakkında şu yazıyı yazmıştı: “Kimin zekât mükellefiyeti beş yaşında bir deve verecek seviyeye ulaşır da develer arasında, bu yaşta bir deve bulunmayıp dört yaşında bir deve bulunursa, bu deve ondan kabul edilir, (yaş farkı olarak buna mukabil) mal sahibi zekât memuruna ya yirmi dirhem para veya bu değerde iki koyun verir. Bir kimsenin de zekât mükellefiyeti dört yaşında dışı bir deve verecek sayıya ulaşır da yanında bu yaşta bir deve bulunmaz ve ancak beş yaşında dışı bir deve bulunursa bu deve ondan kabul edilir; fakat zekât memuru buna mukabil (yaş farkı olarak) mal sahibine ya yirmi dirhem para veya bu değerde iki koyun verir.” Buhârî, Zekât, 37; Ebû Dâvud, Zekât, 4; Nesâî, Zekât, 10.

göre, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in yaş farkının telafisi için on dirhem ya da iki koyun olarak takdir etmesi, o günün piyasa şartlarıyla ilgilidir.⁷⁹ Aynı görüşü paylaşan Karadavî de, bu uygulamanın Hz. Peygamber (s.a.v.)'in nübüvvet sıfatıyla değil, dönemin piyasa şartlarını dikkate alarak imamet sıfatıyla ilgili olduğunu zikretmektedir.⁸⁰ Ancak İbn Hümâm ile İbn Nüceym, Serahsî'nin bu görüşünü tenkit ederek, nisapların tevkîfi olduğunu, bu anlamda koyunun fiyatını piyasa şartlarına göre değerlendirmenin isabetli olmayacağını zikretmişlerdir.⁸¹

İbn Hazm da nasda zikredilen yaş farkına mukabil iki koyun ya da yirmi dirhem ödenmesinin, koyunun piyasa değerine göre olmadığını, zıhar ve Ramazan kefaretinde köle azadına mukabil altmış fakirin doyurulmasında olduğu gibi, Şar'î tarafından verilen özel hüküm olduğunu ifade etmektedir.⁸²

İbnü'l-Arabî ise, bu hadisle ilgili olarak dört farklı değerlendirme aktarır: 1-Haber-i vahid olan bu hadis genel kurallara aykırıdır. Bu nedenle geçersizdir. 2-Hadiste açıkça kıymet zikredilmemiş, aksine kişinin ödemesi gereken yaşta devesi bulunmazsa, elindeki mevcut devenin alınacağı ve yirmi dirhem geri verileceği zikredilmiştir. Bu ifadelerden, yapılan işlemin kıymetlendirme değil, tevkîfi olduğu anlaşılır. 3-Bu durum zaruretten kaynaklanan bir durumdur. Zaruretler ise kendi sınırları içerisinde kalır. 4-Sadakalarla ilgili rivayette, Hz. Ömer'in mektubu tercih edilir. Çünkü Hz. Ebûbekir'in mektubu âhâd yolla gelmiştir. Belki de bu durum özel, istisnâî bir durumdur.⁸³

İbn Kudâme ise, diyeti esas olarak koyunun fiyatının altı dirhem olduğu sonucuna ulaşmıştır.⁸⁴ Şöyle ki; İbn Abbâs'ın rivayetinde "Hz. Peygamber (s.a.v.) bir öldürme olayında diyeti on iki bin dirhem olarak takdir etmiştir."⁸⁵ Buna göre; diyette 100 devenin fiyatının 12000 dirhem, sığır ve elbisenin kıymetinin altmış dirhem, koyunun fiyatının ise altı dirhem olması gerekir.⁸⁶

Hâlbuki deve ve sığırın kendi nisapları içerisinde eşitlik olmadığı gibi koyunun nisabında da eşitlik bulunmamaktadır.

⁷⁹ Serahsî, II, 155-156; İbn Hazm, VI, 23.

⁸⁰ Karadavî, I, 190.

⁸¹ İbn Hümâm, II, 172,173, 193; İbn Nüceym, II, 374.

⁸² İbn Hazm, VI, 24.

⁸³ İbnü'l-Arabî, II, 520-521.

⁸⁴ İbn Kudâme, IX, 482.

⁸⁵ Şevkânî, VII, 90.

⁸⁶ İbn Kudâme, IX, 488.

Aşağıdaki tabloda koyunların ödenecek zekât miktarına göre değerleri verilmiştir.

Koyunların Sayısı	Ödenecek Zekât Miktarı	Nominal Değer	Hakiki Değer
1-39	-	-	-
40-120	1 Koyun	% 2,5	%, 8
121-200	2 “	% 1,65	%, 1
201-399	3 “	% 1,49	%, 7,5
400-499	4 “	% 1	%, 8
500-599	5 “	% 1	%, 8
600-699	6 “	% 1	%, 8

Görüldüğü gibi, tümünün belirli bir oranla zekâta tabi olması yerine, her bir dilim aralığı için belirli sayılar öngörülmüştür. Miktar konusunda da, belirli bir rakama kadar azalan bir seyir takip edilmiş, sonrasında ise sabit hale dönüşmüştür.⁸⁷

2.3. Sığır

Arap yarımadasındaki coğrafi yapı dolayısıyla gerek göçebe gerekse yerleşik halk, sulama, taşımacılık ve binek vasıtası olarak kullanmak amacıyla deve ve at yetiştirmekte, et, süt, yün ve kılından istifade için koyun ve keçi edinmekteydi. Gazve ve seriyyelerden elde edilen ganimetin genellikle deve, koyun ve keçiden ibaret olması, bu üçünün yarımada'nın en yaygın evcil hayvan cinsleri olduğuna delil gösterilebilir.⁸⁸

Sığır, sıcak ve kuru iklimin hâkim olduğu yarımada'nın kısmen yeşillik bölgesi olan Suriye sınırlarında, Yemen, Hadramevt, Bahreyn ve tarıma elverişli Cüreş, Cüblân, Necrân ve Sa'de gibi Güney Arabistan'ın bol sulu ziraî yerlerinde yetiştirilmekteydi. Bu bölgeler aynı zamanda Câhiliye döneminden itibaren ayakkabı üretiminde kullanılan sığır derisiyle de ünlüydüler.⁸⁹

İslamiyeti kabul eden Cüreş halkına atların, develerin ve ziraatta kul-

⁸⁷ Şehhâte, s. 174-175.

⁸⁸ Azizova, s. 70-71.

⁸⁹ Hemdâni, İbnü'l-Hâik Hasan b. Ahmed, *Sıfatu Cezireti'l-Arab*, (thk. Muhammed b. Ali el-Ekva' el-Hivali), Mektebetü'l-İrşad, San'a 1990, s. 116, 205, Yâkût, Ebü Abdillâh Şihâbüddin Yâkût b. Abdullâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, I-V, Dâru Sadır, Beyrut 1979. III, 406, Azizova, s. 77.

landıkları öküzlerin otlatılması için meralar tahsis edilmesi, bu bölgelerde sığır yetiştirildiğini göstermektedir.⁹⁰

Tarım merkezleri ve sığır yetiştiriciliğiyle ünlü olan Güney Arabistan bölgesinin yanı sıra, Orta Arabistan'da küçük çapta sığır yetiştirildiğini gösteren bazı rivayetlere rastlanmaktadır. Örneğin, Hayber'in Natat, Şıkk ve Ketibe bölgesinden alınan ganimetler arasında sığır bulunmaktaydı.⁹¹

Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Mekke fethinden sonra Medine'ye gelen Bâhile kabilesinin temsilcisi Mutarrif b. Kâhin el-Bâhili'ye, ihyâ edilen mera ve otlaklarla ilgili ahitname verip, sığır, koyun ve devenin zekât oranıyla ilgili ayrıntıların belirtildiği bir mektup yazması⁹² o bölgede sığırın varlığına delil olmaktadır.

Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde deve yetiştiricilerinin diyet olarak yüz deve, davar yetiştiricilerinin iki bin koyun, sığır yetiştiricilerinin iki yüz sığır, altın sahiplerinin bin dinar, gümüş sahiplerinin on bin dirhem, dokuyuculukla uğraşanların iki bin kat elbise (hülle) ödemesi gerektiğine dair rivayetler de⁹³ sığırın o bölgelerde yetiştirildiğini göstermektedir. Ancak bütün rivayetlerde sığırın zikredilmemesi, sığırın o bölgede deve ve koyun kadar yaygın olmamasından kaynaklanmaktadır.⁹⁴

Hz. Peygamber (s.a.v.) devrinde sığırın fiyatı hakkında açık bir rivayet bulunmadığından, bu fiyat diyet miktarından çıkarılmaktadır. Şöyle ki, diyetteki 8000 dirhemi 200'e bölerek bir sığırın fiyatının 40 dirhem olduğu ve böylece nisaplar arasında eşitlik sağlandığı iddia edilmektedir.⁹⁵

Hâlbuki diyetin 10.000 ya da 12.000 dirhem olduğu rivayetini esas aldığımızda farklı sonuca ulaşırız. Bu durumda 10.000 dirhemi 200'e böldüğümüzde sığırın fiyatı 50 dirhem, 12.000 dirhemi 200 böldüğümüzde sığırın fiyatı 60 dirhem olur ki nisaplar arasında iddia edilen eşitlik bozulmuş olur. Ayrıca deve ve davara ait nisapların kendi içerisinde bir eşitliği olmadığı gibi, sığıra ait nisaplarda da bu eşitlik bulunmamaktadır.

Diyet ile zekât oranlarını karşılaştırdığımız takdirde de nisapların değer açısından birbirine denk olmadığı ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki; diyet-

⁹⁰ İbn Hişâm, IV, 230; Taberî, *Târih*, III, 131.

⁹¹ Vâkıdî, *Megâzi*, II, 680.

⁹² İbn Hacer Askalanî, Ebû'l-Fadl Şihabüddin Ahmed, *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahâbe*, I-IX, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut ts., VI, 102.

⁹³ Ebû Dâvud, "Diyat", 18; Nesâî, "Kasame", 33-34.

⁹⁴ Karadavî, I, 183.

⁹⁵ Yavuz, Yunus Vehbi, "Hz. Peygamber (s.a.v.) Dönemi Hayat Standartlarında Belirlenen Klasik Ölçüler Dikkate Alınarak Zekât Nisabının ve Fitre Miktarının Çağdaş Parasal Değerinin Belirlenmesi", *Zekât Nisabı ve Fitre Miktarının Çağdaş Parasal Değeri*, (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri), Kurav Yayınları, Bursa 2006, s. 354.

te zikredilen nisap; deve 100, sığırd 200, koyunda 2000, dinarda 1000, dirhemde 10.000 veya 12.000 dir. Zekâta ise 20 dinar, 200 dirhem, 5 deve, 30 sığır ve 40 koyundur. Deve, sığır ve koyunları kendi cinsleri içerisinde zikredilen dinar ve dirheme bölerek birim fiyatlarını tespit ettiğimizde nisaplar arasında eşitliğin olmadığı açıkça görülmektedir.

Tablo halinde şu şekilde gösterebiliriz.

CİNS	DIYETTE BİRİM FİYAT (Dinar ve dirheme göre)	ZEKÂTTA BİRİM FİYAT (Dinar ve dirheme göre)
DEVE	10-100	4-40
SİĞİR	5-50	0,6- 6,6
KOYUN	0,5-5	0,5-5

Görüldüğü gibi diyet ile zekât karşılaştırıldığında birim fiyatı değişmeyen sadece koyun cinsidir. Deve ve sığır cinsi, diyet ve zekâta birim fiyat olarak değişmektedir.⁹⁶ Böylece hem zekâta tabi mallar arasında eşitliğin olmadığı hem de zekâtle diyetin nisabı arasında bir eşitliğin olmadığı daha net olarak görülmektedir. Ayrıca Vail'in Ebû Bekir'den yaptığı şu rivayet de, diyet ile zekâtın nisapları arasında eşitliğin olmadığı görüşünü desteklemektedir: “*Di-yeti sığırdan ödemek isteyen kişi, her deve karşılığında iki sığır, koyundan ödemek isteyen ise her deve karşılığında yirmi koyun öderdi.*”⁹⁷ Buna göre zekâta sığırın nisabı on, koyunun nisabı ise yüz olması gerekirdi.

3. Hz. Peygamber (s.a.v.) Döneminde Hububat Fiyatları

Hz. Peygamber (s.a.v.) dönemine ait hububat fiyatlarına hiçbir kaynak açıkça yer vermemesine⁹⁸ rağmen Serahsî'nin toprak mahsullerindeki beş vesk nisabıyla ilgili olarak “*bir vesk kırk dirhem, beş vesk ikiyüz dirhem eder*”⁹⁹ ifadelerinden zekâta tabi malların nisaplarının eşitliği sonucuna ulaşılmıştır.¹⁰⁰

⁹⁶ Hariri, Muhammed b. Ali, *Mecelletü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye*, Riyad 1414/1993, XXXIX, 332.

⁹⁷ İvaz Ahmed İdris, *ed-Diyetu Beyne'l-Ukûbe ve't-Tâviz fi'l-Fıkhil-İslâmi el-Mukaren*, Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut 1986, s. 605. (*Muntehab Kenzü'l-Ümmâl fi Suneni'l-Akvâl ve Efâl*den naklen s. 146).

⁹⁸ M. Hasanü'z-Zaman, *İlk İslam Devletlerinde Ekonomik Strüktür*, (Çev. Sinan Ersoy), Akabe Yay. İst. 1987, s. 395.

⁹⁹ Serahsî, III, 3; *Damad*, I, 209.

¹⁰⁰ Yavuz, s. 356.

Bu genellemenin uygun olmadığı kanaatindeyiz. Zira aynı malın aynı pazarda farklı fiyata satılma imkanı varken arpa, buğday gibi hiçbir ayırımı gidilmeksizin bütün hububatları kapsayacak şekilde beş vesk ikiyüz dirhem eder ifadesi toptancı bir yaklaşımdır. Zira maliyet, müşteri, kalite, rekabet, pazardaki konumu, pazarın yapısı, yasalar, ithalat vb. faktörler iktisadi açıdan fiyata etki eden farklı faktörlerdir. Bu faktörler günümüzde fiyata etki ettiği gibi o dönemin piyasasını etkilediğine dair pek çok rivayet mevcuttur.

Şöyle ki; müşteri talebi serbest pazar kurallarına göre oluşmakta ve talep pazara sunulan mal ve hizmetin fiyatını belirlemektedir. Hz. Peygamber (s.a.v.), *“İnsanları alış verişte serbest bırakınız, zira Allah böylece insanları birbirinden faydalanıp rızıklandırır”*¹⁰¹ rivayeti, yine Enes b. Mâlik’in Hz. Peygamber (s.a.v.) devrinde Medine’de fiyatlar pahalandı. Bunun üzerine halk; *“Ey Allah’ın Rasulü, fiyatlara müdahale et dediklerin de, Hz. Peygamber (s.a.v.): “Şüphe yok ki, fiyatı tayin eden, darlık ve bolluk veren, rızıklandırıcı ancak Allah’tır. Ben sizden hiç kimsenin mal ve canına yapmış olduğum bir haksızlık sebebiyle hakkını benden ister olduğu halde, Rabbime kavuşmak istemem”*¹⁰² rivayeti Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde piyasa fiyatlarının satıcı ve alıcı arasında serbestçe oluştuğunu göstermektedir.

Kayletu’l-Enmâriyye’nin rivayetinden de bu sonuca ulaşmaktayız. Kayletu’l-Enmâriyye şöyle demiştir: “Hz. Peygamber, umrelerinden birisinde ihramdan çıkmak için Merve’ye geldi. Bir bastona dayanarak gelip huzuruna oturdum ve dedim ki: “Yâ Resûlallah Ben alım satım işleriyle uğraşan bir kadını. Öyle olur ki bir mal satın almak isterim ve ona, istediğimden daha düşük bir fiyat veririm. Sonra almak istediğim fiyata gelinceye kadar arttırır dururum. Yine öyle bir olur ki bir mal satmak isterim ve ona, istediğimden daha yüksek bir fiyat takdir ederim. Sonra satmak istediğim fiyata gelinceye kadar düşürür dururum. (Ne dersin?)” Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v.) bana: Yâ Kayle, öyle yapma! Ancak, bir şey satın almak istediğinde, ona, düşündüğüm fiyatı ver, ister satsınlar ister satmasınlar. Yine bir şey satmak istediğinde, ona düşündüğün fiyatı koy, ister versinler ister vermesinler.” buyurdu.¹⁰³

Yine Hz. Ömer’in halifelîği zamanında cereyan eden şu olayda piyasa fiyatlarının satıcı ve alıcı arasında serbestçe oluştuğu görüşünü destekle-

¹⁰¹ Ahmed b. Hanbel, II, 512.

¹⁰² Ebû Dâvud, “Büyü”, 49; Tirmizi, “Büyü”, 73; İbn Mâce, “Ticârât”, 27.

¹⁰³ İbn Mâce, “Ticârât”, 29.

mektedir: İbn Zebâle'nin rivayetine göre, Musalla çarşısının önünde iki kap dolusu kuru üzümü olan Hatıb b. Ebî Beltea'nın yanına gelen Hz. Ömer, kuru üzümün fiyatını sordu. Hatıb, iki müddü (ölçek) bir dirhem dedi. Fiyatı ucuz bulan Hz. Ömer şöyle dedi:

"Taif'ten üzüm yüklü bir kervanın gelmekte olduğunu haber aldım. Onlar senin fiyatına aldanırlar. Ya fiyatı yükselt yahut da üzümü al evine götür, orada istediğin fiyata sat." Daha sonra Hz.Ömer kendi kendine düşünmüş ve Hatıb'ın evine giderek şöyle demiştir:

*"Dün sana söylediklerim ne emirdir, ne de hüküm. Bu belde halkının hayrı için arzu ettiğim bir şeydir. İstedığın yerde istediğin fiyata satabilirsin."*¹⁰⁴

Bu rivayetlerden o dönemde pazardaki fiyatlara müdahale edilmediği gibi, son rivayette pazardaki fiyatlara müdahale edilmiş olsa dahi, pazar dışında aynı mala farklı fiyat uygulanabileceği anlaşılmaktadır. Böyle bir durumda hububat fiyatlarının eşitliğinden bahsetmemiz mümkün gözükmemektedir.

Ebü Saîd'in rivayetinden de kalite farkının piyasaya etki ettiğini anlıyoruz: *"Bilal, Rasulullah'a iyi cins hurma getirince, Hz. Peygamber (s.a.v.), "Bu nedir?" buyurdu. Bilal, "İki ölçek kötü hurma karşılığında bundan bir ölçek aldım" deyince, "Olmaz, bu faizin ta kendisidir. Bu tür alış verişe yaklaşma!"* buyurdular.¹⁰⁵ Ancak Hz. Peygamber (s.a.v.), ribevî malların kendi cinsi ile değişimi nedeniyle bu fazlalığı yasaklamıştır. Yine Hz. Peygamber (s.a.v.)'in, çarşı pazar denetimleri esnasında kalite kontrolünde bulunduğu hileli buğday yığınının iç kısmının dış tarafı gibi olmadığını gördüğünde: *"İyisini ayrı sat, kötüsünü ayrı"*¹⁰⁶ buyurması da kalitenin fiyata etki ettiğine dair başka bir delildir.

İbn Kayyim, Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde Medine'ye hububat ve giyim eşyalarının dışarıdan getirildiğini, bu nedenle fiyat sınırlamasına gidilmediğini zikrederek¹⁰⁷ ithalatın fiyata etkisi olduğunu zikretmiştir.

Hz. Peygamber (s.a.v.)'in, *"Satılmak üzere pazar yerine gelmeden önce yolda karşılamayınız"*¹⁰⁸ buyurarak malın değerinin pazarda ortaya çıkması gerektiğine vurgu yapması, yine *"Hiçbir şehirli köylü namına malını*

¹⁰⁴ Mâlik, II, 180; Abdurrezzak, VIII, 207; Beyhakî, VI, 48; Müttakî, *Kenzü'l-Ümmal*, IV, 183; Semhüdi, II, 757;

¹⁰⁵ Nesâî, "Büyü", 41; Müslim, "Büyü", 14; Dârimi, "Büyü", 41; Buhârî, "Musâkât", 94.

¹⁰⁶ Munzirî, II, 572.

¹⁰⁷ İbn Kayyim, Şemsuddin Ebi Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekr el-Cevziyye, *et-Turukü'l-Hükmiyye fi's-Siyaseti's-Şer'iyye*, I-II, (thk. Naif b. Ahmed el-Hamed), Dârü'l-Âlem el-Fevâid, Matbuatü Mecma'î'l-Fikhi'l-İslâmî, yy. ts. I, 659.

¹⁰⁸ Buhârî, "Büyü", 68; Müslim, "Büyü", 5; Ebû Dâvud, "Büyü", 43; Tirmizî, "Büyü", 12.

*satmasını*¹⁰⁹ buyurarak üretici ile tüketici arasına girerek fiyatlara müdahale edilmesini yasaklaması, malı almayacağı halde fiyat kızıştırmayı (neceşi)¹¹⁰ ve yapılan pazarlık üzerine pazarlık yapılarak sunî fiyat şişirilmesini yasakladığına¹¹¹ dair rivayetler, genel olarak satışa konu olan mallarda olduğu gibi hububat fiyatlarında da sabit bir fiyatın olmadığına en açık delillerindedir.

SONUÇ

İslâm'ın değerler sisteminde bir kimsenin malî mükellefiyetler ile yükümlü olabilmesi için, diğer yükümlülük şartları yanında, mal varlığı bakımından da belirli bir düzeyde olması şart koşulmuştur. Kur'an-ı Kerim'de zekâta tabi olan mallardan söz edildiği halde bunların miktarı hakkında net bir açıklama yapılmamıştır. Sünnet'te ise, bu mükellefiyetin sınırı ve miktarı açık bir şekilde ifade edilmiştir.

Sanayi devrimiyle birlikte meydana gelen iktisadî gelişmeler neticesinde, malî mükellefiyetler konusunda, özellikle de zekât nisabı hakkında bilimsel tartışmalar gerçekleştirilmektedir. Bu tartışmalara bir katkı sağlamak amacıyla gerçekleştirdiğimiz bu araştırmada zekâta tabi malların nisaplarının Hz. Peygamber dönemindeki değerlerini mukayese ettik.

Yaptığımız araştırma esnasında, Hz. Peygamber döneminde tedavülde olan altın ile gümüş arasında vezin açısından sabit bir oranın bulunduğu; ancak kur bazında bunların değişken oranlarda olduğu görülmüştür. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) dirhem ve dinarda sadece alt sınırı (ilk nisabı) belirlediği, hayvanlarda ise sayı arttıkça birbirinden farklı değerlerde olan ara nisapları da ayrıca belirlediği tespit edilmiştir. Bu durum, zekâta tabi malların nisaplarının oransal olarak birbirinden farklı olduğunun, hatta kendi içerisinde de eşitlik taşımadığının en önemli göstergesidir. Öte yandan fiyatları göz önünde bulundurulduğunda da altın, gümüş, koyun, sığır ve deve için belirlenen ilk nisapların eşit değerde olduğu; ancak ara nisaplarda bu eşitliğin ortadan kalktığı görülmüştür.

Hz. Peygamber döneminde zekâta tabi malların nisaplarının değer bakımından birbirinden farklı olmasında, dönemin iktisadî şartları sonucunda oluşan fiyat düzensizliğinin etkisi büyüktür. O dönemde halkın evde pişirdiği ekmeğin ununa varıncaya kadar birçok ihtiyaç maddesi, ithalât yoluyla

¹⁰⁹ Buhârî, "Büyü", 68; Müslim, "Büyü", 5; Tirmizî, "Büyü", 13.

¹¹⁰ Buhârî, "Büyü", 58; Müslim, "Büyü", 11.

¹¹¹ Buhârî, "Büyü", 58; Nesâî, "Büyü", 19; Tirmizî, "Büyü", 13.

karşılandığı gibi sık sık cereyan eden savaş ve ablukalar da cihat ekonomisinin oluşmasına yol açıyordu. Bununla birlikte taşımacılık sektörünün az gelişmişliği, tabiat şartlarından kaynaklanan ulaşım güçlüğü ve ticaret riski gibi mal akışını sınırlayan faktörler, piyasada sabit ve istikrarlı bir fiyatı sürdürmeye engel oluyordu. Ayrıca “İnsanları (kendi hallerine) bırakın. Allah insanları birbirleri ile rızıklandırır,” hadisinde açıkça ifade edildiği gibi, Hz. Peygamber’in ekonomiyi tabii seyrine bırakarak serbest piyasayı teşvik etmiş olması, malın cinsi ve kalitesi ile satıcı ve müşterinin anlaşmasına göre fiyatların oluşmasına yol açıyordu. Fiyat değişkenliğine sebep olan bütün bu etkenler, dolaylı olarak nisapların değer açısından farklılık arz etmesini de etkiliyordu.

KAYNAKLAR

- AKTAN, Hamza, “I. Oturum Müzakere ve Cevaplar”, *Zekât Nisabı ve Fitre Miktarının Çağdaş Parasal Değeri Sempozyumu*, Kurav Yay., Bursa 2007, ss. 55-52.
- AYNÎ, Bedrüddin Ebi Muhammed Mahmud b. Ahmed, *Umdetü'l-Kârî Şerhü Sahîhi'l-Buhârî*, (1. Baskı), (zabd: Abdullah Mahmud Muhammed Ömer), I-XXV, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- AZİZOVA, Elnure, *Hız. Peygamber Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler*, İsam Yayınları, İstanbul 2011.
- BACÎ, Ebû'l-Velid Süleyman b. Halef, *el-Muntekâ, Şerhu Muvatta Mâlik*, I-IX, (1. Baskı), (thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed Ada), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.
- BAZ, Abdülaziz b. Abdullah, *Fetâvâ ve Tenbihât ve Nesâih*, (1. Baskı), Dârü'l-Cil, Beyrut 1991.
- BELAZÜRÎ, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahya, *Futûhu'l-Buldân*, (thk. Abdullah Enis ed-Debba'- Ömer Enis ed-Debba'), Müessesetü'l-Meârif, Beyrut 1987.
- BEYHAKÎ, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I-X, (1. Baskı), Matbaatü Meclisi Dâireti el-Meâri fi el-Usmâniyye, Haydarabâd 1352.
- BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, I-VIII, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- DEHLEVÎ, Şâh Veliyullah, *Hüccetullahi'l-Bâliğa*, I-II, (Çev. Mehmet Erdoğan), İz Yay., İstanbul 1994.
- DESÜKÎ, Ebû Abdillâh Şemseddin, *Haşiyetü'd-Desûki ala Şerhi'l-Kebîr*,

- I-IV, (Muhammed Aliş şerhiyle beraber), Matbaatü İsa Halebî ve Şürekâuhu, Mısır ts.
- EBÛ DÂVUD, Süleyman b. el-Eş'as, *Sünenü Ebî Dâvud*, I-II, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- EBÛ UBEYD, Kasım b. Sellâm, *Kitâbü'l-Emvâl*, (1. Baskı), (thk. ve ta'lik: Muhammed Ammare), Dâru's-Şurûk, Beyrut 1989.
- EBÛ YA'LA EL-FERRÂ, İbnü'l-Ferrâ Muhammed b. Hüseyin, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- EBÛ YÛSUF, Yakup b. İbrahim, *Kitabü'l-Harâc*, Dârü'l-Marife, Beyrut 1979.
- EBÛ ZEHRA, Muhammed, *Fetâvâ*, (cem ve thk. Muhammed Osman Şibir), Dâru'l-Kalem, Dimaşk 2006.
- ERDOĞAN, Mehmet, "Zekât Nisabının Amacı Dikkate Alınarak Günümüz Hayat Standartlarına Göre Yeniden Belirlenmesi", *Zekât Nisabı ve Fitre Miktarının Çağdaş Parasal Değeri* (1. Baskı), (*Sempozyum Tebliğ ve Muzakereleri*), Kurav Yayınları, Bursa 2007, ss. 147-156.
- ERKAL, Mehmet, *Zekât Bilgi ve Uygulama*, (2. Baskı), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fak. Yayınları (İFAV), İstanbul 2008.
- FAZLURRAHMAN, *İslamiyet ve İktisadi Adalet Meselesi*, (trc. Yusuf Ziya Kavakçı), Atatürk Üniversitesi Basımevi, Erzurum 1976.
- GÖZÜBENLİ, Beşir, *İslam'da Para ve Fonksiyonları*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Erzurum 1986.
- HAMİDULLAH, Muhammed, *Modern İktisat ve İslam*, (Çev. Salih Tuğ), Yağmur Yay., İstanbul 1963.
- _____, *İslâm Peygamberi*, (Çev. Mehmet Yazgan), Beyan Yay., İstanbul 2004.
- İBN ABİDİN, Muhammed Emin b. Ömer, *Haşiyetü Reddi'l-Muhtâr*, I-VIII, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1992.
- İBN FARİS, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Faris, *Mucemu Mekâyisi'l-Luğa*, I-VI, (2. Baskı), (thk. Abdüsselam Muhammed Harun), Mektebetü Mustafa el-Babî Halebî, Mısır 1969.
- İBN HALDUN, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddimetü İbn Haldun*, (şerh ve takdim: Muhammed el-İskenderanî), Dârü'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 2011.
- İBN HANBEL, Ahmed, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, I-VI, Çağrı Yay. İstanbul 1992.

- İBN HAZM, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b Saîd, *el-Muhallâ*, I-XI, (tas-
hih: Ahmed Muhammed Şakir), el-Mektebüt-Ticarî, Beyrut 1968.
- İBN HÜMÂM, Kemaleddin Muhammed b. Abdülvahid, *Şerhu Fethi'l-
Kadir*, I-X, Dâru'l-Fikr, Beyrut ts.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah, *el-Muğnî*, I-XIV,
Dâru'l-Fikr, Beyrut 1984.
- İBN MACE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Zeyd, *Sünenü İbn Mace*, I-II, Çağrı Yay.
İstanbul 1992.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemaluddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-
Arab*, I-XVIII, (2. Baskı), Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut 1997.
- İBN RÜŞD, Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed (Hafid), *Bidâyetü'l-Müctehid
ve Nihâyetü'l-Muktesid*, I-IV, (thk. Ferid Abdülaziz el-Cindiyyü),
Dâru'l-Hadis, Kahire 2004.
- İBRAHİM, Hakkı İsmail, *Esvâkü'l-Arabi't-Ticâriyye fî Şibhi'l-Cezâreti'l-
Arabiyye*, Dârü'l-Fikr, Amman 2002.
- KARADAVÎ, Yûsuf, *Fıkhü'z-Zekât*, I-II, (1.Baskı), Dârü'l-İrşad, Beyrut
1969.
- _____, *Hedyü'l-İslâm Fetâvâ Muâsıra*, III, (1. Baskı), Dârü'l-Kalem, Kuveyt
2001.
- KÂSÂNÎ, Alaaddün Ebi Bekir b. Mesud, *Bedaiu's-Sanâi' fî Tertîbiş-Şerâi'*,
I-X, (2. Baskı), (thk. Ali Muhammed Muavvaz-Adil Ahmed Abdül-
mevcud), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- MAKRİZÎ, Takiyyüddin Ahmed, *Kitabu'n-Nukûdi'l-Kadîmeti ve'l-İslâmiyye*,
(trc. İbrahim Hakkı Konyalı: Eski ve İslâmî Paralar), Gavsi Ozansoy
Basımevi, İstanbul 1946.
- _____, *İğâsetü'l-Ümme bi Keşfi'l-Ğumme*, (Ta'lik: Yasir Seyyid Salihin), yy.
ts.
- _____, *Kitâbü'l-Evzâni ve'l-Ekyâliş-Şeri'yye*, (thk. Sultan b. Hallil), Dârü'l-
Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2007.
- MÂLİK B. ENES, *Muvatta*, I-II, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- MANNAN, M. A., *İslam Ekonomisi Teori ve Pratik*, (çev. Bahri Zengin-
Tevfik Ömeroğlu), Fikir Yay., İstanbul 1980.
- MAVERDÎ, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed, *el-Hâvi'l-Kebîr fî Fıkhü
Mezhebi'l-İmâmîş-Şafîi ve Hüve Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*, I-XVIII,
(1. Baskı), (thk. Ali Muhammed Muavviz-Adil Ahmed Abdülmev-
cud), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.

- _____, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye ve'l-Velâyetü'd-Dîniyye*, (1. Baskı), (thk. Ahmed Mübarek el-Bağdadi), Kuveyt 1989.
- MEVSİLÎ, Ebû'l-Fazl Mecdüddin Abdullah, *el-İhtiyar li-Ta'lîli'l-Muhtâr*, I-V, Çağrı Yay., İstanbul 1987.
- MİRAS, Kamil, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi*, I-XIII, (8. Baskı), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1972.
- MOLLA HÜSREV, *Mirâtü'l-Usûl*, Dersaadet 1321.
- MÜSLİM, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *Sahîhu Müslim*, I-V, Çağrı Yay. İstanbul 1992.
- MÜTTEKÎ, Alauddin Ali el-Müttekî b. Hisami'd-din, *Kenzü'l-Ummâl fi Süneni'l-Ekvâl ve'l-Efâl*, I-XVIII, (5. Baskı), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985.
- MÜTEVELLÎ, Ebûbekir es-Siddîk-Şehhâte, Şevki İsmail, *İktisâdü'n-Nukûd fi İdâri'l-Fikri'l-İslâmî*, Dârü't-Tevfik en-Nemüzeziyye, Kahire 1983.
- NESÂÎ, EbûAbdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesâi*, I-VIII, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- NEVEVÎ, Ebû Zekeriyya Muhyiddin b. Şeref, *el-Mecmu' Şerhu'l-Mühezzeb*, I-XXIII, (thk. Muhammed Bahît el'Mutî), Mektebetü'l-İrşad, Cidde ts.
- NEVEVÎ, Ebû Zekeriyya Muhyiddin b. Şeref, *el-Mecmu' Şerhu'l-Mühezzeb*, I-XXIII, (thk. Muhammed Bahît el'Mutî), Mektebetü'l-İrşad, Cidde ts.
- ÖĞÜT, Salim, "Deve", *DİA*, TDVY, IX, ss. 226- 227.
- REYS, Muhamed Ziyauddin, *el-Harâc ve'n-Nizâmü'l-Mâliyye*, Dârü'l-Ensar, Kahire 1977.
- SAN'ÂNÎ, Ebû İbrahim İzzeddin Muhammed b. İsmail, *Sübülü's-Selâm Şerhi Bulûği'l-Merâm min Cem'i Edilleti'l-Ahkâm*, I-IV, (tash. ve talik: Muhammed Abdülaziz el-Hulî), Dârü'l-Cil, Beyrut 1979.
- SERAHSÎ, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl, *Kitabu'l-Mebsût*, I-XXX, Çağrı Yay., İstanbul 1982-83.
- SIDDİKÎ, Muhammed Necatullah, *İslam Ekonomi Düşüncesi*, (Çev. Yaşar Kaplan), Bir Yay., İstanbul 1984.
- ŞAMÎ, Muhammed Yûsuf, *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd fi Sireti Hayri'l-İbâd*, I-XII, (1. Baskı), (thk. ve ta'lik: Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavviz), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.
- ŞEHHÂTE, Şevki İsmail, *et-Tatbiku'l-Muâsir li'z-Zekât*, (1. Baskı), Darü's-Şurûk, Cidde 1977.

- ŞERBÂSÎ, Ahmed, *el-Mucemü'l-İktisâdi'l-İslâmî, Dâru'l-Cil*, yy. 1981.
- ŞEVKÂNÎ, Ebû Abdillâh Muhammed, *Neylü'l-Evtâr Şerhü Müntekâ'l-Ahbâr*, I-VIII, (1. Baskı), Dâru'l-Hayr, Dimaşk 1996.
- TABAKOĞLU, Ahmet, "Nisap, Para ve Gelir Dağılımı", *Zekât Nisabı ve Fitre miktarının Çağdaş Parasal Değeri Sempozyumu, (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*, Kurav Yayınları, Bursa 2007, ss. 19-31.
- TUĞ, Salih, *İslâm Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1963.
- UZUNPOSTALCI, Mustafa, "II. Oturum Müzakere ve Cevaplar", *Zekât Nisabı ve Fitre Miktarının Çağdaş Parasal Değeri Sempozyumu*, Kurav Yay., Bursa 2007, ss. 112-120.
- YAZGAN, Turan, *Sosyal Güvenlik Açısından Zekât*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2005.
- YENİÇERİ, Celal, *İslam İktisadının Esasları*, Şamil Yayınevi, İstanbul 1980.
- ZAMAN, M. Hasan, *İlk İslam Devletlerinde Ekonomik Strüktür*, (Çev. Sinan Ersoy), Akabe Yay., İstanbul 1987.
- ZERKÂ, Mustafa, *Fetâvâ*, (2 Baskı), Dâru'l-Kalem, Dimaşk 2001.
- ZEYLAÎ, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah, *Nasbü'r-Râye li-Ehâdisi'l-Hidâye*, I-V, (Buğyetü'l-Elmaiyyi fi Tahrîci'z-Zeylaî haşiyesi ile birlikte), (tashih: Muhammed Avvame), el-Mektebetül-Mekkiyye, Beyrut 1997.
- ZEYLAÎ, Fahreddin Osman b. Ali, *Tebyînü'l-Hakâik fi Şerhi Kenzi'd-Dekâik*, I-VIII, (1.Baskı), (thk. Ahmed İzzu İnaye), (Şiblî haşiyesi ile birlikte), Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000.
- ZUHAYLÎ, Vehbe, I-VIII, (3. Baskı), *el-Fikhü'l-İslâmî ve Edilletühü*, I-VIII, (3. Baskı), Dâru'l-Fikr, Dimaşk 1989.

İbnü'l-Hümâm'ın Peygamber Gönderme Konusundaki Görüşleri

EMRULLAH FATİŞ

YRD. DOÇ. DR., KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRETİM ÜYESİ
temelislam@gmail.com

ÖZ

Bu makalemizde müteahhirin kelâmcılar döneminde yaşayan Mâturîdî kelâm bilgincilerinden İbnü'l-Hümâm'ın peygamberlik konusundaki görüşleri ele alınmaktadır. Makalede Yüce Allah'ın peygamber göndermesine ihtiyacın olup olmadığı, bayanların peygamber olup olamayacağı, Peygamberlerin sayıları, özellikleri, Hz. Peygamberde görülen mucizevi vasıflar incelenmektedir.

Anahtar sözcükler: İbnü'l-Hümâm, peygamberlik, mucize, peygamberlik koşulları.

IBNU'L-HUMAM'S VIEWS ON SENDING THE PROPHETS

ABSTRACT

In this article İbnü'l-Hümâm's views about the prophethood are investigated. Ibn al-Humam lived in period of müteahhirin theologians. He was the Maturidy theologians. This article includes the following topics:

Whether Almighty God sending needs to send a prophet or not; can a female be prophet?; numbers and characteristics of the prophets; miraculous properties that are seen in Holy Muhammad.

Key words: Ibn al-Humam, prophethood, miracle, conditions of prophecy.

1. GİRİŞ

Jbnü'l-Hümâm Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî (ö. 861/1457), müteahhirîn dönemi Mâturîdî kelâm âlimlerindedir. Konumuza mütekaddimîn ve müteahhirîn dönemleri hakkında kısa bilgi vererek girelim.

1.1 Mütekaddimîn Dönemi

Bu devrede kelâm ilminin oluşması söz konusudur. Temel İslâm ilimlerinin genellikle kuruluş dönemi âlimlerine mütekaddimîn denilmiştir. Bu hareketin öncülerinden biri olan İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'yi (ö.150/767) ve bu konuda kaleme aldığı *el-Fıkhü'l-Ekber* adlı eserini burada zikretmek yerinde olur. Böylece ekoller arasındaki görüş farkları yazıya dökülmeye başlamıştır. Mu'tezilî kelâm ekolünün teşekkül süreci ve Ehl-i sünnet diye adlandırdığımız kelâm ekolünün oluşması da bu döneme rastlamaktadır. Ebü'l-Hasan Eş'arî (ö.324/936) Irak'ın merkezi olan Bağdad'da kendi sistemini kurarken, Ehl-i sünnet'in diğer üstatlarından biri olan Ebû Mansûr Mâturîdî (ö.333/944), aynı dinî ve fikrî ihtiyaçlar karşısında Türkistan'ın merkezi olan Semerkant'ta Ehl-i sünnet'e önderlik ederek Mâturîdiyye okulunu kurmuştur. Gerek Eş'arî ve gerekse Mâturîdî, İslâmiyet'i aklî yöntemlerle savunmaktaydılar, çünkü Mutezile onlara aklî yöntemlerle hücum ediyordu.

Mütekaddimîn döneminin önemli Eş'ari kelâmcıları arasında, Bâkılânî (ö.403/1013), Abdulkâhîr el-Bağdadî (ö.429/1037), Ebu Bekir el-Beyhakî (ö.458/1066), İmamü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî (ö.478/1085) gibi bilginler yer almaktadır.

Mütekaddimîn döneminin önemli Mâturîdî kelâmcıları arasında ise, Ebu Cafer et-Tahâvî (ö.321/933), Eb'l-Yusr el-Pezdevî (ö.493/1099) gibi bilginleri sayabiliriz.

Bu dönem Mutezile ve Ehl-i sünnet gibi Kelâm ekollerinin düşüncelerinin tam anlamıyla kökleştiği dönemdir. Bu dönemin son temsilcisinin ünlü İslâm bilgini İmamü'l-Haremeyn Cüveynî (ö- 478/1085) olduğu kabul edilir. Mütekaddimîn döneminde Kelâm ilminin öncelikli meselesi Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiilleridir.¹

¹ Şerafeddin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelâm*, s. 43-52, Konya 1988; Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 3.baskı, İsam yayınları, İstanbul 2013, s. 239-240; Murteza Bedir, "Mütekaddimîn ve Müteahhirîn", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, s. 186-187

1.2 Müteahhirîn (Sonraki Kelâmcılar) Dönemi

Bu dönem Gazzâlî (ö.505/1111) ile başlar. Gazzâlî ve diğer müteahhirîn kelâmcılar döneminde kelâmla felsefe iç içe girmiştir. Bu dönemin önde gelen Eş'arî temsilcileri:

Şehristânî (ö.548/1153), Fahreddin er-Râzî (ö.606/1209), Seyfeddîn Âmidî (ö.631/1233), Sadettin et-Taftâzânî (ö.792/1390), Kâdî Beyzâvî (ö.691/1292), Adududdîn İcî (ö.756/1355), Seyyid Şerif Cürcanî (ö.816/1413), Celâleddin Devvânî (ö.908/1502) gibi âlimlerdir.

Bu dönemin önde gelen Mâturîdî temsilcileri ise, Ebü'l-Muîn Nesefî (ö.508/1114), Nûreddin Sâbûnî (ö.580/1184), İbnü'l-Hümâm (ö.861/1456), Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö.711/1310), Aliyyü'l-Kârî (ö.1014/1605), Kemâleddin el-Beyâdî (ö.1097/1686) gibi bilginlerdir.

Ayrıca bu dönemde temel İslâm inançları (mesâil ve makâsîd) ve bu inançların dayandığı deliller (mebâdi ve vesâil) belirlenmiştir.²

Müteahhirîn dönemi kelâm bilginlerinden İbnü'l-Hümâm'ın *Müsâyere fî Akâidi'l-Münciye fî'l-Âhire* isimli eserindeki "peygamber gönderme" bahsi üzerinde inceleme ve değerlendirme yaparak onun bu alandaki düşüncelerini ilim dünyasına tanıtmının bazı farklı peygamber algılarına çözüm getirmesi açısından faydalı olacağını düşünüyorum. İbnü'l-Hümâm, Gazzâlî'nin akaid hakkındaki er-Risâletü'l-Kudsiyye'sini bu dönemdeki geleneklere uygun olarak şerh etmeye başlamış fakat onun ilmi düzeyi eserini şerh eseri olmaktan çıkarmış, müstakil eser formatına yükseltmiştir. O, bu esere *Müsâyere fî Akâidi'l-Münciye fî'l-Âhire* adını vermiştir. Müsayer'e'nin birçok haşiye ve şerhleri vardır.³

İbnü'l-Hümâm'ın günümüze kadar irili ufaklı birçok eseri ulaşmış⁴ olup bunlardan kelâma dair *Müsayeresi*,⁵ fıkıh usulüne dair *Tahrir*'i⁶ dışındaki diğer eserleri ya şerh ya da küçük risaleler halindeki eserlerdir. Şerh tipi

² Şerafeddin Gölçük, Süleyman Toprak, *Kelâm*, s. 43-52, Konya 1988; Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 3.baskı, İsam yayınları, İstanbul 2013, s. 239-240, 207, 213; Murteza Bedir, "Mütekaddimin ve Müteahhirin", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, s. 186-187.

³ Leknevi, Muhammed, *Kitâbu'l-Fevaidi'l-Behiye fî Terâcimi Hanefiyye*, s. 180 Kâhire 1324; Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa, *Mevzuatu'l-Ulûm*, çev. Kemaleddin Mehmed Efendi, c.I, ss. 732-733, İstanbul 1313; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, c.X, s. 264, Şam 1380/1961; Kemal b. Ebi Şerif, *Kitabu'l-Müsâmere*, s. 7-8, İstanbul 1979; M. Sait Yazıcıoğlu, *Mâturîdî Ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, ss. 42-46, İstanbul 1992.

⁴ Leknevi, a.g.e., s. 180; Taşköprizâde, a.g.e., c.I, ss. 732-733; Ömer Rıza Kehhâle, a.g.e., c.X, s. 264; Taşköprizâde, a.g.e., c.I, ss. 732-733; Brockelmann, *Supp*, Leiden 1938, c.II, s. 92; Brockelmann, *GAL*, c.II, s. 99, Leiden 1949; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, s. 125, Ankara 1990; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin*, c.II, s. 201, İstanbul 1955; Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebi Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *Buğyetü'l-Vuât fî Tabakâti'l-Luğaviyyin ve'n-Nuhât*, s. 71, Birinci baskı, Mısır 1922; Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, c.I, s. 351, İstanbul ts.

⁵ Leknevi, a.g.e. s. 180; Taşköprizâde, a.g.e. c.I, ss. 732-733; Ömer Rıza Kehhâle, a.g.e. c.X, s. 264.

⁶ Bkz. Leknevi, a.g.e. s. 180; Taşköprizâde, a.g.e. c.I, ss. 732-733.

eserleri arasında *Fethu'l-ğadır*⁷ isimi eseri meşhurdur. Bu eser el-Merginânî tarafından yazılan el-Hidâye kitabını açıklayan bir şerhtir.⁸

Mütekaddimîn ve müteahhirîn dönemindeki bazı kelâm eserlerinde nübüvvetle ilgili olarak benzer içerikte veya farklı içerikteki tartışmalara yer verilmektedir. İbnü'l-Hümâm'ın *Müsayere'si* de ilgili alandaki tartışmalara ve bunlara verilen cevaba ışık tutacak, zenginlik katacak düzeyde boyutlar içerdiğinden onun konu ile ilgili değerlendirmelerinin kelâm araştırmacıların hizmetine sunulması önem taşımaktadır.

2. PEYGAMBERLİK KONUSUNDAKİ PROBLEMLER VE İBNÜ'L-HÜMÂM'IN BU ALANDAKİ GÖRÜŞLERİ

İbnü'l-Hümâm, Berâhime'nin, deistlerin peygamber algıları konusunda iddiaları ortaya kor ve bunlara cevap verir. O, peygamberlerin sayıları, peygamber olma koşulları üzerinde durur, bayanlardan peygamber olup olmayacağı yönündeki iddialara cevap verir. Yine o, nebi ve resulün tebliğden sorumlu ve aynı anlamda kullanıldığı yönündeki görüşlere yer verir. Peygamberlerin gaybî alanla ilgili bilgilerinin sınırları üzerinde durur. Şimdi İbnü'l-Hümâm'ın bu alandaki görüşlerini inceleyelim.

2.1 Berâhimenin Peygamberleri İnkâr Gerekçeleri

Ehl-i sünnet bilginleri Yüce Allah'ın peygamber göndermesinin aklen mümkün olduğunu savunurlar. Berâhime⁹ ise Allah'ın peygamber gönder-

⁷ Bkz. Leknevi, *a.g.e.* s. 180; Taşkoprizâde, *a.g.e.* c.I, ss. 732-733; Ömer Rıza Kehhâle, *a.g.e.* c.X, s. 264.

⁸ Bkz. Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, s. 97, 122, Ankara 1990.

⁹ Brahmanizm'in kutsal kitabı *Brahmanlar'da* yer alan ve kast sisteminin en üst tabakasını oluşturan Brahmanlarca temsil edilen dini yapı. Brahmanizm'in üç kutsal kitabı vardır. Bunlardan biri de *Brahmanlardır*. Brahmanalar: Vedalar'ın tefsiri mahiyetindedir, milâttan önce 1000 yıllarıyla tarihlendirilir. Brahmanizm Hindistan'ın kuzey bölgelerinde Vedalar dönemi sonrasında ortaya çıkmıştır. Milâttan önce 1000 milâttan sonra 500 yılları arasında varlığını sürdürerek Hinduizm'in alt yapısını oluşturmuştur. Bu din çok tanrıcılıkla tek tanrıcılığı uzlaştırmıştır. Brahmanizm, İslam kaynaklarında el-Berâhime veya el-Berhemiyye olarak geçer. "Tespit edilebildiği kadariyle İslam âlimleri içinde Brahmanizm'i reddeden ilk eseri, *Tashihu'n-nübüvve ve'r-red 'ale'l-Berâhime* adıyla İmam Şafîî (ö. 204/819) yazmıştır". Maalesef bu eserin içeriği ile ilgili bir bilgiye sahip değiliz. Bkz. TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1992, VI, 329-332. el-Mâverdi, Berâhimeden, âlemin hudûsuna inanan, peygamber gönderilmesini ve nübüvveti inkâr eden monoteist bir grup olarak söz eder. Kurucuları olan Behr'e nispetle bu ismi almışlardır. Bkz. El-Mâverdi, *Al'âmu'n-nübüvve*, tahkik: Muhammed el-Mu'tasım Billah el-Bağdâdî, s. 50, Beyrut 1987. Ancak Şehristânî, bu isimden Berâhim olarak söz eder. Bkz. el-Milel ve'n-nihal, tahkik: Muhammed Seyyid el-Keylânî, c.II, s. 251, Beyrut 1404 h; Berâhime'nin temel inançları için ayrıca bkz., Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, tahkik: Abdülkerim Osman, Mektebetü'l-Vehbe, s. 563, Kahire 1965; Eşâri kelâmcısı Bâkîllânî de Berâhimeden bir grubun peygamberleri inkâr ettiği yönünde örnekler verir. Bâkîllânî, Muhammed b. Tayyib, *Kitabu Temhidü'l-Evail ve Talhisü'd-Delail*, thk. İmadud-din Ahmed Haydar, s. 126, Birinci baskı, Beyrut, 1987; Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn, *Kitabu'l-İrşâd İlä Kavati'l-Edilleti fi Usûli'l-İ'tikad*, thk. Esad Temim, s. 257-258, Müessesetü'l-Kütüb's- Sakâfiyye, Beyrut 1985; Kemal b. Ebi Şerif, *Kitabu'l-Müsâmere*, s. 187, İstanbul 1979. Metin Özdemir, "Mutezile'nin Nübüvvet Müdafaası", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.X, Sayı:2, s. 124, 2006 Sivas; Mustafa Sinanoğlu, "Reddiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXIV, s. 519, İstanbul 2007; Emrullah Fatış, *Kur'an'ın*

mesine gerek olmadığını çünkü akıl yoluyla neyin iyi neyin kötü olduğunu kavrayabildiğimizi, bu nedenle Allah'ın peygamber göndermesinin faydasız olduğunu, Yüce Allah da faydasız iş yapmayacağından onun peygamber göndermesi aklen imkânsızdır derler.¹⁰

İbnü'l-Hümâm, Yüce Allah'ın peygamber göndermesinin gerekliliğine inanan Ehl-i sünnet çizgisinde yer alır ve buna karşı çıkan bazı mezheplerin görüşlerini tanıttıktan sonra bu görüşlerin yanlışlığını akli kanıtlar ortaya koyarak göstermeye çalışır. Şimdi onun yukarıda tanıttığı deist görüşün yanlışlığını akli kanıtlar ortaya koyarak nasıl eleştirdiğine değineceğiz.

Berâhimenin Peygamberlik Anlayışlarının Yanlışlığı

Hangi ilaçların sağlığımız için daha yararlı olacağını doktorlar kadar bilemeyeceğimizden onlara gereksinim duyarız. Peygamberlere gereksinim, uzman doktorlara gereksinim gibidir.¹¹

Sırf akılla kavrayamayacağımız dini konular vardır. Bu konuları bize peygamberler öğretir.¹²

İnsanların akli seviyeleri birbirlerinden farklıdır. Bu nedenle de insanlar akıl yoluyla din tespitinde bulunamazlar, anlaşmazlığa düşerler. İşte peygamberler insanların birbirleriyle barış içinde yaşamaları için gereklidir.¹³

İbnü'l-Hümâm, peygamberlik mesleğinin doktorluk mesleği gibi uzmanlığı gerektiren bir alan olduğunu, bu alanın bilgisine sırf akılla erişmenin mümkün olmadığını, zekâ seviyeleri birbirinden farklı kişilerin

Kabul Ve Reddedtiği Mesih Problemleri, s. 38, Ravza Yayıncılık ve Matbaacılık, İstanbul 2014.

¹⁰ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere fi İlmî'l-Kelâm*, 1.baskı, el-Mektebetü'l-Mahmudiyye et-Ticariyye, Mısır 1929, s. 118-119.

¹¹ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere fi İlmî'l-Kelâm*, s. 120; Çünkü peygamberlik, akılların âciz kaldığı hususlarda kulların dertlerini gidermek için Allah'la kulları arasındaki elçiliktir. Kemal b. Ebi Şerif, *Kitabu'l-Müsâmere*, s. 189, İstanbul 1979.

¹² İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere fi İlmî'l-Kelâm*, s. 121. Akıl tek başına idraktan âciz kaldığı konular, Allah'ın görülüp görülmeceği problemi gibi, bedenlerin diriltilmesi gibi hususlardır. Zira akıl, Allah'ın görülüp görülmeceğini bilmekten, bedenle ruhun birlikte nasıl haşredileceğini anlama seviyesinde değildir. Kemal b. Ebi Şerif, *a.g.e.*, s. 189.

¹³ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere fi İlmî'l-Kelâm*, s. 121. Allah'ın yasakladığı insanlara zararlı olan fiillerin neler olduğunu peygamberler açıklar böylece insanların birbirleriyle çekişmelerine yol açacak bir takım problemleri ortadan kaldırır. Kemal b. Ebi Şerif, *a.g.e.*, s. 190. Ehl-i sünnet peygamber gönderilmesinin yararlarını şöyle sıralar:

a) İnsan akli ahirette hangi fiillerin kişiyi kurtaracağını bilemeyeceği için, kişiyi kurtaracak olan faydalı işlerin hangileri olduğunu anlatmak, b) Akıl anlamaktan âciz bulunduğu konulara açıklık kazandırmak, c) Akıl anlayabileceği konulardan örnekler vererek akli temele dayalı iman noktasına ulaştırmak ve akıl şüpheli gördüğü hususlardan da ihtimali kaldırmak, peygamber gönderilmesinin faydalarındandır. d) İbadet ve ilim alanında çeşitli yeteneklerine göre beşerî ruhları olgunluğa ulaştırmak, e) İnsanları dünya ve ahiret mutluluğuna ulaştıracak erdemi, ahlakı öğretmek, f) Köy ve şehir halkının mutluluğuna yönelik en güzel ahlâkları öğretmek de peygamber göndermenin faydalarındandır. Akıllı kişiler peygamber gönderilmesinin sebepleri üzerinde, iyi düşündüğü zaman, Allah'ın peygamber göndermesinin birçok faydalarının olduğunu tespit eder. Bu faydaların hepsinin söylenmesine gerek yoktur. Kemal b. Ebi Şerif, *a.g.e.*, s. 192.

peygamberlerin ürettiği çözüme ulaşamayacaklarını savunur. Bu yolla da Berâhime'nin görüşlerinin dayanaksız olduğunu anlatmaya çalışır.

İbnü'l-Hümâm, peygamberleri inkâr edenlerin ileri sürdüğü diğer bir problemi aşağıdaki şekilde verir.

2.2 Bazı Deistlerin Peygamberleri İnkâr Gerekçeleri

Bir kimsenin Yüce Allah tarafından peygamber olarak görevlendirildiğini öğrenmesiyle peygamberlik gerçekleşir. Hâlbuki peygamberlerin böyle bir göreve atıldığını öğrenebilme yolu yoktur. Peygamberlerin Allah'la konuşması aklen mümkün değildir.¹⁴

Deistlerin yukarıdaki iddialarına İbnü'l-Hümâm aşağıdaki ifadelerle cevap verir:

Yüce Allah peygamber atamasını rehber tayin ederek duyurabileceği gibi peygamberliğe atanan kişinin kalbinde zorunlu bilgi yaratarak da duyurabilir ve ona bir yolla peygamber olduğunu açıklayabilir. Mâveraunnehir'deki Hanefi kelâmcılarının hepsi Yüce Allah, adaletinin gereği olarak peygamber gönderir kanaatindedir.¹⁵

Kısaca İbnü'l-Hümâm, deistlerin peygamberleri inkâra yönelik olarak ortaya koyduğu iddialara hem kendisi katılmaz hem de diğer Ehl-i sünnet bilginlerinin katılmadığını ifade eder ve rehber kanalıyla veya peygamberin kalbinde zorunlu bilgi yaratılarak bir kişinin peygamberlik görevine getirilebileceğini savunur. Böylece müellifimiz, Yüce Allah'la iletişim kurulamaması gibi bir iddianın tutarsızlığını ortaya koymaya çalışır.

İbnü'l-Hümâm, deistlerin ileri sürdükleri delillerin geçersizliğine dair verdiği cevaplardan sonra peygamberlerin sayısı meselesine değinmektedir.

2.3 Peygamberlerin Sayıları

Peygamberlere imanda belli bir kesin sayı verme zorunluluğu yoktur. Çünkü peygamberlerin toplam sayısını kesin olarak ortaya koyan bir hadis rivayet edilmemiştir. Zira peygamberlerin sayısını bildiren hadisler; tek

¹⁴ İbnü'l-Hümâm, *el-Müşayere*, s. 121-122. Yine inkârcılar şöyle derler: Cinlerin peygamberlerle konuşmalarına inandığınıza göre, cinlerin peygamberlere sen peygambersin anlayışı kazandırmaları da mümkündür. Kemal b. Ebi Şerif, *a.g.e.*, s. 190-191.

¹⁵ İbnü'l-Hümâm, *el-Müşayere*, s. 122. Yüce Allah'ın peygamber göndermesini filozoflar ve Mutezile de kabul eder. Fakat filozoflar çalışıp çabalamakla da peygamber olunabileceğini savunarak Ehl-i sünnet'ten ayrılırlar. Bkz. Kemal b. Ebi Şerif, *a.g.e.*, s. 190-191; Peygamberler olarak gönderildiği Kur'an'da geçen kimselerin peygamberliğine ayrı ayrı iman vaciptir. Kur'an'da adı geçmeyen peygamberlere de topluca iman etmek vaciptir. Peygamberlere iman etmiş olmak için onların kesin sayılarını söyleme zorunluluğu yoktur. Kemal b. Ebi Şerif, *a.g.e.*, s. 192.

kişi rivayetine dayalı olup; kesin bilgi oluşturacak özelliklere sahip değildir (yâni zannî delildir.) Peygamberlerin sayılarını bildiren ahad hadisler, sahih hadis koşullarını taşıya bile başka bir ahad hadis de bu sayıyı çürütecek nitelikte olabilir. Diğer bir ihtimale göre de peygamberlerin sayılarını bildiren hadis, sahih hadis koşulunu taşıma derecesinde bile olmayabilir. Bu ihtimallere göre, peygamberlerin sayısını bildiren ahad hadisler kesinlik taşımaktan yoksundurlar. Kesinlik taşımayan ahad hadislerdeki peygamber sayılarını dikkate alacak olursak iki ihtimal ortaya çıkar: 1-Ahad hadisteki peygamber sayısı gerçek peygamber sayısını aşmışsa, peygamberlikle ilgisi olmayan kişileri peygamber sayma tehlikesine gireriz.

2-Ahad hadisteki peygamber sayısı gerçek peygamber sayısının altında hesaplanmışsa, bazı peygamberleri peygamber saymama tehlikesine gireriz.¹⁶ Kısaca İbnü'l-Hümâm, peygamberlerin sayılarını bildiren delillerin ahad hadislerle dayandığını, bunun dışında başka bir kanıt olmadığını, bu kanıtı kullanmanın da bir takım sıkıntılar doğurabileceğini söyler. Ahad hadislerdeki rakamlar gerçek sayılar olmadığından, bu sayılara uyararak, gerçek sayının altında veya üstünde sayı verme hatasına düşeriz. Her iki hata da tehlikelidir. Sonuç olarak İbnü'l-Hümâm, peygamberlerin sayılarını zannî haber kategorisinde kabul etmekte, bu yüzden de peygamberlere sayı yönünden değil de onların Allah tarafından gönderilmiş olmaları yönünden imanın farz olduğuna işaret etmektedir.

2.4 Peygamber Olma Koşulları

İbnü'l-Hümâm, peygamberlerde bulunması ve bulunmaması gereken özelliklere yer verir. Ona göre peygamberlerin erkek olmaları, akıl ve yaratılış yönünden zamanının halkının en üstünü olmaları,¹⁷ ayrıca onların anne ve babalarının da kötü ve alçak olmamaları gerekmektedir.¹⁸ Yine peygamberlerin katı kalpli ve acımasız olmamaları,¹⁹ vakar düşürücü eylem

¹⁶ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsayere* s. 124. Bilgi için bkz. Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, İstanbul 1315, s. 169-170; Sâbunî, *el-Kifâye Fi'l-Hidâye*, varak 40b, Laleli Kütüphanesi, Numara: 2271; Ahmet b. Hanbel'in Müsned'indeki Ebû Zer'in rivayeti şöyledir:

Dedim ki Ey Allah'ın Peygamber'i (bugüne kadar gönderilen) peygamberlerin sayısı kaçtır? Resûlullah cevaben buyurdu ki: "Yüz yirmi dört bin peygamberdir. Bu peygamberlerden kalabalık bir grup olan 315 tanesi resuldür" Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul 1982, V, s. 226; Heysemî, *Mecma'u'z-Zevâ'id*, Beyrut 1967, VIII, s. 210; Şeyhzâde Muhiddin Mehmed Kocevî, *Hâşîye Ala Tefsir-i Kâdi Beydâvî*, İstanbul 1283h, IV, s. 246.

¹⁷ Peygamber olmadan önce, Hz. Mûsâ'nın dilindeki düğümüne gelince: Hz. Mûsâ'nın peygamberliği esnasında yaptığı, "dilimden de düğümü çöz ki sözümü iyi anlasınlar" duası ile düğüm giderilmiştir Bkz. 20.Tâhâ/27-28, 36 Kemal b. Ebi Şerif, *a.g.e.*, s. 194.

¹⁸ Peygamberler, baba ve annelerinin de ahlaksız işler yapması, lâyük olmayan sözlerle ayıplamalardan salim olmaları gerekir. Kemal b. Ebi Şerif, *a.g.e.*, s. 194.

¹⁹ "İnsanların Allah'tan uzak olanı kalbi katı olandır" yâni merhamet, yumuşaklık ve huşunun git-

ve zanaatlardan uzak olmaları, ismet sıfatına sahip olmaları gerekmektedir. O ismeti şöyle tanımlar:

Peygamberlerin güçlerinin Allah'a itaat yönünde tahsis edilmesidir. Bu nedenle onlarda günah işleme kudreti yaratılmaz.²⁰

İsmetin tanımını verdikten sonra İbnü'l-Hümâm, Kadı Ebû Bekir Bâkılânî'den (ö.403/1013) şöyle bir görüş aktarır:

“Peygamberlerin peygamber olmadan önce, küfür ve şirke düşmeleri aklen mümkündür, fakat peygamberlerin hiçbiri, peygamber olmadan önce küfür ve şirke düşmemiştir. Tarihî kayıtlara göre, göz açıp kapayıncaya kadarki bir an bile olsa Allah'a şirk koşan bir kişi sonradan peygamber olarak gönderilmemiştir. Fâsık, fâcir zâlim bir kişi de sonradan peygamber olarak gönderilmedi. Ancak Peygamberler, Allah'ın azabından korkup sakınan, zeki olan, güvenilir olan, soyu soppu belli olan, terbiyesi güzel olanlar, peygamber olarak gönderildi. Peygamberlerin, peygamber olmadan önce küfür ve şirke düşebileceklerini, peygamber olduktan sonra da tövbe ederek küfürden kurtulacaklarını akıl mümkün görür ve peygamber olmadan önce küfür ve şirke düşen bir kişinin, peygamber olduktan sonra tövbe ederek mucize göstermesi, onların doğruluğuna, onların günah kirlerinden kalplerinin temizlendiğine delâlet eder. Bu sebeple peygamberlere hürmet vacip olur. Böylece peygamberlerde nefreti gerektirecek bir vasıf kalmamış olur. Fakat tarihte böyle bir peygambere rastlanmamıştır.”²¹

İbnü'l-Hümâm, peygamberlerin küfürden ve şirkten ve diğer büyük ve küçük günahlardan da uzak olmalarını peygamberliğin koşullarından sayar, Mutezile mezhebinden örnekler vererek onların bazı fikirlerine katıldığını şu ifadeleriyle dile getirir:

Mutezile mezhebi bir peygamberin peygamber olmadan önce, büyük günah işlemeyeceğini savunur. Biz de aynı görüşe katılıyoruz, çünkü önceden küfür ve şirk ehli olan birisinden insanlar nefret eder ve nefret edilen böyle bir kimse peygamber olursa, ona itaat etmezler. İbnü'l-Hümâm, peygamberlerin büyük ve küçük günah işleyip işlemeyecekleri konusunda iki farklı görüşün olduğunu söyler.²² Bu görüşler:

miş olduğu kalptir. Tirmizi, İstanbul1981, IV, 607, ez-Zühhd B.61.

²⁰ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsayere*, s. 124-125. Bu sebeple İmam Mâturidi, İsmet, mihneti (ilâhî imtihan ve mükellefiyeti) yok etmez. Yani ismet, peygamberlerin irade ve seçme özgürlükleri devam ettiği için, onların ilâhî imtihana çekilmelerini yok etmez.. Bkz. Kemal b. Ebi Şerif, *a.g.e.*, s. 195.

²¹ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsayere*, s. 125-126.

²² İbnü'l-Hümâm, *el-Müsayere*, s. 127, 128-130. Peygamberlerin büyük ve küçük günah işlemekten masum oldukları ancak din yoluyla bilinmektedir. Küçük günahlardan masum oldukları meselesi ise ihtilâfidir. Binaen aleyh ne zaman dünyada tam bir masum bulunmuştur. Bkz. Gazzâlî, *el-İktisad Fi'l- İtikad* (Hazırlayanlar: İ. Ağâh Çubukçu, Hüseyin Atay), Ankara 1962, s. 229-230.

a) Peygamberler kesinlikle büyük günah işlemezler, fakat bile bile küçük günah işleyebilirler.

b) Ehl-i sünnet'in çoğunluğu peygamberler kesinlikle büyük ve küçük günah işlemez görüşündedirler, fakat nefret uyandırmayan konularda unutmama ve hata görülebilir.

Ehl-i sünnet'ten bazı kişiler "Hz. Muhammed asla unutarak hiçbir günah işlemez, onun dört rekâtlık bir namazın iki rekâtını kıldırınca selam vermesi²³ bilerek yaptığı bir işti, amacı namazda yanılanların hangi yöntemleri izlemeleri gerektiğine canlı bir örnek vermek içindi" görüşünü ileri sürerler.

İbnü'l-Hümâm, Ehl-i sünnet'ten bazı kişilerin yukarıdaki görüşlerine katılmaz, peygamberlerde bu tür unutmaların olabileceğine inanır ve unutmamayı uygun görmeyenlerin görüşlerinin hoş karşılanmadığına Hz. Peygamberin şu hadisiyle delil getirir:

Bende nihâyet sizin gibi bir insanım, siz unuttuğunuz gibi ben de unutum. Bir şeyi unuttuğum zaman (tespih vs. ile) bana hatırlatınız.²⁴ Bu hadis, unutmamanın olabileceğini, unutmama olursa unutanın hangi yöntemler kullanarak hatırlatma yapabileceğimizi açıklamaktadır.²⁵ Peygamberler unutmamakla vasıflanır ancak dinî bir hükmün bulunduğu alanlarda yaptıkları hata devam etmez, yaptıklarının hata olduğu vahiyle kendilerine bildirilir.²⁶

Peygamberlikten sonra dinî hükümlerin duyurulması ve açıklanması, Müslümanlara öğretilmesi vb. hususlarda peygamberler unutmama ve hatalardan korunmuşlardır. Peygamberlerin sırf kendilerini ilgilendiren alanlarda unutarak hata yapmaları, herhangi bir sorumluluk gerektirmez, Ör: Sadece kendileri ile ilgili dinî görevlerini yaparken, kalpleri Allah'ı zikirle meşgul olurken, unutarak hata yapabilirler. Diğer insanlar gibi peygamberler de unutarak yaptıkları hatalardan sorumlu değildir. Peygamberler gaybî konulardan da Yüce Allah'ın kendilerine bildirdiği kadarını bilirler.²⁷

Kısaca İbnü'l-Hümâm, peygamberlerin ismet sıfatı taşıdıklarına, erkek

²³ Ebû Hüreyre'den (r.a): Şöyle demiştir: Hz. Peygamber dört rekâtlık namazı iki rekât kıldırdıktan sonra cemaatin içinden uzun kollu bir adam Ya Resûlullah namaz kısaltıldı mı? Diye sordu. Bu soru üzerine Hz. Peygamber, namazı eksik kıldırıp kıldırmadığını cemaatin diğer üyelerine de sorarak araştırdı. Eksik kıldırdığını anlayınca, iki rekât daha namaz kıldırdı, namazın sonunda selam verdi, selamdan sonra iki kez sehiv (unutmama) secdesi yaptı. Bkz. Buhârî, Mısır 1296h, I, 114, es-Salât, B.88.

²⁴ Buhârî, Mısır 1296h, I, 97, es-Salât B.31.

²⁵ Bilgi için bkz. Zebîdî, *Tecrid Tercemesi*, Ank. 1988, II, 344.

²⁶ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsayere*, s. 128.

²⁷ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsayere*, s. 128-130.

olduklarına, onların küçültücü davranışlardan uzak olduklarına, onların da beşer olmaları nedeniyle unutmaya vasfıyla vasıflandırılabilmesine fakat bu unutmaların dini alanla ilgili olduğunda vahiy ile uyarılacağına inanır.

Müellifimize göre, peygamberlerde peygamber olmadan önce de günah işleme örneğinin bulunmaması gerekir. Her ne kadar Bâkılânî gibi bazı İslam bilginleri onların peygamberlik öncesi günah işleme ihtimali aklen mümkündür demişlerse de tarihte bunun örneğine rastlanmadığını itiraf etmişlerdir. Bu durum da gösteriyor ki peygamberler, hem peygamberlik öncesinde hem de peygamberlik sonrasında günah işlemekten korunmuşlardır.

Yukarıda da geçtiği gibi İbnü'l-Hümâm, peygamberlerin erkek olması gerektiği görüşündedir, bu görüşte olmayanlar hakkında da bilgiler verir. Şimdi bu bilgileri inceleyelim.

2.5 Bazı Zâhirî Mezhebi Mensupları ve Hadisçilerin Kadınların da Peygamber Olabileceğini Savunmaları

Zahirîlerden²⁸ bir kısmı ile bazı hadisçiler, peygamberlerin erkek olmasının şart olmadığını ileri sürdüler. Hatta Hz. Meryem'in peygamber olduğunu savundular. Peygamber olmak için erkek olma koşulu aranmaz diyenler aşağıdaki görüşü savunmaktadırlar:

Resule de nebiye de dini alanda vahiy gelir. Vahiy alma noktasında her ikisi de ortaktır. Fakat resul aldığı vahiy duyurmakla görevlidir, nebinin böyle bir görevi yoktur. Bir peygamber vahiy aldığı için nebi, vahiy duyurmakla görevlendirildiği için de resul adını alır.

Zahirîler ve hadisçilere göre, nebilerin aldıkları vahiy duyurma görevleri bulunmadığı için kadın olmalarında sakınca yoktur. Fakat resullerin Allah'tan aldıkları vahiy duyurma görevleri vardır. Bu yüzden resullerin erkek olmaları gerekir. Çünkü onlar çeşitli toplumların içerisine girerek tebliğ görevlerini yerine getirme zorunda kalacaklardır. Kadınların durumu

²⁸ Zâhirîliğin kurucusu olarak kabul edilen Dâvûd b. Ali b. Halef el-İsfahânî'ye (ö. 270/884) uyanlardır. Bu mezhebin temel kaidelerini benimsemiş bir kimseye Zâhirî veya Davudî denildiği gibi, bunların teşkil ettiği cemaate de Ehlu'z-Zâhir veya Zahirîye denir. Bunlar kıyası inkâr ederler, ona en zaruri durumda hak tanırlar. Sadece sahabelerin icmâmı kabul ederler. Bu mezhep ilk olarak Irak'ta yayılmaya başlamış olup, âlim temsilcilerinin çoğunluğu Iraklıdır. Ağırılık ayet ve hadisin dış anlamı üzerinde yoğunlaştı. Zâhirî mektebinin ruhunu hadis teşkil etmektedir. Bkz. Ignaz Goldzäher, *Zâhirîler (Die Zâhiriten)*, Çev. Cihad Tunç, Ankara 1982, s. 1, 22, 30, 32, 93, 95,164; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (The Formative Period of Islamic Thought)*, Çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1981, s. 326.

ise bu tür koşulları yerine getirmeye uygun düşmeyeceğinden onlar nebi olabilir fakat resul olamaz.²⁹

Dikkat edilirse, kadınlardan peygamber olur diyenlerle, olmaz diyenler arasındaki görüş ayrılığı nebi tanımından kaynaklanmaktadır. Bu yüzden İbnü'l-Hümâm, yukarıda kadınlardan nebi olur diyenlerin görüşlerine yer vermektedir. Müellifimiz konunun daha iyi anlaşılabilmesi için nebi ve resul tanımları ile ilgili aşağıdaki görüşlere de yer vermektedir. Şimdi bu görüşleri inceleyelim.

2.6 Nebi ve Resulün Anlamı Üzerinde İleri Sürülen Görüşler

Bazı kelâm bilginlerine göre, nebi ve resul aynı manaya kullanılmaktadır. Buna göre, nebi ve resul, Yüce Allah'ın kendilerine vahyettiklerini insanlara duyurmakla görevlendirilmiş kişilerdir. Resule kitap şeriat verilebileceği gibi, kendinden önceki dini uygulamalardan bir kısmını yürürlükten kaldırma görevi de verilmiş olabilir.³⁰

İbnü'l-Hümâm kadınlardan peygamber olmaz dediğine göre, o da tebliğ görevinden hem nebileri hem de resulleri sorumlu tutmakta ve nebi ve resulün tebliğden sorumlu olduğunu bildiren peygamber tanımını kabul etmektedir. Şimdi onun Peygamberlerin gaybı bilmeyeceği yönündeki görüşüne geçelim.

2.7 Peygamberlerin Gaybı Bilmemeleri:

Peygamberler duyularımızla algılayamadığımız mugayyebâtı bilmekle yükümlü değildir, onların bazı problemleri bilmemeleri gibi normaldir. Peygamberler, mugayyebattan ancak Allah'ın kendilerine zaman zaman bildirdiğini bilirler. Hanefi bilginleri peygamberler gaybı bilir şeklindeki bir inancın aşağıdaki ayetle uyuşmayacağına ve küfür sayılacağına dikkat çekmektedirler:

²⁹ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 126-127; Kadınlardan peygamber olup olmayacağının daha iyi anlaşılabilmesi için İbnü'l-Hümâm'ın *el-Müsâyere* isimli kitabına şerh yazan Kemal b. Ebi Şerif, bayanlardan peygamber olur diyenlerin görüşlerini iki kavramla açıklamaktadır. Bu kavramlar: Nebi Resul: Tebliğ göreviyle sorumlu tutulan resul olup bunun erkek olması gerekir. Çünkü bu tür resuller Allah'tan vahiy aldığı için "nebi" tebliğ görevi ile sorumlu tutulduğu için resul adını alır. İkisinin birleşmesiyle "nebi resul" kavramı ortaya çıkar. Resul olmayan Nebi: Allah'tan vahiy almasına rağmen tebliğ sorumluluğu yüklenmemiştir. Bu tür nebiler bayan olabilir. Kemal b. Ebi Şerif, "resul olmayan nebi" tanımını doğru bulmamaktadır. Çünkü bu tür kişiler, dinden sayılan vahiy türüne muhatap olmamıştır. Bu yüzden de nebi diye adlandırılması doğru değildir. Kemal b. Ebi Şerif, *Kitabu'l-Müsâmere*, s. 197-198.

³⁰ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 127.

“De ki göklerde ve yerde gaybı Allah'tan başka kimse bilmez. Ne zaman diriltileceklerini de bilmezler”³¹

Peygamberlerin gaybî konuları bilemeyeceğini kabul eden İbnü'l-Hümâm aksine inanmanın küfre götürdüğü yönünde Hanefilerden verdiği örnekle, gaybı bilmenin Yüce Allah'a özgün bir iş olduğunu da pekiştirir. Şimdi onun Hz. Muhammed'in mucizelerine bakış açısını görelim.

3. İbnü'l Hümâm'ın Mucize Konusundaki Görüşleri:

3.1 Ana Hatlarıyla Resûlullah'ın Peygamberliğini İspat Eden Mucizeler

İbnü'l-Hümâm, Hz. Peygamber ve onun mucizeleri hakkında şu değerlendirmeleri yapmaktadır:

Hz. Muhammed'in (S.A.V.) Allah'ın resulü olduğunu, insanların tamamına doğru yolu ve gerçek dini getirdiğini, peygamberlerin sonuncusu olduğunu ve kendinden önceki dinlerin hükmünü kaldırdığını kabul ediyoruz. Çünkü Hz. Muhammed (S.A.V.), Yüce Allah tarafından peygamber olarak gönderildiğini söyledi ve söylediklerinin doğruluğunu mucizeyle kanıtladı. Hz. Muhammed'in peygamberliği şüphe taşımamaktadır. Çünkü Resûlullah'ın peygamberlik iddiasında bulunduğu gözle görülmüş, bu haber bize kadar kesin yollarla ulaşmıştır. Hz. Muhammed inkârcıların benzerini yapamayacakları türden olağanüstü işlerle mucize gösterdi. Bu mucizeler peygamberlikten önce değil onun peygamberlik döneminde gerçekleşmiştir. Bu mucizelerin peygamberlik döneminde gerçekleşmesinin sebebi, onun Allah'tan getirdiğini iddia ettiği haberlerin doğruluğuna işaret etmek içindir. Zira Yüce Allah Resûlullah'ı, insanları doğru yola ve gerçek dine çağırarak gönderdi. Allah'ın resulü olduğunu iddia eden kimsenin mucize göstermesinin amacı, doğruluğunu ispatlayıp insanları kendine inandırmak içindir.³² İbnü'l-Hümâm, aslında mucizenin Yüce Allah'ın fiili olduğunu bu fiillerin peygamberlerin elinde gerçekleşmesinin mecazi anlam taşıdığını ifade eder. Yine o mucizede bulunması gerekli olan “tehadî” özelliğini şu ifadeleriyle açıklamaya çalışır:

Bir peygamber mucize göstereceği yönünde bir iddiada bulunur ve bu iddiaya uygun şekilde mucize gerçekleşirse Yüce Allah bu yolla peygambe-

³¹ Bkz. 27.Neml/65; İbnü'l-Hümâm, *el-Müsayere*, s. 129-130.

³² İbnü'l-Hümâm, *el-Müsayere*, s. 130-131. Peygamberler mucize ile desteklenmiş olmasalardı, onların sözlerini kabul ve kendilerini tasdik etmek vacip olmazdı. Bkz. Taftâzânî: *Şerhu'l-Akaid (Kelâm İlmi ve İslam Akaidi)*, Trc. Süleyman Uludağ, Üçüncü baskı, İstanbul 1991, s. 295.

rinin doğruluğunu onaylamış olur. İbnü'l-Hümâm, konunun daha iyi anlaşılması için aşağıdaki örneği verir:

Bir kişi bir hükümdarın yakın çevresinin bulunduğu bir toplum içinde, “ben hükümdarın elçisiyim, elçiliğimi ispat etmek için gördüğünüz hükümdarın ayağa kalkmasını istiyorum” dese, hükümdar da ayağa kalksa bu yolla ilgili kişinin hükümdarın elçisi olduğu anlaşılır. Orada bulunanlar da bu kişiye kesin olarak inanır. Peygamberlerin mucize yoluyla peygamberliğini ispatlaması da bu örneğe benzetilebilir.³³

Kısaca İbnü'l-Hümâm, Hz. Muhammed'in son peygamber olduğunu bazı mucizeler gösterdiğini kabul etmektedir. Ona göre mucize bir peygamberin doğruluğunu ispatlama vasıtasıdır. Bir mucizede “tehadî” (meydan okuma) şarttır. Bunu müellifimiz hükümdar örneği ile açıklamaktadır. Şimdi onun mucize konusundaki diğer görüşlerini inceleyelim.

3.2 Kur'an'ın Aklî Mucize Olması

İbnü'l-Hümâm Kur'an-ı Kerim'in edebî mucize olmasını aklî mucize kapsamında değerlendirir ve şöyle der:

Kur'an, güzel konuşma yollarını bilen dil ustası olan kimselerin, akıllarına durgunluk veren aklî bir mucizedir. Kadı Ebu Bekir Bâkîllânî'nin (ö.403/1013) de ifade ettiği gibi Kur'an-ı Kerim'in mucize oluşu akıcı olmasıyla ve şiirde kimsenin ulaşamayacağı derecede harika bir üslûba sahip olmasıyla. Kur'an-ı Kerim'in mucize oluşu sarfe³⁴ ile de değildir. Sarfe görüşüne göre, “aslında Kur'an gibi bir kitabın benzerini insanlar yapabilecek güçtedir. Fakat Yüce Allah böyle bir gücü insanların kullanmasını engeller.” Kuran'ın “sarfe” yoluyla mucize olması düşünülemez. Şia mezhebinden Şerîf Murtazâ (ö. 436/1044) Mutezile mezhebinden Ebû İshâk İbrâhîm b. Seyyâr b. Hânî' en-Nazzâm. (ö. 231/845) “sarfe” mezhebinin görüşlerini savunurlar.³⁵

Kısaca İbnü'l-Hümâm, Kur'an'ın sarfe yönünden değil aklî yönden mu-

³³ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsayere*, s. 132.

³⁴ Kur'an-ı Kerim'in mucize oluşu konusunda iki görüş vardır: 1) Çoğunluğun benimsediği tercih edilen görüş: Kur'an-ı Kerim'in belagat yönleri ve mana özellikleri insan gücünün üzerindedir. 2) İkincisi Sarfa mezhebinin görüşüdür: Kur'an-ı Kerim'in bir suresinin benzerini yazmaya insan gücü yeter. Fakat Yüce Allah Resûlullah'ın mucizesi olarak Kur'an-ı Kerim'in benzerini yazma gücünü insanların elinden almıştır. Nasıl ki, ayağa kalkmaya güç yetirebilen bir adama peygamber sen ayağa kalkamayacaksın dese adam da ayağa kalkarsa, mucize olur. Cenab-ı Hak Cin ve insanlardan Kur'an-ı Kerim'in benzerini yazma gücünü kaldırmıştır. Eğer Cenab-ı Hak Cin ve insanlardan Kur'an-ı Kerim'in benzerini yazma gücünü kaldırmasaydı onlar Kur'an-ı Kerim'in benzerini yazabilirdi. Bkz. Yeğîn, Abdullah, A. Badıllı, H. İsmail, İ. Çalım, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat*, İstanbul 1990, s. 858; Şehristânî, *Tercüme-i Milel Ve Nihal*, İstanbul 1279, s. 26.

³⁵ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsayere*, s. 135-136.

cize olduğunu savunur, Kur'an'ın edebi mucize olmasını akli mucize başlığı altında inceler. Ona göre, Kur'an-ı Kerim'in belagat yönleri ve mana özellikleri insan gücünün üzerindedir. Müellifimiz, Şia ve Mutezileden bazı kişilerin destek verdiği "sarfe" tipi mucizeye ihtimal vermez. İbnü'l-Hümâm, Hz. Muhammed'in kişilik özelliklerini de mucize kapsamında değerlendirilmektedir. Şimdi onun bu konudaki görüşlerini inceleyelim.

3.3 Hz. Muhammed'in Kişiliği İle İlgili Mucizeler

İbnü'l-Hümâm, Hz. Muhammed'in kişilik özelliklerini mucize kategorisine alarak şöyle anlatır:

Hz Muhammed o kadar yüce bir ahlâka sahiptir ki ahlâk dersi vermekle ömrünü tüketen kimselerde bile onun ahlâkı gibi bir ahlâk meydana gelmezdi. Resûlullah tahrik edici olaylar karşısında kararlı ve sakin,³⁶ en üst düzey yetkiye ulaşmasına rağmen zayıflara karşı son derece alçak gönüllüydü. O, hoşlanılmayan bir iş başa geldiğinde, o işe karşı nefsinin tutar, bir kişiyi suçu sebebiyle yargılamaya gücü yettiği halde, onu affeder, kötülüğe iyilik ve cömertlikle karşılık verirdi. Yine o, devamlı Yüce Allah'ı tefekkür eder, günde yetmiş kere, belki de daha fazla Allah'a tövbe ederdi. Bütün bu saydıklarımız onun güzel ahlâkındandır.

Her ne zaman Yüce Allah'ın aydınlatmasından bir miktar, Resûlullah'a açılınca; o, yetkinlik derecesinden daha yetkin olan dereceye yükselirdi. Hz. Muhammed'in en yetkin dereceye ulaşması Yüce Allah'a şükretmeyi gerektiren bir derecedir. Fakat Resûlullah Yüce Allah'ın bu nimeti karşısında ona yaptığı ibadet ve şükürleri az görür ve Yüce Allah'a yönelir ve şükretme eksikliğinden doğan kusurları onun affetmesini isterdi.

Resûlullah Allah'ın sanat eserlerini ve Kur'an hakikatlerini düşünür ve bu hakikatleri apaçık şekilde kalbiyle hissedip anlar, nefsinin kötü işlerden uzak tutardı. Bu yüzden de o, Allah'a hürmette saygısızlık göstermediği müddetçe asla nefsi için kin tutup intikam almaya yönelmemiştir.

Hayatıma yemin ederim ki; Resûlullah'ın ne derecede doğru olduğunu tam olarak öğrenmek için onunla yüz yüze gelen kimse, O'nun mübarek yüzünü görür görmez onun doğruluğuna ve kalbinin temizliğine kanaat getirirdi. Çünkü Resûlullah'ın mübarek çehresi onun doğruluğuna tanıklık eder. Ör: Yahudilerden Abdullah b. Selâm Hz. Muhammed'in ne derece doğru olduğunu anlamak için onun ziyaretine gider ve onu görür gör-

³⁶ Bkz. Kâdi İyâz, *eş-Şifâ*, İstanbul 1325h, I, 79-80.

mez onun doğruluğu konusunda kesin karara vardığını şöyle ifade eder:³⁷ “Resûlullah Medine’ye gelince ona bakmaya geldim, onun yüzünü açıkça görünce, yüzünün yalancı bir yüz olmadığını anladım.”³⁸ Hz. Peygamberin güzel huylarını bütün ayrıntılarıyla anlatmak için ciltler dolusu kitaplar yazılsa yine de bu kitaplar Resûlullah’ın ahlâkının tamamını içerisine alamaz. Bu kadar Yüce ahlâkla donatılmış olan Hz. Muhammed’in bilgisiz ve ahlaksız bir toplum arasında yüce ahlâk üzere yetişmesi de onun mucizesidir.

Resûlullah’ın arasında yetiştiği bu toplum arasında büyülenme yaygındı. Her kabile kendini büyük görür diğerlerini aşağı görürdü. İlim ve ahlâktan yoksun Cahiliye devri insanların mabutları da nefislerinin hazlarıydı. Resûlullah okuma yazma bilmeyen ümmî³⁹ bir kişi olmasına rağmen böyle bir ahlaksız toplum içerisinde en üstün ahlaki donanımlara sahip olması onun gerçek peygamber olduğunun kanıtıdır.⁴⁰

İbnü'l-Hümâm’ın yukarıda anlattıklarından ve verdiği örneklerden de anlaşılacağı gibi o, Hz. Muhammed’in ahlaki özelliklerinden her birini mucize kategorisinde değerlendirir.

İbnü'l-Hümâm, Kur’andaki haber konulu mucizeleri geçmişe ve geleceğe yönelik olarak ikiye ayırır. Bunlardan her birini mucize kategorisinde değerlendirir. Şimdi bu mucizeleri görelim.

3.4 Haber Konulu Mucizeler

a) Kuran’ın Geçmişe Dair Verdiği Haberler

Hz. Muhammed’e indirilen Kur’an, tarihi olaylar hakkında bilgi veriyor, bu bilgileri özel öğrenim görmüş çok az kişi biliyordu. Zaman zaman Ehl-i Kitap, Hz. Muhammed’i sınav yapmak için bu bilgilerle ilgili sorular soruyorlardı. Sorulan sorularla ilgili Kur’an ayetleri nazil oluyordu.⁴¹ Bu ayetlerden bir kısmı gelecekle ilgiliydi.

³⁷ Hz. Peygamber’in vefatından iki sene evvel Müslüman olmuştur. Bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Ankara 1988, I, 129.

³⁸ Bkz. Tirmizî, İstanbul 1981, II, 1083, hn. 3251, el-Etimme B.1.

³⁹ Ümmî: Anasından doğduğu gibi kalmış ve tahsil görmemiş, mektep ve medrese okumamış kimse. Resûlullah’ın hiçbir beşerden tahsil görmeden, ümmiliğiyle beraber, evvel, ahir ilimlerle mücehhez olması, Hak Peygamber olduğunun en mühim delillerindedir. Bkz. Abdullah Yeğin, A. Badıllı, H. İsmail, İ. Çalım, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat*, İstanbul 1990, s. 1029.

⁴⁰ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsayere*, s. 136-139.

⁴¹ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsayere fi İlmî'l-Kelâm*, s. 140. Ehl-i Kitap olan Yahudi ve Hıristiyanların sordukları sorulardan birkaç örnek istenirse: Hz. Musa, Hz. Hızır, Hz. Yusuf ve kardeşleri, Ashab-ı Kehf, Hz. Lokman ve oğlu gibi kıssalardır. Yine Ehl-i Kitap olan Yahudi ve Hıristiyanlar, Tevrat’ta, İncil’de, Zebur’da, Hz. İbrahim ve Hz. Musa’nın sahifelerinde bulunanlardan, Ehl-i Kitap âlimlerinin tasdik ettiği hususlardan sorarlardı bu soruları açıklayan Kur’an ayetleri nazil olurdu da Ehl-i Kitap âlimleri bunu yalanlamaya ve tenkide muktedir olamazlardı.

b) Kuran'ın Geleceğe Dair Verdiği Haberler

Resûlullah, gelecekte olacak olaylarla ilgili ayetleri bildirirdi de olaylar ayetlerin haber verdiği gibi gerçekleşirdi.⁴² Nitekim Rum Suresi'nde Farslıların Rumlara yenileceğine dair Yüce Allah'ın buyruğu şöyledir:

“Rumlar, (Arapların bulunduğu bölgeye) en yakın bir yerde yenilgiye uğradılar. Hâlbuki onlar, bu yenilgilerinden sonra bir kaç yıl içinde galip geleceklerdir. Eninde sonunda emir Allah'ındır. O gün, müminler de Allah'ın yardımıyla sevineceklerdir. Allah, dilediğine yardım eder. O mutlak güç sahibidir, çok esirgeyicidir.⁴³

Kısaca İbnü'l-Hümâm, Kur'an-ı Kerim'in edebî ve aklî mucize olmasını kabul ettiği gibi anlam yönünden de mucize olduğunu kabul etmektedir. Çünkü Kur'an gaybtan haber veriyor ve onun verdiği şekilde olaylar gerçekleşiyordu.

İbnü'l-Hümâm, “Hz. Muhammed'in (SAV) peygamber olduğu ispatlanınca onun duyurduğu diğer peygamberlerin de gerçek peygamber olduğu anlaşılmiş olur,”⁴⁴ diyerek diğer peygamberlerin ispatına yönelik konu açmaya gerek görmez.

⁴² Hz. Peygamber, müminlerin tıraş olmuş bir vaziyette Mekke'ye girdiklerini rüyasında görmüş, bu rüyanın gerçek olduğu, müminlerin Mekke'ye girecekleri, Kâbe'yi ziyaret edecekleri, Kureyş'ten zarar görmeyecekleri ayetle Hz. Muhammed'e bildirilmiştir. Ayette bildirilenler gerçekleşmiş, önce Hudeybiye Anlaşması (H.6, Zilkade), sonra Hayber'in Fethi (H.7, Muharrem) daha sonra da Mekke'nin Fethi (H.8, Ramazan) gerçekleşmiştir (48.Fetih/27).

Geleceğe ait haberlerin hepsi de Resûlullah'ın getirdiği Kur'anda haber verildiği gibi vuku bulmuştur. Kemal b. Ebi Şerif, *Kitabu'l-Müsâmere*, s. 212.

⁴³ Hz. Muhammed'in ilk peygamberlik yıllarında Doğu Roma ile İran birbirine sınır komşusu olup dünyanın en büyük iki devleti idiler. İran'ın başında İkinci Hüsrev, Romalıların başında Heraklius (Heraclius) bulunuyordu. Bu iki süper devletin sınırları Dicle ile Fırat kesiminde birleşiyordu. Romalıların hâkimiyet sınırı, Mısır, Süriye, Filistin. Irak ve Anadolu'yu kapsamına alıyordu. Bu iki rakip devlet M.S. 613 yılında birbirleriyle kanlı bir muharebeye girişmişler, İranlılar 26 bin Yahudi 60 binden fazla Hristiyan'ı kılıçtan geçirmişler, İran Kısrası 2.ci Hüsrev'in sarayı 30 bin maktulün kafatası ile süslenmişti. İranlılar girdikleri her yerde ateşgedeler yakıyorlar, Hristiyanlığın çıktığı yerlere ateşperestliği yayıyorlardı. Savaş neticesi İranlılar Romalıları yenmiş, Süriye, Filistin Kudüs gibi önemli yerleri ele geçirmişti. İran'ın bu zaferi durmamış, iki yıl içinde Mısır'a kadar uzanmış ve Anadolu'yu işgal ederek İstanbul önlerine kadar uzanmışlardı. Roma imparatoru İranlıların istediği, bin yük altın, bin yük gümüş, bin yük ipek, bin at, bin kadın teklifine dayalı barış teklifini kabul etmişti. Hatta İran Kısrası İkinci Hüsrev bununla da yetinmeyerek Roma imparatoru Heraklin zincire bağlı olarak gelip haç ilâhî yerine ateş ve güneşe tapmasını istiyordu. Romalıların bu yenilgisini duyan Mekke müşrikleri sevinerek, Müslümanlara şöyle hitapta bulundular: Siz ve Hristiyanlar Ehl-i Kitap'sınız, biz müşrikler ve İranlılar ümmiyiz. Bizim taifemiz sizin taifenizi yendi, biz de sizi tepeler demişlerdi. Bunun üzerine Mucize-i Muhammediye olarak yukarıdaki ayet nazil oldu: Resûlullah'ın işaret ettiği gibi Rumların galibiyeti yenilgilerinden dokuz sene sonra gerçekleşmiş bu da Bedir savaşının kazanıldığı yıla rastlamaktadır. Romalıları M.S. 616'da İranlılara yenilmiş M.S. 625 yılında İranlıları yenmiş, dolayısıyla yenilgiyle zafer arasında 9 yıl vardır. Romalıları M.S. 622'de İranlılarla ikinci kez savaşa tutuşmuşlar 625'de zafere ulaşmışlardır. Üç yıllık savaş neticesinde de kesin zafer elde etmişlerdir. Kur'an-ı Kerim'in bu haberi verirken 9 sene sonra demeyip de kapalı olarak *سنين بضع* demesinde de vaktiye uygun düşmesi açısından tam bir belagat vardır. Bkz. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979, VI, 3795-3800.

⁴⁴ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere fi İlmî'l-Kelâm*, s. 140.

Sonuç

Mâturîdî Kelâm bilgini İbnü'l-Hümâm, Yüce Allah'ın peygamber göndermesinin gerekliliğine inanır ve aklın peygamberlerin rehberliğine ihtiyaç bırakmayacağını savunan Berâhime'nin görüşlerinin yanlış olduğu yönünde deliller getirir. İnsanların akli yeteneklerinin farklı boyutlarda olduğundan din tespitinde kargaşa yaşayacaklarını, bu kargaşanın yaşanmaması için ibadetlerle ilgili ve ahiretle ilgili alanlarda peygamberlere ihtiyacın kaçınılmaz olduğunu savunan İbnü'l-Hümâm, alanında uzmanlaşmış kişilerle, tecrübeden yoksun kişilerin yapacakları işte, aynı verimin beklenemeyeceğini söyleyerek, ilahi eğitimden geçmiş peygamberlerin lüzumu üzerinde durur.

İbnü'l-Hümâm, peygamberlerin Allah'la iletişim kurup kurmama noktasında kesinliğin olamayacağı zannına kapılanların bu tür iddialarının geçersizliğini şu ifadelerle dile getirir:

Yüce Allah, peygamberlerin kalbinde kesin bilgi yaratarak veya melekler yardımıyla onları her türlü şüpheli alandan uzak tutar.

İbnü'l-Hümâm, peygamberlere imanda sayı bildirmenin zorunlu olmadığını, sadece peygamberleri kabulün yeterli olduğunu savunur. Son peygamber Hz. Muhammed'e kadar gönderilen peygamberlerin sayıları ahad rivayetlere dayalı olarak geldiğinden sayı bildirmenin sakıncalı olabileceği üzerinde durur.

İbnü'l-Hümâm, peygamberlerin temel özellikleri hakkında bilgi verir. O, peygamberlerin ahlaksız, kötürüm, topluma kötü örnek teşkil edecek yönlerinin bulunamayacağına, peygamberlik öncesi ve sonrası büyük ve küçük günah işlemeyeceklerine inanır. O, din alanında peygamberlerin hatalardan uzak tutulacaklarını, hata yaparlarsa vahiyle uyarılacaklarını savunur.

Peygamberlerde unutma veya unutturulmanın olup olmayacağı yönünde farklı kanaatlerin olmasına rağmen İbnü'l-Hümâm, kasten unutturulmanın olabileceği yönündeki görüşlere katılmaz. Hz. Peygamber'in dört rekâtlık namazı iki rekât kılmasını normal unutma olarak yorumlar. O, Hz. Peygamber'in bu tür unutmalarda nasıl bir hatırlatma yapabileceğimizin kurallarını anlattığını ifade eder.

İbnü'l-Hümâm, kadınlardan peygamber gönderilip gönderilmeyeceği konusunda kadınlardan nebi olabilir diyen Eş'arilerin görüşlerine katılmaz. O kadınlardan hem nebi, hem de resul olamayacağı kanaatindedir. Çünkü İbnü'l-Hümâm'a göre nebi ve resullerin tebliğ görevleri vardır, kadınların

durumu farklı ortamlarda tebliğ yapmaya uygun değildir. Eş'arilere göre, nebilerde tebliğ görevi olmadığı için kadınlardan nebi olabileceğine hükmedilmiştir. Dikkat edilirse, Eş'arilerle Mâtürîdiler arasındaki ayırım nebi tanımından kaynaklanmaktadır.

İbnü'l-Hümâm, peygamberlerin gaybî konularda bilgi sahibi olmadıklarına ve Allah'ın izniyle mucize gösterebileceklerine inanır. O, mucizenin peygamberlik döneminde gerçekleşeceğini ve mucizede tehadînin bulunacağını kabul eder. Tehaddî mucize göstermeden önce gerçekleştirilebilecek olağan üstü durumu ilan etmek, sonunda da bu ilanı gerçekleştirmektir.

İbnü'l-Hümâm, Kur'an-ı Kerim'in edebi yönünü akli mucize olarak kabul eder ve ondaki gaybî haberlerin Hz. Muhammed'in mucizesi olduğunu savunduğu gibi cahiliye toplumu içerisinde yetişmiş ümmi olan Resûlullah'ın güzel ahlak örneklerini de birer mucize olarak değerlendirir.

KAYNAKLAR

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdîrrahmân Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî (ö. 290/903), *Müsned*, c.V, İstanbul 1982.
- Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin*, c.II, İstanbul 1955.
- Bâkîllânî, Muhammed b. Tayyib (ö.403/1013), *Kitabu Temhidü'l-Evail ve Talhisü'd-Delail*, thk, İmadud-din Ahmed Haydar, Beyrut, 1987.
- Bedir, Murteza, "Mütekaddimîn ve Müteahhirîn", *DİA*, c.XXXII, s.186-187, İstanbul 2006.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlmi Kelâm*, İstanbul 1972.
- Brockelman, GAL, Leiden 1949, c.II; *Supp.* Leiden 1938.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil (ö.256/870), *el-Câmiu's-Sahîh*, I-VIII, Mısır 1296.
- Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, c.I, İstanbul ts.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, c.1, Ankara 1988.
- Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn (ö.478/1085), *Kitabu'l-İrşâd İlâ Kavatu'l-Edilleti fi Usûli'l-İtikad*, thk. Esad Temim, Müessesetü'l-Kütübîs-Sakâfiyye, Beyrut 1985.
- Fatiş, Emrullah, *Kur'an'ın Kabul Ve Reddettiği Mesih Problemleri*, Ravza Yayıncılık ve Matbaacılık, İstanbul 2014.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed (ö. 505/1111), *el-İktisad Fi'l-İtikad* (Hazırlayanlar İ. Ağâh Çubukçu, Hüseyin Atay), Ankara 1962.

- Gölcük Şerafeddin, Toprak Süleyman, *Kelâm*, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya 1988.
- Heysemî, Ebü'l-Hasan Nüreddin el-Heysemî (ö.807/1405), *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, c.VIII, Beyrut 1967.
- Hizmetli, Sabri, "Kemaleddin İbn Hümâm es-Sivasi'nin Kitabı'l-Müsayere'si ve İslâm Tarihindeki Yeri," henüz basılmamıştır, *Kemâleddin İbn Hümâm, Hayâtı, Eserleri ve İlmî Şahsiyeti Sempozyumu*, 25-26 Mayıs 1991-Sivas.
- Ignaz Goldziher, *Zâhirîler (Die Zâhırîten)*, Çev. Cihad Tunç, s.1, Ankara 1982.
- İbnü'l-Hümâm, Kemalüddin Muhammed b. Abdilvahid b. Abdilhamid es-Sivasi el-İskenderî (ö. 861/1457), *el-Müsayere fi İlmi'l-Kelâm*, 1.baskı, el-Mektebetü'l-Mahmudiyye et-Ticariyye, Mısır 1929.
- İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Hazırlayan Sabri Hizmetli, Ankara 1981.
- Kâdî 'Abdulcebbar, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât 'Abdulcebbar b. Ahmed b. 'Abdulcebbar el-Hemedânî (ö. 415/1025), *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, tahkik: Abdülkerim Osman, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire 1965.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî (ö. 544/1149), *eş-Şifâ*, c.I, İstanbul 1325h.
- Kemal b Ebî Şerif, Ebu'l-Meali Muhammed b. Muhammed(ö.906/1500), *Kitabu'l-Müsâmere*, İstanbul 1979.
- Kılavuz, Ahmet Saim, "Akaid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.II, İst. 1989.
- Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdulhay (ö. 1304/1886), *Kitâbu'l-Fevaidi'l-Behiye fi Terâcimi Hanefiyye*, Kâhire 1324.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed (450/1058), *A'lâmu'n-nübüvve*, tahkik: Muhammed el-Mu'tasım Billah el-Bağdâdî, Beyrut 1987.
- Mustafa Sinanoğlu, "Reddiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXIV, s.519, İstanbul 2007.
- Ömer Rıza Kehhâle (ö.1987), *Mu'cemü'l-Mü'ellifin*, c.X, Şam 1380/1961.
- Özdemir, Metin, "Mutezile'nin Nübüvvet Müdafaası", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.X, Sayı:2, s.124, 2006 Sivas.
- Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara 1990.
- Sâbunî, Nureddin, Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbunî el-Buhârî (ö. 580/1184), *el-Kifâye Fi'l-Hidâye*, varak 40b, Laleli Kütüphanesi, Numara: 2271.
- Sinanoğlu, Mustafa, "Reddiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. XXXIV, s.519, İstanbul 2007.

- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfîî (ö. 911/1505), *Buğyetu'l-Vuât fî Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuhât*, Birinci baskı, Mısır 1922.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm (ö. 548/1153), *el-Milel ve'n-nihal*, tahkik: Muhammed Seyyid el-Keylânî, c.II, s.251, Beyrut 1404 h.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm (ö. 548/1153), *Tercüme-i Milel Ve Nihal*, s.26, İst. 1279.
- Şeyhzâde Muhyiddin Mehmed Kocevî (ö. 950/1543), *Hâşiye Ala Tefsir-i Kâdî Beydâvî*, c.IV, İstanbul 1283h.
- Taftâzânî, Mes'ud b. Ömer, Sa'duddin (ö.793/1390), *Şerhu'l-Akaid (Kelâm İlmi ve İslam Akaidi)*, Trc. Süleyman Uludağ, Üçüncü baskı, İstanbul 1991.
- Taftâzânî, Mes'ud b. Ömer, Sa'duddin (ö.793/1390), *Şerhu'l-Akâid*, İstanbul 1315.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa (ö. 968/1561), *Mevzuatu'l-Ulûm*, çev. Kemaladdin Mehmed Efendi, c.I, İstanbul 1313.
- Tirmizi, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevra (ö.279/892), *Sünenü't-Tirmizî*, I-V, İstanbul 1981.
- Topaloğlu Bekir, İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 3.baskı, İsam yayınları, İstanbul 2013.
- Vaux, Carra De, *İslâm Ansiklopedisi*, c.II, İstanbul 1979.
- Watt, Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (The Formative Period of İslamic Thought)*, Çev. Ethem Ruhi Fırlalı, Ank. 1981.
- Yazıcıoğlu, Mehmet Sait, *Mâtürîdî Ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, İstanbul 1992.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, c.VI, İstanbul 1979.
- Yeğin, Abdullah, A. Badıllı, H. İsmâil, İ. Çalım, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat*, İstanbul 1990.
- Zebîdî, Zeynüddîn Ahmed b. Ahmed Abdillâtîf (ö.893/1488), *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi*, Mütercim ve şârihi: Kamil Miras, I-XII, 8.baskı, DİBY, Ankara 1986.

Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Meşruiyet Sorunu ve İlk Kaynaklara Yansıması

ÖMER CİDE

YRD. DOÇ. DR. KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRETİM ÜYESİ
omercide@kilis.edu.tr

ÖZ

Her toplumun kendine ait değerleri vardır. Bu değerler, dinamik bir yapıya sahip olan insanın ürünü olduğu için sürekli değişim hâlinindedir. Bundan ötürü oluşturulan değerler zaman içerisinde farklılık arz edebilir. İnsanların meydana getirdikleri en büyük teşkilatlardan birisi de devlettir. Aynı zaman ve mekânlarda birçok devlet kurulmuştur. Devlete, kurulmuş olduğu dönemin geçerli olan değerlerine göre felsefi bir anlam yüklenmiştir. Bu, geçmişle sınırlı olmayıp yaşadığımız zaman diliminde de geçerli olan bir durumdur. Yapılan işlemin ana nedeni meşruiyettir. Günümüzde kitap, sinema vs. aygıtlar kullanılmak suretiyle meşruiyet unsurları işlenmektedir. Söz konusu durum göz önünde bulundurularak Osmanlı Beyliği'nin kuruluş ve yükselişi döneminde geçerli olan iki büyük değer, İslam dini ve Orta Asya Türk ananesi olduğu kaynaklardan anlaşılmaktadır. Osmanlı tarihinin ilk kaynaklarında bu değere yönelik pasajların olduğunu görmekteyiz. Bu çalışmamızda amacımız meşruiyete yönelik olan bilgilerin irdelenmesi olacaktır.

Anahtar kelimeler: Osmanlı, Meşruiyet, Gaza, Kayı, Selçuklu

LEGITIMACY PROBLEM DURING THE ESTABLISHMENT OF THE OTTOMAN STATE AND ITS REFLECTION TO THE FIRST SOURCES

ABSTRACT

Every society has its own values. These values are constantly changing as being a product of a human being with dynamic structure. Hence they can change over time. One of the biggest institutions that produced by people is the state. Many

states were established from different times and places. The state has been shaped by a philosophical meaning that emerged from values of its foundation period. This condition is not limited with the past but still valid reality today. The main reason is the legitimacy of the transaction. Today, books, movies and other devices are processed by using elements of legitimacy. During the establishment and rise of the Ottoman dynasty, it is understood that the Islamic religion and traditions of Central Asian Turks are two great values. We can see these values in the first sources of Ottoman history. The aim of the study is evaluation of legitimate values of foundation of Ottoman Empire.

Key words: Ottoman, legitimacy, ghaza, Kayı, Seljuk

Giriş

Tarihî olaylar ancak kendi şart ve zemini içerisinde değerlendirildiği zaman anlamlı olur. Bu ilke ile hareket edilmediği takdirde yanlış çıkarımlar kaçınılmaz olur. Hakkında çok fazla araştırmanın olduğu devletlerden biri olan Osmanlı için de bu kuralın geçerli olduğu inkâr edilemez. Söz konusu devletin tarihi incelenirken günün şartlarının ve geçerli olan değerlerin iyi bilinmesi gerekmektedir. Aksi takdirde varılacak sonucun hatalı veya eksik olması muhtemeldir.

Osmanlı Beyliği'nin kuruluş döneminde devletin meşruiyeti için geçerli olan iki temel değer vardı. Bunlar, İslam dini ve Orta Asya Türk ananesidir. Aslında devletin kuruluşunun ana unsuru güçtür. Bu erk devletin kurulmasını sağlar. İbn-i Haldun: "Başkanlık ancak kuvvet ve galebe ile (üstün ve galip gelmek) ile olacağına göre, başkanlığı alacak grubun diğerlerinden daha güçlü ve nüfuz sahibi olması gerekir."¹ demek suretiyle bu duruma dikkat çekmiştir. Ancak kurulan devletin felsefesi oluşturulurken zamanın geçerli olan değerleri üzerinden hareket edilir. Güçlü olan bir hanedan bu değerler olmasa da devleti yönetebilir. Gerek kendi vicdanlarının mutmain olması ve gerekse de reyanın durumu kabullenmesi, ayrıca rekabet hâlinde olduğu devletlere karşı kendi meşruiyetini sağlamak için bu türden bilgilerin de işlenmesi gerekmektedir. Dönemin dinî, siyasî, içtimaî ve etnik yapısı, kaynaklardaki bilgilerin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

1-Siyasi Yapı

Osman Bey, aşiretin başına geçtiği zaman Anadolu'da siyasi durum karışık idi. Anadolu'nun geneli üzerinde hâkimiyet kurmuş olan İlhanlılar en

¹ Abdurrahman bin Muhammed bin Haldûn Hadramî, *Mukaddime*, C.I, Çeviren: Halil Kendir, Yeni Şafak Yayınları, Ankara 2004, s. 176

belirleyici unsurdu. Ancak onların hâkimiyetleri, iç çekişmeler ve bölge komutanlarının isyanları sebebiyle iyice zayıflamıştı.²

Selçuklu Devleti ise sadece ismen mevcudiyetini devam ettirmekteyken, 1308 yılında devletin varlığı tamamen ortadan kalktı. Moğollar ile yapmış olduğu başarılı mücadelelerden dolayı Anadolu'daki Müslümanlar tarafından büyük bir itibar gören Memluklu Devleti, bölgedeki gelişmelere kayıtsız kalmamaktaydı.³

Zamanla bölgede en etkin unsur beylikler olmuştur. İlhanlı baskısından dolayı Batı uçlara doğru kayan beylikler, buldukları bölgelerde hâkimiyet kurmaya başlamışlardır. Birçoğu Selçuklu Devleti'nin emirleri arasından çıkan bu kişiler aynı zamanda boy beyleri idiler.⁴ Merkezî yönetime genellikle vergi vermezler ancak sembolik birtakım hediyeler gönderirlerdi. Zamanla buldukları bölgede bağımsız veya yarı bağımsız devlet haline gelecek olan bu beylikler arasında Selçuklu Devleti'nin başkentini ele geçirmiş olan Karamanlılar üstün bir mevki elde etmişlerdi. Bu beylik, Moğol istilasından sonra ortaya çıkmıştır. Yerleşmiş olduğu bölge ilk dönemden itibaren Batı Toroslar'dır. Karamanlı beyi, Ermenek ve Mut'u elinde tuttuğu gibi, Larende'yi ve sahildeki Alâiye'yi de topraklarına katmış, nüfuzunu Ereğli'den Niğde'ye kadar genişletmişti. Karamanlı Beyi Musa, Konya'ya ele geçirmişse de Moğol komutanı Çoban kenti geri almayı başarmıştır.⁵

Karamanlılar kadar güçlenmemiş olmakla birlikte onların yanında yer alan Eşrefoğulları'nın etki alanı Beyşehir'le başlayıp, daha sonra Akşehir ve Bolvadin'i içine alacak şekilde genişlemişti. Karamanoğulları ve Eşrefoğulları, ismen de olsa devam eden Selçuklu Devleti'nin başına geçecek kişinin belirlenmesine müdahale edecek kadar etkiliydiler. Moğollar, Selçuklu Devleti'nin başına Mesut'un geçmesini isterken bu iki beylik buna karşı çıkmıştır. Bundan dolayı adı geçen bu iki beylik Konya'ya girip tahta Keyhusrev'in iki oğlunu oturtular. Ancak bu duruma müdahale eden İlhanlılar, Mesut'u başa geçirmiş ve bütün beylikler ona tabi olmak zorunda kalmışlardı.⁶

Bizans sınırına yakın bölgede bulunan Kütahya merkezli Germiyanoğulları ve Kastamonu, Sinop bölgesinde kurulan Candaroğulları ilk dö-

² Halil İncalcık, *Devlet-i Aliyye*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2009, s. 15

³ İncalcık, *Kuruluş*, Hayykitap, İstanbul 2010, s. 46

⁴ İncalcık, *Osmanlılar*, Timaş Yayınları, İstanbul 2010, s. 18

⁵ Claude Cahen, *Osmanlılar'dan önce Anadolu*, Çeviren: Erol Üyepazarcı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2002, s. 335

⁶ Feridun M. Emecen, *Osmanlı Klasik Çağında Siyaset*, Timaş Yayınları, İstanbul 2009, s. 61

nemlerde güçlü beylikler olarak öne çıkmışlardı. Germiyanogulları daha batıdaki Karesi, Aydın, Saruhan, Mentеше gibi beylikler üzerinde etkili olmakta iken Candarogulları, Osmanlı Beyliği ve Orta Karadeniz beylikleri üzerinde belirli bir nüfuz oluşturmuş idi. Aydın, Saruhan, Karesi ve Mentеше beylikleri denizcilik yönleri güçlü olan beyliklerdi.⁷ Nitekim Osmanlı, Karesi Beyliği'nin topraklarını kendi topraklarına kattığı zaman bu beyliğin denizcilik özelliğinden yararlanmıştı.

Bu beyliklerin ortak özelliklerinden bir tanesi gaza ideolojisine sahip olmalarıydı. Özellikle Selçuklu Devleti'nin yıkılmasıyla birlikte onun üstlenmiş olduğu gaza misyonunu kendi üzerlerine alma noktasında birbirleriyle rekabet halindeydiler. Gaza işlerinde lider olarak kabul edilecek olan beylik, diğerlerine kendi hâkimiyetini kabul ettirmiş olacaktı. Bundan dolayıdır ki bu beyliklerde Bizans'a karşı zafer kazanmak önemli bir avantaj olarak algılanacaktı. Bu durumdaki beylik daha da güçlenecek ve İslam âlemi nezdinde itibarı artacaktı. İslam dini, güçlenen bu beylik sayesinde yeni bölgelere ulaşmış olacaktır. Osman Bey ve kendisinden sonra gelen beylerin kazanmış olduğu zaferler bu şartların Osmanlı Beyliği lehine gelişmesine vesile olmuştur.

2-Dinî Yapı

Osmanlı'nın kuruluş dönemi dinî, fikrî ve kültürel açıdan pek çok farklı kaynaktan etkilenen, karma ve eklektik bir yapıya sahipti. O dönemde Anadolu, değişik inanç, kültür ve geleneklerin kesiştiği bir bölge durumundaydı. Anadolu'da doğup gelişen tasavvufî düşünce üç önemli kaynağa dayanmaktaydı. Bunlardan biri İbn-i Arabî'nin (D. 1162, Ö. 1240) temsil ettiği, daha çok Mağrib mektebinin izlerini taşıyan Vahdet-i Vücûd anlayışı; ikincisi Mevlânâ'nın (D. 1207, Ö.1273) temsilciliğini yaptığı, İran ve Doğu kültürünün tesirini barındıran estetik ve ahlaki tasavvuf anlayışı; Üçüncüsü ise Hac-ı Bektâş-ı Veli (Ö.1429) ve Yunus Emre'nin (Ö. 1320) temsil ettiği, tarihî Türk kültürünün izlerini barındıran, Orta Asya ve Horasan kökenli ve ahlakçı ve aksiyoner tasavvuf anlayışıydı.⁸

İbn-i Arabî'nin düşünce sisteminde ve hayat anlayışında aksiyon ve mücadeleye ruhu hâkimdi. Felsefi sistemindeki tolerans ve uzlaştırmacı karaktere rağmen, Hristiyan Batı âlemine karşı düşmanlık hisleriyle doluydu. Zira

⁷ Emecen, *İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2008, s.19

⁸ Osman Türer, "Osmanlı'nın Temelindeki Manevî Harç: Kuruluş Döneminde Anadolu'da Tasavvuf", *Osmanlı Ansiklopedisi*, C.IV, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1999, s.376

o, Haçlı seferleri esnasında gerçekleştirilen zulümlerin ızdırabını içinde hisseden, bu yüzden memleketini terk etmek zorunda kalan ve Hristiyan dünyasının Müslümanlara karşı nasıl bir zihniyet taşıdığını çok iyi bilen bir kimseydi. İbn-i Arabi, İzeddin Keykâvus'un kendisine göndermiş olduğu mektuba: "Müslümanlara yapacağı en büyük hizmetin, İslam'ın şanını yüceltmek ve küfre tahakküm etmek olduğunu" belirterek cevap vermiştir.⁹

İbn-i Arabi öğretisi Osmanlılar zamanında da etkili olmuştur. İznik medresesinin ilk müderris olan Davud el-Kayseri, onun Fusûsu'l-Hikem adlı eserini şerh etmiştir.¹⁰ Küfre tahakküm etmenin Müslümanlar için yapılabilecek en büyük hizmet olduğunu savunan bir anlayışın Osmanlı'nın ilk döneminden itibaren var olduğu anlaşılmaktadır.

Anadolu'da var olan diğer bir dinî anlayış ise Mevlânâ'nın adı ile özdeşleşmiş olan Mevlevilik'tir. Daha çok sanat ve estetiğe ağırlık veren, sınırsız insan ve Allah sevgisine dayanan bir tasavvuf anlayışıdır.¹¹ Bu akım daha çok saraydaki devlet yöneticileri, üst kademe devlet erkânı ve entelektüel çevreler üzerinde etkili olmuştur.¹² Ancak Osmanlı Devleti'nin ilk dönemlerinde etkili olduğu söylenemez.

O dönemde Anadolu'da bulunan diğer bir akım ise Orta Asya-Horasan kaynaklı Türk halk tasavvufudur. Hoca Ahmed-i Yesevi ve Necmeddîn-i Kübra'nın tesiriyle gelişen bu akımın Anadolu'daki en belirgin simaları Hacı Bektâş-ı Veli ve Yunus Emre'dir. Bu tasavvuf akımında da İbn-i Arabi'de olduğu gibi aktif ve cengâver bir anlayış bulunmaktaydı. XIII. asırda Anadolu'da görülen aktif ve mücadeleci ruha sahip tasavvuf anlayışını, felsefi planda ve genel entelektüel çevrelerde İbn-i Arabi'nin düşünce sistemi temsil ederken, kırsal kesimdeki geniş halk kitleleri nezdinde Türkistan ve Horasan tasavvufu temsil etmekteydi.¹³

Yukarıda verdiğimiz bilgilerden de anlaşılacağı üzere Osmanlı beyliğinin kurulmuş olduğu bölgedeki dinî anlayış, aktif ve mücadeleci bir karakter arz etmektedir. Bu durum gaza ideolojisinin benimsenmesini beraberinde getirmiştir. Bu ideoloji adeta beylikle özdeşleşmiş bir durum arz etmiştir. Dolayısıyla beyliğin meşruiyetini sağlayan temel unsurlardan biri

⁹ İbn Arabi, Fütühât-ı Mekkiye, C.IV, Litera Yayıncılık, Çeviren: Ekrem Demirli, İstanbul 2008, s.604-605

¹⁰ Taşköprülüzâde, Osmanlı Bilginleri, Çeviren: Muharrem Tan, İz Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 27

¹¹ Abdülbaki Gölpınarlı, Mevlânâ Celeleddin, İnkılâp Kitapevi, İstanbul 1985, s. 194

¹² Türer, s.380

¹³ Türer, s.381

dindir. İlgili devletin kuruluş felsefesini anlatan ilk kaynakların dinî açıdan meşruiyeti sağlayacak bilgileri barındırması gayet doğaldır.

3-Etnik Yapı

Osmanlının kuruluşu döneminde Anadolu’da etnik yapı, meşruiyet objesi olarak algılanan diğer husustur. Moğol istilasından kaçıp Anadolu’ya sığınan Türkmenler, İlhanlıların tazyikiyle uç bölgelerine gitmek zorunda kalmışlardır. Nitekim henüz İznik Rum Devleti’nin İstanbul’a naklinden (1261) önce Denizli bölgesinde 200.000, Kastamonu havalisinde 100.000 ve Kütahya-Karahisar’da da 30.000 çadır, yani takriben üç milyon göçebe Türkmen bulunduğu dair haberler yalnız Garbi Anadolu uçlarına ne kadar nüfusun yığıldığını gösterir.¹⁴ Etnik yapıları itibariyle Türk olan bu unsurlar için kendi kültürlerinin meşruiyet aygıtlarının işlemelerini gerektirmektedir. Bölgede kurulmuş olan Osmanlı beyliğinin de bu değerlere atıfta bulunması yadırganacak bir durum değildir. Etnik yapıyla ilgili referanslar Osmanlının ilk kaynaklarında yerini almıştır.

Meşruiyet Unsurları

1- Meşruiyet Unsuru Olarak Din (Gaza)

Osmanlı kuruluş döneminin Anadolu’sunda en önemli değerlerden bir tanesi olan “gaza”, aynı zamanda meşruiyetin de temel unsurudur. Osmanlı hakkında bilgi veren ilk kaynaklarda gaza misyonuna sahip olmakla ilgili birçok pasajı bulmak mümkündür. Bunların başında rüya anlatımları gelmektedir. Rivayetlerde hanedanlığın öncüleri sayılan Ertuğrul ve Osman Bey’in görmüş olduğu düşler aktarılır. Ayrıca başkalarının onlarla ilgili görmüş olduğu rüyalar da işlenmektedir. Kaynaklarda geçen ve meşhur olan rüya şöyledir: “*Osman Gazi, yalvardı ve bir müddet ağladı. Uykusu geldi; yattı uyudu. Aralarında kerameti zahir olan bir aziz şeyh vardı. Halkının tamamının güven duydukları bir kimse idi. Dervişliği gönlünde idi. Dünyalığı, nimeti ve davarı çoktu. İlim ve irfan sahibiydi. Misafirhanesi boş kalmazdı ve Osman Gazi de bu dervişe konuk olurdu. Osman Gazi düşünde, bu azizin kuşağında bir ayın doğduğunu, kendi koynuna girdiğini gördü. Bu ay, Osman Gazi’nin koynuna girince, göbeğinde bir ağaç çıktı, gölgesi dünyayı tuttu. Gölgesinde dağlar oluştu. Her dağın eteğinde sular çıktı. O sulardan kimi içti, kimi bahçesini suladı, kimi de çeşmeler akıttı.*” Kendisine rüya anlatılan şeyh

¹⁴ Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2005, s.300

(Edebali): “Oğul Osman! Padişahlık sana ve senin nesline mübarek olsun ve benim kızım Malhun Hatun senin eşin olsun.” müjdesini vermişti.¹⁵ Oruç Beğ, rüyayı Ertuğrul’un gördüğünü ve yorumlatmak için Konya’da bulunan Şeyh Edebali’nin yanına gittiğini nakleder.¹⁶

Ayrıca Osmanlı hanedanına mensup olmayan kişilerin görmüş olduğu rüya rivayetlerini de görmekteyiz. Hanedan dışındaki kişilerin görmüş olduğu rüyaların en tipik örneği Köse Miha’le ait olanıdır. “*Osman Bey beraberinde birkaç kişi olduğu halde ava çıkar. Eve dönüş zamanında ufukta tozun dumana katıldığını görür. Atlı birkaç kişi gelip içlerinden biri Osman Bey’i sorar. Osman Bey kendisine gösterilince hemen “Esselâtü ve’s-selâmü aleyke yâ Resûlu’llah” deyip, kelime-i şehadeti getirerek Müslüman olur. Köse Miha’le, “Ya Osman Gazi! Düşümde sizin Peygamberiniz Muhammed Mustafa’yı alehi’s-selamı gördüm. Geldi bana eyitdi: Ya Abdullah! Diyü, İslam dinini telkin idüp, kelime-i şehadeti düşümde öğretti. Fâtihâ’yı ve sure-i İhlas’ı bile öğretti. Eyitti: “Ya Abdullah! Tur, sabah ata süvar ol. Fûlan yirde bir gazi yiğit vardur, anun adı Osman’dur. İşbu şekillü kişidür, âna var. Fî sebîli’llah gazaya niyet idüp gaza ider. Ve benüm ak alemüm ânun katındadır.”*¹⁷

Osman Bey’in rüyası, Osmanlı Devleti’nin kuruluş kısmında efsaneleşen bölümlerden biridir. Osman Bey’in gördüğü varsayılan rüyanın benzerleri birçok hanedan için de rivayet edilmiştir. Rüya, onun göbeğinden bir ağacın çıkarak gölgesinin bütün dünyaya yayılması menkıbesine benzer bir rivayet, Gazneli Mahmud için de aktarılmaktadır. Rivayete göre, Hindistan fatihi Mahmud Gaznevi’nin babası Sevük Tigin, oğlunun doğumundan bir saat evvel rüyasında evindeki ateşlikten bir ağacın çıktığını ve bütün dünyaya gölge saldığını görmüştür. Tâbirci, söz konusu rüyayı: “*Fâtil bir oğlu olacağı*” şeklinde yorumlamıştı.¹⁸ XIV. asır başında İlhanlılar’ın sarayında *Cami’üt-Tevarih* adlı ilk cihan tarihini yazan Reşidüddin, büyük eserinin Oğuz ananelerini muhtevi kısmında, bu rüyada görülen ağaç menkıbelelerinin diğer bir şeklini aktarır. Burada Oğuzların hükümdarları arasında Tuğrul isminde biri ile iki kardeşinden bahsedilir. Bu çocukların babası, oğulları daha devlet kurmadan evvel bir rüya görür. Göbeğinden çıkan üç

¹⁵ Derviş Ahmed Âşıkî, *Aşıkpaşazâde Tarihi*, Yayına Hazırlayan: Cemil Çiftçi, Mostar Yayınları, İstanbul 2008, s. 41, İbn-i Kemal, *Tevârih-i Âl-i Osman*, C.I, Yayına hazırlayan: Şerafettin Turan, TTK, Ankara 1991, s.93, Mehmed Neşri, *Kitab-ı Cihan-nümâ*, C.I, Yayına hazırlayanlar: Faik Reşit Unat, Mehmed A. Köymen, TTK, Ankara 1995, s. 83

¹⁶ Oruç b. Adil el-Kazzâz kâtibü’l-Edrenevi, *Oruç Beğ Tarihi*, Yayına hazırlayan: Necdet Öztürk, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2008, s. 8

¹⁷ Oruç Beğ, s.12

¹⁸ Fuad Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*, Akçağ Yayınları, Ankara 2009, s.45-46

büyük ağaç gövdesi büyür, her tarafa gölge salar ve tepeleri göklere erer. Bunu kabilenin kâhinine söyleyerek tabir ettirir. Kabile içinden büyük bir hükümdar çıkacağını zaten evvelden haber vermiş olan kâhin, bu adama “Çocuklarının hükümdar olacağını, fakat bu sırrı kimseye açmamasını” tembih eder.¹⁹

Aktarmış olduğumuz örneklerden de anlaşılacağı üzere bu tür menkıbevi rüya anlatımları Osmanlı ile sınırlı değildir. Bu durum gerçekliği olan bir rüyadan ziyade mevcut olan bir rivayetin Osman Bey'e uyarlanması başka bir şey değildir. Bununla ilgili ise iki olasılığın olabileceğini düşünüyoruz. İlk ihtimal bu rüya anlatımının Anadolu Türkleri arasında şifahi olarak mevcut olduğu ve Osmanlı kroniklerine halk ağzından geçmiş olabileceğidir. İkincisi ise XV. asırda Osmanlı sarayında pek ehemmiyet verilen Reşidüddin'in eserlerinden alınarak Osmanlı sülalesine isnat edilme olasılığıdır.²⁰

Rüya örneğinin dışında gaza görevinin Osmanlılara verildiğini başka şekillerde anlatan kaynaklar da bulunmaktadır. Örneğin Enverî eserinde Ertuğrul'a İslam fetihleri için keskin kılıç verildiğini rivayet etmektedir: “Bir gün Ertuğrul'a ulu bir kişi gelir ve ona: Ey yiğit! Allah senin eline keskin bir kılıç verdi. İslam fetihlerine sen sebep olacaksın ve senin soyundan gelenler bütün Rumeli'yi fethedecek” der.²¹

Osmanlı hakkındaki diğer bir iddiayı Ahmedî'nin eserinde görmekteyiz. Buna göre Osmanlı hanedanlığı sonra gelmesine rağmen, diğer Müslüman hanedanlardan daha üstündür. Ahmedî, iddiasını gerekçeleriyle birlikte eserinde şöyle dile getirir:

“Sonra gelen ön gelenden yig olur.
Fikri olan bunı kim direm bilir
Virdi Hak insana feyz itdükte cûd
Kudret ü akl u hayat u hem vücûd
Akl ol üçden yigrek idi bî günan
Lâcerem sonra onlardan oldu ayan
Sonra geldi enbiyedan ol resûl
Hatem oldı vü kamûdan eşref ol
Dört kitabın sonu Kur'an'dur gelen

¹⁹ A. Zeki Velidî Togan, *Oğuz Destanı Reşidüddin Oğuznâmesi*, Enderun Kitapevi, İstanbul 1982, s. 73

²⁰ Köprülü, s. 46

²¹ Enverî, *Düstürnâme-i Enverî*, Yayına Hazırlayan: Necdet Öztürk, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2003, s. XLIV

*Fazl ile oldur anlara nasih olan
Kamudan çün sonra geldi âdemi
Fazl ile oldu kamununun hâtemi*²²

Üstünlük iddiası daha sonra gelen bazı tarihçiler tarafından da sürdürülmüştür. Örneğin Neşri: “*Bu tabaka, ba'de Rasûlüllah (SAV) Hülefâ'ür-Râşidin afzal ül-guzzat ve'l-mücahidindür. Eđerçi bunlar zamanen ve zikren mua'hhardür, ammâ rütbeten kadren mukaddemdir. Tea'hhür-i zamanı tekaddüm-i rütbede münâfi değildir. Nitekim Hazret-i Muhammed Rasûlüllah salavâtü'l-laîhi 'aleyhi ve selâmuhu hâtemü'n-nebiyyin ve seyyid-ü imâmi'l-mürselindir.*”²³ İfadelerini kullanmaktadır.

Bu iddianın sadece tarihçilerden kaynaklandığını söylemek hatalı bir çıkarım olsa gerek. Çünkü gaza misyonu ile ilgili olarak daha somut bilgiler elimizdedir. Osmanlı hanedanlığına mensup olan yöneticiler gaza ideolojisini benimsemişlerdir. Osmanlı tarihine ait kaynaklar, ilk dönemden itibaren hanedanlığın gaza ideolojisine sahip olduğuna vurgu yapmaktadırlar. Kaynaklar, aynı etnik ve demografik yapıya sahip olan beylikler içerisinde, Osmanlıları gaza yapma açısından en üstün konuma yerleştirmektedirler. Bu şekil aşırı yüceltme elbette ki resmi tarihçiliğin verdiği bir reflektir. Yine de gaza anlayışının olduğunu kanıtlayan en sağlam delillerdendir. Kaynaklar, Osmanlıların gaza yapmalarına değil, cihat eden hanedanlar içerisindeki üstünlüklerine vurgu yapmaktadırlar. Bu durumda Anadolu'da bulunan bütün beyliklerde gaza ideolojisinin olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu düşüncüyü destekleyen diğer bir kanıt ise vakfiye kitabesidir. 1324 yılına ait olan bu kitabede Osman Bey “Şücaüddin (dinin savunucusu)” ve Orhan Bey için ise “Fahrüddin (dinin medar-ı ıftiharı)” lakapları kullanılmıştır. Ayrıca kuruluşun ilk dönemlerinde Osmanlı Beyliği'ni gezmiş olan İbn Batta, Orhan Bey için “İhtiyarüddin” lakabını kullanmıştır.

Osmanlıların gaza ideolojisine sahip çıktıklarını gösteren diğer bir kanıt ise Ankara Savaşı öncesi Timur ile Bayezid arasında gerçekleşen mektuplaşmalarıdır. Mektuplarda anlaşıldığına göre Bayezid'in Timur'u kâfirlikle suçlaması, kendisini ise cihat eden bir sultan olarak vasfetmesi, Timur'un ağırına gitmiştir. O, kâfir olmadığını kendisinin kırk yıla yakın bir süreden

²² Ahmedî, s. 112

²³ Neşri, C. 1, s. 55

beridir cihat ettiğini belirtmiştir.²⁴ Savaş öncesi karşılıklı dört mektup yazılmış ve mektuplardaki ana tema cihat olmuştur.

Ahmedî, Osmanlı hanedanının, Hz. Peygamberden sonra, Neşrî ise Hz. Peygamber ve dört halifeden sonra en faziletli kişiler olduklarını vurgulamıştır. Bu hanedanın yegâne amacının da İslamiyet'i yaymak olduğu vurgusu ön plana çıkarılmıştır. Ancak rüyaların ifa ettiği görevler, söz konusu beylik için dönemin geçerli olan felsefenin temelini oluşturmaktadır. Bu kaynaklar niçin böyle bir ihtiyaç hissetmişlerdir? Hiç kuşkusuz ki meşruiyet kaygısıdır. Kutsiyet atfeden bu türden anlatımların belli bir amacı vardır. Osmanlı'nın kuruluş dönemi hakkında bilgi veren kaynakların hepsi

²⁴ "...Sen kendini Allah yolunda cihat eden, bizi ise haksız yere kan döken bir kâfir ve beni yeni yetme bir savaşı saymışsın. Bil ki, ben kırk ılı yakın süredir nefsimi cihata adanmışım. Bu cihatlar sonunda kaleler ve ülkeler feth ederek, beldeleri kurtarmakla meşgulüm. Kaldı ki bu halim, dünden daha açık ve kesindir. Bu mücadeleler esnasında, çok sayıda kişi bize itaat etmiş ve yolumuzda canlarını feda etmiştir. Siz niçin bize hizmet etmekten kaçıyor, sevgi göster miyorsunuz? Hem yaşça da senden büyük durumdayım. Bu güne kadar hangi tarafa gittiysem, kısa sürede orayı ele geçirdim. Sivas'ı da kısa zamanda elde ettim. Sen Malatya'yı muhasara ettin, dört ay elde edemedin ve geri dönmek zorunda kaldın. Sinop Kale'sini ne zamandan beridir elde edemedin. Mektubundaki gibi tehdit ve gurura kapılma, akıl yolundan uzak sözlerle cesaret etme. Kaldı ki Sivas'ta ele geçirdiğim adamlarımızdan durumunu anlamış haldeyim. Dolayısıyla pek çok Müslümanı rencide etmek, han ve mallarını harab etmek uygun görülmemiştir. Bu sebeptendir ki, güzel cevap vermeyi yüksek bir iş olarak bil, ülkeni harap etmekten kurtarmış olursun. Bizimle anlaşma yoluna döner, özür dileyen bir ifade ile cevap verirsen, aramızda dostluk ve sevgi olur. Böylece Frenk kâfirine fırsat vermemiş olur, biz de, Sivas'tan çekilerek geri döneriz. Bizim niyetimiz ve meylimiz sizi zayıf düşürerek meşgul etmek, böylece kefare dinine yardım etmek değildir. Bizi ve askerimizi kâfir, dinsiz, sapık itikatlı mezhep sahibi ve çirkin âdetleri bulunmakla itham etme. Bizim askerimiz babadan ataya Müslüman ve Müslüman çocuklarıdır. Niçin hidâyete layık olmasınlar? Kaldı ki, Osmanlı'nın askerleri çoğunlukla kâfirlerden devşirme olduğu açıktır. Davamız cihangirik olup, saltanatımız adına hutbeler okunmaktadır, sikkeler basılıdır. Müslümanların ülü'-emri olduğumuzda şüphe yoktur. Bizim soyumuz, İlhân-ı Âlişân'a ulaşmaktadır. Eğer samimi selâminizle beraber iyi ifadeler içeren mektubunuz gelirse, her iki taraf arasında yumuşama ve sevgi peyda olur. Aksi halde kılıç ortaya çıkınca, kaleme yer kalmaz ve's-selâm..." "...Zamanın cihan sultanı olan Timur-i Köregen Sivas'a gelip yerleşmeyi, bizim Tebriz'e yöneldiğimize benzeterek tuhaf kıyaslamada bulunmuşsun. Kaldı ki biz, Keleşden Şirvan'a varıp, o ülkeye asker çıkarsak, kim mani olabilir? Kıpçak halkı sizden bıkip usandığı için bizimle beraber olmayı tercih etmektedir. Malatya ve Sinop hususundaki iddiamız da doğru değildir. Bazı sebeplerden dolayı muhasaradan vazgeçilmiştir. Yoksa bizim askerimizin azlığı veya sizin askerinizin çokluğundan dolayı olmamıştır. Kastamonu ve Karaman hâkimlerinin inatları ve o sırada fırsat bulup, bazı vilâyetlerimize saldırımları, bizim Malatya ve Sinop'taki muhasarayı kaldırmamız zaruri kilmıştır..." dedikten sonra mektubuna devamla; "...İyi bil ki, atam Ertuğrul Han üç yüz kadar gazisiyle beraber, Hülâgû Tatar'ından onbin Tatar'a vurup, Alâeddin Keykubât'a galip gelenleri mağlup etmiştir. Bundan sonra devlet idâre etmeye nâil olmuş, hil'at kendisine verilerek, Allâh'ın lutfu ile Âl-i Selçûk'un yerine idareyi elde tutması isyân ve başkaldırma ile olmamıştır. Osman Bey'i ilk culûsundan itibaren, dört tarafında bulunan kâfirlerle gece-gündüz ikiyüzbinden fazla askeriyile cihat etmiştir. Bu saltanat yıldızımız bugün dördüncü tabakaya erişmiş ve şimdیه kadar fethettiğimiz kale ve kasabaların sayısını geçmiş sultanların hayalinden geçmesi dahi mümkün olmamıştır..." Timur'un bu mektubuna karşılık Yıldırım Bayezid: sözleriyle Osmanlı saltanatının tarihi seyrini açıkladıkdan sonra, Osmanlı'nın iktidar amacını şu ifadelerle duyurmaya çalışmıştır; "...Bizim nazarımızda; dünya ve içindekilerin kıymeti, Allah yolunda cihat etmenin yanında saman çöpi kadar değeri yoktur. Osmanlı askerine Abdullah oğlu demekten fazlasıyla zevk duyarız. Çünkü bütün sahâbe-i kirâmın ataları kâfir iken, kendileri Müslüman oldular. Böyle Müslüman olanlar, insaflı olmayan müslüman-zadelerden çok çok üstündürler..." şeklinde dini kanaatini ifade etmiştir. Timur'un istila ettiği İslam ülkelerinde yaptıklarını tasvip etmeyecek; "...Siz Sivas'ı harap idüp, ehl-i İslâm'ın ırzını pâyimâl etdikten sonra ne denile bilir ki! Siz, ilk suçlamayı kendinizden gidermeye uğraşıyorsunuz. Arapça ve Farsça gelen mektuplarımızda sertlik, kabalık, kibir ve gururdan başka bir nesne yoktur. Âl-i Osman, hile ile ülkeleri kendisine mülk edinmemiştir. Mektuplarımız akıllı devlet erkânımızla yapılan istişâreler sonrası yazılmıştır.

Ahmet Feridün Bey, Varak. 125-128

Ankara Savaşı'ndan sonra yazılmıştır. Osmanlı Devleti, Timur ile yapmış olduğu savaşı kaybetmişti. Savaş öncesi yapılan yazışmalarda her ikisinin de kendisini Allah için cihat eden taraf olarak gördüğü anlaşılmakta²⁵ ve çekişmelerin ileriki dönemlerde de devam ettiği görülmektedir.

Rakip hanedanların (Timurlular, Kadı Burhaneddin ve özellikle Karamanlılar) meydan okumalarına muhatap olan Osmanlı sultanları otoritelerinin ilahi kökenini vurgulamak zorunda kalmışlardır.²⁶ Nitekim F.Giesse de bu rüya anlatımı için “*Osmanlı sülalesine Küçük Asya'daki diğer Türk kabileleri üzerinde hegemonyasını kurmak için ilahi bir meşruiyet vermek arzusu*” değerlendirmesinde bulunmuştur.²⁷

Yukarıdaki mektuplaşmalardan da anlaşılacağı gibi bölgede meşruiyetin büyük oranda gaza ruhuna sahip olmakla gerçekleşmekteydi. Osmanlı, gerek beylik gerekse de devlet olduğu dönemin bu itirazlara karşılık kaynakların gaza ideolojisini çok fazla işledikleri ve bu konuda en faziletli hanedanlığın Osmanlılar olduğu vurgulanmıştır.

2- Meşruiyet Unsuru Olarak Etnik Unsur (Soyağacı)

Osman Bey'in, dikkat çekmesine ve isminin kaynaklarda zikredilmeye başlanılmasına vesile olan olay 1302 yılında Bizans komutanı Muzalon ile girişmiş olduğu Bafeus Savaşı'dır.²⁸ Bundan önceki tarihlerde Bizans kaynaklarında kendine yer bulamayan Osman Bey ve aşireti, beylikler hakkında bilgi veren kaynaklarda da ismi zikredilecek kadar öneme haiz olmamıştı. Bundan dolayı Osmanlı şeceresi hakkında bilgi veren kaynaklar devletin kuruluşundan yaklaşık yüzyıl sonra ortaya çıkmıştı.

“*Mevsuk vakıaların bulunmadığı yerlerde ananeler tahkik olunup itina ile muhakeme ve muvazene edilmelidir. Bir kavmin menşeyini mütalaa ettiğimiz zaman bu cihet esası bir mahiyettir. Bir kavmin mebdeleri o kadar ehemmiyetsizdir ki, yaptıkları işler sayesinde başkalarının dikkatini üzerlerine celp edinceye kadar umumi tarihte farkında olunmaksızın kalırlar.*”²⁹ Gibbons'un Osmanlı şeceresini bulma çabası için yapmış olduğu bu tahlil tam manasıyla-

²⁵ Ahmet Feridün Bey, *Münşeatü's-Selatin*, Konya El Yazma Eserler Kütüphanesi, kayıt no: 14075, vrk. 125-127

²⁶ İnalçık, “*Aşıkpaşazâde Tarihi Nasıl Okunmalı*” *Söğüt'ten İstanbul'a*, İstanbul 2005, s. 132

²⁷ Friedrich Giese, “*Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu Meselesi*”, Çeviren: Zehra Aksu Yılmaz, *Söğüt'ten İstanbul'a*, İstanbul 2005, s. 154

²⁸ Georges Pachymeres, *Bizans Gözüyle Türkler*, Çeviren: İlcan Bihter Barlas, İlgü Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2009, s. 72

²⁹ Gibbons, s. 16

la yerli yerine oturmuştur. Yalnız elde edilen başarılar sonrası dikkat çekme sadece Osmanlı için değil herkes için geçerli olan bir durumdur.

Osmanlıların menşei hakkında Fuat Köprülü, “*Anonim Tevârih-i Âl-i Osmanlarda ve Şükrullah’ın Behcetü’t-Tevârih’inde, Âşıkpaşazâde ve Oruç Beğ tarihlerinde Osmanlı hanedanının sadece Oğuzlardan*” olduğunu belirtir. Ona göre, II. Murat zamanında yazılan Yazıcıoğlu’nun Selçuk-nâme’sinde Kayılardan olduğu tasrih edilmiştir.³⁰ Câm-i Cem Âyin gibi silsile-nâmelerde, Düstûr-nâme-i Enverî, Ruhî, Lütî Paşa tarihinde ve son olarak İdris-i Bitlisî’nin Heşt Behişt’inde Kayıların diğer Oğuz boyları arasında şerâfet ve asaletine dair bazı rivayetlerle birlikte bu fikrin ileri sürüldüğüne değinilmektedir. Osmanlı hanedanının Kayılardan olabileceği düşüncesini yadırgamayan Köprülü’nün itirazı, Kayıların Oğuzlar arasında yöneticilik vasfıyla bilinen bir boy olduğu görüşüdür. Ona göre şayet Osmanlı hanedanı kendi meşruiyeti için bir boy bulma derdine düşseydi, Kayılar yerine Oğuz ananesine göre hükümdarların en fazla çıktığı Salur veya Kınık boylarını seçmeleri gerektiğini belirtmektedir.³¹

Aşıkpaşazâde’den itibaren yazılan kaynakların, Osmanlı şeceresine yer verdiği görülür. Şecerelerin doğruluğu tartışmalıdır. Olması da doğaldır. Ancak önemli olan bu soy kütüklerinin ifa etmiş olduğu görevdir. Çoğu şecere Hz. Nuh’a kadar gider. Söz konusu hanedanlık, dinî bir öndere dayandırılmak suretiyle manevi bir referans kazanmış olmaktadır. Söz konusu kütüklerde ayrıca Türklerin ataları olan Oğuz da zikredilir. Oğuz, Batı Asya’daki Müslüman Türkler için kullanılan umumi bir terimdir. Destan geleneği, Oğuzların atalarını, Hz. Nuh’un oğlu Yafes’in soyundan gelen, tek tanrıya inanan ve dünya fatihi olan Oğuz Han’a bağlanmaktadır. Oğuz Han’ın altı oğlu, her bir oğlunun da dörder oğlu vardır. Oğuz’un yirmi dört torununun her biri Türk geleneğinin Oğuzları ayırdığı yirmi dört boyun atasıdır.³²

Colin İmber, Yazıcızâde’nin eserinde Ertuğrul’un “Kayı boyuna”³³ bağlanmasını önemser. Çünkü Kayıların atası dünya fatihi Oğuz Han’ın halefi, en kıdemli ve en büyük oğlu Gün Han idi. Yazıcızâde eserinde: “*Kayı Han’ın bütün Oğuz beylerinin Oğuz’dan sonra tabi oldukları han olduğunu*

³⁰ Yazıcızâde Ali, *Tevârih-i Âl-i Selçuk*, Hazırlayan: Abdullah Bakır, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2009, s. 30

³¹ Köprülü, s. 94

³² Colin İmber, “Osmanlı Hanedanı Efsanesi(?)”, *Söğüt’ten İstanbul’a*, Çeviren: Fatma Acun, Derleyen: Mehmet Öz, Oktay Özel, İmge Kitabevi, Ankara 2005, s. 255

³³ Yazıcızâde, s. 30

söyleyip, *Gün Han vasiyeti üzerine Oğuz töresince hanlık ve padişahlık Kayı soyu varken diğerlerine değmeyeceğini*” belirtmektedir.³⁴

Yazıcızâde, Osman ailesinin Oğuz Han soy kütüğünü neden benimzediklerini şöyle açıklamıştır: “*Pes bu delil ve erkânca padişâh-i a’zam seyyid-i selâtinü’l-Arab ve’l-Acem kâyid-i cuyûşu’l-muvahhiddin kâtilü’l-kefere ve’l-müşrikin sultan bin sultan pâdişahımız Murat bin Mehmed Han ki eşref-i Âl-i Osman’dır, pâdişahlığa enseb ve elyaktır, Oğuz’un kalan hanları uruğundan, belki Cengiz hanların uruğundan dahi mecmu’undan ulu asl ve ulu söğüktür, şer’le dahi örflle dahi Türk hanları, Tatar hanları dahi kapusuna gelip selam vermeğe ve hizmet etmeğe layıktır. Korkut Ata eyitdi: Ahir zamanda gerü bundan sonra hanlık Kayı’ya değe, dahi kimesne ellerinden almaya, dedigü Osmanlı rahimehullâh neslidir.*”³⁵ Yazıcızâde’nin bu anlatımında bu soy şecerelerinin meşruiyete hizmet ettiği açık bir şekilde anlaşılmaktadır.

Bu bilgilerin vurgulu bir şekilde belirtilmesinin arka planına bakıldığında, Osmanlılar ile diğer beylik ve devletler ile olan rekabetin çok önemli bir rol oynadığı anlaşılmaktadır. 1380’de küçümseme amacıyla Kadı Burhaneddin, Osman’ın bir Kayıkçı oğlu olduğunu söylemiştir. Timur, Yıldırım’a bir mektubunda, “Bir Kayıkçı Türkmen soyundan gelmişsin” diyerek hakaret etmek istemiştir. Ayrıca Timur, Anadolu’dan ayrılmadan önce Osmanlı sultanları dâhil tüm beylere birer yarlığ vererek egemenliklerini tasdik etmişti. Osmanlı hanedanının etnik kökeni meselesi, Timur’dan sonra oğlu Şahruh zamanında da diplomatik tartışma konusu olmuştur. Rakiplerini etkisiz hâle getiren Şahruh, I. Mehmed ve II. Murad’a hilatler göndererek kendisine bağlılıklarını göstermesini istemişti. Bu baskı karşısında Osmanlı sarayına yakın olan Yazıcızâde Ali, Tarih-i Âl-i Selçuk’una Osman Bey’i Kayı boyuna bağlayan soy kütüğüne koymuştur. Onun soyunu Oğuz’un büyük oğlu Gün Han’ın soyundan geldiğini iddia ederek Timur ve Şahruh’un üstünlük iddiasını çürütmek istemiştir.³⁶

Osmanlı soyunu Gün Han’a değil de yine Oğuz’un altı oğlundan olan Gök Han’a bağlayan alternatif şecerelerde bulunmaktadır. Colin İmber, bu alternatif geleneğin yazılı olarak ilk defa Şükrullah’ın Tevârihi’nde görüldüğünü belirtmektedir. Ayrıca bu şecereye atfedilen hikâye de göstermiştir ki bu şecereler Osmanlı Hanedanı’nı komşu hükümdarların gözünde yüceltmektir.³⁷ Şükrullah’ın 1449 yılında 2. Murat adına elçi olarak Karakoyunlu Beyi Mirza

³⁴ Yazıcızâde, s. 30

³⁵ Yazıcızâde, s. 29-30

³⁶ İnalçık, Kuruluş, s. 118

³⁷ İmber, s. 257

Cihanşah'a gittiğini ve Karakoyunlu sarayında kendisine Oğuz Han'ın Gök, Yer, Deniz, Gün, Ay, Yıldız adlarında altı oğlunun olduğunu gösteren Moğolca yazılmış bir kitap gösterildiğini iddia etmiştir. Bu durum Mirza Cihan Şah'ı, kendisi Deniz Han'ın soyundan Murad'ın ise Gök Han soyundan geldiği için, gökyüzünün denize üstün olması gibi, Murad'ın soyunun da kendi soyundan üstün olduğunu itiraf etmeye zorladığını bildirmektedir.³⁸

Osmanlıların kendilerini Kayı boyuna mensup göstermelerinin pek cazip bir durum olmadığı kanaatinde olan Feridun Emecen, böyle bir gayretin olması durumunda daha faal ve önde gelen diğer boyları tercih etmeleri gerektiğini savunur. O, Kayı lafzının öne çıkarılmasının tarihî bir realiteden kaynaklanmış olabileceğini, ancak "*beylik kurma üstünlüğüne*" haiz olduğu iddiasının sonradan ortaya konulduğu kanaatindedir.³⁹

Enverî'nin sunmuş olduğu Osmanlı şeceresinde de bazı farklılıklar dikkat çekmektedir. Bu farklılıklar arasında en bariz olanı ise soy ağacını Hz. Nuh'a kadar sürdürmemesidir. Enverî, şecereyi Oğuz Han'da bitirir. Bu yönüyle diğer şecere sunan tarihçilerden ayrılır.⁴⁰ Enverî'nin peygamber ve sahabe hikâyeleri ile birleştirdiği Oğuz Destanı'nın unsurları bulunan şeceresine göre, Oğuz Kağan, Oğuz Tümen Kağan adlı bir Türk reisinin kızı ile Peygamber'in İyaz adlı bir sahabesinin oğluydu. Oğuz Kağan'ın altı oğlundan biri, bütün Türkistan'ı idare eden Kayı Cemşid Han idi ve Osmanlılar bu Kayı Cemşid Han'dan geliyorlardı. Bu şecere Peygamber'in bir sahabesinin manevi soyu ile Türkistan Hanı'nın dünyevi iktidarını birleştirme özelliğine sahipti. Ancak bu şecere pek yaygınlık kazanmayıp Enverî ile sınırlı kaldı denilebilir.⁴¹

Sonuç olarak, dünyanın sayılı büyük devletlerinden olan Osmanlı ve bu devletin kurucu unsuru olan Osmanlı hanedanlığı için bir şecerenin oluşturulması zaruri bir durumdur. Oluşturulmuş bu şeceredeki tartışmalar iki ana eksenle yoğunlaşmaktadır. Bunların ilki şecerenin realiteye ne kadar uyduğu diğeri ise oluşturulan bu silsilenamelerin nelere hizmet ettiği. Yukarıda değindiğimiz tartışmalardan da anlaşılacağı üzere Hz. Nuh'a dayandırılan bu şecerelelerin kesinliğinin şu anki veriler ile ispatlanamayacağı muhakkaktır. Osmanlıların Kayılara mensup olma ihtimalini, F. Emecen'in Osmanlı çekirdek coğrafyasındaki Kayılara mensup aşiretlerin varlığı ile

³⁸ Şükrüllah, Behcetü't-Tevarih, Yayına hazırlayan: Hasan Almaz, Mostar Yayınları, İstanbul 2010, s. 376

³⁹ Emecen, Osmanlı Klasik Çağında Siyaset, s. 59

⁴⁰ Enverî, s. LXXIX

⁴¹ İmber, s. 258

açıklamaya çalışması kabul edilebilir. Kaşgarlı Mahmud'un Kayıları, Oğuzların ikinci sıradaki boyu olarak göstermesi yönetici sınıftan olması açısından önemlidir.⁴² Wittek'in de belirttiği gibi, birinci sıranın Selçuklu hanedanına ait olduğu bir yerde artık hanedana meşru bir vâris olmadığından dolayı ikinci sıradaki bir boy da meşruiyet açısından azımsanmayacak kadar öneme haiz bir derecedir. Nitekim Yazıcızâde'nin eserinde bey seçilme meşveretine değindiği pasajda "*Kayı Han'ın bütün Oğuz beylerinin Oğuz'un ardından tabi oldukları han olduğunu söyleyip, Gün Han vasiyeti üzerine Oğuz töresince hanlık ve padişahlığın Kayı soyu varken diğerlerine değmeyeceği*"⁴³ şeklinde ifade etmektedir. Osmanlı tarihçilerinin böyle bir meşruiyet çabasına girmiş olmaları temelde iki yönlü cevaplanması gereken bir sorudur. Birincisi büyümeye başlayan ve artık gücünü belli bir ölçüde ispatlamış olan bir hanedanın kendi geçmişini bilmek istemesi kadar doğal bir şey yoktur. İlk başlarda Osmanlılar da bu kadar başarılı olabileceklerine belki inanmıyorlardı. Nitekim yaklaşık ilk yüz yıl devlet ile ilgili şu ana kadar elimizde herhangi bir kitap yoktur. Osmanlılar ile ilgili kitaplar yazılmaya başlayınca, hanedanlığın ataları ile ilgili şecereleler de ortaya çıkmaya başladı. Bu anlamdaki bir ihtiyacın meşruiyetle alakası pek yoktur.

İkincisi ve asıl önemli olanı meşruiyet iddialarına karşı şecere oluşturma çabasıdır. H. İnalcık'ın da belirttiği gibi, Osmanlıların Timur ve oğullarının iddialarına kendilerinin yöneticiliğe haiz bir hanedan olduğunu gösterme çabası göz ardı edilecek bir şey değildir. 1380'lerde küçümseme amacıyla Kadı Burhaneddin, Osman'ın bir Kayıkçı oğlu olduğunu söylemiştir. Timur, Yıldırım'a bir mektubunda Osmanlı sultanına, bir Kayıkçı Türkmen soyundan gelmişsin diye, hakaret etmek istemiştir. Osmanlı hanedanı meselesi, Timur'dan sonra oğlu Şahruh zamanında bir diplomatik tartışma konusu olmuştur. Timur, Anadolu'dan ayrılmadan önce, Osmanlı sultanları dâhil, tüm beylere birer yarlık vererek egemenliklerini tasdik etmişti. Oğlu Şahruh, karşıtlarını bertaraf edip tahtta sağlamca yerleşince, I. Mehmed ve II. Murat'a ferman ve hilatlar göndererek kendisine bağlılıklarını göstermelerini istemiş, Osmanlı sarayı bu baskı ve tehdit karşısında ciddi bir kaygıya düşmüştü. Saraya yakın Yazıcızâde ailesinden Ali, o zaman Târih-i Al-i Selçuk'unda Osman'ı Kayı'ya bağlayan soy kütüğünü koymuş ve Osman'ın Oğuz Han'ın büyük oğlu Günhan'ın oğlu Kayı'nın soyundan

⁴² Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgati't-Türk*, C.I, Çeviren: Besim Atalay, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1985, s. 28

⁴³ Yazıcızâde, s. 30

geldiğini söyleyerek, Timur ve Şahruh'un üstünlük iddiasını çürütmek istemiştir. Oğuznâme'ye göre Oğuz, 24 boy arasında egemenlik için kavga olmaması için töre koymuş, "Her birinin mansabı, nişanı ve damgası" tayin olunmuştur. Oğuz'un öncelik verdiği oğlu Günhan'dır.⁴⁴

Osman öncesine (Ertuğrul, Ertuğrul'un babası ve dedesi) şüphe ile bakan araştırmacıların iddiaları dikkate alınmaya değer gibi görünse bile aslında fazla da kuşkuya gerek yoktur. Çünkü günümüzde bile resmi belgelere başvurmadan babadan dededen duyarak birkaç kuşak ileri gidilebilir. Her ne kadar Osmanlı hanedanı başlarda bu kadar önemli bir konumda olmasa bile yine de bir kabilenin yönetici sınıfına mensuptular. Bunun için birkaç göbek atalarını ve geliş maceralarını bilmeleri imkân dâhilindedir. Ancak sözlü kültürde araya karışan unsurlar olacaktır. Araya karışan bu unsurlardan dolayı Gibbons'un yaptığı gibi tamamen uydurmadır demek veya efsane deyip hafife almak fazlaca ağır bir hüküm olur kanaatindeyiz.

Değerlendirilmesi gereken diğer bir konu ise Osmanlı meşruiyetinin Kayı'ya bağlanması meselesidir. Şayet Osmanlı hanedanı Kayılar'a değil de önem sırası daha gerilere düşen bir kabileye mensup olsaydı iktidardan uzaklaştırılacak mıydı? Törenin veya geleneğin bu türden bir yaptırımı var mıydı? Bizce Osmanlı hanedanı yine başta olurdu ve iktidarlarını hiç kimseye vermeye yanaşmazdı. Doğru ve doğal olan da budur.

3-Selçuklu Vârisi

Selçuklu Devleti, Anadolu'da meşruiyetin sembollerinden bir tanesidir. Çünkü beylikler ancak söz konusu devletin izniyle orada yerleşebiliyor ve onun adıyla fetih hareketlerinde bulunmaktaydılar. Selçuklu Devleti'nin, Anadolu'daki hâkimiyeti Köseadağ Savaşı'ndan sonra iyice sarsıldı ve 1308 yılında sona erdi. Ancak Selçuklu Devleti meşruiyet sağlayan iki temel ögeye de sahip idi. Din olarak İslamiyete, etnik olarak da Türk ırkına mensup idiler. Beylik oluşturan kişiler genelde söz konusu devletin komutanları idi. Büyüme potansiyeli olan beylikler, Selçukluların sürdürmüş olduğu misyona sahip olduklarını ispatlamak zorundaydılar. Çünkü ona vâris olmak aynı imtiyaz ve görevlere sahip olmak anlamına gelmekteydi. Osmanlı tarihinin ilk kaynaklarına baktığımızda Selçuk Devleti'nin halefi olma iddialarının net bir şekilde işlendiğinin anlamaktayız.

Aşıkpaşazâde, "*Ertuğrul, kendi neslinden olan Sultan Alâeddin'in Rum'a*

⁴⁴ İncalık, *Kuruluş*, s.118

padişah olduğunu işittiğini ve Er kıymetinin bilindiği yere varmak, bizim için kaçınılmaz oldu” dediğini rivayet etmek suretiyle Osmanlı ile Selçuklular arasında akrabalık bağının olduğunu iddia eder.⁴⁵ Epeyce geç bir tarihte oluşturulan ve aktarılan bu rivayet, Osmanlı yönetimini Selçuklu hanedanıyla ilişkilendirerek belli bir meşruiyet sağlamayı amaçlamaktadır.⁴⁶

Ahmedî bu dönem ile ilgili çok az bilgi nakletmiştir. Ahmedî'nin naklettikleri arasında dikkat çeken, “*Ertuğrul'a bu toprakların kâfirlerle uğraşması için şah tarafından verildiği*” bilgisidir.⁴⁷

Neşrî ise Ertuğrul'un, Söğüt ve çevresine yerleştirilmesini, Tatarla yapılan savaşta Sultan Alâeddin'e yardım etmesi ve bu yardım sayesinde sultanın galip gelmesini göstermektedir.⁴⁸

Neşrî, Osmanlı Beyliği'ni, Selçuklu Devleti'nin vârisi olduğu düşüncesini daha da ileri götürdüğü anlaşılmaktadır. Ona göre Osman'ın amacı, Konya'ya gidip orada Sultan Alâeddin ile buluşup ona veliaht olmaktır. Çünkü sultanın erkek çocuğu yoktu ve Osman'ı oğlu gibi sevmekteydi. İstiklalini elde etmesine rağmen bu ocaktan yetiştikleri için edebe riayet etmesi gerekmektedir. Bundan dolayı hutbeyi yine de Sultan Alâeddin adına okutmaya devam etmiştir. Tam da onun yanına gideceği sırada sultanın vefat ettiği haberini almış ve bundan sonra hutbeyi kendi adına okutmuştur.⁴⁹ Hutbe olayından sonra Osman Bey, kanunlarını bildirmiş, kadı ve subaşı atamıştır. Yakın çevresine yurtluklar vermiştir.⁵⁰

Selçuklu Devleti'nin vârisi olma konusunda kaynaklarda başka pasajlarda görmekteyiz. Aşıkpaşazâde'nin naklettiğine göre, “*Sultan Alâeddin kâfirlerin*

⁴⁵ Aşıkpaşazâde, s.38

⁴⁶ Elizabet A. Zachariadou, “İlk Osmanlılara Dair Tarih ve Efsaneler”, *Söğütten İstanbul'a*, Çeviren: Yunus Koç, Derleyen: Oktay Özel, Mehmet Öz, İmge Kitabevi, İstanbul 2005, s.355

⁴⁷ Ahmedî, *Dasitan-ı Tevârih-i Mülük-i Âl-i Osman*, Yayına hazırlayan: Nihad Sami Banarlı, Burhaneddin Matbaası, İstanbul 1939, s.114

⁴⁸ Eytdi: atmandan ve dedemden işitdüm ki, eytdiler, ol vakit ki E r t u ğ r u l dört yüze yakın erle Rûm'a azm itdiler, Sultan Alâ ü d - D î n - i evvel dahi ba'zi a'dâsiyle cenk sadedinde idi. Bunlar dahi göçmel gelüb ittifak Sultan Alâ ü d - D î n'ün şol haline yitişürler ki Tatar, Sultan Alâ ü d - D î n'i bunaldub sıyayür. Ertuğrul'un yanında bir kac yüz yarar yoldaş varidi. Ertuğrul eytdi: “Hey yârenler, cenge tuş (düş) geldük. Yanımızda kılıç götürürüz. Avret gibi geçüş gitmek erlik değıldür. Elbette şunlarun birine muâvenet itmek gerek. Galibe mi mu'âvenet idelüm, yoksa mağluba mı? Eytdiler: “Mağluba muavenet 'asirdür. Ademimiz azdur ve hem yeğine kuvvet dimişlerdür, didiler. Ertuğrul eytdi: “Bu söz merdâneler kelâmı değıldür. Erlik oldır-kim mağluba yardım idevüz. Hızır gibi bun deminde biçârelere medet yitişe. Dest-gir olavuz,, didi. Pes heman Ertuğrul etbâ'iyile el kılıca urub bir tarafları ki Sultan Alâü d - D î n'ün mukabelesinde idi. Tatar kılıç koydular. Şahin kargaya girer gibi girüb fil-hâl 'aduvvu münhezim kıldılar. Sultan Alâ ü d - D î n anı görüp E r t u ğ r u l 'a istikbal gösterdi. E r t u ğ r u l dahi etbâ'iyile Alâü d - D î n'ün elin öpdü. Sultan Alâü d - D î n dahi Ertuğrul'a hi'l at-i Fâhir giyürüb tevâbiine ve levahikine 'atâ vü ihсанlar eyledi. Andan Söğüt nâm yiri halkına kışlak ve Domanic'i ve Ermeni tağlarını yaylak virdi. Osman Gazi'nün zuhûri Söğüt'den olmasına hikmet budur.

⁴⁹ Neşrî, C.1, s. 109

⁵⁰ Aşıkpaşazâde, s. 61

Osman Gazi üzerine kalabalık askerle geldiklerini, kardeşi Sarı Yata'nın şehit olduğunu, bu savaşa hangi kâfirlerin katıldığını" öğrenmişti. Emretti: "Çabuk asker" dedi. Bunun üzerine bir ordunun hazırlandığı ve Karacahisar üzerine hücum edildiği, ancak Bayıncas Tatarı'nın Selçuklu topraklarına saldırı haberi üzerine Sultan ayrılmak zorunda kalmıştı. Ayrılmadan önce Osman Bey'i çağırması, beraberinde getirmiş olduğu silahları vermiş ve ona: "Oğul Osman Gazi, sende saadet nişanı çoktur. Sana ve senin nesline dünyada karşı koyacak kimse yoktur. Benim duam, Allah'ın yardımı, evliyanın himmeti ve Hazreti Muhammed'in (s.a.v) mucizeleri seninledir." dedi.

Kaynakların bu şekildeki anlatımına karşın realitenin böyle olmadığı anlaşılmaktadır. Selçuklu Devleti, Bizans tekfurları ile vergi karşılığı anlaşmalar yapmaktaydı. Selçuklunun baskısından kurtulan beylikler, Bizans topraklarına saldırmaya başlamıştır.⁵¹ Osman Bey'in ele geçirdiği Karacahisar, Selçuklu Devleti'ne haraç ödemekteydi. Dolayısıyla Osman Bey'in burayı ele geçirmesi Selçuklu menfaatleriyle örtüşen bir fetih değildir.⁵² Ayrıca Bayıncas Tatarına karşı savaşa giden bir sultan en fazla ihtiyaç duyacağı silahların tamamını niye Osman Bey'e bıraksın? Karacahisar başta olmak üzere diğer fetihlerde Âşıkpaşazâde'nin, Osman Bey'i Selçuklu Devleti ile birlikte hareket eder göstermesine rağmen durumun böyle olmadığını diğer kaynaklarda anlaşılmaktadır. Selçuklu ve İlhanlı yöneticileri uçlarda girilen bu askeri hareketleri pek tasvip etmemektedirler. Ancak elinde güç bulunmayan Selçuklu yönetiminin, uçlarda bulunan beyliklere müdahalesi mümkün olmamaktaydı. İlhanlı komutanlarının girişimleri ise bir sonuç vermemekteydi.⁵³ H. İnalçık, Emir Çoban'ın Anadolu'ya karşı ikinci defa sefer düzenlemiş olduğu dönemde Karabük'ü kışlak olarak seçmiş olduğunu ve uçlarda bulunan beylerin gelip itaat ettiklerini, ancak bu beyler arasında Osman Bey'in olmadığını söylemektedir. Bunun sebebi olarak da, Osman Bey'in İlhanlılar için sorun teşkil etmemiş olduğunu göstermektedir. Yani Osman Bey, Bizans tekfurları ile iyi geçinmekteydi.⁵⁴ Bu da bize şunu gösteriyor ki; gerek Osman Bey ve gerekse diğer beylerin Bizans aleyhine girişmiş oldukları faaliyetlerden Selçuklu ve İlhanlı yöneticileri memnun değillerdi. Bu nedenle kaynaklarda, Sultan Alâeddin'in Osman Bey'e yardım etmek için gelmiş olduğu şeklindeki rivayetin doğru olma ihtimali zayıflamaktadır.

Selçuklu-İlhanlı görevlisi olan Aksarayî'nin olaylara bakışı aynı zaman-

⁵¹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, C.I, TTK Yayınları Ankara 2008, s. 39

⁵² İnalçık, *Kuruluş*, s. 1 43

⁵³ Aksarayî, *Müsâmeretü'l-Ahbar*, Çeviren: Mürsel Öztürk, TTK Yayınları, Ankara 2000, s. 91

⁵⁴ İnalçık, *Kuruluş Dönemi Osmanlı Sultanları*, TDV Yayınları, İstanbul 2011, s. 26

da bu güçlerin bakış açısını göstermektedir. Onun anlatımından anlaşıldığı kadarıyla İlhanlı-Selçuklu yönetimi, beyliklerin Bizans aleyhine girişmiş oldukları yağma ve çapul işlerinden memnun olmamaktaydılar. Ancak beyliklerin yapmış olduğu bu tür hareketlerin de önüne geçememekteydiler. Merkezi yönetimin bu konuda çaresiz kalışını Aksarayî esefle dile getirmektedir.⁵⁵

Osman Bey'in, Selçuklu haraçgüzarı olan Karacahisar'ı fethetmesi Selçukluların rızasına uygun düşmemektedir. O zaman böyle bir meşrulaştırmaya niye gidildiği açığa çıkmaktadır. Osmanlı-Karamanlı çekişmesinde Selçuklunun meşru vârisi olma savaşının fikri alandaki mücadelesinin argümanı olarak değerlendirilmelidir.

Meşruiyet mücadelesi sadece Karamanlılar değil aynı zamanda İlhanlılarla da olmuştur. Karamanlılar ile olan meşruiyet savaşında Selçuklu vârisi olma mücadelesi verilmiş iken, İlhanlılar ile olan çekişmede ise Kayı tezi savunulmuştur. Bundan dolayı kaynaklarda tezatlar gözükmektedir. Örneğin Âşıkpaşazâde'de Karacahisar'ı fethetmek için Sultan Alâeddin'nin yardımı geldiği, cuma hutbesi hadisesinde ise kendisine yardıma gelen aynı sultana karşı meydan okuduğu karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç

Osmanlı'nın kuruluş döneminde Anadolu'da meşruiyet açısından iki tane temel değer bulunmaktaydı. Birincisi gaza, ikincisi ise etnik yapıdır. Selçuklu Devleti ise o dönemde bu iki değeri içinde barındıran bir devlet hüviyetindeydi. Selçuklu Devleti'nin önceleri İlhanlıların etkisine girmesi ve 1308'de de tarih sahnesinden silinmesi sebebiyle daha önce bu devlete bağlı olan beylikler bağımsızlık için mücadele vermeye başlamışlardır.

Bu dönemde kurulan Osmanlı Devleti, meşruiyetine sağlamaya çalışırken bu değerleri kullanmıştır. Bundan dolayı beyliğin kuruluşu hakkında bilgi veren kaynaklar onun gaza misyonuna sahip olduğunu vurgulamışlardır. Bu kadarıyla yetinmeyen kaynaklar, aynı zamanda gaza yapan hanedanlar içerisinde en faziletlisinin Osmanlılar olduğunu iddia etmişlerdir. Gazanın Anadolu'da bulunan bütün beyliklerde var olan bir gerçeklik olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Osmanlı hanedanlığını diğerlerinden üstün bir konuma yerleştirilmesi meşruiyete yönelik bir çabadır. Kaynakları bu tür rivayetlere sürükleyen şey ise; Rakip hanedanların (Timurlular, Kadı

⁵⁵ Âksarayî, s. 86-87

Burhaneddin ve özellikle Karamanlılar) meydan okumalarına muhatap olmaları ve meşruiyetlerine yöneltmiş oldukları itirazlardır.

O günün Anadolu'sunda meşruiyetin ikinci unsuru etnik yapıdır. Osmanlı hanedanlığının etnik yapısına önemli atıflar vardır. Bunun arka planında Osmanlının, diğer Müslüman beylik ve devletler ile olan çekişmesinin önemli bir payının olduğunu anlamaktayız. 1380'lerde küçümseme amacıyla Kadı Burhaneddin, Osman'ın bir Kayıkçı oğlu olduğunu söylemiştir. Timur, Yıldırım'a bir mektubunda Osmanlı sultanına, bir Kayıkçı Türkmen soyundan gelmişsin diye, hakaret etmek istemiştir. Osmanlı hanedanı meselesi, Timur'dan sonra oğlu Şahruh zamanında bir diplomatik tartışma konusu olmuştur. Timur, Anadolu'dan ayrılmadan önce, Osmanlı sultanları dâhil, tüm beylere birer yarlıg vererek egemenliklerini tasdik etmişti. Oğlu Şahruh, karşıtlarını bertaraf edip tahtta sağlamca yerleşince, I. Mehmed ve II. Murad'a ferman ve hilatlar göndererek kendisine bağlılıklarını göstermelerini istemiş, Osmanlı sarayı bu baskı ve tehdit karşısında ciddi bir kaygıya düşmüştü. Saraya yakın Yazıcızâde ailesinden Ali, o zaman Târih-i Al-i Selçuk'unda Osman'ı Kayı'ya bağlayan soy kütüğünü koymuş ve Osman'ın Oğuz Han'ın büyük oğlu Günhan'ın oğlu Kayı'nın soyundan geldiğini söyleyerek, Timur ve Şahruh'un üstünlük iddiasını çürütmek istemiştir. Oğuznâme'ye göre Oğuz, 24 boy arasında egemenlik için kavga olmaması için töre koymuş, "Her birinin mansabı, nişanı ve damgası" tayin olunmuştur. Oğuz'un öncelik verdiği oğlu Günhan'dır.

Kayı lafzının öne çıkarılmasının tarihî bir realiteden kaynaklanmış olabilir, ancak "*beylik kurma üstünlüğüne*" haiz olduğu iddiası sonradan ortaya konulduğu anlaşılmaktadır. Bu durumun da yine meşruiyete yönelik olduğu anlaşılmaktadır.

Gaza ideolojisine sahip ve etnik olarak Türk olan Selçuklunun vârisi olma konusunda Osmanlı kaynaklarının birçoğunda belli atıflar görmek mümkündür. Aşıkpaşazâde, Sultan Alaeddin ile Ertuğrul Bey arasında akrabalık bağı olduğunu iddia eder. Yine o, Sultan Alaeddin'in Karacahisar'ın fethi için Osman Bey'e yardıma geldiğini ancak Bayancas Tatarı'nın Aksaray'a saldırması üzerine geri gittiğini, gitmeden önce de: "Oğul Osman Gazi, sende saadet nişanı çoktur. Sana ve senin nesline dünyada karşı koyacak kimse yoktur. Benim duam, Allah'ın yardımı, evliyanın himmeti ve Hazreti Muhammed'in (s.a.v) mucizeleri seninledir." der. Neşri, Aslında Osman Bey'in amacı bağımsızlığını ilan etmeden önce Selçuklu sultanına giderek ona veliaht olmak istediğini ancak sultanın vefatı üzerine gitmekten vaz geçtiğini aktarır.

Kaynakların aktardıkları bu türden rivayetlerin realiteyle bağdaşmadıkları anlaşılmaktadır. Ancak beylikler ile olan rekabette Selçuklu devletine vâris olma meşruiyet açısından önemlidir. Etnik yapısı ve gaza ideolojisine sahip olması bakımında önemli somut bir örnektir. Aynı zaman da beyliklerin tamamı daha önce Selçuklu devletine bağlı bulunmaktaydılar. Onun misyonunu yüklenen beylik, diğerleri üzerinde hak sahibi olmuş olmaktadır. Böylece diğer beylikler kendilerine tabi olacak ve onu üst yapı olarak görecektir. Selçuklu devletine vâris olmaya yönelik yapılan atıfların böyle değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

KAYNAKLAR

- Abdurrahman bin Muhammed bin Haldûn Hadramî, *Mukaddime*, C.I, Çeviren: Halil Kendir, Yeni Şafak Yayınları, Ankara 2004,
- Ahmedî, *Dasitan-ı Tevârih-i Mülük-i Âl-i Osman*, Yayına hazırlayan: Nihad Sami Banarlı, Burhaneddin Matbaası, İstanbul 1939.
- Ahmet Feridün Bey, *Münşeâtü's-Selatin, Konya El Yazma Eserler Kütüphanesi*, kayıt no: 14075.
- Aksarayî, *Müsâmeretü'l-Ahbar*, Çeviren: Mürsel ÖZTÜRK, TTK Yayınları, Ankara 2000.
- Cahen, Claude, *Osmanlılar'dan önce Anadolu*, Çeviren: Erol Üyepazarcı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2002.
- Derviş Ahmed Âşıkî, *Aşkpaşazâde Tarihi*, Yayına Hazırlayan: Cemil Çiftçi, Mostar Yayınları, İstanbul 2008.
- Emecen, Feridun, *İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2008.
- Emecen, Feridun, *Osmanlı Klasik Çağında Siyaset*, Timaş Yayınları, İstanbul 2009.
- Enverî, *Düstûrnâme-i Enverî*, Yayına Hazırlayan: Necdet Öztürk, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2003.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Mevlânâ Celaleddin*, İnkilâp Kitapevi, İstanbul 1985.
- Giese, Friedrich, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu Meselesi", *Söğüt'ten İstanbul'a*, Çeviren: Zehra Aksu Yılmaz, İstanbul 2005, s.149-177
- İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiye*, Litera Yayıncılık, Çeviren: Ekrem Demirli, İstanbul 2008.
- İbn-i Kemal, *Tevârih-i Âl-i Osman*, Yayına hazırlayan: Şerafettin Turan, TTK, Ankara 1991.

- İmber, Colin, “Osmanlı Hanedanı Efsanesi”, *Söğüt’ten İstanbul’a*, Çeviren: Fatma Acun, Derleyen: Mehmet Öz, Oktay Özel, İmge Kitabevi, Ankara 2005. s.243-271
- İnalçık, Halil, *Kuruluş*, Hayykitap, İstanbul 2010.
- _____, *Devlet-i Aliyye*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2009.
- _____, *Osmanlılar*, Timaş Yayınları, İstanbul 2010.
- _____, *Kuruluş Dönemi Osmanlı Sultanları*, TDV Yayınları, İstanbul 2011.
- Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgati’t-Türk*, Çeviren: Besim Atalay, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1985.
- Köprülü, M. Fuad, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*, Akçağ Yayınları, Ankara 2009.
- Mehmed Neşrî, *Kitab-ı Cihan-nümâ*, Yayına hazırlayanlar: Faik Reşit Unat, Mehmed A. Köymen, TTK, Ankara 1995.
- Oruç b. Adil el-Kazzâz kâtibü’l-Edrenevî, *Oruç Beğ Tarihi*, Yayına hazırlayan: Necdet Öztürk, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2008.
- Pachymeres, Georges, *Bizans Gözüyle Türkler*, Çeviren: İlcan Bihter Barlas, İlgî Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2009.
- Şükrüllah, *Behcetü’t-Tevarih*, Yayına hazırlayan: Hasan Almaz, Mostar Yayınları, İstanbul 2010.
- Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri*, Çeviren: Muharrem Tan, İz Yayıncılık, İstanbul 2007.
- Togan, A. Zeki Velidî, *Oğuz Destanı Reşidüddin Oğuznâmesi*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1982.
- Turan, Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2005.
- Türer, “Osmanlı’nın Temelindeki Manevi Harç: Kuruluş Döneminde Anadolu’da Tasavvuf”, *Osmanlı Ansiklopedisi*, C. IV, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1999. s. 375-383
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, C. I, TTK Yayınları Ankara 2008.
- Yazıcızâde Ali, *Tevârîh-i Âl-i Selçuk*, Hazırlayan: Abdullah Bakır, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2009.
- Zachariadou, Elizabet, “İlk Osmanlılara Dair Tarih ve Efsaneler”, *Söğütten İstanbul’a*, Çeviren: Yunus Koç, Derleyen: Oktay Özel, Mehmet Öz, İmge Kitabevi, İstanbul 2005, s. 341-397.

İmam Kâsânî ve “Bedâi’u’s-Sanâi” Adlı Eseri Üzerine Metodolojik Bir İnceleme

MEHMET ONUR

ÖR. GÖR. KİLİS 7 ARALIK ÜNV. İLAHİYAT FAK. İSLAM HUKUKU ANA BİLİMDALI
mehmetonur@kilis.edu.tr.

ÖZ

Geçen tarihi süreçte iz bırakan âlimlerin ve ekollerin fıkıh anlayışlarının günümüz fıkıh araştırmalarında yoğun olarak konu edinildiği görülmektedir. Müçtehit imamlar döneminden itibaren yoğun bir şekilde değişik âlim ve mezhepler tarafından fıkıh anlamada farklı yaklaşımlar ortaya konduğu bilinmektedir. Bu tür araştırmalar, hem geleneği anlamak hem de günümüze ışık tutmak açısından büyük bir önem taşımaktadır. Bu düşünceden hareketle makalemiz, Hanefi fıkıh düşüncesinin önde gelen şahsiyetlerinden, önemli görüş ve değerlendirmelere sahip bir âlim ve fakih olan Kâsânî'nin, *Bedâi'ü's-sanâi'* adlı eserini anlama ve bu eserde sergilediği temel yaklaşımları ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu çalışmada Kâsânî'nin hangi kıstasları esas alarak fûru-ı fıkıhı anlama ve değerlendirmede bulunduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Kâsânî'nin temel yaklaşımlarını ortaya koymak amacıyla eserinden seçtiğimiz örneklerle, tespitlere ve değerlendirmelere yer vermeye çalışıldı.

Anahtar Kelimeler: Kâsânî, Hanefi fıkıhı, fûru-i fıkıh, mezhep, âlim.

A METHODOLOGICAL EXAMINATION ON IMAM AL-QASANI AND HIS BOOK 'BADAI AL-SANAI'

ABSTRACT

Today, the prominent scholars and the major schools of Islamic law have been

intensively focused on with respect to the irunderstanding of legal matters. It is an obvious fact that since the era of *mujtahid* (diligent) scholars, there have been miscellaneous approaches by numerous scholars towards the comprehension of the Islamic law. Studies of this nature are of great importance due to that they cast light over both the present day and the tradition.

This article aims at the manifestation of the general approaches of al-Qasani, who is a major figure in the Hanafite thought of Islamic law, to the understanding and assessment of the Hanafite school. Knowledge of the approach adopted by such scholar still deserve an attentive look, owing to it shigh significance level. The article thusendeavours to ascertain which criteria al-Qasani had followed in the understanding and assessment process of the substantive law (*furu al-fiqh*) with examples from his book, *al-Badai al-Sanai*. Finally the study shows the significance of the mentioned book through the legal opinions of al-Qasani.

Keywords: al-Qasani, Hanafite school of Islamic law, substantive law (*furu al fiqh*), school of Islamic law, scholar.

GİRİŞ

Kâsânî'nin (ö.587/1191) *Bedâ'i'u's-Sanâ'i fi tertibiş-Şerâ'i'* adlı eseri, Kadîhan'ın (ö. 592/1196) *Fetâvâ* isimli eseri ve Burhâneddin Êl-Merğînânî'nin (ö. 593/1197), *Hidâyesi* Hanefî mezhebi temel eserleri içinde yer almakta olup bu müelliflerin mezhebe yapmış oldukları katkılar büyüktür. Bu büyük fakihlerin çoğu, mezhep imamlarının eserleri üzerine şerhler yazmışlar, ya da fûrû-ı fıkıh meselelerine dair kendilerinin veya kendilerinden önceki Hanefî fakihlerinin verdikleri fikhî cevapları içeren kitaplar telif etmişlerdir. Kâsânî ve Merğînânî'yle, Hanefî mezhebi bugünkü halini takriben yakalamıştır.¹ Kâsânî'nin *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertî-bi'ş-Şerâ'i* adlı eseri, tertip ve metot bakımından klasik Hanefî fıkıh kitapları arasında önemli bir yer tutar. Hanefî mezhebinin meşhur fakihlerinden olan Kâsânî ve başat eseri konumunda olan *Bedâ'i'u's-sanâ'i'* eserindeki metodu incelenirken; öncelikle Kâsânî'nin hayatı, ilmi tahsili, bazı fikhî görüşleri ile eserleri, akabinde de; Hanefî mezhebinin temel kaynaklarından biri olarak kabul edilen *Bedâ'i'u's-sanâ'i'* adlı eserinde Kâsânî'nin izlediği yöntem hakkında bilgi verilecek ve daha sonra değerlendirmelerde bulunulacaktır.

I. KÂSÂNÎ'NİN HAYATI, İLMÎ ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ

İmam Kâsânî'nin tam adı, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâ-

¹ Ahmet Özel, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, İstanbul 1997, 10-22.

sânîdir.² Melikü'l-ulemâ lakabının yanı sıra Kâsânî³ veya Kâşânî⁴ nisbesiyle meşhurdur. İmam Sem'ânî (ö. 562/1167) *el-Ensâb* adlı eserinde "Kâsânî" diye anılan âlimlerin neseplerini incelerken şehrin adının Kâsân olduğunu belirtir.⁵ Diyanet İslam Ansiklopedisi'nin "Kâsânî" maddesi yazarı Ferhat Koca tarafından da Kâsânî'nin Kâsân'da diğer bir adıyla Kâşân'da doğduğu belirtilir.⁶ Kâsân (Kâşân⁷), Türkistan'da Seyhun Nehrinin kuzeyindeki Fergana bölgesinde bulunan Şâş'ın arkasında, sağlam bir kaleye sâhip büyük ve güzel bir beldedir.⁸ Günümüzde ise Özbekistan'ın güneydoğu bölgesinde yer alan "Kazan" şehri olarak bildiğimiz kent Semerkând'a yakın bir beldedir.⁹

Doğum tarihi kesin olarak bilinmeyen Ebu Bekir b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî'nin, Kâsân'da VI. yüzyıl başlarında doğduğu tahmin edilmektedir. Tabakât ve terâcim müellifleri Kâsânî'den söz ederlerken ilim adamları ve öğrencileri arasında büyük itibar sahibi olduğunu kaydetmişlerdir.¹⁰ Kâsânî, fıkıh, fıkıh usûlü ve diğer İslâmî ilimlerde ilim tahsil etmek istediği için, *Tuhfetü'l-fukahâ* kitabının müellifi Alâeddîn es-Semerkândî'den (ö.539/1143) ilim öğrenmeye başladı. Hocası ona bütün eserlerini okutup ezberleterek, onun emsâlleri arasında yükselmesini sağladı. Bundan dolayı usûl ve fûrû ilimlerinde çağının önde gelenleri arasında yer aldı.

Hocasının *Tuhfetü'l-fukahâ* adlı eserini şerh ederek ona takdim edince, bu şerhini çok beğendi ve mükâfat olarak; âlim olan kızı ile evlendirdi. Kâsânî'nin eşi Fâtıma-ı Fakîhe de *Tuhfetü'l-fukahâ'yı* ezberlemişti. Kaynaklarda, "Kâsânî, yaptığı şerhi ona mehir olarak verdi o da başka bir şey

² Kemaluddin Ömer İbnü'l-Adîm, *Zübdetu'l-Haleb min tarîhi Haleb*, (nşr. Halil el-Mansûr), Beyrut 1996, II, 296; Muhyiddin Ebu Muhammed Abdulkadir el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-hanefiyye*, (nşr. Abdulfettah Muhammed el-Hulv), Kahire 1993, IV, 25; Ebû'l-Adl Zeynuddin Kasım İbn Kutluboga, *Tâcu't-terâcim fi tabakâti'l-hanefiyye*, (nşr. Kasım Muhammed Receb), Bağdat 1962, 84; Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdillâh, *Keşfü'z-zunûn an esmâi'l-kütub ve'l-funûn*, (nşr. Kilisli Mualim Rifat - Şerefeddin Yaltkaya), İstanbul 1360, II, 230; M. Râgib et-Tabbâh, *İ'lâmü'n-nübelâ bi-târîhi Halebiş-şehba'*, Halep 1343/1925, IV, 286; Hayrettin b. Mahmut b. Muhammed b. Ali b. Faris ez-Zirikli, *el-A'lam: Kâmûsü't-terâcim*, Beyrut 2002, II, 70; Ömer Rıza Kehhale, *Mu'cemü'l-müellifin*, Beyrut ts, III, 75.

³ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, IV, 25.

⁴ İbnü'l-Adîm, *Zübdetu'l-Haleb*, II, 295; Zirikli, *el-A'lam*, I, 478- II, 70 - V, 318.

⁵ Abdülkerim b. Muhammed es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, (nşr. Abdullah Ömer el-Barudî), Beyrut, 1988, V, 15; İbn Nâsreddin Şemseddin Muhammed b. Abdullâh b. Muhammed el-Kaysî ed-Dimeskî, *Tavzihü'l-müştebih fi zabti esmâi'r-rüvvâti ve ensâbihim ve kinâhüm*, (nşr. Muhammed Naim el-Ârkusî) Beyrut 1993, VII, 15.

⁶ Ferhat Koca, "Kâsânî", *DİA*, XXIV, İstanbul 2001, 225.

⁷ Yakut b. Abdullâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldan*, (nşr. Ferid Abdülaziz el-Cündî) Beyrut 1410/1990, I, 37.

⁸ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, IV, 28; Tabbâh, *İ'lâmü'n-nübelâ*, IV, 288; Kehhale, *Mu'cemü'l-müellifin*, III, 75.

⁹ <http://wikimapia.org/12332421/ar/%D9%83%D8%A7%D8%B3%D8%A7%D9%86> (18.10.2014).

¹⁰ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, IV, 26; Tabbâh, *İ'lâmü'n-nübelâ*, IV, 286.

istemedi”, şeklinde nakiller bulunmaktadır.¹¹ Bundan dolayı, asrındaki büyük fıkıh âlimleri, Kâsânî’den bahsederken; “*Tuhfesini* şerh etti, kızını aldı.” demektedirler.¹² Kâsânî, hanımı Fâtıma-ı Fakîhe, hocası ve kayınpederi Alâaddîn es-Semerkandî, üçü de aynı zamanda fetvâ verirlerdi. Bir evde üç müftî olup, üçünün fetvası her yerde itibar görmekteydi. “Fâtıma-ı Fakîhe Hanefî fikhının meselelerine vâkıf ve mezhebi çok iyi nakleden âlim bir hanımdı. Kâsânî’nin fetvalarındaki noksanlıkları gösterince, kocası onun re’yine dönerdi. Her üçünün imzası ve el yazısı bulunan müşterek fetvalar verirlerdi.” denmektedir.¹³

Hanefî fikhında büyük bir âlim olan Kâsânî, çok yeri dolaşmış ve geniş ilmî faaliyetlerde bulunmuştur. Bir ara Konya’ya, oradan Şam’a ve oradan da Halep’e gidip yerleşmiştir. Burada Haleviyye Medresesi’ne müderris olmuş ve orada çok sayıda talebe yetiştirmiştir. Çok cesaretli olduğu, güzel yüzlü olduğu ayrıca Müslümanlara hizmet etmeyi çok sevdiği nakledilmiştir. Ehl-i Sünnet itikadının temsilcilerinden olan bu büyük âlim, zamandaki bidat ehlî ile sık sık mücadele etmiş, itikadi olarak yanlış bulduğu fikirleri, Kur’ân ve sünnete dayandırdığı kuvvetli delillerle çürütmüştür. Çeşitli ilim yolculuklarına çıkan Kâsânî bir ara Konya’ya giderek Selçuklu Sultanı I. Mes’ud’un (ö.550/1155) sarayında kalmış ve bu sırada bazı ilmî tartışmalara katılmıştır. Kaynaklarda ismi zikredilmeyen bir âlimle, müçtehitlerin içtihatlarında isabetli olup olmadıkları konusunda bir tartışması zikredilmektedir. Bu zat, Ebû Hanîfeden (ö. 150/767) her müctehidin kendi içtihadında isabetli olduğu görüşünün nakledildiğini ileri sürmüş, Kâsânî ise Ebû Hanîfeden müçtehitlerin içtihatlarında isabetli oldukları gibi hata da yapabilecekleri ve yalnız bir görüşlerinin isabetli olabileceği nakledilmiş olduğunu, dile getirmiştir. Bu arada Kâsânî rakibinin bu görüşünün Mutezile’ye ait bir görüş olduğunu söylemiş ve kırbacıyla ona vurmaya kalkışmıştır. Bunun üzerine sultan, Kâsânî’nin Konya’dan uzaklaştırılmasını istemiştir. Ancak vezir, sultana; halk arasında itibar görmüş bir âlimin bu şekilde cezalandırılmaması gerektiğini, bu şekilde cezalandırıldığı takdirde halkın büyük tepkisiyle karşılaşabileceklerini, bundan dolayı Kâsânî’den kurtulmanın en iyi yolunun onu başka yere elçi olarak göndermek olduğu

¹¹ Kehhâle, *Mu’cemü’l-müellifin*, III, 75.

¹² Kureşî, *el-Cevâhiru’l-mudîyye*, IV, 26; Kâtip Çelebi, *Keşfu’z-zunûn*, I, 371; Taşköprizâde, İsameddin Ahmed Efendi, *Miftahu’s-sâade ve misbâhu’s-siyâde*, (nşr. Abdülvehhâb Ebu’n-nûr- Kamil Bekri), Kahire 1968, II, 273.

¹³ İbnü’l-Adîm, *Zübdetu’l-Haleb*, II, 295, 296; Kureşî, *el-Cevâhiru’l-mudîyye*, IV, 27.

gerektiğini söylemiştir.¹⁴ Böylece Kâsânî Halep'te bulunan Nûreddin Mahmud Zengî'nin yanına elçi olarak gönderilmiştir.¹⁵

Halep'te ilim adamları ve öğrenciler arasında büyük itibar gören Kâsânî, Zengî tarafından Haleviyye Medresesi'ne *el-Muhîr* adlı eserin musannifi olan Serahsî'nin¹⁶ yerine hoca olarak tayin edilmiş ve hayatının sonuna kadar burada ders vermiştir.¹⁷

Kâsânî 10 Receb 587'de (3 Ağustos 1191) Halep'te vefat etmiş ve hanımının kabri yanına Halep dışındaki Halil İbrahim makamına defnedilmiştir.¹⁸

Kâsânî'nin fıkıh ilmindeki ileri seviyesine ilişkin şöyle bir rivayet nakledilmektedir: Kâsânî, Dımaşk'a gidince bazı âlimler kendisine fikhî sorular hazırlamışlardı o da ashabımızın ihtilaf ettiği konularda yorum yapmam ama bana başka meseleler getirin konuşalım, demiştir. O âlimler de akıllarına gelen ne kadar soru varsa Kâsânî'ye sormuşlar, o da bütün soruların cevabını teker teker verdiği gibi Hanefî fakihlerinin o konulardaki çözümlerini o meclis dağılıncaya kadar ayrıntılı şekilde saymış ve cevap verilmelik soru bırakmamıştır.¹⁹

Öğrencileri: Büyük fakih Kâsânî, Haleviyye Medresesinde yıllarca müderrislik yaptığından dolayı birçok âlim yetiştirmiştir. Onun yetiştirdiği âlimler arasında en çok bilinenleri ise şunlardır: Cemâlüddin Ahmed b. Muhammed b. Mahmûd b. Said el-Gaznevî (ö.593/1197)²⁰, İbnül-Ebyad Muhammed b. Yusuf b. El Hadir b. Abdullah el-Halebî, Kazasker (ö.614/1218)²¹, Muhammed b. Said b. Seleme el-Halebî, Ebu Abdullah (ö.617/1219)²², Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Hamis el-Mevsilî, el-Halebî (ö.622/1225)²³, Halife b. Süleyman b. Halife b. Muhammed el Kureşî, Ebu Süreyya (ö.638/1241)²⁴ ve Necâ b. Sa'd b. Neca b. Ebî Fadl Şemseddin (ö.?)'dir.²⁵

Eserleri: Kâsânî kendisine ait olduğu bilinen iki kıymetli eseriyle ilim dünyasına önemli katkılarda bulunmuştur. Kâsânî'nin en çok bilinen eseri *Bedâ'î'us-sanâ'î' fi tertibi ş-şerâi'dir*. Bunun haricinde *es-Sultânü'l-mübin fi*

¹⁴ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, IV, 26; Tabbâh, *l'lâmü'n-nübelâ*, IV, 305-306.

¹⁵ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, IV, 27.

¹⁶ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, III, 357.

¹⁷ İbnül Adîm, *Zübdetü'l-Haleb*, II, 295; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, IV, 26 - III, 358.

¹⁸ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, IV, 28; Taşköprizâde, *Miftahu's-saâde*, II, 274; İbnKutluboga, *Tâcu't-terâcim*, 84.

¹⁹ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, IV, 27.

²⁰ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, I, 315.

²¹ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, IV, 452.

²² Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, IV, 476.

²³ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, III, 59.

²⁴ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, II, 176.

²⁵ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, III, 532.

usûlî'd-din adında bir başka eseri olup Usûlû'd-dîn (Kelâm) ile ilgili olarak kaleme almıştır.²⁶ Leknevî (ö.1886), bu eserin *el-Mu'temed fi'l-mu'tekad* olarak anıldığını da nakletmektedir.²⁷

II. İÇERİK VE YÖNTEM OLARAK KÂSÂNÎ'NİN BEDÂ'İ'U'S-SANÂ'İ Fİ TERTİBİ'Ş-ŞERÂİ' ADLI ESERİ

a- Eser Hakkında Genel Bilgiler

Bulunduğu asır fukahâsı içinde özel bir konumu olan, Hanefî mezhebi eserleri içinde konularının tertibi ve izlediği yöntemle farklı bir yeri olan *Bedâ'i'us-sanâ'i' fi tertibi'ş-Şerâi'* adlı eserin müellifi Kâsânî'nin, *Fetâvâ* isimli eserin müellifi Kâdîhan'ın ve *el-Hidâye'nin* müellifi Burhâneddin el-Merğînânî'nin, Hanefî mezhebinin mevcut şekil ve içeriğini elde etmesindeki katkıları çok büyüktür.²⁸ Genelde Mâverâünnehir'de yetişen bu büyük fakihlerin çoğu mezhep imamlarının eserlerine ya yeni şerhler yazmışlar, ya da fer'î meselelere Hanefî fakihlerince verilen fikhî cevapları içeren fetâvâ olarak nitelendirilen kitapları telif etmişlerdir. Kâsânî ve Merğînânî ile Hanefî mezhebinin mevcut içeriğini yakaladığı, mezhepte müftâ bih ve aykırı görüşlerin değerlendirilmesiyle alakalı olarak bugünkü fıkıh geleneğinin teşekkül etmesinde çok büyük rollerinin olduğu aşîkârdır.²⁹ *Bedâ'i'us-sanâ'i'*, Hanefî mezhebine göre kaleme alınmış müteahhirîn devri Hanefî ulemâsı arasında en çok rağbet gören ve günümüze kadar en çok müracaat edilen kaynak eserlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Terâcim ve tabakat müellifleri *Bedâ'i'us-sanâ'idin* bahsederken bu eserin, hocası olan Alâaddin es-Semerkândî'nin *Tuhfetü'l-fukahâ* adlı eserinin şerhi olduğunu vurgularlar.³⁰

Kâsânî, eserini telif etme gerekçesini şöyle açıklamıştır: “Bu alanda dünden bugüne kadar hocalarımızın birçok eseri kaleme aldığı ve çokça gayret gösterdiklerini ancak tertibi ve bilgilere kolayca ulaşmayı sağlamayı pek fazla önemsemediklerini müşahede ettim. Hocam Ehl-i Sünnet'in reisi Alâaddin Muhammed b. Ahmed b. Ebi Ahmed es-Semerkândî bunu gerçekleştirmiş olduğu için onun izlediği yolu takip etmek suretiyle bu eseri kaleme almaya karar verdim ve fıkıhla iştilal etmek isteyenlerin bilgileri

²⁶ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, IV, 25; Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 996; Zirikli, *el-A'lâm*, II, 70.

²⁷ Muhammed Abdulhayy el-Leknevî, *el-Fevâidu'l-behiyye fi terâcimi'l-hanefiyye*, (nşr. Ahmed ez-Za'bi), Beyrut 1998, 53.

²⁸ Özel, “Hanefî Mezhebi”, *DİA*, XVI, 10-22.

²⁹ Özel, “Hanefî Mezhebi”, *DİA*, XVI, 10-22.

³⁰ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, IV, 28; Taşköprizâde, *Miftahu's-sâade*, II, 273; Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 371.

kolayca elde edip anlamalarını sağlamaya ve eserden yararlanma alanlarını mümkün olduğu kadar geniş tutmaya çalıştım. Bunun için ayrıntılı bilgileri umumi kaide ve esaslara bağlayarak ele almaya gayret gösterdim. Eserin belli bir tertip ve düzen içinde olmasını sağlamayı hedef edindim ve bunu sanat erbabının istediği bir düzen içinde gerçekleştirmeye çalıştım. Bu bedî' sanat ve müthiş tertipten dolayı kitaba "*Bedâ'i'üs-sanâ'i*" adını verdim ki yaptığım iş ile verdiğim isim birbirine uygun olsun."³¹

Ahmet Özel ise bu hususta şu tespit ve değerlendirmelerde bulunmaktadır: "Alâaddin es-Semerkindî'nin *Tuhfetü'l-fukahâ* adlı eseri³², Kudûri'nin (ö. 428/1037) *el-Muhtasar'ına* dayanmakla birlikte o zamana kadar kaleme alınan eserlerden farklı bir sistematiğe sahiptir. Kudûri'nin eserini ikmal, izah ve delillerle temellendirme maksadıyla kaleme alınan *Tuhfetü'l-fukahâ* tertip usûlü ve terminolojinin geliştirilmesi bakımından ileri bir merhaleyi temsil eder. Alâaddin es-Semerkindî'nin talebesi olan Kâsânî, bu eseri tertip ve metot bakımından örnek olarak *Beda'i'üs-Sanâ'i* telif etti."³³ Kâsânî, bu eseri telif ederken hocasının yolunda gittiğini belirtirken hocasının eserine bir şerh olduğu noktasında herhangi bir bilgi vermez. Buradan hareketle bu nadide eserin şerh olmadığını, başlı başına bir eser olduğunu anlamaktayız.

Kâsânî, eserinde yöntem olarak öncelikle Hanefî mezhebinin usûl ve kaideleri bağlamında kendisinin kuvvetli ve tercihe değer bulduğu görüşe yer vermiş, daha sonra da diğer görüşleri sıralamıştır. Delillerin tartışmasına esas aldığı görüşün delillerini ortaya koymadan önce ise muhalif görüşleri sıralamış, o görüşlerin delillerini ortaya koymuş, daha sonra da muhalif görüşlerin delillerini çürütmeye çalışarak savunduğu görüşü sağlam hüccetlerle temellendirmiştir.

Kâsânî, eserinde İmam Âzam (ö. 150/767), Ebû Yusuf (ö. 182/798), Muhammed (ö.189/805), Züfer (ö. 158/775) yanı sıra sonraki dönem büyük Hanefî âlimlerinin; Muhammed b. Mukâtil er-Râzî'nin (ö. 248/862), Hassâf (ö. 261/875), Ebû Hâzım el-Kâdî (ö. 292/905), Tahavî (ö. 321/933), Kerhî (ö. 340/952), Ebû Bekir el-Cessâs (ö.370/981), Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî (ö. 334/945), Ebû Ca'fer el-Hinduvânî (ö. 362/973), Ebu'l-Leys es-Semerkindî (ö. 373/983), Kudûri (ö. 428/1037), Şemsü'l-eimme es-Serahsî

³¹ Alâaddin Ebu Bekr b. Mes'ûd Kâsânî, *Bedâ'i'üs-sanâ'i'fi tertibiş-şerâi*; Beyrut 1406/1986, I, 22.

³² Eserin baskıları için bkz. Alâaddin es-Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, nşr. M. Zekî Abdülber, I-III, Dimaşk 1377/1958; Beyrut 1405/1984; Katar 1408/1987; (nşr. M. el-Muntasır el-Kettânî - Vehbe ez-Zuhaylî), I-IV, Dimaşk 1384/1964).

³³ Özel, "*Hanefî Mezhebi*", *DİA*, XVI, 22.

(ö. 483/1090), Ali b. Muhammed el-İsbicâbî'nin (ö.480/1087) görüşlerine de yer vermiştir. Bu arada o, diğer mezheplerin yanında en çok İmam Şafîî'nin (ö.204/820), İmam Şafîî kadar olmasa da İmam Mâlik'in (ö.179/796), Mesruk (ö.63/683), Şürayh (ö.78/697), Said b. Müseyyib (ö. 94/712), İbrahim en-Nehâî (ö.96/714), Mücahid (ö. 100/718), Şa'bî (ö.103/722), Hasan-ı Basrî (ö.110/728), İbn-i Sîrîn (ö.110/728), Atâ' b. EbiRebah (ö.114/732), Nâfî (ö.117/735), Kâtâde (ö. 118/736), Mekhûl (ö.119/737), Hammâd b. Ebî Süleyman (ö.120/738), Zührî (ö.124/742), Râbiatu'r-Re'y (ö.136/753), İbn-i Şübrüme (ö.144/761), İbn-i Ebi Leylâ (ö. 148/765), Evzâî (ö.157/774), Süfyan-ı Sevrî (ö.161/778), Süfyan b. Uyeyne (ö. 198/813) gibi büyük fakihlerin görüşlerini serdetmiştir. Kâsânî fıkhi meseleleri değerlendirmeye tabi tutarken sade ve anlaşılır bir üslup kullanmıştır.³⁴

VII ve X cilt halinde neşredilen *Bedâ'î'ûs-Sanâ'ide* "Kitâb" ana başlığı altında ele alınan konular Kitâbü't-Tahâre ile başlar, Kitâbü'l-Karz ile sona erer.

Kâsânî'nin eserinin kaynakları: Kur'ân-ı Kerim, Sünnet, Sahabe-i Kiram, Tabiin ve İmam Azâm Ebu Hanife'nin sözleriyle, İmam Mâlik'in *el-Muvatta*³⁵, Ebu Yusuf'un³⁶ *Kitâbü'l-Emâlî*, Muhammed'in *es-Siyerül Kebir*³⁷, *el-Asl*, *ez-Ziyadât*³⁸, *el-Keysaniyât*³⁹, *el-Hücce 'alâ ehli'l-Medine*⁴⁰ ve daha sonra gelen Hanefî hukukçularının Tahâvî'nin *el-Muhtasar*⁴¹, Ebû Bekir el-Cessâs'ın, *Muhtasar Şerhi*⁴², Hâkim eş-Şehîd'in *el-Müntekâ*⁴³, Kerhî'nin *el-Câmî*⁴⁴, Kudurî'nin *el-Muhtasar*⁴⁵, Alâaddin es-Semerkândî'nin *Tuhfetu'l-fukahâ*, Şemsü'l-eimme es-Serahsî'nin *el-Mebсут*⁴⁶ adlı eserleri tespit edebildiğimiz kadarıyla Kâsânî tarafından zikredilenlerdir.

³⁴ Hacı Halife (ö. 1067/1657), Kâsânî'nin bu eseri 3 cilt halinde telif ettiğini belirtir. bk. Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zumûn*, I, 371. Eser ilk olarak hicri 1328 yılında VII cilt olarak Şeyh Abdülcevâd Halef tashihli matbaatü'l-cemaliye baskısıyla neşredilmiştir. İkinci olarak 1406 Hicri (M.1986) Dârü Kütübî'l-ilmîye Beyrut-Lübnan baskısıyla neşredilmiştir. Üçüncü olarak 1417 Hicri (M.1996) Siddiki Cemil Attar'ın tahric ettiği Darü'l-fikr baskısıyla neşredilmiştir. Dördüncü olarak 1419 Hicri (M.1998) Muhammed Adnan b. Yasin Derviş tahkikli Darü'l-İhya't-turasî'l-Arabî, Müessesetü't-tarihî'l-Arabî (Beyrut-Lübnan) baskısıyla neşredilmiştir.

³⁵ Kâsânî, *Bedâ'î'ûs-sanâ'î*, V, 155.

³⁶ Kâsânî, *Bedâ'î'ûs-sanâ'î*, I, 131.

³⁷ Kâsânî, *Bedâ'î'ûs-sanâ'î*, I, 225.

³⁸ Kâsânî, *Bedâ'î'ûs-sanâ'î*, I, 294.

³⁹ Kâsânî, *Bedâ'î'ûs-sanâ'î*, II, 101.

⁴⁰ Kâsânî, *Bedâ'î'ûs-sanâ'î*, II, 174.

⁴¹ Kâsânî, *Bedâ'î'ûs-sanâ'î*, I, 213.

⁴² Kâsânî, *Bedâ'î'ûs-sanâ'î*, VII, 143.

⁴³ Kâsânî, *Bedâ'î'ûs-sanâ'î*, I, 131.

⁴⁴ Kâsânî, *Bedâ'î'ûs-sanâ'î*, I, 49.

⁴⁵ Kâsânî, *Bedâ'î'ûs-sanâ'î*, I, 17.

⁴⁶ Kâsânî, *Bedâ'î'ûs-Sanâ'î*, I, 303.

b- Bedâ'î'u's-sanâ'ide Fikhî Konuları Ele Almada Takip Edilen Yöntem ve Bunlara Dair Örnekler

Kâsânî, *Bedâ'î'u's-Sanâ'î'* adlı eserini Hanefî füru-ı fikhına göre tertip etmiş, Hanefî fikhıyla iştigal etmek isteyenlerin elde etmeyi isteyecekleri bütün fikhî bilgilere kolayca ulaşmalarını bu eserinde sağlamıştır. Kâsânî, Hanefî fikhında en çok müracaat edilen eserlerden biri olan *Bedâ'î'u's-sanâ'ide* en küçük ayrıntıyı ihmal etmeksizin açıklama yoluna gitmiş herhangi bir anlaşmazlığa yol açacak bütün yolları tıkamış, bütün meseleleri olabildiğince ayrıntılı olarak incelemiş, yalın ve kolay olmasının yanında anlaşılabilir bir üslup kullanmıştır. *Bedâ'î'u's-sanâ'ide* fikhın yanı sıra fikhî usûlü, kelâm ve edebiyatın da yer alması Kâsânî'nin ne denli ilim ve fikir derinliğine sahip olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Kâsânî'nin *Bedâ'î'u's-sanâ'ide* izlediği metod şu şekilde özetlenebilir:

ba- Meseleleri belirli bir plana göre ele alıp işlemesi:

Kâsânî, her konunun başında bir ana plan vermiş ve meseleleri bu plana göre ele alarak sistemli bir şekilde işlemiştir. Ele aldığı fikhî meselelerle ilgili olarak âyet ve hadisler vermiş, eğer söz konusu mesele hakkında icmâ varsa onu da belirtmiştir. Yine, kıyas ve meselenin istihsan yönünü birlikte izah etmiştir. Bu arada her konunun başında konuyu hangi alt başlıklarda ele alacağını zikretmesi, bize Mâlikî fikhının önemli kaynaklarından İbn Rüşd'ün *Bidâyetü'l-müctehid* adlı eserinin yöntemini çağrıştırmaktadır.

Kâsânî, örneğin kitâbüs-salât başlığı altında önce bu kitâb'da işlenecekler şunlardır, diyerek başlamış ve konuyu şu alt başlıklara ayırmıştır: "Namaz çeşitleri ve namazın rükünleri, şartları, vacipleri, sünnetleri, müstehapları ve namazda mekruh olan fiiller, namazı ifsad eden fiiller, fasid olan veya kazaya kalan namazın hükmü" şeklinde bir ana plan vermiştir. Meseleleri bu plana göre ele alarak sistemli bir şekilde işlemiştir. Örneğin namaz çeşitlerini şu plan içerisinde işlemiştir: Namazın; farz, vacip, sünnet, nafîle olmak üzere dört çeşit olduğunu söylemiş, sonra farzı; farz-1 ayn, farz-1 kifaye olmak üzere ikiye ayırmıştır. Farz-1 aynı da; günlük vakit namazları, cuma namazı diye ikiye ayırmış, günlük vakit namazlarını da; vakit namazlarının farziyeti hususu, namazın kaç vakit kılınacağı, her bir vaktin kaç rekât olduğu, namazın rükünleri, vacipleri, sünnetleri, müstehapları ve mekruhları, namazı fasid kılan nedenler, fasid olunca veya namazların kazaya

kalmasının hükmü veya cemaatle kılınamaması durumunda hükmünün ne olacağı şeklinde ayrıntılı ve sistemli olacak şekilde incelemiştir.⁴⁷

Kâsânî, “Namazın farziyeti; Kitap, sünnet, icma ve akılla sabittir.” dediikten sonra ayetlerle konuyu delillendirmiştir. “*Namazı dosdoğru kılın*”⁴⁸ “*Namaz müminlere belirli vakitlere bağlı olarak farz kılınmıştır*”⁴⁹ “*Namaza ve orta namaza devam edin*”⁵⁰ bu ayetin gün içinde farz kılınan namazları içinde barındırdığını söylemiş ve diğer ayetlerle beş vakit namazın Kur’ân’da yer aldığını ispatlamaya koyulmuştur. “*Gündüzün iki tarafında ve gecenin belirli vakitlerinde namaz kıl*.”⁵¹ Bu âyetin beş vakit namazın hepsini ihtiva ettiğini, sabah namazının gündüzün bir tarafında eda edildiğini, öğlen namazı ile ikinci namazının da gündüzün diğer kısmında kılındığını, akşam ile yatsı namazlarının da gecenin belirli vakitlerinde kılındığını, belirtmiştir. Ardından; “*Güneşin zevalinden gecenin karanlığına kadar belli vakitlerde namaz kıl. Bir de sabah namazını kıl*.”⁵² âyetiyle de beş vakit namazın kastedildiğini kanıtlamaya çalışmıştır. Konunun Kur’ân ile delillendirilmesini şu âyetlerle tamamlamıştır; “*Öyleyse akşama girdiğinizde, sabaha kavuştuğunuzda, Allah’ı tesbih edin. Göklerde ve yerde hamd O’na mahsustur. Gündüzün sonunda ve öğle vaktine girdiğinizde Allah’ı tesbih edin*.”⁵³ Daha sonra verdiği âyetleri, hadislerle fazla uzatmadan tefsir etme yoluna gitmiştir:

Kâsânî konuyu İbni Abbas’tan (ra) bir rivayetle tefsir etme cihetine gitmiştir: İbn Abbas’tan (ra) rivayet edildiğine göre; *حِينَ تُمْسُونَ* akşam ve yatsı, *وَحِينَ تَصْبِحُونَ* sabah, *وَحِينَ تَطْهَرُونَ* öğlen, âyette zikredilen tesbih ile namaz kastedilmiştir. Allah için namaz kılın çünkü namaz tesbih etmektir veya tenzih etmektir veya namazın başından sonuna kadar Rabbi tenzih etmek, ona muhtaç olduğunu izhar etmek ve zayıflığını, acizliğini itiraf etmektir. Anlattıklarını delillendirmek için bu ayeti verir: “*Güneşin doğmasından ve batmasından önce Rabbinin yüceliğini ilan et, O’na hamdet. Gecenin bazı vakitlerinde, gündüzün bazı taraflarında da ona ibadet et ki Allah’ın rızasına eresin*.”⁵⁴ konuyu âyetlerle temellendirme işine şu âyetle son vermiştir; “*Allah adının yüceltilmesine ve zikredilmesine sabah akşam onun şanını yücelterek tesbih edilmesine izin vermiştir*.”⁵⁵

⁴⁷ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i’*, I, 90-91.

⁴⁸ el-Bakara, 2/110.

⁴⁹ en-Nisa, 4/103.

⁵⁰ el-Bakara, 2/238.

⁵¹ Hud, 11/114.

⁵² el-İsra, 17/78.

⁵³ er-Rum, 30/17-18.

⁵⁴ Taha, 20/140.

⁵⁵ en-Nur, 24/36.

Kâsânî, namazın beş vakit farz oluşu konusunu sünnet ile şu şekilde temellendirmiştir: “*Rabbimize kulluk edin, beş vaktinizi kılın, ayınızı oruçla geçirin, Rabbinizin evini haccedin, mallarınızın zekâtını nefsiniz hoşnut olarak eda edin ki Rabbinizin cennetine girersiniz*”⁵⁶ Bir başka rivayete de yer verdikten sonra Ubade b. Samit’ten (ra) rivayet edilen iki hadise yer vermiş; “*Allah Teâlâ mümin kullarına gündüz ve gece olmak üzere beş vakit namaz farz kıldı*”, “*Allah Teâlâ beş vakit namazı kullarının üzerine farz kıldı. Kim bu namazları eksiltmeden ve hafife almadan hakkını tam vererek kılsa; Ona, Allah tarafından cennete girme sözü vardır. Kim de onları kılmazsa Ona Allah katında herhangi bir söz yoktur; Allah dilerse ona azap eder, dilerse onu cennetine koyar.*”⁵⁷ Burada zikrettiği hadislerin hangi hadis kaynağında geçtiğini zikretmemiş ayrıca hadis senedini de zikretmeden kaynağından rivayet eder gibi hadisi delil olarak sunmuştur. Ayrıca muhalif görüşlerin delil olarak getirdiği hadislerin anlaşılması hususunda eleştirilerde bulunmuştur. Örneğin namazın cem-i takdim ve cem-i tehir şeklinde kılınması hususunda İmam Şafî’ın delil olarak sunduğu; Peygamber (sav) Arafat’ta öğlen ve ikindi namazını Müzdelife’de ise akşam ile yatsı namazını cemettiği şeklindeki hadisi⁵⁸ her kim iki namazı cem ederse büyük günah işlemiş olur⁵⁹ şeklindeki rivayeti delil getirerek iki hadisi cem ve telif etmek suretiyle namazların cem’ ile kılınmasının icmâya da aykırı olduğunu dile getirmiştir.⁶⁰

Kâsânî, ele aldığı konuyu icmâ ile şu şekilde delillendirmiştir: Kâsânî, beş vakit namazın farziyetinin üzerinde icmâ olduğunu belirtmiştir. “Akılla da namazın farz olması gerektiği kanısına varılır” dedikten sonra, akli delilleri sıralamıştır: Allah’ın insana verdiği nimetlerden dolayı, en güzel surette yaratılmasının karşılığında şükretmesi gerektiğini ve insanın azalarından sudur eden günahların keffâretini ödemesi gerektiğini belirttikten sonra “bu nedenler bizi namazın kılınması gerektiği sonucuna götürür” ifadeleri ile konuyu tamamlamıştır.⁶¹

⁵⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1999/1420, Müessesetü’r-risâle, (thk. Şuayb Arnavut), 1420/1999, XXXVI. 487.

⁵⁷ Ebubekr Ahmed b. El-Hüseyn b. Ali Beyhâkî, *es-Sünenü’l-kübra*, (thc. Muhammed Abdulkadir Ata’), Mekke 1414/1994, II, 8; İbn Ebî Şeybe, Ebubekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim, *el-Musannef fi’l-ahâdis ve’l-âsâr*, (nşr. Kemal Yusuf el-Hut), Riyad 1409, VIII, 410.

⁵⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Buhârî, *Sâhihu’l-Buhârî*, (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbaki), İstanbul 1992, “*Taksîru’s-Salât*” 13-16.

⁵⁹ Beyhâkî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, III, 169.

⁶⁰ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*, I, 127.

⁶¹ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*, I, 90-91.

bb- Tercih ettiği görüşü temellendirmesi

Kâsânî, Hanefî mezhebinin usul ve kaidelerine uygun, kendine göre kuvvetli ve tercihe değer bulduğu görüşü verip, daha sonra da diğer görüşleri sıralamasının akabinde meseleleri mukayeseli olarak ele almış ve konuyla ilgili ihtilafları zikretmiştir. Bu yönüyle değerlendirdiğimizde *Bedâ'î'u's-sanâ'i'* mukayeseli İslâm hukuku kaynaklarından sayılabilir, diyebiliriz.

Şafiî ve Mâlikî mezhebinin, ayrıca diğer mensubu kalmamış (Zahirî, Evzaî, Süfyan es-Sevrî gibi) mezheplerin görüşlerini ve mezhep içi muhalif görüşleri nakleden Kâsânî, delillerin tartışmasını şöyle yapar: Esas aldığı görüşün delillerini ortaya koymadan önce muhalif görüşleri sıralamış, o görüşlerin delillerini ortaya koymuş, daha sonra muhalif görüşün delillerini çürütmeye çalışarak savunduğu görüşü delillendirmiştir.

Kâsânî, Kitabu'n-Nikâh'ta ilk başta tercih ettiği görüşü şöyle temellendirmiştir: Nikâhın, tevekkân (şiddetli arzu) halinde, evlenmediği zaman nefsinin gayri meşru ilişkilerden menedemeyecek derecede kadınlara meyilli olan ve alacağı kadının mehir ve nafakasını temin etmeye gücü yeten bir erkek için nikâhın farz olduğunu öyle bir durumda olan Müslüman şahsın nikâhı terk etmesi durumunda günahkâr olacağını belirtmiştir.⁶²

Kâsânî, kadınlara karşı meyli ve râğbeti şiddetli olmamakla beraber evleneceği kadının mehirini ödeyebilen, nafakayı temin edebilen ve evlilik hukukuna riayet edebileceğine inanılan bir erkeğin, nikâh yapıp yapmamasının hükmü tartışmalı olduğunu söylemiştir.⁶³

Kâsânî, Zahirî Davud b. Ali el-İsfehânî (ö.270/883) ve kıyası reddeden fâkihlerin nikâhın farz-ı ayn olduğunu dile getirdiklerini belirttikten sonra; “Ayrıca mehir ödeyebilen, nafakayı temin edebilen ve evlilik hukukuna riayet edebileceğine inanılan bir erkek evlenmezse günahkâr olur.” şeklindeki görüşlerini nakletmiştir.

Kâsânî, İmam Şafiî'nin (ö.204/820) nikâhın diğer akitler gibi muâmelât yönüne dikkat çekerek mubah olduğu fikrini verdikten sonra Hanefî âlimlerin görüşlerini vermiştir. Kimi Hanefî âlimlerin nikâhın müstehap ve mendup olduğu fikrinde olduğunu Kerhî'nin de bunlar gibi düşünenler arasında olduğunu vurgulaması suretiyle Kerhî'nin görüşüne ayrı bir ehemmiyet verdiğini ortaya koymuştur. Daha sonra nikâh, adeta cihad ve cenaze namazı gibi bir farzı kifayedir diyenlerin ve nikâh, her Müslüman için itikadî olarak vacip değilse de amelen (fitır sadakası, kurban kesme ve

⁶² Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'i'*, II, 228.

⁶³ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'i'*, II, 228-229.

vitir namazı gibi) vaciptir diyenlerin ve verilen selamın alınması gibi kifaî vacip olduğunu söyleyenlerin görüşlerini sıralamıştır.⁶⁴

Kâsânî, muhalif görüşlerin delillerini şu şekilde zikretmiştir; Zahirîler'in nasların yalnız zahirini delil olarak meseleyi temellendirdiklerini belirtmiş ve delillerini şöyle sıralamıştır: "Size helal olan kadınlardan nikâh edin."⁶⁵ ile "Sizden bekârları ve kölelerinize cariyelerinizden iyi olanları evlendirin"⁶⁶ ayetleri ve Peygamber (sav) "Evleniniz, boşanmayınız çünkü boşanmadan dolayı Rahmanın arşı sallanır"⁶⁷ ile "Evlenin, çoğalın zira ben kıyamet günü diğer ümmetlere karşı sizin çokluğunuzla iftihar ederim"⁶⁸ hadislerinin zahirlerini alarak evlenmenin farz olduğuna kanaat getirdiklerini söylemiştir.⁶⁹

Kâsânî, Şâfiî'nin (ö.204/820) görüşlerini de delillerle ortaya koymuştur: "...Bunların dışında kalanları zinadan kaçınarak ve namuslu yaşamak şartıyla mehirlerini vererek istemeniz size helal kılındı..."⁷⁰ âyetini delil olarak nikâhın mubah olduğuna kanaat belirtmiştir, şeklinde dile getirmiştir. Çünkü size helal kılındı lafzının mubahlarda kullanıldığını ve "...Hem bir efendi, kadınlara gücü yettiği halde onlardan uzak duran ve salihlerden bir peygamber olacak."⁷¹ âyeti ise evlenmenin vacip olmadığına kanıt olduğunu söylemiştir. Burada gücü yetmesine rağmen Hz. Yahya'nın kadınlardan uzak olma durumunun övüldüğünü, ayrıca sahabeden evlenmeyenlerin olduğunu ve Rasulullah'ın (sav) bu sahabilerden haberdar olmasına rağmen onlara herhangi bir müeyyide uygulamadığına şahit olduğumuzu belirttikten sonra nikâhın vacip olmadığına kanaat getiririz, şeklinde Şâfiî'nin delillerini sıralamıştır.⁷²

Kâsânî, Hanefî âlimlerden evlenmenin mendup ve müstehap olduğunu savunanların delillerini ortaya koymuş; Peygamber'in (sav) "Sizden kimin evlenmeye gücü yetmezse; oruç tutsun bu onu korur" hadisi evlenmeye alternatif olarak nafile orucu tavsiye etmesi, evlenmenin mendupluğuna delil olduğunu ve vacip olmadığını ortaya koyduğunu çünkü vacip bir amelin ancak başka vacip bir amelle ikame yoluna gidilebileceğini, nakletmiştir.⁷³

⁶⁴ Kâsânî, *Bedâ'î'us-sanâî'*, II, 228-230.

⁶⁵ en-Nisâ, 4/3.

⁶⁶ en-Nûr, 24/32.

⁶⁷ Sâgânî bu rivayetin mevzu olduğunu belirtmiştir. Bkz: İsmail b. Muhammed el-Cerrâhî el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, Dârü İhyâi't-türâsi'l-Arabî, I-II, yy 1408/1988, I, 304.

⁶⁸ Abdurrezzak es-San'ânî, Ebûbeker Abdurrezzak b. Hüمام, *Musannef*, (nşr. el-Mektebül-İslâmî) Beyrut 1403, VI, 173; Muttâkî el-Hindî, Alaeddin Ali b. Hüsamettin el-Müttakî el-Hindî el-Bürhân Fevrî, *Kenzu'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, (nşr. Bekri Hayyani- Safvet es-Seka), I-XVI, yy 1401/1981, XVI, 276.

⁶⁹ Kâsânî, *Bedâ'î'us-sanâî'*, II, 228-230.

⁷⁰ en-Nisa, 4/24.

⁷¹ Âl-i İmrân 3/39.

⁷² Kâsânî, *Bedâ'î'us-sanâî'*, II, 229.

⁷³ Kâsânî, *Bedâ'î'us-sanâî'*, II, 229.

Kâsânî, farz-ı kifaye veya kifaî vacip olduğunu savunan Hanefî âlimlerin ise; nikâh için varit olan ayet ve hadislerdeki lafızların mutlak emir içerdiğinden dolayı nikâhın ayn derecesinde değil kifaî derecede değerlendirilmesi gerektiğini savunmuş olduklarını dile getirmiştir.⁷⁴

Kâsânî, kimi Hanefî âlimlerin, nikâhın itikadî olarak değil de amelî olarak vacip (aynî vacip) olduğunu savunduklarını söylemiş ve öncelikle onların delillerini nakletmek suretiyle konuyu şu şekilde ele almıştır: “Mutlak emir sığası farziyete veya nedbe hamledilir çünkü emir; dua ve talepte bulunmaktır. Mendup olursa sevap alır, vacip olur da emri yerine getirmezse cezayı hak eder. Onun için ihtiyata binaen amelî olarak aynî vacip olmalıdır.”

Kâsânî, tüm görüşleri sıraladıktan sonra kendi tercihini belirtme ve delillendirme yoluna gitmiş; nikâhın hükmünün tamamen şahsın içinde bulunduğu psikolojik duruma göre farklılık arz edeceğini söylemiştir. Evliliğin normal şartlarda mubah olduğunu ancak kişinin durumuna bağlı olarak mubah, müstehap hatta vacip olabileceğini söyledikten sonra konuyu üç madde altında özetleyerek temellendirmiştir:

Birincisi, Peygamberimiz (sav); “*Evlilik benim sünnetimdir ve kim benim sünnetimden yüz çevirirse benden değildir.*”⁷⁵ demekle tehditte bulunmuştur ve peygamberimizin (sav) nafilelerin terkinden dolayı va’id’te bulunması mümkün değildir.

İkincisi, Rasulullah (sav) evlendi ve evliliklerini Allah’ın vermiş olduğu sınırlar dâhilinde sürdürdü, hatta evliliklerinin sayısını dahi Allah’ın kendisine verdiği helal dairesinde çoğalttı. Şayet evlenmemek daha faziletli olsaydı Peygamber (sav) evlenmezdi. Nitekim peygamberlerin az faziletli olan şeyleri tercih etmeleri onların haklarında zelledir.

Üçüncüsü, evlilik nefsi fuhşiyattan korur ve kadını helak olmaktan kurtarır, kişiyi geçim sıkıntısından, acziyetten korur sekinet sahibi olmasını sağlar ve muvahhid çocukların dünyaya gelmesine sebep teşkil eder. İşte bu saydığımız nedenlerden dolayı evlilik nafile ibadetlerden daha üstündür.

“...*Hem bir efendi, hem de kadınlara gücü yettiği halde onlardan uzak duran ve salihlerden bir peygamber olacak.*”⁷⁶ âyetine gelince Hz Yahya’nın şeriatında nafile ibadet evlilikten daha hayırlıydı, bu bizim şeriatımızda daha evvel saydığımız delillerden dolayı nesh edilmiştir” diyerek Kâsânî, evliliğin nafile ibadetten daha hayırlı olacağı şeklinde tercihini ortaya koymuştur.⁷⁷

⁷⁴ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*, II, 229.

⁷⁵ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, III, 264 - VII, 77; Muttâkî el-Hindî, *Kenzu’l-ummâl*, XVI, 271.

⁷⁶ Âl-i İmrân 3/39.

⁷⁷ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*, II, 228-229.

bc- Kavramların sözlük ve ıstılah anlamlarını vermesi:

Kâsânî, konuya girişte takip edeceği sırayı saydıktan sonra kavramları lugavî ve ıstılahî açıdan incelemeye tabi tutmuştur. Kavramların sözlük anlamlarını verirken çeşitli yerlerde şiire rastlamak mümkündür. Bu cihetle eserin edebi özelliği de vardır. Meseleyi örneklendirelim:

Kâsânî, "Hac" kelimesinin lügat anlamlarını şöyle vermiştir: Hac kelimesinin, lügat manası itibariyle "kastetmek" anlamına geldiğini şer'i kavram olarak ise Beytullah'ı ziyaret etmek manasında kullanıldığını ve ziyaret etmek deyimini ile bir şeye yaklaşma amacının güdüldüğünü söyleyip şu dörtlüğe yer vermiştir:

ألم تعلمي يا أم سعد بأنما
تخاطأني ريب الزمان لأكثر

كثيرة وأشهد من عوف حلولا
يحبون بيت الزبيران المزعفر

"Bilmez misin ey Sa'd'ın annesi, zamanın şüpheliliği beni çokça hataya sürükledi. Avf kabilesinin çokça gidip gelmesi ve Zabrekaninin za'feranlı evini ziyaret etmelerine şahit olmam düşünmemi arttırdı."⁷⁸

Kâsânî, "Savm" kelimesinin lügat anlamlarını şöyle vermiştir: Savm lügat manası itibariyle tutmak demektir. Konuşmayı kontrol altında tutan şahsa "es-sâmitu sâimen (susmayı kontrol altına alan)" denir.

"Binaenaleyh Rahman olan Allah'a oruç nezrettim; artık bugün hiçbir insanla konuşmayacağım"⁷⁹ ayetinde de bu manada kullanılmıştır. Yem yemeyi bırakan atlar için de "saimen" kavramı kullanılır. Daha sonra Kâsânî bu manaları şu beyitlerle desteklemiştir:

خيل صيام وخيل غير صائمة
تحت العجاج وأخرى تعلق اللجما

"Toz duman altında yemeyen içmeyen atlar ve bunların tersine yiyen içen atlar vardır, bir kısmı da gemlerini geveler dururlar."⁸⁰

⁷⁸ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î*, II, 128.

⁷⁹ Meryem, 19/26.

⁸⁰ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î*, II, 74.

c- Fikhi Meseleleri Değerlendirme Şekline Dair Örnekler

Kâsânî'nin (ö. 587/1191) metodunu inceleyip anlayabilmemiz için bazı fikhi meseleleri değerlendirme tarzını örneklerle inceleyelim:

ca- Namazda Kur'ân'ın Arapça Aslından Başka Bir Dille Okunması Meselesi

Kâsânî, kıraatin hükmünü, kıraatin ne zaman olacağını ve miktarına ilişkin hususları delilleriyle kendisine has bir üslupla ayrıntılı olarak verdikten sonra⁸¹ namazda Kur'ân'ın Arapça lisanının dışında bir dille okunması meselesini ele alarak; Ebû Hanife'nin kişi ister Arapça telaffuz etmeyi başarsın ister başaramasın namazda Arapçadan başka bir lisanla (Farsça) kıraatinin caiz olduğu kanaatini taşıdığını söylemiştir.⁸²

Kâsânî, Ebû Yusuf ve Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî ise kişinin Arapça telaffuzu başaramadığı takdirde namazda Arapçadan başka bir dille okumasının caiz olabileceğini, şayet Arapça telaffuzu başarabiliyorsa Arapça dışında bir dille namazda Kur'ân okuyamayacağı kanaatini paylaştıkları görüşüne yer vermiştir. Şafî'nin ise, kişinin Arapça telaffuzu başarıp başaramamasının namazda Kur'ân'ı başka bir dille okumasını hiçbir şekilde caiz hale getiremeyeceği görüşünü dile getirdiğini, söylemiştir. Ardından kişinin Arapça telaffuzu başaramayan birisi olması durumuna tesbih ve tehlil ederek farz kıraati yerine getirmiş olacağını, ancak hiçbir şekilde Arapçadan başka bir dille namazda Kur'ân okumasının caiz olmayacağını, beyan ettikten sonra İmam Şafî'nin delillerini sıralamıştır: “*Kur'ândan kolayınıza geleni okuyun.*”⁸³ âyetinin namazda Kur'ân okumayı emretmekte olduğunu “*Biz Kur'ân'ı Arapça olarak indirdik*”⁸⁴ âyeti de Kur'ân kıraatinin Arapçadan başka bir dille yapılması durumunda bu okumanın Kur'ân olmayacağı manasına geleceğini belirtmiştir. Çünkü Kur'ân'ın muciz olduğunu ve Arapçadan başka bir dile tercüme edilen Kur'ân'da nazım ortadan kalkacağından icâzın yok olacağını dile getirmiştir. Bunun içindir ki hayırlı ve cünüp olanlara meal okumanın cevazına hükmedildiğini söylemiştir.⁸⁵

Kâsânî, yukarıdaki bilgileri verdikten sonra Hanefî mezhebinin görüşünü şu şekilde temellendirmiştir:

Arapçayı telaffuz edemeyen kişinin üstünden sorumluluğunun kalka-

⁸¹ Kâsânî, *Bedâ'i'ü's-sanâ'i'*, I, 110.

⁸² Kâsânî, *Bedâ'i'ü's-sanâ'i'*, I, 112.

⁸³ el-Müzzemmil, 73/20.

⁸⁴ Yûsuf, 12/2.

⁸⁵ Kâsânî, *Bedâ'i'ü's-sanâ'i'*, I, 112.

bilmesi için, manasıyla Kur'ân okumaya mükellef kılınması gerektiğini savunmuş, fıkıh usûlündeki yetkinliğini ortaya koyarak konuyu incelemiştir. Ebu Hanîfe'ye göre, namazda farz olan kıraatin, Allah'ın kelâmı olan "lafzın delâleti" (لفظ دال) olduğunu Allah'ın kelâmı olan Kur'ân'ın; terğib, ibret, inzâr, hamd ve sena içerdiğini ve bunların yalnızca Arapça lafızlarla kaim olacağını belirtmiştir. Delâlet olunan mananın, Kurân Arapçadan başka bir dile çevirilmesi durumunda dahi değişmeyeceği fikrini dile getirmiştir. Daha sonra konuyu, "O daha öncekilerin kitaplarında da vardır"⁸⁶ ve "Şüphesiz bu anlatılanlar önceki kitaplarda, İbrahim ve Musa'nın kitaplarında da vardır."⁸⁷ âyetleriyle desteklemiştir. Daha önceki kitapların lafzının Arapça olmadığını ancak bu manayı içerdiğinin bilinen bir şey olduğunu dillendirmiştir. Kur'ân Arapça olarak indirilmiş olması sebebiyle başka dile yapılan tercümenin Kur'ân olmadığı yönündeki, iddiayı çürütme yoluna başvurmuştur. Konuyu iki madde halinde özetlemiş; Birinci olarak; Kur'ân'ın mahlûk olmadığı fikrini savunan birinin, Kur'ân'ın Arapçadan başka bir dilde okunmayacağını söylemesinin tutarlı olmadığını söylemiştir. Nitekim Farsçada da Kur'ân'da delalet olunan mana mevcut olduğundan bu manaya Kur'ân denileceğini savunmuştur. Buna ilaveten "Eğer biz onu yabancı bir dilden kılsaydık"⁸⁸ ayetinin de, şayet Allah teala dileseydi, başka bir dille bile nazil olan Allah kelâmının Kur'ân olacağını ispatladığını, söylemiştir. İkinci olarak; Arapçadan başka bir dille yapılan kıraat Kur'ân olarak isimlendirilmez iddiasına Kur'ân'ı Arapça okumak farz değildir, çünkü adından anlaşıldığı gibi Kur'ân denince akla gelen, Allah tarafından nazil olan kelâmın manasının anlaşılacağını, savunmuştur. Ayrıca Allah'ın kelâmı olmayan kelimeler, Arapça dahi olsa Kur'ân olarak nitelendirilemediği gibi namazda bu kelimeler okununca, namazın fasit olacağını dile getirmiştir. Kendisine delâlet olunan mana değişmeyince kendisine delalet olunan hükmün de değişmeyeceği kuralını, dellilendirmesine dayanak olarak sunmuştur.⁸⁹

Kâsânî, İmameynin görüşünü şu şekilde değerlendirmeye tabi tutmuştur; "Arap dili ile okumayı başaramayan kişi kendi dili ile kıraat yapmakla emredilir" şeklindeki görüşlerini belirttikten sonra delillerini sağlam bulmamıştır. Kıraatin farz olduğunu, kendilerine göre Arapça lafzın Kur'ân olduğunu söylemelerini ancak mananın Kur'ân olmadığını söylemelerini çelişki olarak görmüştür. Bu itibarla en sahih görüşün Ebu Hanîfe'nin gö-

⁸⁶ eş-Şuarâ, 26/196.

⁸⁷ el-A'lâ, 87/18-19.

⁸⁸ Fussilet, 41/44.

⁸⁹ Kâsânî, *Bedâ'i'ü's-sanâ'i*, I, 112-113.

rüşünü doğru kabul etmiştir. Çünkü Arapça lafız dışındaki kıraatın Kur'ân olarak addedilmemesi durumunda Allah kelamı olarak da kabul edilmemiş olacağını, bu durumda insan kelamı olarak değerlendirmemiz gerektiğini bunun ise doğru bir değerlendirme olmayacağını savunmuştur.⁹⁰ Buradan hareketle Kâsânî'nin, mezhep içi görüşler arasında bazen tercihlerde bulunduğunu görürüz.

Kâsânî, Kur'ân lafzı başka bir dile tercüme edilince icaz ortadan kalkar düşüncesine de yanıt vermiş; başka bir dile tercüme halinde icâzın ortadan kalkacağını yalnız Şafii'nin namazda kıraat olarak nazmı ve icâzı şart saymadığını söylemiştir. Ayrıca namazda kıraatın farz kılınmış olup müciz okuyuşun farz kılınmadığını müciz olmayan kısa bir âyetle dahi namazın caiz olduğunu dile getirmiştir. Arapçadan başka bir dille namazda âmin demenin, cuma hutbesi okumanın, hayvan keserken tesmiye getirmenin veya ihram için telbiye getirmenin icma ile caiz olduğunu belirtmiştir. Yalnız Müslümanların ezanı Arapça olarak malum olduğundan, Arapçadan başka bir dille ezan okumanın bu malumluğu ortadan kaldıracığından dolayı caiz olmayacağını savunmuştur.⁹¹

cb- Zekâtın Terâhi ile Edâ Edilmesi Meselesi

Kâsânî, bu konuda ihtilaflar mevcuttur deyip konuyu şöyle ele almıştır: Kerhî'nin zekâtın edâsının fevrî olması gerektiği görüşünde olduğunu ve *el-Müntekâ'da*⁹² da bunu teyit eder şekilde bilgileri belirtmiştir. Ardından "Eğer kişi zekâtı iki zekât yılı (havl) geçinceye dek edâ etmezse yaptığı şey caiz olmaz, ayrıca günahkâr olur ve bir havl zekâtı edâ etmesi gerekir." şeklinde doğrudan bir nakil yoluna gitmiştir. Yani buradan sadece bir yılın zekâtının verilebileceği ancak zamanında zekâtını ödemeyen şahsın zekâtını kaza edemeyeceği, anlaşılmaktadır, ayrıca İmam Muhammed'in zekâtını vermeyen kişinin şahitliği kabul edilmeyeceği yönünde kanaat taşıdığını söylemiştir.⁹³

Kâsânî, İmam Şafii'nin terahi ile edânın caiz olmayacağı zekâtın fevr üzere edâ edilmesi gerektiği yönünde kanaat taşıdığını, bunun da temelinde usûlde izlediği yöntemde emri, fevrî olarak telakki etmesinden kaynaklandığını belirtmiştir. Cessâs'ın ise edânın terahi ile olabileceğini, üzerine

⁹⁰ Kâsânî, *Bedâ'i'ü's-sanâ'i'*, I, 112.

⁹¹ Kâsânî, *Bedâ'i'ü's-sanâ'i'*, I, 112-113.

⁹² *el-Müntekâ*, Ebü'l-Velid el-Bâcî'nin (ö. 474/1081) *el-Muvatta'ya* şerh olarak yazmış olduğu *el-İstifâ* adlı eserine yine kendisinin özetleyerek meydana getirdiği şerhtir.

⁹³ Kâsânî, *Bedâ'i'ü's-sanâ'i'*, II, 40.

zekât farz olan kişinin nisabının üzerinden bir havl geçse dahi heder olması durumunda bunu tazmin etmeyeceği yönünde fikir belirttiğini söylemiştir. Ve ardından; "zekâtın edası fevren gerekseydi, ramazan orucunu tehir etmesinin neticesinde kişinin orucunu kaza etmesi gerektiği gibi zekâtı da kaza etmesi farz olurdu", şeklinde kendince bir kıyas yoluna gitmiştir.⁹⁴

Kâsânî, Ebu Abdullah es-Selcî'nin (ö. 257/871) Hanefî fukahâsından yaptığı naklinde ise edânın vücûbiyetinin tevsii ile olabileceğini belirlemiştir. Kâsânî'ye göre terahinin manası ise; kişinin, zekâtını edâ ettiği zamanın dikkate alınmaması şeklindedir. Dolayısıyla kişi zekâtını ödeyince üzerindeki mesuliyeti kalkar ve zekâtını zamanında eda etmiş sayılır, demiştir. Kişinin, edâyı ömrünün sonuna dek ertelemesi ve ölümün kendisine yaklaştığı zannı galebe çalmasına rağmen zekâtını vermeden ölmesi durumunda günahkâr olacağını, belirtmiştir. Zaten meselenin aslında da edânın fevrî mi yoksa terâhi ile mi gerçekleştirileceği sorunu yattığını dile getirmiştir. Ve ramazan orucunun kazasının, kefaretlerin, adakların yerine getirilmesinin ve tilâvet secdesinin tilâvetin hemen ardından mı yoksa terâhiyle mi yapılacağı konusunun bu konuyla paralellik arz ettiğini söyleyerek konuyu tamamlamıştır.⁹⁵

cc- Şüf'a Hakkının Sebepleri:

Kâsânî, şüf'a hakkının elde edilebilmesi için gerekli olan şartların, meşfû'un mülkünde ortak olmak, halit olmak ki bu da meşfû'un irtifak haklarında ortak olmak ve bitişik komşuluk olduğunu söyledikten sonra irtifak haklarında ortaklığın da; hakk-ı şürb (akarın su yolunda ortaklık) ile hakk-ı mürur (yol haklarında ortaklık) olmak üzere iki kısma ayrıldığını vurgulamıştır.⁹⁶

İmam Şâfiî'nin ise halitliği ve bitişik komşuluğu şüf'a nedeni olarak görmediğini ve şu hadisi kendine delil olarak aldığını dile getirdikten sonra şu hadise yer vermiştir: "Şüf'a bölünmemiş olanda geçerli olup sınırlar ve yol belli olduktan sonra şüf'a yoktur."⁹⁷ Bu hadisin, bölünmemiş malda şüf'a olduğunu ve bölünmüş malda şüf'a hakkının olmadığını gösterdiğini çünkü hadisin başındaki *بِئْسَ* kelimesi, bir yandan anlamı kesinleştirirken diğer taraftan kendi dışındakini nefyettiği yönündeki kanaatini serdetmiştir. Ardından İmam Şâfiî'nin diğer delillerini sunmaya devam etmiş, komşular

⁹⁴ Kâsânî, *Bedâ'î'us-sanâ'i'*, II, 3.

⁹⁵ Kâsânî, *Bedâ'î'us-sanâ'i'*, II, 3.

⁹⁶ Kâsânî, *Bedâ'î'us-sanâ'i'*, V, 4,164.

⁹⁷ Buharî, "Şuf'a", 1.

arasında sınır varlığının, bilinen bir olay olduğu ve yolun da belli olması nedeniyle şüf'a hakkının ortadan kalkacağını söylediğini dile getirmiştir. Şüf'a, müşterinin aldığı malın, onun rızası gözetilmeksizin zorla şefi'e verilmesidir ki bu da nass'tan açık bir şekilde anlaşılır demiştir. Komşuluktan dolayı uğranılacak olan zararın defi, hâkim otoriteye sevk edilmekle mümkün olacağından şüf'a ile teminat altına alınmasının bir lüzumu olmadığını yönünde fikir belirttiğini söylemiştir.⁹⁸

Yukarıdaki bilgileri verdikten sonra konu hakkındaki delillerini sıralayarak tercihinin sebebinin şu şekilde temellendirmiştir: “*Rasulullah'a (sav) ortağı olmayan ancak komşusu bulunan bir arazinin satışı sorulmuş bunun karşılığında Hz. Peygamber (sav) araziye komşu olan kişi ona şefi' olmaya müstahaktır.*”⁹⁹ hadisi ile “*Komşu ona yapışmaya (بَصْفِيه) daha müstahaktır*”¹⁰⁰ yani komşu onu almaya daha müstahaktır buna yakın bir rivayette “*komşu şefi' olmaya daha çok hak sahibidir.*”¹⁰¹ hadislerini delil olarak sunmuştur¹⁰².

Bu hadisin bu baba ait olduğunu; çünkü ortak olan malda şüf'a hakkının, ortaklıktan doğan ezâyı ortadan kaldırmak için sabit olacağını, bu nassı, mülkü bölmenin mülkte neden olacağı zarar üzerine binâ etmenin pek isabetli bir değerlendirme olamayacağını, nitekim taksimin mülk için zarar değil aksine mülkün menfaatini tamamlama amaçlı olması gerektiğini, savunmuştur.

İmam Şafii'nin zararın definin; bizzat mukabele yoluyla veya dava, hâkim otoriteye sevk edilerek olacağı, iddiasına gelince, bu şekilde zararın definin mümkün olmadığını zararın defedildiğinin farz edilmesi halinde bile zarara zarar ile mukabele etmenin ve davayı mahkemeye götürmenin başlı başına bir zarar içerdiğini dile getirmiştir. Nitekim bu şekildeki davranışla yani zararın definin; bizzat mukabele yoluyla yapılması durumunun komşular arasında kötü muamelenin devamlı hale gelmesine neden olacağını ifade etmiştir. Hadis-i şeriften taksim edilmiş mülkte şüf'anın olmayacağı anlamının çıkmayacağını, çünkü *إِنَّمَا* lafzının zikredilen şeyin dışındakini nefiy anlamı taşımamakta olduğunu şu ayet ile desteklemeye çalışır: “*Şüphesiz ben de sizin gibi bir insanım*”¹⁰³ ayetinde geçen *إِنَّمَا* lafzı

⁹⁸ Kâsâni, *Bedâ'i'ü's-sanâ'i'*, V, 4.

⁹⁹ { الْحَارُ أَحَقُّ بِشَفْعَتِهَا } يُسْتَعْلَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ أَرْضِ بَيْعَتْ . وَلَيْسَ لَهَا شَرِيكَ . وَلَهَا جَارٌ فَعَلَّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ } şeklinde metin olmayıp, buna benzer rivayetler için bkz. *بَصْفِيه*. Buhari, “*Şuf'a*”, 3, vd.

¹⁰⁰ Buhari, “*Şuf'a*”, 3.

¹⁰¹ İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, IV, 518.

¹⁰² Kâsâni, *Bedâ'i'ü's-sanâ'i'*, V, 4-5.

¹⁰³ Fussilet, 41/6.

Efendimizden (sav) başka bir insanın olmadığı manasını barındırmayacağını belirttiikten sonra Rasulullah'ın (sav) şüf'anın iki şartla sakıt olacağını: Sınırların konması ve yolların tayin olması, şeklinde beyan etmiş olmasının da delil olacağını belirtmiştir. Ardından iki şarta bağlanan bir kuralın var olduğunu ve bir şartının gerçekleşmesi durumunda hakkın sakıt olmayacağını söylemiştir.¹⁰⁴

Daha sonra Şafiî'nin (ö.204/820), sınırların belirlenmesinin şüf'a hakkının sakıt olmasına yeterli olabileceğini savunduğunu dile getirmiş ve bunun doğru olmadığını belirtmiştir.¹⁰⁵

SONUÇ

Kâsânî, Hanefî mezhebinin görüşlerinin günümüze kadar taşınmasını sağlayan bir müctehiddir. Kâsânî, içerik bakımından son derece sistemli olan bir eser ortaya koymuştur. *Bedâ'i'ü's-Sanâ'i'* hem şekil hem içerik bakımından klasik şerhlere benzememekte olup başlı başına bir kitaptır. Kâsânî'nin fûrû-i fikh sahasında ele aldığı *Bedâ'i'ü's-Sanâ'i'* adlı eseri bu sahada yazılan en hacimli eserlerden biridir. Eser Hanefî fikhının güvenilir ve en çok başvurulan klasiklerinden olmasının yanında, aynı zamanda mezhepler arası mukayeseli bir fikh kitabı özelliği taşımaktadır. Bunun dışında hadis, tefsir, şiir, mantık ve hikmetin yer aldığı bir eserdir. Müellifin hadis, tefsir ve edebiyatçı yönü bu eserine açık bir şekilde yansımıştır. Kâsânî konuları mukayeseli olarak ele almış, gerekçelendirmiş, gerekçeleri tartışmış, sonunda kendi savunduğu görüşünün üstünlüğünü ispata çalışmıştır. Bu özelliği ile eser, bir mukayeseli fikh özelliği taşır. Kâsânî eserinde ayetlerle ve hadislerle delillendirme yoluna gitmiş, o konuda oluşan icmayı da nakletmiş, kıyastan yararlanmış, sahabî ve tabiûn sözlerine, müntesibi kalmamış mezheplerin görüşlerine yer vermiş, yeri geldikçe şiirle istişhad yoluna gitmiştir. Netice olarak güçlü bir fikir adamı olan Kâsânî, Hanefî fikhının delilleri ile ortaya konulmasında değerli katkıları olan bir fakihdir. Bu eser furu-ı fikh alanında Hanefî mezhebi içinde yazılmış en geniş, ulaşılması istenilen bilgileri elde edebilme açısından yeterli eserlerden biridir.

¹⁰⁴ Kâsânî, *Bedâ'i'ü's-sanâ'i'*, V, 5.

¹⁰⁵ Kâsânî, *Bedâ'i'ü's-sanâ'i'*, V, 5.

KAYNAKLAR

- Abdurrezzak es-San'anî, Ebûbekr Abdurrezak b. Hümâm (ö. 211/826-27), *el-Musannef*, (nşr. el-Mektebü'l-İslamî) Beyrut 1403.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed el-Cerrâhî, *Keşfü'l-hafâ*, Dârü İhyâi't-türâsî'l-Arabî, I-II, yy 1408/1988.
- Ahmed b. Hanbel (ö.241/855), *el-Müsned*, Müessesetü'r-risâle, (thk,Şuayb Arnavut), 1420/1999.
- Beyhakî, EbubekrAhmed b. El-Hüseyn b. Ali (ö.458/1066), *es-Sünenü'l-kübrâ*, (thc. Muhammed Abdulkadir Ata'), Mekke 1414/1994.
- Buhârî, EbûAbdillah Muhammed b. İsmail b. İbrahim (ö. 256/869), *Sâhihu'l-Buhârî*, (nşr. Muhammed Fuâd Abdalbaki), İstanbul 1992.
- Dımeşkî, İbn Nâsreddin Şemseddin Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Kaysî el-Dımeşkî, *Tavzihül'müştebih fi zabti esmâi'r-rüvvâti ve ensâbihim ve kinâhüm*, (nşr. Muhammed Naim el-Ârkusî) Beyrut 1993.
- İbnü'l Adîm, Kemaluddin Ömer (ö.660/1258), *Zübdetü'l-Haleb min târihi Haleb*, (nşr. Halil el-Mansûr), Beyrut 1996.
- İbn Ebî Şeybe, Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim (ö.235/849), *el-Musanneffî'l-ahadis ve'l-âsar*, (nşr. Kemal Yusuf el Hut), Riyad 1409.
- İbn Kutluboğa, Ebû'l-Adl Zeynuddin Kasım (ö. 879/1474), *Tâcu't-terâcim fi tabakâti'l-Hanefiyye*, (nşr. Kasım Muhammed Receb), Bağdat 1962.
- Kâsânî Alâaddîn Ebu Bekr b. Mes'ûd (ö.587/1191), *Bedâi'u's-sânâi' fi tertîbiş-şerâi'*, Beyrût 1406/1986.
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdillâh (ö.1067/1657), *Keşfu'z-zunûn an esmâi'l-kütübve'l-funûn*, (nşr. Kilisli Muallim Rifat-ŞerefeddinYaltkaya), İstanbul 1360.
- Kehhale, Ömer Rıza(1987), *Mu'cemü'l-müellifiyn*, Beyrut ts.
- Koca, Ferhat, "Kâsânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXIV, İstanbul 2001, 225.
- Kureşî, Muhyiddin Ebu Muhammed Abdulkadir (ö.775/1373), *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabâkâti'l-Hanefiyye*, (nşr. Abdulfettah Muhammed el-Hulv), Kahire 1993.
- Leknevî, Muhammed Abdulhayy (ö.1886), *el-Fevâidu'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, (nşr. Ahmed ez-Za'бі), Beyrut 1998.
- M. Râgıb et-Tabbâh (ö. 1951), *İ'lâmi'n-nübelâ bi-târîhi Halebiş-şehba'*, Haleb 1343/1925.

- Müttakî el-Hindî, Alaeddin Ali b. Hüsametdin el Müttakî el-Hindî el-Bürhan Fevri (ö.975/1567), *Kenzu'l-ummal fi süneni'l-âkval ve'l- ef'âl*, (nşr. Bekri Hayyani- Safvet es-Sek'a), I-XVI, yy 1401/1981.
- Özel, Ahmet, "Hanefi Mezhebi" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XVI, İstanbul 1997, 10-22.
- Sem'anî, Abdülkerim b. Muhammed (ö.562/1167), *el-Ensâb*, (Nşr. Abdullah Ömer el-Barudî), Beyrut, 1988.
- Taşköprizâde, İsameddin Ahmed Efendi (ö.968/1561), *Miftahu's-saâde ve misbahu's-siyâde*, (nşr. Abdülvehhâb Ebun'Nur- Kamil Bekri) Kahire 1968.
- Yakut b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, (nşr. Ferid Abdülaziz el-Cündî) Beyrut 1410/1990.
- Zirikli, Hayrettin b. Mahmut b. Muhammed b. Ali b. Faris (ö.1396/1976), *el-A'lam: Kâmûsü't-teracim*, Beyrut 2002.
- <http://wikimapia.org/12332421/ar/%D9%83%D8%A7%D8%B3%D8%A7%D9%86> (18.10.2014).

المسائل التي خالف فيها الترمذي في سننه شيخه البخاري

ANAS ALJAAD

YRD. DOÇ. DR. GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRETİM ÜYESİ
anas.aljaad@gop.edu.tr

A REVIEW OF THE SUBJECTS IMAM TIRMIDHĪ CONTRADICTED HIS
TEACHER IMAM BUKHĀRĪ IN HIS SUNAN

ABSTRACT

Imam Tirmidhī's Sunan is an important book in the Ilm al-Hadīth. This work has been assigned the fourth place after the works of Bukhārī, Muslim and Abū Dāwūd. In this work, Tirmidhī dealt with the subjects of ilm al- hadīth, ilm al-ricāl (hadīth narrators) and Ilm al-Fiqh (jurisprudence). He formed his work by narrating the words of some hadīth narrators like Bukhārī, Dārimī, and Abū Zur'a. Sometimes he asked them some questions and wrote down their answers.

Though Tirmidhī shared, in general, the same views with those hadīth narrators whose wisdom he benefited from, he sometimes thought differently from them. In this article, we tried to deal with the contradictory views of at-Tirmidhī with those of his teacher al-Bukhari.

Keywords: Tirmidhī, Bukhārī, Hadīth, Rāvi/Narrator

İMAM TİRMİZİ'NİN SÜNEN'İNDE HOCASI İMAM BUHÂRÎ'YE MUHALE-
FET ETTİĞİ HUSUSLAR

ÖZ

İmam Tirmizî'nin *Sünen*'i, hadis ilminde önemli bir kitaptır. Bu eser, Sahihayn'dan ve Ebû Dâvud'un *Sünen*'inden sonra önem bakımından dördüncü sırada kabul edilir. İmam Tirmizî bu eserinde hadis ilmi, râvî ilmi ve fıkıh mevzularını ele almıştır.

İmam Tirmizî hadis rivayet ederken genelde hadislerin illetini zikretmiştir. Söz konusu illetler bazen İmam Tirmizî'nin kendisine ait olmakla beraber bir çok defa

hocalarından İmam Buhârî, Ebu Zur'a ve ed-Dârimî'den cevabını bulmaya çalıştığı illetlerdir. Onlara sormuş ve aldığı cevabı nakletmiştir. Müellif naklettiği cevapları bazen onaylamış, bazen de onlardan farklı düşünmüştür. Bu makalede İmam Tirmizî'nin hocası İmam Buhârî ile görüş ayrılıklarına düştüğü meseleler ele alınmıştır.

Anahtar sözlükler: Tirmizî, Buhârî, Hadis, Râvî, Sünen, İllet, Asahhu

المسائل التي خالف فيها الترمذي (ت. ٢٧٩هـ) في سننه شيخه البخاري (ت. ٢٥٦هـ).

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه: وبعد: فالمقارنة بين الإمام البخاري والإمام الترمذي بحر كبير ومحيط عميق من العلم فهناك مقارنة بين شخصيتيهما ومقارنة أخرى بين كتابيهما وقد أجاد وأحسن الدكتور نور الدين العتر في كتابه (الإمام الترمذي والموازنة بين جامعه وبين الصحيحين) الذي جعله للمقارنة بين منهج الترمذي وبين منهج الشيخين البخاري ومسلم ففصل وبين وذكر خاتمة للكتاب فيها خلاصة ما وصل إليه^١.

ولكن الدكتور نور الدين العتر تكلم عن منهج تصنيف الكتب الثلاثة وليس موضوع هذا المقال عن ذلك.

وليس موضوع هذا المقال عن منهج البخاري والترمذي في التضعيف أو التصحيح للحديث أو الرواة فهذا يحتاج إلى بحث واسع لا يسعها مقال. وليس موضوع هذا المقال عن منهج اختيار الأحاديث في كتابيهما. ولكن في هذا المقال ذكرت المسائل التي ذكر الترمذي رأي شيخه البخاري وخالفه في رأيه.

فقد كنت أجمع تراث وجهود البخاري التي نقلها الترمذي في سننه فوجدتها قرابة ثلاث مائة ما بين تصحيح حديث أو تضعيفه، وما بين توثيق راو أو تجريحه، وبيان الإرسال والعلل، ولاحظت أن الترمذي يسأل شيخه

١ الإمام الترمذي والموازنة بين جامعه وبين الصحيحين لنور الدين عتر ص ٥٤٤.

البخاري ويستفتيه عن كثير من المسائل، ودائما ما يكون رأي البخاري عنده المقدم والمثبت، إلا أنني وجدت مواضع قليلة قد خالف الترمذي فيها شيخه البخاري، والتي سأذكرها في هذا المقال وأبين حقيقة ما ذهبنا إليه، وأدلتهما، وأقف على من وافقهما أو أحدهما ومن خالفهما.

لكن وبادئ ذي بدء سأقف على نقاط وملاحظات تقوم مقام أبحاث المقدمة والتمهيد لتكون للقارئ الكريم توطئة للبحث، وسبيلا للوقوف على نتائج البحث المراد إبرازها:

الأولى: عدم خلو أحد من الوهم والخطأ، فالعصمة لله تعالى ورسله عليهم السلام، وما منا إلا من رد ورد عليه إلا صاحب هذا المقام، وهذا ما قرره المحدثون وهذه جملة من أقوالهم:

قال البخاري (ت. ٢٥٦هـ) عن شعبة (أمير المؤمنين في الحديث) في حديث: «رواية الليث بن سعد أصح من حديث شعبة، وشعبة أخطأ في هذا الحديث في مواضع»^(٢).

وعبد الله بن المبارك (ت. ١٨١هـ) وما أدراك ما ابن المبارك قال عنه البخاري في حديث: «حديث ابن المبارك خطأ، أخطأ فيه ابن المبارك وزاد فيه»^(٣).

ويحيى بن سعيد القطان (ت. ١٩٨هـ) المحدث الحجة العظيم الشأن قال عنه ابن مهدي (ت. ١٩٨هـ): «ما رأيت أحسن أخذًا للحديث ولا أحسن طلبًا له من يحيى القطان»، وقال ابن المديني: «لم يكن ممن طلب وعني بالحديث وأقام عليه ولم يزل فيه إلا ثلاثة منهم القطان، ما رأيت أعلم بالرجال منه وما رأيت أثبت منه، لا ترى عينك مثله»، وقال أحمد (ت. ٢٤١هـ): «وما رأيت عينا مثله، ما رأيت في هذا الشأن مثل يحيى القطان كان إليه المنتهى في التثبت بالبصرة ولا والله ما أدركنا مثله، ما كان أضبطه وأشد ثقتة كان محدثا» وأثنى عليه فأحسن الثناء، بعد كل هذا الثناء الذي

٢ علل ابن أبي حاتم (٩٦/١).

٣ سنن الترمذي (٩٥٣/٣ رقم ١٥٠١).

أجملته واختصرته من تهذيب التهذيب يقول الإمام أحمد: «ما رأيت أقل خطأ من يحيى ولقد أخطأ في أحاديث» ثم قال: «ومن يعرى من الخطأ والتصحيح»^(٤)

وقال سفيان الثوري (ت. ١٦١هـ): «ليس يكاد يفلت من الغلط أحد»^(٥).

الثانية: المقال قد يوهم القارئ معنى لا أقصده، فلست في مقام المرجح بين هذين الشيخين العظيمين الكريمين، وعنوان المقال (تحقيق ما خالف الترمذي شيخه البخاري في جامعه) والتحقيق غير الترجيح، وهو هنا بمعنى أن أذكر المسألة، وأبين نقطة الاختلاف، وأخرج الحديث من كافة طرقه، وأذكر المتابعات التي تخص الخلاف، وأبين آراء المحدثين في المسألة، وأفف على أقوال المحققين أمثال ابن حجر (ت. ٨٥٢هـ) وغيره هذا ما عنيته في هذا المقال، ولا مانع في آخر المطاف أن أشير إلى الرأي الذي أميل إليه، وأستغفر الله إن خرجت كلماتي عن حدود أعلى معايير الأدب والتواضع والتكريم والتبجيل لأحد ممن حملوا لنا لواء الشريعة والسنة.

وإليك المواضيع الأربعة التي هي محل البحث:

الأول: في الترجيح ما بين راويين، والثاني: في حديث في باب السواك، والثالث: في حديث في باب الاستنجاء، والرابع: ما ذكره الترمذي في أبواب الزهد، وسأذكرها على ذات الترتيب السابق الذكر.

الموضع الأول: الكلام على الترجيح بين الرواة:

قال أبو عيسى الترمذي^(٦): وسألت أبا محمد عبد الله بن عبد الرحمن (الدارمي ت. ٢٥٥هـ) عن رَشْدَيْنِ بنِ كُرَيْبٍ: قلت «هو أقوى أو محمد بن كريب؟ فقال: ما أقربهما، ورَشْدَيْنِ بنِ كُرَيْبٍ أرجحهما عندي،

٤ تهذيب التهذيب (١١ / ١٩١ رقم ٩٥٣).

٥ الكفاية في علم الرواية (٤٤١).

٦ سنن الترمذي (أبواب كتاب الأشربة، باب ما ذكر من الشرب بنفسين: ٤ / ٣٠٣ برقم ٦٨٨١).

وسألت محمد بن إسماعيل (البخاري) عن هذا، فقال: محمد بن كريب أرجح من رُشدين بن كُريبٍ.»

قال أبو عيسى: «والقول عندي ما قال أبو محمد عبد الله، رُشدِينُ بن كُريبٍ أرجح وأكبر، وقد أدرك ابن عباس ورآه، وهما أخوان وعندهما مناكير.»
تحقيق الخلاف:

الراوي الأول: رُشدِينُ بن كُريبٍ بن أبي مسلم القرشي الهاشمي^(٧)، أبو كريب المدني، رأى عبد الله بن عمر بن الخطاب، وروى عن: علي بن عبد الله بن عباس، وأبيه كريب.

روى عنه: أبو إسماعيل إبراهيم بن سليمان المؤدب، وإبراهيم بن محمد بن أبي يحيى المدني، وسيف بن أسلم الحميري، وعبد الرحمن بن محمد المحاربي، وأبو زهير عبد الرحمن بن مغراء، وعيسى بن يونس، ومحمد بن فضيل، ومروان بن معاوية، ومندل بن علي، روى له الترمذي، وابن ماجه، وأبو جعفر الطحاوي.

أقوال العلماء: قال الإمام أحمد (ت. ٢٤١هـ)^(٨): منكر الحديث، وقال ابن معين (ت. ٢٣٣هـ)^(٩): ليس بثقة وقال: ليس بشيء، وقال الدارمي (ت. ٢٥٥هـ)^(١٠): لهما مناكير ورشدين أرجحهما يعني أخفهما ضعفاً، وقال البخاري (ت. ٢٥٦هـ)^(١١): عنده مناكير وقال: منكر الحديث وقال ابن حبان^(١٢): كثير المناكير يروي عن أبيه أشياء ليست تشبه حديث الأثبات والغالب عليه الوهم والخطأ حتى خرج عن حد الاحتجاج به، وذكر ابن عدي

٧ تهذيب الكمال (٩/٩٧١ رقم ٢١٩١، تهذيب التهذيب (٣/٩٧٢ رقم ٧٢٥).

٨ ميزان الاعتدال (٢/١٥٢ رقم ١٨٧٢)، ضعفاء العقيلي (٢/٦٦ رقم ٨٠٥)، التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة (١/٧٤٣ رقم ٩٥٢١)، تهذيب التهذيب (٣/٩٧٢ رقم ٧٢٥).

٩ الكامل في الضعفاء (٧/٧٤٤ رقم ٩٢٧١)، مغاني الأخيار (١/٨١٣ رقم ٤٧٦)، ضعفاء العقيلي (٢/٦٦ رقم ٨٠٥)، تهذيب التهذيب (٣/٩٧٢ رقم ٧٢٥).

١٠ تهذيب التهذيب (٣/٩٧٢ رقم ٧٢٥).

١١ التاريخ الكبير (٣/٧٣٣ رقم ٥٤١١)، مغاني الأخيار (١/٨١٣ رقم ٤٧٦)، ميزان الاعتدال (٢/١٥٢ رقم ١٨٧٢)، ضعفاء العقيلي (٢/٦٦ رقم ٨٠٥).

١٢ التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة (١/٧٤٣ رقم ٩٥٢١)، تهذيب التهذيب (٣/٩٧٢ رقم ٧٢٥).

للراوي أحاديث ثم قال^(١٣): ولرشدین غیر ما ذكرت وليس بالكثير وأحاديثه مقاربة لم أر فيها حديثاً منكراً جداً، وهو على ضعفه يكتب حديثه، وقال ابن المديني^(١٤): ضعيف، وكذا النسائي قال^(١٥): ضعيف، وضعفه أبو زرعة، وأبو حاتم^(١٦)، وقال الجوزجاني: لا يقوى حديثه^(١٧).

الراوي الثاني: محمد بن كريب بن أبي مسلم القرشي الهاشمي^(١٨)، أخو رشدين بن كريب، مولى ابن عباس، روى عن: أبيه، روى عنه: حبان بن علي العنزي، وسيف بن عمر التميمي، وعبد الرحيم بن سليمان الرازي، وأبو خالد الأحمر، روى له ابن ماجه حديثه عن أبيه عن ابن عباس عن حصين بن عوف في الحج.

أقوال العلماء: قال الأثرم عن أحمد (ت. ٢٤١): منكر الحديث يجيء بعجائب عن حصين بن عوف ويسند الأحاديث وحمل عليه^(١٩)، قال ابن معين: ليس بثقة^(٢٠)، وقال البخاري (ت. ٢٥٦هـ): في حديثه نظر، وقال مرة: منكر الحديث^(٢١)، وعن أبي زرعة: لئن^(٢٢) وقال النسائي: ضعيف^(٢٣)، وضعفه الدارمي (ت. ٢٥٥هـ) والدارقطني^(٢٤)، وقال محمد بن عبد

١٣ الكامل في الضعفاء (٧/٧٤٤ رقم ٩٢٧١)، تهذيب التهذيب (٣/٩٧٢ رقم ٧٢٥).

١٤ تهذيب التهذيب (٣/٩٧٢ رقم ٧٢٥).

١٥ الكامل في الضعفاء (٧/٧٤٤ رقم ٩٢٧١)، مغاني الأخبار (١/٨١٣ رقم ٤٧٦)، تهذيب التهذيب (٣/٩٧٢ رقم ٧٢٥).

١٦ مغاني الأخبار (١/٨١٣ رقم ٤٧٦)، تهذيب التهذيب (٣/٩٧٢ رقم ٧٢٥).

١٧ تهذيب التهذيب (٣/٩٧٢ رقم ٧٢٥).

١٨ تهذيب التهذيب (٩/٢٤ رقم ٩٦٠)، تهذيب الكمال (٦٢/٨٣٣ رقم ٢٧٥٥).

١٩ تهذيب التهذيب (٩/٢٤ رقم ٩٦٠)، ضعفاء العقيلي (٤/٧٢١ رقم ٦٨١)، تهذيب الكمال (٦٢/٨٣٣ رقم ٢٧٥٥).

٢٠ تهذيب التهذيب (٩/٢٤ رقم ٩٦٠)، تهذيب الكمال (٦٢/٨٣٣ رقم ٢٧٥٥).

٢١ التاريخ الكبير (١/٧١٢ رقم ٩٨٦) تهذيب التهذيب (٩/٢٤ رقم ٩٦٠)، تهذيب الكمال (٦٢/٨٣٣ رقم ٢٧٥٥)، ميزان الاعتدال (٤/٢٢ رقم ٤٠١٨).

٢٢ تهذيب التهذيب (٩/٢٤ رقم ٩٦٠)، تهذيب الكمال (٦٢/٨٣٣ رقم ٢٧٥٥).

٢٣ الكامل في الضعفاء (٧/٧٤٤ رقم ٩٢٧١)، تهذيب التهذيب (٩/٢٤ رقم ٩٦٠)، ميزان الاعتدال (٤/٢٢ رقم ٤٠١٨).

٢٤ تهذيب الكمال (٦٢/٨٣٣ رقم ٢٧٥٥).

الله بن نمير: ضعيف^(٢٥)، وذكر ابن عدي للراوي أحاديث ثم قال: وعامة هذه الأحاديث مما يحتمل، وهو مع ضعفه يكتب حديثه^(٢٦)، وقال عبد الرحمن بن أبي حاتم: سمعت أبي، وأبا زرعة (ت. ٢٦٤هـ) وذكرنا محمد بن كريب، ورشدين بن كريب فقالا: هما أخوان. قلت: أيهما أحب إليكما؟ قالوا: ما أقربهما، ثم قالوا: محمد كأنه أقرب، وقال ابن أبي حاتم عن أبيه شيخ لا يحتج بحديثه يكتب حديثه وهو أحب إلي من أخيه رشدين^(٢٧) وقال ابن حبان: كان منكر الحديث جدا يروي عن أبيه أشياء لا تشبه حديثه كأنه كريب آخر فلما ظهر ذلك منه استحق ترك الاحتجاج به^(٢٨)، وقال أحمد بن محمد: قلت لأبي عبد الله أحمد بن حنبل (ت. ٢٤١): محمد بن كريب ورشدين بن كريب أخوان؟ قال: نعم، قلت: فأيهما أحب إليك؟ قال: كلاهما عندي منكر الحديث، أما محمد فيجيء بعجائب، عن ابن عباس، عن حصين بن عوف ويسند الأحاديث وحمل عليه، فقلت لأبي عبد الله: ورشدين أيضا؟ قال: ورشدين أيضا، لكن محمد محمد^(٢٩)، فحمل على محمد أشد من حمله على رشدين^(٣٠).

الخلاصة: اتفق علماء الجرح والتعديل على تضعيفهما، واختلفوا في ترجيح أحدهما على الآخر، بمعنى: أيهما أخف ضعفا.
أما رشدين فقد رجحه الترمذي (ت. ٢٧٩) والدارمي (ت. ٢٥٥هـ) وأحمد بن حنبل (ت. ٢٤١).
وأما محمد فرجحه البخاري (ت. ٢٥٦) وأبو حاتم (ت. ٢٧٧هـ) وأبو زرعة (ت. ٢٦٤هـ).

٢٥ تهذيب التهذيب (٩/٢٤٠ رقم ٠٩٦)، تهذيب الكمال (٦٢/٨٣٣ رقم ٢٧٥٥)

٢٦ الكامل في الضعفاء (٧/٧٤٤ رقم ٩٢٧١)، ميزان الاعتدال (٤/٢٢ رقم ٤٠١٨).

٢٧ تهذيب التهذيب (٩/٢٤٠ رقم ٠٩٦)، تهذيب الكمال (٦٢/٨٣٣ رقم ٢٧٥٥).

٢٨ المجروحين لابن حبان (٢/٢٦٢ رقم ٣٤٩).

٢٩ التكرار من المصدر للتأكيد على ضعفه.

٣٠ ضعفاء العقيلي (٤/٧٢١ رقم ٦٨٦١).

أما أسباب ترجيحهم أو تحريجهم فمن المعلوم أن المحدثين يميزون الرواة بكثرة رواياتهم ومخالفتهم لمن هو أوثق منهم، فمن زادت عنده كثرة أوهام أحدهما على الآخر رجح من قل وهمه وخطؤه، ومن استوى عنده الأمر لم يفرق بينهما.

الموضع الثاني: الكلام على حديث السواك:

قال أبو عيسى رحمه الله^(٣١): «حدثنا أبو كريب قال: حدثنا عبدة بن سليمان، عن محمد بن عمرو، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة» وقد روى هذا الحديث محمد بن إسحاق، عن محمد بن إبراهيم، عن أبي سلمة، عن زيد بن خالد عن النبي صلى الله عليه وسلم، وحديث أبي سلمة، عن أبي هريرة، وزيد بن خالد، عن النبي صلى الله عليه وسلم كلاهما عندي صحيح لأنه قد روي من غير وجه، عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم هذا الحديث، وحديث أبي هريرة، إنما صح لأنه قد روي من غير وجه، وأما محمد (البخاري) فزعم أن حديث أبي سلمة، عن زيد بن خالد أصح».

وأما حديث أبي سلمة عن زيد بن خالد فقد أخرجه الترمذي (ت. ٢٧٩)^(٣٢) في كتابه عقب الحديث السابق فقال: «حدثنا هناد قال: حدثنا عبدة، عن محمد بن إسحاق، عن محمد بن إبراهيم، عن أبي سلمة، عن زيد بن خالد الجهني، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم، يقول: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة، ولأخرت صلاة العشاء إلى ثلث الليل» قال: فكان زيد بن خالد يشهد الصلوات في المسجد وسواكه على أذنه موضع القلم من أذن الكاتب لا يقوم إلى الصلاة إلا استن ثم رده إلى موضعه» قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح.

٣١ سنن الترمذي (كلا الحديثين في أبواب كتاب الطهارة، باب ما جاء في السواك: ٤٣/١ برقم ٢٢:

٥٣/١ برقم ٣٢).

٣٢ المصدر السابق.

تحرير موضع الخلاف:

هذا الحديث مروى عن أبي هريرة وعن زيد بن خالد رضي الله عنهما، وأبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف روى هذا الحديث تارة عن أبي هريرة وتارة عن زيد بن خالد.

أما البخاري (ت. ٢٥٦هـ) فقد رجح رواية أبي سلمة عن زيد، ولم يوافق الترمذي بل اعتبر أن كلا الحديثين صحيح عن زيد وعن أبي هريرة كما ذكر ذلك في سننه وذكرها أيضا في العلل مبينا سبب تصحيح حديث أبي سلمة عن أبي هريرة فقال^(٣٣): «فسألت محمدا عن هذا الحديث: أيهما أصح؟ فقال: حديث زيد بن خالد أصح»، قال أبو عيسى: «وحديث أبي سلمة عن أبي هريرة عندي هو صحيح أيضا لأن هذا الحديث معروف من حديث أبي هريرة، وفي حديث أبي سلمة، عن زيد بن خالد زيادة ما ليس في حديث أبي هريرة، وكلاهما عندي صحيح».

وتابع ابن حجر (ت. ٨٥٢هـ) البخاري (ت. ٢٥٦هـ) في ترجيحه حديث خالد بن زيد فقال^(٣٤): «قلت رجح البخاري طريق محمد بن إبراهيم لأمرين: أحدهما: أن فيه قصة وهي قول أبي سلمة فكان زيد بن خالد يضع السواك منه موضع القلم من أذن الكاتب فكلما قام إلى الصلاة استاك، ثانيهما: أنه توبع فأخرج الإمام أحمد من طريق يحيى بن أبي كثير حدثنا أبو سلمة عن زيد بن خالد فذكر نحوه».

تخريج الحديث: أما من حديث أبي هريرة: فقد رواه

• أبو سلمة عنه، ورواه عن أبي سلمة:

- محمد بن عمرو وهذه الرواية أخرجها الترمذي كما مر وأحمد^(٣٥).

- وابن شهاب الزهري وهذه أخرجها مالك^(٣٦).

٣٣ العلل الكبير (١/٩٣ برقم ٤١).

٣٤ فتح الباري (٤/٩٥١).

٣٥ مسند أحمد (مسند المكثرين من الصحابة، مسند أبي هريرة رضي الله عنه: ٢١/٤٨٤ برقم ٣١٥٧).

٣٦ الموطأ تحقيق عبد الباقي (كتاب الطهارة، باب ما جاء في السواك: ١/٦٦ برقم ٥١١).

- ورواه الأعرج عن أبي هريرة، وهذه الرواية أخرجها: أحمد^(٣٧)، ومسلم^(٣٨)، وأبو داود^(٣٩)، والنسائي^(٤٠)، والدارمي^(٤١)، وغيرهم.
- ورواه سعيد المقبري عن أبي هريرة، وهذه الرواية أخرجها أحمد^(٤٢)، والدارمي^(٤٣)، وابن ماجه^(٤٤)، وغيرهم.
- ورواه سعيد عن عطاء مولى أم صبية عن أبي هريرة وهذه الرواية أخرجها أحمد^(٤٥).
- وأما حديث زيد بن خالد: فقد رواه عنه:
- أبو سلمة عنه ورواه عن أبي سلمة:
- محمد بن إبراهيم وروايته أخرجها الترمذي كما مر، والإمام أحمد في مسنده^(٤٦)، وأبو داود^(٤٧)، والنسائي في السنن الكبرى^(٤٨)، والطبراني^(٤٩)، والبيهقي^(٥٠)، وغيرهم.
- ويحيى بن أبي كثير وروايته أخرجها الإمام أحمد^(٥١).

٣٧ مسند أحمد (مسند المكثرين من الصحابة، مسند أبي هريرة رضي الله عنه: ٣٩٢/٢١ برقم ٩٣٣٧).

٣٨ صحيح مسلم (كتاب الطهارة، باب السواك: ٢٢/١ برقم ٢٥٢).

٣٩ سنن أبي داود (كتاب الطهارة، باب السواك: ٢١/١ برقم ٦٤).

٤٠ سنن النسائي (كتاب الطهارة، الرخصة في السواك بالعشي للصائم: ٢١/١ برقم ٧).

٤١ سنن الدارمي (كتاب الطهارة، باب السواك: ٧٣٥/١ برقم ١٠١٧).

٤٢ مسند أحمد (مسند المكثرين من الصحابة، مسند أبي هريرة رضي الله عنه: ٤٧٣/٢١ برقم ٢١٤٧).

٤٣ سنن الدارمي (كتاب الصلاة، باب ينزل الله إلى السماء الدنيا: ٣٩/٢ برقم ٥٢٥١).

٤٤ سنن ابن ماجه (كتاب الطهارة وسننها، باب السواك: ٥٠١/١ برقم ٧٨٢).

٤٥ مسند أحمد (مسند المكثرين من الصحابة، مسند أبي هريرة رضي الله عنه: ٢٧٢/٣ برقم ٧٦٩).

٤٦ مسند أحمد (مسند الأنصار، حديث زيد بن خالد الجهني: ٦١/٦٢ برقم ٤٨٦١٢)، (مسند الشاميين، حديث زيد بن خالد الجهني: ٠٦٢/٨٢ برقم ٢٣٠٧١).

٤٧ سنن أبي داود (كتاب الطهارة، باب السواك: ٢١/١ برقم ٧٤).

٤٨ السنن الكبرى للنسائي (كتاب الصيام، السواك للصائم بالغدوة والعشي: ١٩٢/٣ برقم ٩٢٠٣).

٤٩ المعجم الكبير (٣٤٢/٥ برقم ٣٢٢٥).

٥٠ السنن الكبرى للبيهقي (جماع أبواب السواك، باب تأكيد السواك عند القيام إلى الصلاة: ٠٦/١ برقم ٦٥١).

٥١ مسند أحمد (مسند الشاميين، حديث زيد بن خالد الجهني: ٢٨٢/٨٢ برقم ٨٤٠٧١).

- ومحمد بن إسحاق وروايته أخرجها البزار وقال: وقال: وحدثنا هشام بن يونس، قال: نا محمد بن فضيل، قال: نا محمد بن إسحاق، عن أبي سلمة بن عبد الرحمن عن زيد^(٥٢).

• وأبو عمرة وروايته أخرجها البزار فقال: وحدثنا يحيى بن داود، قال: نا وكيع، عن الثوري، عن يحيى بن سعيد، عن محمد بن يحيى، عن أبي عمرة، عن زيد بن خالد^(٥٣).

فالحديث: رواه عن أبي هريرة أبو سلمة وتابعه أكثر من واحد من التابعين، ورواه محمد بن عمرو عن أبي سلمة وتابعه ابن شهاب.

ورواه عن زيد بن خالد أبو سلمة وتابعه أبو عمرة عنه، ورواه عن أبي سلمة محمد بن إبراهيم وتابعه يحيى بن أبي كثير، ومحمد بن إسحاق.

فأبو سلمة متابع في روايته عن أبي هريرة من ثلاثة رواة وفي روايته عن خالد رضي الله عنهما متابع من أبي عمرة.

ومحمد بن إبراهيم متابع في روايته عن أبي سلمة عن زيد، ومحمد بن عمرو متابع في روايته عن أبي سلمة عن أبي هريرة.

فالحديثان _ حديث أبي هريرة وحديث زيد اللذان في أول المسألة _ صحيحان والأدلة تشير إلى رأي الترمذي (ت. ٢٧٩هـ) والله أعلم، لأنه اعتمد في ذلك على المتابعة لكلا الطرفين، ولأن المتابعات في حديث أبي هريرة أكثر منها في حديث زيد.

الموضع الثالث: الكلام على حديث التمس لي ثلاثة أحجار:

قال أبو عيسى^(٥٤): «حدثنا هناد، وقتيبة، قال: حدثنا وكيع، عن إسرائيل، عن أبي إسحاق، عن أبي عبيدة، عن عبد الله، قال: خرج النبي صلى الله عليه وسلم لحاجته، فقال: «التمس لي ثلاثة أحجار»، قال: فأتيته بحجرين وروثة، فأخذ الحجريين، وألقى الروثة، وقال: «إنها ركس»».

٥٢ البحر الزخار مسند البزار (مسند زيد بن خالد الجهني رضي الله عنه: ٢٢٢/٩ برقم ٦٦٧٣-٧٦٧٤).

٥٣ البحر الزخار مسند البزار (مسند زيد بن خالد الجهني رضي الله عنه: ٢٢٢/٩ برقم ٦٦٧٣-٧٦٧٤).

٥٤ سنن الترمذي (أبواب كتاب الطهارة، باب في الاستنجاء بالحجرين ٥٢/١ برقم ٧١).

ثم ذكر أبو عيسى طرقاً للحديث ثم قال: «وهذا حديث فيه اضطراب». قال أبو عيسى: «سألت عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي (ت. ٢٤١هـ): أي الروايات في هذا عن أبي إسحاق أصح؟ فلم يقض فيه بشيء». قال أبو عيسى (ت. ٢٧٩هـ): «وسألت محمداً عن هذا، فلم يقض فيه بشيء وكأنه رأى حديث زهير، عن أبي إسحاق، عن عبد الرحمن بن الأسود، عن أبيه، عن عبد الله، أشبه، ووضعه في كتاب الجامع». قال أبو عيسى: «وأصح شيء في هذا عندي حديث إسرائيل، وقيس، عن أبي إسحاق، عن أبي عبيدة، عن عبد الله».

خلاصة طرق الحديث التي ذكرها الترمذي:

الطريق الأولى التي رجحها البخاري (ت. ٢٥٦هـ): زهير، عن أبي إسحاق، عن عبد الرحمن بن الأسود، عن أبيه الأسود بن يزيد، عن عبد الله. أخرجها البخاري^(٥٥) قال: حدثنا أبو نعيم، قال: حدثنا زهير به، وأخرجها أحمد^(٥٦) وابن أبي شيبة^(٥٧) وقالوا: نا يحيى بن آدم، نا زهير به، وقال أحمد^(٥٨) أيضاً: حدثنا سليمان بن داود، حدثنا زهير به، والنسائي^(٥٩) قال: أخبرنا أحمد بن سليمان قال: حدثنا أبو نعيم، عن زهير به، وابن ماجه^(٦٠) قال: حدثنا أبو بكر بن خلاد الباهلي قال: حدثنا يحيى بن سعيد القطان، عن زهير به، وأبو داود الطيالسي^(٦١) قال: حدثنا أبو داود قال: حدثنا زهير

٥٥ صحيح البخاري (كتاب الوضوء، باب: لا يستنجى بروت: ٣٤/١ برقم ٦٥١).

٥٦ مسند أحمد (مسند المكثرين من الصحابة، مسند عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه: ٦٧/٧ برقم ٦٦٩٣).

٥٧ مسند بن أبي شيبة (ما رواه عبد الله بن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم: ١٨٣/١ برقم ٤٢٤).

٥٨ مسند أحمد (مسند المكثرين من الصحابة، مسند عبد الله بن مسعود: ٦٤١/٧ برقم ٦٥٠٤).

٥٩ سنن النسائي (كتاب الطهارة، الرخصة في الاستطابة بحجرين: ٩٣/١ برقم ٢٤).

٦٠ سنن ابن ماجه (كتاب الطهارة وسننها، باب الاستنجاء بالحجارة، والنهي عن الروث والرمة: ٤١١/١ برقم ٤١٣).

٦١ مسند أبي داود الطيالسي (ما أسند عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: ١٠٣٢/١ برقم ٥٨٢).

به، والبزار^(٦٢) وقال: حدثنا عمرو بن علي، قال: نا أبو داود، ومعاذ بن معاذ، قالاً: نا زهير به.

الطريق الثانية التي رجحها الترمذي: إسرائيل وقيس بن الربيع، عن أبي إسحاق، عن أبي عبيدة، عن عبد الله.

أخرجها أحمد^(٦٣) وابن أبي شيبة^(٦٤) وقال: حدثنا وكيع، حدثنا إسرائيل به، والترمذي كما مر وقال: حدثنا هناد، وقتيبة، قالاً: حدثنا وكيع، عن إسرائيل به، والطبراني^(٦٥) وقال: حدثنا عثمان بن عمر الضبي، ثنا عبد الله بن رجاء، ثنا إسرائيل به، ولم أقف على حديث قيس بن الربيع عن أبي إسحاق.

الطريق الثالثة: معمر، وعمار بن رزيق، عن أبي إسحاق، عن علقمة، عن عبد الله.

أخرجها أحمد^(٦٦) وقال: حدثنا عبد الرزاق، حدثنا معمر به، والبزار^(٦٧) وقال: حدثنا سلمة بن شبيب، قال: نا عبد الرزاق، قال: أنا معمر به، والدارقطني^(٦٨) وقال: نا محمد بن الفضل الزيات، نا الحسن بن أبي الربيع الجرجاني، ح ونا الحسين بن إسماعيل، نا أبو بكر بن زنجويه، ح ونا محمد بن إسماعيل الفارسي، نا إسحاق بن إبراهيم الصنعاني، قالوا: أنا عبد الرزاق، نا معمر به، والبيهقي^(٦٩) وقال: أخبرنا محمد بن عبد الله الحافظ، ثنا أبو الوليد الفقيه،

٦٢ مسند البزار (مسند عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: ٥/٥٧).

٦٣ مسند أحمد (مسند المكثرين من الصحابة، مسند عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه: ١٢/٦، برقم ٨٥٦٣).

٦٤ مسند أحمد (مسند المكثرين من الصحابة، مسند عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه: ٤٣٤/٧، برقم ٥٣٤٤).

٦٥ المعجم الكبير للطبراني (١٦/٠١ برقم ٢٥٩٩).

٦٦ مسند أحمد (مسند المكثرين من الصحابة، مسند عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه: ٦٢٣/٧، برقم ٩٩٢٤).

٦٧ مسند البزار (مسند عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: ٥/٣٤).

٦٨ سنن الدارقطني (كتاب الطهارة، باب الاستنجاء: ٥٨/١ برقم ٨٤١).

٦٩ السنن الكبرى للبيهقي (جماع أبواب الاستطابة، باب وجوب الاستنجاء بثلاثة أحجار: ٧٦١/١ برقم ٣٠٥).

ثنا عبد الله بن شيرويه، ثنا إسحاق يعني الحنظلي أنا عبد الرزاق عن معمر به، وغيرهم.

وأخرج الدارقطني^(٧٠) وروى متابعة أبي شيبة لمعمر عن أبي إسحاق وقال: نا يوسف بن يعقوب بن إسحاق بن بهلول، نا جدي، نا أبي، عن أبي شيبة، عن أبي إسحاق، عن علقمة، عن عبد الله.

الطريق الرابعة: زكريا بن أبي زائدة، عن أبي إسحاق، عن عبد الرحمن بن يزيد، عن الأسود بن يزيد، عن عبد الله.

أخرجها الطبراني^(٧١) وقال: حدثنا محمد بن عبد الله الحضرمي، ثنا أبو كريب، ثنا عبد الرحيم ابن سليمان، عن زكريا بن أبي زائدة به.

وأخرج البزار^(٧٢) متابعة ليث بن أبي سليم لأبي إسحاق عن عبد الرحمن في هذه الطريق قال: حدثنا يوسف بن موسى، قال: نا جرير، عن ليث، عن عبد الرحمن بن الأسود، عن أبيه، عن عبد الله، والبيهقي^(٧٣) وقال: قال الشيخ: وقد أخبرنا أبو عبد الله الحافظ، ثنا أبو الوليد الفقيه، ثنا الحسن بن سفيان، ثنا أبو بكر بن أبي شيبة، نا عبد الرحيم بن سليمان، عن ليث به، قال البيهقي: وهذه الرواية إن صحت تقوي رواية أبي إسحاق، عن عبد الرحمن بن الأسود، إلا أن ليث بن أبي سليم ضعيف.

وأخرج البزار^(٧٤) وابن خزيمة^(٧٥) متابعة أخرى لأبي إسحاق وقالوا: حدثنا عبد الله بن سعيد، قال: نا زياد بن الحسن بن الفرات القزاز، عن أبيه، عن جده، عن عبد الرحمن بن الأسود، عن أبيه، عن عبد الله، وقال الطبراني^(٧٦): حدثنا محمد بن عبد الله الحضرمي، ثنا عبد الله بن سعيد الكندي به.

٧٠ سنن الدارقطني (كتاب الطهارة، باب الاستنجاء: ٥٨/١ برقم ٨٤١).

٧١ المعجم الكبير للطبراني (٢٦/٠١ برقم ٦٥٩٩).

٧٢ مسند البزار (مسند عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: ٤٧/٥).

٧٣ (باب الاستنجاء بما يقوم مقام الحجارة في الإنقاء دون ما نهى عن الاستنجاء به، جماع أبواب الاستطابة: ٥٧١/١ برقم ٧٢٥).

٧٤ مسند البزار (مسند عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: ٥/٥٠).

٧٥ صحيح ابن خزيمة (كتاب الوضوء، باب إعداد الأحجار للاستنجاء عند إتيان الغائط: ٩٣/١ برقم ٠٧).

٧٦ المعجم الكبير للطبراني (٢٦/٠١ برقم ٠٦٩٩).

وللحديث طرق أخرى كثيرة ذكرها الدارقطني ورواها من طريقه بأسانيدها ولم يرجح بينها فيما وقفت عليه.

الترجيح:

أما الطريق الأولى فرجحها البخاري (ت. ٢٥٦هـ):

أسباب الترجيح: ذكر الحافظ ابن حجر (ت. ٨٥٢هـ) أسباب الترجيح متابعاً البخاري بالرأي ومستفيضاً في شرح المسألة ومعللاً اختيار البخاري لها فقال^(٧٧): «والذي يظهر أن الذي رجحه البخاري هو الأرجح، وبيان ذلك أن مجموع كلام الأئمة مشعر بأن الراجح على الروايات كلها إما طريق إسرائيل، وهي عن أبي عبيدة، عن أبيه، وأبو عبيدة لم يسمع من أبيه، فيكون الإسناد منقطعاً، أو رواية زهير، وهي عن عبد الرحمن بن الأسود، عن أبيه، عن ابن مسعود، فيكون متصلاً، وهو تصرف صحيح، لأن الأسانيد فيه إلى زهير وإلى إسرائيل أثبت من بقية الأسانيد، ثم قال بعد كلام طويل: وإذا تقرر ذلك لم يبق لدعوى التعليل عليه مجال، لأن روايتي إسرائيل وزهير لا تعارض بينهما إلا أن رواية زهير أرجح، لأنها اقتضت الاضطراب عن رواية إسرائيل، ولم تقتض ذلك رواية إسرائيل، فترجحت رواية زهير، وأما متابعة قيس بن الربيع لرواية إسرائيل، فإن شريكاً القاضي تابع زهيراً، وشريك أوثق من قيس، على أن الذي حررناه لا يرد شيئاً من الطريقتين إلا أنه يوضح قوة طريق زهير، واتصالها، وتمكنها من الصحة، وبعد إعلالها، وبه يظهر نفوذ رأي البخاري، وثقوب ذهنه، والله أعلم».

أما الطريق الثانية: فرجحها الترمذي (ت. ٢٧٩هـ) كما مر وأبو حاتم (ت. ٢٧٧هـ) كما نقله ابن حجر (ت. ٨٥٢هـ) وأبو زرعة (ت. ٢٦٤هـ).

أسباب الترجيح: قال أبو زرعة: «والصحيح عندي: حديث أبي عبيدة، والله أعلم، وكذا يروي إسرائيل - يعني: عن أبي إسحاق، عن أبي عبيدة - وإسرائيل أحفظهم»^(٧٨)، وهذا سبب اختيار أبي زرعة.

٧٧ (مقدمة فتح الباري: ٨٤٣-٩٤٣).

٧٨ علل ابن أبي حاتم (١/٤٣٥ رقم ١٠٩).

وذكر الترمذي^(٧٩) ثلاثة أسباب لترجيحه واختياره لهذه الطريق: كون إسرائيل أثبت وأحفظ وهو متابع أيضاً وضعف زهير في أبي إسحاق فقال: «لأن إسرائيل أثبت وأحفظ لحديث أبي إسحاق من هؤلاء، وتابعه على ذلك قيس بن الربيع»

ثم قال: وسمعت أبا موسى محمد بن المثنى، يقول: سمعت عبد الرحمن بن مهدي، يقول: ما فاتني الذي فاتني من حديث سفيان الثوري، عن أبي إسحاق، إلا لما اتكلت به على إسرائيل، لأنه كان يأتي به أتم. قال أبو عيسى: «وزهير في أبي إسحاق ليس بذلك لأن سماعه منه بأخرة، وسمعت أحمد بن الحسن، يقول: سمعت أحمد بن حنبل، يقول: إذا سمعت الحديث عن زائدة، وزهير، فلا تبالي أن لا تسمعه من غيرهما إلا حديث أبي إسحاق».

والطريقة الثالثة: أثبتها الدارقطني (ت. ٣٨٥هـ) في سننه وذكر لها متابعة، لكنه في عله فصل الروايات والطرق وأخرجها كلها بروايته، وذكر ما يزيد عن خمسين رواية في هذا الحديث من طريقه، وهو يثبت هذا الرواية وحدها متابعة في سننه.

أما الطريق الرابعة: فابن إسحاق متابع من طريقين عن عبد الرحمن بن يزيد، تابعه ليث بن أبي سليم وأبو عبد الرحمن التميمي القزاز، كلهم عن عبد الرحمن بن يزيد عن الأسود بن يزيد، عن عبد الله. لكن هذه المتابعة لا تعتبر، لأن الليث قال عنه ابن حجر: صدوق اختلط جدا ولم يتميز حديثه فترك^(٨٠)، وأبو عبد الرحمن التميمي قال عنه: مجهول^(٨١).

الموضع الرابع: الكلام على حديث احتوا التراب في وجوه المداحين:

٧٩ سنن الترمذي (أبواب كتاب الطهارة، باب في الاستنجاء بالحجرين: ٥٢١/١ برقم ٧١).

٨٠ تقريب التهذيب (٤٦٤/١ رقم ٨٧٦٥).

٨١ تقريب التهذيب (٥٥٦/١ رقم ٢١٢٨).

قال أبو عيسى (ت. ۲۷۹هـ): «حدثنا محمد بن بشار قال: حدثنا عبد الرحمن بن مهدي قال: حدثنا سفيان، عن حبيب بن أبي ثابت، عن مجاهد، عن أبي معمر، قال: قام رجل فأثنى على أمير من الأمراء، فجعل المقداد، يحثو في وجهه التراب وقال: «أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نحثو في وجوه المداحين التراب» قال أبو عيسى: وقد روى زائدة، عن يزيد بن أبي زياد، عن مجاهد، عن ابن عباس، عن المقداد، وحديث مجاهد عن أبي معمر أصح»^(۸۲).

قال أبو عيسى: «سألت محمدا عن هذا الحديث فقال: رواه جرير، عن يزيد بن أبي زياد، عن مجاهد أن المقداد مرسل. ويروى عن يزيد، عن مجاهد، عن ابن عباس. وروى حبيب بن أبي ثابت عن مجاهد، عن أبي معمر، عن المقداد. قال محمد: وحديث يزيد عن مجاهد مرسلا أصح».

قال أبو عيسى: «وحديث حبيب بن أبي ثابت، عن مجاهد، عن أبي معمر، عن المقداد هو عندي أصح من حديث يزيد بن أبي زياد، عن مجاهد، عن ابن عباس»^(۸۳).

وسئل الدارقطني (ت. ۳۸۵هـ) عن حديث المقداد بن الأسود، فقال^(۸۴): «يرويه مجاهد، واختلف عنه فرواه يزيد بن أبي زياد، عن مجاهد، واختلف عنه فرواه...^(۸۵) يزيد بن أبي زياد، عن مجاهد، عن ابن عباس، عن المقداد؛ وخالفهما عيسى بن زيد بن علي بن الحسين، وجرير بن عبد الحميد، فروياه عن يزيد، عن مجاهد مرسلا عن المقداد، ورواه حبيب بن أبي ثابت، عن مجاهد، عن أبي معمر عبد الله بن سخرية، عن المقداد، قاله الثوري، عن حبيب. ثم ساق الدارقطني (ت. ۳۸۵هـ) طرقا أخرى من غير طريق مجاهد

۸۲ (۱) سنن الترمذي (أبواب كتاب الزهد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في كراهية المدحة والمداحين: ۹۹۵/۴ رقم ۳۹۳۲).

۸۳ علل الكبير (۱/۰۳۳ رقم ۳۱۶).

۸۴ علل الدارقطني: (۶/۰۴۱ رقم ۸۱۴۳).

۸۵ في الأصل لم يعلم من المخطوط وكأنه: زائدة أو خالد بن عبد الله كما في رواية البزار والطبراني والشهاب القضاعي.

عن أبي معمر» ثم قال: «وحدِيث حبيب، عن مجاهد، عن أبي معمر، وقول الثوري أثبتها».

دراسة إسناد الحديث:

هذا الحديث صحيح له طرق كثيرة من طريق مجاهد وغيره، اختلف فيه عن مجاهد، والبخاري والترمذي بينا طريقين عن مجاهد: حبيب عن مجاهد عن أبي معمر عن المقداد، ويزيد عن مجاهد مرسلًا عن المقداد أو موصولًا عن ابن عباس عن المقداد.

الطريق الأولى:

حبيب عن مجاهد عن أبي معمر عن المقداد، رواها عنه:

• سفيان: وروايته أخرجه أحمد وقال: حدثنا عبد الرحمن، عن سفيان به^(٨٦)، وابن أبي شيبة وقال: نا عبد الرحمن بن مهدي، عن سفيان به^(٨٧)، ومسلم وقال: حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، ومحمد بن المثنى، جميعًا عن ابن مهدي - واللفظ لابن المثنى - قالوا: حدثنا عبد الرحمن، عن سفيان به^(٨٨)، وأخرجه الترمذي كما مر وقال: حدثنا محمد بن بشار قال: حدثنا عبد الرحمن بن مهدي قال: حدثنا سفيان به، والبخاري في الأدب وقال: حدثنا علي بن عبد الله قال: حدثنا عبد الرحمن بن مهدي قال: حدثنا سفيان بن سعيد به^(٨٩)، وابن ماجه وقال: حدثنا أبو بكر قال: حدثنا عبد الرحمن بن مهدي، عن سفيان به^(٩٠)، والبخاري وقال: حدثنا محمد بن بشار، قال: نا عبد الرحمن، عن سفيان به^(٩١)، وابن أبي عاصم وقال: حدثنا أبو بكر، ثنا عبد الرحمن بن مهدي، عن سفيان به^(٩٢).

٨٦ مسند أحمد (أحاديث رجال من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، حديث المقداد بن الأسود: ٥٢/٣ برقم ٨٢٨٣٢).

٨٧ مسند ابن أبي شيبة (حديث المقداد بن عمرو رضي الله عنه: ٨٢٣/١ برقم ٤٨٤).

٨٨ صحيح مسلم (كتاب الزهد والرفائق، مسند المقداد بن عمرو بن الأسود: ٧٩٢٢/٤ برقم ٢٠٠٣).

٨٩ الأدب المفرد (باب يحثي في وجوه المداحين: ٤٢١/١ برقم ٩٣٣).

٩٠ سنن ابن ماجه (كتاب الأدب، باب المدح: ٢٣٢١/٢ برقم ٢٤٧٣).

٩١ مسند البزار (مسند المقداد بن عمرو بن الأسود، أبو معمر، عن المقداد: ٨٤/٦).

٩٢ الآحاد والمثاني لابن أبي عاصم (ذكر المقداد بن الأسود بن عمرو: ٧٢٢/١ برقم ٥٩٢).

• وقیس عن حبیب وروایتہ أخرجه البزار وقال: حدثنا أحمد بن یحیی الكوفی، قال: نا مخول بن إبراهیم، قال: نا قیس، عن حبیب بن أبی ثابت به^(۹۳).

• وخالفهما حمزة الزیات فرواه عن حبیب عن الحجاج عن أبی معمر عن المقداد، وروایتہ أخرجه الطبرانی وقال: حدثنا الحسین بن إسحاق التستری، وأبو عبد الرحمن عبد الله بن أحمد بن حنبل، قالوا: ثنا عثمان بن أبی شیبة، ثنا الولید بن عقبه، ثنا حمزة الزیات، عن حبیب بن أبی ثابت، عن الحجاج، عن أبی معمر الأزدي قال: قام رجل یمدح أمیرا من الأمراء، فقام المقداد بن الأسود فحثا فی وجهه التراب، وقال: «إن رسول الله صلی الله علیه وسلم أمرنا أن نحثو فی وجوه المداحین التراب»^(۹۴) الطریق الثانية:

یزید عن مجاهد عن ابن عباس عن المقداد موصولا، ورواه عنه:

• خالد بن عبد الله عن یزید وروایتہ أخرجه البزار وقال: حدثنا إسحاق بن شاهین الواسطي، قال: نا خالد بن عبد الله، قال: نا یزید بن أبی زیاد، عن مجاهد، عن ابن عباس، عن المقداد، عن النبي صلی الله علیه وسلم: «إذا رأیتم المداحین فاحثوا فی وجوههم التراب»^(۹۵)، والطبرانی وقال: حدثنا علي بن عبد العزيز، ثنا عمرو بن عون الواسطي، ثنا خالد بن عبد الله^(۹۶)، والشهاب القضاعي وقال: أخبرنا أبو محمد عبد الرحمن بن عمر المعدل، أبنا أحمد بن إبراهیم بن جامع، ثنا علي بن عبد العزيز، ثنا عمرو بن عون، أبنا خالد یعنی ابن عبد الله، عن یزید بن أبی زیاد به^(۹۷).

۹۳ مسند البزار (مسند المقداد بن عمرو بن الأسود، أبو معمر، عن المقداد: ۸۴/۶).

۹۴ المعجم الكبير للطبرانی (باب المیم: ۵۴۲/۰۲).

۹۵ مسند البزار (مسند المقداد بن عمرو: ۷۳/۶).

۹۶ المعجم الكبير للطبرانی (باب المیم ابن عباس، عن المقداد ۹۳۲/۰۲).

۹۷ مسند الشهاب القضاعي (التمسوا الجار قبل شراء الدار: ۳۱۴/۱ برقم ۱۱۷).

• وزائدة عن يزيد بن أبي زياد، وروايته أخرجها البزار وقال: وناه إبراهيم بن سعيد الجوهري، قال: نا أبو أسامة، قال: نا زائدة به^(٩٨).

• وخالفهما بكر بن خنيس فرواه عن يزيد عن عكرمة عن ابن عباس عن المقداد وروايته أخرجها الطبراني وقال: حدثنا عبد الله بن الحسين المصيصي، ثنا آدم بن أبي إياس، ثنا بكر بن خنيس، عن يزيد بن أبي زياد، عن عكرمة، عن ابن عباس، عن المقداد به^(٩٩).

قال البزار (ت، ٢٩٢هـ) عقب الحديث: «ولا نعلم روى ابن عباس، عن المقداد إلا هذا الحديث»^(١٠٠).

ولم أقف على من ذكره من الطريق التي رجعها البخاري (ت. ٢٥٦هـ) (عن يزيد بن أبي زياد عن مجاهد عن المقداد مرسلا)، وإنما وجدتها عن ابن نجيح عن مجاهد عن المقداد مرسلا متابعا بها يزيد عن مجاهد ورواية ابن نجيح أخرجها: أحمد وقال: حدثنا سفيان، عن ابن أبي نجيح، عن مجاهد، أن سعيد بن العاص بعث وفدا من العراق إلى عثمان ف جاءوا يشنون عليه فجعل المقداد يحثو في وجوههم التراب، وقال: «أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نحثو في وجوه المداحين التراب»^(١٠١)، ومن طريقه أخرجها الطبراني وقال: حدثنا عبد الله بن أحمد بن حنبل، حدثني أبي به^(١٠٢).

وفيما مر ليس لمجاهد متابعا إلا الطريق المرسلة التي ذكرها البخاري.

الخاتمة:

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه
وبعد:

نستنتج من هذه الدراسة الآتي:

-
- ٩٨ مسند البزار (مسند المقداد بن عمرو: ٧٣/٦).
- ٩٩ المعجم الكبير للطبراني (٩٣٢/٠٢).
- ١٠٠ مسند البزار (مسند المقداد بن عمرو: ٧٣/٦).
- ١٠١ مسند أحمد (أحاديث رجال من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، حديث المقداد بن الأسود: ٤٢٨٣٢/٩٣).
- ١٠٢ المعجم الكبير للطبراني (باب الميم: ١٤٢/٠٢).

• في ترجيح الرواة بعضهم على بعض لاحظنا اختلاف العلماء في ذلك، ويرجع هذا الخلاف إلى وساعة حفظ المحدث وخاصة الأحاديث التي يرويها عن الراوي المختلف في أمره، فإذا اتسع حفظ المحدث اتسع معه إمامه بعلم العلل وبأوهام الرواة التي يقوم عليها تضعيف الراوي أو توثيقه، لذلك في الخلافات التي نراها عند المحدثين في التصحيح أو التضعيف أو في التوثيق أو التجريح أراني أميل كثيراً لآراء أبي زرعة الرازي، وذلك لوساعة حفظه وهو مشهود له بذلك، وكثيراً ما حققت بعض المسائل المختلف فيها بين جهابذة المحدثين ووجدت أن الحق يدور مع أبي زرعة.

• تعليل العلل يعتمد على وجود القرائن كالمتابعات مثلاً، والخلاف سببه هذه القرائن، فإذا اكتملت عند المحدث قرائن لتعليل العلل أعطى جوابه غير منقوص، أما إذا كانت القرائن شحيحة فإنه يحكم على ما بين يديه من القرائن، وهذا أيضاً يرجع إلى وساعة الحفظ والمعرفة بطرق الحديث وهذا أيضاً هو السبب الأساسي وراء اختلافهم، كأن يقف أحدهم على متابعة لا يعلمها الآخر.

• للترجيح بين الأسانيد أو بين الرواة أو بين الأحاديث مناهج عامة عند المحدثين، ولكل منهم في دقائق الأمور منهج خاص، وهذا لم يسفروا عنه ولم يبينوه لكنه معلوم من أساليب تعليلهم، فقد ترى أربعة روى عن شيخهم، اتفق منهم ثلاثة ثقات، وخالفهم رابع ضعيف فأضاف راو فوق شيخه، فتراهم يأخذون برأي هذا الضعيف إذا كان شيخ الأربعة مدلسا روى عن شيخه بعن.

• عظيم أدب الترمذي مع شيخه البخاري، وهذا من شأن العلماء المخلصين.

• جهود المحدثين في الوصول إلى أعلى معايير الصحة والدقة في رواية الحديث أو تضعيفه أو تصحيحه أو توثيق راو أو تجريحه.

• الحق أحق أن يتبع فلا محاملة للأستاذ أو غيره في سبيل الحق إذا ظهر، ولكن بحسن أسلوب وكمال أدب، والاختلاف لا يفسد للود قضية، ولا يؤدي إلى التناحر والتنافر وشحن الألفاظ الغير مناسبة.

المصادر والمراجع:

• الآحاد والمثاني، أبو بكر بن أبي عاصم الشيباني (المتوفى: ٢٨٧هـ)، الناشر: دار الراجية - الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤١١ - ١٩٩١، عدد الأجزاء: ٦

• الأدب المفرد، محمد بن إسماعيل البخاري، أبو عبد الله (المتوفى: ٢٥٦هـ)، الناشر: دار البشائر الإسلامية - بيروت، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٩ - ١٩٨٩، عدد الأجزاء: ١

• التاريخ الكبير، محمد بن إسماعيل البخاري، أبو عبد الله (المتوفى: ٢٥٦هـ) الطبعة: دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد - الدكن، عدد الأجزاء: ٨.

• التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة، أبو الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي (المتوفى: ٩٠٢هـ)، الناشر: الكتب العلمية، لبنان - بيروت، الطبعة: الأولى ١٤١٤هـ، عدد الأجزاء: ٢

• الإمام الترمذي والموازنة بين جامعه وبين الصحيحين لنور الدين عتر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، ط ١ ١٩٧٠م.

• تهذيب التهذيب، المؤلف: أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الناشر: مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، الطبعة: الأولى، ١٣٢٦هـ، عدد الأجزاء: ١٢.

• الجامع المسند الصحيح المختصر صحيح البخاري، المؤلف: محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، الناشر: دار طوق النجاة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ، عدد الأجزاء: ٩.

- سنن ابن ماجه، المؤلف: ابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، وماجه اسم أبيه يزيد (المتوفى: ٢٧٣هـ)، الناشر: دار إحياء الكتب العربية، عدد الأجزاء: ٢.
- سنن أبي داود، المؤلف: أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني (المتوفى: ٢٧٥هـ)، الناشر: المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.
- سنن الترمذي، المؤلف: محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: ٢٧٩هـ).
- سنن الدارقطني، المؤلف: أبو الحسن علي بن عمر البغدادي الدارقطني (المتوفى: ٣٨٥هـ)، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤ هـ، عدد الأجزاء: ٥.
- السنن الكبرى، المؤلف: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخسروجدي الخراساني، البيهقي (المتوفى: ٤٥٨هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الثالثة، ١٤٢٤ هـ.
- السنن الكبرى، أحمد بن شعيب النسائي (المتوفى: ٣٠٣هـ)، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م، عدد الأجزاء: (١٠ و ٢٠ فهارس).
- صحيح ابن خزيمة، محمد بن إسحاق بن خزيمة النيسابوري (المتوفى: ٣١١هـ)، حققه وعلق عليه الناشر: المكتب الإسلامي، الطبعة: الثالثة، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م، عدد الأجزاء: ٢.
- الضعفاء الكبير، محمد بن عمرو العقيلي المكي (المتوفى: ٣٢٢هـ)، الناشر: دار المكتبة العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م، عدد الأجزاء: ٤.
- العلل لابن أبي حاتم، المؤلف: ابن أبي حاتم (المتوفى: ٣٢٧هـ)، الناشر: مطابع الحميضي، الطبعة: الأولى، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م، عدد الأجزاء: ٧.

- علل الترمذي الكبير، المؤلف: محمد بن عيسى الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: ٢٧٩هـ)، الناشر: عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٩ عدد الأجزاء: ١.
- العلل الواردة في الأحاديث النبوية، المؤلف: الدارقطني الناشر: دار طيبة - الرياض الطبعة: الأولى ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري، المؤلف: ابن حجر العسقلاني الناشر: دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩، عدد الأجزاء: ١٣
- الكامل في ضعفاء الرجال، المؤلف: أبو أحمد بن عدي الجرجاني (المتوفى: ٣٦٥هـ)، الناشر: الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ ١٩٩٧م.
- الكفاية في علم الرواية، المؤلف: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (المتوفى: ٤٦٣هـ)، الناشر: المكتبة العلمية - المدينة المنورة، عدد الأجزاء: ١.
- مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار، المؤلف: أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق العتكي المعروف بالبزار الناشر: مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، عدد الأجزاء: ١٨.
- مسند الدارمي المعروف بـ (سنن الدارمي)، المؤلف: عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل الدارمي، دار المغني للنشر والتوزيع، السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤١٢ هـ، عدد الأجزاء: ٤.
- المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، المؤلف: مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، الناشر: دار إحياء التراث العربي بيروت، عدد الأجزاء: ٥.
- مسند أبي يعلى، أحمد بن علي التميمي، الموصلي (المتوفى: ٣٠٧هـ)، الناشر: دار المأمون للتراث - دمشق، الطبعة: الأولى، ١٤٠٤ - ١٩٨٤، عدد الأجزاء: ١٣

- المجتبي من السنن، المؤلف: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي، الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، الطبعة: الثانية، ١٤٠٦، عدد الأجزاء: ٨.
- المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، محمد بن حبان التميمي، أبو حاتم (المتوفى: ٣٥٤هـ)، الناشر: دار الوعي - حلب، الطبعة: الأولى، ١٣٩٦هـ، عدد الأجزاء: ٣.
- مسند ابن أبي شيبة، المؤلف: أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن العبسي الناشر: دار الوطن - الرياض، الطبعة: الأولى، ١٩٩٧م، عدد الأجزاء: ٢
- مسند أبي داود الطيالسي، سليمان بن داود بن الجارود الطيالسي البصري (المتوفى: ٢٠٤هـ)، الناشر: دار هجر - مصر، الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م، عدد الأجزاء: ٤.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل، المؤلف: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: ٢٤١هـ)، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م
- مسند الشهاب، محمد بن سلامة القضاعي المصري (المتوفى: ٤٥٤هـ)، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٠٧ - ١٩٨٦، عدد الأجزاء: ٢
- المعجم الكبير، سليمان بن أحمد أبو القاسم الطبراني (المتوفى: ٣٦٠هـ)، المحقق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، دار النشر: مكتبة ابن تيمية - القاهرة، الطبعة: الثانية، عدد الأجزاء: ٢٥.
- مغاني الأخيار في شرح أسامي رجال معاني الآثار، محمود بن أحمد بن موسى الحنفي بدر الدين العيني، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة: الأولى، ١٤٢٧ هـ عدد الأجزاء: ٣.

- موطأ الإمام مالك، مالك بن أنس المدني (المتوفى: ١٧٩هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٥ م، عدد الأجزاء: ١.
- ميزان الاعتدال في نقد الرجال، المؤلف: الذهبي الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٣ م. عدد الأجزاء: ٤.

الزَّخْرَفَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ (الرَّقْش) وَالزَّخْرَفَةُ اللَّفْظِيَّةُ بَيْنَ الْمَعْنَى وَالْمَبْنَى

AHMAD SHAIKH HUSAYN

YRD. DOÇ. DR., KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

ahmadshh65@gmail.com

الملخص

يعرضُ هذا البحثُ لقضية الزخرفة بين المعنى والمبنى. فيذهب إلى أنه لا يمكن فصل المعنى عن المبنى. لأنهما طرفان لثنائية يكمل بعضها الآخر. فلا يمكن أن يقتصر الفنُّ على أحدهما لكيلا يتَّصفَ بالعقم والجمود. ومن ثم الموت.

ثم يناقش البحث هذه القضية من خلال فن الزخرفة بنوعيهما: الإسلامية واللفظية {المتتملة بالشعر وما حدث فيه من تلاعب لفظي}. فيذهب إلى أن فن الزخرفة الإسلامية اقتصر على المبنى دون المعنى. غير أن الأمر خلاف ذلك. وهذا ما سنراه في البحث. على حين أن الزخرفة اللفظية هي التي آثرت إلا أن تستأثر بالمبنى دون المعنى. فعدت مجرد فن يخلو من المضمون. الكلمات المفتاحية: الزخرفة الإسلامية. الزخرفة اللفظية. المبنى. المعنى.

ANLAMSAL VE YAPISAL AÇIDAN İSLAMÎ VE EDEBÎ SÜSLEME SANATLARI

ÖZ

Bu çalışma anlamsal ve yapısal açıdan süsleme sanatını ele almaktadır. Anlam ve yapının birbirinden ayırt edilmesi mümkün değildir. Çünkü bunlar bir birlerini tamamlayan bir ikilemin iki tarafını oluştururlar. Sanat ta bu ikisinden birine indirgenemez. Aksi takdirde kısır, donuk ve nihayetinde ölü hale gelir. Çalışmada bu mesele süsleme sanatının iki türü olan İslami süsleme ve şiirde ifadesini bulan söz süsleme sanatları açısından ele alınmıştır. İslami süslemenin sadece yapısal olup anlamdan soyut olduğunu düşünülür. Oysa makalede de görüleceği üzere durum

bunun aksinedir. Keza anlam güzelliğinden soyut yapısal süslemeler içeren söz sanatları da aynı şekildedir.

Anahtar kelimeler: İslamî süsleme, edebî süsleme, anlam, yapı.

EMBELLISHMENT (ISLAMIC & POETIC) BETWEEN FORM AND CONTENT

ABSTRACT

This study sheds light on embellishment between form and content that can't be separated from each other otherwise, art would be sterile stagnant then dead, so art can't be restricted to one of them. The study discusses through the art of embellishment the relationship between form [represented by poetry and the pronunciation-manipulation within] and content, also this study focuses on the art of Islamic embellishment that cares about both structure and meaning unlike the poetic embellishment which ignored the meaning and became only an art without content.

Key words: Islamic embellishment, poetic embellishment, form, content.

الزَّخْرَفَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ (الرَّقْش) وَالزَّخْرَفَةُ اللَّفْظِيَّةُ بَيْنَ الْمَعْنَى وَالْمَبْنَى

المقدمة:

لم يكن فن الزخرفة الإسلامية مجرد شكل لا معنى له، وإنما شكل نسيجاً متكاملًا بين الشكل والمضمون، فكان، كما قال كانت: أجمل من عادة حسناء، بيد أن هذا التلاعب بالشكل لم يكن بين الشكل والغاية، في حين أن فن الزخرفة اللفظية وقع أسير الزخرف البديعي دون أن يرمي من ذلك إلى التعبير عن الأبعاد الفكرية العميقة، فكانت الزخرفة فيه مجرد تلاعب شكلي لا يحقق من ورائه معنى، وهذا ما سنراه في تضاعيف البحث إن شاء الله. ”كان (ميكيل أنجيلو) يقول: إنما نُصور بالفكر لا باليد، وكان ليوناردو يُدهش المصلين في (دير النعمة) إذ يقف أمام لوحة (العشاء الأخير) دون أن يمسه قلمه، وهو يقول: إن العبقريَّ الفذَّ لِيؤدِّي خيراً الأثرِ بأدنى العمل، إذ يسعى بفكره إلى الابتكار“.(١)

يظل الشكل الفني مهما تعددت أساليبه أداةً لإيصال الفكر أو لتحريض المشاعر فحسب، ومن غيره لا يمكن للفكر أو المحتوى أن يظهر، فإذا افترضنا أن الفن نسيج متكامل بين ثنائية الشكل والمضمون وأنه لا يمكن

لأحدهما أن يظهر دون الآخر، فإننا نقول: إن المضمون لا يظهر إلا من خلال الشكل، وكذا الشكل، لا يمكن أن يظهر من غير فكرة يتلبسها، فهو بمثابة الوعاء الذي يحتضن هذا المضمون، لذلك فإن بعض الأعمال التي اعتمدت الشكل فناً لها من غير النظر إلى المعنى بقيت في إطار الأعمال المكانية العقيمة، التي زالت بعيد صناعتها، مثل بعض الشعر المملوكي الذي راح يحاكي الزخرفة الإسلامية شكلاً، فغدا في بعض أنواعه لوحة زخرفية على مستوى الشكل من غير معنى، غير أن الكثير من الأعمال الفنية التي وُحِّدَتْ بين هذه الثنائية ظلت باقية على مرّ العصور، لأنها فنون لا ترتبط لها بالمكان، ومن هنا جاءت إنسانية هذه الفنون التي تصلح لكل زمن.

لنناقش الآن قضية الزخرفة اللفظية من حيث المعنى والمبنى، ومن ثم ننتقل إلى الزخرفة الإسلامية لنرى موقعها أيضاً من هذه الثنائية.

الزخرفة اللفظية:

تبدو المشكلة في ثنائية المعنى والمبنى أكثر تعقيداً في الشعر من غيره، وذلك بسبب وجود اللغة، فهناك لفظ وهناك معنى « لقد عني العرب بهذه المسألة مسألة اللفظ والمعنى عناية كبيرة، وربما ذلك من النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، ويبدو أن مسألة فصل اللفظ عن المعنى، لا بد أن تكون قد وجدت قبل ذلك واستقرت في الأذهان قبل أن تُدرس بشكل نظري، ثم لعلها ترجع إلى العصر الجاهلي، انسجاماً مع ما كان سائداً من ثنائية الروح والمادة » (٢).

منهم من غلب اللفظ على المعنى، وعدّه أساساً للشعر ومركزاً مهماً يعلو على المعنى، فهو الذي يجعل المعنى خسيساً كبيراً والكبير خسيساً، « سئل الأصمعي: من أشعر الناس؟ فقال: من يأتي إلى المعنى الخسيس، فيجعله بلفظه كبيراً، أو إلى الكبير، فيجعله بلفظه خسيساً » (٣)، وهذا الجاحظ أيضاً يذهب إلى أن اللفظ هو الأساس والمعوّل إنما يكون عليه لا على المعنى، وأن المعاني كثيرة يعرفها العجمي والعربي، فهي « مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي، والبدوي والقروي، و(المدني). وإنما الشأن

في إقامة الوزن، وتخيير اللفظ، وسهولة المخرج» (٤)، غير أن بعض النقاد قد ذهب إلى أن المعنى هو الأساس وهو المعول عليه، وأن الألفاظ ليست سوى أوعية للمعاني وأدوات تُساعدنا على فهم هذه المعاني، فاللفظ تابع للمعنى ضرورة، إذ الألفاظ «أوعية للمعاني». فإذا وجب المعنى أن يكون أولاً في النفس، وجب للفظ الدال عليه أن يكون مثله أولاً في النطق «(٥) ويتابع الجرحاني قائلًا: إنك إذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك، لم تحتج إلى أن تستأنف فكراً في ترتيب الألفاظ. بل تجدها تترتب لك بحكم أنها خدم للمعاني، وتابعة لها ولا حقة بها، وإن العلم بمواقع المعاني في النفس، علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها في النطق» (٦)، وهذا ابن الأثير يُهاجم كل من عني باللفظ على حساب المعنى قائلًا: «وقد رأيت جماعة من مُتخلفي هذه الصناعة يجعلون همهم مقصوراً على الألفاظ التي لا حاصل وراءها، ولا كبير معنى تحتها، وإذا أتى أحدهم بلفظ مسجوع على أي وجه كان من الغنائة والبرد يعتقد أنه قد أتى بأمر عظيم، ولا يشك في أنه صار كاتباً مُفلقاً، وإذا نظرنا إلى كتاب زماننا وجدوا كذلك؛ فقاتل الله القلم الذي يمشي في أيدي الجهال الأغمار» (٧).

ويبدو من هذه العجالة التي عرضنا من خلالها لقضية المعنى والمبنى، أن بعضهم قد غلب اللفظ وفضله على المعنى تفضيلاً لا يدعو للشك، وأن آخرين قد عولوا على المعنى من حيث أنه الأصل وأن اللفظ مجرد وسيلة لإظهاره ليس إلا، ولعل الأمر يبدو أشد تعقيداً عندما نغلب طرفاً على آخر و «لعل مُعضلة التعبير والتصوير من أعسر المُعضلات في تاريخ الفن، وأبعدها أثراً، لأنها لا يمكن أن تُدرَس بمعزل عن الفلسفة في طوافها بالمادي والروحي، أو المرئي والمثالي... الهَيُولَى (المادة التي ليس لها شكل ولا صورة معينة) والصورة، والروح والجسد، والعقل والقلب، واللفظ والمعنى، يُخيّل إلينا أن أطرافها متباعدة متناقضة، ثم يبدو لنا أحياناً أنها متقاربة متماثلة، ثم يُقدّف في روعنا أنها تؤول بالتأمل خلقاً واحداً لا سبيل إلى وأده وفصم عُركه، ومن ذا الذي يزعم مثلاً أنه قادرٌ على فصل اللفظ عن المعنى حتى

يكونَ في وسعه أن يختارَ المعنى ثم يضع اللفظ، أو أن يضع اللفظ ثم يختارَ المعنى؟! ”(٨). فكل ما عدا الذات الإلهية يُنْصَوِي تحت ثنائية، ومحال أن يُفْصَلَ أحدُ طرفيها عن الآخر، وإلاَّ غدا عقيماً لا حياة فيه، ومن ثم ينبغي للشعر أو لأي فن آخر حتى يتصف بصفة الصَّيرورة (التجدد على الدوام)، لا بدَّ أن يوحد بين هذين الطرفين، لا أن يُلْغِي أحدهما، والمثال الذي يوضِّح ذلك ثنائيةُ الروح والجسد، فهل يمكن للروح أن تتجلى بعيداً عن الجسد؟ وهل يمكن للجسد الذي تدبُّ فيه الحياة أن يظهرَ من غير وجود الروح؟ إذن هناك ثنائيةٌ وهناك من ثم معضلةٌ فيها، أيُّهما الجوهرُ وأيُّهما العَرَضُ؟ إنَّ الرُّوحَ موجودةٌ منذ الأزل بوجود الذات الإلهية، أما الجسدُ فهو عَرَضٌ زائلٌ مُتغيِّرٌ بين الوجود والعَدَم، أمَّا الروح، إذا صح التعبير، فهي في حالة انتظار لجسد تُنفخ فيه، ووجودها سابق على وجود الجسد الذي كان عَدَمًا ثم أوجدَ بفعلِ الله تعالى، وذلك حتى يتسنى للروح أن تتجلى فيه، يعبرُ عن ذلك جلال الدين الرومي قائلًا: «لقد أفادَ الجسمَ وجوده من الروح، ولم تَفِدِ الروح وجودها من البدن،» «لقد سَكِرَتِ الكأسُ من الخمر، ولم تَسْكِرِ الخمرُ من الكأس» (٩)، صحيحٌ أن الجسمَ هو الذي أفاد وجوده من الروح، وأن الروح لم تفد وجودها من البدن، لكن لا ينبغي إهمال الجسم، ويبدو إذن أنَّهما شيءٌ واحدٌ متكاملٌ متجانسٌ لا يمكن لأحدهما أن يتخلى عن الآخر، ولقد «درس (استوفِر) القصيدة... على أساس أنَّها تتمتع بشخصيةٍ متكاملةٍ متماسكةٍ حيَّة... فالقصيدة من الشعر وحدةٌ تتألف من عناصرٍ مختلفةٍ كثيرةٍ، وهي متماسكةٌ ومتوازيةٌ من حيث الشكل والمحتوى، بل يتداخل فيها الشكل والمحتوى على نحوٍ لا يمكن معه تصوُّر كل منهما على حدة» (١٠)، فلا يمكن لأحدنا مهمًا بلغ الأمرُ به أن يتصورَ قصيدةً ذات محتوى عميق وفكر فلسفيٍّ من غير ألفاظ تعبر عن ذلك، وتكون سبيلًا للوصول إلى هذا المحتوى وهذا الفكر، كما أنَّه في المقابل لا يمكن تصورَ قصيدة ذات ألفاظ مُحكمة السَّبْكِ والصِّياغة من غير أن تُقدِّم لنا أيَّ معنى أو أيَّ محتوى، إنَّ القصيدةَ كُلُّها متكاملةٌ يتحدُّ فيها المعنى والمبنى «ومن الغريب أن يكثر الجدل

حول ثنائية اللفظ والمعنى، والأمر فيهما أوضح من أمر الجسم والروح، لأنهما معاً أقرب إلى الروح، ولأن اللفظ نفسه لا يكاد يكون جسماً، وإذا كان فهو يشف عن المعنى بأكثر مما يشف الجسم عن الروح، بل لعله هو المعنى ذاته اتخذ رموز الحروف سبيلاً إلى التجلي... وعلى ذلك، كلُّ أمر من أمور الفن فهذا معياره: إذا ما برئ من تنازع الطرفين، وسكن إلى الوحدة كان فناً مُعبراً، وإذا ما ظهر فيه التنازع، وركن إلى التنافر، كان شكلاً عقيماً» (١١).

وكما ذكرنا بداية، لعل الأمر يكون أشد تعقيداً في الشعر من الفنون الأخرى، وذلك بسبب اللغة، فانتقاء الألفاظ أمرٌ ليس بالسهل، إذ ينبغي على الشاعر أن يتخير ألفاظه تحييراً دقيقاً على أن يتحقق من خلال ذلك عدة شروط: أولها المعنى المراد، ثانيها الوزن، ثالثها توافق هذه الألفاظ ضمن السياق مع سابقاتها ولاحقتها، ثم عدم تكرار اللفظة نفسها عدة مرات، بهذه الشروط كما يبدو ليست سهلة، مع العلم بأن كل لفظ لا تعبر إلا عن ذاتها، بمعنى أن لها معنى وحيداً ودقيقاً لا يمكن لأي لفظة أخرى أن تحل محلها، وإلا تغير المعنى أو الإيحاء على الأقل، إذن - وكما يذهب أغلب الدارسين - لا ترادف في اللغة لأنه "لا يوجد لأية لفظتين نفس القيمة سواء في اللغة الواحدة أو في لغتين مختلفتين» (١٢)، وهذا ما يزيد الأمر صعوبة أكثر، فاللغة تكون في أغلب الأحيان قيماً يحبس خيال الإنسان وإيحاءاته، و (أريك فروم) بالغ في ذلك حتى إنه لا يعدُّ القراءة ولا الكتابة نعمة كبرى يمكن أن يتباهى بها الإنسان ولا سيما عندما يريد استخدامها لمجرد القراءة فحسب، يقول: «لاحظت وأنا في المكسيك أن ذاكرة الأيمن والناس الذين لا يعرفون الكتابة إلا قليلاً أفضل كثيراً من ذاكرة المتعلمين تعليماً جيداً في البلاد الصناعية، ويوحى هذا، من بين أمور أخرى، بأن تعلم القراءة والكتابة في حد ذاته ليس هو النعمة الكبرى التي يتباهون بها، خصوصاً عندما لا يستخدمه الناس إلا لمجرد قراءة أشياء تحد من خيالهم وقدرتهم على خوض التجارب» (١٣)، فالقراءة والكتابة تكونان أحياناً قيماً للخيال، ذلك لأن الإنسان محكومٌ بألفاظ معينة، محددة، دقيقة، ينبغي أن تعبر عما يريد

وكثيراً ما يواجه (المُرسل) الشاعر مُعضلةً في إيصال ما يسعى إليه أو ما يُجولُ بخاطره بالنسبة للمتلقى، فغالباً ما يحدث أن يسير المتلقي على طريق مختلف عن الطريق الذي أراده الشاعر وهكذا نعاود القول: إن الصعوبة تظهر ظهوراً جلياً في اللغة أكثر من غيرها، والمعنى قد يكون حاضراً في خلد الشاعر، إلا أن الألفاظ غالباً ما تحوُّنه مما يؤدِّي إلى انحراف المعنى أو الإيحاء الشعري الذي يريد الشاعر إيصاله، وقد تستخدم اللغة أحياناً حجاباً لإخفاء ما هو داخلي لدى الشاعر، يقول كروتشه: «فمن ليس لديه شيء واضح يعبر عنه قد يحاول أن يُخفي فراغه الداخلي وراء الألفاظ المُتدفِّقة». (١٤)

العلاقة إذن بين المعنى والمبنى علاقة وطيدة ودقيقة لا يمكنها أن تتحول إلى شيءين في التعبير الشعري، وهي في الوقت نفسه علاقة «تثير اللبس، وذلك أن اللفظ صورة في اللغة، والحجر صورة في النحت، والصَّبغ صورة في الرسم، والنَّعم صورة في الموسيقى، والنَّقش صورة في الزخرفة، والحرف صورة في الخط، فإذا سلّمنا بأن ثمة معنى واحداً يُراد جلاؤه، أف يكون اللفظ في ذلك كالنغم، أو يكون الصبغ كالحجر أو يكون النقش كالحرف؟. أفما يقتضي اختلاف الصورة اختلاف المعنى؟. والجواب: بلى، لأن الصورة هي المعنى، ولأن الصورة الجديدة إنما هي معنى جديد، وكما أنه لا تتماثل الصور في الناس - وإن كانت ترجع إلى معنى واحد - فكذلك لا تتماثل الصور في الفن، وإن كانت ترجع إلى معنى واحد» (١٥)، فاللفظ والمعنى شيان متلازمان، فلا لفظ من غير معنى، كما أنه لا معنى من غير لفظ، وهذا ما أكدده أرسطو: «الهَيولى والصُّورة لا تنفصلان، فلا صورة من غير هَيولى، ولا هَيولى من غير صورة» (١٦).

واعتماداً على ما سبق يمكن أن نصل إلى أن الفصل بين المعنى والمبنى محال، وإذا حدث فإنه يُجهضُ العملَ الفني ويجعله عقيماً لا ينجب، والسؤال هنا: هل حققت الزخرفة اللفظية أو شعرُ التَّلَاعِبِ اللفظي معادلةً اتِّحاد المعنى والمبنى؟. ألم تكن تقتصرُ على جانب المبنى من غير المعنى، ومن ثم اتصفت بالعقم الفني إن صح التعبير؟.

إن كل فن إن لم يُقدّم على التحريض سواءً للمشاعر والأخيلة أو للفكر، فإنه يبقى طافياً على مستوى السطح حتى يزول ويضمحل، ومن ثم لن يلج العمق طالما اعتمد على الشكل لا على المضمون؛ والشعر فن من هذه الفنون، اللغة فيه هي الجسر الواصل بين الشاعر والمتلقي، وهذه اللغة ليست مجرد ألفاظ هائمة في الهواء، إذ لا بد أن يكون لها معنى، ومن ثم يُشترط في هذا المعنى، ألا يكون معقداً، قد يكون غامضاً، لكن ليس معقداً، بل لعل الغموض من الأساسيات التي يعتمد عليها الشعر، ولربما يكون مُحرضاً لخيال القارئ مما يؤدي في كثير من الأحيان إلى توليد أفكار جديدة، ربما لم يتنبه لها الشاعر، لذلك لا بد من امتزاج المعنى والمبنى، لكيلا يقتصر الشعر على جانب المبنى فحسب، فيتصف بالعقم والجمود.

كذلك فإن اللفظ، ولا سيما في الشعر، إن اقتصر على مجرد الأصوات والشكل والتلاعب به من غير أن يقدم أي معنى، وربما لن يدوم، وسيزول بعد حين، لأنه مُعرّض للنسيان بشكل بديهي، أما المعنى فهو الذي يترسخ في ذهن الإنسان ولربما يبقى خالداً بخلود هذا المعنى.

نسوق بعض الأمثلة من الشعر المملوكي الذي اتصف بالتلاعب اللفظي لندرس من خلالها قضية المعنى والمبنى.

يقول شاعر مغمور (لم أجد له ديواناً شعرياً): (١٧)

أُخِي أَجِيءُ بِقَلِيلِ ثَقِيلِ	مُهَيَّبٌ مَهَيَّبٌ بَطْلٌ بَطْلٌ	
كَلَامٌ كَلَامٌ وِبَاءٌ وَثَاءٌ	بِخَدْرِ بِخَدْرِ مُدْلٌ مُدْلٌ	
يُبْنِي بُنْيَ بَأْنِي بَأْنِي	حَلَالٌ حَلَالٌ تَحَلُّ بِجَلِّ	إلى آخر القصيدة

وإذا ما تتبعنا هذه القصيدة بداية من حيث المبنى، فإننا نجد: أن القصيدة منظومة بمهارة فائقة، ويبدو أن الشاعر قد أجهد نفسه في البحث عن مثل

هذا النوع من الكلمات، فكأنني به يضع أمامه معجمات اللغة العربية، ليكتب أول كلمة، ومن ثم يعيد كتابتها مرة ثانية من غير تنقيط، بعد ذلك يجهد نفسه في البحث عن كلمة لها ذات التركيب ولكن مختلفة في التنقيط، ومثل هذه القصائد قد تدهش القارئ، ولكن بحسب ظننا مرة واحدة فقط، لأنه إذا قرأها مرة ثانية فإنها كالنكتة التي تضيع دهشة الإنسان فيها إذا ما سمعها مرة ثانية، إذن في مثالنا السابق اللغة منتقاة بعناية فائقة، لكن لهدف الشاعر، وهو استخدام الجناس الغريب ليس إلا.

أما إذا انتقلنا بعد ذلك إلى المشاعر والأخيلة التي يمكن أن يحرضها مثل هذا الشعر، فإنه يبدو للمتعمق فيه أنه لا يمت إلى المشاعر ولا إلى الأخيلة بصلة، إن لم نقل إنه يقتل الشعور، حتى ليتحول الإنسان أمامه خالي الشعور وذلك بسبب انشغاله بالشكل واللفظ والجناس الغريب الذي أغرق الشاعر فيه؛ وهناك قصة تروى عن ليوناردو دافنشي بأنه قام برسم لوحته الشهيرة (العشاء الأخير)، راح يزخرف الكأس على الطاولة زخرفة عربية إسلامية - ويقال إن دافنشي قد تأثر إلى حد ما بالزخرفة الإسلامية - والمشهد الذي لفت نظر دافنشي إلى حد الإزعاج هو تكرار افتتاحان الذين شاهدوا اللوحة بهذه الزخرفة البديعة على الكأس، إذ لاحظ دافنشي أن الناس قد صبوا اهتمامهم على الزخرفة وابتعدوا عن اللوحة والمعنى العميق الذي أراده من خلالها، وما هو يتساءل: هل يُعقل أن ينشغل الناس بهذه الزخرفة عن العشاء الأخير للسيد المسيح عليه السلام؟ ما أدى به إلى أن يزيل الزخرفة؛ وبصرف النظر عن مدى صحة هذه الرواية فما يهمنا فيها أن انشغال الإنسان عن المعنى وابتعاده عنه سبب رئيس وعامل أساسي لقتل العمل الفني، وذلك لأن المتلقي لن ينفذ إلى داخل هذا العمل أو ذاك إن لم يتجاوز الشكل والمبنى؛ والسؤال الخطير الذي يجب عرضه هنا، هو هل يمكن للعمل الفني ألا يحمل أي معنى؟. وهل يقتصر هذا العمل على الشكل فحسب؟. إن اتفق هذا افتراضاً أفضى إلى طامة كبرى، وذلك لأن هذا العمل اقتصر على جانب المبنى، فلم يلتفت إلى المعنى، ولعل هذا ما وجدناه في قصيدتنا السابقة من شعر

التلاعب اللفظي، التي عجزت عن أن تقدم لنا أي معنى، أما المبني فهو الطاعني وهو المسيطر، ولربما هدف الشاعر إلى الشكل هنا من غير أن يصب اهتمامه إلى المعنى.

الشاعر هنا، تجاوز أمر المعنى كلياً، فوجّه نظره واهتمامه إلى المبني، وإلى مهارته وصناعته اللفظية، ولو أنه رسم لوحةً زخرفية، فمن المحتمل أن يكون التعبير من خلالها أبلغ مما عليه الحال في قصيدته السابقة، وذلك لأنه حكم على نصه الشعري بالضعف عندما قيّد نفسه بشروط قاسية لم يستطع من خلالها أن يلامس المعنى ملامسةً ما حتى على مستوى الشعور، لأن القارئ قد يعجب عند قراءته هذه القصيدة ولكن للمرة الأولى فحسب، والشعور عاملٌ مهمٌ من العوامل التي ينبغي أن يحرضها النص الشعري، ولكي يحرضها هذا النص ينبغي أن يتسم بالسلاسة والحرية والتلقائية والابتعاد عن كل ما يمكن أن يكون قيداً له، وإلاّ غدت المشاعر جامدة لا حراك فيها تجاه ما يحدد من قيد للألفاظ، « المشاعر الجديدة دائماً تحدث تغييرات مستمرة في الصوت والمعنى، أي تحدث تغييرات جديدة دائماً... إن كل إنسان يتحدث، وينبغي أن يتحدث، تبعاً للأصداء التي تثيرها الأشياء في روحه، أي تبعاً لمشاعره» (١٨)، فأن يبحث الإنسان عن ألفاظ معينة ضمن شروط وقوانين صعبة لا يمكنه أن يتساهل في أي منها، ولعل هذا الأمر من صفات العالم الذي يحاول أن يقدم معلومة ما، إذ لا يمكنه أن يتلاعب بالألفاظ أو أن يغير لفظاً بدل آخر فوضع القوانين يتنافى والفنان، على كافة أنواع الفنون؛ إن «العالم يضع القوانين، أما الفنان فإنما يكتفي بأن يقدم معاني الأشياء وينتهي العالم إلى قوانين أما الفنان فينتهي إلى قيم (VALNES)» (١٩).

على ذلك، فإن وضع قوانين وشروط مجهدة على أي فن، ولاسيما الشعر، أمر يدعو الشاعر إلى أن يرهق نفسه، ويتعد في المقابل عن المشاعر والأحاسيس والتأملات، فبعض الشعراء المغمورين في العصر المملوكي وإن لم يقدموا من خلال شعرهم علماً ما، إلا أنهم اعتمدوا في شعرهم الزخرفي

هذا الأسلوب العلمي العقلي، ومن هنا أيضاً يبدو أن الجمال بمنأى عن كل ما هو علمي أو عقلاني بحث، لذلك « فالصورة العلمية أو المنطقية، بوصفها هذا، تنفي الصورة الجمالية. ما أن نبدأ بالتفكير علمياً حتى نقف عن التأمل جمالياً، وإن كان تفكيرنا، بدوره، يلبس بالضرورة كما قلنا صورة جمالية » (٢٠).

لنأخذ مثلاً آخر من شعر التلاعب اللفظي الذي اتسم بوضع شروط وقوانين قاسية على مستوى المبنى من غير الاهتمام بالمعنى، يقول الشاعر في قصيدة كل حروفها معجمة (٢١):

بين حبيبي شقة حشنت	في قضيض تبيتني حشين
قضت جفني بيقظة ثبتت	غب بين فيب في غبن
بي شقيق يغيب غيبة ذي	ضغن بين تحننني إلى آخر القصيدة

الناظر إلى هذه الأبيات لابد أن تلفت نظره كثرة النقاط فيها، ذلك لأن هذه النقاط هي الشرط الأساسي الذي وضعه الشاعر على نفسه، فلا بد لكل الحروف أن تكون منقطّة، ولننظر بعد ذلك إلى مدى الجهد الذي أرقه الشاعر ليخرج بهذه القصيدة، فهو يتتبع الكلمات المنقطّة ويلاحقها ملاحقة عصابية كي يحشرها حشراً في قصيدته هذه، ولا بد أن الكثير من الكلمات ذات الحروف المهملة قد صادفته بحيث توظف في القصيدة وتخدم المعنى أكثر، إلا أن الشاعر كان يلقي بها جانباً ويستبدل بها كلمات منقطّة كي لا يخرج عن شرطه الذي وضعه وقيده الذي كبله؛ إن مثل هذه الكلمات قد تربك الشاعر وتسيء إلى ما يقدمه من شعر، لذلك فإن الكثير من الكلمات كانت موضوعة في غير سياقها، بيد أن الشاعر لم يكثر لذلك، فهو يسعى إلى هدف ما ويريد أن يحققه بغض النظر عن المعنى. مثل هذه الأشعار، هل يمكن أن تقدم لنا معنى ما أو فكراً ما أو شعوراً محرضاً ما.؟»

يبدو أن أمثال هذا الشعر لا يمكن أن يحركّ فينا أي إحساس إلاّ بالدهشة للمرة الأولى كما أسلفنا سابقاً، وبعد ذلك يزول لا محالة، وهل نكون قاسين في حكمنا إذا قلنا: إن أمثال هذا الشعر يصلح للاستماع مرةً واحدة؟ فالشاعر هنا تجاهل المعنى تجاهلاً يكاد يكون كلياً على حساب المبنى الذي قيد الشاعر نفسه به، مما قد يؤدي في كثير من الأحيان إلى زواله ووأده، يقول كُورْتَب: « السر الصحيح في عظماء الفنانين هو أنهم يدخلون المادة في الصورة... وقد نسب شيلر القيمة التعليمية العالية للفن من حيث هو حسي وعقلي في وقت واحد... وليس معنى هذا أنه يعلم قواعد الأخلاق أو يبحث على الأعمال الصالحة؛ فإنه إن صنع هذا أو حين يصنع هذا، فسيكف تواء... عن أن يكون فناً. فالإلزام كائناً ما كان اتجاهاً - إلى الخير أو إلى الشر، إلى المتعة أو إلى الواجب - يهدم طابع العمل الفني الذي يقوم على الاحتمية ». إن أمثال هذا الشعر تبدو للاستعراض والتسلية ولعرض المهارة والصناعة اللفظية ليس إلا.

الزخرفة الإسلامية:

إذا انتقلنا إلى مناقشة الزخرفة الإسلامية من حيث المبنى والمعنى رأينا أن بعض النقاد ربط الزخرفة الإسلامية بالمبنى فحسب، حيث عدّوها فناً شكلياً لا يقوم إلا على مستوى المبنى من غير أن يكون فيه أي معنى يذكر، ف[كانط] على سبيل المثال يبعد الجمال عن المنفعة، مما أدى به إلى أن ينتصر للشكل الذي يكمن الجمال فيه، فالجمال عنده كل ما كان متعارضاً مع فكرة الفائدة والمنفعة، وهذا ما جعله يذهب مذهب الفن الذي يقوم على اللعب به من خلال الشكل، شريطة نفي المنفعة عنه، فهو لعبٌ حر، قوامه الخيال والعقل أيضاً، فكان كانط بذلك من الذين جعلوا « فكرة الجمال متعارضة مع فكرة الفائدة، وفكرة الكمال، حتى لقد بالغ في ذلك فرد الجمال إلى النشاط المجرد عن الغرض، المنزّه عن المنفعة، وأرجعه إلى نوع من اللعب الحر يقوم به الخيال ويقوم به العقل » (٢٣)، وهذا ما جعله يصف الزخرفة العربية الإسلامية بأنها: «أجمل من غادة حسناء» (٢٤)، ولعله يقصد

بالحسن حسن الشكل والبناء لا المعنى، وهذا شيلر أيضاً يذهب المذهب نفسه فيقول: « إن جوهر الفن لعب، فالفنان لا يتعلق بالحقائق المادية، بل يبحث عن الظاهر، ويرضى بالظاهر » (٢٥)، ويقول أيضاً في الرسالة الخامسة عشرة من كتابه (رسائل حول التربية الجمالية للإنسان): « الإنسان لا يلعب إلا عندما يكون إنساناً بكل ما في هذه الكلمة من معنى وهو لا يكون إنساناً كاملاً إلا عندما يكون لاعباً » (٢٦)، قد نتفق مع شيلر في مقولته هذه إذا كان اللعب يفضي إلى جد، أما إن كان لعباً لمجرد اللعب فهذا لعمرى كلام فيه من المبالغة الشيء العجيب.

رأينا أن بعض النقاد والفلاسفة قد قيدوا الزخرفة الإسلامية بالشكل فحسب وهذا المذهب - من وجهة نظرنا - فيه الكثير من التجني على هذا الفن الذي يفضي من خلال خطوطه إلى فلسفة إسلامية عميقة، صحيح أن اللوحة الزخرفية قد تسلب الأبواب، وتشير التأمل، إذ إن « وجود الزخرف في ذاته يثير التأمل » (٢٧)، لكن لا ينبغي أن يفهم من ذلك أن هذا الفن فن قائم على الشكل والمبنى فحسب من غير المعنى، لربما انتصرت الزخرفة على كل ما هو مشخص وشكلي، والزخرف العربي الإسلامي، كما قال اشبنغلر: « تغلب في العالم العربي، وفي وقت مبكر على جميع عروض المشخصات » (٢٨)، ولم يكن قط محاكاة لأي شيء حسي، بل إن الخيال في الزخرف جعله يحاكي ما يمكن أن يكون لا ما هو كائن، ولعل هذا ما جعل الزخرف العربي يتحرر من التشبيه والحسية، مما أدى به إلى أن يصبح « ذا صبغة رمزية تجريدية واقترن بالموسيقا... وهكذا فالزخرفة هي فن موسيقا الشكل » (٢٩)، ولعل الدليل على ذلك هو أن الزخرفة الإسلامية لا تسمو إلى أي شيء مادي دنيوي، مما قد نجده في الفنون الأخرى، ولا سيما من خلال هذا التجريد اللامتناهي في الخطوط الزخرفية، ويبدو أن المغزى أسمى من أن يكون مادياً حسيماً لأنه يرتبط بالجمال المطلق والذات الإلهية، فالمغزى من الزخرفة الإسلامية، كما يقول الدكتور شاکر مصطفى: « التأمل » في الجمال المطلق، الذي هو الله، الهدف ليس جمال الشكل، ولكن كشف جمالية الهندسة

الكونية، وبديعة الخلق، غرض العملية الفنية في الإسلام هو كما في الصلاة، التأمل للوصول إلى ما وراء الطبيعة، العمل على شفافية الواقع الزائل لاجتيازه إلى ما وراءه، خلق الأشكال التي تقود إلى واقع آخر غير متناه « (٣٠)، فالحياة الدنيا لدى المسلم ليست إلاّ متاع الغرور، أما المستقر والخلود ففي الدار الآخرة، لذلك كان لزاماً على الفنان المسلم أن يبحث ويبحث مطولاً عن الحقيقة المطلقة من خلال فن مجرد لا يمت إلى المادي أو الدنيوي بشيء؛ من هنا كانت الزخرفة الإسلامية المنفذ الوحيد الذي راح المسلم من خلاله يطلق العنان لخياله، محاولاً الإجابة عن التساؤلات المحيرة التي كانت تجول في خاطره، فما فتى يترجم هذه التساؤلات إلى خطوط تجريدية عليها تصل به إلى ما يسعى إليه؛ قد يظن بعضهم أن الزخرفة الإسلامية نشأت من الدين، وأنها كانت حاجة دينية ملحة على الإنسان المسلم، لعل الأمر يبدو خلاف ذلك، بحيث إن الفن الإسلامي تأثر بروح الإسلام وتعاليمه، لكنه بحسب ظننا كان حاجة نفسية أكثر منه دينية، فالفن الإسلامي لم ينشأ « من الدين وإن تأثر بروح الإسلام ومفاهيمه، وعبر عنها أعمق تعبير. لم يكن حاجةً دينيةً كما في الفن الفرعوني أو الإغريقي والروماني أو الهندي أو حتى الغربي (قبل ثورة العصر الحديث)، ولكنه عبر بخلقه الفني عن الموقف الديني الإسلامي من الحياة والكون والواقع. فنون الشعوب الأخرى كانت اجتماعية المنشأ كما في الفن الصيني والياباني أو دينيةً تحمل التصورات لشخص الآلهة والأبطال، ويبني المذابح لها، والمعابد، وتروي قصصها وترسم الصور. الفن الإسلامي جاء إضافةً جماليةً مجانيةً غير نفعية ولا وظيفة دينية له. حمل التأثير الديني بأجوائه الروحية وتصوراته الجمالية ولكنه لم يقم لخدمة الدين» (٣١)، بل لعل العامل الديني الإسلامي قام بمنح الفن الإسلامي الصبغة التجريدية الروحانية، يقول حيدر بامات في كتابه محالي الإسلام: « أعان العامل الديني على منح الفن الإسلامي صبغةً روحانيةً مجردة إلى الغاية... ففي التجريد الروحاني وفي العزم الثابت على التعبير، بلسان معماري أو زخرفي خالص، عن خفايا الإحساس وعن التأمل والوجد ما يتجلى معنى

الجمال في هذا الفن وما لهذا الفن من قيمة إنسانية » (٣٢) على خلاف ما رأينا في شعر التلاعب اللفظي الذي انتفى عنه المعنى انتفاءً كلياً على حساب المبنى المحض الذي سيطر على الشاعر وتحكم به وكبله بقيود أكرهته على أن يتجاوز المعنى، غير أن الزخرفة الإسلامية كانت فناً طليقاً وحرّاً في عالم الشكل، حاورت العقل مثلما حاورت الإحساس وحركته، وربما كان هذا السر يكمن في تكرار الأشكال الذي منح الزخرفة قوةً امتازت بها عن بقية الفنون، فهذه الأشكال « لا تخاطب العقل وحده، فمن الممكن أن تحرك الحس أيضاً. وتكرار الدواعي هو الذي يمنح الرسم العربي قوته، وهذا التكرار، في هذا الفن الذي يجهل نتائج النقش البارز تقريباً، هو الذي يقوم مقام النقش البارز والرسم النظري، ولا يقتصر هذا التكرار على إسهامه في منح مجموع الزخرف وحدة بعرضه على النظر صوّى وسياقاً، بل يساعد على نشوء مشاعر التصوف، ومن المعلوم في الفنون المماثلة، كما في الموسيقى أو الشعر ذي الإلهام الصوفي، أن التكرار مع الإصرار والرجوع، الملازم حتى الفنون، لرسم أو لداع لا يهدف إلى إقناع العقل، بل يهدف إلى تحريك النفس، وأي تأثير في المؤمن لا ينشأ عن توكيد قواعد الإيمان المنبسطة من الكتاب المقدس توكيداً آمراً جازماً إذا ما أبصر هذه القواعد تظهر لعينيه على نسيج غير متناه » (٣٣)، والفنان المسلم المزخرف، ليس إلاّ شاعراً كبقية الشعراء يعبر عن حالة نفسية، بخطوط تجريدية، تخطها أنامله، فيتلاعب بها خياله وتساؤلاته لتتحول إلى لغة موسيقية يسمو بها إلى اللامحدود، وإنه لـ « من الخطأ أن يُحكم هنا وفق التقاليد الأوربية... بل بدساتير الزخرفة الصرفة القائمة على تدرج الخطوط والألوان، ومن شأن النقش أن يكون أقلّ تصويراً للحكاية من إبحائه بالجو الشعري الذي أوجده الأثر الأدبي، وليس النقش المسلم مزخرفاً فقط، بل هو، على الخصوص أيضاً شاعر يُعنى بإلقائه في الذهن حالاً نفسية قبل كل شيء » (٣٤)، والمزخرف المسلم ليس شاعراً فحسب بل هو فيلسوف (٣٥) أيضاً، ذلك لأن نظرة الفنان المسلم غير محددة بمكان وزمان معينين، إن نظرت إلى الوجود نظرة جمالية كونية غير

متناهية، إنه يسعى على الدوام إلى البحث عن الحقيقة الإلهية المطلقة، ولعل الفن العربي الإسلامي يختلف عن الفنون الأخرى بتجريده من ناحية وبيئته عن المطلق من ناحية ثانية، فالفن العربي، كما يقول بيرابين: « يعاني... دائماً مشكلة البحث عن الواحد» (٣٦) من خلال الكثرة والتعدد « والذي يلوح أن أحيلة جامحة قد تصورت هذه المنحنيات المتشابكة التي تتقاطع وتنفك وتتواصل بلا حد، وأنها حَلمت بهذه المجموعات من الخطوط المستقيمة الخالصة المتداخلة الأفقية المشرقة أو العمودية الممشوقة، ولكن مع حساب جميع الخطوط والتقاطعات حساباً رياضياً وكونها موضع رسائل في الهندسة، ويعرف المتفننون دقيق الصور التي تسوق النفوس إلى الأحلام العذبة أو التأمّلات الهادئة أو الصولات الوجدية» (٣٧)، فخيال المزخرف المسلم كان ينطلق دونما أية حدود تحده، على عكس ما وجدنا عند شعراء التلاعب اللفظي الذين أسرفوا في كثرة القيود التي وضعوها على أنفسهم، مما أدى بشعرهم إلى أن يكون سطحياً يعتني بالمبنى عنايةً فائقة تشغله عن الالتفات إلى المعنى، على حين أن الزخرفة الإسلامية تقوم على الحرية وعلى تمثيل الجمال الحر الذي لا يسعى إلى التعليم أو التهذيب أو ما إلى هنالك من أمور الثقيف، ذلك لأن المزخرف المسلم إنما كان يسعى إلى البحث عن الحقيقة الإلهية، ضمن إحدائيات هذه الخطوط الموسيقية التي يذهب بها الخيال إلى اللامتناهي، إن « فن الأرابسك يمثل هذا الجمال الحر. فهو جمال لا يستهدف تثقيفاً ولا تهذيباً ولا تعليماً، لأن الفنان حين ينتجه لا يهدف إلى شيء من هذا، بل يعمل خياله وعقله في منتهى الحرية» (٣٨)، هذه الحرية المطلقة وهذا الخيال الخلاق لدى الإنسان المسلم جعلاه يفرز هذا الفن الموسيقي في مبناه ومعناه، وقد يتوهم الكثيرون بأن تكرار الأشكال الزخرفية الإسلامية شيء يدعو إلى الملل والسأم، لعل هذا الأمر ينطبق على بعض الفنون الأخرى، إلا أنه في الزخرفة الإسلامية وكذلك الموسيقى وربما يختلف الأمر،» يقول (آرثر روبنشتين): إنه برغم قيامه بعزف سمفونية بيتهوفن الرابعة عدة مرات، فإنه لم يعزفها أبداً بالطريقة نفسها في كل

مرة «(٣٩)، فاللحظة متجددة ولا يمكن أبداً أن تعيد اللحظة نفسها، لأن كل شيء قائم على التجدد والتغير، حتى إن الكثير من الأشياء التي نراها ساكنة إنما هي متحركة وغير ثابتة على الإطلاق، غير أن التكرار في الزخرفة الإسلامية له مرده وفلسفته، ولنذكر مع هذا التكرار الذي يملأ اللوحة الزخرفية « ما تعودده المسلم من تكرار أدعية عقب صلاته، وفي الصباح والمساء، وفي المناسبات. وكل وحدة من الوحدات المتكررة في الزخرفة لها ذاتيتها الداخلية في تناسق شكلها، وذاتيتها الخارجية في تماسكها مع ما حولها في امتداد يمكن أن يتسع بلا حدود» (٤٠) و« الإبداع الفني الإسلامي بمفهومه الواسع فهو لغة يحاول فيها الفنان أن يعبر تعبيراً جمالياً في إطار عقيدته » (٤١).

الخاتمة:

إن كل شيء في هذا الكون الفسيح المترامي الأطراف ينطوي على ثنائية الشكل والمضمون، والفنون التي تحاكي هذا الكون تدرج ضمن هذا الإطار من هذه الثنائيات، وإن اقتصرها أو اقتصر أحدها على طرف من طرفي هذه الثنائية يجعلها تتصف بالنقص، وذلك لأن الفن بكل أشكاله وأنواعه ينبغي أن يكون له مبنى يُنفذ من خلاله إلى معناه، وهذا ما وجدناه في الزخرفة الإسلامية التي تعبر عن تساؤلات إنسانية ارتبطت بكل ما هو سام ومطلق، على خلاف ما وجدناه في الزخرفة اللفظية التي انحازت بشكل كلي إلى المبنى مع افتقارها الشديد إلى الالتفات إلى المعنى، فعدت مبنى من غير معنى، مما أدى بها إلى أن تكون صنعة جامدة ثابتة لا حراك فيها ولا حياة، ولا جدال في أن السبب الرئيس في ذلك أنه لا يمكن في اللغة التي هي أداة الشعر أن تكون شكلاً محضاً كما هو الشأن في الخطوط والألوان

وربما من أهم ما يمكن أن نوصي به بعد هذه الدراسة المتواضعة والمقتضبة للزخرفة - بنوعها (الإسلامية واللفظية) - أن ندعو الباحثين إلى دراسة الزخرفة الإسلامية وفلسفتها لبيان ما فيها من عمق لربما يخفى عن كثير من الدارسين، ولا سيما أن الغربيين -عموماً- لم يُعطوا هذا الفن حقَّ قدره، ولم ينصفوه، وذلك عندما ذهب أغلب جمهورهم إلى أن الزخرفة الإسلامية إنما نشأت لأن

الإسلام قد حرّم التصوير، فكان لابدّ من أن يظهر فنٌ بديلٌ عن التصوير فكان الفن الزخرفي الإسلامي، الذي - وبحسب رأيهم - يقوم على الشكل المحض من غير أن يحمل خلف هذه الخطوط أي معنى أو دلالة.

الحواشي

(١) كروتشة، علم الجمال، ترجمة نزيه الحكيم، راجعه: بديع الكسم، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، المطبعة الهاشمية، ١٩٦٣، ص ١٦.

(٢) انظر: عدنان. سعيد، الاتجاهات الفلسفية في النقد الأدبي، دار الرائد العربي، ط ١، بيروت، لبنان، ١٩٧٨، ص ١٣٧.

(٣) هلال. محمد غنيمي، الأدب الحديث، دار العودة، دار الثقافة، بيروت، ١٩٦٣، ص ٢٢٧، نقلاً عن قدامة بن جعفر نقد الشعر.

(٤) الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأولى، الجزء الثالث، مصر، ١٩٣٨، ص ١٣١/٣.

(٥) الجرجاني. عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تحقيق محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، دار المدني، جدة، الطبعة الثالثة، ١٤١٣ هـ ١٩٩٢ م، ص ٥٢.

(٦) المصدر السابق، ص ٥٤.

(٧) ابن الأثير. ضياء الدين، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، الجزء الأول، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٣٥٨ هـ ١٩٣٩ م، ص ٣٥١.

(٨) قصبجي. عصام، مجلة بحوث جامعة حلب، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية، العدد ٢٩/، ١٩٩٥، ص ١٠.

(٩) الرومي. جلال الدين، المثنوي، ترجمة: د. عبد السلام كفاقي، المطبعة العصرية، ط ١، صيدا، بيروت، ١٩٦٦، ص ١٠.

(١٠) إسماعيل. عزالدين، الأسس الجمالية في النقد العربي، القاهرة، ص

- (١١) قصبجي. عصام، مجلة بحوث جامعة حلب، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية.
- (١٢) سانتيانا. جورج، الإحساس بالجمال، ت: محمد مصطفى بدوي، مراجعة: زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ص ١٨٩.
- (١٣) فروم. إريك، الإنسان بين الجوهر والمظهر، ت: سعد زهران، مراجعة: لطفي فطيم، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، آب ١٩٨٩، عدد ١٤٠، ص ٥٣.
- (١٤) كروتشه، علم الجمال، ص ١٢٦.
- (١٥) ينظر: قصبجي. عصام، مجلة بحوث جامعة حلب، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية، ص ١٧ ١٨.
- (١٦) أمين. أحمد، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب المصرية، ط ٢، ١٩٣٥، ص ٢٢٧.
- (١٧) شيخ أمين. بكري، مطالعات في الشعر المملوكي والعثماني، دار الشروق، الطبعة الأولى، بيروت، ١٣٩٢ هـ / ١٩٧٢ م، ص ٢٢٤.
- (١٨) إسماعيل. عزالدين، الأسس الجمالية في النقد العربي، ص ٣٣٣، نقلاً عن كروتشه:

Corce:Aesthetic p١٥٠

- (١٩) مطر. أميرة حلمي، مقدمة في علم الجمال وفلسفة الفن، دار المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٩٤، ص ٢٦.
- (٢٠) كروتشه، علم الجمال، ص ٤٩.
- (٢١) شيخ أمين. بكري، المطالعات، ص ٢٢٢ ٢٢٣.
- (٢٢) إسماعيل. عزالدين، الأسس الجمالية في النقد العربي، ص ٣٣٣، نقلاً عن:

Cour thope: Life in Poetry; Low in Taste,

pp ١٧٣، ٤

- (٢٣) غويو، مسائل فلسفة الفن المعاصرة، ت: سامي الدروبي، دار اليقظة العربية، الطبعة الثانية، دمشق، ١٩٦٥، ص ٢٥.
- (٢٤) المصدر السابق، ص ٣٥.
- (٢٥) المصدر السابق، ص ٢٥.
- (٢٦) مجاهد. عبد المنعم مجاهد، دراسات في علم الجمال، عالم الكتب، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٦، ص ٩٨.
- (٢٧) سانيتانا. جورج، الإحساس بالجمال، ص ١٨٥.
- (٢٨) اشبنغلر، تدهور الحضارة الغربية، ت: أحمد الشيباني، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، الجزء الأول، ١٩٦٤، ص ٣٨٦.
- (٢٩) قصبجي. عصام، نظرية المحاكاة في النقد العربي القديم، دار القلم العربي للطباعة والنشر، ١٩٨٠، ص ٩٤ ٩٥.
- (٣٠) مصطفى. شاکر، الفنون الإسلامية (مركز الأبحاث)، إعداد: أحمد محمد عيسى، تحسين عمر طه أوغلي، تصدير: أكمل الدين إحسان أوغلي، دار الفكر، ط ١، دمشق، ١٩٨٩، ص ١٤٥.
- (٣١) المصدر السابق، ص ١٤٢.
- (٣٢) بامات. حيدر، مجالي الإسلام، ت: عادل زعيتري، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٦، ص ٤٠٨ ٤١٠.
- (٣٣) المصدر السابق، ص ٤١١ ٤١٢.
- (٣٤) المصدر السابق، ص ٤٣٣.
- (٣٥) انظر إسماعيل. عزالدين، الأسس الجمالية في النقد العربي، ص ٣٩٧.
- (٣٦) بهنسي. عفيف، جمالية الفن العربي، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٧٩، ص ٨٣.
- (٣٧) بامات. حيدر، مجالي الإسلام، ص ٤١١.
- (٣٨) إسماعيل. عزالدين، الأسس الجمالية في النقد العربي، ص ٣٢١ ٣٢٢.

(٣٩) بيحوفيتش. علي عزت، الإسلام بين الشرق والغرب، ت: محمد يوسف عدس، مؤسسة العلم الحديث، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٤، ص ١٦٦.

(٤٠) كامل. عبد العزيز، الفنون الإسلامية، ص ٥٠. ٥١.

(٤١) المصدر السابق، ص ٣٧.

KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ÇEVİRİ

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

2015/1 | CİLT: 2 | SAYI: 2

Doğal Koşulların ve Sosyo-Kültürel Dinamiklerin Hz. Peygamber'in Sünnetindeki Tezahürleri (*)

MUAMMER BAYRAKTUTAR

YRD. DOÇ. DR., KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
mbayraktutar@kilis.edu.tr

Hz. Peygamber'in tarihselliğinin çarpıtılması (selt), ilk dönem âlimlerinin aksine, muâsır müslüman araştırmacılar ve yazarlar arasında oldukça yaygın bir yaklaşım ve düşüncedir. Bu düşüncüyü, bütün yönleriyle hatalı bir yaklaşım olarak değerlendirmek mümkündür. *Öncelikle biz tarihsellikte, Hz. Peygamber'in sınırlı bir dönemde, belirli bir çevrede ve kendisine özgü mekânlarda yaşamasını kastetmekteyiz.* Burada "selb" yerine "selt" (çarpıtma) ifadesini tercih ettik. Zira sonuncusu, yani selb ifadesi, gerek zorunlu gerekse keyfi reddi çağrıştırır. Birincisi yani selt ifadesi ise, bir şeyde var olanı bulunduğu yerden dışarı çıkarmayı ve tahrif etmeyi ifade eder ki bu da bizim kastettiğimiz manadır. *Nitekim burada ortaya çıkan, Hz. Peygamber'in beşeriliğinin, kendisinden nakledilen hadislerinin ve hâdiselerin açık ve sarih delâletlerini ve bunların kendi döneminin ihtiyaçlarına ve çevresinin icaplarına uygunluğunu göz ardı ederek, zorlama teviller yoluyla kendilerine uygun düşmeyen bir takım farklı delâletlere hamledilerek*

* Halil Abdulkerim'in el-İslâmu beyned-devleti'd-diniyye ve'd-devleti'l-medeniyye adlı eserinin (Sinâ lî'n-neşr, Kahire, 1995), "Beşeriyetu'r-rasûl Muhammed sallallahu aleyhi ve sellem" adlı bölümün (s. 177-187) çevirisidir.

çarpıtılmasıdır. Ekseriyetle bu da, bazılarının ‘mucize’ diye isimlendirdiği, salt arı bir vergi (mevhibe) derecesine yükseltmek için bu delâletleri ön plana çıkarma yoluna başvurmakla olur. Oysa bunlar, bir hadis irad ettiğinde veya bir olayla karşılaştığında Hz. Peygamber’in aklının ucuna dahi gelmemiştir. Bu fikre göre, Hz. Peygamber’in kendisinden ve kendi durumuyla ilgili varit olan nasslar, Eflatun’un idealarında olduğu gibi, zaman ve mekândan soyutlanmış, insanların yaşadıkları ile hiçbir ilişkisi bulunmayan naslara dönüşür. Bu ise hem nasslar, hem de Müslümanlar için kabul edilebilir bir durum değildir.

Bu düşünce ve yaklaşımın yanlışlığı, kendi içinde tutarlı net bir sonuca ulaşıldığında ortaya çıkar. Ayrıca Kur’andaki “*De ki: Ben ancak sizin gibi bir beşerim*”¹⁰⁴ “*De ki: Rabbimi tenzih ederim. Ben sadece beşer olan bir peygamber değil miyim?*”¹⁰⁵ gibi Hz. Peygamber’in beşeriliğini vurgulayan âyetler de, yukarıda onun beşeriliğini inkâr eden görüşü nefyeder.

Sosyoloji ilmi de bu yöntemin yanlışlığını teyit eder. Çünkü fert, her ne kadar alışılmışın dışında kendine özgü meleke ve güçlerle farklılık arzetsen de, sonuçta o toplumun çocuğudur. “Kişi, kendi toplumuna birçok bağla bağlıdır. Ferdin maddi hayat standartları, toplumda üretimsel dinamiklerin belirli bir asırda ulaştığı olduğu kalkınma düzeyine göre şekillenir. Yine onun ruhsal kaygıları, düşünce tarzı ve ahlâkî değerleri, bunların hepsi, toplumsal etkinin bir sonucudur ve toplumsal düzenlemelerin ve geleneklerin rengiyle şekillenir”¹⁰⁶. Ancak bunun anlamı, ferdin toplumdan bağımsız tek başına bir varlığının olmadığı anlamına gelmez. İnsanın tabî özü (fitratı) kendini kuşatan çevreden ve onu çevreleyen bütün faktörlerden, hatta iklimden dahi etkilenerek değişir. “Coğrafi çevre zorunlu bir durum ve genel bir araç olma özelliğinin yanısıra, aynı zamanda toplumsal büyüme ve gelişme için temel hammaddeyi oluşturur”¹⁰⁷. Kişi, yaşadığı sosyal, ekonomik, siyasî ve kültürel şartların (ki öncelikle bunların bilinmesi yönüyle) etkisi altında kalır. Şu halde ne yaparsa yapsın, kendisi, kişiliği, düşünceleri ve yaşayışı üzerinde etkin olan tesirlerinden uzak kalamaz.

Hz. Peygamber (s.a.s), Mekke’de hayatının altıda beşini, doğal koşulların ve faktörlerin oldukça önem arzettiği bir toplumda geçirdi. Yağmurun yağması, insan, hayvan ve bitkiler için hayatî bir durumdu. Bu sebeple on-

¹⁰⁴ el-Kehf, 18/110.

¹⁰⁵ el-İsrâ, 17/93.

¹⁰⁶ Rus sosyoloji bilginlerinden bir heyet, *Ulûmu’l-ictimâ’*, Arapça tercümesi, Dâru’t-tekaddüm, Moskova 1988, s. 263.

¹⁰⁷ Or Sipov, *Usûlu ilmi’l-ictimâ’*, Arapça tercümesinden, I. Baskı, Dâru’t-tekaddüm, Moskova 1990, s. 18

lar yağmuru “el-gays” diye isimlendiriyorlardı¹⁰⁸. Yağmurun gecikmesi, ziraat ve hayvancılığın yok olması, çoraklık, kıtlık ve açlık demektir. Yağmurun az yağdığı veya yağmadığı yılı “sene” diye isimlendiriyorlardı¹⁰⁹. Yağmurun yağmasının geciktiğinde, ahlâk ve karakter bakımından en bereketli sayılan birisinin önderliğinde açık bir alana çıkıyorlardı. Allah’a dua ediyorlar ve kendilerinden kıtlığı gidermesi ve kendilerine canlılık ve verimlilik vermesi için yalvararak niyazda bulunuyorlardı. Siyer-i Nebî kitaplarında Hz. Muhammed (s.)’in dedesi Abdulmuttalib’ten bahsedilirken şu kıssayla karşılaşırız: (Bize Mahreme b. Nevfel ez-Zuhrî’nin rivayet ettiğine göre o şöyle dedi: Annem Rukayka binti Ebî Sayfî b. Hişâm b. Abdimenâf –kendisi Abdulmuttalib’in yaşıtıydı- bize şöyle anlattı: Kureyş’in varını yoğunu alıp götürün ve insanları büyük sıkıntılara maruz bırakan yıllar birbirini izledi. Yine annem Rukayka sözlerine şöyle devam etti: Rüyada şöyle seslenen birini duydum: Ey Kureyşliler, işte gönderilen bu peygamber sizdendir ve bu da onun ortaya çıkış zamanıdır. Onunla size bolluk ve bereket gelecek. Şu halde neseb ve boy pos olarak en orta, teni beyaz, kaşları çatık, kirpikleri uzun, yanakları düz ve burun kemiği ince olanınıza dikkatli bakınız. Kendisi, bütün çocukları ve sizden her kabileden bir kişi çıksınlar. Sonra temizlensinler, güzel koku sürsünler, sonra rüknü (hacer-i esved’i) istilam etsinler ve Ebû Kubeyş dağının tepesine çıksınlar. Sonra bu adam onların en önüne geçer ve yağmur yağması için duada bulunur. Sizler de âmin dersiniz. Böylece sizler yağmura kavuşacaksınız. Sabah olunca rüyasının onlara anlattı. Bakıp düşündüklerinde bu sıfatın Abdulmuttalib’in sıfatı olduğunu anladılar. Bunun üzerine onun yanında toplandılar ve onlardan her kabileden bir adam çıkıp geldi. Kendilerine emredilenleri yaptılar, sonra da Ebû Kubeyş dağının tepesine çıktılar. Aralarında henüz çocuk yaşta olan Peygamber (s.a.s.) de vardı. Abdulmuttalib öne geçerek şöyle dedi: “Allahım bunlar senin kulların ve onların çocukları, bunlar senin cariye kulların ve onların çocuklarıdır. İşte bu felâket ve sıkıntılar onlara gelip çattı. Yıllar bu şekilde bizim üzerimizden peşpeşe gelip geçer oldu. Her şeyi alıp götürdü, insanları büsbütün perişan etti. Kıtlık ve kuraklığı bizden gider, bize bolluk ve bereket ver”. Onlar henüz ayrılmadılar ki, vadiler selle dolup taşıtı¹¹⁰. Bu hadisede şu hususları görmekteyiz:

¹⁰⁸ Yağmur (matar) kelimesinin, *el-Mu’cemu’l-vasit’e* göre, hususî olarak hayır anlamı da mevcuttur. Ayrıca mecaz olarak bulut, gökyüzü ve ot için de kullanılmaktadır.

¹⁰⁹ “sünneti’l-arz” ifadesi, *el-Kâmûsü’l-muhîte* göre, yerin bitkilerini yemek anlamına gelir ve “mesnûne” kelimesi de buradan türemiştir.

¹¹⁰ İbn Sa’d, *et-Tabakâtu’l-kubrâ*, Lecnetü neşri’s-sikâfeti’l-islâmiyye, Mısır 1358, I, 70.

a) Abdulmuttalib - Hz. Muhammed (s.a.s.)'in dedesi- kabilelerin seçtiği topluluğa ve çocuklarına istiska törenini yerine getirmede önderlik/imamlık yapmaktadır.

b) Dinî töreni yerine getirmeye katılmazdan önce, yıkanıp temizlenmişler ve güzel kokular sürünmüşlerdir (Bu ise İslâm'daki abdestte tekabül etmektedir).

c) Rükünü istilâm etmişlerdir (ki bu, günümüze kadar Müslümanların kutsal bir değer atfetmeye devam ettikleri haccer-i esved'dir. Müslümanlar hac ve umrede Kabe'yi tavaf ederken şavtlara haccer-i esved'in hizasından başlarlar).

d) Ebû Kubeys diye isimlendirilen ve Kabe'nin yanı başında bulunan dağın tepesine çıktılar. Başka bir ifadeyle istiska (yağmur isteme ritüeli) ancak açık havada gerçekleştirilir.

e) Abdulmuttalib onlara önderlik ederek öne geçmiş, kıtlık ve kuraklığı gidermesi, bolluk ve bereket indirmesi için Allah'a dua etmiş, beraberindekiler de amîn demiştir. (Bu ifade, Müslümanların duaya âmin derken kullandıkları ifadenin bizatihi aynısıdır).

f) Abdulmuttalib töreni bitirir bitirmez vadiler akmaya başlamıştır.

g) Muhammed (s.a.s.) de dedesiyle birlikteydi ve bu töreni yerini getiriyordu. O esnada etrafındaki olup bitenleri anlayan ve kavrayan yaşta bir çocuktü.

Bu durum İslâm'da değişmedi, istiskâ için kendi adını taşıyan yağmur kıt olduğunda müslümanlarca yerine getirilmesi müstehab olan ve bu duruma tahsis edilen özel bir namaz oldu.

Abbâd b. Temîm'in amcasından naklettiğine göre Hz. Peygamber (s.) yağmur duası (istiskâ) için insanlarla açık bir alana çıkmış, iki rek'at namaz kaldırmış ve kıraatı açıktan okumuştur. Yine ellerini omuz hizasına kadar kaldırmış, elbisesini ters çevirmiş, kibleye yönelmiş ve yağmur duasında bulunmuştur¹¹¹.

Bu hadis, Hz. Peygamber'in imamlık yaptığı istiskâ namazında yerine getirdiği birçok dinî hususları (ritüelleri) ihtiva etmektedir:

a) Namazda kıraatın açıktan okunması. Bu ise genellikle akşam, yatsı ve sabah gibi karanlığa denk gelen vakitlerdeki namazlarda icra edilir.

b) Ellerin omuzlara kadar kaldırılması. Başka bir hadiste "koltuk altla-

¹¹¹ Buharî, İstiskâ 15; Müslim, İstiskâ 1-4; Buharî ve Müslim'in Abbâd b. Temîm'den rivâyet ettikleri bu hadislerde istiskâ namazında Hz. Peygamber'in ellerini omuz hizasına kadar kaldırdığı ifadesi yer almamaktadır. Ancak diğer rivayetlerde ellerinin kaldırdığı yer almaktadır. Bu sebeple yazarın rivayet metinlerini iktibas ederken dikkatli davranmadığı anlaşılmaktadır (çev.).

rının beyazlığı görününceye kadar” ifadesi gelecektir. Ashabından birinin ona izafe ettiğine göre, Hz. Peygamber (s.) ellerini bu şekilde sadece istiskâ namazında kaldırmıştır.

c) Elbisenin (ridânın) ters çevrilmesi.

Hız. Âişe (r.a.)'den rivâyet edildiğine göre o şöyle demiştir: “İnsanlar yağmurun kıtlığından dolayı Rasûlullah (s.)'e gelerek şikâyetle bulundular. Bunun üzerine Hz. Peygamber bir minber konulmasını emretti. Sonra musallâda onun için bir minber konuldu. Hz. Peygamber minbere çıkıp insanlara yağmur duası için çıkacakları günü bildirdi”. Hız. Âişe şöyle devam etmektedir: “Rasulullah (s.a.s.) güneşin kaşı görünmeye başlayınca çıktı ve minberin üzerine oturdu, tekbir getirdi ve Allah'a hamdetti. Sonra insanlara şöyle seslendi: “Sizler memleketinizin kuraklığından ve yağmurun zamanında yağmasının gecikmesinden şikâyetle bulundunuz. Allah size kendisine duâ etmenizi istedi ve duânızı kabul edeceğini vadetti”. Sonra sözlerine şöyle devam etti: “Hamd, yalnız âlemlerin rabbi Allah'a mahsustur. O, Rahmân ve Rahîmdir. Din gününün sahibidir. Allah'tan başka hiçbir ilâh yoktur. O, dilediğini yapar. Ey Allahım, Senden başka ilâh yoktur. Sen zenginsin, biz fakiriz. Üzerimize yağmur ve bereket indir. İndirdiğini bize kuvvet ve bir vakte ulaştıracak azık kıl”. Rasûlullah sonra koltuklarının beyazlığı görününceye kadar ellerini kaldırdı. Akabinde de sırtını insanlara döndü, elbisesini (cübbesini) ters çevirdi. Ellerini kaldırmış haldeydi. Sonra insanlara doğru döndü ve minberden inerek iki rekât namaz kıldırdı. Namazın ardından Allah bir bulut meydana getirdi, sonra gök gürlledi ve şimşek çaktı. Hemen akabinde de Allah'ın izniyle yağmur yağdı. Peygamber (s.a.s.) her taraftan seller akıncaya kadar mescidine gelmedi”¹¹².

Bu hadiste, bir önceki hadise göre daha güzel ayrıntı ve detaylar bulunmaktadır: Nitekim hadiste, istiska namazının insanlardan gelen istek ve şikâyet üzerine kılındığını görmekteyiz. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.) istiskâ namazı kılmak için insanlara çıkılacak günü haber vermiştir ki bu da güneşin kaşının ilk görüneceği, yani güneş ışınlarının ilk ortaya çıkacağı vakittir. Bununla beraber bu vakit, namaz kılınması tahrîmen mekruh olan bir vakittir. (İbn Ömer'in rivâyet ettiğine göre Peygamber (s.a.s.): “Güneşin ilk ışınları doğmaya başlayınca, güneş iyice yükselineye kadar namazı tehir ediniz” buyurmuştur)¹¹³. Bir başka hadise göre “Güneş

¹¹² Ebû Davud, İstiskâ 3.

¹¹³ Buharî, Mevâkîtu's-salât 30.

tam doğarken ve batarken namaz kılınmaz”¹¹⁴. Kezâ hacda güneş doğmadan evvel şeytan taşlamak da haramdır. İbn Abbâs (r.a.)’den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.s.): “Güneş doğuncaya kadar şeytan taşlamayınız.” buyurmuştur¹¹⁵. Yine hadis, istiskâ namazının ayırddedici bir özelliği sahip olduğunu göstermektedir. Bu da açık alanda kılınmasıdır. Nitekim hadiste, mescidinden uzak bir yerde olacak şekilde “istiskâ namazı için çıkacakları bir günü belirleyip insanları haber verdi.”, “her taraftan seller akıncaya kadar mescidine gelmedi” ifadeleri bunu teyit etmektedir. Peygamber (s.a.s.) duâ ederken ellerini, koltuk altlarının beyazlığı görününceye kadar kaldırmıştır. Yine o esnada sırtını cemaate dönmüş, elbisesini ters çevirmiş, Abdulmuttalib’in duâsını hatırlatan bir duâ ile Allah’a duâ etmiştir. Sonra beraberinde bulunanlara doğru yönelmiş ve onlara iki rekat namaz kıldırmıştır. Namaz biter bitmez, Ebû Kubey’s’in tepesindeyken Abdulmuttalib’in başına geldiği gibi, her taraftan seller akmaya başlamıştır.

Hz. Peygamber’in elbisesini sadece bu namazda ters çevirmesi birçok sahîh hadiste yer almıştır. Bu da bunun, yerine getirilmesi mezkûr namaza has kılınan özel bir dinî ritüel olduğunu kesin olarak göstermektedir. Bazı hadislerde istiskâ namazında elbisenin ters çevrilme keyfiyetine daha iyi ışık tutmaktadır. Süfyân şöyle demiştir: “Elbiseyi sağ tarafı sol tarafına, sol tarafı da sağ tarafına gelecek şekilde çevirirdi”¹¹⁶. Bir başka hadiste İbn Abbâs şöyle rivayet etmiştir: “Rasûlullâh (s.a.s.) elbisesini ters çevirdi ve onun sağını, soluna, solunu da sağına getirdi”¹¹⁷. Aynı şekilde, elbisenin altı üstüne, üstü de altına gelecek şekilde ters çevrilmesi de câizdir. Abdullah b. Zeyd şöyle demiştir: “Rasûlullâh (s.a.s.) üzerinde siyah nakışlı bir elbise olduğu halde istiskâda bulundu. Elbisenin alt tarafının tutulmasını istedi, sonra onu elbisenin üstü tarafı haline getirdi. Elbisenin ters çevrilmesi, omuzlarına bir ağırlık getirmedi”¹¹⁸.

Şu halde elbisenin/ridânın çevrilmesi sağdan sola veya soldan sağa doğrudur. Elbisenin ters çevrilmesinde ise, altı üstüne veya üstü altına getirilir.

Elbisenin ters çevrilmesi veya çevrilmesi, kuraklık durumunun yağmura dönüşmesi isteği için bir sembolden ibarettir. Bu ise bu törenin ve yağmur

¹¹⁴ Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn, *es-Sunenu’s-sağîr*, thk. A. Emîn Kal’acî, Câmiatu’l-Dirâsâtu’l-İslâmiyye, Karaçi/Pakistan, 1410/1989, I, 325.

¹¹⁵ Beyhakî, *es-Sunenu’s-sağîr*, II, 190.

¹¹⁶ Dârekutnî, Ebu’l-Hasen Ali b. Ömer, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvût vd., Müessesetu’r-risâle, Beyrût, 1424/2004, II, 422.

¹¹⁷ el-Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ala’s-sahîhayn*, thk. Abdulkadir Atâ, Dâru’l-kutubi’l-ilmîyye, Beyrût, 1411/1990, I, 473.

¹¹⁸ Beyhakî, *es-Sunenu’s-sağîr*, I, 265.

duâsının en üstün amacıdır. Nitekim bütün elbiseleri çıkarmak, İslam'dan önce Kabe'yi tavaf ederken hac ve umre yapanların –erkek ve kadın olsun- yerine getirdikleri dinî ritüellerden biridir. Onlar velev ki elbiseleriyle tavaf yapmak zorunda kalsalar bile “elbiselerini atıyorlar, sonra bir daha asla onları almayıp bırakıyorlar ve de elbiseler eskiyip çürüyünceye kadar hiç kimse onlara yaklaşmıyordu”¹¹⁹.

Sosyolog Judy'ye göre dinî merasimleri ve ritüelleri veya onlardan herhangi birini bir illete dayandırmak ilmî olmayan bir yöntemdir. Nitekim ona göre “Dinî ritüeller dengeli, ölçülü davranış türlerinden biridir. Öyle ki özde (cevheriyye) onların yapılış amacı ile şekli arasında bir ilişki bulunmamaktadır. Bir diğer ifadeyle, dinî davranış ve yaşayışın amacı ile aracı arasındaki ilgi ve alâka, mantıkî ve aklî olmayan bir alâkadır”¹²⁰.

Şu halde Hz. Peygamber tarafından yağmur duası töreninde imamlık yaparken elbisenin ters çevrilmesinin yorumu, salt bir ictihad ve görüştür. Zira bu uygulamanın – Judy'nin ulaştığı görüşe binâen- ilmî ve aklî tefsiri mümkün değildir. Kezâ burada, yağmur duası töreninin İslâm'a, önceki dönemlerden intikâl ettiği şeklindeki görüşün reddini gerektirecek bir neden söz konusu değildir. Nitekim bu, -özellikle ibâdetler alanında- İslâm'ın o dönemden tevârüs yoluyla aldığı yegâne dinî şîâr değildi ve bunların en meşhuru olarak sa'y, tavaf ve hac-i esved'i öpme gibi özellikleriyle hac ve umreyi saymak mümkündür. Çünkü “Hiç şüphe yok ki, bu dinî uygulama ve merasim, daha önceki mevcut haliyle İslâm'a intikal etmiştir. Hac-i esved Hz. Peygamber'in gönderilmesinden önce de kutsal sayılıyordu. Aynı şekilde hac-i esved'in kutsal görülmesi fikri İslâm'da da korundu ve önceden olduğu gibi onu istilâm etme ve bulunduğu köşeden itibaren tavafa başlama âdeti devam etti”¹²¹ ve¹²². Bu konuda hac-i esved'in kutsal sayılmasındaki illeti, Hz. Peygamber'e uyanlara açıklayan şu hadis vardır: İbn Abbâs'ın rivâyet ettiğine göre Rasulullâh (s.a.s.): “Şüphesiz bu taşın, kendisini istilâm edenlere şahitlik eden bir dili ve iki dudağı vardır” buyurmuştur¹²³.

Sosyoloji ilmi de dinî ritüellerin, şîârların ve dinî törenlerin nesilden nesile intikâl ettiğini ve bunu öncekilerden sonrakilere, atalardan baba ve

¹¹⁹ Şerif, Ahmed İbrahim, *Mekke ve'l-Medîne fi'l-câhiliyye ve fi ahdi'r-rasûl*, Dâru'l-fikri'l-arabî, Mısır, ts, s. 197.

¹²⁰ Mitchell, Duncan, *Mu'cemu ilmi'l-ictimâ*, trc. İhsân Muhammed el-Hasen, “et-Tukûs” md., Dâru't-talîa, Beyrût, II.Baskı. 1986, s. 176.

¹²¹ Şerif, *Mekke ve'l-Medîne fi'l-câhiliyye ve fi ahdi'r-rasûl*, s. 196.

¹²² Peygamber (s.a.s.)'in dedesi Abdumuttalib'in yönettiği istiskâ töreninde, onların bu merasime hac-i esved'i istilâm ederek başladıklarını öğrenmiş bulunuyoruz.

¹²³ Beyhakî, *es-Sunenu's-sağîr*, II, 175.

torunlara tevarüs eden bir uygulama yoluyla gerçekleştiğini doğrulamaktadır. Bu da özellikle Robertson Smith'in görüşüyle de örtüşmektedir. Ona göre, "mitolojik anlatımların ve dinî inançların birbiri yerine geçmesi ve bunların nesilden nesile şêair cinsinden uygulamalar yoluyla intikal etmesi mümkündür"¹²⁴. Yukarıda anlatılanlardan çıkaracağımız kısa sonuç, yağmur duâsı töreninin önceki dönemlerden (câhiliyye dönemi) İslâm'a intikâli, dinin tarihselliğine ilişkin sunduğumuz delillerden birini teşkil etmektedir.

Güneş ve ay tutulmalarının Hz. Peygamber (s.a.s.) üzerindeki etkisini, bu esnada karşı karşıya kaldığı durumu ve tutulmanın geçmesi için yerine getirdiği dinî ritüel ve uygulamaları gözden geçirdiğimizde; onun, içinde büyüdüğü ve peygamberlikten önce kırk yıl, sonra da on iki yıl bağrında yaşadığı toplumunun çocuğu olduğu gerçeğini, bizde daha da güçlendirir. Doğal bir olay olarak güneş ve ay tutulmasının, belirli sebepleri bulunmaktadır. Bu iki doğa olayı, Allah'ın gazabı ve öfkesinin alâmetlerinden birer işaret ve alâmettir. Bu da, yarattıklarının tamamına –istisnâsız- isabet edecek olan ve Hz. Peygamber'e kadar Arap yarımadasının doğurduğu önceki peygamberlerin ümmetlerine kadar uzanmasında olduğu gibi vuku bulması kaçınılmaz, defedicisi bulunmayan acıklı azap türündendir. O peygamberler de Salih, Hûd ve Şuayb'tır. "Peygamberlerden dördü Araptır: Hûd, Salih, Şuayb ve senin peygamberin Ey Ebûzer"¹²⁵. Şüphesiz Semûd, Âd ve Şuayb'in kavmi Medyen halkının helâk edilmesi ve onlarla ilgili olarak anlatılanların tamamı, Arap yarımadasındaki ve özellikle Hicaz bölgesindeki kabilelerce bilinen ve yaygın olan bir durumdu. Nitekim insanlar arasında dolaşan bazı atasözleri, bu anlatımlardan beslenmekteydi. Meselâ, "Âd'ın vekili gibi olma!" atasözü bunun gibidir. Bu mesel, bir topluluk adına vekil ve temsilci olarak gönderilip de onlar için en kötü sonuçları doğuracak tercihlerde bulunan kimse için söylenir.

Açıkçası bu olaylar, o kavimlerin helâk edilmesi, emirlerine isyân etmelerinin bir sonucu olarak Rablerinin kendilerine gazabından kaynaklanıyordu. Yoksa helâk olmaları, depremler, yanardağlar, kasırgalar ve bunun gibi tabiat olaylarının bir neticesi değildir. Hadis külliyyâtında İbn Zeyd el-Bekrî'den, kendisini Hz. Muhammed'e götürmesini isteyen ihtiyar bir kadın hadisi gibi bu tür olayları, çoğunluğun kesin olarak bildiği daha pek çok hadis vardır. Nitekim İbn Zeyd o esnada el-Alâ b. el-Hadramî'yi Peygamber'e

¹²⁴ Gays, Muhammed Âtıf, *Kâmûsu ilmi'l-ictimâ*, Dâru'l-marifeti'l-câmiyye, İskenderiyye, 1998, s. 389.

¹²⁵ İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Bustî, *Sahihu ibn Hibbân bi-tertibi İbn Belbân*, thk. Şuayb el-Arnâvût, Müessesetu'r-risâle, Beyrût, 1414/1993, II, 76.

şikâyet etmek üzere gidiyordu. Peygamber'e varıp durumu anlattıktan sonra kendisini "Âd'ın vekili.." gibi olmakla nitelendirmiştir¹²⁶.

Yine Hz. Peygamber'in Tebük gazvesine giderken, ashabına kazanlardaki suyu dökmelerini ve kullandıkları suyla yoğurdukları hamuru develerine yem olarak vermelerini, sonra da orayı derhal terk etmelerini emretmesi haberi de herkesin kesin olarak bildiği hadislerdendir. Bu haber ve olay, hiçbir siyer kitabının göz ardı etmediği kadar meşhur ve bilinen bir hâdisedir. Hz. Peygamber'in böyle bir emir vermesinin sebebi ise, kazanlarını doldurdıkları ve hamurlarını yoğurdukları bu suyu, Semûd'un kuyularından çekmiş olmalarıdır. Hz. Peygamber daha sonra onlara Hz. Salih'in devesinin içtiği kuyuyu göstermiş, onlarda yetecek kadar ondan su almışlardır.

Şu halde Salih, Hûd ve Şuayb'ın (Arapların peygamberleri) kavimlerinin başına gelen hadiselerin bilgisi, Arap yarımadasında kabileler arasında yaygındı ve bilinmekteydi. Onlar başlarına gelen bu musibetleri, göğün (Allah'ın) kendilerine gazabı olarak görüyorlar, bunların sebebinin tabiat olaylarının meydana gelmesine bağlamıyorlardı.

İslâm öncesi Arapların vicdanına, gaybî güçlerin insanlığa öfkeleniğinde onlara öfkelerinin işaret ve alametlerini göndereceği inancı yer etmiştir. Bu, alâmetleri yerle bir eden ve yok eden tabiat olaylarıyla ilintilidir. Bu fikir özellikle de okuma yazma bilmeyen ümmî bir toplum olan Arap toplumunda ve ezber gücüne dayanan bu gibi toplumlarda nesilden nesile tevarüs eden bir inanç seviyesine ulaşmıştır. Hz. Muhammed de o bölge de hayatını sürdüren ve kendisini soyutlamaksızın, onlardan uzaklaşmaksızın ve kendini onlardan üstün addetmeyerek toplumuyla beraber ve iç içe yaşamış bir Araptır. Daha önce açıkladığımız gibi Sosyoloji ilminin "her insan kendi toplumundan ve çevresinden etkilenir" şeklindeki tezi de bizi desteklemektedir. Nitekim bu konuda Hz. Peygamber'den sadır olan ve aşağıda gelen Ebû Burde hadisi de bu ilke ve tezin doğru olduğunu bize gösterir.

Rivâyete göre Ebû Burde, Ebû Musâ'nın şöyle dediğini nakletmektedir: "Güneş tutuldu. Hz. Peygamber (s.a.s.) bunun üzerine kıyâmetin kopmasından korkarak endişe içerisinde kalktı ve hemen mescide geldi. Akabinde daha önce yaptığımı hiç görmediğim şekilde uzun uzun kıyâm, rükû ve secdede bulunarak namaz kıldı"¹²⁷. Bir başka rivâyete göre de, Hz. Peygamber şöyle demiştir: "Allah'ın gönderdiği bu işaret ve alâmetler, hiç kimsenin ne

¹²⁶ İbn Kesir, Ebu'l-fidâ İsmâil, *Kasasul-enbiyâ*, Dâru Ömer ibni'l-Hattâb, İskenderiyye, 1401/1981, s. 107; Ayrıca bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb Arnavût vd., Müessesetu'r-risâle, 1421/2001, XXV, 306. (çev.)

¹²⁷ Buhârî, Kûsûf 14.

*ölmesi ne de yaşaması için gerçekleşmez. Allah bunlarla kullarını korkutur. Bu âlâmetlerden herhangi birine şahit olduğunuzda, hemen Allah'ı zikretmeye, O'na duâ etmeye ve O'na istiğfarda bulunmaya sığınınız*¹²⁸. Amra binti Abdirrahmân'ın Hz. Âişe'den rivayet ettiğine göre, Hz. Peygamber bir sabah erkenden bineğine bindi, akabinde de güneş tutuldu. Kuşluk vaktinde hemen geri döndü. Eşlerinin ait hücreleri aralarına uğradı, akabinde namaza durdu. İnsanlar da onun arkasında namaza durdular. Namazda uzun uzun kıyam ve rükû da bulundu...¹²⁹.

İşte bu hadislerin bizatihi metinlerinden, Hz. Peygamber'in güneş tutulduğunda kıyametin kopuşundan korkarak endişe içinde kalktığını, hadisi bize nakleden sahabî tarafından daha önce yaptığını hiç görmediği şekilde uzun uzun kıyam, rükû ve secdeden oluşan bir namaz kıldığını öğrenmekteyiz. Yine Hz. Peygamber, bu tabiat olaylarını kendisiyle kullarını korkuttuğu Allah'ın âyet ve âlâmetleri olarak isimlendirmiş, ashabından bu durumda dua ve istiğfara koyularak Allah'a sığınmalarını istemiş ve aynı şekilde insanlara uzun bir namaz kıldırıştır. Bir defasında belirli bir yere bineğiyle yönelmiş giderken, güneşin tutulduğunu görünce yoldan geri dönmüş, imam olarak insanlara uzun bir namaz kıldırıştır. Urve'nin Hz. Aişe'den rivayet ettiğine göre o, Hz. Peygamber'in ay tutulması namazında (salâtu'l-husûf) açıktan okuduğunu söylemiştir¹³⁰. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, sadece akşam, yatsı ve sabah gibi gecenin karardığı vakitlerde kılınan farz namazlarda açıktan okunur. Yunus, el-Hasen ve Ebi Bekre kanalıyla gelen rivayete göre Hz. Peygamber (s.) şöyle buyurmuştur: “Güneş ve ay Allah'ın âyetlerinden iki âyettir. Bu ikisi birinin ölümü sebebiyle tutulmaz. Eğer güneş ve ay tutulursa, hemen namaz kılınız ve içinde bulunduğunuz bu durum ortadan kalkıncaya kadar duâ ediniz”¹³¹. Ümmetin kabul ve saygıyla telakki ettiği muteber hadis kitaplarından herhangi birini gözden geçirmen durumunda, ay ve güneş tutulması namazının Müslümanlarca yerine getirilmesi gereken sünnet-i müekkede olduğuna ilişkin bir bölümle karşılaşsın.

Hz. Peygamber (s.a.s.) bu iki tabiat olayının veya bunlardan birinin meydana gelmesi durumunda namaz kılmayı sünnet kılmakla yetinmemiş, üstelik köle azad etmeyi (itâka) de emretmiştir. Fatıma, Esmâ'nın şöyle dediğini nakletmektedir: “Peygamber (s.a.s.) güneş tutulmasında köle azâd

¹²⁸ Buhâri, Kûsûf 14.

¹²⁹ Buhâri, Kûsûf 7. (çev.)

¹³⁰ Buhâri, Kûsûf 19.

¹³¹ Buhâri, Kûsûf 17.

etmeyi emretti”¹³². Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.s.) sadaka vermeyi de emretmekteydi. Esmâ binti Ebî Bekir'den rivayet edildiğine göre, Peygamber (s.a.s.) güneş tutulduğunda sadaka vermeyi emretmiştir¹³³. ‘Itâka, erkek veya kadın bir köleyi hür/serbest bırakmak demektir ve bu Allah’a yakın olmaya bir vesiledir. Nitekim İslam’da sadaka vermek, sadakayı verenden ve ailesinden belâ ve musibetleri savmaktadır.

Hz. Peygamber (s.a.s.) şiddetli bir rüzgârın esmesi durumunda Muavizeteyn sûrelerini daha çok okur veya kıldığı namazda bunları okurdu. Ukbe b. Âmir’in şöyle dediğini rivayet edilmiştir: “Rasûlullâh (s.a.s.) ile birlikte Cuhfe ve Ebvâ arasında yürürken, rüzgâr ve zifiri bir karanlık bizi kuşatıverdi. Rasûlullah (s.a.s.) hemen muavizeteyn (Felâk ve Nass) sûrelerini okuyarak Allah’a sığınmaya başladı. Sonra bana şöyle buyurdu: “Ey Ukbe! Bu iki sûre ile Allâh’a sığın. Zira hiçbir sığınan bunların benzeri ile Allâh’a sığınmamıştır”. Ben Rasûlullah’ın bu iki sureyle bize namazda imamlık yaptığını işittim.”¹³⁴.

Muhtemelen okuyucu da bilir ki, Âd kavmi (peygamberleri Hûd) uğultulu ve kasıp kavuran bir fırtına ile helâk olmuşlardır. “Âd kavmine gelince; onlar da uğultulu ve kasıp kavuran şiddetli bir rüzgâr ile helâk edildiler”¹³⁵. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi burada onların haber ve kıssalarının İslam’dan önce Arap yarımadasının her yerinde bilindiğini ve tedavül ettiğini tekrar hatırlatabiliriz.

Güneşin batımından yatsının karanlığının gidinceye kadar olan zaman iyi ve hoş görülmeyen vakitlerdendir. Câbir’den rivâyet edildiğine göre Rasûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Güneş batınca yatsının koyu karanlığı çökünceye kadar hayvanlarınızı (dışarı) salmayın. Çünkü şeytanlar güneş batınca, yatsının karanlığı gidinceye kadar (ortalıkta) fesat çıkarırlar.”¹³⁶ Bir başka hadiste Ebû Zer’den şöyle rivayet edilmiştir: “Ben merkebe binmiş bulunan Resulullah (s.a.v)’in terkinde idim. Güneş batıyordu. (Bana); “Bu

¹³² Buhârî, Kûsûf 11; Ebû Davud, İstiskâ 8.

¹³³ Yazar tarafından güneş tutulduğunda Hz. Peygamber’in sadaka vermeyi emrettiğine ilişkin kaynak gösterdiği Darimî’nin Sünen’in de sadaka değil, köle azad etme emredilmektedir. Bkz. Darimî, Ebû Muhammed Abdillâh b. Abdîrrahman, *Müsnedü’l-Dârimî el-ma’rûf bi-Süneni’l-Dârimî*, thk. H. Selim Esed ed-Dârânî, Dâru’l-muğni, es-Suûdiyye, 1412/2000, II, 959. Ancak Ebû Davud’un rivayetinde sadaka verilmesi emredilmektedir. Bkz. Ebû Davud, İstiskâ 7.

¹³⁴ Ebu Davud, Salât 354

¹³⁵ el-Hâkka, 69/6

¹³⁶ Ebu Davud, Cihad 81. Fevaşi, her tarafa dağılıp yayılan şeylere denir. Faşiye kelimesinin çoğuludur ve bununla mâşiye, yani hayvanlar kastedilir. Gecenin karanlığının başladığı ilk vakitlere ise fahme denir. Kömüre benzemesi sebebiyle bu vakte fahme denilmiştir.

(güneş) nereye batıyor biliyor musun?” dedi. Ben: - Allah ve Resulü daha iyi bilir, dedim. “Kuşkusuz o kızgın bir pınara batıyor” buyurdu¹³⁷.

Netice olarak saygın ve muteber temel hadis/sünnet kaynaklarının tespiti- ne göre, Hz. Peygamber (s.a.s.) belirttiğimiz tabiat olaylarına karşı, içinde yetişip büyüdüğü ve yaşadığı toplum ve çevreyle uygunluk arzeden bir yol ve yöntemle muâmelede bulunmuştur. Bu hususu teyid eden durumlardan biri de, İslâm dininin verilerinin- öyle ki duyarlılığının yüksek olduğu alan- larda/ibadetlerde bile- ortaya çıktığı çevre ve meydana geldiği toplumdan etkilenen tarihî veriler olmasıdır. Aynı şekilde bunlar, kendilerine yönelti- len muhataplarının algılarıyla, herhangi bir eksiklik veya fazlalık olmaksı- zın tamamen uyum içindedir.

Fakat burada biz, halihazırda İslâmî sahada araştırmada bulunanların ekseriyetinin fark edemedikleri ve göremedikleri bu realiteyi niçin vur- guluyoruz? Bunu başta nassların lafızlarına aşırı bağlı kalan ve onlarla za- man ve mekândan soyutlanmış bir şekilde hareket eden nassçılar/lafızcılar olmak üzere söz konusu araştırmacıların yöntemlerinin hatalı olduğunu açıklamak için yapıyoruz. Nitekim nassları varit oldukları bağlamlarından soyutlamakta ısrar eden bu yöntemleri, günümüzde Müslümanları zorluk ve sıkıntılarla karşı karşıya bırakmaktadır. Bu da onların ya nassların bağ- lamlarını bilmemeleri veya göz ardı etmeleri ya da hem ilmin hem de ak- lın reddettiği bâtil bir te'ville yorumlamaları veyahutta fıkıh kitaplarında “hile-i şer'iyye” diye isimlendirilen hususlara sığınmaları sebebiyledir. So- nuçta nasslara ilişkin olarak tarihsel teorinin benimsenmesi, onlara gerekli esnekliği kazandırırken, bütün bu yaklaşımlar “kutsal metinlere” olabildi- ğince haksızlık etmiş olur. Nassların gerekli elastikiyete kavuşturulması da, onların barındırdığı ilke ve değerlerin dikkate alınmasıyla gerçekleşir ki, nihayetinde asıl olan lafızlar değil mana ve maksatlardır.

¹³⁷ Ebû Davûd, Hurûf 34.

KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

2015/1 | CİLT: 2 | SAYI: 2

Kitap Değerlendirmesi:

Tüketim Toplumu ve Din

İsmail Demirezen, Ensar Neşriyat, İstanbul 2015, 152 sayfa.

ISBN: 978-605-4036-58-5

OSMAN ÜLKER

ARŞ. GÖR., KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ

ulker.osman@hotmail.com

Sosyolojinin bir disiplin olarak ilk ortaya çıkışından itibaren sosyologların zihnini meşgul eden en önemli iki konudan birincisi dinin modernleşen toplumdaki yeri, diğeri ise sanayi inkılabından sonra ortaya çıkan tüketim (consumerism) meselesi olmuştur. Hem geleneksel hem de modern dönemde sosyologlar bu iki konuyu birbirinden bağımsız olarak ele almayı tercih etmişlerdir. halbuki sosyologların bu iki konuyu incelerken temel aldıkları prensiplere bakıldığında aralarında bir korelasyon kurmak çok da imkânsız gözükmemektedir. Kurucu babalardan itibaren dinin toplumdaki statüsünün incelenmesinde modernleşme temel kıstastır. Ekonomik refah düzeyinin artması, modernleşmenin temel saç ayaklarından biri olmasının yanında tüketim toplumunun ortaya çıkmasında da en önemli etmendir. Bu bağlamda, tüketimin dinin toplumdaki konumu üzerinde bir etkiye sahip olup olmadığı sorusu doğal olarak ortaya çıkmaktadır. İşte İsmail Demirezen'in 2015 yılında Ensar Neşriyattan çıkan *Tüketim Toplumu ve Din* adlı kitabı tam da bu sorunun oluşturduğu

boşluğu yani tüketim toplumu ile dindarlık arasında ihmal edilen ilişkiyi incelemektedir (s.18). Kitabın temel iddiası, modernleşmenin bir parçası olan ekonomik refahın sekülerleşmeyi beraberinde getireceği tezinin, tüketim kodları ekseninde bakıldığında doğru olmayabileceğidir. Nitekim ekonomik kalkınma tam tersi bir etki yaparak “bazı ibadetlerin tüketim kodlarıyla yaygınlaşmasına yol açabilir.” (s. 19). Demirezen bu tezini Türkiye üzerinde test etmeyi uygun görmüştür. Türkiye hem dindar bir ülke olması hem de son çeyrek yüzyılda çarpıcı bir ivmeyle ekonomik kalkınma yaşamış olması yönüyle, çalışma için uygun bir zemin oluşturmaktadır. Bu durum beraberinde iki noktanın netleşmesini gerekli kılmaktadır. Bunlardan birincisi dindarlık kavramından ne anlamamız gerektiğidir. Demirezen, Abdurrahman Kurt’un tarifini esas alarak dindarlığın üç boyutunun olduğunu ifade eder: inanç, değer ve davranış (s. 25). Böylece kapsamlı bir dindarlık tarifinden hareket etmektedir. Netleşmesi gereken ikinci nokta ise Türkiye’de dindarlığın nasıl ölçüleceği meselesidir. Bu noktada Demirezen Dünya Değerler Araştırması sonuçlarına başvurmuştur. Böylece Dünya’nın yaklaşık %80’i ile birlikte Türkiye’de de 1990 ile 2005 yılları arasında uygulanan araştırmaya dayanarak, ülkedeki dindarlık yönelimlerini ölçme imkânı elde etmektedir.

Kitabın temel tezi ve metodu hakkında bilgi verdikten sonra bölümlerine geçebiliriz. Kitap beş ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde yazar, Tüketim toplumu genel hatlarıyla incelemektedir. Demirezen, Galbraith’in yolunu takip ederek kapitalizmin tüketim toplumunun dinamiklerini inşa ettiği görüşünü desteklemektedir (s. 39). Kültür ve tüketim arasında ortaya çıkan karmaşık ilişkiyi üç ayrı alt başlıkta detaylandıran Demirezen böylece ileride değineceği tüketim toplumu ve din arasındaki ilişkinin teorik anlamda daha iyi anlaşılmasını hedeflemektedir. Zira kültürle iç içe geçmiş olan din tüketimin kültür üzerindeki etkisinden doğal olarak kaçamayacaktır (s. 53). Böylece Marx’ın “metalaşma” yaklaşımı ya da Adorno’nun “kültür endüstrisi”, kaçınılmaz olarak dini de içine alıp öğütecek ve yeniden üretecektir.

İkinci bölümde Demirezen, Türkiye’de son çeyrek yüzyılda refah düzeyinde yaşanan artışa ve bundan muhafazakâr kesimin nasıl etkilendiğine temas etmektedir. Türkiye’deki muhafazakâr kesimin tüketim toplumuna dönüşebilecek kıvama gelmesinin tarihsel arka planını incelediği bu bölümde yazarın temel iddiası, 1980 sonrası ekonomik liberalleşmenin ve siyasette takip edilen Türk-İslam sentezi yaklaşımının, dindar kesimi hem

ekonomide hem de siyasette etkin konuma getirecek yolları açtığıdır (s. 55). Hem siyaset hem de ekonomide yaşanan bu kırılma doksanların başından itibaren kendisini göstermeye başlamış ve özel televizyon kanallarının açılması, Türkiye’de kültür endüstrisinin oluşmasına ciddi katkılar sağlamıştır (s. 65). Dindar kesim de bu süreçte kendi alternatif radyo ve televizyon kanallarını açarak kültür endüstrisinin dindar kesim üzerinde de etkili olmasına zemin hazırlamışlardır (s.68). Yazara göre dindar kesimi de içine alacak bir şekilde tüketim toplumunun tekâmülü Ak Parti’nin iktidara gelmesi ile gerçekleşmiştir. Bu dönemde “alım gücü artan, kapitalist sistemi içselleştiren ve tüketim toplumu kodlarını özümseyen yeni bir dindar kesim de ortaya çıkmaya başlamıştır” (s. 80).

Önceki bölümlerde tüketim toplumundan ve Türkiye’de dindar kesimi de kapsayan bir tüketim toplumunun nasıl oluştuğundan bahseden yazar, üçüncü bölümde tüketim toplumunu din ile nasıl etkileşime girdiğini ele almaktadır. Burada yazar tahmin edileceği üzere tüketim toplumunun din üzerindeki yıpratıcı etkisini Türkiye’de dindar kesimin dini sembol ve değerlere bakışında yaşanan dönüşüm üzerinden ele almaktadır. Bu yaşanan dönüşüm iki temel prensip üzerinden gerçekleşmektedir. Birincisi, dini sembollerin metalar sistemine entegre olması, ikincisi ise tüketim kodlarını içselleştiren insanların dini inanç ve ibadetlere birer tüketim ürünüymiş gibi yaklaşımlarıdır (s. 80). Birinci duruma örnek olarak yazar yeşil pop, tesettür ve umre algılarındaki değişimi göstermektedir. Mesela tesettür İslam’ın kendine yüklediği anlamdan koparak markalaşma, moda ve defile gibi tüketimin güçlü araçları elinde metalaşmaktadır (s. 86). İkinci durum ise dinin metalaşmasını toplumun kodlarına işleyen; böylece tekrarlandıkça güçlenen, nesilden nesile aktarılan ve dine getirilen yeni bakışı kalıcı hale getiren olgulara işaret etmektedir. Yani çocukluğundan itibaren tüketim kültürünün kodlarını absorbe eden birey için artık bu yaşam tarzı, onun için “habitus” haline dönüşmekte ve kendisinden sonraki nesillere bunu miras olarak bırakmaktadır (s 96).

Türkiye’deki dindarlar üzerinden tüketim toplumu ve din arasındaki ilişkiyi billurlaştırdıktan sonra Demirezen, dördüncü bölümde tüketim toplumu ile sekülerleşme arasında kurulabilecek potansiyel ilişkiye temas etmektedir. Bu bölümün ilk kısmında sekülerleşme tezlerinin tarihsel gelişimine temas eden yazar bu sayede sekülerleşme konusuna kafa yoran sosyologların fikirlerini tekrar hatırlamamızı sağlarken aynı zamanda onların bu tezlerinde tüketimin, toplumun dindarlığı üzerine etkisini nasıl ihmal

ettiklerini de göstermiş olmaktadır. Demirezen çalışmasının sınırlarını aşacağı düşüncesiyle olsa gerek, bu tezler hakkında tüketimi denklem dışında tutmaları haricinde bir eleştiri ya da yapısal bir değerlendirme yapmamaktadır. Mesela kendisinin Taylor'a sadece Batı toplumlarını incelediği için yönelttiği eleştiri aslında incelediği sekülerleşme tezlerinin tamamına getirilebilecek bir eleştiridir. Böylece bir sonraki bölümde bu tezleri tüketim toplumu ekseninde Batı dışı bir topluma yani Türkiye'ye uyguladığında aynı handikaba kendisi de düşüyor gibi gözükmemektedir. Bundan hareketle genelde Müslüman dünyada özeldir ise Türkiye'de sekülerleşme kavramının neye tekabül ettiği sorusuna tam olarak cevap verilmeden bu tezlerin tüketim toplumu ekseninde Türkiye'ye uygulanmasında oluşabilecek muhtemel bulanıklıklar ihmal edilmiş gibi durmaktadır.

Son bölümde ise Demirezen, tezini ampirik olarak test etmektedir. Böylece klasik sekülerleşme tezlerine ve rasyonel tercih kuramlarına göre Türkiye'de tüketimin dini davranışlara nasıl bir etkisinin olduğu gözlemlenebilecektir. Yazarın temel savına göre tüketim kodlarına dönüştürülebilir hac, tesettür gibi ibadetlerde artış yaşanması gerekirken bu kodlara dönüştürülemeyen namaz gibi ibadetlerde ya da dini değer ve inançlarda aynı artışın görülmemesi gerekmektedir. Nitekim Dünya Değerler Araştırması ve ibadetlerle ilgili diğer veriler incelendiğinde Demirezen'in tezi doğrulanmaktadır. Dini inanç ve değerlerde yıllar içinde çok ciddi bir değişiklik gözlenmemektedir. Camiye gitme oranlarında da yıllar içinde çok az bir oynama gerçekleşmiş hatta 2001-2007 yılları arasında az da olsa bir düşüş yaşanmıştır (s. 122). Öte taraftan Umre ziyaretlerinde ise aynı yıllarda iki katından fazla artış gerçekleşmiştir. Yıllar içinde Türkiye'de yaşayan insanların dini inanç ve değerlerinde hatta camiye gitme gibi dini pratiklerde gözle görülür bir değişim yaşanmazken umre ziyaretlerinde yaşanan bu çarpıcı artışın bir sebebi olmalıdır. Demirezen'e göre "...Türkiye'de dini canlanmanın politik, ekonomik ve sosyal birçok sebebi bulunmaktadır. Fakat 2000'li yıllardan sonra dini pratik, dini inanç ve değerlerde çok büyük bir artış olmamasına rağmen umre seyahatlerindeki iki kat artışın en önemli sebeplerinden birisi Türkiye'nin tüketim toplumu olması ve dindarların ekonomik durumlarındaki ve tüketim alışkanlıklarındaki değişikliklerdir." (s. 145.)

Bazı inanç, değer ve ibadetlerdeki dalgalanmalara açıklama getirmekte zorlanan sekülerleşme tezlerine yeni bir parametre getirmesi bakımından öneme sahip olan çalışmaya yöneltilebilecek en büyük eleştiri, tezinin merkezinde yer alan tüketim kodlarına dönüştürülebilir/dönüştürülemez-

cek ibadetleri sadece umre ziyareti ve camiye gitme ile sınırlı tutmasıdır. Kitabının ilk bölümlerinde değindiği tesettür, yeşil pop gibi tüketim nesnesi haline gelebilecek diğer ibadetlerle ilgili verilere hiç yer vermemiş öte taraftan mesela Kuran okumak, oruç tutmak gibi metalaştırılması zor olan diğer ibadetlere de hiç temas etmemiştir. Bu sebeple karşılaştırma sınırla kalmaktadır. Tezini kuvvetlendirmek için Dünya Değerler Araştırması dışında Diyanet İşleri Başkanlığının ve diğer sivil toplum kuruluşlarının çalışmalarına başvurması hem verilerdeki çeşitliliği artırması hem de bize karşılaştırma imkanı sunması bakımından daha iyi olabilirdi. Yine de kitap, tüketim kültürü ve din arasındaki ilişkiye yönelik önemli sosyolojik tespitler sunması bakımından bu alanda yapılacak yeni çalışmalara ışık tutacaktır.

Kitap Değerlendirmesi:

Nüzûl-u İsa (a.s.) Meselesi

M. Zâhid el-Kevserî, *Nüzûl-u İsa (a.s.) Meselesi*, çev. Abdulkadir Yılmaz, Ravza yay., II. Baskı, İst. 2012, 134 Sayfa
ISBN 978-605-5634-19-3

MEHMET ŞAŞA

ARŞ. GÖR., KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ.
mehmetsasa@kilis.edu.tr

Son dönem Osmanlı âlimlerinden Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin (v. 1951) kaleme aldığı, Abdulkadir Yılmaz tarafından tercüme edilen eser, modernist düşüncenin temsilcilerinden Mahmut Şeltut'un Nüzûl-u İsa meselesindeki görüşlerini tenkit ettiği *Nazratun 'Abira fî Meza'imi Men Yunkiru Nuzule İsa Kable'l-Ahira* isimli risalesidir. Eser Nüzul-u İsa meselesine ilişkin olarak klasik dönem İslâm ulemasının düşüncelerini yansıtmaması bakımından, konuyla ilgili önemli bir eserdir. Kitabın tanıtımında Kevserî'nin görüşlerine yer verilmiş, söz konusu görüşleriyle ilgili bir değerlendirme yapılmamış, okuyucunun eser hakkında bilgi sahibi olması amaçlanmıştır.

Kevserî, öncelikle eserin öyküsü hakkında bilgi vermektedir. Buna göre, İngiliz işgal ordusunda subay olarak çalışan bir Kâdiyânî olan Abdulkerim Han tarafından, Ezher Üniversitesi Rektörlüğüne şu sorular sorulmuştur: "Kur'an-ı Kerim ve Sünnet-i mutahharaya göre Hz. İsa diri midir? Hz.

İsa'nın diri olduğunu inkâr eden bir Müslüman hakkındaki hüküm nedir? Onun ikinci defa dünyaya döneceği farz olunduğu takdirde buna inanmayan kişi hakkında hüküm nedir?”. Bu sorular üzerine zamanın Ezher rektörü Muhammed Mustafa el-Merâğî, bu fetva talebini Şeyh Mahmut Şeltut'a havale etmiştir. Şeyh Şeltut da, bu konuda fetvasını¹ açıklamıştır.

Şeyh Şeltut'un fetvasına başta Şeyhulislam Mustafa Sabri Efendi olmak üzere birçok İslam âlimi reddiye yazmıştır. Reddiye yazarlardan biri de Muhammed Zâhid el-Kevserî'dir. İşte onun Nazratun Âbira adlı bu eseri, Şeltut'un söz konusu fetvası ve bu fetvasını müdafaa niteliğinde yazdığı beş makaleye² bir reddiyedir. Kevserî, reddiyesinin planını mezkur makalelere göre kurmuştur. Dolayısıyla bu eser, beş ana başlıktan oluşmaktadır. Her bir başlıkta da sırasıyla Şeltut'un makaleleri ele alınmış ve irdelenmiştir. Bununla beraber Nüzul-u İsa meselesi, genel itibariyle söz konusu beş makale içerisinde dağıtılarak ele alınmıştır.

Yazar, bu eserinde ilk olarak kendilerini tecdit yolunda addeden ve her türlü tecdidin İslâm'ın şanını yücelttiği zannına kapılanları eleştirmekle işe başlamıştır. Dolayısıyla o, her tecdidin değil, ancak fayda sağlayacak, dinî sapma ve ahlakî çözümlenin sebeplerini ortadan kaldırmak suretiyle toplumu ıslah edici tecdidin faydalı olacağını özellikle vurgulamıştır. Bununla beraber İslâm'ın ilk yıllarından günümüze kadar tevarüs edilen itikadî ve amelî hükümleri, yeniden düzenleyip değiştirmek suretiyle bu ümmetin dinine ilişmenin, -üstelik bunu bazen “ıslah” bazen de “tecdit” adı altında yapılmasının- asla bir hayır vesilesi olmayacağına dikkat çekmiştir. Zira ona göre dinin itikadî ve amelî hükümleriyle oynanması, Ümmet-i İslâm'ı yüceltmez; aksine başını öne düşürür; itikadî, amelî ve ahlakî çözümlenin acısını tattırır.

Kevserî, yukarıda beş makale diye bahsetmiş olduğumuz sorunlardan birincisini, “Nüzûl-u İsa Meselesinden Usanmadılar mı?” başlığıyla ele almıştır (s.17-34). O, Nüzul-u İsa konusunda ümmetin icma ettiğini, fakat Şeyh Şeltut'un bu meselede hak ehlinin yolundan ayrıldığını ve onun İslâm'ın ilk dönemlerinden günümüze kadar ümmetin tamamını ceahâletle suçladığını nakletmiştir. Zira o, Şeltut'un Kur'an, Sünnet ve icma ile te'yid

¹ Onun fetvası kısaca şu şekildedir: Müslümanların genel olarak inandığının aksine, Hz. İsa'nın diri olarak göğe kaldırıldığını ve âhir zamanda yeryüzüne ineceğini reddetmiştir.

² Şeltut'un er-Risâle Dergisinde yayımlanmış olan söz konusu makaleleri şunlardır: 1) Nüzûl-u İsa; 2) el-Akîdetü'd-Diniyye ve Tarîku Subûtiha; 3) Âyetân; 4) es-Sünne ve Subûtu'l-Akîde; 5) el-İcma ve Subûtu'l-Akîde.

edilen Sahabe, tabiin; Fıkıh, Hadis, Tefsir ve Tevhid (Kelam) imamlarının tamamının aksine hareket ettiğini ifade etmiştir.

Müellife göre “tevatür derecesine ulaşacak şekilde her tabakada râvileri çok olan bir haberin senedi, cerh-tadil ölçülerine tâbi değildir” hükmü, Hadis ilmi otoriteleri arasında ittifakla kabul edilmiş olan bir olgudur. Yine bu tarz bir hadis için “müncebir zayıf”³tır, “hasen”dir ve “sahih”tir gibi verilen hükümler, sadece muayyen bir sened ve rivayet hakkındadır. Eğer bir hadis –örneğin- otuz sahabeden, her tabakada tevatür derecesine varacak kadar çok yoldan rivayet edilmişse, sened ve rivayetlerinin toplamına bakarak tevatür derecesine vardıktan sonra, artık o tariklerin tek tek ele alınıp kritik edilme aşamasını çoktan geçmiş olduğu anlaşılır. Nüzul-u İsa hakkında gelen rivayetlerin kırk tanesi sahih ve hasen, geri kalanları da müncebir zayıf olan yetmiş hadis gelmiştir.⁴

İkinci sorun olarak “Dinî Akide ve Bunun Sübut Yolu” konusunu (s.35-50) ele alan Kevserî, Şeltut’un inanılması zorunlu olan şeyler hakkındaki görüşünü eleştirmektedir. Zira Şeltut’un “ulemanın aklı ve ilmî meselelerdeki ihtilafı –tekfir bir yana, dalalet ve fıskâ nispet edememe hususunda- tıpkı fâkihlerin amelî meselelerdeki ihtilafı gibidir” şeklindeki görüşünü nakleder. Bu bağlamda Şeltut’a göre inanılması gereken yegâne şey, tüm inanç sahiplerinin üzerinde ittifak ettiği hususlardır. Böylece fırkalar arasında ihtilaflı olan meselelerde herkes –kimseden bir kınama ve azar işitmeden- istediğine inanmakta özgür olur. Halbuki Hak ehline göre Kur’an ve Sünnet’in kabul etmediği bir itikada itibar edilmez. Bununla beraber Kevserî, itikatta amelî meselerde olduğu gibi her iki tarafın isabet ettiği düşünülemez. Zira bu aklen imkansızdır. Çünkü Kur’an’ın bir anda hem kadîm hem de mahluk olması mümkün değildir. Rü’yetin hem muhal, hem mümkün olması düşünülemez. Ma’siyetin, hem Allah’ın iradesiyle hem de O’nun iradesi dışında gerçekleşmesi mümkün değildir. Dolayısıyla itikadî meselelerdeki ihtilaf, fer’î meselelerdeki ihtilaf gibi değildir. Bunun böyle olduğuna dair, seleften bu güne bütün hak ehli ittifak etmiştir. Ne var ki akâid âlimleri, üzerinde ihtilaf edilip tartışılması tehlikeli olan ve olmayan meseleleri kitaplarında açıklığa kavuşturmuşlardır.

Bu makalede nakledildiğine göre Şeltut, süneti birkaç kısma ayırmıştır. Yazara göre onun bu taksimine bakıldığında, –çok az bir kısmı hariç- sün-

³ Genel olarak diğer tarikleriyle desteklenmiş (takviye edilmiş) hadislere denilmiştir.

⁴ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Muhammed Enver Şah el-Keşmirî’nin, *et-Tasrîh bimâ tevâterâ fi nüzûli’l-Mesîh* eserine bakılabilir.

netin vahiy ile bir bağlantısı yoktu. Böylece sünnetlerin çoğu, -itikadî konular bir yana- amelî konularda bile delil olma özelliğini kaybetmiş oluyordu. Bununla beraber ona göre naklî delillerin yakîn ifade etmesi hususunda ihtilaf olduğu için lafzî/naklî delillerden akide (itikadî esas) elde edilemez. Dolayısıyla bu zata göre, “amelî konularda sünnetin büyük çoğunluğu delil olma özelliğini nasıl kaybetmişse, Kur’an da itikadî konularda delil olmaktan çıkmıştır” şeklinde bir sonuca varmak mümkündür.

Müellif, yine bu bölüm altında Şeltut’un, “aklî delillerin, ulemanın ittifakıyla yakîn ifade ettiğini ve istenilen imanı meydana getirdiği” şeklindeki görüşü ileri sürdüğünü nakletmiştir. Buna göre akidenin yegâne kaynağı, aklî delillerdir. Zira naklî/lafzî delillerin yakîn ifade etmesi ihtilafıdır. Dolayısıyla üzerinde ihtilaf bulunan lafzî/naklî delillerden akide elde edilemeyecektir. Kevserî, bu düşünceye karşı çıkarak, lafzî/naklî delilin, aynı konuda birçok tarikten vârid olmuş ve kendisini destekleyen hâricî bazı karinelerin varlığı durumunda, yakîn ifade edeceğini nakleder. Cumhur ulemanın da bu görüşte olduğunu ifade eder. Hatta ona göre sadece aklî delillere dayanarak şeriat ilmi hakkında konuşmak, bid’at ve dalalettir. Zira Kelam ilminde asl olan, Kur’an ve Sünnet’e tutunup heva ve bid’atten kaçınmaktır. Tek başına aklî delil ise, Müslüman olmayanlara karşı kullanılabilir.

Yine bu bölümde Kevserî, Nüzûl-u İsa ile ilgili hadislerin mütevatir seviyesine ulaştığını, hatta bu konuda icma olduğunu savunan âlimlerin bulunduğunu nakletmiştir. Bununla beraber ona göre bu mesele, “istitâat”, Halku’l-Kur’an” gibi üzerinde tartışmaların cereyan ettiği konulardan olmayıp, doğrudan Şeriatın nassları ile sabittir. Ancak sahih haber-i ahadler, kimi insanlarda kesin itikad meydana getirebiliyorken, bazen ilmî burhanlar bile kimilerinde itikad oluşturmayabilir. Zira o, “haber-i vâhid -her ne kadar ilmi/yakînî bilgiyi gerektirmese de- kalbin amelinden ibaret olan itikadî gerektirebilir” şeklindeki görüşü nakleder. Mesela kimi insanlar, -Sahih-i Buharî’den- tek bir hadis duyduğunda, Hz. İsa’nın nüzulüne itikad ederken, kimileri ise kendisine Sahihlerden, Sünenlerden, Müsnedlerden, Câmi’lerden ve diğer hadis kitaplarından yetmiş hadis bile okunsa -ki bu sayıdan çok daha azıyla bile tevatür hâsıl olabilir- buna itikat etmezler.

Üçüncü olarak “Hz. İsa’nın göğe kaldırılması ve nüzulü hakkındaki ayetler” konusunu (s.51-72) ele alan Kevserî, bu konudaki nassların “zâhir”⁵

⁵ Kevserî’ye göre Zâhir nass veya lafız, delalet ettiği iki manadan birine -kendisinden yahut bir delilden kaynaklanarak- delaleti ağır basan ve itibara alınmasını gerektirecek bir neden olmadığında tercihe şayan olmayan diğer manası yok hükmünde olan lafızdır.

olmakla beraber kat'i olduğunu ifade etmiştir. Ona göre “zâhir” lafzın zannîliği, ancak başka ihtimale delalet eden bir karinenin var olması durumunda söz konusu olur. Zannî olan zâhir lafızlar, aynı manada birbirini desteklediğinde o manaya dair bir katiyet meydana gelir. Nitekim zan ifade eden ahad haberlerde de durum böyledir. Yani birbirini destekleyecek şekilde aynı manada vârid olan haberler, o ortak manada bir yakîn oluşturur. Bununla beraber zâhir lafız için, mutlak anlamda kat'idir veyahut zannîdir denemez. Kısacası “delillerin çokluğu” ve “başka bir ihtimalin varlığına delalet eden bir şeyin bulunmaması” sebebiyle nüzul ve ref' meselesinde vârid olan zâhir nasslar kat'idir.

Kevserî'ye göre “ve kesin olarak onu öldürmediler; bilakis Allah onu (İsa'yı) kendisine yükseltmiştir” mealindeki ayetten⁶ hareketle Hz. İsa'nın hissî/bedenî olarak yükseldiğini ifade eder. Bununla beraber bu yükselmenin mecaz olma ihtimalinin delilden yoksun olduğunu nakleder. O, “Allah onu kendisine yükseltmiştir” mealindeki ayeti⁷ de bu görüşüne delil olarak getirir. Hatta o, bu ayette mecaz ihtimalini tamamen ortadan kaldıran birçok karine olduğunu ifade edip, o karineleri şöyle sıralar:

1. Bu ayetin sıyaki, Yahudilerin Hz. İsa'yı öldürdükleri şeklindeki sözlerini, gerçekte Hz. İsa'nın benzerini öldürdüklerini beyan etmek suretiyle iptal sadedindedir. Hz. İsa'nın şahsının Yahudilerden kurtarılması ise, ancak hissî/bedenî yükselmeyle olur. Ayrıca bu şekilde “بَلَّ” sözünün öncesi, sonrası ile uyumlu hale gelmiş olur. Buna karşın makamın yükseltilmesi ise, öldürme işiyle çelişki teşkil etmez. Nitekim nice yüksek makam sahibi peygamber öldürülmüştür. Dolayısıyla “makamın yükseltilmesi” ile “öldürme işi” arasında bir tezat bulunmadığı için, bu ikisi arasına “بَلَّ” edatının gelmesi sahih olmaz.

2. Buradaki yükseltmeyi, “makamını yükseltmek” anlamına yormanın buraya özgü ve uygun düşecek açık bir izahı yoktur; zira ulu'l-azm peygamberlerin tamamının makamı her daim yüksektir.

3. Bir şahsın yükseltilmesiyle ilgili olarak “Allah onu yükseltti” ifadesinin “الي” harf-i cerrine bağlanması, buradaki yükseltmeyi, “makamını yükseltti” anlamına yormak suretiyle mecazî anlamı kastetme ihtimalini ortadan kaldırır. Zira “makamını yükseltme” manası, kendisine bir nihayet/varış noktası zikredilmesine ters düşer. “الي” lafzının mütekelim zamirine dâhil

⁶ Âl-i İmrân 3/55.

⁷ Nisa 4/158.

edilmesi ise, “şereflendirmek amacıyla izaf etmek” kabilindedir. Buna göre ayetin anlamı “gökyüzüme ve meleklere yanına” şeklindedir.

4. “Makamını yükseltmek” manası sadece Hz. İsa’ya mahsus değildir ki, Allah bu şekilde ihsanda bulunduğunu burada özellikle zikretsin; bilakis (makamını yükseltmek şeklindeki) bu ihsan, hem Hz. İsa’yı hem de diğer bütün peygamberleri, hatta bütün iyi ve hayırlı kulları kapsar.

5. Buradaki yükseltmeyi, -Şeltu’un da ifade ettiği gibi- muzafını hafzetmek suretiyle “ruhunu yükseltmek” anlamına yormak, Hz. İsa’ya mahsus bir iş değildir. Üstelik hazif, normalin aksi bir durumdur. Dolayısıyla buradaki “yükseltmek”, bizzat “şahsını yükseltmek” anlamında olup, hem ruhu hem de cesedi kapsamaktadır. Bununla beraber Kevserî’ye göre buradaki yükseltmeyi hiçbir müfessir “makamını yükseltmek” veya “sadece ruhunu yükseltmek” anlamına yormamıştır. Bunun sebebi olarak da, buradaki ayetin “hissî/fizikî/bedensel yükseltmek” anlamına kat’i delaletinin gayet açık olmasını gösterir. Ayrıca “Muhakkak ki seni vefat ettirecek olan Benim ve seni kendime yükselteceğim” mealindeki ayetin⁸ de, “hissî/bedenî yükseltme” hususunda kesin bir nass olduğunu ifade eden Kevserî, “ileyye” ifadesinin, “makamını yükseltmek” şeklinde anlamaya engel teşkil ettiğini nakleder.

Kevserî’ye göre bu gerekçelerin hepsi, Hz. İsa’nın yükseltilmesi ve nüzülü ile ilgili vârid olmuş tevâtür derecesindeki rivayetlerden hareket edilerek ortaya çıkarılmış gerekçelerdir.

Müellife göre, “Müteveffî” kelimesinin sözlükteki asıl anlamı “kabzetmek” ve “almak” olan “et-teveffî” kökünden gelmektedir. Bu kelimenin “can almak” anlamının mecâzî olduğunu ifade eden Kevserî, bu görüşünü Zemahşerî’nin *Esâsu’l-Belâğâ*⁹ eserine dayandırmaktadır. Dolayısıyla ona göre söz konusu ayetin anlamı, “ben seni yeryüzünden alıp gökyüzüne yükselteceğim” şeklindedir. Bu durumda ilgili ayet aynı zamanda Hz. İsa’nın diri olarak göğe yükseltilmesi hususunda da nass olup, mecaz anlama hamletme ihtimali delilden yoksundur. Dolayısıyla ayetin delaleti, bu anlamda kat’iliği üzere bâkidir. Bununla beraber bir ayette “et-teveffî” kelimesinin mecaz anlamı da kabul edilse bile, diğer ayetlerle beraber değerlendirildiğinde, “hissî/bedenî yükselme” ve “ölüm olmaksızın almak” anlamında delaleti kat’i olur. Aynı şekilde “Müteveffî” kelimesinin, ism-i fâil olarak gelmesi, ilginçtir. Zira Arap dilinde ism-i fâil, şimdiki zamanda

⁸ Al-i İmran 3/55.

⁹ Zemahşerî, Cârullah, *Esâsu’l-Belâğâ*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1994, s.684.

hakikat, gelecek zamanda mecaz ifade eder. Bu kelimeye hakiki anlam verilirse, anlamı “ben seni şimdi öldüreceğim” şeklinde olur ki, bu Yahudilerin maksadına uygun düşer. Halbuki Kur’an, bunu açıkça reddetmiştir. O halde “gelecek zaman” manası verilmek suretiyle, Hz. İsa’nın yeryüzüne nüzulünden sonraki zaman dilimine tekabül etmektedir.

Yine yazara göre “et-teveffi” kelimesine, günümüze bakarak akla gelen ilk mananın “ölüm” olduğu görüşün, pek tutarlı bir görüş değildir. Zira ona göre o dönemde “et-teveffi” kelimesinin anlamı ölüm olsaydı, “Allah, ölümleri esnasında canlarını alır” ayetinde¹⁰ geçen “ölümleri esnasında...” ifadesi manasız olurdu. Halbuki Allah, kelimasında gereksiz veya manasız bir şey bulunmasından münezzehtir. Bununla beraber Allah’ın kitabı tefsir edilirken bu günün değil, Kur’an’ın iniş dönemindeki konuşma dili esastır. Yani “et-teveffi” kelimesinin “ölüm” manasına hamledilmesi, kelimeyi vaz’ edildiği anlamdan çıkartmaktır. Dolayısıyla bu kelimenin de sonraki dönemlerde değişime uğrayarak “ölüm” anlamına dönüşmesi, bu mananın Kur’an’ın nüzülü esnasında sahabe arasındaki konuşmalarda, lafızdan anlaşılan o mana olmasını gerektirmez.

Kevserî, bu bilgilerin yanında Hz. İsa’nın ölüp, göğe yükseltildiğine dair görüşün, hem rivayet hem de dirayet açısından desteklenmeyen ve zayıf bir görüş olduğunu ifade edip, bu görüşünü birçok müfessirin ve düşünürün eserlerinden nakillerde bulunarak delillendirmiştir. Bununla beraber ona göre Hristiyanlar da, Hz. İsa’nın öldükten sonra göğe yükseltildiğini savunmuşlardır.

Müellife göre, “Sen ne zaman ki beni teveffi ettirdin...” mealindeki ayetinin¹¹ de, “ne zaman ki sen beni göğe yükseltmek suretiyle alınca...” anlamındadır. Cumhur ulemanın da bu görüşte olduğunu nakleder.

Hz. İsa’nın nüzulüne delalet eden ayetlerden biri olarak ileri sürülen “ve Ehl-i Kitap’tan hiç kimse yoktur ki, ölümünden evvel ona iman edecek olmasın” mealindeki ayetindeki¹² “به” ve “موته” kelimelerindeki zamirlerin Hz. İsa’ya râci olduğunu ileri sürerek, bu görüşünü bazı rivayetler¹³ ve ulemanın görüşlerini getirerek gerekçelendirmiştir. Diğer bir ifadeyle ona göre bu zamirlerin Hz. İsa’ya râci olduğu hususunda hem rivayet hem de dirayetin birbirini desteklediğini ifade etmiştir.

Müellif, Nüzül-u İsa’ya delalet eden “muhakkak ki o, kıyamet için bir

¹⁰ Zümer 39/42.

¹¹ Maide 5/117

¹² Nisa 4/158.

¹³ Buharî, Enbiya, 50; Müslim, İman, 71.

alemdir” ayetindeki¹⁴ “هٰذَا” ibaresindeki zamirin de, Hz. İsa’ya râci olduğunu ifade ederek, bu ayetin Nüzul-ü İsa’ya delalet ettiğini ileri sürer. Bu görüşüne de bir takım hadisleri¹⁵ delil getirir.

Kısaca ona göre, Nüzul-u İsa’ya delalet eden ayetler, Hz. İsa’nın diri olarak göğe kaldırıldığını ve âhir zamanda yeryüzüne ineceğini kesin olarak ortaya koymaktadır. Bu hususta delilden neşet etmeyen hayalî bir takım ihtimallere itibar edilemez. Konuyla ilgili hadisler ise, mütevatir derecesinde olup, seleften halefe bütün ümmet bu hadisleri alma ve bildirdikleri hususu en eski devirlerden günümüze kadar, itikad kitaplarına kaydetmişlerken, nasıl olur da bu hususta en ufak bir şüpheye yer kalabilir?

Müellifin ele aldığı dördüncü mesele ise, “Sünnet ve Akidenin Sübûtu” konusudur (s.72-100). Bu konuyu da Hz. İsa’nın nüzülü bağlamında ele almıştır. Bu bağlamda Nüzûl-ü İsa’ya dair olan nassların, kat’i olduğunu, ümmetin imamlarının ve âlimlerin asırlardır bu anlayışı takip ettiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla Hz. İsa’nın diri olarak göğe kaldırıldığını, kıyametten önce de yeryüzüne ineceğini savunmuştur.

Müellife göre Hz. İsa’nın diri olarak göğe yükselişini inkâr görüşünün mutlak anlamda Mu’tezile’ye nispet edilmesinin, kolayca kaçmak (tesâhül) olduğunu ileri sürer. O, bu inkâr görüşünün, yalnızca şaz görüşlerinin çokluğuyla tanınan Cübbâ’î’ye ait olduğunu ifade eder. İşte onun bu görüşlerinden biri de “haber-i vâhidi delil almanın, aklî olarak câiz olmadığı” fikridir. Ne var ki yazar, böyle bir kişiye ait görüşlerin, bir topluluğa/ekole nispet edilmesinin doğru olmadığına değinmeden geçmemektedir. Zira Zemahşerî’nin, Hz. İsa’nın göğe yükseltilmesini ve nüzulünü uzun uzadıya anlattığını ifade eder.

Müellife göre “haber-i vâhid, yalnızca amel ifade eder” görüşünü savunanlar, hem âzâların ameline hem de “itikattan ibaret olan kalbin amel”ini de içine alan ameli kastetmişlerdir. O, ümmetin tamamının, ahad haberlerin doğruluklarının kat’i olduğunu kabul ettiğini ve karinelerle desteklenmiş olan ahad haberlerin ilim bildireceğini ifade eder. Diğer bir ifadeyle cumhur ulema, ahad haberin kalbin ameli olan itikadı da ifade ettiği noktasında ittifak etmişlerdir. Haber-i ahadın amel ifade etmesi ise kat’idir ve ittifakla akide ifade eder. Ne var ki bir akide meselesinin haber-i vahidle sabit olması, daha başka delillerle sübutuna aykırı değildir.

¹⁴ Zuhruf 43/61.

¹⁵ Hz. Peygamber, bu ayet için “(Bu), Meryem oğlu İsa’nın kıyametten önce nüzulüdür”. İbn Hibbân, *Sahih*, XV, 228, (No:6817)

Müellife göre Hz. İsa'nın nüzulü konusundaki hadisleri, haber-i ahad farz edirse bile, bunlar Buhârî ve Müslim'in ittifakla rivayet ettiği ve hiç kimsenin hadis ilmi açısından eleştiriye tâbi tutmadığı rivayetlerdendir. Konuyla ilgili hadisler seleften halefe bütün ümmetin kabulle telakki ettiği ve asırlar boyunca âlimlerin, içeriklerini itikad konusu ettikleri rivayetlerdir. Bu yüzden o, ilgili hadisleri almak bir zorunluluk görmektedir. Bununla beraber ona göre bu konudaki rivayetler, kat'i olarak mütevatirdir. Söz konusu hadislerin tariklerine vâkıf olduktan sonra onları inkâr etmenin, son derece tehlikeli olduğunu nakleder.

Müellife göre eğer gaybî konularda ahad habere itimad etmek doğru değilse, bu ümmetin âlimleri, gayb ile ilgili haberleri eserlerinde tedvin ederken, abesle iştiğal etmiş olurlar. Bununla beraber "Sahihayn"da, "Sünen"lerde, "Câmi"lerde ve "Musannefler"de geçen hadisleri hüccet kabul etmeyen biri, nasıl olur da aralarında henüz yazdığı eserlerindeki mürekkebi kurumamış müteahhir dönemdeki kimselerin sözleriyle ihticac eder?

Yazar, "Onlar, mütevatir hakkında İbn Salah'ı hüccet kabul edip de, İbn Salah'ın Buhârî ve Müslim hadislerinin sıhhatinin kat'i olduğuna dair sarf ettiği sözlerini niye hüccet olarak kabul etmiyorlar. Halbuki Nüzül-ü İsa hadisleri, Buhârî ve Müslim'in rivayet noktasında ittifak ettikleri hadislerdendir" diyerek Usul açısından tutarsız davrandıklarını ifade etmektedir.

Müellife göre Nüzül-ü İsa ile ilgili hadisler, lafzî mütevatir olmayıp, manen mütevatir kısmındandır. Hadislerin aynı anlamda ortak olmalarıyla meydana gelen manevi tevatürün, sayıca çok olduğu gereğini, hiç kimsenin inkâr edemeyeceğini ifade eden Kevserî, Nüzül-u İsa konusundaki hadislerin bu konuyu ortak olarak ifade ettiğini ileri sürmüştür. Bu görüşünü Hadis ilminin verileri ve muhaddislerin görüşleri doğrultusunda desteklemiştir. Zira hadis kitaplarında nakledilen haberlerin, ricalin yalan üzere birleşmeleri, normal şartlarda mümkün olmayan çokluktaki tariklerle gelmesi, o haberlerin akıl sahibi kimseler tarafından kat'i olarak mütevatir olduğunu gösterir. Ona göre haberin lafızları birbirini tutuyorsa, bu durumda tevatür lafzîdir. Şayet lafızları birbirini tutmayıp ortak bir anlamda birleşiyorlarsa, o zaman tevatür manevîdir.

Yazara göre Nüzül-ü İsa sadece belli bir mezhebin itikadı değildir. Tam aksine icma ile sabit olup, bunu inkâr eden tek bir mezhep bile yoktur. Bu görüşünü bütün mezheplerin ulemasından örnekler getirerek desteklemiştir.

Yine müellife göre Nüzül-ü İsa'ya delalet eden nasslar, her ne kadar de-

lilden neşet etmeyen bir te'vile ihtimali olsa dahi, bu durum o delillerin delaletinin kat'iliğine halel getirmez. Bununla beraber asl olan nassların zâhirine hamledilmesidir. Aynı şekilde bu konuda vârid olan hadislerin zâhir manalarına hamledilmesi imkansız olmayıp, aklen mümkün hususlardır. Bununla beraber o, sem'iyât konularının, Kur'an ve Sünnet'in getirdiği, haklarında ümmetin icma ettiği mümkün hususlar olduğunu, bu hususları benimsemenin hak, onları tasdik etmenin vâcip olduğunu nakleder.

Yazar, beşinci olarak da "İcma ve Akidenin Sübutu" konusunu (s.101-121) ele almıştır. Şeriat delilleri, -Usul kitaplarında geçtiği ve üzerinde ittifak edildiği üzere- Kur'an, Sünnet, icma ve kıyastır. Burada icmanın, akidenin sabit olmasındaki özellikle de Hz. İsa'nın nüzulündeki rolünü işlemiştir. Nüzûl-u İsa hususunda icmanın varlığından bir kez daha bahsetmektedir. Bu görüşünü birçok âlimin söylemiyle desteklemiştir. Zira ona göre ilk asırdan günümüze kadar bütün akâid kitapları, Hz. İsa'nın göğe yükseltildiği ve yeryüzüne ineceği hususunda ittifak halindedir. Bununla beraber o, Nüzûl-u İsa konusunun, otuz sahabe'nin açık ifadelerinin bulunduğu bir mesele olduğunu ve bu meselede muhalif bir görüş beyan eden hiçbir sahabe kavlinin, sahih olarak nakledilmediğini ifade etmiştir.

Yine yazara göre Hz. İsa'nın nüzülü itikadı, kalbin amelidir. Dolayısıyla konuyla ilgili olarak icmayı delil almak, amelî konularda ihticacta bulunmak demektir. Bu bağlamda söz konusu konuda icmayı delil almanın, âlimler arasında ittifakla sabit olduğu söylenebilir. Bununla beraber o, "Nakil bazen zannî olur, icma onu kat'î hale getirir" şeklindeki görüşü, çok sağlam bir tespit olarak değerlendirmiştir.

YAYIN İLKELERİ

1. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmaları yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler (tarih, hukuk, felsefe, sosyoloji, psikoloji, edebiyat, sanat, antropoloji, siyaset bilimi, uluslararası ilişkiler vs.) alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.
2. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Aralık ve Haziran aylarında, yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçedir. Ayrıca Arapça ve İngilizce olarak hazırlanan bilimsel çalışmalar da dergide yayımlanır. Diğer dillerde hazırlanan çalışmalara ise Yayın Kurulu karar verir.
4. Dergide yayımlanacak makaleler özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Bununla birlikte hazırlanan makalelerde kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılmalıdır. Ayrıca Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, sadeleştirme, edisyon kritik, kitap tanıtımı, röportaj, sempozyum, kongre ve panel değerlendirmeleri de kabul edilir.
5. Dergiye gönderilen çalışmalar daha önce yayınlanmamış olmalı, ayrıca makale yayım süreci tamamlanmadan farklı bir yerde yayınlanmak 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. Yayımlanması talebiyle dergiye teslim edilen yazıların şekil ve içerik yönünden ön inceleme Dergi Yayın Kurulu tarafından yapılır. Bu inceleme sonucunda Kurul, yazıların hakemlenip hakemlenmeyeceği konusunda karar verir. Hakemlenmesine gerek görülmeyen yazılar, Kurul tarafından reddedilir. Hakemlenmesi yönünde karar verilen yazılar ise ilk aşamada iki hakem görüşüne arz edilir. (Çeviriler, orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir). Hakem raporları sonucunda:
 - a) Her iki hakem de "yayımlanamaz" raporu verirse, yazı yayımlanmaz.

- b) İki hakemden sadece biri “yayınlanır” raporu verirse veya Yayın Kurulu hakem raporlarını yeterli görmezse, üçüncü bir hakemin görüşüne başvurulur. Gelen rapora göre son kararı Yayın Kurulu verir. (Gerekli görüldüğü takdirde, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu, üçüncü hakeme başvurmaksızın nihai kararı verme hakkına sahiptir).
 - c) Hakemlerden bir veya ikisi, “düzeltmelerden sonra yayınlanabilir” raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir. Gerekli görüldüğü takdirde, yazarın yapmış olduğu düzeltmelerden sonra makale, nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulabilir.
 - d) Onaylanan makaleler, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yayın formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.
 - e) Yayın Kurulu, derginin görünüm ve üslup bütünlüğünü temin amacıyla yazılarda imla vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir.
 - f) Hazırlanan makalelerin son şekli bir okumaya daha tabi tutulur ve yazarın onayından sonra yayına hazırlanır.
9. Yayınlanmasına 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. Yayınlanması istenen yazılar ve yazar tarafından imzalanmış telif hakkı sözleşmesi, dergi yazışma adresine elektronik ortamda ve bilgisayar çıktısı şeklinde posta yoluyla veya ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr adresine “ekli word belgesi” halinde gönderilmelidir.
 11. Tercümelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/3 ünü geçemez. Orijinal metnin telif hakkını elinde bulunduran kişi veya kurumdan tercüme ve yayın için izin alınmış olması gerekir. İzni olmayan tercüme değerlendirmeye alınmaz.
 12. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
 13. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.
 14. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
 15. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden 2 adet gönderilir.
 16. Yayımlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarına/yazarlarına aittir.
 17. Yayımlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ne aittir. Yayımlanan yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
 18. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu’na aittir.

YAZIM İLKE VE KURALLARI

Çalışmalarda TDV İslam Ansiklopedisi’nin (DİA) imlâ kaideleri esas alınır. Dipnot kullanımında yararlanılan kaynaklar ilk geçtiği yerde tam künyesi ile sonraki yerlerde ise uygun biçimde kısaltılarak verilmeli ve ayrıca çalışmanın sonuna kaynak gösterimine uy-

gun olarak kaynakça eklenmelidir. Bununla birlikte APA (American Psychological Association/ Amerikan Psikoloji Derneği) kurallarına göre gönderilmiş makaleler de kabul edilir. Kaynakça kurallara uygun olmalıdır. Detaylı bilgi için APA'nın web sitesine (<http://www.apastyle.org>) bakılabilir.

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 Simplified Arabic yazı tipi kullanılmalıdır.

Her makalenin başına Türkçe ve İngilizce özetleri konulmalı, özetler 100-150 kelime arasında olmalı ve 7 punto Verdana ile yazılmalı; makalenin ismi Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Ayrıca 5 kelimedenden oluşacak anahtar kelimeler verilmelidir.

Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri veya PDF formatı eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir.

Dergiye gönderilen yazılar, kaynakça ve dipnotlarla birlikte 8000 kelimeyi geçmemelidir.

Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelerin sayfa düzeni genişliği olan 12 cm ebadını taşmaması gerekir.

Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.

Dipnotlar sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:

- a) Kitap (yayımlanmış eser): Yazar-yazarların ad ve soyadı, eser adı (italik), (çeviri ise çevirenin, tahkikli ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirilenin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın adı soyadı), yayınevi, (varsa) kaçınıcı baskı olduğu, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayfası.
- b) Tek yazarlı: Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 2012, s. 101.
- c) İkidenden fazla yazarlı: İsmail E. Erusal vd., *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu 1*, İSAM Yay., İstanbul 2008, s. 68.
- d) Çeviri: Toshihiko Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul 2012, s. 32.
- e) Tez örneği: Muhammet Ali Tekin, *Hadis Tekniği Açısından Fıtrat Hadisin İnşası* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas 2003, s. 56.
- f) Yazma eser: Yazar adı, eser adı (italik), kütüphanesi, varsa kütüphane bölümü, kayıtlı numarası, varak numarası. Örnek: Abdülcelil b. Ebî Bekr er-Rebîî, *et-Tesdid fî serhi't-Temhid*, Süleymaniye Ktp., Turhan Vâlîde Sultan, nr. 20, vr. 15^a.
- g) Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı soyadı, baskı yeri, tarihi, cildi, sayısı, sayfası. (Kaynakçada makalenin geçtiği sayfa aralığı: ss. 35-52)
- h) Telif makale örneği: Sami Kılıç, "Uşak ve Çevresinde Yağmur Yağdırma Uygulamaları (Takmak Köyü Örneği)", *Turkish Studies- International Periodical For The Lan-*

guages, terature and History of Turkish or Turkic, Turkey, Winter 2011, Volume 6/1, p. 495-506, s. 498.

- i) Çeviri makale örnek: Riccardo Pozzo, “Kant’ın Mantık Felsefesi İçin Mirası” (çev. Burhanettin Tatar), *Bilimname*, sayı: VI, 2004/3, s. 187.
- j) Yayımlanmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.
- k) Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynak için; yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır. Örnek: Râzî, el-Mahsûl, II, 62.
- l) 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. Birden çok yazarı ve hazırlayanı olan eserlerde her şahıs isminden sonra virgöl konmalıdır.
- m) Âyetler italik karakterle yazılmalı, referansı (sûre adı sûre no/âyet no) sırasına göre verilmelidir. Örnek: el-Bakara 2/10.
- n) Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır. Örnek: Buhari, “İman”, 1.
- o) İnternet kaynaklarında URL adresi ile birlikte yararlanıldığı tarih belirtilmelidir.
- p) Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.

