

ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ  
**İLAHİYAT FAKÜLTESİ**  
DERGİSİ

2017/3

yıl: 8 cilt: VIII sayı: 18

**ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
**ŞIRNAK UNIVERSITY JOURNAL OF DIVINITY FACULTY**  
**2017/3 Cilt/Volume: VIII Sayı/Number: 18**  
**ISSN 2146-4901**

Bu dergi **EBSCO** Host Research Database veri indeksi tarafından izlenmekte,  
**ASOS, İSAM, Akademik Dizin** ve **TÜBİTAK-ULAKBİM** Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı tarafından taranmaktadır.

**Sahibi/Owner**

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına Prof. Dr. Abdülaziz HATİP

**Yazı İşleri Müdürü/Editor in Chief**

Doç. Dr. Hüseyin GÜNEŞ

**Editör/Editor**

Yrd. Doç. Dr. Ahmet GÜL

**Editör Yard./Co-Editors**

Yrd. Doç. Dr. A. Yasin TOMAKİN - Arş. Gör. Mustafa YILDIZ

**Yayın Kurulu/Editorial Board**

Doç. Dr. Hüseyin GÜNEŞ

Yrd. Doç. Dr. Ahmet GÜL

Yrd. Doç. Dr. Ahmet Yasin TOMAKİN

Yrd. Doç. Dr. Fevzi RENÇBER

Yrd. Doç. Dr. İbrahim BAZ

Yrd. Doç. Dr. Mehmet BAĞIŞ

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Nurullah AKTAŞ

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Sait UZUNDAĞ

Yrd. Doç. Dr. Muammer ARANGÜL

Yrd. Doç. Dr. Nurullah AGİTOĞLU

Yrd. Doç. Dr. Ömer Ali YILDIRIM

Yrd. Doç. Dr. Yaşar ACAT

Arş. Gör. İsmet TUNÇ

Arş. Gör. Mustafa YILDIZ

Öğr. Gör. Enes VELİ

**Redaksiyon / Redaction**

Yrd. Doç. Dr. Ahmet Yasin TOMAKİN

**Baskı/Publication**

Grafik Tasarım: DÜZEY AJANS 0212 417 92 92

**Baskı**

İLBAY MATBAA

**Basım Tarihi / Publishing Date**

Aralık 2017 / December 2017

**Yönetim Yeri/Administration Place**

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mehmet Emin Acar Yerleşkesi, 73000 Merkez/Şırnak

Tel:+90 486 518 70 75 Faks: +90 486 518 70 76

e-mail: suifdergi@gmail.com

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergi olup yılda üç sayı olarak yayımlanır. Dergide yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları yayıncı kuruluşa ait olup, izinsiz olarak kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama aktarılamaz.

## Bu Sayının Hakemleri / Academic Referees of This Issue

Prof. Dr. Abdulkadir EVGİN, Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü.  
Prof. Dr. Abdürrezzak TEK, Uludağ Ü.  
Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK, Marmara Ü.  
Prof. Dr. Nurettin TURGAY, Dicle Ü.  
Doç. Dr. Abdulcebbar KAVAK, Ağrı İbrahim Çeçen Ü.  
Doç. Dr. Abdurrahim ALKIŞ, FSM Ü.  
Doç. Dr. Enver ARPA, Ankara Sosyal Bilimler Ü.  
Doç. Dr. Hüseyin GÜNEŞ, Şırnak Ü.  
Doç. Dr. İbrahim PAÇACI, Aksaray Ü.  
Doç. Dr. Mahmut ÖZTÜRK, Harran Ü.  
Doç. Dr. Murat SULA, Karadeniz Teknik Ü.  
Doç. Dr. Mustafa ÖZKAN, Yıldırım Beyazıt Ü.  
Doç. Dr. Mustafa ŞENTÜRK, Trakya Ü.  
Doç. Dr. Yahya SUZAN, Dicle Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Abdullah Taha İMAMOĞLU, Trakya Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Ahmet ABDÜLHADİOĞLU, Mardin Artuklu Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Ahmet AKBAŞ, Mardin Artuklu Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Ahmet GÜL, Şırnak Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Beşir ÇELİK, Hakkari Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Emin CENGİZ, Şırnak Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Emrullah ÜLGEN, Bingöl Ü.

Yrd. Doç. Dr. Fikret ÖZÇELİK, Mardin Artuklu Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Fuat KARABULUT, Atatürk Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Hacı ÖNEN, Dicle Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Harun YILMAZ, Marmara Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Huzeyfe ÇEKER, Necmettin Erbakan Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Kasım ERTAŞ, Şırnak Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Kutbettin EKİNCİ, Mardin Artuklu Ü.  
Yrd. Doç. Dr. M. Fatih DUMAN, Akdeniz Ü.  
Yrd. Doç. Dr. M. Şükrü ÖZKAN, Şırnak Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Mazhar TUNÇ, Hakkari Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Mehmet SALMAZZEM, Muş Alparslan Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Zülfi CENNET, Bingöl Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Osman Nuri KARADAYI, Karadeniz Teknik Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Ömer Ali YILDIRIM, Şırnak Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Süleyman GÜR, Karadeniz Teknik Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Şükrü AYDIN, Batman Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Yaşar ACAT, Şırnak Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Zeki TAN, Iğdır Ü.  
Yrd. Doç. Dr. Ercan ALKAN, Marmara Ü.  
Dr. Duran EKİZER, Ankara Ü.

## Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Abdalbaki GÜNEŞ, Yüzüncü Yıl Ü.  
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN, İstanbul Ü.  
Prof. Dr. Baki ADAM, Ankara Ü.  
Prof. Dr. Bünyamin SOLMAZ, Necmettin Erbakan Ü.  
Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU, Atatürk Ü.  
Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR, Adıyaman Ü.  
Prof. Dr. Harun YILDIZ, Samsun Ondokuz Mayıs Ü.  
Prof. Dr. Hülya KÜÇÜK, Necmettin Erbakan Ü.  
Prof. Dr. İsmail TAŞ, Necmettin Erbakan Ü.  
Prof. Dr. Mehmet Ali KIRMAN, Çukurova Ü.  
Prof. Dr. Mehmet Bahaüddin VAROL, Aksaray Ü.  
Prof. Dr. Nihat YATKIN, Atatürk Ü.  
Prof. Dr. Nuh ARSLANTAŞ, Marmara Ü.  
Prof. Dr. Ömer ÇELİK, Marmara Ü.  
Prof. Dr. Seyit AVCI, Ömer Halisdemir Ü.  
Prof. Dr. Şamil DAĞCI, Ankara Ü.  
Doç. Dr. Abdülmecit İSLAMOĞLU, Ankara Ü.  
Doç. Dr. Ali Osman KURT, Ankara Sosyal Bilimler Ü.  
Doç. Dr. Mehmet ÇIÇEK, Kocaeli Ü.



*Dergimizin 2017/2 sayısı yayım sürecindeyken  
Rahmet-i Rahmân'a yürüyen İlahiyat Fakültesi  
Dekan V., Rektörümüz Prof. Dr. Mehmet Nuri NAS'ın  
aziz ruhlarına ithaf olunur.*

# İÇİNDEKİLER

8 | editörden

## Makaleler

- 9-22 | **Nurullah AGİTOĞLU**  
Hicri VIII. Asır Hanefî Usûlcülerinin Bazı Hadis Meselelerine Yaklaşımı: Sadrüşşerîa Örneği
- 23-40 | **Mehmet Nurullah AKTAŞ**  
Ashâbu'l-Uhdûd Kıssası Bağlamında Ehl-i Küfrün Psikolojik Vasıfları
- 41-60 | **Mehmet BAĞIŞ**  
Envârü't-Tenzil'de Kelâm Uygulamaları ve Farklı İtikâdî Görüşlerin Değerlendirilmesi
- 61-75 | **Mehmet Sait UZUNDAĞ**  
Hanefî Mezhebi Fıkıh Usûlü Eserlerinde Hadis/Sünnet Anlayışı -Alâeddin es-Semerkindî (ö. 538/1144)'nin Mizânü'l-Usûl fi Netâici'l-'Ukûl Adlı Eseri Bağlamında-
- 77-111 | **Ahmad Said al-Hussein**  
مصادر التراث العربي
- 113-137 | **Abdurrahman ENSARI**  
Sünnî ve Şii Tefsirlerde Nisâ: 4/24. Ayetin Yorumu Bağlamında Mut'a Nikahı
- 139-150 | **Halil AKÇAY**  
Endülüs'lü İbn Zeydün'un Şiirlerinde Dönemin Sosyal Hayatı
- 151-166 | **Yahya SUZAN**  
Ebû'l-Hasan et-Tihâmî ve Ünlü Mersiyesi
- 167-186 | **Mehmet ALTIN**  
Kur'an'da Te'kid Üslupları ve Çeşitleri
- 187-209 | **Hidayet AYDAR**  
Tarih Boyunca Ezana Yapılan İlaveler
- 211-232 | **İbrahim YILMAZ**  
İslâm Hukukunda Hibe Yoluyla Varisleri Mirastan Mahrum Etmeye Yönelik Tasarrufların Sınırlandırılması
- 233-254 | **Ahmet Yasin TOMAKİN**  
Ortaçağ İslâm Dünyasında Süryani Tarih Yazıcılığı

## Çeviriler

- 255-258 | **Talcott PARSONS (Çev.: M. Ali KIRMAN)**  
Din ve Anlam Problemi
- 259-263 | **Muhammed İzzeddîn SELÂM (Çev.: Mustafa TAŞ)**  
Buhârî'nin Ricâli

## Tanıtım ve Değerlendirmeler

- 265-267 | **M. Şefik GÖRGİN (Tanıtan: Emin CENGİZ)**  
Arapça Qêltu Lehçesi Siirt Arapçası ('Arabî l-Welâyé)

# CONTENTS

8 | editorial

## Articles

- 9-22** | **Nurullah AGİTOĞLU**  
The Approach of Hanafi Methodologists of 7th Century After Hijrah to Some Hadith Subjects: The Sample of Sadrushshariah
- 23-40** | **Mehmet Nurullah AKTAŞ**  
The Psychological Characteristics of Disbelievers in The Context of The Story Of Ashâb al-Ukhdûd
- 41-60** | **Mehmet BAĞIŞ**  
Applications of al-Kalâm and the Consideration of Theological Views in Anvâr al-Tanzîl
- 61-75** | **Mehmet Sait UZUNDAĞ**  
Hadith/Sunnah understanding in the Works of Hanafi School on Usul al-Fiqh in the Context of Alâ al-Din al-Samarkandî (d. 538/1144)' Work titled 'Mîzân al-Usulî fî Natâij al-'Ukûl'
- 77-111** | **Ahmad Said al-Hussein**  
The Sources of Arabic Culture
- 113-137** | **Abdurrahman ENSARİ**  
Mut'ah Marriage in the Context of the Verse 4:24 in Sunni and Shi'i Tafsirs
- 139-150** | **Halil AKÇAY**  
The Social Life in the Poem of Andalusian Ibn Zaydoon
- 151-166** | **Yahya SUZAN**  
Abu al-Hasan al-Tihamî and His Famous Elegy
- 167-186** | **Mehmet ALTIN**  
Ta'kid ( Emphasis) Styles and Types in Qur'an
- 187-209** | **Hidayet AYDAR**  
Interventions in Adhan Throughout Islamic History
- 211-232** | **İbrahim YILMAZ**  
The Restriction of Legator's Legal Acts Related to Deprivation the Inheritors From the Heritage Through the Grant/Donation in Islamic Law
- 233-254** | **Ahmet Yasin TOMAKİN**  
Syriac Historiography in the Medieval Islamic World

## Translations

- 255-258** | **Talcott PARSONS (Translator: M. Ali KIRMAN)**  
Din ve Anlam Problemi
- 259-263** | **Muhammed İzzuddîn SELÂM (Translator: Mustafa TAŞ)**  
Buhârî'nin Ricâli

## Book Reviews

- 265-267** | **M. Şefik GÖRGİN (Reviewer: Emin CENGİZ)**  
Arapça Qêltu Lehçesi Siirt Arapçası ('Arabî l-Welâyé)

***Editörden***

Başka sayılarda görüşmek dileğiyle...

***Editör***



# Hicri VIII. Asır Hanefî Usûlcülerinin Bazı Hadis Meselelerine Yaklaşımı: Sadrüşşerîa Örneği

Nurullah AGİTOĞLU\*

## Özet

Hicri V. Asır, Debûsî, Serahsî ve Pezdevî gibi önemli usûl âlimlerinin yaşadığı bir dönem olarak Hanefî fıkıh doktrininin klasik şekil ve muhtevasını kazanmasına sahne olmuştur. Hanefî mezhebinde Serahsî ve Pezdevî ile birlikte klasik usûl geleneği teşekkül dönemini tamamlamıştır. Bu çalışmada Hicri VIII. Asır Hanefî fıkıh usûlcülerinden Sadrüşşerîa'nın bazı hadis meselelerine yaklaşımı irdelenecektir. Sadrüşşerîa'nın *Tenkîhu'l-usûl* adlı eseri ve bu eserine yazdığı *et-Tavzîh fi halli ğavâmizi't-Tenkîh* isimli şerh çalışması çerçevesinde konu ele alınacaktır. Sadrüşşerîa, *Tenkîhu'l-usûl* adlı eserinde Pezdevî'nin *Usûl'ü*, Râzî'nin *el-Mahsûl'ü* ile İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ındaki konuların özetini vermiş ve bir bakıma Hanefî ve Mütakellimûn metotlarını mezcetmiştir. Müellif daha sonra bu eserini *et-Tavzîh fi halli ğavâmizi't-Tenkîh* adıyla şerh ederek birçok konuda kendi görüşlerini ortaya koymuştur. Kendisinden sonraki usûl düşüncesini derinden etkileyen bu çalışma medreselerin temel kitapları arasında yer almış, üzerine birçok şerh, hâşiye ve ta'lik yazılmıştır. Bu eserin sünnet bölümü çerçevesinde Sadrüşşerîa'nın, sünnet ve haber gibi bazı hadis usûlü konularına yaklaşımının tespiti yapılacak, yaklaşımı değerlendirilmeye çalışılacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Fıkıh Usûlü, Sünnet, haber, Sadrüşşerîa.

## The Approach of Hanafi Methodologists of 7th Century After Hijrah to Some Hadith Subjects: The Sample of Sadrushshariah

### Abstract

Hijri V century, is a period in which important scholars such as Debûsî, Serahsî and Pezdevî lived and played a role in gaining the classical form and content of the Hanafi fiqh doctrine. In the Hanafi sect, together with Serahsî and Pezdevî, the classical procedural tradition was completed. In this study, Hijri VIII century Hanafi will examine the approach of Sadrushshariah to some of the hadith affairs. The subject of Sadrushshariah's *Tenkîhu al-usûl* and his work on this subject will be covered in the framework of the study of the commentary named *al-Tavzîh fi halli ğavâmizi al-Tenkîh*. Sadrushshariah gave a summary of Pezdevî's *Usûl* in his book *Tenkîh al-usûl*, summarized the subjects of Râzî's *al-Mahsûl* and Ibn al-Khâjib in *al-Muhtasar* and summarized the methods of Hanafi and Mutekellimûn. The author then commented on this work in the name of *al-Tavzîh fi halli ğavâmizi al-Tenkîh*, and presented his views on many issues. This work, which deeply influenced the way of thinking after him, took place among the basic books of the madrasahs, and many commentaries, verses and tales were written on it. The approach of Sadrushshariah, which is based on the circumcision section of this work, will be tried to evaluate the approach to some hadith methods such as circumcision and news.

**Keywords:** Usûl (methodology) al-Fiqh, Sunnah, hhabar, Sadrushshariah.

\* Yrd. Doç. Dr., Şırnak Ü., İlahiyat Fakültesi, Hadis A. B. D.  
nurullahagitoglu@gmail.com

## Giriş

Fıkıh usûlünün sadece bir alet ilmi olarak değerlendirilmesi doğru değildir. Fıkıh usûlü, diğer ilim dallarıyla bağlantılı ve hayatın her alanıyla ilgili bir ilimdir. Bu özellikleri fıkıh usûlünü, dil, edebiyat, kelim, mantık, felsefe ve ahlak gibi diğer ilim dallarıyla ilişkili bir disiplin haline getirmiş dolayısıyla usûl âlimlerinin de çok yönlü olmalarını gerekli kılmıştır.<sup>1</sup> Disiplinler arası çalışabilen veya birden çok ilim alanını mezcedebilen âlimler etkili olmayı ve dikkat çeken orijinal eserler ortaya koymayı başarabilmişlerdir. Diğer mezheplerde olduğu gibi Hanefî mezhebi içinde de bu özelliklere sahip âlimlerin bulunduğu söylemek mümkündür.

Küfe merkezli başlayan ve daha sonra yaygınlaşan Irak fıkıhı, bu fıkıhın oluşmasında büyük paya sahip olan Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) nisbetle Hanefî mezhebi olarak adlandırılmıştır.<sup>2</sup> Hanefî mezhebi kendi fıkıh usûlünü ortaya çıkarmış ve geliştirmiştir. Fıkıh usûlünün özellikle ilk dönemlerde kelâmcılar metodu ve fakihler metodu şeklinde iki yönle şekillendirildiği bilinmektedir.<sup>3</sup> Kelâmcılar metodunda usûl kuralları, mevcut deliller ışığında tedvin edilmiş, fūrûa hâkim olarak ona yön vermiştir. Bu metodu genelde Şâfi ve kısmen de Mâlki fakihleri takip etmişlerdir. Fukahâ veya Hanefiyye metoduna göre ise mezhep imamlarının ictihadda takip ettiğine inanılan usûl kurallarının tespit edilmesi, mezhepte mevcut fikhî görüş ve çözümlere uygun bir usûlün geliştirilmesi şeklinde özetlenebilmektedir. Bu durum ilk Hanefî imamlardan derli toplu usûl eserleri yerine sadece çeşitli fikhî meselelere ait çözümlerle bunlar arasına bazı usûl kurallarının serpiştirilmiş halde bırakılmasından kaynaklanmaktadır. Bu çözüm örnekleri incelenip benzer olaylara getirilen çözümler arasındaki ortak bağ veya esas alınan yöntem ve ilkeler bulunmaya çalışılmıştır. Hanefî mezhebinde fūrû, usûlü belirleyici olması yönüyle bir öncelik ve ağırlık taşımaktadır. Bu yüzden Hanefî fakihleri, usûl ile fūrû eserleri arasında çelişki görüldüğünde fūrû eserlerinin esas alınması gerektiği kanaatindedirler.<sup>4</sup>

1 Sezayî Bekdemir, "Sadrüşşeria'nın Usulcülüğü/Hukukçuluğu", *Universal Journal of Theology*, 2 (1), 2017, ss. 74-84, 75. Ayrıca geniş bilgi için bkz. Sezayî Bekdemir, *Sadrüşşeria es-Sânî'nin Hukukçuluğu (et-Tavzîh fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh Adlı Eseri Bağlamında)*, Doktora tezi, C.Ü.S.B.E., (Sivas: 2016).

2 Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, (İstanbul: TDV Yay.1997), 16: 1.

3 Geniş bilgi için bkz. A. Cüneyd Köksal ve İbrahim Kafi Dönmez, "Usûl-î Fıkıh", *DİA*, (İstanbul: TDV Yay., 2012), 42: 203-205.

4 Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", 16: 12.

Hanefî fıkıh usûlü zamanla gelişmiş ve sistemleşmiştir. Bu usûlün gelişimini üç devrede ele almak mümkündür: Teşekkül dönemi (h. IV. asır öncesi), klasik dönem (h. IV. asır ve VI. asır arası) ve klasik sonrası dönem (h. VI. asırdan sonrası).<sup>5</sup>

Hanefî fıkıh usûlünün temellendirilmesindeki ilk isim olan İsâ b. Ebân'ın (ö. 221/836) usûle dair çok sayıda kitabından söz edilir: *Kitâbu'l-huceci'l-kebir*, *Kitâbu'l-huceci's-sağır*, *İsbâtul-kıyâs*, *Haberul-vâhid*, *İctihâdu'r-re'y*, *Kitâbu'l-ilel*. Bu çalışmalar günümüze ulaşmamıştır. Ancak Hanefî usûlü alanında bugün elimizde bulunan ve en eski yazılı kaynak olma özelliğini taşıyan *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı eserinde Ahmed b. Ali el-Cessâs (ö. 370/981), bunları –özellikle *Kitâbu'l-huceci'l-kebir* ve *Kitâbu'l-huceci's-sağır*'i- kısmen özetlemiş kısmen de olduğu gibi alıntılarını yapmıştır.<sup>6</sup>

Yukarıda bahsedilen üç dönem içinde klasik devrede Cessâs'ın eseri ile birlikte hicri V. yüzyılın ilk yarısında Hanefî usûlünün tam olarak teşekkül ettiği söylenebilir. Cessâs özellikle İsâ b. Ebân ile Kerhîden (ö. 340/952) aldığı birikimi değerlendirerek Hanefî geleneği birikiminin ilk kapsamlı fıkıh usûlü eserini ortaya çıkarmıştır. Bu eseri, mezhebin sistemleştirilmesinde önemli katkı yapan ve Irak Hanefîliği çizgisinin sonraki devirlere aktarılmasında önemli role sahip bir kaynaktır.<sup>7</sup> Ayrıca bu eser Debûsî (ö. 430/1039) kanalıyla Orta Asya'ya da taşınarak Hanefî fıkıh usûlü eserleri içerisinde önemli bir yer işgal eden *Takvîmü'l-edille*'nin de önemli bir kaynağı olmuştur. Debûsî'nin bu eserinden etkilenen Serahsî (ö. 483/1090) ve Pezdevî (ö. 482/1089) ile birlikte ise artık “Klasik usûl geleneği” teşekkül dönemini tamamlamıştır. Özellikle Pezdevî'nin *Usûl*'ünün kendinden sonraki birçok çalışmayı konu, kapsam ve sistematik açıdan büyük oranda etkilediği vurgulanmıştır.<sup>8</sup> Pezdevî'nin Hanefî fıkıh usûlündeki ağırlığı ve etkinliği göze çarpmaktadır. O adeta kendinden önceki birikimi tam anlamıyla alarak istifade etmiş, sistemli bir şekilde işleyip katkı yaparak bu birikimi sonrakilere miras bırakmıştır.<sup>9</sup> Bu eserin etkilediği önemli bir usûlcü de çalışmamızın konusu olan Sadruşşerîadır (ö. 747/1346).

Hicri V. Asırdan itibaren Hanefî mezhebinde Irak âlimlerine karşılık, Mâverâünnehir ulemâsının görüşlerinin ağırlık kazandığı belirtilmiştir.<sup>10</sup> Bu âlimlere Pezdevî ve Serahsî gibi önemli usûlcüler örnek olarak verilebilir.

Hicri VI. Asır sonrası ise klasik sonrası dönem olarak bu alandaki ilmî hareketliliğin devam ettiği ve çok sayıda eserin ortaya çıktığı bir devir olmuştur.

Hicri VI. Asır ve sonrasında Semerkandî<sup>11</sup> (ö. 1144/539), Üsmendî<sup>12</sup> (ö. 1157/552), Rükneddin el-Âmidî<sup>13</sup> (ö. 1218-615), Ahsikesî<sup>14</sup> (ö. 1247/644), Habbâzî<sup>15</sup> (ö. 1292/691),

5 Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi), (İstanbul: 2004), 50-60.

6 Metin Yiğit, “İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebu Hanife'nin Usul Anlayışında Sünnet”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, SY. 19, 2012, S. 69-114, 70.

7 Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, 127.

8 Serkan Demir, *Hanefî Mezhebi Fıkıh Usûlünde Sünnet Anlayışı*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, MÜSBE, İstanbul: 2006, 2.

9 Nurullah Agitoğlu, “Usûl Adlı Eseri Bağlamında Hanefî Usûlcü Pezdevî'ye Göre Sünnet ve Haberin Çeşitleri”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017/1, cilt: VIII, sayı: 16, ss. 7-25, 23.

10 Tuncay Başoğlu, “Hicri Beşinci Asırda Fıkıh”, *İLAM Araştırma Dergisi*, İstanbul 1998, III/ -113 .2

141; Demir, *Hanefî Mezhebi Fıkıh Usûlünde Sünnet Anlayışı*, 3-4.

11 Bkz. Hacı Mehmet Günay, “Semerkandî, Alâeddin”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yay., 2009), 36: 470.

12 Bkz. Davut İltaş, “Üsmendî”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yay., 2012), 42: 388.

13 Bkz. Ahmet Özel, “Âmidî, Rükneddin”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yay., 1991), 3: 56-57.

14 Bkz. Mustafa Uzunpostalcı, “Ahsikesî”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yay., 181 :2 ,(1989).

15 Bkz. Mahmud Rıdvanoğlu, “Habbâzî”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yay., 343-342 :14 ,(1996).

Sıgnakî<sup>16</sup> (ö. 1314/714), Alâuddin Abdülazîz el-Buhârî<sup>17</sup> (ö. 1330/730) vb. gibi önemli Hanefî usûlcüleri yetiştirmiştir. Önemli usûl eseri *Tenkîh*'e yazdığı şerh olan *Tavzîh* ile çalışmamıza konu edindiğimiz Sadrüşşeria da (ö. 747/1346) bunlardan biridir.

### 1. Sadrüşşeria'nın Hayatı ve *Tavzîh* Adlı Eseri

Sadrüşşeria es-Sânî<sup>18</sup> olarak bilinen usûlcümüzün tam adı Ubeydullah b. Mes'ûd b. Tâcişşeria Ömer b. Sadrişşeria el-Evvel Ubeydillah b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî (ö. 747/1346) olup aynı zamanda önemli bir Hanefî fakihi ve kelâm âlimidir.<sup>19</sup> Doğum yeri ve tarihi hakkında kaynaklarda kesin bir bilgi bulunmamakla beraber Buhârâda hicrî 747'de vefat ettiği genel kabul görmüştür.<sup>20</sup> Buhârâda pek çok âlimin yetiştiği bir aileye mensuptur. Kaynaklarda verilen nesep silsilesi, soyunun sahâbeden Ubâde b. Sâmî el-Ensârî'ye dayandığını göstermekte ve bu sebeple Ubâdî, bu sahâbinin torunu Mahbûb b. Velîd'den dolayı da Mahbûbî nisbeleriyle anılır.<sup>21</sup> Mezhebine nispetle Hanefî, hayatını geçirdiği şehirlere nispetle Kirmânî ve Buhârî nisbeleri de kendisi için kullanılmıştır. Yaşadığı dönemde Mâverâünnehir Bölgesi'nde yaygın bir şekilde kullanılan Sadrüşşeria lakabının Ubeydullah b. Mesud için alem olduğu belirtilmiştir.<sup>22</sup>

Büyük dedelerinden Cemâleddin Ubeydullah b. İbrâhim el-Mahbûbî (ö. 630/1233), Ebû Hanîfe es-Sânî diye tanınan ve döneminde Hanefiler'in lideri konumunda olan bir âlimdir.<sup>23</sup> Sadrüşşeria'nın hem baba hem anne tarafından dedelerinin babası da Sadrüşşeria diye tanındığı için büyük dedesinin lakabına 'Ekber' ve 'Evvel' eklenmiş, kendisi içinse 'Asgar' ve 'Sânî' sıfatları kullanılmıştır.<sup>24</sup>

Sadrüşşeria'nın soy silsilesi, adeta ilmî eğitim silsilesidir. O, ilmi anne tarafından dedesi Burhanüşşeria ile baba tarafından dedesi Tacüşşeria'dan, onlar da ilimlerini, babaları ikinci Ebu Hanife olarak addedilen Cemâleddin el-Mahbûbî'den (ö. 630/1233) almışlardır. Bu silsile Zerencerî (ö. 512/1119), Serahsî (ö. 483/1091), Halvânî (ö. 448/1057) ve Ebu Ali en-Neseffî'ye kadar gitmektedir.<sup>25</sup>

Sadrüşşeria, fıkıh dışındaki ilimlerle ilgili eğitimini tamamladıktan sonra dedesi Tacüşşeria'nın kendisi için yazdığı *el-Vikâye*'yi ezberlemiştir. O, tahsil hayatı boyunca edebî eserleri, Arapça terkip ve nükteleri, ahkâm ve mesail konularıyla ilgili fıkhi eserleri çok iyi özümsemiştir. Sadrüşşeria'nın, dönemin aklı ve naklî ilimlerine dair konulardan haberdar olduğu ifade edilmektedir. Kaynaklarda geçtiği üzere onun bilinen hocaları kendi aile çevresidir. Aile dışından tek hocası ise Hasan Bulgarî'dir.<sup>26</sup> Kaynaklarda, Sadrüşşeria'nın talebelerinin isimleri ve sayıları ile ilgili malumat azdır. En meşhur talebeleri, Muhâmmed

16 Bkz. Yaran, Rahmî, "Sıgnakî", *DİA*, (İstanbul: TDV Yay., 2009), 37: 164-165.

17 Bkz. Fahrettin Atar, "Abdülazîz el-Buhârî", *DİA*, (İstanbul: TDV Yay., 1988), 1: 186-187.

18 Sadrüşşeria'nın hem baba hem anne tarafından dedelerinin babası da Sadrüşşeria diye bilinmektedir. Büyük dedesinin lakabına "Ekber" ve "Evvel", kendisinininkine de "Asgar" ve "Sânî" sıfatları eklenmiştir. Çalışmamızda kendisi için sadece Sadrüşşeria lakabı kullanılacaktır.

19 Kâsım b. Kutluboga, *Tâcu't-terâcim*, Tahk. Muhammed b. Hayr Ramazan Yusuf, (Dımaşk: Dâru'l-kalem, 1992), 203; Leknevi, Abdulhay, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, (Kahire: Dâru'l-kitabî'l-İslâmî, Trs.), 109; Zirikli, Hayreddin, *el-A'lâm*, (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyin, 2002), 4: 197-198; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, (Ankara: TDV Yay., 2014) 132.

20 Şükrü Özen, "Sadrüşşeria", *DİA*, (İstanbul: TDV Yay., 2008), 35: 427.

21 Özen, "Sadrüşşeria", 35: 427.

22 Leknevi, 109; Bekdemir, 77.

23 Kutluboga, 203.

24 Özen, "Sadrüşşeria", 35: 427.

25 Leknevi, 109; Bekdemir, 77.

26 Leknevi, 109; Bekdemir, 77.

b. Mübârekşâh el-Buhârî (ö. 784/1383), Muhâmmed b. Muhâmmed b. el-Hasen b. Ali et-Tâhîrî (ö. 1420/822) ve Kara Hocadır (ö. 1397/800). Kara Hoca, Sadrüşşeriâ'nın eserlerini Anadolu'ya getiren ve Osmanlı Medreselerinde ders kitabı olarak okutmaya başlayan ilk âlimdir.<sup>27</sup>

Fıkıh alanında temayüz eden, akli ve nakli ilimlerde de oldukça yetkin bir şahsiyet olan Sadrüşşeriâ'nın *Tenkîhu'l-usûl* adlı usûl çalışmasının yanı sıra *Şerhu'l-Vikâye*, *en-Nukâye* ve *Tâdîlu'l-ulûm* gibi eserleri bulunmaktadır.<sup>28</sup>

Sadrüşşeriâ, *Şerhu'l-Vikâye*<sup>29</sup> adlı kitabı ile *et-Tenkîh* ve buna yazdığı *et-Tavzîh* adlı eserleri yanında Tefâtânî'nin bu şerh için kaleme aldığı *et-Telvîh* adlı hâşiye ile kendinden sonraki âlimler üzerinde etkili olmuş bir usûlcüdür. Bu eserler özellikle Osmanlı medreselerinde okutulan temel metinler haline gelmiştir.<sup>30</sup>

Sadrüşşeriâ, *Tenkîhu'l-usûl* adlı eserinde Pezdevî'nin (ö. 482/1089) *Usûl'ü*, Râzî'nin (ö. 606/1210) *el-Mahsûl'ü* ile İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *el-Muhtasar'ındaki* konuların özetini vermiş ve bir bakıma Hanefî ve mütekellimûn metodlarını mezcetmiştir. Müellif daha sonra bu eserini *et-Tavzîh fî halli ğavâmizi't-Tenkîh* adıyla şerh ederek birçok konuda kendi görüşlerini ortaya koymuştur. Kendisinden sonraki usûl düşüncesini derinden etkileyen bu çalışma medreselerin temel kitapları arasında yer almış, üzerine birçok şerh, hâşiye ve ta'lik yazılmıştır. Bunların en meşhuru Sadeddin et-Tefâtânî'nin *et-Telvîh ilâ keş-fi hakâiki't-Tenkîh*'idir. *Tenkîhu'l-usûl*, müellifin şerhi ve Tefâtânî'nin hâşiyesiyle birlikte birçok defa basılmıştır.<sup>31</sup>

Sadrüşşeriâ'nın, *et-Tavzîh fî Hall-i Ğavâmizi't-Tenkîh*'te âdeta dil bilgisi ve mantık dersleri verdiği görülür. Mütekellimûn usûlcülerinin bazıları ile Sadrüşşeriâ gibi müteahhir Hanefî usûlcülerin kitaplarında müelliflerin ilmî mensubiyeti, kişisel birikim ve entelektüel eğilimlerine göre değişiklik arz eden yaklaşımların olması kaçınılmazdır. Özellikle *Tavzîh*'te, akıl, teklif, hüsün-kubuh, kanun koyucu irade gibi birçok felsefî kavram ve meseleyi, usûlün temel meseleleriyle ilişkilendirerek birer usûl problemi haline getirmiştir. Bu yönüyle *Tavzîh*, islam hukuk felsefesi muhtevalı bir kitap olarak da değerlendirilebilir. Yine *Tavzîh*, fıkıh usûlünün, akli ve nakli ilkeleri bünyesinde barındıran nakli yönüyle birlikte akli bir ilim olduğunu gösteren en bariz örnektir.<sup>32</sup>

O, kökleri kelim, dil, felsefe ve mantık ve diğer disiplinlerde bulunan akıl, teklif, lafız ve hüsün-kubuh gibi mesele ve düşünceleri usûl problemleriyle ilişkilendirmek suretiyle onları birer usûl konuları haline getirerek fıkıh usûlünü canlı, zengin, ilmî ve fikrî zeminde tutmuş bir usûl âlimidir. Sayılan bu özellikleri *Tavzîh* adlı eserine başarıyla yansıtan Sadrüşşeriâ bu kitabında, Pezdevî, Râzî ve İbnü'l-Hâcib'in mezkûr eserlerine fazlasıyla müracaat etmiştir. Eserinde Fukahâ/Hanefî ve Mütekellimûn/Şâfiî metodunu birleştiren Sadrüşşeriâ, memzûc/karma metodla usûl yazar ilk müelliflerden biri olarak sayılmıştır.<sup>33</sup>

Klasik usûlle yazılan fıkıh usûlü eserleri zamanla yerini memzûc usûl ile yazılmış eserlere bırakmıştır. Yukarıda da belirtildiği üzere, Sadrüşşeriâ'nın fıkıh usûlü alanına dair telif

27 Bekdemir, 77-79.

28 Leknevî, 109-110; Özel, 133-134.

29 Bu kitabı şöhretinden dolayı müellifin lakabı olan Sadrüşşeriâ ile anılmaktadır. (Özel, 133)

30 Leknevî, s. 109-110; Özen, "Sadrüşşeriâ", 35: 429.

31 Geniş bilgi için bkz. Özen, "Sadrüşşeriâ", 35: 429.

32 Geniş bilgi için bkz. Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esâmî'l-kütübi ve'l-fünûn*, 2 cilt, (Beirut: Dâru İhyâ't-türâsî'l-Arabî, Trs.), 1: 419; 2: 1971 vd.; 2020 vd.; Özen, "Sadrüşşeriâ", 35: 429-430; Özel, 133-135; Bekdemir, 78-79.

33 Bekdemir, 75-76.

ettiği *Tavzih* adlı eseri bu türün ilk örneklerinden biri olmuştur. Geçmiş dönemde yazılan eserlerin metinlerinin başka bir mezhebe mensup klasik metinle birlikte okunmasıyla elde edilen bu usûl, ayrı bir tasnif farklılığını da beraberinde getirmiştir. *Tavzih*'in sistematığı açısından Pezdevî'nin usûlüne tâbî olan Sadrüşşeria'nın, Şafii-Eş'arî ekolüne karşı açık bir tavır içinde olmasına rağmen Râzî ve İbnü'l-Hâcib'ten -onlara eserinde sık sık cevap verse de- ziyadesiyle etkilendiği gözlenmiştir.<sup>34</sup>

Biz de bu çalışmada Sadrüşşeria'nın sünnet ve haberin çeşitleri gibi bazı hadîs usûlü konularına yaklaşımını onun *Tavzih* adlı eseri çerçevesinde tespit edip değerlendirmeye çalışacağız.

## 2. Sadrüşşeria'nın Bazı Hadis Usûlü Konularına Yaklaşımı

Bu bölümde Sadrüşşeria'nın *Tavzih*'te<sup>35</sup> işlediği sünnet bahsinde, sünnet ve haber gibi bazı hadîs usûlü meselelerini ele alışı üzerinde durulacak, tespitler yapıp değerlendirmelerde bulunulacaktır.

### 2.1. Sünnet ve Hadis'in Tanımı

Sünnet bölümünün başında Sadrüşşeria, sünnet ve hadisin kısa tanımını vermektedir. Sünneti, Hz. Peygamber'in (sas) sözleri ve fiilleri olarak tarif etmekte, hadisin de sadece Hz. Peygamber'in sözlerine has olduğunu belirtmektedir.<sup>36</sup> Sünnet ifadesiyle ilk planda kastedilenin Peygamber sünneti olduğu hususu Hanefî mezhebinin önemli fakihlerinden Ebu Yûsuf tarafından da savunulmuş<sup>37</sup> ve daha sonraları da genelde bu şekilde<sup>38</sup> anlaşılma-ya devam etmiştir.

Hanefî usûlcüler kitaplarında sünnet konusuna önem vermişlerdir. Hanefî usûlcüler eserlerindeki haber/sünnet bahislerinde bu konu ile ilgili anlayışlarını ortaya koyarken bir hadîs usûlü inşası yanında, kendilerine yöneltilen eleştirilere cevap verme ve sistemde yanlış olarak gördükleri kuralları düzeltme düşüncesinin izlerini görmek hemen her zaman mümkündür.<sup>39</sup> Ayrıca sünnetin, belli bir ölçüde terim anlamıyla kullanılan bir kelime olarak Hanefî imamlarına yabancı bir kavram olmadığı da bilinmektedir.<sup>40</sup>

Sünnet bahsine müstakil bölüm açarak konuya verdiği önemi gösteren Sadrüşşeria, tanımlama yaparken sadece sözleri ve fiilleri sünnet kapsamına almakta, hadisi de yalnızca Hz. Peygamber'in sözlerine hasretmektedir. Böyle bir tanımlamanın hadisçilerin tanımlamalarıyla örtüştüğü söylenemez. Zira hadisçiler, hadisi söz, fiil, takrir, hılkî ve hulkî vasıf olarak Hz. Peygamber'e zıfâ edilen her şey, şekilde tanımlamaktadırlar. Hadisçilere göre

34 Bekdemir, 75-76.

35 Sadrüşşeria, Ubeydullah b. Mesûd, *Tenkîhu'l-usûl*, (Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Şerhu't-Telvihi ale't-Tavdih li metni't-Tenkîh fi Usûli'l-Fıkhî (2 cilt) içerisinde*), (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîye, Trs.); a. mlf., *et-Tavzih fi halli ğavamizi't-Tenkîh*, (Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Şerhu't-Telvihi ale't-Tavdih li metni't-Tenkîh fi Usûli'l-Fıkhî (2 cilt) içerisinde*), (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîye, Trs.) Bu baskıda en üstte *Tenkîh* metni, altında *Tavzih* metni en alta ise *Telvihi* şerhi yer almaktadır. Sonraki dipnotlarda, Sadrüşşeria'nın sadece ismi referans gösterildiğinde kastedilenin bu baskı olduğunu belirtmemiz gerekir.

36 Sadrüşşeria, 2: 3; Hz. Peygamber'in fiillerinin sünnetten sayılma ve bağlayıcılığı ile ilgili bir değerlendirme için bkz. M. Sait Uzundağ, "Actions of Prophet's In terms of binding According To Hanafi Scholar Semerkandi (ö.539/1144)", *Contemporary Issues in Social Sciences and Humanities*, 2017, s. 61-65, 62.

37 Mehmet Özşenel, *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*, (İstanbul: Klasik Yay., 2011), 24.

38 Örneğin bkz. M. Sait Uzundağ, "Semerkandlı Hanefî Matürîdi Alim Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî ve Bazı Hadis Meselerine Yaklaşımı", *ŞÜİFD*, 2017, C: 8, S: 16, ss. 55-75, 67.

39 Demir, *Hanefî Mezhebi Fıkıh Usûlünde Sünnet Anlayışı*, 107.

40 İ. Hakkı Ünal, *İmâm Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, (Ankara: DİB Yay., 2012), 144.



sünnet genelde hadisle aynı anlamda kullanılmakta<sup>41</sup> ve kısaca Hz. Peygamber'in yaşam tarzı olarak bize olan örnekliliği şeklinde tarif edilmektedir.

Hadisçiler arasında haber de, Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinden ibaret olan hadisin eş anlamlısı olarak kullanılmıştır. Bununla beraber, haber Hz. Peygamber'in hadislerine itlak olduğu gibi, sahâbe ve tâbiûndan gelen rivayetleri de içine alır: Her hadise haber denir; fakat her haber, hadis değildir.<sup>42</sup>

Usûl âlimleri de sünneti, şer'î deliller içinde incelemişlerdir. Onlara göre sünnet, Kur'ân-ı Kerim dışında, Hz. Peygamber'den şer'î bir hükme delil olmaya uygun söz, fiil ve takrîr olarak sâdır olan her şeydir.<sup>43</sup>

Önemli Hanefî usûlcülerinden olan Debûsî'ye göre Hz. Peygamber ile uzun süre sohbeti olan yönetici ve fetva veren sahâbenin uygulamaları da sünnettir. Debûsî'nin sahâbe söz ve fiillerini sünnete dâhil etmesi dikkat çekicidir.<sup>44</sup>

Hanefî usûlcülerin eserlerinde sünnet ile ilgili yaptıkları değerlendirmeler kendi usûl prensiplerinin bir gereğidir. Zaten onların bu konu ile ilgili verdikleri örnekler de bu gerçeğe dikkat çekmekte ve vâkıyı tespit gayesine hizmet etmektedir.<sup>45</sup> Sünnetin tanımı, işlevi ve kaynaklığı noktasında Sadrüşşerîa'nın diğer Hanefî usûlcülerden farklı düşünmediği kolaylıkla söylenebilir.

Sadrüşşerîa, sünnet ve hadisin tanımlarını yaptıktan sonra ittisal, ittisalin keyfiyeti, inkıta, haberin mahalli (haber mevzuunu teşkil eden meseleler), sema', zabt, tebliğ ve ta'n konularını işleyeceğini belirtmektedir.<sup>46</sup>

*Tavzih*'i şerh eden Teftâzânî ise sünnet konusunu ele alırken sünnetin sözlük ve ıstılah anlamlarını vermiş, Hz. Peygamber'den Kur'ân dışında sâdır olan söz ve fiiller olduğuna vurgu yapmıştır.<sup>47</sup> Teftâzânî devamında ittisalden maksadın sünnetin bize ulaşması, ittisalin keyfiyetinden kastedilenin tevatür, ravinin durumları ve şartları olduğunu bildirmektedir. İttisalin zıddı olan inkıtadan, haberin mahallinden, ilk ravinin iştmesi anlamında sema'dan, son ravi vasıtasıyla ulaşması manasında tebliğ'den bahsedildiğini kaydeden Teftâzânî böylece Sadrüşşerîa'nın işlediği alt başlıklar hakkında aydınlatıcı bilgi vermektedir.<sup>48</sup> Burada Sadrüşşerîa'nın hadisin son ravi aracılığıyla ulaşması anlamında 'tebliğ' kavramını kullanması ilginçtir. Bu durum hadisçilerin kullandıkları kavramlarla pek örtüşmemektedir.

41 Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, (Ankara: 1967), s. 15; Murteza Bedir, "Sünnet", *DİA*, (İstanbul: TDV Yay., 2010) 150 :38.

42 İbn Hacer el-Askalânî, *Nuhbetu'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*, Tahk. Abdulhamid b. Salih b. Kasım, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006), 81; Talat Koçyiğit, "Âhâd Haberlerin Değeri", *AÜİFD*, 1966 Cilt: XIV, ss. 125-142, 125.

43 Muhammed Mustafa el-Azamî, *Dirasat fi'l-hadisi'n-Nebevi*, (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1980), Talat Koçyiğit, *Hadis İstilahları*, (Ankara: AÜİF Yay., 1980), 401; Abdulgani Abdulhâlık, *Hücciyetü's-sünne*, (Mısır: Dâru'l-vefa, Trs.), 68; Abdulkerim Zeydan, *el-Veciz fi usûli'l-fikh*, (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1997), 161, Mustafa es-Sibâî, *es-Sunne ve mekânethu fi't-teşrii'l-İslâmî*, (Riyad: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1998), 65; Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, (Riyad: 2003), 1: 227; Muhammed Ebû Zehv, *Hadis ve Hadisçiler*, Terc. Selman Başaran, M. Ali Sönmez, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 30; 1; Sebahattin Erkmen, *Hanefî ve Şâfiî Usûlcülerin Sünnet Anlayışı (Debûsî ve Semânî Örneği)*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum: 2013, 42.

44 Recep Tuzcu, *Hanefî Usûlünde Hadis -Debûsî Örneği-*, (İstanbul: İFAV Yay.), 63 ,2014.

45 Demir, *Hanefî Mezhebi Fıkıh Usûlünde Sünnet Anlayışı*, 16.

46 Sadrüşşerîa, 2: 3.

47 Sadrüşşerîa, 2: 3.

48 Sadrüşşerîa, 2: 3.

## 2.2. Sünnet-Vahiy İlişkisi

Sadrüşşeria'nın 11 alt başlıkta işlediği meseleler içinde sünnetin mebdeinin vahiy olması, geçmiş ümmetlerin şeriatlerinin sünnetle ilişkisi, sahâbe sözleri gibi konuların da bulunduğunu Teftâzânî, sözlerine eklemektedir.<sup>49</sup>

Sünnetin mebdeinin vahiy olması yaklaşımı Hanefti usûlcüler arasında tanıdık bir tavrıdır. Zira onlar eserlerinin haber bahislerinde sünnetin değerinden ziyade sünnet olarak aktarılan bilginin değerini ispatlamaya çalışmışlardır. Sünnetin değeri ile ilgili işlenen konular ise onun vahiy ile ilişkisini ortaya koymaya yöneliktir.<sup>50</sup>

Sünnette vahiy kaynaklı bilginin var olduğu, zira sünnetin, bir beşer olarak Hz. Peygamber'in asla bilemeyeceği ya da kendi başına dilediği gibi hareket edemeyeceği konuları ihtiva ettiği belirtilmiştir. Nitekim bilhassa ibadetler böyledir.<sup>51</sup> Bir bakıma sünneti, Kur'an dışında Kur'an'ı tamamlayıcı bir kaynak veya ikinci müstakil bir kaynak değil, muhtevası Kur'an'la bütünlük içerisinde değerlendirilen, vahiy kavramıyla irtibatlı Hz. Peygamber'e vahiy yolu ile iletilen mesaj ve uygulamalar<sup>52</sup> şeklinde değerlendirmek de mümkündür. Buna göre Hz. Peygamber'in din olarak icra ettiği sünnet, vahiy mahsulüdür; dünya işlerindeki görüşleri ve davranışları ise beşeridir. Bu bağlamda Kur'an vahiy ile Hz. Peygamber'e Kur'an dışında verilen vahiy ayırt etmek üzere "vahy-i metluvv" ve "vahy-i gayr-i metluvv" tabirlerinin kullanıldığı bilinmektedir.<sup>53</sup> Öte yandan Selefiyye gibi hadis ve sünneti vahiy kaynaklı kabul eden kesimler de bulunmaktadır.<sup>54</sup>

## 2.3. Mütevâtir, Meşhur ve Âhâd Haberler

Sadrüşşeria, bundan sonra haber çeşitleri konusunu işlemekte ve şöyle devam etmektedir: "Sayılamayacak çoklukları, adâletleri ve farklı yerlerden olmaları nedeniyle yalan üzerine birleşmeleri düşünülemez derecede topluluklar olarak bu özellikleri de her tabakada devam etmiş olanların aktardığı haber mütevatir'dir. Bu özelliklere ilk dönemden sonra kavuşmuşsa meşhur, bu özellikleri taşıyorsa haber-i vâhid'dir."<sup>55</sup> Sadrüşşeria mütevatirin ilm-i yakîn, meşhurun ilm-i tuma'nine ifade ettiğini kaydederek mütevatirdeki sayılamayacak çokluk, haber verenlerin düşüncelerinin ve yerlerinin farklı oluşu gibi hususların yalan üzere birleşmiş olma ihtimalini tamamen yok ettiğini ve bu yüzden yakîn (kesin bilgi) ifade ettiğini belirtmektedir.<sup>56</sup>

Sadrüşşeria'ya göre meşhur haber ilm-i tuma'nine ifade etmekte ve nefsi mutmain kılmaktadır. Ancak bu sadece bir zandır ve yakînin kendisi değildir.<sup>57</sup>

Meşhurun hükmünü açıklarken ilk dönemde haber-i vâhid iken sonra tevatür seviye-

49 Sadrüşşeria, 2: 3.

50 Demir, *Hanefti Mezhebi Fıkıh Usûlünde Sünnet Anlayışı*, 105.

51 Ahmet Keleş, "Sünnet Vahiy İlişkisi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, cilt: I, ss. 151-194, 189.

52 Hikmetullah Ertaş, "Sünnet Vahiy midir?", *Asos Journal: The Journal of Academic Social Science*, 2017, cilt: V, sayı: 42, s. 227-243, 241.

53 Ahmet Önkal, "Vahiy-Sünnet İlişkisi ve Vahy-i Gayr-i Metluvv", *Kur'an ve Sünnet Sempozyumu (1-2 Kasım 1997) Bildiriler*, 1999, s. 55-69, 68; Mehmet Erdoğan, *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet*, (İstanbul: İFAV Yay., 2009), 70; Sünnet-Vahiy İlişkisine Dair İddialar ve Delilleri hakkında geniş bilgi için bkz. Mustafa Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi*, (İstanbul: Kitabı Yay., 69 ,(2009 vd.

54 Geniş bilgi için bkz: Mazhar Tunç, *Çağdaş Selefiyye'nin Hadis Anlayışı (Suudi Arabistan Örneği)* Bayburt 2015; a. mlf., "Suud Selefiyyesi'nin Hadis Anlayışı", *e-Şarkiyat İslamî Araştırmalar Dergisi*, Cilt:9, Sayı:1, Nisan 2017, s. 393-394)

55 Sadrüşşeria, 2: 3.

56 Sadrüşşeria, 2: 4.

57 Sadrüşşeria, 2: 4.



sinde devam ettiğine işaret ederek şu ifadeyi kullanmaktadır: “Meşhur, ilk dönemde haber-i vâhid ise de, sahabe neslinin Hz. Peygamber’e yalan isnad etmekten münezzehe oluşları göz önünde bulundurulmalıdır. Daha sonraki tabakalarda da tevatür seviyesinde devam ettiği için (meşhur haber) ilm-i tuma'nine ifade etmektedir.”<sup>58</sup>

Yukarıda görüldüğü üzere mütevatir haber için yaptığı tanım da Sadrüşşeria'nın kendisinden önceki Hanefî usûlcülerden farklı düşünmediği görülmektedir. Tanımı, esas aldığı usûlcülerden olan Pezdevî'ninki ile tamamen örtüşmektedir.<sup>59</sup> Ancak onun da Pezdevî gibi mütevatir haber konusunda adâlet şartını ileri sürmesi dikkat çekmektedir. Hâlbuki adâlet şartının, diğer bazı şartlarla beraber mütevatir için gerekli görülmesi çoğunluk tarafından tasvip edilmemiştir.<sup>60</sup>

Sadrüşşeria'nın mütevatirde olduğu gibi meşhurun tanımında da Hanefî usûlcülerle aynı düşündüğü ortaya çıkmaktadır. Zaten, fıkıhçılar nazarında meşhur, 'ilk asırda turuku bir tek olduğu halde (tek bir senedle geldiği halde), sonraki asırlarda şöhrete ulaşan ve turuku (râvî sayısı bakımından) tevatür derecesine yükselmiş olan haberdur.<sup>61</sup>

Meşhur haberin tarifi noktasında genelde usûlcülerle hadisçiler arasında, özeldir Hanefîler'le diğer ekoller, hatta çok defa aynı ekole mensup usûlcüler arasında bakış açısı farklılığından kaynaklanan değişik yaklaşımlar vardır.<sup>62</sup>

Cessâs'ın meşhurun bir kısmını mütevatirin kapsamında gören, Debûsî'nin mütevatiri meşhurun kapsamında sayan, Serahsî, Pezdevî ve diğerlerinin ise meşhuru bağımsız bir kısım olarak konumlandıran taksimleri bir yönüyle epistemolojik değer ve rivâyet şekli ekseninde olmuşsa da bir yönüyle ilk imamların dilindeki meşhur ve mâruf gibi nisbî bir kapalı taşıyan kavramların yorumlanmasından kaynaklanmıştır. Hanefî usûlcüler arasında haberlerin taksim ve tanımı konusunda genelde iki yol izlenmiştir. Cessâs tarafından sistemleştirilen birinci yaklaşıma göre haber mütevatir ve âhâd şeklinde ikiye ayrılmakta ve meşhur haber, Hanefîler dışındaki çoğunluğun benimsediğinin aksine âhâd haberin değil mütevatir haberin kapsamında ve onun iki türünden biri olarak yer almaktadır.<sup>63</sup>

Cessâs ve Debûsî'nin taksiminden farklı olarak Serahsî ve Pezdevî'ye ait mütevatir, meşhur ve âhâd şeklindeki üçlü taksimin sonraki Hanefî usûlcülerinin çoğunluğu tarafından benimsendiği görülmektedir. Bu taksimde meşhur haber, mütevatir haberin ve haber-i vâhidin dışında onlardan farklı üçüncü bir kategoridir. Serahsî'nin meşhur haberin “fi hayyizi't-tevatür” diye isimlendirildiğinden bahsetmesi onun mütevatire daha yakın durduğu kanaatine sahip olduğunu imâ eder.<sup>64</sup>

Sadrüşşeria'nın meşhur habere yaklaşımı ise daha çok hadisçilerin yaklaşımına benzemektedir. Nitekim o, haber-i vâhidi tevatür seviyesine ulaşamamış haber diye nitelendirirken bunu hissettirmektedir.<sup>65</sup>

Bilindiği üzere hadisçiler meşhuru, âhâd haber içinde onun bir alt başlığı olarak işlerken, Hanefîler mütevatir ve âhâd ile birlikte üçüncü bir çeşit olarak ele almışlardır.

58 Sadrüşşeria, 2: 5.

59 Pezdevî, Fahu'l-İslâm Ali b. Muhammed, *Usûlu'l-Pezdevî, (Kenzu'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl)*, (Karaçi: Mir Muhammed Küttüphanesi Yay., Trs.), 150.

60 Agitoğlu, s. 24.

61 Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 125.

62 H. Yunus Apaydın, “Meşhur”, *DİA*, (Ankara: TDV Yay., 2004), 29: 368.

63 Pezdevî, *Usûl*, 152; H. Yunus Apaydın, “Meşhur”, *DİA*, 29: 368.

64 Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *Usûlu's-Serahsî*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 1: 291; H. Yunus Apaydın, “Meşhur”, 29: 368.

65 Sadrüşşeria, 2: 4.

Hanefiler'in âhâd haber ve mütevâtir haberin yanında bir ara kategoriye ihtiyaç duymaları ilke bakımından tutarlılığı sürdürme arayışıdır.<sup>66</sup>

Hanefiler ilke olarak âhâd haberlere dayanıp nassa ilâvede bulunma imkânını kabul etmezken, gelenekte bazı âyetlere o nassların açıkça gerektirmediği ilâvelerin getirildiği ve bunun yaygın onay kazandığı görülmektedir. Nesh anlamına gelen bu ilâveyi zan ifade edebilen âhâd haberlerle yapmak mümkün değildir. Bu ilâveyi gerçekleştirmeye yarayacak mütevâtir haber de bulunmadığından geriye tek yol kalmaktadır, o da ikinci nesildeki yaygın kabulü, fakihlerin veya genelde ulemânın o haberi hüccet saymasını ve o haber üzerindeki icmâ oluşmasını aslı itibarıyla âhâd olan habere yansıtmasıdır.<sup>67</sup>

Meşhur haberin, Hanefî usûlcülerinin çoğunluğunca âhâd ile mütevâtir arasında inkârı en azından dalâlet sayılacak şekilde bir ara kategori olarak kabul edilmesi<sup>68</sup> ve yine Cessâs tarafından mütevâtir seviyesine çıkarılması açıkça ikinci ve üçüncü nesle olan güvenin sonucudur.<sup>69</sup>

Sadrüşşeria'nın haber-i vâhid ile ilgili söyledikleri de pek bilinenin dışında değildir. Ama şuna vurgu yapmak gerekir ki, 'tevatür seviyesine çıkmadıkça sayıya itibar edilmez' ifadesiyle adeta mütevâtirin dışındaki haberlerin –meşhur da dâhil- haber-i vâhid olacağı ifade etmektedir.<sup>70</sup> O, haber-i vâhidin zann-ı galib ifade ettiğini belirtmektedir.<sup>71</sup> Şartları sağladığı takdirde haber-i vâhidin amel etmeye yeterli olduğunu sözlerine ekleyen Sadrüşşeria, bazılarının göre ise haber-i vâhidin ilim ifade etmediğini, ilim ifade etmeyen şeyin ameli de gerektirmeyeceğini kaydeder. Bu görüşte olanlar "Hakkında kesin bilgi sahibi olmadığın şeyin peşine düşme.." ayetini<sup>72</sup> delil göstermektedirler.<sup>73</sup> Sadrüşşeria'nın aktardığı diğer bir görüş ise bazı hadisçilerin görüşüdür: Haber-i vâhid ameli gerektirdiği için ilim ifade eder. Zira amel de ancak ilim ile olur. Bu görüşe delil olarak getirilen ayet şudur: "*Müminlerin hepsinin toptan sefere çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminde bir tâife/grup dinde (dinî ilimlerde) geniş bilgi elde etmek ve kavimleri (savaştan) döndüklerinde onları ikaz etmek için geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar.*"<sup>74</sup> Ayette geçen tâife bir ve daha çok kişiyi ifade eder. Öte yandan bu konuda sünnetten de şu deliller getirilmiştir: Hz. Peygamber hediye konusunda Berire'nin, hediye ve sadaka konusunda Selman'ın haberini<sup>75</sup> kabul etmiştir. Ayrıca tebliğ, irşad ve resmi görevlerle şahısları uzak yerlere göndermiş, tek olan bu kişilerin haberlerine güvenmiştir.<sup>76</sup> Sadrüşşeria, bu delilleri sıraladıktan sonra bir haberle amel etmek için onun kat'i ilim ifade etmesi gerektiğini, böyle bir haberin yakîn ifade etmemesini aklın da anlayabileceğini sözlerine eklemektedir. Bunun yanında ahirete taalluk eden haberlerin de bağlanmayı gerektiren haberler olmakla beraber bu haberlerin haber-i vâhid türünden olabileceğini, ancak bu konuda farklı görüşlerin de bulunduğunu

66 Apaydın, "Meşhur", 29: 369.

67 Apaydın, "Meşhur", 29: 369.

68 Pezdevi, 152.

69 Apaydın, "Meşhur", 29: 369.

70 Sadrüşşeria, 2: 4.

71 Sadrüşşeria, 2: 5.

72 İsrâ, 17/36.

73 Sadrüşşeria, 2: 5.

74 Tevbe, 9/122.

75 Hz. Peygamber, bir keresinde kendisine yaş hurma ikram edildiğinde, 'bu sadakadır' diyerek kendisi yememiş, ama ashabına 'siz yiyebilirsiniz', demiştir. Başka bir seferinde ise 'bu hediyedir' diyerek kendisi de yemiş, ashabına da yiyebileceklerini buyurmuştur. (Teftâzânî, 2: 7)

76 Sadrüşşeria, 2: 6.

kaydetmektedir. Bu durumun sadece ahiret ile ilgili değil diğer itikadî konularda da böyle olduğunu belirten Sadruşşeria, tartışmalara da değinmiş olmaktadır.<sup>77</sup>

Aslında Hanefiler içinde, Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve talebelerinin, sünneti, mütevâtîr<sup>78</sup>, meşhur<sup>79</sup> ve âhâd<sup>80</sup> olarak isimlendirdikleri ve bu şekilde taksim ettikleri kendi ifadelerine dayanarak net bir şekilde söylenemez. Zira İmam-ı A'zam ile öğrencileri İmam Muhammed (ö. 189/804) ve Ebû Yusuf'un (ö. 182/798) sünnet konusunda kullandıkları ifadelerin, fıkıh usûlünün sistematik hale geldiği dönemlere göre daha kapalı olduğu görülür. Haberlerin mütevâtîr, meşhur ve âhâd şeklinde ayrılması kendilerinden çok sonra yaşayan İsa bin Ebân ve Cessâs ile çekirdeklerini vermiş, Debûsi ile şekillenmeye başlanmış, Serahsî ve Pezdevî ile yerleşmiş bir taksimdir.<sup>81</sup>

İttisal açısından haber, ilk dönemlerden itibaren çeşitli ayırım ve tariflere tâbi tutulmuşsa da genel olarak Hanefiler haricindeki çoğunluk ve özellikle hadisçiler tarafından haberin mütevâtîr ve âhâd şeklinde iki ana bölüme ayrılması benimsenmiştir. Tevâtür derecesine ulaşmamış haberler haber-i vâhid olarak kabul edilmiştir. Sadruşşeria ise, her ne kadar kendisinden önceki Hanefiler gibi sünneti ittisal yönünden mütevâtîr, meşhur ve âhâd diye taksim etse de o, meşhur hadisin temelde haber-i vâhid olduğuna adeta vurgu yapmıştır.<sup>82</sup>

Usulcülerin birçoğu haber-i vâhidin bilgi kaynağı olmadığı görüşündedir. Haber-i vâhidin bilgi gerektirmemesinin anlamı, haberin yalan olmasının veya haber hususunda vehme düşünülmüş bulunmasının mümkün oluşudur.<sup>83</sup>

İslam ulemâsının büyük çoğunluğu, sahîh olduğu belli olmuş âhâd haberin, dinde hüccet olarak kullanılması ve onunla amel etmenin gerekli olduğu üzerinde birleşmişlerdir.<sup>84</sup>

Mütevâtîr ve meşhur haberle beraber âhâd haber konusunda da Pezdevî ile birlikte Sadruşşeria Ebû Hanîfe'nin hadlerde haber-i vâhidi kabul etmediğini söylerken; Abdülaziz el-Buhârî ve Baberti ise Ebû Hanîfe'nin hadlerde haber-i vâhidi kabul ettiğini söylemişlerdir. Abdülmecid et-Türkmâni ise bu son görüşün daha sahîh olduğunu söyler.<sup>85</sup>

Hanefilerden Ebû Yusuf ve Cessâs da haber-i vâhidlerle hadlerin düşürülmemesi kanaatinde idirler. Serahsî, Pezdevî ve sonraki müteahhir Hanefî fukahâsının da bu görüşte olduğu ifade edilmiştir.<sup>86</sup>

Hadislerin fıkıh alanında Kur'an'a göre tafsilatlı ve farklı hükümler ihtiva etmesi, büyük bir kısmının âhâd yolla gelmiş olması, lafzen ve mana ile nakledilen hadisler ve sahâbe sözleri arasında bazen farklılıkların bulunması gibi nedenlerle hadisler daha çok tartışma konusu olmuştur. Hadisin kabulü veya terki, hadisle amel ve hadise aykırı ictihadda bulunma gibi iddia ve isnatlar özellikle Hanefî fakihleri arasında hiç eksik olmamıştır. Ebû Hanîfe ve talebelerinin hadisi kabulde ve yorumlamada takındığı tavır öteden beri diğer

77 Sadruşşeria, 2: 6.

78 H. Yunus Apaydın, "Mütevâtîr", *DİA*, (İstanbul: TDV Yay., 210 :32 ,(2006.

79 H. Yunus Apaydın, "Meşhur", *DİA*, (Ankara: TDV Yay., 2004), 29: 370.

80 H. Yunus Apaydın , "Haber-i Vâhid", *DİA*, (İstanbul: TDV Yay., 1996), 14: 359.

81 Erkmen, 48; Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, 119.

82 Sadruşşeria, 2: 4; bkz. Bekdemir, 81.

83 Apaydın, "Haber-i Vâhid", 14: 356.

84 Koçyiğit, "Âhâd Haberlerin Değeri", 132.

85 Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Abdülmecid et-Türkmâni, *Dirasât fî Usûl'l-Hadis Alâ Menheci'l-Hanefiyye*, Karacı: 2009, 360. Bu konu hakkında genel bilgi için bkz. Talip Türcan, "Haber-i vâhidlerin Hadd Cezaları Bakımından Kaynak Olma Değeri," *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, C.15, S. 4, 2002, ss.573-582.

86 Türcan, 578.

mezhep fakihleri ve hadisçiler tarafından tartışma konusu yapılmıştır. Fakat bu hususta mezhep taassubundan ve cedel ortamından kaynaklanan aşırı ithamlar göz ardı edilirse, Hanefîler'in de sahih hadis bulunduğu ve onunla teâruz eden daha kuvvetli başka bir delil bulunmadığı sürece bu hadisle amel ettiği, hadisle kıyas çatıştığında kural olarak hadisi tercih ettikleri, ancak hadisleri kabulde ve yorumlamada birtakım farklı metot ve yaklaşımlarının bulunduğu, söz konusu tartışma ve ithamlara da esasen bu farklılıkların yol açtığı kolaylıkla görülecektir.<sup>87</sup>

### Sonuç

Fıkıh usûlü, diğer ilim dallarıyla bağlantılı ve hayatın her alanıyla ilgili bir ilim olduğundan bu durum, usûl âlimlerinin çok yönlü olmalarını gerekli kılmıştır. Disiplinler arası çalışabilen veya birden çok ilim alanını mezcedebilen âlimler etkili olmayı ve dikkat çeken orijinal eserler ortaya koymayı başaramışlardır. Diğer mezheplerde bulunduğu gibi Hanefî mezhebi içinde de bu özelliklere sahip âlimlerin bulunduğunu söylemek mümkündür.

Hicri VI. Asır sonrası 'klasik sonrası dönem' olarak Hanefî usûlcüleri içinde ilmî hareketliliğin devam ettiği ve çok sayıda eserin ortaya çıktığı bir devir olmuştur. Hicri VIII. Asır da önemli usûlcülerin kendini gösterdiği bir asırdır. Bu asrın göze çarpan bir usûlcüsü de Sadrüşşeria olmuştur. *Tenkîhu'l-usûl* adlı eserinde bir bakıma Hanefî ve mütekellimün metotlarını mezcetmiştir. Müellif daha sonra bu eserini *et-Tavzîh fî halli ğavâmizi't-Tenkîh* adıyla şerh ederek birçok konuda kendi görüşlerini ortaya koymuştur. Onun bu eserde âdeta dil bilgisi ve mantık dersleri verdiği görülür. *Tavzîh*, İslam hukuk felsefesi muhtevallı bir kitap olarak da değerlendirilebilir. Sadrüşşeria, memzuc/karma metotla usûl yazan ilk müelliflerden biri olarak sayılmıştır.

Sadrüşşeria, *Tavzîh* adlı eserinin sünnet bölümünün başında sünnet ve hadisin kısa tanımını vermektedir. Sünnet bahsine müstakil bölüm açarak konuya verdiği önemi gösteren Sadrüşşeria, tanımlama yaparken sadece sözleri ve filleri sünnet kapsamına almakta, hadisi de yalnızca Hz. Peygamber'in sözlerine hasretmektedir. Böyle bir tanımlamanın hadisçilerin tanımlamalarıyla örtüştüğü söylenemez. Onun, haberin son râvî vasıtasıyla bize ulaşması anlamında 'tebliğ' kelimesini kullanmış olması da dikkat çekicidir.

Sadrüşşeria, bundan sonra haber çeşitlerini açıklamaya girişmekte mütevatir, meşhur ve haber-i vâhid konularını işlemektedir. Mütevatir haber için yaptığı tanımda Sadrüşşeria'nın kendisinden önceki Hanefî usûlcülerden farklı düşünmediği görülmektedir. Ancak onun da Pezdevî gibi mütevatir haber konusunda adâlet şartını ileri sürmesi dikkat çekmektedir. Hâlbuki adâlet şartının, diğer bazı şartlarla beraber mütevatir için gerekli görülmesi çoğunluk tarafından tasvip edilmemiştir.

Sadrüşşeria'nın meşhurun tanımında da Hanefî usûlcülerle aynı düşündüğü ortaya çıkmaktadır. Sadrüşşeria'nın meşhur habere yaklaşımı ise daha çok hadisçilerin yaklaşımına benzemektedir. Nitekim o, haber-i vâhidi tevatür seviyesine ulaşamamış haber diye nitelendirirken bunu hissettirmektedir.

Sadrüşşeria'nın haber-i vâhid ile ilgili söyledikleri de pek bilinenin dışında değildir. Ama şuna vurgu yapmak gerekir ki, 'tevatür seviyesine çıkmadıkça sayıya itibar edilmez' ifadesiyle adeta mütevatirin dışındaki haberlerin –meşhur da dâhil- haber-i vâhid olacağı- nı ifade etmektedir.

<sup>87</sup> Bardakoğlu, 16: 14.

Konuları açıklarken, anlaşılır bir üslupla, gerektiğinde ayet ve hadislerden de delil getirdiği görülen Sadrüşşerîa, yeri geldiğinde farklı görüşlere yer vermiştir. Bu görüşleri ve tartışmaları kaydeden Sadrüşşerîa, bazen tercih ettiği görüşleri kendi mezhebi veya eserine ana kaynak kabul ettiği Pezdevî'nin görüşlerine muhalif olsa bile ortaya koyabilmiştir.

### **Kaynakça**

- Âzamî, Muhammed Mustafa. *ed- Dirâsât fi'l-hadîs'in-Nebevî*. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1980.
- Abdulganî Abdulhâlık. *Hücciyetü's-sünne*. Mısır: Dâru'l-vefa, Trs.
- Abdulmecîd et-Türkmânî. *Dirâsât fi usûli'l-hadîs alâ menheci'l-Hanefiyye*. Karaçi: 2009.
- Agitoğlu, Nurullah. "Usûl Adlı Eseri Bağlamında Hanefî Usûlcü Pezdevî'ye Göre Sünnet ve Haberin Çeşitleri". *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017/1, cilt: VIII, sayı: 16, ss. 7-25.
- Âmidî, Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*. I-IV, Riyad: Dâru's-samiî, 2003.
- Apaydın, H. Yunus. "Haber-i Vâhid". *DİA*, İstanbul: TDV Yay., 1996, XIV, 359.
- Apaydın, H. Yunus. "Meşhur". *DİA*, Ankara: TDV Yay., 2004, 29: 370.
- Apaydın, H. Yunus. "Mütevâtir". *DİA*, İstanbul: TDV Yay., 2006, 32: 210.
- Atar, Fahrettin. "Abdulaziz el-Buhârî". *DİA*, İstanbul: TDV Yay., 1988, I, 186-187.
- Bardakoğlu, Ali. "Hanefî Mezhebi". *DİA*, İstanbul: TDV Yay., 1997, 16: 1.
- Başoğlu, Tuncay. "Hicrî Beşinci Asırda Fıkıh". *İLAM Araştırma Dergisi*, İstanbul: 1998, III/ 2. ss. 113-141.
- Bedir, Murteza. "Sünnet". *DİA*, İstanbul: TDV Yay., 2010, 38: 150.
- Bedir, Murteza. *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*. (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi), İstanbul: 2004.
- Demir, Serkan. *Hanefî Mezhebi Fıkıh Usûlünde Sünnet Anlayışı*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, MÜSBE, İstanbul: 2006.
- Ebû Zehv, Muhammed. *Hadîs ve Hadîşçiler*. Terc. Selman Başaran, M. Ali Sönmez, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Erdoğan, Mehmet. *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet*. İstanbul: İFAV Yay., 2009.
- Erkmen, Sebahattin. *Hanefî ve Şâfiî Usûlcülerin Sünnet Anlayışı (Debûsî ve Semâni Örneği)*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum: 2013.
- Ertaş, Hikmetullah. "Sünnet Vahiy midir?", *Asos Journal: The Journal of Academic Social Science*, 2017, cilt: V, sayı: 42, s. 227-243.
- Genç, Mustafa. *Sünnet-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: Kitabî Yay., 2009.
- Günay, Hacı Mehmet. "Semerkandî, Alâeddin". *DİA*, İstanbul: TDV Yay., 2009, 36: 470.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Nuhbetu'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*. Tahk. Abdulhamid b. Salih b. Kasım,, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006.
- İltaş, Davut. "Üsmendî". *DİA*, İstanbul: TDV Yay., 2012, 42: 388.
- Kâsım b. Kutluboğa. *Tâcu't-terâcim*. Tahk. Muhammed b. Hayr Ramazan Yusuf, Dımaşk: Dâru'l-kalem, 1992.
- Kâtîp Çelebi. *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*. 2 cilt, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsî'l-Arabî, Trs.
- Keleş, Ahmet, "Sünnet Vahiy İlişkisi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, cilt: I, ss. 151-194.
- Koçyiğit, Talat. "Âhâd Haberlerin Değeri". *AÜİFD*, 1966 Cilt: XIV, ss. 125-142.
- Koçyiğit, Talat. *Hadîs İstılahları*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1980.

- Koçyigit, Talat. Hadis Usûlü. Ankara: AÜİF Yay., 1967
- Köksal, A. Cüneyd ve İbrahim Kafi Dönmez. "Usûl-i Fıkıh". *DİA*, İstanbul: TDV Yay., 2012, 42: 203-205.
- Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdulhay. *el-Fevâidu'l-behiyye fî terâcumî'l-hanefiyye*. Kahire: Dâru'l-kitâbî'l-İslâmî, Trs.
- Önkal, Ahmet. "Vahiy-Sünnet İlişkisi ve Vahiy-i Gayri-i Metlûv". *Kur'an ve Sünnet Sempozyumu (1-2 Kasım 1997) Bildiriler*, 1999, 55-69.
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*. Ankara: TDV Yay., 2014.
- Özen, Şükrü. "Sadrüşşeria". *DİA*, İstanbul: TDV Yay., 2008, 35: 427-431.
- Özen, Şükrü. "Tenkihu'l-Usûl". *DİA*, Ankara: TDV Yay., 2011, 40: 454-455.
- Özşenel, Mehmet. "Âmidî, Rükneddin". *DİA*, İstanbul: TDV Yay., 1991, 3: 56-57.
- Özşenel, Mehmet. *Ebü Yûsuf'un Hadis Anlayışı*. İstanbul: Klasik Yay., 2011, s. 24.
- Pezdevî, Fâhru'l-İslâm Ali b. Muhammed. *Usûlu'l-Pezdevî, (Kenzu'l-Vusûl ilâ Marîfeti'l-Usûl)*. Karaçi: Mir Muhammed Kütüphanesi Yay., Trs.
- Rıdvanoglu, Mahmud. "Habbâzî". *DİA*, İstanbul: TDV Yay., 1996, 14: 342-343.
- Sadrüşşeria, Ubeydullah b. Mesûd. *Tenkihu'l-usûl. (Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) Şerhu't-Telvih ale't-Tavdih li metni't-Tenkih fî Usûli'l-Fikhî (2 cilt) içerisinde)*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîye ,Trs.
- Sadrüşşeria, Ubeydullah b. Mesûd. *et-Tavzih fî halli ğavamizi't-Tenkih. (Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) Şerhu't-Telvih ale't-Tavdih li metni't-Tenkih fî Usûli'l-Fikhî (2 cilt) içerisinde)*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîye ,Trs.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsül'eimme Muhammed b. Ebi Sehl Ahmed. *Usûlu's-Serahsî*. I-II, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1993.
- Sibâî, Mustafa. *es-Sunne ve mekanetuha fî't-teşrii'l-islami*. Riyad: el-Mektebetu'l-İslâmî 1998.
- Teftâzânî, Saduddin. *Şerhu't-Telvih ale't-Tavdih li metni't-Tenkih fî Usûli'l-Fikhî*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîye, Trs.
- Tunç, Mazhar. "Suud Selefiyyesi'nin Hadis Anlayışı". *e-Şarkiyat İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt:9, Sayı:1, Nisan 2017, s. 393-394)
- Tunç, Mazhar. *Çağdaş Selefiyye'nin Hadis Anlayışı (Suudi Arabistan Örneği)*. Bayburt 2015.
- Tuzcu, Recep. *Hanefî Usûlünde Hadis -Debûsî Örneği-*. İstanbul: İFAV Yay., 2014.
- Türcan, Talip. "Haber-i vâhidlerin Hadd Cezaları Bakımından Kaynak Olma Değeri". *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, C.15, S. 4, 2002, ss.573-582.
- Uzundağ, M. Sait. "Actions of Prophet's In terms of binding According To Hanafi Scholars Semerkandî (ö.539/1144)", *Contemporary Issues in Social Sciences and Humanities*, 2017, s. 61-65, 62.
- Uzundağ, M. Sait. "Semerkandlı Hanefî Matüridi Alim Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî ve Bazı Hadis Meselerine Yaklaşımı", *ŞÜİFD*, 2017, C: 8, S: 16, ss. 55-75.
- Uzunpostalcı, Mustafa. "Ahsikesî". *DİA*, İstanbul: TDV Yay., 1989, II, 181.
- Ünal, İ. Hakkı. *İmâm Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: DİB Yay., 2012.
- Yaran, Rahmi. "Sıgnakî". *DİA*, İstanbul: TDV Yay., 2009, XXXVII, 164-165.
- Yiğit, Metin. "İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebu Hanife'nin Usul Anlayışında Sünnet". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, SY. 19, 2012, ss. 69-114.
- Zeydan Abdülkerim. *el-Veciz fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1997.
- Zirikli, Hayreddin. *el-A'lâm*. 8 cilt, Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 2002.



# Ashâbu'l-Uhdûd Kıssası Bağlamında Ehl-i Küfrün Psikolojik Vasıfları\*

Mehmet Nurullah AKTAŞ\*\*

## Özet

Mekke'de nâzil olmaya başlayan Kur'ân, zikrettiği kıssalar vasıtasıyla farklı inançlara mensup insanların vasıflarını tanıtmaktadır. Bu çalışmada, Mekke döneminde nâzil olan Burûc Süresindeki Ashâbu'l-Uhdûd kıssası ekseninde inkârcıların psikolojik vasıfları ele alınacaktır. Bu bağlamda kıssayla ilgili rivâyetler değerlendirilecek ve kıssanın bazı Tefsir kitaplarındaki yeri irdelenecektir. Ayrıca araştırmada Mekke şirk toplumu ile Ashâbu'l-Uhdûd kıssasının ortak yönlerine dikkat çekilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Burûc Süresi, Ashâbu'l-Uhdûd, kıssa, ehl-i küfür, psikolojik vasıflar.

## The Psychological Characteristics of Disbelievers in The Context of The Story Of Ashâb al-Ukhdûd

### Abstract

The Quran, beginning to be revealed in Mecca, introduces the characteristics of the people of different beliefs by way of the stories which it mentions. This article studies the psychological characteristics of the disbelievers on the axis of Ashâb al-Ukhdûd story in the Surah al-Buruj which was revealed in Meccah period. In this context, it evaluates the narratives, related to the story and examines the place of the story in major Tafsir books. The article also provides the opportunity to see the common aspects between the polytheists of Meccan society and the story of Ashâb al-Ukhdûd.

**Keywords:** Surah al-Buruj, Ashâb al-Ukhdûd (The Companions of the Trench), kıssa (story), disbelievers, psychological characteristics.

\* Bu makale, "Burûc Süresi'nin Tefsiri" adlı yüksek lisans tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Şırnak Ü., İlahiyat Fakültesi, Tefsir A. B. D.  
m.nurullahaktaş@hotmail.com

## Giriş

Kur'an-ı Kerim, insanı yaratan ve onu bilen<sup>1</sup> Yüce Allah tarafından gönderilen hayat kitabıdır. Bu kitap, ilâhî mesajları insanlara sunarken başta müminler olmak üzere müşriklerin, münafıkların ve ehl-i küfrün psikolojik vasıflarını farklı bağlamlarda aktarmakta ve gerektiği yerlerde uygun bir üslûpla vurgulamaktadır.

Hız Muhammed (s.a.v.) ve Ashabı, Kur'an'da zikredilen kıssalardan nasıl teselli bulup mücadele azimleri pekişmişse, bütün Müslümanların da bu kıssalardan ders almaları, onlarla teselli bulmaları ve mücadelede yenilgiyi kabul edip ümitsizliğe kapılmamaları gerekmektedir.<sup>2</sup> Ayrıca geçmiş milletlerin tarihini bilmek, insan aklını olgunlaştırmakta ve ona sayısız deneyimlerden yararlanma fırsatı vermektedir. Çünkü kişinin yaşadığı âni, uzak geçmişin uzantısı ve beklenen geleceğin hazırlayıcısıdır. O halde insanların bugünlerini gereği gibi değerlendirebilmeleri ve yarınlarına umut ve güvenle bakabilmeleri için geçmişlerini iyi bilmeleri gerekmektedir.<sup>3</sup>

Bu çalışmada ilk olarak Burûc Süresinde zikredilen Ashâbu'l-Uhdûd kıssası ile ilgili genel bilgiler verilecek, ardından söz konusu kıssa bağlamında ehl-i küfrün psikolojik vasıfları irdelenecektir:

### 1. Ashâbu'l-Uhdûd Kıssası

Mekkede müminlere yapılan işkencelerin yoğunlaştığı bir dönemde nâzil olan Burûc Süresinin eksenini, Ashâbu'l-Uhdûd kıssası teşkil etmektedir. Ehl-i küfrün psikolojik özelliklerinin daha iyi ortaya konması için kıssanın detaylı bir biçimde ele alınması gerekmektedir. Bundan dolayı kıssanın lügavî tahlili, kimliği, kıssa ile ilgili rivayetler, kıssanın tarihteki konumu öncelikle ele alınacaktır.

#### 1.1. "Ashâbu'l-Uhdûd" Terkibinin Luğavî Tahlili

أصحاب (eshâb) kelimesi, صحب (sahb)'in cem'i; صحب (sahb) ise, صاحب (sâhib) lafzının cem'idir.<sup>4</sup> İsfahânî'ye göre *ashâb*, bir şeyde tasarruf etmeye yetkili olan kişilerdir.<sup>5</sup> أخذود

1 el-Mülk 67/14.

2 Güneş, Abdülbaki, *Kur'an Kıssaları ve Medeniyetlerin İnşası*, s. 43, İstanbul: Gündönümü Yay, 2005.

3 Güneş, *Kur'an Kıssaları ve Medeniyetlerin İnşası*, s. 45.

4 İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn, Muhammed b. Mukrem b. Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1401/1981, IV, 2400.

5 İsfahânî, er-Râğib, *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'an*, Beyrût: Dâru'l-Mârif, ts, s. 275.



(uhdûd) ise, yerde açılan uzun ve derin yarıktır. Cem'i, أخاديد (ehâdîd)'dir. حد (hadd)'in aslı, insan için kullanıldığında burnu sağ ve soldan çevreleyen kısımdır. Bu kelime daha sonra yer için isti'are olarak kullanılmıştır.<sup>6</sup> Ayrıca kamçı ile dövülen kimselerin bedenlerinde oluşan izlere de denir.<sup>7</sup> أفعول (uf'ûl) vezininde kıyasî olmayan bir sığadır.<sup>8</sup>

Ashâb kelimesi, Kur'an-ı Kerim'de yaklaşık seksen yerde *ashâbu'l-yemin*, *ashâbu'ş-şimâl*, *ashâbu'l-cenne*, *ashâbu'n-nâr*, *ashâbu'l-karye* gibi değişik kesimler için kullanılmıştır. *Uhdûd* kelimesi ise, sadece Burûc Süresinde zikredilmiştir.<sup>9</sup> “İnsanlara yanağımı bükme.” (el-Lokmân 31/18) âyetinde geçen حد (hadde) kelimesi ise aslı manası olan insan yüzü için kullanılmıştır.

## 1.2. Ashâbu'l-Uhdûd Kıssası

Ashâbu'l-Uhdûd kıssası ile ilgili tefsir kitaplarında farklı rivâyetler geçmektedir. Tüm rivâyetleri<sup>10</sup> buraya almak çalışmanın sınırlarını aşacağından Hz. Suheyb'ten nakledilen meşhur rivâyetle iktifa edilecektir:

Suheyb'ten rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:

Sizden önceki (toplum)lardan birinde bir kral ve onun bir sihirbazı vardı. Sihirbaz ihtiyarlayınca krala dedi ki: “Ben yaşlandım, büyü öğretmek üzere bana bir delikanlı gönder.” Kral ona bir delikanlı gönderdi. O da bu delikanlıya büyü yapmayı öğretti. Kralla büyücü arasında gidip gelirken güzergâhında bir rahip vardı. Rahibin yanına gelir, sözünü dinlerdi. Rahibin sözleri, delikanlının hoşuna gitti. Ancak büyücüye geldiğinde geç geldiği için dövülüyordu. Aynı şekilde eve döndüğünde de dövülüyordu. Delikanlı bu durumu rahibe bildirdi. Rahip ona: “Büyücü seni dövmek istediğinde beni ailem oyaladı; ailen seni dövmek istediğinde ise beni büyücü oyaladı, dersin” dedi. O bu şekilde devam ederken bir gün insanlara engel olan çok büyük ve çok korkunç bir hayvana rastladı. İnsanlar onu aşamıyordu. Delikanlı kendi kendine şöyle dedi: “Büyücünün durumu mu, rahibin durumu mu daha faziletli? İşte bugün, bunu öğrenmiş olacağım.” Delikanlı eline bir taş alarak şöyle dedi: “Allahım! Eğer rahip büyücüden daha faziletli ise, şu hayvanı öldür ki insanlar geçebilsin.” Delikanlı elindeki taşı atarak hayvanı öldürünce insanlar gelip geçmeye başladı. Delikanlı bu olayı rahibe aktarınca rahip şöyle dedi: “Yavrucuğum! Sen bugün, benden daha üstünsün. Şüphesiz ileride sen imtihan olunacaksın. İmtihan olunursan benim yerimi ifşa etme.” Delikanlı, körlerin gözünü açmaya, alaca hastalığını ve diğer hastalıkları

6 İsfahâni, *Müfredât*, s. 143; Zemaşşarî, Cârullah Mahmud b. 'Umer, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğevâmidi't-Tenzil*, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1362/1947, IV, 730; Râzi, Fahrüddin, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Kûm: Mektebu'l-Alâmi'l-İslâmî, 1311, XXXII, 119; Beydâvî, el-Kâdi Nâsirüddin, *Envârü't-Tenzil*, Beyrût: 1320, Mecmu', VI, 484; Neseî, Abdullah b. Ahmed, *Medâriku't Tenzil*, Thk. Mervân Muhammed eş-Şekkâr, Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 1416/1996, IV, 505; Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kurân*, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1415/1995, X, 247.

7 Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Eser Yay., 1971, VIII, 5690.

8 İbn 'Aşûr, Muhammed Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus: Dâru't-Tunus li'n-Neşr, ts, XXX, 242.

9 Abdülbâki, M. Fuad, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, “eshâb” ve hadde” md., Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1411/1991.

10 Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kurân*, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1988, XV, 133-134; Hâzin, Firûzâbâdi, *Lubbâbu't-Te'vil*, Beyrût: 1320, Mecmu', VI, 485-486; Beğavî, Ebû Muhammed, el-Husayn el-Ferrâ, *Me'âlimu't-Tenzil*, Mısır: 1354, VII, 189-192; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, X, 250-251; Âlûsî, Şehâbüddin Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve Seb'i'l-Mesâni*, Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts, XV, 113; İbn Kasîr, Ebu'l-Fidâ, İsmail b. 'Umer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrût: 1414/1994, IV, 495-496; Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahman, *ed-Durru'l-Mensûr*, Kum: 1403/1983, VI, 554; İbn Hişâm, Ebû Muhammed, Abdülmelik b. Hişâm, Ebû Muhammed, Abdülmelik b. Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, Beyrût: 1418/1997, *er-Ravdu'l-Unufiye* birlikte, I, 97-101; Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, XV, 132-134.

tedavi etmeye ve hastaları iyileştirmeye başladı. Kralın meclisinde gözleri görmeyen bir adam vardı. Delikanlının hastaları iyileştirdiğini duydu. Birçok hediyelerle ona gelip: “Eğer bana şifa verersen bunların tümünü sana vereceğim.” dedi. Delikanlı şöyle dedi: “Ben hiç kimseye şifa veremem. Şifa veren Allah'tır. Eğer Allah'a iman edersen ben de Allah'a dua ederim. Böylece sana şifa vermiş olur.” Adam iman edince (delikanlı da Allah'a dua etti ve) adamın gözleri görmeye başladı. Sonra bu adam kralın yanına gelip daha önce oturduğu yere oturdu. Kralın, “Gözlerini kim geri verdi?” sorusuna, “Rabbim geri verdi.” şeklinde cevap verdi. Kral: “Benden başka rabbim mi var?” deyince adam şöyle cevap verdi: “Evet, benim ve senin Rabbin olan Allah vardır.” Bu beklenmedik cevap üzerine kral ona işkence yapmaya başladı. Nihayet adam delikanlıyı ihbar etti. Delikanlı meclise getirilince kral, “Yavrucuğum! Sen körlerin gözünü açacak, alaca (abras) hastalığını ve şu şu hastalıkları tedavi edecek kadar büyücülükte ilerledin, öyle mi?” dedi. Delikanlı: “Ben hiç kimseye şifa veremem. Şifayı veren, Allah'tır.” Bu cevap üzerine kral, ona da işkence yaptı ve rahibin yerini bildirinceye kadar bunu devam ettirdi. Kral rahibi getirtti ve ona, “Dininden dön.” dedi. Rahip bunu kabul etmedi. Bunun üzerine kral testere istedi ve rahibin kafatasının ortasına testereyi koyarak vücudunu ikiye ayırdı. Bu defa meclisinde oturan adam getirildi ve ona da “Dininden dön.” dedi. O da bunu reddetti. Kral testereyi kafatasının ortasına koyarak onun vücudunu da ikiye böldü. Sonra delikanlı getirildi ve ona da “Dininden dön.” dedi. O da diğerleri gibi bu teklifi reddetti. Kral onu yakın çevresinden oluşturduğu bir topluluğa vererek şöyle dedi: “Onu şu şu dağa götürün. Dağın tepesine vardığınızda eğer dininden dönerse ne âlâ, dönmezse onu aşağı atın.” Birlikte dağın tepesine vardıklarında delikanlı şöyle dedi: “Ey Allahım! Sen onlara karşı beni dilediğin şeyle koru.” Bunun üzerine dağ onları sarstı ve hepsi aşağı yuvarlandı. Delikanlı krala geri döndü. Kral, “Arkadaşlarına ne oldu?” deyince “Allah onlara karşı beni korudu.” dedi. Bunun üzerine kral, onu başka bir grupla sandal üzerinde denize gönderdi ve “Denizin ortasına götürdüğünüzde eğer dininden dönerse ne âlâ, dönmezse onu denize atın.” dedi. Adamlar onu denizin ortasına götürdüklerinde delikanlı şöyle dedi: “Ey Allahım! Sen onlara karşı beni dilediğin şeyle koru.” Bu dua üzerine sandal sarsıldı ve onların tümü boğuldu. Delikanlı tekrar krala geri döndü. Kral ona: “Arkadaşlarına ne oldu?” deyince delikanlı: “Allah onlara karşı beni korudu.” deyip krala şöyle seslendi: “Doğrusu sen, emredeceğim şeyleri yapmadıkça beni öldüremezsin.” Kral: “Neymiş o?” deyince delikanlı şöyle dedi: “İnsanları bir meydanda topla, beni bir hurma ağacına bağla, sonra ok torbamdan bir ok al ve *Delikanlının Rabbi olan Allah'ın adıyla* diyerek oku at. Böyle yaparsan beni öldürebilirsin.” Bunun üzerine kral, halkı büyük bir meydanda toplayıp onu hurma ağacına bağladı. Delikanlının ok torbasından bir ok aldı ve oku yayının ortasına koydu. Daha sonra “*Delikanlının Rabbi olan Allah'ın adıyla*” diyerek ok fırlattı. Ok delikanlının şakağına saplandı. Delikanlı elini okun saplandığı yere koyup öldü. Bu olay üzerine halk (üç defa): “Delikanlının Rabbine iman ettik. Delikanlının Rabbine iman ettik. Delikanlının Rabbine iman ettik.” dedi. Krala denildi ki: “Korktuğun şeyi gördün mü? Allah'a andolsun işte korktuğun başına geldi. Halkın hepsi iman etti.” Bunun üzerine kral sokak başlarının tutulmasını emretti. Oralarda büyük hendekler açıldı ve içlerinde ateşler yakıldı. Kral adamlarına: “Kim dininden dönmezse onu ateşe atın veya (başka bir rivayete göre) fırlatın.” Onlar da böyle yaptı. Nihayet emzirdiği çocuğuyla birlikte bir kadın geldi. Bu kadın ateşe düşmekten çekinir gibi yaptı. Bunun üzerine çocuk: “Anneciğim! Sabret, çünkü sen hak üzeresin.” dedi.<sup>11</sup>

11 Müslim, Zühd 17; Tirmizî, Burûc 85/85/Süresi 2; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XV, 133-134.

### 1.3. Ashâbu'l-Uhdûd'un Kimliği

Burûc Sûresinde zikredilen "Ashâbu'l-Uhdûd" kıssasından kimlerin kastedildiği ile ilgili farklı görüşler ve rivâyetler serdedilmişse de Kur'an'da bu konu, açıkça zikredilmemiştir. Zira, Kur'an kıssalarında temel amaç tarihi olayları ayrıntılarıyla ortaya koymak değil, ibret, ders ve dinî mesaj vermektir.<sup>12</sup>

Taberî (ö. 310/923), Ashâbu'l-Uhdûd kavramından kimlerin kastedildiği ile ilgili olarak ehl-i ilmin ihtilafa düştüğünü ifade etmekte ve bu konuda iki farklı görüşün bulunduğunu aktarmaktadır.<sup>13</sup> Bir kısmına göre onlar hendeklerde işkenceye maruz kalan Ehl-i Kitap iken diğerlerine göre ise mü'minlere işkence yapan kafirlerdir.<sup>14</sup> Zira *قتل أصحاب الأعدود* âyetindeki "kutile" lafzı, her iki manayı vermeye de elverişlidir.<sup>15</sup> Birinci görüşü savunanlar Hz. Suheyb'ten gelen meşhûr rivâyeti esas almakta ve maktûl olanların mü'minler olduğunu söylemektedirler. İkinci görüşü savunanlar ise Reb' b. Enes'ten gelen rivâyete dayanmaktadır. Bu rivâyette zalimler, mü'minleri ateşe attıklarında ateş, mü'minleri yakmadan evvel Yüce Allah onların ruhunu aldı. Daha sonra ateş hendeğin başında duran kâfirleri sardı ve onları yaktı. Bu görüşü benimseyenler, *فليهم عذاب جهنم ولهم عذاب الحريق*, "Onlar için (ahirette) ceennem azabı vardır. (Dünyada da) yakıcı bir azap vardır." şeklinde te'vil etmişlerdir.<sup>16</sup>

Hz. Ali'ye göre Ashâbu'l-Uhdûd, Habeşistanlılar; İkrime'ye göre, Nabatlılar; İbn Abbâs'a göre ise hendeklerde ateş yakarak insanları katledenler İsrailoğullarıdır.<sup>17</sup> Muhammed Abdûh'a (ö. 1905) göre en meşhûr olan görüş, mü'minler Necran Hristiyanları; kâfirler ise Yemen Yahudileridir.<sup>18</sup>

Muhammed Draz (Ö. 1958), Kur'an-ı Kerim'in Yahudilik ve Hıristiyanlık karşısında farklı tavır takındığını ifade ettikten sonra Ashâbu'l-Uhdûd kıssasına işaretlerle Kur'an'ın bu yaklaşımını şöyle somutlaştırmaktadır: "Yahudilerin Hıristiyanlara ateş çukurlarında yaptığı zulümlere işaret eden Kur'an-ı Kerim, bu cinayeti gerçek imanı yok etmeye matuf kasıtlı bir hareket olarak ilan etmiş ve Hristiyanların tarafını tutmuştur."<sup>19</sup>

### 1.4. Ashâbu'l-Uhdûd Kıssasının Yer ve Zamanı

Ashâbu'l-Uhdûd kıssası ile ilgili kaynaklarda değişik rivâyetlerin yer alması, olayın gerçekleştiği yer ve tarih konusunda da farklı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bilindiği üzere Kur'an'da bu konuda ayrıntılı bilgi yer almamakta sadece vasıf ve fiilleriyle Kur'an'da zikredilmektedir.<sup>20</sup>

Süddî (ö. 127/745), "uhdûd"un, Irak, Şam ve Yemen olmak üzere üç yerde gerçekleştiğini nakletmekle iktifa ederken;<sup>21</sup> Mukâtil (Ö. 150/767), "uhdûd"un, Necrân, Şâm ve İran olmak üzere üç yerde vuku bulduğunu rivâyet ettikten sonra gerekli değerlendirmeyi

12 Çetin, Abdurrahman, *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi*, İstanbul: Degâh Yay., 2012, s. 269.

13 Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, XV, 134.

14 Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, XV, 134-135.

15 Nehhâs, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail, *İrâbu'l-Kur'an*, Thk. Zuheyir Gâzî Zâhid, Beyrut: Mektebetu'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1409/1988, V, 192.

16 Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, XV, 137. Zemahşeri, *Keşşâf*, IV, 732; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXII, 119; Ebu's-Su'ûd, *İrşâd*, V, 855.

17 Suyûtî, *ed-Durrü'l-Mensûr*, VI, 553.

18 Abduh, Muhammed, *Tefsîru Cüz'î 'Amme*, Beyrût: Dâr İbn Zeydûn, 1409/1989, s. 68-69.

19 Draz, M. Abdullah, *Kur'an'a Giriş*, Çev: Salih Akdemir, Ankara: Kitâbiyât, 2000, s. 108.

20 Elmalılı, *Hak Dini*, VIII, 5690-5691.

21 İbn Kesir, *Tefsîr*, IV, 449-450.

yapmakta ve hakkında Kur'an'ın nâzil olduğu *uhdûd*'un, Necran'da gerçekleşen hâdise olduğunu zikretmektedir.<sup>22</sup>

İbn İshâk'ın (ö. 151/766) rivâyetine göre olay, Hz. İsa (a.s.) ile Hz. Muhammed (s.a.v.) arasındaki fetret döneminde vuku bulmuştur. Bu olayın değişik yerlerde olması da muhtemeldir.<sup>23</sup>

Mevdûdi (ö. 1979), Ashâbu'l-Uhdûd kıssası hakkında şu hususları aktarmaktadır:

Yemen, ilkin 340 (m.) yılında Hristiyanların eline geçti ve 678'e kadar hâkimiyetleri devam etti. O zaman Hristiyan misyonerler Yemen'e geldiler. Bu dönemde zâhid, mücahid ve iman sahibi bir Hristiyan seyyah olan Faymiyun, Necran'a geldi ve halka putlara tapmaktan vazgeçmeleri için tebliğde bulundu. Bu tebliğ sayesinde Necran halkı hristiyanlığı kabul etti. Güney Arabistan'da yer alan Necran, stratejik öneme sahipti. Aynı zamanda ticaret ve sanayi merkezi idi. Bundan da anlaşılıyor ki, Zû Nuvas, sadece dinî endişelerle değil siyasi ve ekonomik nedenlerle Necran'ı işgal etmek için yola çıkmıştı. Bu olay, 523'de vuku buldu.<sup>24</sup>

Wensinck (ö. 1939), bu vakanın hikâyesinin 524'ün ilkbaharında Suriye'de yazıldığını dolayısıyla hâdisenin de 523'ün sonuna doğru meydana geldiğini ifade etmiş olması,<sup>25</sup> Hristiyanlar'ın bu olayın 524 yılında gerçekleştiği şeklindeki görüşleri ile örtüşmektedir.<sup>26</sup>

Muhammed Hamidullah (ö. 2002) da Ashâbu'l-Uhdûd ile ilgili olarak şöyle demektedir:

Yemen'in zalim bir Yahudi kralı, VI. yüzyılda memleketinde Hristiyanlara zulmetmiş ve Yahudiliği kabul etmeyenleri diri diri yakmıştı. Bazıları kaçıp ölümünden kurtulmuşlar ve Bizans İmparatoru ile Necaşi'nin yanına sığınıp şikâyette bulunmuşlardı. Necâşi onu cezalandırmak amacıyla bir bölük asker gönderdi. Birkaç başarısızlıktan sonra, Yahudi Kralı Ebû Nüvâs'ı öldürdü ve Yemen'i, Habeşistan'a kattı.<sup>27</sup>

Johannes of Ephesus (ö. 585) yazdığı Kanisa Tarihi'nde Necran Hristiyanlarının ateşe atılmaları hadisesi hakkında, Papaz Simeon'un, Dercila başkanı Abbot von Gabula'ya yazdığı bir mektubu nakletmektedir. Simeon, bu hadiseyi bizzat gören Yemenlilerden rivâyet etmekte ve bu mektubu ayrıca 1881 ve 1890'da "Hristiyan Şahidlerinin Hayatı" adlı kitapta yayınlamaktadır. British Museum'da da bu devirle ilgili Habeşistan'dan gelen birtakım vesikalar bulunmakta ve bu vesikalar da hadiseyi doğrulamaktadır. Filbî, kendi seyahat kitabında (Arabian Highlana) Necranlılarının Ashabu'l-Uhdûd olayının geçtiği yeri hâlâ bildiklerini yazmaktadır.<sup>28</sup> Moberg tarafından keşfedilen VI. yüzyılın II. çeyreğine ait tarihi belgede bu hadiseden bahsedilmesi de tarihte böyle bir olayın meydana geldiğini tespit etmektedir.<sup>29</sup>

Yukarıda aktarılan bilgilerden de anlaşıldığı üzere Ashâbu'l-Uhdûd kıssası, Hz. Peygamber'in dünyaya geldiği döneme yakın biz zaman diliminde vuku bulmakta ve Mekte şirk toplumu tarafından da bilinmektedir. Ayrıca az evvel zikredilen arkeolojik çalışmalar da bu tespiti destekler mahiyettedir.

22 İbn Kesir, *Tefsîr*, IV, 449-450.

23 Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'an*, X, 247; İbnu Kesir, *Tefsîr*, IV, 449.

24 Mevdûdi, *Tefhîmu'l-Kur'an*, Çev. Heyet, 2. Baskı, İstanbul: İnsan Yay., 1991, VII, 84.

25 Wensinck, A. J. İA, MEGSB, "*Ashâbu'l-Uhdûd*", IV, 373, İstanbul: 1988.

26 Kâsimî, Muhammed Cemâluddîn, *Tefsîru'l-Kâsimî*, Beyrût: Daru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, 1.tab', 1994, VII, 296.

27 Hamidullah, Muhammed, *Aziz Kur'an*, Çev: Abdulaziz Hatip, Mahmut Kanık, İstanbul: Beyan Yay., 2000, s. 737.

28 Mevdûdi, *Tefhim*, VII, 85.

29 Eroğlu, Muhammed, "*Ashâbu'l-Uhdûd*", DİA, III, 471, İstanbul: 1991.

### 1.5. İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilişi

Ashâbu'l-Uhdûd kıssası ile ilgili olarak birbirine yakın farklı rivâyetler zikredilmektedir. Bu da rivâyetler arasında icmâl ve tefsilatta, tertip, ziyade ve ta'inde ihtilafların var olduğunu göstermektedir.<sup>30</sup>

Ashâbu'l-Uhdûd kıssasında en çok tercih edilen görüş, Müslim (ö. 261/874), Tirmizî (ö. 279/892), Nesâî (ö. 303/915) ve başkalarının Suheyb'ten rivâyet ettiği hadistir. Tirmizî, bu rivayetle ilgili olarak sadece حسن غريب (garib hasen) ifadesini kullanırken<sup>31</sup> Beğavî (ö.516/1122), حديث صحيح (sahîh hadîs) kaydını düşmektedir.<sup>32</sup>

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu kıssanın tefsiri ile ilgili olarak Suheyb'in aktardığı hadisi söylediği açık değilse de Tirmizî, Burûc Süresinin tefsiri ile ilgili hadisleri aktarırken bu hadisi de kaydetmektedir.<sup>33</sup> Suheyb'in rivayet ettiği hadisin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sözü olmadığını, onu rivâyet edenin sözü olabileceğini söyleyenler, Suheyb'in yanında Hristiyanlara ait birtakım haberlerin var olabileceği ihtimalini dile getirmektedirler.<sup>34</sup>

Âlûsî (ö. 1270/1854), kıssa ile ilgili rivâyetleri zikrettikten sonra rivâyetler içerisinde en sahih olanın Suheyb'in rivâyeti olduğunu diğer rivâyetlerin de vuku bulmuş olabileceğini<sup>35</sup> ifade ederken Kurtubî, "ilgili rivâyetler değişik de olsa, manaları birbirine yakındır"<sup>36</sup> demektedir. Râzî, önemli gördüğü rivayetleri aktardıktan sonra şu önemli tespiti yapar: "Buna göre şayet, 'Bu rivayetlerin birbiriyle çelişmesi, bunların yalan ve uydurma olduklarına delalet eder' denilirse, biz deriz ki, bu rivâyetler arasında bir çelişki yoktur. Ayrıca Uhdûd kelimesi, her ne kadar müfred (tekil) ise de bu ifadeyle cem' (çoğul) manası kastedilmiştir. Müfred kelimelerle cemi manasının kastedilmesi, Kur'ân'da sık kullanılan bir üslûptur."<sup>37</sup>

Bir kısım müfessir de "Ashâbu'l-Uhdûd" kıssası ile ilgili rivâyetleri tefsirlerine almamışlardır. Meselâ, Ebû Hayyân (ö. 745/1344) kıssa ile ilgili rivayetleri tefsirine almayışını şu şekilde değerlendirmektedir:

Müfessirler, Ashâbu'l-Uhdûd hakkında ondan fazla görüş belirtmişlerdir. Her görüşün de bir uzun kıssası vardır. Biz onları bu kitabımıza almadık. Zira tümünün kapsadığı mana şudur: Kâfirlerden birtakım kişiler yerde hendekler açtılar ve burarlarda ateş yaktilar. Mü'minleri bu ateşlerin karşısına diktiler. Dininden dönenleri bıraktılar. İmanında ısrar edenleri yaktilar. Ashâbu'l-Uhdûd, mü'minleri yaktilardır.<sup>38</sup>

Bu arada tarihte böyle bir hadisenin vuku bulmadığını, Ashâbu'l-Uhdûd kelimesinin أصحاب الجحيم / *cehennem ehli* gibi ifadelerle aynı manayı taşıdığını, dolayısıyla ahirette verilecek bir nevi cezayı ifade ettiğini ileri süren görüşler<sup>39</sup> olduğu gibi, "temsili pasaj"<sup>40</sup> şeklinde değerlendirenler de olmuştur.

30 İbn 'Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXX, 241.

31 Elmalılı, *Hak Dini*, VIII, 5691.

32 Beğavî, *Me'âlimu't-Tenzil*, VII, 190.

33 İbn 'Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXX, 241.

34 İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV, 448.

35 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, XV, 114.

36 Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, X, 247.

37 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXII, 118.

38 Ebû Hayyân, Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. Yusuf b. Hayyan el-Endulûsî, *el-Bahru'l-Mûhîr*, Beyrût: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-'Arabî, 1990, VIII, 450.

39 Eroğlu, "Ashâbu'l-Uhdûd" md., III, 471.

40 Esed, Muhammed, *Kur'ân Mesajı*, (Meal-Tefsir), Çev: Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, 5. Baskı, İşaret Yay., 1999, III, 1253.

## 2. Kur'ân'da Ehl-i Küfrün Psikolojik Vasıfları

Kur'ân kıssaları, muhatabı uyarma, eleştirme, tehdit etme, mesajı benimsetme ve anlaşılmasını sağlama gibi işlevleri yerine getirmektedirler.<sup>41</sup> Ehl-i küfrün psikolojik vasıflarını ele alan Kur'ân, başta Hz. Peygamber (s.a.v.) olmak üzere müminlere teselli vermekte ve Mekke şirk toplumu başta olmak üzere ehl-i küfür uyarılmaktadır.

Muhatabı etkileme yönüyle kıssalar, psikolojik olarak daha baskın, duygu ve vicdanı harekete geçirme yönünden daha tesirli, akli ve kalbi ikna etme yönünden daha etkileyici olmaktadır.<sup>42</sup> Buna göre Kur'ân, muhataplarına ulaştırmak istediği mesajlarını, kıssalar aracılığıyla tecrübe edilebilir olaylar şeklinde, hayatın içinden sunmaktadır.<sup>43</sup> Bu çalışmamızda Hz. Peygamber'in (s.a.v.) doğumuna yakın bir dönemde vuku bulan ve Mekke şirk toplumunun yabancı olmadığı Ashâbu'l-Uhdûd kıssası bağlamında ehl-i küfrün belli başlı psikolojik vasıfları ele alınacaktır.

### 2.1. İnatçı Olma

Ehl-i küfrün psikolojik vasıflarının başında inatçı olma ve böbürlenme gelmektedir. İnkârcılara Allah korkusunu hatırlatan peygamberler hep inatçı zorbalarla karşılaşmışlardır. 'Allah'tan kork!' uyarısına böbürlenerek cevap veren inkârcıların bu tavrı, haklı, adaletili, hayırlı bir izzet değildir. Bu, sadece günahkârlık izzetidir.<sup>44</sup> "Ona: 'Allah'tan kork!' denilince kendisini günah ile bir izzet-i nefis (gurur) yakalar. Artık ona cehennem yetişir; ne kötü bir yataktır o!" (el-Bakara 2/206).

Burûc Sûresinde zikredilen Firavun ve Semûd kavminin inat etme halleri, farklı sûrelerde daha ayrıntılı olarak ele alınmaktadır: "Sizden öncekilerin: Nuh, Âd ve Semûd kavimlerinin ve onlardan sonra gelenlerin -ki onları(n sayısını) Allah'tan başka kimse bilmez- haberi size gelmedi mi? Elçileri onlara kanıtlar getirdi de onlar, ellerini ağızlarına koydu (öfkelerinden parmaklarını ısırıldı)lar (yahut peygamberlerin ağızlarını tuttular): 'Biz sizinle gönderilen mesajı tanımadık ve biz sizin bizi çağırdığınız şeye karşı derin bir kuşku içindeyiz!' dediler." (İbrâhim 14/9). Burûc Sûresinde Firavun ve Semûd kavminin durumu hatırlatıldıktan hemen sonra zikredilen "Doğrusu, kâfirler bir yalanlama içindedir." (el-Burûc 85/19) âyeti, inkârcıların mev'ize ve delillere kulak tıkadıklarını aktarmaktadır.<sup>45</sup>

Hakkı tebliğ eden Hz. Musa'ya (a.s.) Firavun, inat psikolojisiyle böbürlenmekte, böbürlendikçe hırçınlaşmakta ve tehditler savurmaktadır: "O (Firavun) ve askerleri yeryüzünde haksız yere büyüklük tasladılar ve kendilerinin bize döndürülmeyeceklerini sandılar." (el-Kasas 28/39), "(Firavun, ey Musa:) Andolsun ki benden başka tanrı edinirsen, seni mutlaka zindana atılanlardan yapacağım, dedi." (eş-Şûarâ 26/29), "Fakat o yalanladı, karşı geldi. Sonra sırtını döndü; (Musa'nın getirdiklerini iptal etmek için) çalışmağa koyuldu. (Adamlarını) topladı, (onlara) bağırdı: 'Ben sizin en yüce Rabbinizim!' dedi. Allah da onu, onun ve ilkin (âhiretin ve dünyanın) azabıyla cezalandırdı." (en-Nâzi'ât 79/21-25).

Başta Firavun ve Semud kavminin yollarını takip eden Mekke müşrikler, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) çeşitli iftiralarda bulunmakta, önceki ümmetlerin başına gelenlerden ibret almamakta ve vicdanlarının sesine kulak vermek yerine inat etmektedirler: "Onlara

41 Kasapoğlu, Abdurrahman, *Psikolojik Tefsir Ekolü*, Ankara: Gece Kitaplığı, s. 61.

42 Necati, M. Osman, *Kur'ân ve Psikoloji*, Çev: Hayati Aydın, s. 151, Ankara: Fecr Yayınları, 2017.

43 Kasapoğlu, *Psikolojik Tefsir Ekolü*, s. 61.

44 Kutub, Seyyid, *Fi Zilâli'l-Kur'ân*, 17. Tab, Beyrût: Daru's-Şurûk, 1992, I, 205.

45 Tabatabâi, es-Seyyid Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, Kûm: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyyi, 1394/1974, XX, 254.



açıkça görünen âyetlerimiz gelince: 'Bu, apaçık bir büyüdür' dediler. Vicdanları, onlar(ın doğruluğun)a kanaat getirdikleri halde, sırf haksızlık ve böbürlenme yüzünden onları inkâr ettiler. Bak, işte o bozguncuların sonu nasıl oldu." (en-Neml 27/13-14), "Dediler ki: "Bizi çağırдыңın şeye karşı kalplerimiz kılıflar içinde, kulaklarımızda bir ağırlık ve seninle bizim aramızda bir perde var. Sen (istediğini) yap, biz de (istediğimizi) yapıyoruz." (Fussilet 41/5), "Onlara gökten bir kapı açsak da oraya çıkacak olsalardı: 'Herhalde gözlerimiz döndürüldü, biz büyülenmiş bir topluluğuz,' derlerdi." (el-Hicr 15/14-15).

Allah'tan gelen hakikatleri toplumun farklı kesimlerine ulaştırın mü'minlere eziyet verenler, aşına oldukları batılta ısrarcı olmak, kendilerinin ve atalarının savunduğu düşüncelere basiretsizce taraftar olmak ve akl-i selime başvurmamak gibi sebeplerle hak ve hakikatten sapsmışlardır.<sup>46</sup>

Burûc Sûresinde Firavun ve Semûd kavmi gibi inatçı toplulukların başına gelen azaplara işaret edilmesi, Mekke şirk toplumunun da aynı akibete uğrayabileceği uyarısını içermekte ve mü'minlere de teselli vermektedir.

## 2.2. Yalana Tevessül

Tevhid dinini tebliğ etmekle görevlendirilen peygamberler, en başta kendi kavimleri olmak üzere muhatap kitlenin yalanlamalarıyla karşı karşıya kalmışlardır. Kur'an-ı Kerim'de peygamberlerini yalanlayan kavimlerin belli başlıları şu şekilde sıralanmaktadır: "Onlardan önce Nuh kavmi, Resliler ve Semûd (kavmi) de yalanlamıştı. Âd, Firavun ve Lût'un kardeşleri (durumundaki kavmi), Eyke halkı ve Tubba kavmi. Bunların hepsi elçileri yalanlayıp, uyardığım (azab)ı hak ettiler." (Kâf 50/12-14).

Burûc Sûresi, Mekkeli müşrikleri uyarmak için Semûd kavminin başına gelenlere işaret etmektedir. Kendisine güvendikleri, kendisinden ümit besledikleri Sâlih (a.s.)<sup>47</sup>, nübüvvet vazifesiyle karşılına çıkınca O'nu yalanlamada tereddüt etmeyerek tepkilerini ortaya koymaktadırlar: "Semûd (kavmi) de, gönderilen elçileri yalanladı: Kardeşleri Salih, onlara demişti ki: Korunmaz mısınız? Ben sizin için güvenilir bir elçiyim. Allah'tan korkun ve bana itaat edin. Ben sizden buna karşılık bir ücret istemiyorum. Benim ücretim yalnız âlemlerin Rabbine aittir." (eş-Şu'arâ 26/141-145), "Semûd da uyarıları yalanladı: Bizden bir insana mı uyacağız? O takdirde biz apaçık bir sapıklık ve çılgınlık içine düşmüş oluruz, dediler. Zikir, aramızdan ona mı bırakıldı? Hayır o, yalancı küstahın biridir." (el-Kamer 54/23-2).

Firavun'un durumuna da işaret eden Burûc Sûresi Semûd kavminin tavrından daha da ileri gittiklerini ve peygamberlerini yalanladıklarını Kur'an-ı Kerim şöyle aktarmaktadır: "(Evet) Firavun ailesi ve onlardan öncekilerin gidişi gibi: Rablerinin âyetlerini yalanlamışlardı; biz de onları günahlarıyla mahvetmiştik ve Firavun ailesini boğmuştuk. Hepsisi de zulmedicilerdi." (el-Enfâl 8/54), "(Musa,) Ona büyük mucizeyi gösterdi. Fakat o yalanladı, karşı geldi. Sonra sırtını döndü; (Musa'nın getirdiklerini iptal etmek için) çalışmağa koyuldu." (en-Nazi'ât 79/20-22).

Hız Muhammed (s.a.v.)'in risâlet vazifesiyle görevlendirilmesiyle birlikte yalanlama mekanizması, en hararetli seviyesine çıkmakta, tepkiler zirveye ulaşmaktadır. Sanki peygamberler geldikçe yalanlama kampanyasını yürüten çevreler uzmanlaşmakta; yalana tevessül etme vasfını nesiller boyu sürdürmektedirler.

46 Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsîru'l-Merâğî*, Dâru'l-Fikr, ts, X, 103.

47 Hûd 62/11.

Burûc Süresinin nâzil olduğu ortamda da hem işkenceler artmakta hem de yalana tevessül etme zirveye çıkmaktadır. Bu tavır Burûc Süresinde şu şekilde ifade edilmektedir: بل الذين كفروا في تكذيب *"Fakat kâfirler yine de dini yalan saymaya devam ediyorlar."* (Burûc 85/19). Mekkelilerin Firavun ve Semûd'a benzediğini, küfür ve tuğyanda onlardan daha ileri gittiklerini ifade etmektedir. Sanki şöyle denilmektedir: 'Mekkeli müşrikler, onlar gibi değildir. Yalanlama konusunda onlardan daha ileri gittikleri için azaba daha çok müstehaktır. Zira onlar Kur'an'ı inkâr etmede aşırı bir saplantı içindedirler.' Şu anlama da gelebilir: 'Onların suçu, sadece tevhid dinine icabet etmeme ve ibret almama değil; açık delillere ve burhanlara rağmen Kur'an'ın Allah tarafından gönderildiğini de şiddetle yalanlamaktır.'<sup>48</sup>

Mekkeli müşrikler, insanların İslam'la buluşmalarını engellemek ve onların zihninde İslam hakkında şüpheler uyandırmak için Hz. Muhammed'i (s.a.v.) yalancılıkla itham ederek tavırlarını açıkça ortaya koymaktadırlar. "İnkâr edenler, "Bu, yalandan başka bir şey değildir. (Muhammed) onu uydurdu, başka bir topluluk da kendisine yardım etti," dediler ve kesin bir haksızlığa ve iftiraya vardılar. Dediler: "Evvelkilerin masalları, onları yazmış, sabah akşam onlar kendisine yazdırılıyor." (el-Furkan 25/4-5), "Biz onların, "ona bir insan öğretiyor!" dediklerini biliyoruz. Hak'tan saparak kendisine yöneldikleri adamın dili acemi (yabancıdır, açık değildir), bu ise apaçık Arapça bir dildir." (en-Nahl 16/103).

Âyette geçen بـ lafzı, Kur'an'ın nâzil olduğu ortamdaki kâfirlerin halini beyana geçmek için gelmiştir. Yani bunlar anlatıldığı halde kâfirler hâlâ Yüce Allah'ın kuvvet ve kudretine inanmadıkları gibi Kur'an'ın uyarılarını da dikkate almayarak "bunlar yalandır, asılsızdır" şeklinde bir yalanlama sevdasına dalmışlardır.<sup>49</sup>

Burûc Süresindeki âyette ehl-i küfrün, يَكذِبُونَ (yukezzibun) yerine في تكذيب (fi tekzib) lafzı ile tavsif edilmesi dikkat çekicidir. Zira nasıl ki zarf, mazrufu kapsıyorsa ve deniz, boğulmakta olan insanları ihata ediyorsa, yalana tevessül de kâfirleri ihata etmekte, yalan söylemenin benliklerinde ne denli kök saldıgını göstermektedir.<sup>50</sup> Bilindiği üzere fiil olan يَكذِبُونَ , hades (olay) ve zamana delalet ederken masdar olan تَكْذِيبٌ , sadece hadese delalet eder.<sup>51</sup> Buna göre âyette fiil yerine masdarın zikredilmesi, yalanlamanın zaman mefhumunu aşarak bir olay haline geldiğini, geçmişte olduğu gibi şimdi ve kıyamete kadar da bu olgunun devam edeceğini ifade etmektedir. Bu arada *tezkib* lafzının nekire olarak gelmesi de yalanın büyüklüğüne ve vehametine delalet etmektedir.<sup>52</sup>

İbn 'Aşûr (ö. 1973), في تكذيب lafzının müteallakının mahzup olduğunu kelâmın takdirinin ise şu şekilde gelmesinin mümkün olduğunu ifade etmektedir: أنهم في تكذيب بالنبي وبالوحي المنزل إليه وبالبعث "Onlar Nebi'yi, kendisine indirilen vahyi ve dirilişi yalanlarlar."<sup>53</sup> Buna göre ehl-i küfür, Hz. Peygamber'i (s.a.v.) yalanladıkları gibi, getirdiği mesajı da yalanlamakta; bu ikisini inkâr edenin, âhireti inkâr etmesinin tabii olduğunu ifade etmektedir. Nitekim Mekkeli müşriklerin, âhireti inkâr ettikleri birçok âyette vurgulanmaktadır. "Dünya hayattan başka gerçek yoktur. Ölürüz, yaşarız, bir daha diriltilecek değildir." (el-Mü'minûn 23/37), "Dediler ki: 'Ne varsa dünya hayatımızdır, başka bir şey yoktur. Ölürüz, yaşarız. Bizi zamandan başkası helâk etmiyor.' Fakat onların bu hususta hiçbir bilgileri yoktur. Onlar sadece zannediyorlar." (el-Câsiye 45/24).

48 Ebu's-Su'ûd, *İrşâd*, V, 856; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XV, 119.

49 Elmalılı, *Hak Dini*, VIII, 5696.

50 Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XV, 119.

51 Suyûtî, *el-Behcetü'l-Mardiyye*, Midyat, ts, s. 93.

52 Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XV, 119.

53 İbn 'Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXX, 252.



cümlesine *الذين كفروا في تكذيب* بل الذين كفروا في تكذيب<sup>54</sup> cümlesi, *والله من ورائهم محيط* matûftur. Buna göre cümlenin manasının şu şekilde olması mümkündür: Yalana tevessül onları nasıl ihata etmişse, buna münasip olarak Allah'ın azabı da onları kuşatmıştır.<sup>55</sup>

### 2.3. Din Hürriyetine Engel Olma

İslâm'ın dokunulmaz olarak gördüğü esaslardan birisi de din hürriyetidir. Kur'an-ı Kerim, "Dinde zorlama yoktur." (el-Bakara 2/256) âyeti ile bu konudaki tavrını ortaya koymaktadır. Bu âyete göre İslâm, iman ve onun hayat tarzı, hiç kimseye zorla kabul ettirilemez, demektir.<sup>56</sup> Bu dünya bir imtihan dünyası olduğuna göre, insanları imana veya küfre zorlama, imtihanın ruhuna aykırıdır.<sup>57</sup> Dolayısıyla bir fikri, bir iddiası, bir inancı ve bir görüşü olan insan, öbür insanları, zorla, tehditle değil, en güzel yoldan kendine çağırarak kendine bağlamaya, yoluna çekmeye çalışır.<sup>58</sup>

Ashâbu'l-Uhdûd kıssasında ehl-i küfür, tevhid inancına tahammül edememekte, herkesi kendileri gibi düşünmeye çağırırken şiddet uygulamaktadırlar. Bunu kabul etmeyenleri kızgın alevli ateşe atarak psikolojik yapılarını ırtaya koymaktadırlar: "Onlar o (ateş hendeği)nin başında oturmuşlardı. Ve onlar, müminlere yaptıklarını seyrederdiler." (el-Burûc 85/6-7). Burada müminler, tevhid inancını savundukları için ağır işkencelere muhatap olmaktadır: "Müminler sırf aziz, övgüye lâyık Allah'a inandıkları için o (zâlim)ler onlardan öd aldılar. O (Allah ki göklerin ve yerin hükümrânlığı O'nundur. Allah, her şeye şahittir." (el-Burûc 85/8). Bu âyet, müminlerden alınan intikamın sadece Aziz ve Hamîd olan, her şeye tanıklık eden, göklerin ve yerin mâlikî Allah'a iman etme olduğunu göstermektedir. Zira müminlerin iman etmeleri inkârcılar için beğenilmeyen, hoşlanılmayan, ayıplanan, yadırganan, kızılacak, öfkelenilecek, intikam alınacak bir durum olarak görülmektedir.<sup>59</sup>

Hz. Suheyb'in rivayet ettiği hadiste mecliste bulunan kişinin tevhid inancını ifade etmesi üzerine kralın ortaya koyduğu tepki, kralın başka inançlara olan tahammülsüzlüğünü ortaya koymaktadır. Malum olduğu üzere kral onu ve rahibi testereyle katletmişti. Yine aynı rivayette kralın, mümin delikanlıyı ortadan kaldırmak için kurduğu tuzaklar da ibret vericidir. Din hürriyetinin toplumda yaygınlaşması için canını feda eden delikanlı, ahalinin iman etmesine vesile olmuştur. Benzer şekilde Hıristiyanlığı seçen müminlerin üzerine yürüyen Zû Nuvâs'ın, dininde sebat eden müminleri ateşe atması, din hürriyetine yapılan bir müdahale ve sindirme hareketinden başka bir şey değildir.

Kur'an'da zikredilen diğer kıssalarda da inanlara gösterilen tepkiyi ve tahammülsüzlüğü görmek mümkündür. Meselâ, Ashâbu'l-Karye kıssasında zikri geçen üç elçinin ölümle tehdit edilmesi,<sup>60</sup> onlara inanan kişinin de işkence ile katledilmesi bunun açık örneğidir.<sup>61</sup> Ashâbu'l-Karye ile Ashâbu'l-Uhdûd kıssalarında görüldüğü üzere Allah'a inanan ve bu inancını başkalarıyla paylaşmak isteyen insanlara yaşama hakkı bile verilmemektedir.

Mekke döneminde Habeşistan'a hicret eden sahabilerin sözcülüğünü yapan Ca'fer b.

54 el-Burûc 85/20.

55 İbn 'Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXX, 252.

56 Mevdûdî, *Tefhîm*, I, 202.

57 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VII, 15.

58 Karakoç, Sezai, *Sütun*, (Günlük Yazılar, II), 4. Baskı, İstanbul: 1989, s. 227.

59 Kasapoğlu, Abdurrahman, *Kur'ân'da Ashâbu'l-Uhdûd Kıssası*, İslâmî İlimler Dergisi, Bahar 2010: Yıl 5, Sayı 1, s. 163.

60 Yâsin 36/18.

61 Yâsin 36/20-27.

Ebî Tâlib'in Necâşî ile muhacirleri geri almak üzere gelen Mekkeli müşrik heyetinin hazır bulunduğu mecliste yaptığı konuşma, İslâm'ın hedeflediği gayeleri ortaya koyduğu gibi Mekkede baskıcı ortamı da gözler önüne sermektedir.<sup>62</sup>

Ebü Zehrâ'nın (ö. 1974) kaydettiği şu rivayet, müslümanların diğer din mensuplarına bakışını anlamada katkı sağlayacaktır: Yaşlı bir Hristiyan kadın, bir meselede niyaz için Hz. Ömer'e gelir. Onun bu isteğini memnuniyetle yerine getirir. Daha sonra Hz. Ömer, kadını İslâm'a davet edince kadın bu davete icabet etmez. Bunun üzerine Hz. Ömer, davetinin zorlama anlamına gelebileceğinden endişe ederek üzümler ve duyduğu vicdan azabını, "Ya Rabbi! Onu zorlamak niyetinde değildim, dinde zorlama olmadığını da biliyorum. Zira 'Dinde zorlama yoktur. Doğruluk, sapıklıktan seçilip belli olmuştur.'" (el-Bakara 2/256) şeklinde ifade eder.<sup>63</sup> Bu olay, Hz. Ömer'in din hürriyeti ile ilgili hassasiyetini ve İslâm'ın müsamahasını göstermesi bakımından kayda değerdir.

#### 2.4. Zorbalık

Zorbalık, savundukları düşünceye delil getirmede aciz kalanların, kalemi ve lisaniyle kendini savunamayanların başvurduğu bir metottur. Bu vasıf, ehl-i küfrün hakkı tebliğ eden Peygamberlere ve onların yolundan giden mü'minlere uyguladıkları psikolojik vasıflarından birisidir.

Zulmün yoğunlaştığı bir dönemde nâzil olan Burûc Süresinin zorbalığın timsali olarak özellikle Firavun ve Semûd kavmine işaret etmesi dikkat çekicidir. Çünkü "Firavun, zulmün heykelleşmiş sembolüdür. Hem bir insanın kendini tanrılaştırması hem Allah'ın emir ve yasalarını yerine getirmeyerek hakikata, hem de halka zulmetmesi yönünden, zulüm tarihinde nereden bakılırsa bakılınsın en yüksek zirve Firavundur."<sup>64</sup>

Kur'an-ı Kerim, Firavun'un zorbalığına farklı bağlamlarda işaret etmektedir: "(Musa ve Harun) Dediler ki: Rabbimiz, onun bize taşkınlık etmesinden yahut iyice azmasından korkuyoruz." (Tâhâ 20/45), "Firavun'un ve adamlarının, kendilerine kötülük yapmasından korktukları için kavminin içinde Musa'ya, yalnız genç bir kuşaktan başkası inanmadı. Çünkü Firavun, yeryüzünde çok ululanan ve çok aşırı gidenlerden idi." (Yûnus 10/83), "Firavun, orada ululandı, (zorbalığa kalktı), halkını çeşitli guruplara böldü. Onlardan bir zümreyi (İsrailoğullarını) eziyor, oğullarını kesiyor, kadınlarını sağ bırakıyordu. Çünkü o,

62 Hz. C'âfer'in Necâşî'ye hitaben yaptığı konuşmanın metni, Hz. Ümmü Selemeden gelen rivayette şu şekildedir: "Ey kral! Biz cehâlet içinde bocalayan bir milletlik. Putlara tapar, meyte yer ve fuhuş yapardık. Sıla-i rahmi keserdik. Komşuluk hakkını bilmezdik. Bizde güçlü olan, zayıf olanı ezdi. Biz böyle bir ortamdayken Yüce Allah bize yine bizden birini Peygamber olarak gönderdi. Biz bu peygamberin soyunu, sadakatini, emanetini ve dürüstlüğünü bildirdik. Tevhidi kabul edelim, O'na kullukta bulunalım gerek bizim gerekse atalarımızın taptığı taşları ve putları bırakalım diye bizi Allah'a davet etti. O doğru söz söylememizi, emanete riayet etmemizi, merhamet göstermemizi, komşuluk hakkını ve verdiğimiz sözleri yerine getirmemizi ve haram fiiller ile kan dökmekten kaçınmamızı istedi. Bizi fuhuştan, yalandan, yetimlerin mallarını yemekten ve temiz kadınlara iftira atmaktan kurtardı. Bizim tek Allah'a inanmamızı ve O'na ortak koşmamamızı istedi. Bizim namaz kilmamızı, oruç tutmamızı ve zekât vermемimizi istedi. Biz de bu daveti kabul ettik. Bu şekilde Allah'tan gelen her emre boyun eğdik. Biz sadece Allah'a ibadet ettik ve O'na ortak koşmadık. Hangi şeyleri haram ilan ettiyse biz de haram saydık ve hangi şeyleri helâl etmişse onları helâl saydık. Bunun üzerine milletimiz bize düşman kesildi, bize eziyetler verdiler. Din konusunda bize zulmettiler. Allah'a ibadet etmekten vazgeçirip putlara ibadet etmemizi ve bizim için haram olan şeyleri helâl saymamızı istediler. Onlar bize akıl almaz zulümler yapınca, hayatlarımızı çekilmez hale getirip bizimle dinimiz arasına girince, çareyi sizin memleketinize gelmekte bulduk. Başka memleketlere gitmekten size memleketinize gelmeyi tercih ettik ve size kamşu olmak istedik. Ey melik! Ümit ederiz ki memleketinizde zulüm olmayacaktır." İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 111-113.

63 Ebü Zehrâ, *Tanzîmu'l-İslâm li'l-Müctema'*, Kahire, ts. S. 192 (Kemâlî, M. Hâşim, *İslâm'da İfade Hürriyeti*, Çev: Muhammed Şeviker, İnsan Yay., İstanbul, 2000, s. 97'den naklen).

64 Karakoç, *Sûturn*, s. 554.

bozgunculardan idi.” (el-Kasas 28/4), “Andolsun biz, İsrailoğullarını o küçültücü azaptan kurtardık: Firavun’dan. Çünkü o, (insanları ezip) ululanan, sınırı aşanlardan biri idi.” (ed-Duhân 44/31).

Benzer şekilde Semûd kavminin zorbalığı da Mekkeli müşriklere şöyle hatırlatılmaktadır: “(Sâlih) Dedi ki: işte bu dişi deve (mucize)dir. (Bir gün) Onun su içme hakkı var, belli bir günün su içme hakkı da sizin. Sakın, ona bir kötülük dokundurmayın, sonra büyük bir günün azabı sizi yakalar. Nihayet onu kestiler, ama pişman oldular.” (eş-Şu’arâ 26/155-157).<sup>65</sup>

Burûc Sûresinden evvel nâzil olan Fecr sûresinde de Firavun ve Semûd’un zorbalıkları hatırlatılmakta ve akibetleri şu şekilde tasvir edilmektedir: “Görmedin mi Rabbin ne yaptı Âd (kavmin)e? Sütunlu İrem’e? Ki ülkeler arasında onun eşi yaratılmamıştı. Vâdi(’l-Kurâ) da kayaları oya(rak evler yapı)ın Semûd (kavmin)e? Ve kazıklar sahibi (piramitler yaptıran) Firavun’a? Bunlar ülkelerde azmışlardı. Oralarda çok kötülük etmişlerdi. Bu yüzden Rabbin onların üzerine azap kırbacını çarptı.” (el-Fecr 89/6-13).

Firavun ve Semûd kavminin başına gelenlerden haberdar olan Mekke şirk toplumu, gerekli dersleri çıkartmak yerine aynı zorbalığı başta Hz. Peygamber olmak üzere sahabeye de yapmıştı. Kâbe’nin yanı başında Hz. Peygamber’in Mekkeli müşriklerin saldırısına maruz kalması üzerine tepki gösteren Hz. Ebu Bekir’in kafası yarılmıştı.<sup>66</sup> Yine Hz. Peygamber’in Kureyşlilerden gördüğü en ağır ezalardan birisi de, dışarı çıktığı bir günde, kendisi ile karşılaşan hür ve kölelerin yatağa düşecek derecede ona saldırmaları ve eziyet vermeleridir.<sup>67</sup>

Mekkeli müşriklerin Müslümanlara uyguladığı zorbalığa kadınlar da aktif rol almışlardır. Ebû Leheb’in karısı Ümmü Cemil’in, topladığı dikenleri Hz. Peygamber’in geçtiği yollara serdettiği rivayetlerde yer almaktadır.<sup>68</sup>

Hız. Suheyb’in rivayet ettiği hadiste geçen rahibi ve kralın meclisinde bulunan kişiyi testereyle katleden kralın zorbalığı, psikolojik kişiliğini ortaya koymaktadır. Daha sonra büyücülüğü bırakıp rahip vasıtasıyla Allah’a inanan delikanlıyı katletmek için başvurduğu yöntemler ise ibret vericidir. En büyük zorbalığı ise, delikanlının katledilmesiyle Yüce Allah’a iman eden halkı, alevli ateşlerle dolu hendeklerde diri diri yakması ve bu acıklı manzarayı zevkle seyretmesidir.

Yüce Allah Kur’an-ı Kerim’de, yeryüzünde taşkınlık çıkararak mücadele eden mü’minlerden bahsetmekte, Allah’a inanan mü’minlerin galip geldiklerinde taşkınlık çıkaran zorbalılar gibi intikam hırsıyla hareket etmeyeceklerini ve onlar gibi olmayacaklarını bildirmektedir: “O (Allah’ın dinine yardım ede)nlere yeryüzünde iktidara getirdiğimiz takdirde (zorbalıların yoluna sapmazlar, bilakis) namaz kılarlar, zekâtı verirler, iyiliği emrederler, kötülükten vazgeçirmeğe çalışırlar. Bütün işlerin sonu Allah’a aittir (her şey sonunda O’na varacaktır).” (el-Hacc 22/41).

Yukarıdaki örneklerde anlaşıldığı üzere Kur’an-ı Kerim, Hz. Peygamber (s.a.v.) başta olmak üzere sahabeye ağır baskılar kuran Mekke şirk toplumuna Firavun ve Semûd hâdiseleri ve Ashâbu’l-Uhdûd kıssası ile gerekli uyarılar yapılmakta, Hz. Peygamber (s.a.v.) başta olmak üzere mü’minlere de teselli verilmektedir.

65 Ayrıca bkz. el-İsrâ 59/17; en-Neml 27/48-49; ez-Zâriyât 51/44.

66 İbn Hişam, *Sîre*, II, 41.

67 İbn Hişam, *Sîre*, II, 41.

68 İbn Hişam, *Sîre*, II, 135.

## 2.5. Sadistlik

Burûc Süresinde mü'minleri ateş dolu hendeklere atıp yakan ve sonra da onları seyredererek eğlenen zâlim ve işkenceci Ashâbu'l-Uhdûd'dan söz edilmektedir. Kezâ, inkâr etmekle kalmayıp inananlara kin besleyen, zulmeden ve haksızlık yapan, üstelik yaptıklarından pişmanlık duymak yerine bundan zevk alan sadistlerin durumu gözler önüne serilmektedir.

Tevhid dinine mensup mü'minler, daima ehl-i küfürden özellikle de yöneticilerinden sıkıntı ve eziyet görmüşlerdir. Genellikle bunlar, sadece mü'minleri üzme ve onlardan nefret etmekle kalmamış; mü'minlere işkence yaparak öldürmekten, hatta onları katledden seyretmekten zevk almışlardır.<sup>69</sup>

Ateşte yakma, tarih boyunca zalimlerin başvurduğu bir işkence metodudur. Tarih boyunca iman-küfür mücadelesinde ehl-i küfür, imanı boğmak için gaddarca ve amansızca hücumda geçmekte ve durmadan savunmasız masum insanların canına kıymaktadır. Nemrûd ve kavmi, Hz. İbrâhîm (a.s.) ile yaptığı fikrî mücadeleyi kaybedince<sup>70</sup> kaba kuvvete başvurmuş ve “Onu yakın ,tanrılarınıza yardım edin, eğer bir iş yapacaksanız.” (el-Enbiyâ 21/68)<sup>71</sup> diyerek O'nu ateşte yakmak istemiştir. Ancak bunda başarısız olmuşlardır: “Allah onu ateşten kurtardı. Şüphesiz bunda inanan bir toplum için ibretler vardır.” (el-Ankebût 29/24).

Kur'an, Firavun'un mü'minlere yaptığı işkenceleri müteaddid âyetlerde yer vermektedir: “Sizi Firavun ailesinden de kurtarmıştık. Hani (onlar), size azabın en kötüsünü reva görüyor, oğullarınızı boğazlayıp, kadınlarınızı sağ bırakıyorlardı ve bunda sizin için Rabbinizden büyük bir imtihan vardı. (el-Bakara 2/49).<sup>72</sup>

Burûc Süresinde geçen, “Onlar o (ateş hendeği)nin başında oturmuşlardı. Ve onlar, mü'minlere yaptıklarını seyrederdiler.” (el-Burûc 85/6-7) âyetleri, ehl-i küfürün tavrını ve psikolojik yapısını ortaya koymaktadır. Onlar hendeklerin başında mü'min erkek ve kadınları yaktıkları ateşin içine atmakta; iğrenç işkence ameliyesinin yanbaşı eziyetlerin türlüünü müşahede etmektedirler.<sup>73</sup> Bu konuda Elmalılı şöyle demektedir: “O vakit onlar ateşin etrafına toplanmışlar, karşıdan seyrediyorlardı. Öyle katı yürekli kâfirler idi ki hem mü'minleri ateşe atıyor hem de o feci durum karşısında oturup seyretmekten zevk alıyorlardı.”<sup>74</sup> Onlar gözlerini kırpmadan, yüzlerini de çevirmeden mü'minlere yaptıkları işkenceleri seyrediyorlardı. Sanki onlar tanıklık etmek için, azabın sahnelerini zihinlerine naksetmek istiyorlardı. Bu da acımasızlığın zirvesidir.<sup>75</sup>

على مع ما يفعلون بالمؤمنين شهود وهم على anlamında kullanıldığı takdirde âyetin manası, “mü'minlere yaptıkları işkencelerle beraber kalplerinin kasvetinden her hangi bir rahatsızlık duymadan oturuyorlardı.” şeklinde olacaktır. Bu mana da ilahî nazımdan ve meşhur rivâyetlerden anlaşılmalıdır.<sup>76</sup> Âyette gelen mevsûlun (mâ), ibhâm olarak gelmesi, mü'minleri ateşe atan kâfirlerin manzarayı seyrederken kin beslediklerini ve katı kalpli olduklarını, ayrıca hakaretlerini ve kabalılıklarını ortaya koymaktadır.<sup>77</sup>

69 Zeydân, Abdulkerim, *el-Müstefâd min Kisasi'l-Kur'an*, 1. Tab', Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1418/1997, I, 583.

70 el-Bakara 2/258.

71 Ayrıca bkz. es-Sâffât 37/97.

72 Ayrıca bkz. el-A'râf 7/123-127; İbrâhîm 14/6; eş-Şu'arâ 49/26; el-Mü'min 40/26-27.

73 Kutup, *Fi Zilâl*, VII, 3873.

74 Elmalılı, *Hak Dini*, VIII, 5691-5692.

75 Abduh, *Tefsîru Cüz'i 'Amme*, s. 68.

76 Ebu Hayyan, *el-Bahrü'l-Muhîd*, VIII, 451; Ebu's-Su'ûd, *İrşâd*, V, 854; Âlûsi, *Rûhu'l-Meânî*, XV, 115.

77 İbn 'Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXX, 243; Mevdûdî, *Tefhîm*, VII, 82; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Kur'ânî-Kerîm'in*

Ashâbu'l-Uhdûd zalimleri, melikin yanında kendilerine emredildiği üzere hiçbir kişiyi geride bırakmayacak şekilde birbirlerine tanıklık etmektedirler. Verilen görevi eksiksiz ifa ettiklerine tanıklık ederek yapılan işkenceleri krallarına sundular.<sup>78</sup>

Müminlere reva görülen bu muameleler sadece bu dönemle sınırlı değildir. Bunlar hak-batıl mücadelesi gereği kıyamete kadar devam edecektir. Burûc Süresinin nâzil olduğu ortamda Mekkeli müşrikler, başta Hz. Peygamber (s.a.v.) olmak üzere sahabelere gözdağı verip, her türlü işkenceyi uyguluyorlardı. Müşrikler daha da ileri giderek Sümeyye ve Yâsir gibi kadın-erkek ayırımına gitmeksizin inanları şehit ettikleri gibi<sup>79</sup> Medine'ye hicret etmeye hazırlanan Hz. Peygamber'i (s.a.v.) de katletmek istemişlerdir.<sup>80</sup>

Ashâbu'l-Uhdûd kıssasında olduğu gibi Mekkeli müşrikler de ateşle işkence etme metoduna başvurumaktadırlar. Bu işkencelere maruz kalan sahabelerden birisi de Habbab b. Eret'tir. Habbab, Hz. Ömer'i hilafeti esnasında ziyaret etmiş, sohbet esnasında müşriklerin işkenceleri sonucu sırtında bıraktıkları işkence izlerini göstermiştir.<sup>81</sup>

Dün olduğu gibi bugün de insanlara şiddet uygulayan; uyguladığı şiddeti bütün dünyaya seyrettirenler bilinçli bilinçsiz bu şiddetin seyrine kendilerini kaptıranlar, "Asbab-ı Uhdûd" benzeri bir sonun kendilerini beklediğini düşünmelidirler.<sup>82</sup> Ancak günümüzdeki araştırmacılar, şiddeti seyretme alışkanlığı edinen insanların, şiddete maruz kalan, acı çeken kimselerle empati kurabilme yeteneklerini kaybettiklerini açıklamışlardır. Şiddeti izlemeyi alışkanlık haline getirenlerin, başkalarına karşı sevgi, saygı, acıma ve merhamet duygusunu kaybetmeye başladıklarını, şiddetin insanlar üzerinde açtığı acılara karşı duyarsız hale geldiklerini ifade etmişlerdir.<sup>83</sup>

Kasapoğlu, "Onlar müminlere yaptıklarını seyrediyorlardı." (el-Burûc 85/6-7) âyetinde özellikleri verilenleri iki gurupta ele almanın mümkün olduğunu ifade ederek bu iki gurubu şöyle açıklamaktadır: "Bir gurup insan bizzat müminlere azap etme fiiliyle meşgul olmuştur. Diğer bir gurup ise, doğrudan azap etme fiiliyle uğraşmamışlar, ancak ateş dolu hendeklerde insanların yakılmasına seyirci kalıp razı olmuşlardır."<sup>84</sup>

Hülâsa, tarihte Nemrut ve adamları, Hz. İbrâhîm'i (a.s.) ateşe atarak ortadan kaldırmak istemişlerse de ateş, Allah'ın emriyle ona zarar vermemiş ve zulme alet olmamak için Hz. İbrâhîm (a.s.) tarafına geçmiştir. Firavun ve kavmi de Hz. Mûsâ'yı (a.s.) katletmek için saldırıya geçmişse de su, zulme alet olmamak için O'nun tarafına geçmiş ve Firavun'un sonunu getirmiştir.<sup>85</sup> Benzer şekilde Ashâbu'l-Uhdûd kıssası ile ilgili rivayetlerde zikri geçen zalim kral, mü'min delikanlıyı öldürmek için dağdan aşağı atmayı ve denize atmayı planlamışsa da Allah'ın izniyle dağ ve su, zulme alet olmamak için mü'min delikanlının tarafına geçmiştir.

<sup>78</sup> *Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, Ankara: Akçağ Yay., 1991, VIII, 4004.

<sup>79</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 731; Râzi, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXII, 120; Beydâvî, *Envârû't-Tenzil*, VI, 486; Nesefî, *Tefsîru'l-Medârik*, IV, 506; Şirîbîni, el-Hatîb, *es-Sirâcu'l-Munîr*, 2. Baskı, Beyrut: ts, IV, 512; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, VIII, 451; Ebu's-Su'ûd, *İrşâd*, V, 854; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XV, 114.

<sup>80</sup> Suheyli, Abdurrahman b. Abdullah el Hasâmi, *er-Ravdu'l-Unuf*, Beyrut: Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. tab, 1418/1997, II, 87.

<sup>81</sup> el-Enfâl 8/30.

<sup>82</sup> İbn Mâce, *Mukaddime*, 16; Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*, Trc: Ahmed Asrar, 3. Baskı, İstanbul: Pınar Yay., 1992, III, 232.

<sup>83</sup> Kasapoğlu, *Kur'ânîda Ashâbu'l-Uhdûd Kıssası*, s. 164.

<sup>84</sup> Kasapoğlu, *Kur'ânîda Ashâbu'l-Uhdûd Kıssası*, s. 165.

<sup>85</sup> Kasapoğlu, *Kur'ânîda Ashâbu'l-Uhdûd Kıssası*, s. 162.

<sup>86</sup> Karakoç, *Sûrun*, s. 269.

## 2.6. İntikam Alma

Ehl-i küfrün vasıfları ile ilgili ele alacağımız vasıfların sonuncusu da intikam alma hususudur. Yüce Allah Burûc Süresinde ehl-i küfrün intikam alma gerekçesini şu şekilde açıklamaktadır: “Müminler sırf aziz, övgüye lâyık Allah'a inandıkları için o (zâlim)ler onlardan öc aldılar. O (Allah) ki göklerin ve yerin hükümranlığı O'nundur. Allah, her şeye şahittir.” (el-Burûc 85/8-9), “De ki: “Ey Ehl-i Kitap! Allah'a, bize indirilene, bizden önce indirilene inandığımız için mi bizden hoşlanmıyorsunuz? Oysa sizin çoğunuz yoldan çıkmıştır.” (el-Mâide 5/59) âyeti ise Ehl-i Kitab'ın müminlerden aldığı intikamı konu almakta ve aynı gerekçelerle inananların baskılara uğradığı ifade edilmektedir.

Hz. Musa (a.s.) ile Firavun arasında vukû bulan mücadelede iman eden sihirbazlar, öldürme ve çarpmıha germe ile tehdit edilince iman edenler, “Dediler ki: Biz zaten Rabbimize döneceğiz. Rabbimizin, bize gelmiş olan âyetlerine inandığımız için bizden öc alıyorsun. (Ey) Rabbimiz, üzerimize sabır boşalt ve bizi müslümanlar olarak öldür.” (el-A'râf 7/125-126) şeklinde cevap vermişlerdir.

İla أن يؤمنوا وما نعموا منهم إلا أن يؤمنوا بالله ifadesi, ehl-i küfrün müminlere işkence yapması, inananların gelecekte imanlarından vazgeçip geçmemelerine bağlı olması anlamına gelir. Müminler tevhid dinini bırakıp küfre girmiş olsalardı, geçmişte yaptıklarından dolayı işkenceye maruz kalmazlardı. İşte bundan dolayı sanki Allah Teâla, إلا أن يدوموا على إيمانهم “imanlarında sebat edip devam etmeleri müstesna” şeklinde buyurmuştur.”<sup>86</sup> Buradaki istisna, söz konusu müminlerin suçlandıkları düşüncenin masumluğuna da vurgulamaktadır.<sup>87</sup>

Hicâzî, tefsirinde işkencelere maruz kalan mü'minler ile ilgili olarak şunları aktarmaktadır:

Ashâbu'l-Uhdûd, eski çağlarda yaşamış katı kalpli bir kâfir topluluktur. Sevinerek ateşin etrafına oturup gülmeye, müminlere karşı giriştikleri fecî cürmü ve büyük günahı seyre başladılar. Ey Allahım sen ne yücesin! Hayır ve saadete sebep olacak bir şey, o müminlerin öldürülmelerine, ateşle yakılıp azaplandırılmalarına sebep oldu. Ama bu öteden beri insanların bir tabiatıdır. Bu, hak ile batıl mücadelesidir. Bu, imanın içinde eriyip saflaştığı bir potadır!<sup>88</sup>

Merâğî (ö. 1945) de ehl-i küfrün intikam alma vasfı ile ilgili olarak şunları kaydetmektedir: Kâfirlerin mü'minlerden aldığı intikâmın, haklı hiçbir dayanağı yoktur. Herkesin mü'minlerin savunduğu düşüncüyü savunması ve karşı çıkanları da buna da'vet etmesi gerekirdi. Zira bu da'vet, ardı ardına nimetler bahşeden ve ikâbindan korkulması gereken Azîz ve Hamîd olan Allah Teâla'ya iman etmektir. Yüce Allah kâfirlerin yaptıklarının yanında kâr kalmayacağını ifade ederek, onları “Allah Teâla her şeye tanıklık eder.” şeklinde<sup>89</sup> uyarmaktadır.

## Sonuç

Burûc Süresi, Mekkeli müşriklerin baskı ve eziyetlerini arttırdığı bir dönemde nâzil olmuş olup tamamıyla Mekkî sûrelerin özelliklerini taşımaktadır. Sürede veciz bir şekilde zikredilen Ashâbu'l-Uhdûd kıssası, Hz. Peygamber'in doğumundan kısa bir süre önce

86 Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XV, 115.

87 Ebu's-Su'ûd, *İrşâd*, V, 855; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XV, 115.

88 Hicâzî, M. Mahmud, *Furkan Tefsiri*, Tercüme: Mehmet Keskin, İstanbul: ts, VI, 492.

89 Merâğî, *Tefsiru'l-Merâğî*, X, 102.



vuku bulduğundan Mekkeli müşriklerce bilinen bir hâdisedir. Burûc Sûresinde ele alınan Ashâbu'l-Uhdûd terkiibinden kimlerin kastedildiği konusunda değişik görüşler olsa da meşhûr görüşe göre Ashâbu'l-Uhdûd kıssasında katledenler, Yemen Yahudileri; katledilenler ise Necran Hıristiyanlarıdır.

Bu çalışmada Ashâbu'l-Uhdûd kıssası bağlamında, ehl-i küfrün psikolojik vasıfları ele alınmıştır. Süreden anlaşıldığı üzere zalimlerin, inatçı tavır takındıkları ve yalana tevessül ettikleri görülmektedir. Onların, din hürriyetini engelledikleri, güç kullanarak toplumu inançlarından koparmaya çalıştıkları ve sadistçe hareket ettikleri anlaşılmaktadır. Kezâ, tevhid inancına sahip olan mü'minlerden intikam aldıkları hususu da sürenin bağlamından açıkça anlaşılmaktadır.

Burûc Sûresinin Müslümanların Habeşistan'a hicret ettikleri bir dönemde nâzil olması ve ehl-i küfrün belli başlı vasıflarını da içeren Ashâbu'l-Uhdûd kıssasının da bu sürede yer alması dikkat çekicidir. Burada Habeşistan toplumuna Ashâbu'l-Uhdûd kıssası vesileyle önemli mesajlar iletilmektedir. Zalimlerin, yakın tarihte dindar Hristiyanlara işkence yaptıkları, onları ateş dolu hendeklerde yaktıkları, Mekke şirk toplumunun zulmünden kaçan ve Habeşistan'a sığınan mü'minlere de benzer işkencelerin reva görüldüğü, dolayısıyla kendilerine sığınan Mekkeli Müslümanlara sahip çıkmaları ve onlara kucak açmaları gerektiği hususu hatırlatılmaktadır.

### Kaynakça

- Âlûsî, Şehâbuddîn Mahmûd, *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve Seb'i'l-Mesânî*, Beyrût: Dâru'l-Fıkr, ts.
- Abduh, Muhammed, *Tefsîru Cüz'i 'Amme*, 2. tab, Beyrût: Dâr İbn Zeydûn, 1409/1989.
- Abdulbaki, M. Fuad, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, 2. tab, Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfe, 1411/1991.
- Beğavî, Ebû Muhammed, el-Husayn el-Ferrâ, *Me'âlimu't-Tenzîl*, Mısır: 1354.
- Beydâvî, el-Kâdî Nâsiruddîn, *Envâru't-Tenzîl*, Beyrût: 1320, (Mecmu').
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Kur'ânî-Kerîm'in Türkçe Meâlî Âlîsî ve Tefsîri*, Ankara: Akçağ Yay., 1991.
- Çetin, Abdurrahman, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, İstanbul: Degâh Yay., 2012.
- Drâz, M. Abdullah, *En Mühîm Mesaj Kur'an*, Çev. Suat Yıldırım, İzmir: Işık Yay., 1994.
- Drâz, M. Abdullah, *Kur'an'a Giriş*, çev: Salih Akdemir, Ankara: Kitâbiyât, 2000.
- Ebu Hayyân, Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. Yusuf b. Hayyan el-Endulûsî, *el-Bahru'l-Mûhît*, Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l- Arabî, 1990.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul: Eser Yay., 1971.
- Eroğlu, Muhammed, "Ashâbu'l-Uhdûd", DİA, III, 471, İstanbul: 1991.
- Esed, Muhammed, *Kur'ân Mesajı*, (Meal-Tefsir), Çev: Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, 5. Baskı, İşaret Yay., 1999.
- Güneş, Abdulbaki, *Kur'ân Kıssaları ve Medeniyetlerin İnşası*, İstanbul: Gündönümü Yay, 2005.
- Hamidullah, Muhammed, *Aziz Kur'an*, Çev: Abdulaziz Hatip, Mahmut Kanık, İstanbul: Beyan Yay., 2000.
- Hâzin, Firûzâbâdî, *Lubbâbu't-Te'vîl*, Beyrût: 1320, (Mecmu').
- Hicâzî, M. Mahmud, *Furkan Tefsîri*, Tercüme: Mehmet Keskin, İstanbul: ts.
- İbn 'Aşûr, Muhammed Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus: Dâru't-Tunus li'n-Neşr, ts.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed, Abdulmelik b. Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, Beyrût: 1418/1997, (*er-Ravdu'l-Unuf* ile birlikte).

- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ, İsmail b. 'Umer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 1. Tab', Beyrût: 1414/1994.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn, Muhammed b. Mukrem b. Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, el-Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1401/1981.
- İsfehânî, er-Râğib, *el-Müfredât fî Ğerîbi'l-Kur'ân*, Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Karakoç, Sezai, *Sütun*, (Günlük Yazılar, II), 4. Baskı, İstanbul: 1989.
- Kasapoğlu, Abdurrahman, *Kur'ânda Ashâbu'l-Uhdûd Kıssası*, İslâmî İlimler Dergisi, Bahar 2010: Yıl 5, Sayı 1.
- Kasapoğlu, Abdurrahman, *Psikolojik Tefsir Ekolü*, Ankara: Gece Kitaplığı.
- Kâsimî, Muhammed Cemâluddîn, *Tefsîru'l-Kâsimî*, Beyrût: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1.tab', 1994.
- Kemâlî, M. Hâşim, *İslam'da İfade Hürriyeti*, Çev: Muhammed Şeviker, İnsan Yay., İstanbul, 2000
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- Kutub, Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 17. Tab', Beyrût: Daruş-Şurûk, 1992.
- Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsîru'l-Merâğî*, Dâru'l-Fikr, ts.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*, Trc: Ahmed Asrar, 3. Baskı, İstanbul: Pınar Yay., 1992.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, Çev. Heyet, 2. Baskı, İstanbul: İnsan Yay., 1991.
- Necati, M. Osman, *Kur'ân ve Psikoloji*, Çev: Hayati Aydın, Ankara: Fecr Yayınları, 2017.
- Nehhâs, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail, *İrâbu'l-Kur'ân*, Thk. Zuheyr Ğâzî Zâhid, 3. tab', Beyrut: Mektebetu'n-Nahdati'l- 'Arabiyye, 1409/1988.
- Nesefî, Abdullah b. Ahmed, *Medâriku't Tenzil*, thk. Mervân Muhammed eş-Şekkâr, 1. tab', Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 1416/1996.
- Râzî, Fahrüddîn, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 3. tab', Kûm: Mektebu'l-A'lâmi'l-İslâmî, 1311.
- Suheylî, Abdurrahman b. Abdullah el Has'amî, *er-Ravdu'l-Unuf*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. tab', 1418/1997.
- Süyûtî, Celâluddîn Abdurrahman, *ed-Durru'l-Mensûr*, Kum: 1403/1983.
- Süyûtî, Celâluddîn Abdurrahman, *el-Behcetü'l-Mardiyye*, Midyat: ts.
- Şirbinî, el-Hatîb, *es-Sirâcu'l-Munîr*, 2. Baskı, Beyrût: ts.
- Tabatabâi, es-Seyyid Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Kûm: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyyi, 1394/197.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vli Âyi'l-Kur'ân*, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1988.
- Wensinck, A. J. Eshâbu'l-Uhdûd", İA, MEGSB, "IV,373, İstanbul: 1988.
- Zemahşerî, Cârullah Mahmud b. 'Umer, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğevâmidi't-Tenzil*, Beyrût: Dâru'l-Kütubi'l- 'Arabî, 1362/1947.
- Zeydân, Abdulkerîm, *el-Müstefâd min Kısasi'l-Kur'ân*, 1. tab', Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1418/1997.



# Envâru't-Tenzil'de Kelâm Uygulamaları ve Farklı İtikâdî Görüşlerin Değerlendirilmesi\*

Mehmet BAĞIŞ\*\*

## Özet

Kelâmî dinî ilimlerin esası kabul eden Beydâvî, kelâm ilmiyle iştigal etmiş ve bu alanda *Tavâliu'l-Envâr fi İlmi'l-Kelâm*, *Misbâhu'l-Ervâh* ve *Münthehe'l-Münâ* gibi eserler te'lif etmiştir. Beydâvî, *Envâru't-Tenzil* adlı tefsirinde de itikat ile ilgili bazı ayetleri kelâm ilmi çerçevesinde tefsir etmiştir. Burhân-ı temânû' (iradelerin çatışmasının delili), iman-amel ilişkisi, büyük günah işleyen kimsenin durumu, rızık, ru'yetullâh ve şefaât gibi konular; *Envâru't-Tenzil*'de ele alınan kelâmî konulardandır. Beydâvî bazen bir konu hakkında, Ehl-i sünnet ve Mu'tezile arasındaki itikâdî mezhep farklılıklarını mukâyeseli olarak ele almıştır. Bu doğrultuda mezheplerin görüşlerini ve mevcut delillerini ayrı ayrı zikrederek, aralarındaki ihtilaf noktalarına değinmiştir. Ehl-i sünnet ve Mu'tezile mezhepleri arasında tartışılan meselelerde Beydâvî, genellikle Ehl-i sünnet'in görüşünü tercih etmiş ve bu görüşü farklı delillerle ispatlamaya çalışmıştır. Nadiren de olsa Ehl-i sünnet ulemâsına muhalefet edip Zemahşerî'nin görüşünü tercih ettiği olmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Beydâvî, Envâru't-Tenzil, kelâm, Ehl-i Sünnet, Mu'tezile, mezhep.

## Applications of al-Kalâm and the Consideration of Theological Views in Anvâr al-Tanzil

### Abstract

al-Baydâwî, acknowledging Kalâm (Islamic theology) as the basis of religious sciences, was engaged in the science of Kalâm and compiled his works such as *Tavâli' al-Anvâr fi 'Ilm al-Kalâm*, *Misbâh al-Arvâh*, and *Muntaha al-Munâ*. al-Baydâwî also commented on some of the verses, related to theology in his commentary of *Anvâr al-Tanzil* in the context of the science of Kalâm. The topics such as the conflict of the arguments, the relation of faith and deeds, the situation of ones who commit a great sin, provision, seeing Allah and intercession are of the topics, addressed in *Anvâr al-Tanzil*. al-Baydâwî occasionally and comparatively discusses the different views of theological schools (or sects) of Ahl al-Sunnah and Mu'tazilah. Accordingly, he individually mentions the views of these schools and their existing arguments, and touches on the issues between them. In these disputed issues, al-Baydâwî generally prefers the view of Ahl al-Sunnah and endeavors to prove this view with different arguments but at times he disagrees with the scholars of Ahl al-Sunnah and prefers al-Zamakhsharî's view.

**Keywords:** al-Baydâwî, Anvâr al-Tanzil, kalâm, Ahl al-Sunnah, Mu'tazilah, theological school of Islam (or sect).

\* Bu makale, "Beydâvî Tefsiri'nin Ulûmu'l-Kur'an ve Tefsir Usûlü Açısından Tahlili" adlı doktora tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Şırnak Ü., İlahiyat Fakültesi, Tefsir A. B. D.  
mbagiss@hotmail.com

## Giriş

Beydâvî, günümüz İran sınırları içerisindeki Şîrâz yakınlarında yer alan Beydâ kasabasında dünyaya gelmiştir.<sup>1</sup> Ömrünün ilk yıllarını bu kasabada geçirmiş, daha sonra ailesiyle birlikte Şîrâz'a gitmiştir. Burada babasından icâzet aldıktan sonra Ehl-i sünnet âlimlerinden aklî ve naklî ilimleri tahsil etmiştir.<sup>2</sup> Meşhur eseri *Envâru't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl* adlı tefsirini ise hicri yedinci asrın ikinci yarısında, hayatının sonlarına doğru, kemâl ve istikrara eriştiği bir dönemde yazmıştır.<sup>3</sup>

*Envâru't-Tenzîl*, muhtasar bir tefsir olmasının yanı sıra çok zengin bir içeriğe sahiptir. Bu sebeple telifinden itibaren İslam tarihi boyunca, ilim erbâbının ilgi odağı olmuş ve üzerine yüzlerce çalışma yapılmıştır.

*Envâru't-Tenzîl*'de ayetler; rivayetlerle birlikte sarf, nahiv, belâgat, kelâm ve fıkıh gibi dirayet ilimlerinden istifade edilerek tefsir edilmiştir.<sup>4</sup>

"*Envâru't-Tenzîl'de Kelâm Uygulamaları ve Farklı İtikâdî Görüşlerin Değerlendirilmesi*" adlı bu çalışmamızda, daha çok Ehl-i sünnet ve Mu'tezile arası itikâdî mezhep farklılıkları, Beydâvî'nin tefsiri bağlamında ele alınacak bu konularla ilgili Beydâvî'nin değerlendirmeleri ve takip ettiği metod ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Daha çok *Envâru't-Tenzîl* adlı tefsir eseriyle şöhret bulan Beydâvî, aynı zamanda önemli bir kelâm âlimidir. Ona göre Kelâm, dini ilimlerin temeli sayılır.<sup>5</sup> Çünkü iman ve itikat ile ilgili meseleler kelâm ilminin konusunu teşkil etmektedir. O, felsefi kültürün yaygın olduğu bir dönemde yaşadığı için felsefe ile de ilgilenmiştir. Kendisinden önce Râzî ile Âmidî'nin başlattığı felsefe ile kelâmı birleştirmiş işini daha da ileri götürerek iki ilmin meselelerini, birbirinden ayırt edilemeyecek şekilde birleştirmiştir.<sup>6</sup>

1 Hamevî, Yâkût b. Abdullah, *Mu'cemü'l-Büldân*, (Beyrut: Dâr Sâdir, 1995), 1: 529; İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh 'Abdü'l-Hayy b. Ahmed b. Muhammed, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâr-i men Zeheb*, thk., Mahmud el-Arnâvî (Şâm: Dâru İbn-i Kesîr, 1986/1406), 7: 685.

2 Beydâvî, *Ġâyetü'l-Kusvâ fî Dirâyeti'l-Fetvâ*, thk., tlk., Ali Muhyiddin Ali el-Karadâğî, (Beyrut: Dâru'l-Beşâirü'l-İslâmiyye, 2007/1429), 1: 74-75.

3 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2014), 648.

4 Mahmut Ay, "Osmanlı Geleneğinde Tefsir Faaliyetleri", *Tefsir El Kitabı* içinde, ed. Mehmet Akif Koç, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 288.

5 Beydâvî, *Ġâyetü'l-Kusvâ*, 3: 90.

6 Bkz. İbn-i Haldûn, Abdurrahmân el-Mağribî el-Hadramî, *Mukaddimetü İbn-i Haldûn*, (el-Matbaatü'ş-Şerife,

Beydâvî, kelâm ilmi alanında *Tavâliu'l-Envâr fî İlmi'l-Kelâm, Misbâhu'l-Ervâh, Müntehe'l-Münâ ve el-îzâh* gibi eserler telif etmiştir. Beydâvî'nin *Tavâli'u'l-Envâr* adlı kitabı, Osmanlı kelâm geleneğinde büyük etki bırakmış ve Osmanlı medreselerinde uzun yıllar okutulmuştur.<sup>7</sup>

*Envâru't-Tenzîl* adlı tefsirinde ise burhân-ı temânu<sup>8</sup>, iman amel ilişkisi<sup>9</sup>, büyük günah işleyen kimsenin durumu<sup>10</sup>, rızık<sup>11</sup>, ru'yetullâh<sup>12</sup> ve şefaât<sup>13</sup> gibi kelâm ilmi kapsamında değerlendirilen birçok konuyu işlemiştir.

Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*'de ele aldığı bir konuyu, genellikle konu hakkında var olan görüşleri de zikrederek karşılaştırmalı olarak aktarır. Varsa görüşlerin dayandığı delilleri zikreder ve en sonunda tercih ettiği görüşü delillerle ispatlamaya çalışır. Bu sebeple o, tefsirinin muhtelif yerlerinde Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasındaki itikâdî mezhep farklılıklarını Hanefî ile Şâfiî mezhepleri arasındaki amelî mezhep ihtilaflarını, Basra ve Kufe ekollerinin Arap dili üzerindeki ihtilaflarını vb. grupların bir mesele üzerindeki farklı düşüncelerini karşılaştırmalı olarak ele almıştır. Beydâvî'nin, bazı meseleleri mezheplerin ihtilaflarıyla birlikte karşılaştırmalı olarak ele alması hem meselenin bütün yönleriyle gün yüzüne çıkması hem de söz konusu meselede hangi düşüncenin daha isabetli olduğunun görülmesi bakımından önemlidir.

### 1. *Envâru't-Tenzîl*'de Kelâm Uygulamaları

Kelâm, Allah Teâlâ'nın zâtını, sıfatlarını ve İslâm kanununa göre varlıkların mebd'e ve meâd (başlangıç ve sonuç) itibariyle hallerini araştıran ilimdir.<sup>14</sup> Diğer bir târife göre Allah'ın zâtından, sıfatlarından, fiillerinden ve bilhassa birliğinden bahseden ilimdir. Selefiyye<sup>15</sup> bu ilme "İlmü't-Tevhîd ve's-Sıfât" demektedir.<sup>16</sup>

Mütekkaddimûn adı verilen Gazzâlî'den (ö. 505/1111) önceki ilk dönem âlimlerine göre Kelâm ilminin konusu, Allâh'ın zâtı ve sıfatlarıdır. Onların Kelâm anlayışında, âlemin ilk olarak yaratılması gibi mebd'e taalluk eden; haşir, neşir gibi meâd'a taalluk eden ilâhî sıfat ve fiillerden bahsedilirdi. Müteahhirûn adı verilen Gazzâlî ve ondan sonraki âlimlere göre ise İslâm akâidini ispata yarayan her mâlum, kelâm ilminin konusu kabul edilmektedir.<sup>17</sup>

ts.), 520; Yavuz, Yusuf Şevki, *İslâm Akaidinin Üç Şahsiyeti/Ahmed b. Hanbel, İbn Furek, Kâzî Beyzâvî*, (İstanbul: Kültür Mat. 1989) 129; Mustafa Aykaç, *Nâsiruddin El-Beyzâvî ve Osmanlı Kelâm Geleneğindeki Yeri*, Journal of Islamic Research 27, sy. 3, (2016): 401.

7 Aykaç, "Nâsiruddin El-Beyzâvî ve Osmanlı Kelâm Geleneğindeki Yeri", 394-395.

8 Beydâvî Nâsiruddin Ebû Said Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl*, thk., Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlı, (Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsî'l-Arabî, 1418), 1: 117.

9 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, thk., el-Mar'aşlı, 1: 37-38; 3, 241; 5: 189;

10 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, thk., el-Mar'aşlı, 1: 37, 64.

11 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, thk., el-Mar'aşlı, 1: 38-39.

12 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, thk., el-Mar'aşlı, 2: 176; 5: 267, 295.

13 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, thk., el-Mar'aşlı, 1: 78-79, 154; 4: 39.

14 Cürçânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *et-Ta'rîfât*, thk., Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlı (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2007/1428), 266; Abdullatif el-Harpûti, *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi Ehl'i-İslâm*, (Elazığ: TDV Yayınları, çev. İbrahim Özdemir, Fikret Karaman, 2000), 23; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm*, Sad. Sabri Hizmetli (Ankara: Ankara Okulu Yay. 2013), 11; Bekir Topaloğlu ve İlyas çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), 181.

15 Selefiyye, itikâdî konularda Kur'an ve Sünnet'in lafzına bağlı olan ve te'vili kabul etmeyen ekoldür. Bkz. M. Sait Özervarlı, "Selefiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 36 (İstanbul: TDV Yay., 2009), 399.

16 Şerafettin Gölcük ve Süleyman Toprak, *Kelâm (Tarih - Ekoller - Problemler)*, (Konya: Tekin Kitabevi, 2001), 4.

17 Bkz. Harpûti, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 25; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm*, 13; Gölcük ve Toprak, *Kelâm (Tarih - Ekoller - Problemler)*, 7-8.

Beydâvî de kelâm ilmiyle iştigâl etmiş ve bu alanda eserler te'lif etmiştir.<sup>18</sup> Onun eserlerinde daha çok müteahhirun dönemi kelâm anlayışını yansıtan felsefe-mantık-kelâm ilişkisi görülmektedir.<sup>19</sup>

*Envâru't-Tenzîl*'de Beydâvî'nin kelâmî yönüne işaret eden birçok örnek bulmak mümkündür.

Beydâvî'nin kelâm alanındaki vükûfiyetini bizâtihi müşâhede etmek için şu ayet-i kerime hakkındaki tefsirine bakmakta fayda vardır: “إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْخِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْمُلُوكِ الْبَيْتِ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ مَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَيَّنَّا فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَضْرِيحِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لِيَاثِمَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ” Şüphesiz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde, insanlara yarar sağlayacak şeylerle denizde seyreden gemilerde, Allah'ın gökyüzünden indirip kendisiyle ölmüş toprağı dirilttiği yağmurda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgârları ve gökle yer arasındaki emre amade bulutları evirip çevirmesinde elbette düşünen bir topluluk için deliller vardır.<sup>20</sup>

Beydâvî'ye göre yukarıdaki ayet, birçok yönden Allah Teâlâ'nın varlığına ve birliğine delâlet etmektedir. Bu ayette işaret edildiği üzere, kâinattaki varlıklar arasında mükemmel bir şekilde işleyen bu istikrarlı düzen, hikmetinin gerektirdiği üzere dilediği her şeyi yapmaya muktedir olan bir Yaraticının varlığına delâlet etmektedir. Ayrıca ayet-i kerimede, Allah'ın vahdâniyetini (birliğini) ispat eden delillerden burhân-ı temânû'a (iradelerin çatışmasına dayanan delil) da işaret edilmiştir. Beydâvî, “burhân-ı temânû” konusunu şöyle izah etmektedir: Şâyet güçleri her şekilde birbirine denk olan iki ilâh olmuş olsa ve bunların irâdeleri de bir fiilde tevâfuk etse, iki müessir, tek bir eserde birleşmiş olacak ki bu durum muhâldir. Yani fiilin aynı anda ikisine ait olması mümkün değildir. Bu fiilin sadece birine ait olması durumunda da diğerinin ulûhiyetine hâlel gelir ve onda bir eksiklik vâkî olur. Şâyet iradelerinde bir ihtilaf olursa, bu sefer de çatışma çıkar ve işler bozulur. Dolayısıyla tek bir ilâh'ın gerekliliği, her hâlükârda ispatlanmış olmaktadır. Nitekim Enbiyâ/22. ayet de bu duruma delâlet eder: “لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ” Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilâhlar olsaydı, kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu. Demek ki, Arş'in Rabbi Allah, onların nitelemelerinden uzaktır, yücedir.<sup>21</sup>

Kelâmcılar ise bu konu hakkında şöyle demişlerdir: Âlemde, hür iradeye ve tam bir kudrete sahip her bakımdan eşit iki ilâhın varlığı, bir an için kabul edilse (faraza), bunlardan biri, bir şeyin olmasını; diğeri olmamasını irade edebilir. Bu durumda üç ihtimal ortaya çıkar.

1. Ya her iki ilâh'ın dilediği olacaktır ki bu, batıl bir ihtimaldir. Çünkü bir şeyin hem olması hem de olmaması imkânsızdır.
2. Ya da her iki ilâh'ın dilediği olmayacaktır. Bu ihtimal de batıldır. Çünkü dilediğini yerine getiremeyen acizdir. Bu durumda ilâh olamaz.
3. Veyahut birinin dilediği olacak, diğerininki olmayacak. Bu ihtimalde de dileği yerine gelmeyen aciz olur. Diğeri de her açıdan ona eşit olduğu için o da aciz olur.<sup>22</sup>

Beydâvî'ye göre ayetten çıkarılacak bir diğer sonuç şudur: “Ayette, kelâm ilminin ve

18 *Tavâliu'l-Envâr fî İlmi'l-Kelâm, Münthe'l-Münâ fî Şerhi Esmâ'illâhi'l-Hüsna, Misbâhu'l-Ervâh ve el-İzâh* gibi eserler, Beydâvî'nin kelâm ilmine dair te'lif ettiği eserlerdir. Bkz. Beydâvî, *Ğâyetü'l-Kusvâ*, 90-92.

19 Bkz. Ahmet Bardak, “Kâdi Beydâvî'nin İlahiyât (Ulûhiyet) Görüşü”, *eş-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 9, sy. 1, 17, (2017), 221.

20 Bakara 2/164.

21 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, thk., el-Marâşli, 1: 117.

22 Gölcük ve Toprak, *Kelâm (Tarih – Ekoller – Problemler)*, 228.

bu ilimle uğraşanların önemine ve şerefine dikkat çekilmiş, bir de bu alanla uğraşmaya teşvikte bulunulmuştur.<sup>23</sup>

Osmanlı'nın son dönem kelâm âlimlerinden olan Abdullatif Harputî de yukarıda zikri geçen ayetin (Bakara 2/164), Allah'ın birliğini ispatlayan delillerin yanında, isbât-ı vâcib (Allah'ın varlığını ispatlayan) delilleri de ihtiva ettiğini söylemiştir. Harputî'ye göre "müşahede edilen şu âleme bakarak derin derin düşünen kimse; semada direksiz duran ve zaman devam ettiği sürece devam edecek olan yıldızların, özellikle belirli bir yörüngede yüzen parlak güneşin, güneş sebebiyle de oluşan gece ve gündüzün, bölgeden bölgeye değişen mevsim ve iklimlerin, semada musahhar kılınan bulutların, bulutlardan akıtılan yağmurun, yeryüzündeki deniz ve nehirlerin, üzerinde meyveli-meyvesiz ağaçlar biten kara parçalarının, mâmur ve bayındır olan bölgelerin, maden, bitki ve canlı yaratık türleri gibi mahlûkâta var olan hikmetlerin ve özellikle insanın yaratılışındaki mükemmel sanatın yaratıcı bir kudretten ve hikmet sahibi bir Zât'tan müstağni olamayacağını zorunlu olarak kabul eder.<sup>24</sup>

## 2. Envâru't-Tenzîl'de Farklı İtikâdî Görüşlerin Değerlendirilmesi

*Envâru't-Tenzîl*'de ele alınan bir konu, genellikle konu hakkında var olan görüşlerle birlikte karşılaştırmalı olarak aktarılmıştır. Var olan görüşler delilleriyle birlikte tahlil edilerek isabetli olan görüş ortaya konulmaya çalışılmış bazen de tercihte bulunulmadan ele alınan konuyla ilgili mevcut görüşler aktarılmıştır. Dolayısıyla *Envâru't-Tenzîl* adlı tefsirde, farklı itikâdî ve amelî mezhep ya da grupların bir konu üzerindeki muhtelif düşüncelerini karşılaştırmalı olarak görmek mümkündür.

### 2.1. Envâru't-Tenzîl'de İman Meselesi Hakkındaki Görüşlerin Değerlendirilmesi

İmân, sözlükte "tasdik" manasına gelmektedir. İstilahta ise *iman* kavramı hakkında farklı tanımlar yapılmıştır. Bunlar: "sadece kalp ile tasdik etmek", "sadece dil ile ikrar etmek", "kalp ile tasdik edip dil ile ikrar etmek" ve "kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve diğer uzuvlarla amel etmek" şeklindedir. Ancak genel görüşe göre iman, Allah (c.c) tarafından getirildiği şeylerde, Hz. Peygamber'e tereddütsüz bir şekilde inanmaktır. Diğer bir deyişle, Hz. Peygamber'in Allah'tan (c.c) alıp kesin olarak din adına tebliğ ettiği şeyleri tasdik etmeye, onlara inanmaya denir. Bu inanca sahip olan kişilere de mümin denilmektedir.<sup>25</sup>

Kelâm ilminde *imân* terimi; "esasları, oluşumu, amelle münâsebeti, artıp eksilmesi ve müminin vasıfları" gibi açılardan ele alınmıştır.<sup>26</sup>

Beydâvi, *Envâru't-Tenzîl*'de imânın târifi, esasları ve amelle olan münâsebeti hakkında şu izahâtı yapmıştır: İmân, Hz. Muhammed'in getirdiği dinin; tevhid, nübüvvet, yeniden dirilme ve ceza günü gibi zarûri olan esaslarını tasdik etmeye denir. Mutezile, Hâriciler ve muhaddislerin çoğunluğuna göre iman, üç ilkenin toplamından ibarettir. Bu üç ilke hakkâ

23 Beydâvi, *Envâru't-Tenzîl*, thk., el-Marâşî, 1: 117.

24 Harputî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 139-143.

25 Bkz. Taftazânî, S'adüddin Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. İbrahim Şemsüddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 3: 417-422; Muhammed b. Ali b. Muhammed b. ebî'l-İz el-Hanefî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, thk. Ahmed Şâkir, (Suudi Arabistan, Vizâretü'ş-Şüni'l-İslâmiyye, 1998/1418), 314-318; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçî (Ankara: İsam Yayınları, 2005), 601-610; Gölçük ve Toprak, *Kelâm (Tarih - Ekoller - Problemler)*, 110; Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 154.

26 Bkz. Ebû Hanîfe, N'umân b. Sâbit, el-Kûfî, *Fıkhü'l-Ekber*, thk. Muhammed b. Abdîrrahmân el-Hamîs (İmârat el-Arabiyye: Mektebetü'l-Furkân, 1999), 55; Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 154.

inanmak, onu dil ile ikrar etmek ve onunla amel etmektir.<sup>27</sup> Buradaki *hakk* kelimesinden kastedilen, Allah (c.c) değil, “bâtılın zıddı olan” *hakk* ’tır. O da dinin zarûri esasları olarak bilinen şeylere denir.<sup>28</sup>

Âlimlerin ittifakına göre birisi sadece kalp ile imanı terk ederse münafık olur. Yine kim, bilinçli olarak, inatla ve imkânı olduğu halde dil ile ikrarı terk ederse, kâfir olur. Kim de sadece ameli terk ederse fâsik olur. Haricilere göre böyle bir kişi kâfir olmuş, mutezileye göre ise imandan çıkmış, ancak küfre girmemiştir.<sup>29</sup>

Beydâvi’ye göre imân kalb ile tasdikdir. Ona göre imanın sadece kalp ile tasdik etmek olduğuna şu ayet-i kerimeler delalet etmektedir: “أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ” İşte Allah onların kalplerine imanı yazmış.<sup>30</sup>

“مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَقْوَابِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنُ قُلُوبُهُمْ” Kalpten inanmadıkları hâlde, ağızlarıyla “İnadık” diyenler (münafıklar)...<sup>31</sup>

“وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ” Henüz iman kalplerinize girmedi.<sup>32</sup>

Bu ayetlerde Allah Teâlâ, imanı kalbe izafe etmiştir.<sup>33</sup> Ayrıca sadece kalb ile tasdik etmek, kulun (hesabı görüldükten sonra) cennete girmesine kafidir. Nitekim Beydâvi, سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ إِلَى رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ ve eni, gökle yerin genişliği kadar olan, Allah’a ve Resûlüne inananlar için hazırlanan cennete yarışarcasına koşun<sup>34</sup> ayetinin tefsirinde, cennetin an itibariyle yaratılmış olduğunu ve cenneti hak etmek için sadece imanın yeterli olduğunu ifade etmiştir.<sup>35</sup> Hafâci’ye göre Beydâvi burada ameli, imândan bir cüz kabul eden Mu’tezile ve Hâriciler’e reddiye mahiyetinde böyle söylemiştir.<sup>36</sup>

Aynı şekilde şu ayet de imanın sadece kalp ile tasdikten ibaret olduğuna delâlet eder. “مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ” Kalbi imanla dolu olduğu hâlde zorlanan kimse hariç, inandıktan sonra Allah’ı inkâr eden ve böylece göğsünü küfre açanlara Allah’tan gazap iner ve onlar için büyük bir azap vardır.<sup>37</sup> Beydâvi bu ayetin tefsirinde, müslüman oldukları için şehit edilen Yâsir ailesinin kıssasını aktarmıştır. Kıssaya göre “Yâsir ve eşi müşriklerin işkencelerine rağmen İslam’dan döndüklerini ikrar etmemiş ve İslam için şehit edilen ilk kişiler olma şerefine nâil olmuşlardı. Oğulları Ammâr ise işkenceye fazla dayanamamış ve müşriklerin istediği doğrultuda ikrarda bulunmuştur. Bazı kimselerin Resûlullah’a gelerek Ammâr’ın kâfir olduğunu söylemeleri üzerine Resulullâh (s.a.s): ‘Hayır! Ammâr tepeden tırnağa imanla doludur. İmân onun kanına ve etine karışmıştır’ diye buyurmuştur.”<sup>38</sup> Beydâvi, gerek ayetteki “وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ” Kalbi imanla

27 Beydâvi, *Envâru't-Tenzîl*, thk., el-Mar’aşli, 1: 37.

28 Hafâci, Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed, *Hâşiyetü’ş-Şihâb ale Tefsiri'l-Beydâvi/İnâyetü'l-Kâdi ve Kifâyetü'r-Râdi*, (Beyrut: Dâru'l-Küttüb'îl-İlmiyye, 1997/1417), 1: 329-331.

29 Beydâvi, *Envâru't-Tenzîl*, thk., el-Mar’aşli, 1: 37.

30 Mücâdele 58/22.

31 Mâide 5/41.

32 Hucûrât 49/14.

33 Beydâvi, *Envâru't-Tenzîl*, thk., el-Mar’aşli, 1: 37-38.

34 Hadid 57/21.

35 Beydâvi, *Envâru't-Tenzîl*, thk., el-Mar’aşli, 5, 189.

36 Hafâci, *Hâşiyetü’ş-Şihâb ale Tefsiri'l-Beydâvi*, 9: 104.

37 Nahl 16/106.

38 Münâvi, Zeynüddin Muhammed Abdurraûf, *Fethü’s-Semâvi bi Tahrirci Ehâdisi'l-Kâdi Beydâvi*, thk., Ahmed Müctebâ (Dâru'l-Âsime ts.), 2: 758.

dolu olduğu hâlde” ifadesinden gerekse Hz. Peygamber’in Ammâr’la ilgili sözlerinden hareketle imânın sadece kalp ile tasdik olduğuna hükmetmiştir.<sup>39</sup>

Beydâvi’ye göre yukarıda zikri geçen ayetlerde Allah Teâlâ, imânı açıkça kalbe izâfe etmiştir. Ameli ise imandan ayrı zikrederek ona atfetmiştir. Örneğin “إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ” Ancak, iman edip salih ameller işleyenler başka.<sup>40</sup> ayetinde amel, imana atfedilmiştir. Bazen de siyakında günahlardan bahsetmiştir.<sup>41</sup> Bunun örneği de şu ayetlerde görülmektedir:

“وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا” Eğer inananlardan iki grup birbirleriyle savaşarlarsa aralarını düzeltin.<sup>42</sup>

“يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ” Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı.<sup>43</sup>

“إِيمَانِ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ” İman edip de imanlarına zulmü (şirki) buluşturmamayanlar var ya; işte güven onların hakkıdır. Doğru yolu bulmuş olanlar da onlardır.<sup>44</sup>

Bunun dışında, imanın sadece kalp ile tasdik etmek olduğu ya da imkânı olan için kalp ile tasdik yanıda, dil ile ikrarı içermesi gerektiği konusunda da ihtilaf edilmiştir. Beydâvi’ye göre ikinci görüşün doğru olması daha muhtemeldir. Çünkü Allah (c.c) muan-nidi (hak olduğunu bildiği halde inancından dolayı ikrar etmeyen kişiyi), kusurlu cahilden (bilgisizliğinden dolayı gerçeği göremeyen kişiden) daha fazla zemmetmiştir.<sup>45</sup>

Bu meselede ameli, imândan bir cüz kabul eden Mu’tezile ve Hâriciler’e karşı çıkan Beydâvi, yukarıda da geçtiği üzere, ifadelerinde<sup>46</sup> muhaddisleri de zikrettiği için Molla Gürânî tarafından ciddi manada eleştirilmiştir. Gürânî, *Gâyetü'l-Emânî* adlı eserinde, “Zina etmiş ve hırsızlık yapmış olsa bile Allah’a şirk koşmayan cennete girecektir. / Kalbinde zerre kadar imanı olan da cehennemden çıkarılacaktır.”<sup>47</sup> şeklindeki hadisleri kitaplarına alan muhaddislerin, Mu’tezile ve Hariciler’in görüşlerinden kesinlikle uzak olduklarını söylemiştir. Zira ona göre muhaddislerin nezdinde amel, iman için olmazsa olmaz bir cüz değil, onu olgunlaştıran bir unsurdur.<sup>48</sup>

Mahmut Ay’ın, “*Fatiha ve Bakara Süreleri Örneğinde Molla Gürânî’nin Beydavi Eleştirisi*” isimli çalışmasında ifade edildiğine göre erken dönem muhaddislerinin tamamına yakını imanı, kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve amelden ibaret olarak tarif etmişlerdir. Durumun böyle olduğunu bilen Gürânî’nin söz konusu meselede asıl tenkit ettiği

39 Beydâvi, *Envârü't-Tenzil*, thk., el-Mar’aşlı, 3: 241.

40 Asr 103/3; Tîn 95/6.

41 Beydâvi, *Envârü't-Tenzil*, thk., el-Mar’aşlı, 1: 38.

42 Hucûrât 49/9.

43 Bakara 2/178.

44 Enâm 6/82.

45 Hafâcî, *Hâşiyetü’ş-Şihâb ale Tefsiri’l-Beydâvi*, 1: 333.

46 Mu’tezile, Hâriciler ve muhaddislerin çoğunluğuna göre iman, üç ilkenin toplamından ibarettir. Bu üç ilke Hakk’a inanmak, onu dil ile ikrar etmek ve onunla amel etmektir. Bkz. Beydâvi, *Envârü't-Tenzil*, thk., el-Mar’aşlı, 1: 37.

47 Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahih-u Buhârî*, thk., Muhammed Züheyr b. Nâsir, Şerh: Mustafa Dîb el-Buğâ (Dâru Tavki’-Necât, 1422), “Cenâiz”, 1; Müslim b. Haccâc Ebu’l-Hasan el-Kuşeyrî, *Sahih-u Müslim*, thk., Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, ts.), “İmân”, 150.

48 Mahmut Ay, “Fatiha ve Bakara Süreleri Örneğinde Molla Gürânî’nin Beydavi Eleştirisi”, *Osmanlı Toplumunda Kur’ân Kültürü ve Tefsir Çalışmaları I* içinde, ed. Bilal Gökkır, (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur’an ve Tefsir Akademisi, 2011), 398.



nokta ise Beydâvî'nin, muhaddislerin çoğunluğunu hiçbir kayıt koymadan Mutezile ve Hariciler'le aynı kategoride değerlendirmesidir.<sup>49</sup>

Ay'ın bildirdiğine göre Gürânî'nin bu eleştirisi yerinde bir eleştiridir. Zira yukarıda da geçtiği gibi muhaddislerin *iman* tanımında, amel yer almaktaysa da iman-amel ilişkisi noktasında Mutezile ve Hariciler ile tamamen aynı kanaatte değildirlir.<sup>50</sup>

## 2.2. Envâru't-Tenzîl'de Büyük Günah İşleyen Kimse Hakkındaki Görüşlerin Değerlendirilmesi

Dini terminolojide büyük günaha, *el-Kebîre* denilmektedir. *El-Kebîre* hakkında birçok tanım yapılmıştır. Bu tanımların en çok tercih edileni İbn Abbâs'ın tanımıdır. Ona göre Allah'ın; işleyen kişiyi ateş, azap, lanet veya gazap ile tehdit ettiği günahlara *el-kebîre* denilir. Özetle *el-kebîre* şeriatın, hakkında tehdit edici bir nass, bir vaid veya ceza tahsis ettiği suçtur.<sup>51</sup> Dinen yasaklandığı konusunda kesin bir delil bulunan ve hakkında dünyevî ve uhrevî ceza öngörülen büyük günaha da *el-kebîre* denilmektedir.<sup>52</sup>

Hız Peygamber'in hadislerinde Allah'a şirk koşmak, haksız yere adam öldürmek, ifteli kadına zina iftirasında bulunmak, zina yapmak, ana babaya karşı âsi olmak, sihir yapmak, faiz yemek, yetim malı yemek, gıybet etmek, savaştan kaçmak, hırsızlık yapmak ve içki içmek gibi tutum ve davranışlar büyük günahlar arasında sayılmıştır.<sup>53</sup>

Kelâm fırkaları arasında büyük günah işleyen kimsenin (mürtekip-i kebîre) konumu, uhrevî açıdan farklı şekillerde değerlendirilmiştir.

Mutezile'ye göre büyük günah işleyen kişi, fâsıktır. İki menzile arasında bir menzilededir. Çünkü o, imândan çıkmış ancak küfre girmemiştir. Böyle bir kişi tevbe etmeden ölürse ebedî olarak cehennemde kalır.<sup>54</sup>

Hâriciler'e de göre imandan çıkar ve kâfir olur. Onların nazarında imân ile küfür arasında, orta bir makam yoktur.<sup>55</sup>

Ehl-i sünnet'e göre ise imân tasdikten ibaret olduğu için büyük günah işleyen kişi kâfir olmaz, mümin olarak kalır. Ancak işlenen günahı hafife almamak ve helâl saymamak şarttır. Şayet harâmı helâl sayarsa küfre düşmüş olur. Böyle bir kimse affedilmediği ve şefâate nâil olmadığı takdirde günahının cezasını çekmeden cennete giremez.<sup>56</sup>

Beydâvî, “ يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ (Allah) onunla birçoklarını saptırır,

49 Bkz. Ay, “Fatiha ve Bakara Süreleri Örneğinde Molla Gürânî'nin Beydavi Eleştirisi”, *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları I*, 398.

50 Ali b. ebî'l-Îz el-Hanefî, *Şerhu't-Tahâviyye*, 2: 249; Ay, “Fatiha ve Bakara Süreleri Örneğinde Molla Gürânî'nin Beydavi Eleştirisi”, *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları I*, 398.

51 Tâmir Muhammed Mahmûd Mütevellî, *Menhecü'ş-Şeyh Muhammed Reşid Rıza fi'l-'Akide*, (Dâr Mâcid, 2004), 230-231; Ebû Münzir Mahmûd el-Minyevî, *el-Cumû'ul-Behiyye li'l-'Akide'ti's-Selefiyyetilleti Zekerahâ eş-Şenkîti fi Tefsîrihi Advâil-Beyân*, (Mısır: Mektebetü İbni Abbâs, 2005), 1: 27; Gölcük ve Toprak, *Kelâm (Tarih - Ekoller - Problemler)*, 134.

52 Ebu'l-Avn Muhammed b. Ahmed es-Sefârîni el-Hanbelî, *Levâmiu'l-Envârî'l-Behiyye*, (Dimaşk: Müessesetü'l-Hâfikin, 1982), 1: 365; Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 179.

53 Buhârî, “Şehâdât”, 10; “Vesâyâ”, 24; “Diyât”, 2; “Edeb”, 4, 49.

54 Bkz. Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, thk., el-Mar'aşlı, 1: 37; Harpûti, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 216-217; Gölcük ve Toprak, *Kelâm (Tarih - Ekoller - Problemler)*, 136; Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 180.

55 Bkz. Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, thk., el-Mar'aşlı, 1: 37; Harpûti, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 216-217; Gölcük ve Toprak, *Kelâm (Tarih - Ekoller - Problemler)*, s. 136; Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 180.

56 Bkz. Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, thk., el-Mar'aşlı, 1: 37; Harpûti, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 216-217; Gölcük ve Toprak, *Kelâm (Tarih - Ekoller - Problemler)*, 136; Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 180.

birçoklarını da doğru yola iletir. Onunla ancak fasıkları saptırır<sup>57</sup> ayetinde geçen ‘fâsık’ kelimesinin üzerinde durmuş ve bu kavramı Ehl-i sünnet ve Mu’tezile düşüncesine göre açıklamıştır. Ona göre fâsık, şeriat nazarında, büyük günah işlemek sûretiyle Allah’ın emirlerinin dışına çıkan kişidir. Fâsığın üç mertebesi vardır:

1. التغابي/Teğâbî: Cahillikten ve ahmaklıktan ötürü, hoşlanmadığı halde bazen büyük günah işleyen kişinin durumu.
2. الانهماك/İnhimâk: Büyük günaha müptela olmuş, aldırış etmeden sürekli işleyen kişinin durumu.
3. الحُجُود/Cuhûd: Büyük günahı doğru bir iş gibi görerek işleyen inkârcı kişinin durumu.

Bir kişi “cuhûd” derecesine düşer ve bu yolda ilerlerse, iman elbisesini çıkarmış, küfür elbisesini giymiş kabul edilir ve ona kâfir denilir. Kişi “teğâbî” ve “inhimâk” derecesinde devam ettiği müddetçe, iman ile muttasif olduğu için o kimseye mümin denilir. Mu’tezile fırkası ise “iman; tasdik, ikrar ve amelden ibarettir, küfür de Hakkı yalanlayıp inkâr etmektir”<sup>58</sup>, görüşünde olduğu için “teğâbî” ve “inhimâk derecesinde olan” fâsık kişiyi mümin ve kâfirin dışında, üçüncü bir kısma dâhil etmişlerdir. Onlara göre bu kişi iman ile küfür arasında bir yerdedir (el-menziletü beyne’l-menziletayn). Çünkü her ikisiyle de ortak olduğu bazı noktalar vardır.<sup>59</sup>

*Envârü't-Tenzîl*’in şârihi Hafâcî’ye göre mutezile tarafından böyle bir kimsenin mümin menzilesinde görülüp hakkında iman ile hükmedilmesi, nikâh, mirâs, defin ve cenaze namazı gibi fiiller sebebiyledir. Kâfir menzilesinde görülüp hakkında küfür ile hükmedilmesi ise zemmedilmeyi ve cehennemde ebedi kalmayı hak etmesi bir de şehâdetinin kabul edilmemesi yönüyledir. Mu’tezile, ameli imandan saydıktan sonra kendi arasında da ihtilaf etmiştir. Mu’tezile’den bir grup, ‘iman, sadece amelden ibarettir’ derken bir grup da ‘iman; tasdik, ikrar ve amelden ibarettir’ demiştir. Yine bazıları ‘amel, mutlak taatlerdir’ demiş; bazıları ise ‘amel, sadece farz olanlardır’, demiştir.<sup>60</sup>

Bunun dışında Ehl-i sünnet “إِنَّ اللَّهَ لَا يُغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ” Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bunun dışında kalan (günah)ları ise dilediği kimseler için bağışlar<sup>61</sup> ayeti gereğince şirki, diğer büyük günahlardan ayırmıştır. Mu’tezile ise şirki de diğer büyük günahların hükmünde kabul etmiş, ancak şirk dışındaki büyük günahların bağışlanması için tevbe şartını ileri sürmüştür. Mu’tezile ayette geçen meşîet’i (دَيْمًا) ayetin iki kısmı için varsaymış ve Allah’a değil kula isnat etmiştir. Dolayısıyla ayeti şöyle te’vil etmiştir: “Allah Teâlâ, şirk koşmayı dileyen kimseyi affetmez. Şirkin dışındaki büyük günahları işlemeyi dileyen kimseyi affeder.” Beydâvî’ye göre ayette bahsi geçen büyük günahların tevbe ile takyid edilmesi (tevbe şartına bağlanması), delilsiz bir takyittir. Çünkü işlerin meşîete bağlanması, tevbeden önce azabın vacip oluşuna, ondan sonra da bağışlanmanın kesin vâkı olacağına engeldir.<sup>62</sup> Aslında bir işte Allah’ın dilemesi söz konusu olursa, tevbenin olup olmaması ikinci planda kalır. Allah Telâlâ dilerse affeder, dilerse azap eder. Nitekim Ehl-i Sünnet inancında imânı olup da şirk dışındaki büyük gü-

57 Bakara 2/26.

58 Beydâvî, *Envârü't-Tenzil*, thk., el-Mar’aşlı, 1: 37, 64;

59 Beydâvî, *Envârü't-Tenzil*, thk., el-Mar’aşlı, 1: 64.

60 Hafâcî, *Hâşiyetü’ş-Şihâb ale Tefsiri’l-Beydâvî*, 2: 156-157.

61 Nisa 4/48.

62 Beydâvî, *Envârü't-Tenzil*, thk., el-Mar’aşlı, 2: 78; Beydâvî, *Muhtasar Beydâvî Tefsiri/Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te’vil*, trc., Şadi Eren (İstanbul: Işık Yayınları, 2013), 1: 400.

nahları işleyen bir kişinin affedilmesi her hâlükarda muhtemel olup ebediyyen ceennemde kalması söz konusu değildir.

Zemahşerî'ye göre ayetin manası şu şekildedir: "Allah Teâlâ, şirk koşmayı dileyen kimseyi affetmez, şirkin dışında diğer büyük günahları işlemeyi dileyen kimseyi affeder."<sup>63</sup> Dikkat edilecek olursa Zemahşerî de meşîet'i (dilemeyi) Allah'a (c.c) değil, kula izafe etmiş olmaktadır. Ayet-i kerîme'yi bu şekilde yorumladığı için de ayetin manasını, şirk dışındaki büyük günahları işleyen kimseler için, tevbe etme şartıyla takyîd etmiştir.

Hafâcî'ye göre Beydâvî'nin ayetle ilgili yukarıdaki açıklamaları, Mu'tezile mezhebine tabî olan Zemahşerî'nin zorlama yorumuna bir reddiye mahiyetindedir. Çünkü ayet, açıkça şirk ile diğer günahları birbirinden ayırmaktadır. Dolayısıyla diğer büyük günahları, şirk koşmak gibi görüp, ayeti tevbe şartı ile takyîd etmeye gerek yoktur. Nitekim ister şirk olsun ister diğer büyük günahlar olsun, kulun tevbe etmesi durumunda, tevbesinin kabul edileceğine dair ayet ve hadisler pek çoktur. Kul gerçekten pişman olur ve iman ederse onun bu şirkinin, yok olması anlamına gelir. Böyle bir kimsenin Allah Teâlâ tarafından bağışlanması da mümkündür.<sup>64</sup>

### 2.3. Envâru't-Tenzîl'de Rızık Meselesi Hakkındaki Görüşlerin Değerlendirilmesi

Rızık, Allah'ın (c.c) canlılara, faydalanmaları için (yeme, içme vb.) için sevk ettiği şeylere verilen isimdir.<sup>65</sup> Diğer bir tanımda ise rızık, kendisinden faydalanılan her şeydir.<sup>66</sup> Bu tanımlardan hareketle rızık hava, su, mal, mülk, aile, ilim, güç, gayret vb. kendilerinden faydalanılan her şeyi kapsar, denilebilir.<sup>67</sup> Ehl-i sünnet inancında helal olduğu gibi haram olan şeyler de rızık sayılır.<sup>68</sup> Mutezile'ye göre ise rızık, bir mâlikin sahip olduğu şeye denir. Onlara göre haram olan şeyler rızık değildir.<sup>69</sup> Mutezile delil olarak; haramın çirkin olduğunu ve Allah'a nispet edilemeyeceğini ileri sürmektedir. Onların bu iddialarına şu cevapla mukabelede bulunulmuştur. Haramın çirkinliği, yasaklanan şeylere tevessül etmek cihetindedir, yaratılması cihetiyle değildir.<sup>70</sup>

Kur'an-ı Kerim'de rızıkla ilgili şu ayetler göze çarpmaktadır:

"وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقَهَا" Yeryüzünde hiçbir canlı yoktur ki, rızıkı Allah'a ait olmasın.<sup>71</sup>

"اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ" Allah, sizi yaratan, sonra size rızık veren, sonra sizi öldürecek ve daha sonra da diriltecek olandır.<sup>72</sup>

لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

63 Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd, b. Amr b. Ahmed Cârullah, *el-Keşşâf*, haş. İbnü'l-Müneyyir el-İskenderî, *el-İntisâf fi Mâ Tezammanehu'l-Keşşâf*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1407), 1: 520.

64 Hafâcî, *Hâşiyetü's-Şihâb ale Tefsîri'l-Beydâvî*, 3: 285.

65 Bkz. Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 3: 236-237; Cürçânî, *Tarîfat*, 180; Tehânevî, Muhammed b. Ali, *Mevsûatü Keşşâfi Istilâhati'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, thk., Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirîn, 1996), 1: 858.

66 Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, (Beyrut Dâr Sâdir, 1414), 10: 115; Tehânevî, *Mevsûatü Keşşâfi Istilâhati'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, 1: 858.

67 Bkz. Tehânevî, *Mevsûatü Keşşâfi Istilâhati'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, 1: 858; Gölçük ve Toprak, *Kelâm (Tarih – Ekoller - Problemler)*, (Konya: Tekin Kitabevi, 2001), 291.

68 Bkz. Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 3: 236-237; Harpûti, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 218; Tehânevî, *Mevsûatü Keşşâfi Istilâhati'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, 1: 858.

69 Bkz. Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 3: 236-237; Cürçânî, *Tarîfat*, 180; Tehânevî, *Mevsûatü Keşşâfi Istilâhati'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, 1: 858.

70 Harpûti, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 219.

71 Hûd 11/6.

72 Rûm 30/40.

Göklerin ve yerin anahtarları Onundur. Dilediğine rızık bol verir ve (dilediğine) kısar. Şüphesiz O, her şeyi hakkıyla bilendir”<sup>73</sup>

Müfessir Beydâvî de “وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ” Onlar, kendilerine rızık olarak verdiğimizden de Allah yolunda harcarlar.”<sup>74</sup> ayetinin tefsirinde *rızık* kelimesi üzerinde durmuş, bu konuda Mutezile ve Ehl-i sünnet mezheplerinin farklı görüşlerine temas ettikten sonra tercih ettiği görüşü delilleriyle ortaya koymuştur. Daha çok kelâm alanında tartışıla gelen bu meseleyle ilgili Beydâvî şöyle demektedir: “Rızık, lugatte “nasip” manasına gelir. Nitekim Vâkîâ sûresi 82. ayette bu manaya uygun olarak şöyle buyrulmuştur. ‘وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنْكُمْ تَكْتُمُونَ’ Size verilen rızka yalanlamayla mı karşılık veriyorsunuz (sizin ondan elde ettiğiniz nasip, sadece onu yalanlamanız mıdır)?’ Örf bu rızıkı, ondan faydalanması ve ona mâlik olması yönüyle canlıya tahsis etmiştir. Mutezile ise Allah Teâlâ’nın, kulunu haram olan bir şeyde imkân sahibi yapmayacağını iddia etmektedir. Çünkü Allah (c.c) kuluna haramdan uzak durmasını ve ondan faydalanmamasını emretmiştir. Dolayısıyla Mutezile’ye göre haram rızık değildir. Bu konudaki delilleri de şudur: Yüce Allah ayette, müttakilerin mutlak olan helali infak ettiklerini ilan etmek için “مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ” bizim onlara rızık olarak verdiğimizden” ifadelerinde görüldüğü gibi rızıkı, kendisine isnat etmiştir. Bir de haram olan bir şeyi infâk etmek, övgüyü gerektirmez. Hâlbuki Allah (c.c) infâk edenleri, müttakilikle övmüştür.<sup>75</sup> Aynı şekilde müşrikleri de onlara rızık olarak verdiği şeylerden bazısını haram kıldıkları için, Yûnus/59. ayette zemetmiştir: ‘قُلْ إِيَّاكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالَ قُلُ اللَّهِ آذَنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ’ De ki: Allah’ın size indirdiği; sizin de bir kısmını helâl, bir kısmını haram kıldığımız rızıklar hakkında ne dersiniz?’ De ki: ‘Bunun için Allah mı size izin verdi, yoksa Allah’a iftira mı ediyorsunuz?’<sup>76</sup>

Beydâvî burada, Mutezilenin görüşlerini delilleriyle birlikte verdikten sonra onlara cevap mahiyetinde şunları söylemiştir: Söz konusu ayette rızıkın Allah’a (c.c) isnat edilmesi, ta’zîme (Allah’ın yüceltilmesine) ve infâk etmeye (Allah yolunda harcamaya) teşvik içindir. Diğer ayetteki (Yûnus/59) kınamanın sebebi ise müşriklerin, Allah’ın haram kılmadığı şeyleri haram kılmalarıdır. Bunun yanı sıra “مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ” bizim onlara rızık olarak verdiğimizden” ifadelerinde rızıkın, helâle tahsis edilmesi ise karineden dolayıdır. Yoksa rızıkın sırf helâl olmasından dolayı değildir.<sup>77</sup> *Envâru't-Tenzîl* üzerine yazmış olduğu haşiyesinde Hafâcî, buradaki karineyi şöyle açıklamaktadır: “Karîne, Allah’ın (c.c) rızık kendisine isnât edip infâk edenleri takva ile nitelendirmesi ve övmesidir.”<sup>78</sup> Neticede bu ayette söz konusu edilen rızıkın helal rızık olduğu anlaşılrsa da ayetten, Mu’tezile’nin iddia ettiği gibi haramın rızık olmadığı anlaşılacaktır.

Beydâvî’nin aktardığına göre Ehl-i sünnet âlimleri rızıkın hem helâli hem de haramı kapsadığına dair şu hadisi delil getirmişlerdir: “*Efendimiz s.a.s Amr b. Kurra’ya: “Allah (c.c) sana temiz rızık vermişti sen ise verdiği rızıktan, helalin yerine haram olanı tercih ettin.”* demiştir.”<sup>79</sup> Bir de şu var ki bu haram olan, rızık sayılmasa ömür boyu bu haramla besle-

73 Şûrâ 42/12.

74 Bakara 2/3.

75 Bakara 2/2-3.

76 Bkz. Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, thk., el-Mar’aşlı, 1: 38-39.

77 Bkz. Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, thk., el-Mar’aşlı, 1: 39.

78 Hafâcî, *Hâşiyetü’ş-Şihâb ale Tefsiri’l-Beydâvî*, 1: 354.

79 Bkz. Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, thk., el-Mar’aşlı, 1: 39; Suyûtî, Celâluddin Abdurrahmân b. Ebibekr, *Câmi’u’l-Ehâdis*, thk. Abbâs Ahmed Sakr, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1994), 15: 460; *Envâru't-Tenzîl*,deki hadislerin tahririni yapan Münâvî, bu hadis hakkında şöyle demektedir: “Bu hadisi İbn Mâce rivayet etmiştir. İsnâdında Yahya b. ‘Alâ isimli kişi vardır. İmam Ahmed bu kişinin yalancı ve hadis uyduran biri olduğunu söylemiştir”. Münâvî, *Fethû’s-Semâvî*, 1: 138; Beydâvî tefsirinin muhakkikleri Hallâk ve Atraş da bu hadisin mevzû olduğunu söy-

nen kişi rızıklandırılmamış olur. Aynı şekilde hayvanların yediği şeyler de rızık sayılmazdı. Çünkü onlar için helallik ve haramlık söz konusu değildir. Ancak durum böyle değildir. Çünkü ayette, “ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا ” Yeryüzünde hiçbir canlı yoktur ki, rızıkı Allah'a ait olmasın.”<sup>80</sup> yeryüzündeki bütün canlıların Allah (c.c) tarafından rızıklandırıldığı açıkça geçmektedir.<sup>81</sup>

#### 2.4 Envâru't-Tenzil'de Ru'yetullâh Meselesi Hakkındaki Görüşlerin Değerlendirilmesi

Ru'yetullâh, müminlerin âhirette Allah'ı (c.c) görmesi anlamına gelen bir kelâm terimidir.<sup>82</sup> Ehl-i sünnet âlimlerine göre Allah (c.c) ahirette müminler tarafından görülecektir. Mu'tezile ise bunun aksini iddia etmektedir.<sup>83</sup> Mu'tezile, “ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ ” Gözler O'nu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder. O, en gizli şeyleri bilendir, (her şeyden) hakkıyla haberdar olandır.” şeklindeki En'âm sûresi 103. ayeti, Allah'ın görülme-yeyeceğinin delili olarak ileri sürmektedir. Beydâvî'ye göre Mutezile'nin ileri sürdüğü bu delil şu yönlerden zayıftır: Evvelâ ayette ifade edilen 'idrâk' mutlak anlamda görme manasında değildir.<sup>84</sup> Çünkü idrak; ulaşma, anlama, kavrama, bilme, görme ve algılama gibi birçok algı fonksiyonunun genel adıdır.<sup>85</sup> İkinci olarak ayette ifade edilen nefy (olumsuzluk), bütün vakitleri kapsayacak şekilde umûmî değildir. Belki bu olumsuzluk bazı şahıslara ve belli vakitlere hastrır. Dolayısıyla bir kısım insanlar, belli vakitlerde Allah'ı (c.c) görebilir.<sup>86</sup> Netice olarak ayette bildirilen olumsuzluk, (gözlerin Allah'ı göremeyeceği durumu) dünya hayatıyla alakalıdır. Beydâvî'nin de işaret ettiği gibi Ehl-i sünnet inancında Allah Teâlâ, ahirette mümin kulları tarafından görülebilir.<sup>87</sup>

Beydâvî'ye göre Allah Teâlâ'nın mümin kulları tarafından görüleceğine şu ayet delâlet etmektedir. “إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ وَجُوهٌ يُؤْمِنُونَ نَازِرَةٌ” O gün birtakım yüzler aydındır. Rablerine bakacaklardır (O'nu göreceklerdir).<sup>88</sup>

Müfessir yukarıdaki ayette de bildirildiği üzere cennette birtakım yüzlerin, Allah'a (c.c) bakacaklarını, o esnada O'nun cemâlinden başka hiçbir şey görmeyeceklerini iddia etmiştir.<sup>89</sup>

Bu konuda Zemahşerî ise “إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ” ayetini Ehl-i sünnet akidesine muhalif olarak “Rablerinden birtakım nimetler beklerler” şeklinde te'vil etmiştir.<sup>90</sup> Beydâvî, Zemahşerî'nin

lemiştirler. Beydâvî, Nâsiruddîn Ebû Said Abdullâh b. Ömer, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Tevîl*, thk., tlk., thr., Muhammed Subhi b. Hasan Hallâk, Muhammed Ahmed el-Atraş, (Beirut: Dâru'r-Reşid, 2000), 1: 35.

80 Hüd 11/ 6.

81 Bkz. Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, thk., el-Mar'aşli, 1: 39; Tehânevî, *Mevsûatü Keşşâfi Istilâhati'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, 1: 858.

82 Bkz. Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 3: 133-134; Temel Yeşilyurt, “Ru'yetullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 35 (İstanbul: TDV Yay., 2005), 311-314.

83 Bkz. Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 3: 134-135; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 120-134; Yeşilyurt, “Ru'yetullah”, 311-314.

84 Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, thk., el-Mar'aşli, 2: 176; Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, thk., el-Mar'aşli, 2: 176; Bkz. Bardak, Bardak, “Kâdi Beydâvî'nin İlahiyât (Ulûhiyet) Görüşü”, 233.

85 Bkz. İbn Manzûr, Cemâlüddîn Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-'Arab* (Beirut: Dâr Sâdır, 1414), 10: 419-422; Zebidî, Ebu'l-Feyz Muhammed b. Muhammed Murtazâ, *Tâcu'l-Arûs*, (Dâru'l-Hidâye, ts.), 17: 137-145; Komisyon, *Mu'cemü'l-Vesît*, (Dâru'd-Dâvâ, ts.), 1: 281.

86 Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, thk., el-Mar'aşli, 2: 176.

87 Bkz. Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 3: 134-135; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 120-134; Muhammed b. ebî'l-'Îz el-Hanefî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 160-161, 186.

88 Kıyâme 75/22-23.

89 Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, thk., el-Mar'aşli, 5: 267.

90 Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 662; M. Zeki Duman, *Uygulamalı Tefsir Usulü ve Tefsir Tarihi*, (Kayseri: Erciyes Üni.

bu yorumuna karşı çıkarak, ayetin başında yüzlerden bahsedildiğini ifade etmiştir. Ona göre “görme veya bakma” eylemleri yüze isnat edilebilir. Ancak “bekleme ve beklenti içerisinde olma” gibi eylemler ise yüze isnat edilemez.<sup>91</sup>

Beydâvî tefsirinde ru'yetullahın delili olarak ileri sürülen bir ayet de şudur: “كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ Hayır, şüphesiz onlar (kâfirler), kıyamet günü Rablerini görmekten mahrum bırakılacaklardır.”<sup>92</sup> Müfessire göre bu ayetin zımından, mümin olmayanların ahirette Allah'ı (c.c) göremeyecekleri, müminlerin ise görecekleri anlaşılmaktadır.<sup>93</sup>

Aynı şekilde “لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ” Güzel iş yapanlara (karşılık olarak) daha güzeli ve bir de fazlası vardır<sup>94</sup> ayetinde de Beydâvî'ye göre ru'yetullah'a işaret vardır. Müfessir, ayette geçen *hüsnâ* ve *ziyâde* kavramlarıyla ilgili şu görüşleri aktarmıştır:

1. Hüsnâ, güzel iş yapan kimselerin bu amellerinin misliyle karşılık bulması, ziyâde ise bu amellerine 10'dan 700 katına kadar sevap yazılmasıdır.

2. Hüsnâ, güzel iş yapan kimselerin bu amellerinin misliyle karşılık bulması; ziyâde, Allah Teâlâ'nın bu kimselerden razı olup onları bağışlamasıdır.

3. Hüsnâ, müminlerin cennete girmeleri; ziyâde, orada Allah'ı (c.c) görmeleridir.<sup>95</sup>

Hafâcî'nin bildirdiğine göre bu son görüş, Hz. Ebu Bekir, Ebû Musa, Huzeyfe, Ubâde, Hasan, İkrime, 'Ata, Mukâtil, Dahhâk ve Süddî'den (r.a) gelen me'sûr bir tefsirdir.<sup>96</sup> Ayrıca şu rivayet de ru'yetullah'ın vâki olacağına delalet etmektedir: “Cennetlikler cennete girdiklerinde birisi onlara, 'Allah'ın size verilmiş bir sözü var ve yüce Allah sözünü yerine getirmek istiyor. Onlar, 'bu söz yüzlerimizin ağarması, cehennemden kurtulmamız ve cennete girdirilmemiz değil miydi?' diye sorarlar ve perde açılır. Vallahi! Yüce Allah kullarına, kendisine nazar edilmesinden daha güzel bir nimet vermemiştir.”<sup>97</sup> Müfessir Kurtûbî de Beydâvî gibi yukarıdaki ayette yer alan *ziyâde* kavramını, müminlerin cennette Allah Teâlâ'nın vech-i kerîmine bakmaları şeklinde tefsir etmiş ve yukarıdaki hadisi delil getirmiştir.<sup>98</sup>

Görüldüğü üzere Beydâvî ru'yetullah konusu hakkında ilk önce Mu'tezile'nin görüşünü delilleriyle birlikte nakletmiş, ardından bu görüşün isabetsiz olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. En sonunda da ayetlerden ve hadislerden deliller getirmek suretiyle, ru'yetullah'ın ahirette gerçekleşeceğini ispatlamıştır.

## 2.5. Envâru't-Tenzil'de Peygamberlerin İsmet Sıfatı Hakkındaki Görüşlerin Değerlendirilmesi

İsmet, kişinin imkânı olduğu halde günahlardan uzak durmasına denir.<sup>99</sup> Başka bir tarifte, kulları kendi iradeleriyle hayırlı işleri yapmaya sevk ve kötü işlerden men eden ilâhî

Yayınları, 1992), 56.

91 Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, thk., el-Mar'aşlı, 5: 267.

92 Mutaffîfîn 83/15.

93 Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, thk., el-Mar'aşlı, 5: 295.

94 Yûnus 10/26.

95 Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, thk., el-Mar'aşlı, 3: 110.

96 Buhârî, “Kitâbu't-Tefâsîr”, 10; Hafâcî, *Hâşiyetü'ş-Şihâb ale Tefsiri'l-Beydâvî*, 5: 37.

97 Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed*, thk., Şuayb el-Arnâvî v.dğr. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 31: 267; Tirmizî, Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizî*, thk., Ahmed Muhammed Şâkir, (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-'Arabi, ts.), “Sıfatu'l-Cenne”, 17, (4: 687); Daha geniş bilgi için bkz. Hafâcî, *Hâşiyetü'ş-Şihâb ale Tefsiri'l-Beydâvî*, 5: 37.

98 Ebû Abdullah Muhammed el-Kurtûbî, *el-Câm'i li Ahkâmî'l-Kur'ân*, (Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1938/1356), 8: 330; Duman, *Uygulamalı Tefsir Usulü ve Tefsir Tarihi*, 107-108.

99 Cürçânî, *Tarîfât*, 228.



inâyettir.<sup>100</sup> İsmet, Allah (c.c) tarafından peygamberlere verilmiş bir sıfattır. Peygamberler de bu sıfatla muttasıf oldukları için günahlardan korunmuşlardır.<sup>101</sup>

Beydâvî Bakara sûresi 30-39 arası ayetlerde anlatılan Hz. Âdem'in kıssasında, Hz. Âdem'in yasak meyveyi yeme meselesi üzerinde durmuş ve bu konuda Ehl-i sünnet ile Haşviyye mezhebinin *ismet* sıfatıyla ilgili görüşlerine yer vermiştir.<sup>102</sup>

Haşviyye mezhebi, dinî konularda akıl yürütmeyi reddeden, ayetleri zâhirine göre açıklayan, teccsim vb. görüşleri olan sapık fırkalardandır.<sup>103</sup>

Haşviyye mezhebi, Hz. Âdem'in yasak meyveyi yemesinden dolayı peygamberlerin ismet sıfatının bulunmadığını ve günah işlediklerini iddia etmiştir. Haşviyye, bu iddiasını şu delillere dayandırmıştır:

1. Hz. Âdem, peygamber olduğu halde yasak olan bir fiili işlemiştir. Yasak bir fiili işleyen kişi ise âsîdir.

2. Hz. Âdem, yasak meyveyi yiyerek zalimlerden oldu. Zalim olan da “اللَّهُ عَلَيَّ الظَّالِمِينَ” Biliniz ki, Allah'ın lâneti zalimler üzerindedir”<sup>104</sup> ayetinde bildirildiği gibi mel'ûndur.

3. “فَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ” Dediler ki: ‘Rabbimiz! Biz kendimize zulüm ettik. Eğer bizi bağışlamaz ve bize acımazsan mutlaka ziyan edenlerden oluruz”<sup>105</sup> ayetinde bildirildiği üzere Hz. Âdem, Allah'ın (c.c) mağfireti olmasaydı, hüsrana uğrayanlardan olacağını bizzat itiraf etmiştir. Hüsranda olan kişi ise büyük günah işleyen kişidir.

4. Allah Teâlâ, “وَعَمَىٰ آدَمَ رَبَّهُ فَكَوَىٰ” Âdem, Rabbine isyan etti ve yolunu şaşırды”<sup>106</sup>sözleriyle, Hz. Âdem'e isyân eylemini isnat etmiştir.

5. Allah Teâlâ, Hz. Âdem'e tevbe etmesini telkîn etmiştir. Tevbe ise günah işleyenin gûnahtan pişman olup rücu etmesidir.

6. Hz. Âdem, günah işlememiş olsaydı başına böyle durumlar gelmezdi.<sup>107</sup>

Beydâvî, bu iddialara karşı çıkararak, Haşviyye'nin dayandığı delillerin isabetli olmadığını birer birer ortaya koymuştur.<sup>108</sup>

Ona göre birinci maddedeki iddiaya şu şekilde cevap verilir: Hz. Âdem yasak meyveyi yediği sırada henüz peygamber değildi. Çünkü o sırada ne bir ümmeti vardı ne de tebliğ ile mükellef olmuştu. Onun, peygamber olduğu halde yasak olan bir fiili işlediğini söyleyen Haşviyye'nin delil getirmesi gerekir. Zîra müddeî, delille mükelleftir.

100 Harpûti, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 236.

101 Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 163.

102 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, thk., el-Mar'âşlî, 1: 74-75.

103 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, thk., tlk., thr., Hallâk, Atraş, 1: 92; Bkz. Metin Yurdagür, “Haşviyye” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 16 (İstanbul: TDV Yay., 1997), 426. Kaynaklarda, Haşviyye mezhebinin doğuşuyla ilgili şu bilgiler mevcuttur. “Tâbiûn büyüklerinden Hasan-ı Basrî'nin (ö.110/728) ilim halkasına devam eden bir grup, Kur'ân ayetlerinin yorumlanmasına karşı çıkıp boş ve uygunsuz laflar edince Hasan-ı Basrî, orada-kilere: ‘Bunları, halkanın kenarına (haşâ) gönderiniz’ demiş. Bundan sonra da bunlara ‘Haşviyye’ denilmiştir. Bkz. Tehânevî, *Mevsûatü Keşşâfi Istilâhati'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, 1: 678-79; İbn-i Teymiyye, Takiyüddin Ebu'l-'Abbâs Ahmed, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye*, thk., Muhammed Reşâd Sâlim (Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1406/1986), 2: 520.

104 Hûd 11/18.

105 'Arâf 7/23.

106 Tâhâ 20/121.

107 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, thk., el-Mar'âşlî, 1: 74.

108 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, thk., el-Mar'âşlî, 1: 74-75.



Beydâvî'ye göre ayetteki nehy ise *tenzîh* manasındadır.<sup>109</sup> Nehy ise yapılmaması, yapılmasından evlâ olan durumlar için kullanılan bir ifade biçimidir.<sup>110</sup>

Beydâvî, Haşviyye'nin ikinci ve üçüncü maddelerde iddia ettiği, zülüm ve hüsrân durumlarının Hz. Âdem'e nispet edilmesiyle ilgili de asıl mananın şu şekilde olduğunu söylemiştir: "Zulümden maksat, Hz. Âdem'in nefsinde zulmetmesi; hüsrândan maksat ise yapılması evlâ olanı terk ettiği için nasibini zâyî etmesidir."

Haşviyye'nin dördüncü maddede ileri sürdüğü ayet (وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ) ise onun, kendisinden istenilen şeyleri bırakıp, ebediyet peşinde koşarak hata ettiğini ve yolunu şaşırdığını bildirmektedir. Ayette Hz. Âdem'e bu şekilde hitap edilmesinin sebebi ise zellenin büyüklüğünü vurgulamak ve ondan sonra gelecek olan Âdemoğullarına açık bir uyarı olması içindir.<sup>111</sup>

Beşinci maddede ifade edilen Hz. Âdem'e tevbenin telkîn edilmesi de onun kusurunu telafi etmesine fırsat vermek ve onu en iyi şekilde yetiştirmek içindir.

Haşviyye'nin, altıncı maddede ileri sürdüğü "Hz. Âdem'in günâh işlemesi sebebiyle başına bu tür olayların geldiği" şeklindeki, iddiası da tutarsızdır. Oradaki asıl amaç, Hz. Âdem'i aşağılamak değil, iyi olanı terk ettiği için ona bir itâb (paylama) olması ve ayrıca Allah'ın (c.c) meleklerle söylediği "إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً" Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım"<sup>112</sup> sözünün yerine gelmesi içindir.<sup>113</sup> Görüldüğü gibi ayette Hz. Âdem'in yeryüzünde ikamet ettirileceği ifade edilmektedir. Hâlbuki Hz. Âdem'in yasak meyveyi yemesi, cennette vukû bulan bir fiildir. İşte bu olayın ardından Hz. Âdem yeryüzüne indirilmiştir.

Beydâvî, Haşviyye'ye yaptığı bu itirazlara ek olarak, Hz.Âdem'in bir peygamber olarak, günahsız olduğunu birkaç yönden açıklamıştır.<sup>114</sup> Ona göre Hz. Âdem (peygamber olarak yasak meyveden yemişe) bu fiili, Allah'ın (c.c) yasağını unutmuş olduğu bir haldeyken yapmıştır. Nitekim Allah Teâlâ'nın şu sözü buna delalet etmektedir: "وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَقُولَ لَهُ عَزْمًا فَتَسْبَىٰ وَلَمْ يُحْدِثْ لَهُ عَزْمًا" Andolsun, bundan önce biz Âdem'e (cennetteki ağacın meyvesinden yeme, diye) emrettik. O ise bunu unuttu. Biz onda bir kararlılık bulmadık"<sup>115</sup> Hz. Âdem'in azarlanması, unutmaya mâni olacak sebepleri terk ettiği içindir. Belki de Hz. Peygamber'in "Ümmetimden hata, unutmaya ve zorlama ile işlenen fiillerin sorumlulukları kaldırılmıştır"<sup>116</sup> hadisinde bildirildiği gibi ümmet için unutmaya eyleminin mazur görülmesi, peygamberler için geçerli değildir. Allah (c.c) katındaki büyük makamlarına karşılık peygamberler, bu durumlardan muaf tutulmamış olabilirler. Zira diğer bir hadiste şöyle buyrulmaktadır: "أشدُّ الناس بلاء الأئبياء، ثم الأولياء، ثم الأمتل فالأمتل" İnsanların en çok musibete uğrayanları önce peygamberler, sonra fazilet derecelerine göre veliler ve diğer müminlerdir."<sup>117</sup>

Beydâvî, 'Ar'af sûresi 120 ve 121. ayetlerde ise şeytanın Hz.Âdem ve Hz. Havvâ'ya vesvese verdiğinden, onlara melek ya da ebedî olacaklarını vaat ettiğinden ve onların da

109 Beydâvî, *Envâru'l-Tenzil*, thk., el-Mar'aşlı, 1: 74.

110 Bkz. Tehânevî, *Mevsûatü Keşşâfî Istilâhâtü'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, 1: 699-700.

111 Beydâvî, *Envâru'l-Tenzil*, thk., el-Mar'aşlı, 4: 41.

112 Bakara 2/30.

113 Beydâvî, *Envâru'l-Tenzil*, thk., el-Mar'aşlı, 1: 74-75.

114 Beydâvî, *Envâru'l-Tenzil*, thk., el-Mar'aşlı, 1: 74-75.

115 Tâhâ 20/115.

116 Buhârî, "Talâk", 10, 46; İbn-i Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, *Sünenü İbn-i Mâce*, thk., Şuayb el-Arnâvûtî, Âdil Mürşid, Muhammed Kâmil Kara, Abdullatif Hirzullâh, (Dâru'l-Risâle, 1430/2009), "Talâk", 16.

117 Buhârî, "Merdâ", 3; Ahmed b. Hanbel, 45: 10; Hâkim, 3: 386; Beyhâkî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *Şi'bu'l-İmân*, thk., Muhammed Saîd Besyûnî, Zağlûl, (Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410), 7: 142. (Hadis kaynaklarında yer alan söz konusu hadiste "الأولياء" lafzı bulunmamaktadır.)

yasak meyveyi yediklerinden bahsedildiğini, ancak yasak meyveyi o anda yediklerine dair bir delilin bulunmadığını söylemiştir. Beydâvî'ye göre şeytanın bu vesveseleri, Hz. Âdem ve Hz. Havvâda yasak ağaca yönelik bir meyil yaratmış, ancak o esnada Allah'ın yasaklamasından dolayı yememişlerdir. Ancak daha sonra unuttukları bir vakitte yemiş olabilirler.<sup>118</sup>

Bu meselede Beydâvî'nin ileri sürdüğü diğer bir iddia da şudur: Hz. Âdem, Allah'ın (c.c) yasaklamasını, nehy-i tenzihî<sup>119</sup> şeklinde veya bir ağaç türü değil de belirli bir ağaç şeklinde anlamış olabilir. Dolayısıyla Hz. Âdem o türden olan başka bir ağaçtan yemiştir. Hâlbuki ayetlerdeki yasaklama bir ağaç türüne yöneliktir. Tıpkı Hz. Peygamber'in eline bir miktar altın ve ipek alıp da "Bu ikisi, ümmetimin kadınlarına helal, erkeklerine haramdır"<sup>120</sup> demesi gibi. Hz. Peygamber orada, sadece eline aldığı altın ve ipeği değil bir bütün olarak altın ve ipek cinsini kastetmiştir.<sup>121</sup>

Beydâvî, Hz. Âdem'in kıssasının dışında, tefsirinin muhtelif yerlerinde peygamberlerin ismet sıfatının bulunduğunu delillerle ortaya koymaya çalışmıştır. Bu delillerden biri de şu ayettir:

"وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ" Hani İbrahim demişti ki: 'Rabbim! Bu şehri güvenli kıl, beni ve oğullarımı putlara tapmaktan uzak tut'"<sup>122</sup>

Beydâvî'ye göre ayette peygamberlerin ismet sıfatına işaret edilmektedir. Bu "ismet" ise Allah'ın tevfiği ve koruması sayesinde gerçekleşmiştir. Bununla birlikte ayette bildirilen puta tapma konusunda, zâhiri hüküm esas alınmalıdır. Dolayısıyla bu hükmün kapsamına Hz. İbrahim ve oğulları girer. Çünkü onların Peygamber oldukları Kurân'da sabittir. Torunları ve onlardan sonra gelenler ise girmez.<sup>123</sup>

Beydâvî söz konusu ayette zahiri hükmün esas alınması gerektiğinden bahsetmektedir. Ayetin zâhirinde her ne kadar Hz. İbrahim ve oğullarından bahsedilmiş, torunlarından ve onlardan sonra gelenlerden bahsedilmemişse de başka bir yönden düşünüldüğünde, ayette zâhiren, sadece puta tapmaktan söz edilmiştir. Ayetin manasından, puta tapmanın dışında kalan bütün günahlar anlaşılır. Dolayısıyla Beydâvî'nin ileri sürdüğü bu delil, kuvvetli bir delil gibi gözükmemektedir. Çünkü puta tapma ve onun dışında kalan bütün günahlar, ismet sıfatını zedeler.

Beydâvî'ye göre Kur'an-ı Kerim'de "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ" Ey Peygamber! Ne için sen zevcelerinin hoşnutluklarını ararsın da Allah'ın sana helâl kıldığını haram kılarısın? Maamafih Allah gafûrdur, rahîmdir"<sup>124</sup> ayetinde geçtiği şekilde Kurân'da Hz. Peygamber'e yönelik itap ve uyarıların bulunması, onun ismetinin delillerindedir. Zira yüce Allah tarafından yapılan bu uyarılar, peygamberin (s.a.s) ismetini korumaya yöneliktir.<sup>125</sup>

*Envâru't-Tenzîlde* şu ayet-i kerime de peygamberlerin ismet sıfatının bulunduğu dair dolaylı bir delildir: "حَتَّىٰ إِذَا اتَّوَا عَلَىٰ وَادِ النَّعْمِ قَالَتْ مَلَكَةٌ يَا أَيُّهَا النَّعْمُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمٌ وَجُنُودُهُ وَهُمْ"

118 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, thk., el-Mar'aşli, 1: 74.

119 "Nehy-i tenzihî, yapılması, yapılmasından evlâ olan durumdur." Bkz. Tehânevî, *Mevsûatü Keşşâfi Istilâhati'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, 1: 699-700.

120 İbn-i Mâce, "Libâs", 19.

121 Hafâcî, *Hâşiyetü's-Şihâb ale Tefsiri'l-Beydâvî*, 2: 222, 226.

122 İbrahim 14/35.

123 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, thk., el-Mar'aşli, 3: 200.

124 Tahrîm 66/1.

125 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, thk., el-Mar'aşli, 5: 224.

لَا يَشْعُرُونَ Nihayet karınca vadisine geldikleri vakit bir karınca, “Ey karıncalar! Yuvalarınıza girin, Süleyman ve ordusu farkına varmadan sizi ezmesinler” dedi.”<sup>126</sup>

Beydâvi'ye göre ayetteki “لَا يَشْعُرُونَ/farkına varmadan...” ifadesinden, Hz. Süleyman ve ordularının bilinçli olarak bir karıncaya bile zarar vermeyecekleri anlaşılmaktadır. Ayrıca ayette karıncanın diliyle böyle bir ifadenin bulunmuş olması, peygamberlerin zulüm ve eziyet gibi günahlar konusunda ismet sıfatlarının bulunduğu tezini güçlendirmektedir.<sup>127</sup>

Görüldüğü üzere Beydâvi ilk önce, Hz. Âdem'in yasak meyveyi yemesinden hareketle peygamberlerin mâsum olmadığını iddia eden Haşviyye mezhebinin görüşünü ve delillerini sıralamış. Akabinde, Ehl-i sünnet inanışına göre bu delilleri teker teker çürütmüştür. En sonunda da görüşünü destekleyecek başka delillerle meseleye nokta koymuştur.

### Sonuç

Beydâvi, *Envâru't-Tenzîl* adlı tefsirinde itikatla ilgili bazı ayetleri kelâmî açıdan tefsir etmiştir. Bu tefsir eserinde; burhân-ı temânü, iman amel-ilişkisi, büyük günah işleyen kimsenin durumu, rızık, ru'yetullâh, kabir azabı, şefaât ve peygamberlerin ismeti gibi kelâm ilmi kapsamına giren birçok konuyu bulmak mümkündür.

Beydâvi bazen de kelâm alanına giren bir konu hakkında, Ehl-i sünnet ve Mu'tezile mezheplerinin görüş ayrılıklarını karşılaştırmalı olarak ele almıştır. Bu doğrultuda mezheplerin görüşlerini delilleriyle birlikte değerlendirerek isabetli görüşü ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Genellikle Ehl-i sünnet'in görüşünü tercih eden Beydâvi, bu görüşü farklı delillerle ispatlamaya çalışmıştır. Ancak ara sıra Ehl-i sünnet ulemâsına muhalefet edip Zemahşeri'nin görüşüne tâbi olmuştur.

Örneğin iman-amel ilişkisi konusunda Beydâvi, amelin imandan bir cüz olduğunu iddia eden Mu'tezile'nin aksine, imanın sadece kalp ile tasdik etmek olduğunu ifade etmiştir. Daha sonra o, imanın sadece tasdikten ibaret olduğuna ayetlerden delil getirmiş ve imkânı olan kimse için imanın dil ile ikrar edilmesi gerektiğini savunmuştur.

Büyük günah işleyen kimsenin ahiretteki durumu hakkında da Mu'tezile ve Hâriciler'e karşı çıkarak bu kimsenin, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi fâsık ya da Hâriciler'in iddia ettiği gibi kâfir olmayacağını bilâkis mümin olarak kalacağını ifade etmiştir. Ona göre fâsıkın üç derecesi vardır. Bunlar; cuhûd, inhimâk ve teğâbi derecelerdir. Bir kişi cuhûd (büyük günahı doğru ve hak bir iş olarak görüp inkâr etmek) derecesine gelirse kâfir kabul edilir. Ancak teğâbi (cahillik ve ahmaklık sebebiyle büyük günah işlemek) ve inhimâk (büyük günaha müptela olmak) derecesinde olanlar kâfir sayılmazlar.

Rızık konusunda da haramın çirkin olduğunu ve Allah'a nispet edilemeyeceğini ileri sürüp, haram olan şeyleri rızık kabul etmeyen Mu'tezile'ye karşı çıkmış ve haramın çirkinliğinin yaratılması cihetiyle değil, yasaklanan şeylere tevessül etmek cihetiyle olduğunu ifade etmiştir. Devamında Ehl-i sünnet düşüncesine paralel olarak rızık hem helali hem de haramı kapsadığını delillerle ortaya koymuştur.

Ru'yetullâh konusunda ise Allah'ın (c.c) ahirette görülemeyeceğini iddia eden mu'tezile'ye karşı çıkarak, mümin kulları tarafından görülebileceğini delillerle ortaya koymaya çalışmıştır.

Beydâvi, peygamberlerin ismet sıfatı konusuyla ilgili olarak da Ehl-i sünnet ve Haşviyye mezhebi arasındaki görüş ayrılıklarına değinmiştir. Hz. Âdem'in yasak meyveyi ye-

<sup>126</sup> Neml 27/18.

<sup>127</sup> Bkz. Beydâvi, *Envâru't-Tenzîl*, thk., el-Mar'aşli, 4: 157.

mesinden dolayı peygamberlerin ismet sıfatının bulunmadığını iddia eden Haşviyye'nin dayandığı delillerin isabetli olmadığını birer birer ortaya koymuş ve peygamberlerin ismet sıfatının var olduğunu akli ve nakli delillerle ispatlamıştır.

### Kaynakça

- Abdürrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekr. *Tefsîrü Abdirezzâk*. Tahkik: Mahmud Muhammed Abduh. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed*. Tahkik: Şuayb el-Arnâvutî v.dğr. 45 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdullah el-Hüseynî. *Rûhu'l-Me'ânî*. Tahkik: Ali Abdülbârî Atiyye. 16 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Ay, Mahmut. "Fatiha ve Bakara Süreleri Örneğinde Molla Gürani'nin Beydavi Eleştirisi". *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları I* içinde, ed. Bilal Gökçür, 385-426. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2011.
- Ay, Mahmut. "Osmanlı Geleneğinde Tefsir Faaliyetleri". *Tefsir El Kitabı* içinde, ed., Mehmet Akif Koç, 281-328. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Aykaç, Mustafa. "Nâsiruddîn El-Beyzâvî ve Osmanlı Kelâm Geleneğindeki Yeri". *Journal of Islamic Research* 27, sy. 3, (2016): 388-403.
- Bardak, Ahmet. "Kâdî Beydâvî'nin İlahiyât (Ulûhiyet) Görüşü". *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 9, sy. 1/17, (2017): 220-240.
- Beydâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. Tahkik: Muhammed Abdurrahmân el-Marâşlî. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1418.
- Beydâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. Tahkik: Muhammed Subhi b. Hasan Hallâk, Muhammed Ahmed el-Atraş. 3 cilt. Beyrut: Dâru'r-Reşîd, 2000.
- Beydâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer. *Ğâyetü'l-Kusvâ fî Dirâyetî'l-Fetvâ*. Tahkik: Ali Muhyiddîn Ali el-Karadâğî. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâirî'l-İslâmiyye, 2007/1429.
- Beydâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer. *Muhtasar Beydâvî Tefsiri/Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. Çeviren: Şadi Eren. 5 cilt. İstanbul: Işık Yayınları, 2013.
- Beyhâkî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. *Şi'bu'l-İmân*. Tahkik: Muhammed Saîd Besyûnî. 7 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîh-u Buhârî*. Tahkik: Muhammed Züheyr b. Nâsir. Şerh: Mustafa Dîb el-Buğâ. 9 cilt. Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2014.
- Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed. *et-Târîfât*. Tahkik: Muhammed Abdurrahman el-Marâşlî. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2007/1428.
- Duman, M. Zekî. *Uygulamalı Tefsir Usulü ve Tefsir Tarihi*. Kayseri: Erciyes Üni. Yayınları, 1992.
- Ebû Hanîfe, N'umân b. Sâbit, el-Kûfî. *Fıkhu'l-Ekber*. Tahkik: Muhammed b. Abderrâhmân el-Hamîs. İmârât el-Arabiyye: Mektebetü'l-Furkân, 1999.
- Ebu'l-'Avn Muhammed b. Ahmed es-Sefârîni el-Hanbelî. *Levâmiu'l-Envârî'l-Behiyye*. 2 cilt. Dimaşk: Müessesetü'l-Hâfikîn, 1982.
- Ebu'l-'Îz, Muhammed b. 'Alâ'uddîn Ali b. Muhammed el-Hanefî. *Şerhu'l-Akâdeti't-Tahâviyye*. Tahkik: Ahmed Şâkir, Suudi Arabistan: Vizâretü'ş-Şüünü'l-İslâmiyye, 1998/1418.
- Elmalılı M. Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 9 cilt. Ankara: Akçağ Yay., ts.

- Gölcük, Şerafettin ve Toprak Süleyman. *Kelam (Tarih-Ekoller-Problemler)*. Konya: Tekin Kitabevi, 2001.
- Hafâcî, Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed. *Hâşiyetü'ş-Şihâb ale Tefsîri'l-Beydâvi/Înâyetü'l-Kâdi ve Kifâyetü'r-Râdi*. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997/1417.
- Hamevî, Yâkût b. Abdullah. *Mu'cemü'l-Büldân*. 7 cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 1995.
- Harpûtî, Abdullatif. *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi Ehl'i-İslâm*. Çeviren: İbrahim Özdemir, Fikret Karaman. Elazığ: TDV Yayınları, 2000.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-'Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 1414.
- İbn-i Hacer, Ahmed b. Ali el-'Askalânî. *Fethü'l-Bâri*. 13 cilt. Beyrut: Dâru'l-M'arife, 1379.
- İbn-i Haldûn, Abdurrahmân el-Mağribî el-Hadramî. *Mukaddimetü İbn-i Haldûn*. el-Matbaatü'ş-Şerife, ts.
- İbn-i Hibbân, Muhammed b. Ahmed, *Sahihu İbni Hibbân*. Tahkik: Şuayb el-Arnâvûtî, 18 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988.
- İbn-i Kesir, İmâdüddîn Ebû'l-Fidâ İsmail b. Nûriddîn Ali. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*. Tahkik: Sâmî b. Muhammed Selâme. 8 cilt. Dâr-u Tayyibe, 1420/1999.
- İbn-i Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid. *Sünenü İbn-i Mâce*. Tahkik: Şuayb el-Arnâvûtî, 'Âdil Mü'rşid, Muhammed Kâmil Kara, Abdullatif Hirzullâh. 4 cilt. Dâru'r-Risâle, 1430/2009.
- İbn-i Teymiyye, Takiyüddîn Ebu'l-'Abbâs Ahmed. *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye*. Tahkik: Muhammed Reşâd Sâlim. 9 cilt. Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'üd el-İslâmiyye, 1406/1986.
- İbnü'l-İmâd, Ebû'l-Felâh 'Abdü'l-Hayy b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-Zeheb fi Ahbâr-i men Zeheb*. Tahkik: Mahmud el-Arnâvût, 11 cilt. Şam: Dâru İbn-i Kesir, 1406/1986.
- İsmail Hakkı İzmirli. *Yeni İlmi Kelam*. Sad. Sabri Hizmetli Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2013.
- Komiyon (İbrahim Mustafa, Ahmet Zeyyât, Hâmid Abdülkâdir, Muhammed Neccâr), *Mu'cemü'l-Vesit*. 2 cilt. Dâru'd-D'avâ, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd*. nşr. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi. Ankara: İsam Yayınları, 2005.
- Minyevî. Ebû Münzir Mahmûd. *el-Cumû'ul-Behiyye li'l-'Akideti's-Selefiyyetilleti Zekerahâ eş-Şenkîti fî Tefsîrihi Advâi'l-Beyân*. 2 cilt. Mısır: Mektebetü İbni Abbâs, 2005.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdurraûf. *Fethü's-Semâvî bi Tahrîci Ehâdisi'l-Kâdi Beydâvi*. Tahkik: Ahmed Müctebâ. 3 cilt. Dâru'l-'Âsime tz.
- Müslim b. Haccâc Ebu'l-Hasan el-Kuşeyrî. *Sahih-u Müslim*. Tahkik: Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Özervarlı, M. Sait. "Selefiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 399. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Râzî, Fahreddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtihü'l-Ğayb*. 32 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-Tefâsir*. 3 cilt. Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, 2010.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebîbekr. *Câmî'u'l-Ehâdis*. Tahkik: Abbâs Ahmed Sakr. 41 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.
- Taftazânî, S'adüddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh. *Şerhu'l-Makâsîd*. Tahkik: İbrahim Şemsüddîn. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.

- Tâmir Muhammed Mahmûd Mütevellî, *Menhecü'sh-Şeyh Muhammed Reşîd Rıza fi'l-'Akâdeti*. Dâr Mâcid, 2004.
- Tehânevî, Muhammed b. Ali. *Mevsûatü Keşşâfi Istulâhati'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*. Ali Dahrûc, Mektebetü Lübnân Nâşirûn. 2 cilt. Beyrut 1996.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizî*. Tahkik: Ahmed Muhammed Şâkir. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabi, ts.
- Topaloğlu, Bekir ve Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İsam Yayınları, 2010.
- Yavuz, Yusuf Şevki, *İslâm Akaidinin Üç Şahsiyeti/Ahmed b. Hanbel, İbn Furek, Kâzî Beyzâvî*, Kültür Mat. İstanbul 1989.
- Yeşilyurt, Temel. "Rü'yetullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35: 311-314. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Yurdagür, Metin. "Haşviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 426. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Zebidî, Ebu'l-Feyz Muhammed b. Muhammed Murtazâ. *Tâcu'l-Arûs*. 50 cilt. Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd, b. Amr b. Ahmed Cârullah. *el-Keşşâf*. haş. İbnü'l-Müneyyir el-İskenderî, *el-İntisâf fî Mâ Tezammanehu'l-Keşşâf*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabi, 1407.

# Hanefi Mezhebi Fıkıh Usûlü Eserlerinde Hadis/Sünnet Anlayışı -Alâeddin es-Semerkandî (ö. 538/1144)'nin *Mizânü'l-Usûl fi Netâici'l- 'Ukûl Adlı Eseri Bağlamında-*

Mehmet Sait UZUNDAĞ\*

## Özet

İslam Dini ile ilgili ilimler içinde önemli bir yer tutan Fıkıh Usûlü, İslam Dininin ana kaynakları olan Kur'an ve Hadis/Sünnet'in doğru bir şekilde anlaşılması ve yorumlanması için de önemli bir görev ifa etmektedir. Bu bağlamda ilk dönemlerden itibaren usûl ve fıkıh ilmiyle uğraşan Hanefi âlimler, Hadis/Sünnetle ilgili temel meseleleri ele alan müstakil eserler kaleme almamış olsalar da hem hadisleri anlama ve yorumlamaya yönelik önemli çalışmalar yapmışlar hem de hadisle ilgili meselelere yoğun bir şekilde katılmışlardır. Özellikle fıkıh usûlü tarzında yazdıkları eserlerde "ahbar" ve "sünnet" adlarıyla müstakil başlıklar altında hadis ve sünnete yönelik açıklamalarda bulunmuşlardır. Usûl alimleri, ilgili konular hakkında açıklamalar yaparken hem kendi mezhebine mensup bazı alimlerin görüşlerini hem de diğer mezheplerin ilgili konular hakkındaki görüşlerini tenkit etmekte fakat daha çok kendi mezheplerinin görüşlerini yansıtmaktadırlar. Biz de bu makalemizde Karahanlılar devri Hanefi mezhebinin, özellikle mezhep içinde klasik Hanefi usûl ve furû geleneğinden farklı görüş ve yaklaşımlara sahip olan, Mâverâünnehir Semerkant okulunun en büyük otoritelerinden biri kabul edilen Semerkandî'nin, *Mizânü'l-Usûl fi Netâici'l-'Ukûl* adlı eserindeki bazı Hadis/Sünnet meselelerine yaklaşımını irdeleyeceğiz.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh Usûlü, Hanefi, ahbar, Hadis/Sünnet

## Hadith/Sunnah understanding in the Works of Hanafi School on Usul al-Fiqh in the Context of Alâ al-Din al-Samarkandi (d. 538/1144)' Work titled '*Mizân al-Usûl fi Natâij al-'Ukûl*'

### Abstract

The Fiqh method, which holds an important place in the Islamic sciences, also plays an important role in understanding and interpreting the Qur'an and the hadith / sunnah which are the main sources of the Islamic religion correctly. In this context, although the Hanafi scholars, dealing with the methodology and the fiqh since the earliest periods did not write up any self-contained works which discuss the basic issues related to hadith / sunnah, they have made significant studies for understanding and interpreting hadiths as well as have participated intensively in the issues related to hadith. Particularly in the works, written in the style of Usûl al-Fiqh, they have made explanations in terms of hadith and sunnah under the titles of "akhbar" and "sunnah". Methodologist scholars criticise not only the views of some scholars of their own schools but also the opinions of other schools about the relevant issues when making explanations about the related issues but they reflect rather the views of their own schools. In this paper, we examine the approach of al-Samarkandi who is accepted as one of the greatest authorities of Hanafi School and especially of the Maveraunnehir Samarkand Sub-school which possesses different views and approaches from the classical Hanafi usûl and furu tradition, and as one of the scholars who enables the emergence of an usûl conception that is capable of being named the Maturidi usûl tradition, to some hadith/sunnah issues in his work titled *Mizân al-Usûl fi Natâic al-'Ukûl*.

**Key Words:** Usûl al-Fiqh, Hanefi, Akhbar, Hadith/Sunnah

\* Yrd. Doç. Dr., Şırnak Ü., İlahiyat Fakültesi, Tefsir A. B. D.  
sait\_uzundag@hotmail.com



## Giriş

Hadis/Sünnet, nerdeyse bütün İslam alimlerinin istifade ettiği temel kaynaklardır. İslami ilimlerin bütün dallarında kaleme alınan eserlerin neredeyse tamamında, konuların izahı veya ileri sürülen görüşlerin desteklenmesi esnasında Kur'an ayetlerinin yanında, hadis rivayetlerine de müracaat edilmiştir. Başka bir deyişle hadis rivayetleri bütün İslami ilimlerin ortak kullanımına açık bir alanı oluşturmuştur. Özellikle hadis konusunun epistemolojik açıdan hem fıkıh usûlü hem de hadis usûlü literatüründe incelendiği görülmektedir. Bu yönüyle hadisler hem muhaddisler hem de fakihler açısından önem arz etmektedir. Fıkıh ve hadis usûlcüleri haberleri kendi metodolojileri bağlamında ele almış ve konuyu değerlendirmeye tabi tutmuşlardır. Diğer mezheplerde olduğu gibi Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin görüş ve fetvaları ışığında teşekkül eden Hanefî mezhebinde de Hz. Peygamberin peygamberlik görevi gereği söylemiş olduğu sözleri, yapmış olduğu fiil ve onayların ortak adı olan sünneti en iyi şekilde tespit etme, anlama ve yorumlama yönünde kayda değer çabalar sarf edilmiş, bu bağlamda bazı metodlar geliştirilmiştir. Özellikle usûlü'l-fıkh tarzında yazdıkları eserlerde Hadis/Sünnetin anlaşılmasına yönelik ciddi açıklamalarda bulunmuşlardır. Bazı araştırmacılar usûl-i fıkhın eksik ve zaafıyla beraber Kur'an ve Hadisler/nassları anlama ve yorumlama konusunda bir yöntem olabileceği ve onun nihai amacının, nasslarda mevcut olmayan yorum ve çözümler ortaya koymayı amaçlayan bir disiplin olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>1</sup> Usûl alimi usûlünü yazarken Sünnet/Ahbar adlı bir başlık altına Hadis/Sünnet ile ilgili konular hakkında bilgiler vermektedir. Mâturidî geleneğe mensup Semerikandı kelamcı ve Hanefî usûlcülerden<sup>2</sup> biri olarak bilinen Hanefî

1 Bk. M. Hayri Kırbaoğlu, *İslami İlimlerde Metod Sorunu*, (Ankara: Otto Yay., 2015), 110.

2 Genel olarak Hanefîlik, Irak dönemi boyunca Mu'tezile ile yakın ilişki içinde bulunmuştur. Kerhî, Cessâs, Saymerî gibi Iraklı Hanefî alimler Mu'tezilî eğilimler taşıdığı iddiası yaygınlık kazanmış olsa da, V. (XI.) asrda Mu'tezile'nin artık sapkın bir fırka iddiasıyla dışlanması ve Ehl-i hadis ile Eş'arîliğin güçlenerek ağırlıklı bir kısmını teşkil ettikleri Ehl-i sünnet'in temel ilkelerinin tesbit edilmesiyle birlikte Hanefîler de kelâm sahasında kimliklerini belirleme ve Mu'tezile ile ilişkilerini kesme ihtiyacı duymuştur. Bu aşamada, fıkıh ve fıkıh usûlü ile kelâm arasında güçlü bir bağ bulunduğu ve usûl eserinin müellifinin itikaddaki temel yaklaşımlarına uygun olması gereğine dikkat çekip Hanefî-Mâturidîliğe dayalı bir fıkıh usûlü inşa etmeyi hedefleyen Alâeddin es-Semerikandı'nın özel bir yer işgal ettiği görülür. A. Cüneyd Köksal, Dömez, İbrahim Kâfi, "Usûl-i Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 42 (İstanbul: TDV Yay., 2012), 204. Ahmet Uğur, "Mâturidî Zamanında İslam Âlemine Kısa Bir Bakış", *Ebû Mansur Semerikandı Mâturidî*, Erciyes Üniv. Gevher Nesibe Ens., Kayseri 1986, 4.

Alâeddin es-Semerkandî (v. 538/1144), “Mizânü'l-Usûl fî Netâici'l-'Ukûl”<sup>3</sup> adlı eserinde “Sünnet” adlı başlık altında sünneti kavli, fiili ve sükut açısından üçlü taksime tabi tutmuş ve kavli sünnet başlığı altında da “ahbar” a yer vermiştir. Bu bölümde haberler ve çeşitleri, mütevatir, meşhur, haber-i vâhid hakkında bilgi vererek diğer bazı mezhep ve alimlerin de ilgili konular hakkındaki değerlendirmelerini nakletmiştir. Bu makalede Semerkandî'nin bu meseleler hakkındaki bazı görüşleri diğer Hanefî usûlcülerin görüşleri ile kıyaslanarak ortaya konulacak ve öncesinde de hayatı hakkında bilgi verilecektir.

## 1. Hayatı

Hayatına dair fazla bilgi olmamakla beraber<sup>4</sup> nerede ve ne zaman doğmuş olduğu konusu da tam olarak net değildir. Künyesinin Semerkandî olması ve ilmî tahsili dâhil, hayatının büyük bir kısmını Semerkant'ta geçirmiş olduğuna işaret eden kaynakların varlığı, onun Semerkant'ta doğmuş olma ihtimalini destekleyen verilerdir.<sup>5</sup> Bir eserinde, ilmi faaliyetlerini büyük ölçüde Semerkant'ta sürdüren Hanefî usûlcüsü Ebü'l-'Usr Fahrul-İslam el-Pezdevî'den (v.482/1089) “hocam” diye söz etmekte, biyografik kaynaklarında onun Hanefî âlimi Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ile (v. 493/1100) Mâtüridî kelâmcısı Ebü'l-Muin en-Nesefî'nin (v. 508/1114) öğrencisi olduğu kaydedilmektedir. Fakat bu iki âlimin daha çok Buhârâ'da ders verdiği debilinmektedir. W. Madelung, bu bilgilerden hareketle doğumunun 465'ten (1073) daha geç bir tarihte olamayacağı ve bir süre Semerkant'ta kaldıktan sonra Buhârâ'ya gidip tahsilini bu iki âlimin yanında tamamladığı sonucuna varmıştır.<sup>6</sup> Alâeddin es-Semerkandî'nin doğum tarihi ile ilgili herhangi bir kayda rastlanmamış olmasına karşın, elde var olan kaynakların neredeyse tümünde vefat tarihi ile ilgili bilgi verilmiştir. Fakat bu bilgiler de farklılık içermektedir. Müellifin ölüm tarihi ile ilgili kaynaklarda 538/1144<sup>7</sup>, 539/1144/1145<sup>8</sup>, 540/1146<sup>9</sup> tarihleri yer almaktadır. Diğer taraftan Süleymaniye Kütüphanesi, Yusuf Ağa bölümü demirbaş no: 198 numarada kayıtlı bulunan *Tuhfetü'l-fukahâ* adlı eseri üzerinde vefat tarihi 575 olarak kaydedilmiştir.<sup>10</sup> Konu ile ilgili ilk kaynakların çoğunluğunda 539 tarihi yer almaktadır. Semerkandî'nin çağdaşı olan Sem'ânî'nin onun ölüm tarihi olarak yine aynı rakamı zikretmiş olması, 539 tarihinin Semerkandî'nin vefat tarihi olduğu kanaatini kuvvetlendirmektedir. Ayrıca 539 dışında ifade edilmiş olan 538, 540, 552, 553 ve 575 tarihlerinin ilk kaynaklardan ziyade daha sonraki kaynaklarda geçiyor olması da bu tarihlere itibar etmeye engel teşkil eden bir nitelik arz etmektedir.<sup>11</sup>

Semerkandî'nin nerede doğmuş olduğuna dair hiçbir kayıt bulunmamakla beraber

Watt, W. Montgomery, *İslam Felsefesi ve Kelâmı*, Çev: Süleyman Ateş, (İstanbul: Pınar Yay., 2004), 167.

- 3 Semerkandî, Alâeddin Muhammed b. Ahmed, *Mizânü'l-Usûl fî Netâici'l-'Ukûl*, thk. Muhammed Zeki Abdülber, (Kahire: Mektebetü Dâri't-Turâs, 1984).
- 4 Hacı Mehmet Günay, “Semerkandî, Alâeddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 36 (İstanbul: TDV Yay., 2009), 470.
- 5 Havva Altuntaş, “Alâeddin es-Semerkandî ve Tuhfetü'l-Fukahâ Adlı Eserinde Mezhep İçi Tercihler”, (Yüksek Lisans, Sakarya Üniversitesi, 2008), 7.
- 6 Günay, “Semerkandî Alâeddin”, 470'ten naklen Madelung, Wilferd, “Alâ' Al-Dîn Samarqandî”, London, 1984, *Elr*, I, 782.
- 7 Ahmet Özel, *Hanefî Fıkah Alimleri*, 2. Bs., (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006), 47.
- 8 Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifin: Terâcimu Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, I-XV, (Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna, 1957), VII, 228; Yusuf Ziya Kavakçı, *XI. Ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mavara' Al-Nahr İslam Hukukçuları*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1976), 96.
- 9 Zirikli, Hayreddin, *el-'Alâm: Kâmusu Terâcimi li-Eşheri'r-Rical Ve'n-Nisâ*, I-V, (Beyrut: 1997), V, 317
- 10 Salih Özbek, “Semerkandî ve Mizânü'l-Usûl'deki Metodu”, (Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi 2006), 74.
- 11 Müellifin vefat tarihi ile ilgili geniş malumat için bk. Havva Altuntaş, *Alâeddin es-Semerkandî ve Tuhfetü'l-Fukahâ Adlı Eserinde Mezhep İçi Tercihler*, 8-9.

hayatını nerede sürdürdüğü ile ilgili olarak kaynaklarda bazı bilgiler yer almaktadır. Biyografik kaynaklara göre Alâeddin es-Semerkindî, Fahrülislâm el- Pezdevî'nin vefat etmesinin ardından onun kardeşi olan Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (v.493/1100) ile Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin (v. 508/1114) tedrisatından geçmiştir.<sup>12</sup>

Kaynaklarda farklı vefat tarihlerinin verilmiş olmasının nedeni aynı isim ve künyede birden fazla kişinin var olması olabilir. Böyle olunca da Semerkindî'in vefatı ile ilgili farklı farklı rakamlar karışıklığa sebep olmaktadır. Karışıklığın bir diğer sebebi de, aynı adlı eserlerin farklı müelliflere isnat edilmiş olmasından kaynaklanmış olabilir.<sup>13</sup>

Hanefî mezhebinin bu iki büyük otorite ismi, Semerkindî'nin memleketi olan Semerkant'ta bir süre kalmış olmalarına rağmen, hayatlarının büyük bir kısmını Buhârâda geçirmiş ve ilmî çalışmalarına orada devam etmişlerdir. Pezdevî ile Neseî'nin hayatlarının büyük bir kısmını Buhârâda geçirmiş olmaları sebebiyle onların talebesi olan Semerkindî'nin de Buhârâ'ya gitmiş ve orada kalmış olma ihtimali yüksek gözükmektedir.<sup>14</sup> Semerkindî ile aynı yüzyılda yaşamış olan Sem'ânî'nin onun Cemâzîyel-evvelin ilk gününde 539'da Buhârâda öldüğüne dair <sup>15</sup>verdiği bilgi de onun Buhârâ şehri ile olan ilişkisini kanıtlamaktadır. Madelung ayrıca onun Anadolu'da da bir süre kalmış ve Konya'ya gelmiş olabileceği ihtimalinden söz etmektedir.<sup>16</sup> Yine Zirikli eserinde onun bir süre Halep'te yaşamış olduğuna dair bir bilgi kaydetmektedir.<sup>17</sup>

## 2. Semerkindî'nin Bazı Sünnet/Hadis Meselelerine Yaklaşımı

Semerkindî eserinde "Sünnet" adlı başlık altında sünneti kavli, fiili ve takrîrî açısından üçlü taksime tabi tuttukten sonra kavli sünnet başlığı altında da "ahbar" adlı bir başlık açar ve bu kısımda haberler ve çeşitleri, mütevatir, meşhur, haberi vâhid hakkında bilgi vererek diğer bazı mezhep ve alimlerin de ilgili konular hakkındaki değerlendirmelerini nakleder. Bu çalışmada onun bu açıklama ve görüşleri esas alınarak Hanefîlerin hadis anlayışına ne kadar yansıtıldığını göstermek için diğer Hanefî alimlerin görüşleri ile birlikte zikredilecektir.

### 2.1. Sünnet ve Haber Anlayışı

Sünneti kavli, fiili ve sükûti olmak üzere üç kısma ayıran Semerkindî, daha sonra bunların çeşitlerini alt başlıklar altında incelemektedir. Resulullah'ın (s.a.v) kavli sünnetinin bize haber vasıtasıyla ulaştığını belirten müellif, "haber" in sözlük anlamını

açıklayarak, onun "Haber verilen bilgiyle ilgili olarak özel bir siganın, özel bir kelâmın ismi olduğunu" söylemektedir. Daha sonra haberle ilgili "Doğruluğu ve yanlışlığı kendisinde bulandıran söz", "Doğru veya yalan ihtimali olan söz" şeklinde olan Mu'tezile'nin de benimsediği bazı tanımları veren Semerkindî, tanımlarda Allah'ın, Resulünün (s.a.v)

12 Leknevi, Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed, *el-Fevâ'idü'l-Behiyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye; et-Ta'likatü's-Seniyye Ale'l-Fevâidi'l-Behiyye*, Tsh. veTlk. Muhammed Bedreddin Ebü Firas En-Nâsani, (Kahire: Matbaatü's-Saade, 1324), 158.

13 Azar Abbasov, *Alâeddin es-Semerkindî ve Mizânü'l-Usûl'ünde Mu'tezile Görüşlerini Usûl Açısından Değerlendirmesi*, MÜSBE (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2012 ), 23.

14 Hacı Mehmet Günay, "Semerkandî Alâeddin", *DİA*, XXXVI, 470'ten naklen Madelung, "Alâ' Al-Din Samarqandî", *EI*, I, 782.

15 Kureşi, Ebü Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed, *el-Cevâhirü'l-Mudriyye fi Tabakati'l-Hanefiyye*, I-V, thk. Abdül Fettah Muhammed el-Hulv, 2. bs., (Cize: Hicr li't-Tibaa ve'n-Neşr, 1993/1413), III, 77.

16 Günay, "Semerkandî Alâeddin", 470'ten naklen Madelung, "Alâ' Al-Din Samarqandî", *EI*, I, 782-783.

17 Zirikli, *el-A'lâm*, V, 317.

ve ümmetin haberinde yalan ihtimali ya da yalan bulunmayacağı gibi nedenden bu tanımların fasid olduğunu belirterek, haberin “teklif anlamı taşımayan kelâm” şeklindeki tanımının daha doğru olduğunu ifade etmektedir. Zira ona göre kelâmın tamamı, ta'rif (haber verme) ve tekliftir. Emir ve nehiyleri teklif kapsamında değerlendiren müellif, haberi, istihbar, çağrı kapsamında değerlendirmiştir. Ona göre, bütün bunlarda haberanlamı vardır.<sup>18</sup> O daha sonra haberin çeşitlerini mütevatir, meşhur, haber-i vâhid olmak üzere üç başlıkta incelemiştir.

### 2.0.1. Haber Çeşitleri Hakkındaki Görüşleri

Semerkindî, burada mütevatir, meşhur ve haber-i vâhid hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur.

**a) Mütevatir:** Mütevatir, sözlükte “bitişik olmak, tetâbu etmek, birbirinin peşisıra gelmek” manâsında kullanılan “tevâtür”ün ism-i fâilidir. Sözlük anlamıyla da bağlantılı olarak mütevatir, “yalan üzerinde ittifak etmeleri aklen mümkün olmayan bir kalabalığın, yine kendisi gibi bir kalabalıktan rivayet ettiği haberdir”<sup>19</sup>.

Semerkindî şöyle devam etmektedir: “Mütevatir, inkıta şüphesi taşınaması kat'î ve yakînî olarak bilinen Resulullah'tan bize muttasıl şekilde gelen haberdir. Bir haberin mütevatir sayılması için, bazı şartları taşıması zaruri görülmüştür. Genel olarak a) Haberi nakleden çoğunluğun herhangi bir şekilde yalan üzerinde ittifak etmelerinin imkânsız olması ve bu haberin ilk dönemden itibaren kesintisiz olarak her devirde nakledilmesi. b) Mütevatir haberin aklın imkânsız gördüğü bir bilgiyi ihtiva etmemesi, yani duyularla algılanan bir işle ilgili olması gerekir.<sup>20</sup> Fukahâ ve mütekelimünun tamamı mütevatirin karîne olmaksızın kesin bilgi ifade edeceğini söylemişlerdir. Genel olarak Mu'tezile de bu kanaattedir. Ancak Mu'tezile'den olan Nazzâm buna karşı çıkarak, mütevatir haberin bir karîne olmaksızın verdiği bilginin kesinlik arzetmediğini söylemiştir. Nazzâm'a göre mütevatirin bilgi ifade edebilmesi için bir karîne, yani başka bir delil tarafından desteklenmesi şarttır. O, karîne olduğu takdirde haber-i vâhidin de bilgi ifade edeceğini söylemiştir.<sup>21</sup> Ona göre mütevatir haberi nakleden topluluk fertlerden oluşmaktadır, tek başına yalan söyleme ihtimali olan kimseler, topluluk olduktan sonra da yalan söyleyebilir. Cemaat olmaları, onların yalan söyleme özelliğini ortadan kaldırmaz. Meselâ Yahudi ve Hristiyanlar Hz. İsa'nın çarmıha gerildiği yönünde bazı iddialar ileri sürerek, yalan bir haber üzerinde birleşmişlerdir.<sup>22</sup> Aklî delil ile ilgili olarak ise şöyle demektedir: “Mütevatir haber her ne kadar birçok kişinin rivayetinden oluşmuşsa da, bunları ayrı ayrı düşündüğümüzde her biri haber-i vâhiddir. Böyle olunca, bu haber-i vâhid tek başına zan (ihtimal) ifade etmekte yani, bilgi gerektirmemektedir.”<sup>23</sup> Mütevatir haberin kesin bilgi ifade edeceğini söyleyen içlerinde Mu'tezileâlimlerin de bulunduğu cumhur, Nazzâm'ın bu iddiasına karşı çıkarak, bu görüşlerin yanlışlığını ortaya koymaya çalışmışlardır. Semerkindî de, Nazzâm'a karşı

18 Semerkindî, *Mizânü'l-Usûl*, 419-421.

19 Semerkindî, *Mizânü'l-Usûl*, 422-423; Talat Koçyiğit, , *Hadis Usûlü*, 3. bs., (Ankara: 1987), 15-16; Yusuf Şevki Yavuz, “Haber”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 24 (İstanbul: TDV Yay., 2001), 347.

20 Semerkindî, *Mizânü'l-Usûl*, 423; Yavuz, “Haber”, 347; Hüseyin Hansu, *Mu'tezile ve Hadis*, (Ankara: Kitabiyat, 2004), 116-120.

21 Nazzâm, haber-i vâhidin karîneyle bilgi ifade edeceğini şöyle bir örnekle açıklamıştır: Bir kimsenin evinde öldüğü haberi bir kişi tarafından verildiği zaman, eğer o evin önüne kalabalık toplanmış, evden ağlama sesleri geliyor ve cenaze hazırlıkları yapılıyorsa, bu kişinin verdiği ölüm haberinin bu karînelere kesin bilgi ifade ettiğine hükmedebiliriz. Semerkindî, *Mizânü'l-Usûl*, 423.

22 Semerkindî, *Mizânü'l-Usûl*, 423-424; Hansu, *Mu'tezile ve Hadis*, 118; Yavuz, “Haber”, 348.

23 Semerkindî, *Mizânü'l-Usûl*, 424.

katıldığı genelin görüşlerini delilleri ile sıralamakta ve onun bu iddiasının yanlış olduğunu belirtmektedir. Semerkandî şöyle devam etmektedir: “Meselâ biz Bağdat, Mekke gibi uzak beldelerin veya tarihte yaşamış Harun Reşid ve diğer başka şahısların varlığını, onları görmeden tevâtür yoluyla bilmekteyiz. Bir kimse bunlar konusunda kendisini şüpheye düşürmek istese de bunlar hakkında bilgisi kesin olduğundan şüpheye düşmez. Yine çocukların anne ve babaları hakkındaki bilgileri de, tevâtürle sabit olan kesin bilgi kabilindedir.”<sup>24</sup> Daha sonra Semerkandî, akli bir delil ileri sürerek konuyu tartışır ve tevâtürle oluşan bilginin zaruri olarak doğru olacağı sonucuna varır.<sup>25</sup> Nazzâm'ın Yahudilerin Hz. İsa'nın öldürülmesi ve çarımha gerilmesi meselesiyle ilgili deliline karşı Semerkandî, şöyle demektedir: “Yahudilerin Hz. İsa'nın öldürüldüğü ve çarımha gerildiği yönündeki haberleri, tevâtürün tanımına zahiren girsede bu onların zâhiri olarak hislerine dayanarak vuku bulmuştur. Bizim bu konudaki görüşümüz ise, katı bir delile dayanmaktadır. Zira Kur'an-ı Kerim'de Allah (c.c) “...onu ne öldürdüler, ne de astılar; fakat (öldürdükleri) onlara İsa gibi gösterildi”<sup>26</sup> buyurmaktadır.<sup>27</sup>

**b) Meşhur:** Meşhur haber, aslı âhâd olup sahâbeden sonraki iki nesilde<sup>28</sup> yalan üzere ittifak etmeleri düşünilemeyen topluluklar tarafından nakledilen haberdır.<sup>29</sup> Meşhur haber için şöyle de denilmiştir: “Ulemânın yaygın kabulüne mazhar olmuş haberdır.”<sup>30</sup>

Semerikandî'ye göre burada senedin başında ravilerin çokolması şart değildir. Meşhurun hükmü konusunda ise alimlerin ihtilaf ettiğini dile getirmiştir.<sup>31</sup> Ona göre bazı alimler, meşhur haberin ilmü't-tuma'nine<sup>32</sup> ifade ettiğini<sup>33</sup> yakın ilim ifade etmediğini dile getirmektedir. Ona göre Debusî'nin tercihi bu yöndedir. Çoğunluğu ise katı bir şekilde ilim ifade ettiğini söylediklerini nakleder.<sup>34</sup> İlk grup alimin görüşü şu yöndedir. Onlara göre Kur'an'ın meşhur haberle neshi caiz değildir. Ancak meşhur haber katı bir bilgi gerektiriyorsa mütevatir haberde olduğu gibi caiz olur. Ona göre meşhur haberi inkar eden kafir olmaz. Ancak

24 Semerikandî, *Mîzânü'l-Usûl*, 424-425.

25 Semerikandî, *Mîzânü'l-Usûl*, 425-426.

26 Nisa, 4/157.

27 Semerikandî, *Mîzânü'l-Usûl*, 426-427.

28 Haberin ikinci ve üçüncü nesilde yaygın kabul görmesi ilk tabakadaki âhâd haber özelliğinden kaynaklanan zaafi kaldırmakta veya en aza indirmektedir. Molla Hüsrev'in ifadesiyle meşhur haber, ilk nesilde haber-i vâhid olduğu için görünüşte muttasıl olmama şüphesi taşıya bile ulemânın ikinci ve üçüncü nesillerde o haberi alıp kullanmış olması onun özü itibarıyla Hz. Peygamber'e ulaşmama şüphesini kaldırmaktadır. Bu yaklaşımda genelde ümmete, özde fakihlere atfedilen güven ve değer habere yansıtılmış olmaktadır. Hanefî usûlcülerinin, ikinci ve üçüncü nesil ulemâsının bir haberle amel etmiş olmasını onu doğruluğa yaklaştıran, bir haberle amel edilmemiş olmasını da o haberi yalana yaklaştıran bir unsur olarak değerlendirmeleri ikinci ve üçüncü nesle duyulan itimadın sonucudur. mütevatir haberin râvilerinde aranmayan islâm, adâlet gibi bazı şartların meşhur haberin râvilerinde aranmış olması da bir bakıma bu noktaya irtibatlı görülebilir. Her ne kadar meşhur haberin tanımında onun ikinci ve üçüncü nesilde, yani tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn dönemlerinde yaygınlık kazanmış olmasına vurgu yapılması iki tabakayı değer açısından eşitlemekteyse de bazı usûlcülerin meşhur haberi tanımlarken sadece ikinci nesle vurgu yapması ikinci neslin daha özel bir öneme sahip olduğuna veya haberin meşhur sayılması için ikinci neslin yaygın kabulünün yeterli sayılabileceğine bir ima olarak değerlendirilebilir. H. Yunus Apaydın, “Meşhur”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 29 (Ankara: TDV Yay., 2004), 369.

29 Semerikandî, *Mîzânü'l-Usûl*, 428.

30 Semerikandî, *Mîzânü'l-Usûl*, 428.

31 Semerikandî, *Mîzânü'l-Usûl*, 429.

32 İlk olarak İsa b. Ebân tarafından ortaya atılan ve Hanefî terminolojisinde meşhur haberin bilgi değerini göstermek üzere yaygın biçimde kullanılan ilmü't-tuma'nine kavramı zanla bilme arasında bir ara kategoriyi temsil eder. Ruhâvî'ye göre ilmü't-tuma'nine yakınin bilgisi değil yakınin zannıdır. Apaydın, “Meşhur”, 370.

33 Debusî ve Serahsî'ye göre meşhur haber başlangıcındaki kusurdan dolayı ilm-i yakın değil, ilm-i tûma'nine ifade eder. Debusî, *Takvîmu'l-Edille fi Usûli'l-Fıkıh*, thk. Halil Muhyiddin el-Hüseyn, (Beyrut: 2001), 212; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I-II, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgâni, (Kahire: 1954) I, 292.

34 Semerikandî, *Mîzânü'l-Usûl*, 429.

meşhur haber kati bir bilgi gerektiriyorsa o zaman kafir olur.<sup>35</sup> Semerkandî, kendi şeyhlerinden İsa b. Ebân'ın<sup>36</sup> (v. 221/836) meşhur haberi inkar edenlerin dalalette olduklarını ama kafir olmadıkları<sup>37</sup> fikrinde olduğunu ifade etmektedir.

Semerkandî'ye göre, göre meşhur ve mütevatir haberi inkar eden gruplar arasında şöyle bir fark vardır. "Mütevâtiri inkar etmek peygamberimizi inkar etmektir. Çünkü bu tür rivayeti başından sonuna kadar belli sayıda ravi peygamberimizden duymuş gibi nakletmiş olup bunu inkar peygamberi inkardır. Ancak meşhur haberi inkar etmek peygamberimizi inkar etmek değildir. Çünkü bu haber, adeten yalan üzerine birleşmeleri mümkün olmayan bir grubun peygamberimizden duyduğu bir haber değildir. Bu ise hicri II. asırda yaşayan alimlerin kabul ettiği bir haberdir."<sup>38</sup>

"Müelliflerin tariflerinde tâbiün ve etbau't-tâbiün dönemine özel bir önem atfedildiği görülmektedir. Onlara göre bu devirlerde yaşamış âlimler güvenilir kişilerdir dolayısıyla onların şahitliği ve ameli ile meşhur haber değer kazanmış böylece mütevatir derecesine<sup>39</sup> yaklaşmıştır."<sup>40</sup>

Genel olarak Semerkandî'nin meşhur haberin bilgi değeri ile ilgili görüşleri diğer alimlerin görüşleri ile uyumaktadır.

**c) Haber-i Vâhid:** Haber-i vâhid etrafında yapılan tartışmalar sebebiyle bu terim mahiyet ve kavram bakımından tarih içinde iki defa anlam değiştirmiş, ilk zamanlar "bir veya birkaç kişinin haberi" anlamına gelirken daha sonra "mütevâtir seviyesine ulaşmayan haber" mânasında kullanılmıştır. Terimin ikinci tanımı, haber-i vâhidlerin dinde delil olup olmayacağı hususuyla ilgili olup fıkıhın tedvin edilmeye başlandığı 11. (VIII.) yüzyılın ilk yarısında vehim, şekk zan ve yakın gibi akli konuların İslâm toplumunda yayılmasıyla birlikte ortaya çıkmıştır.<sup>41</sup>

Semerkandî haber-i vâhid hakkında açıklamalarda şöyle demektedir: "Haber-i vâhid, tek bir kişinin tek bir kişiden rivaye ettiği hadistir."<sup>42</sup> Fukahaya göre ise de 2, 3 veya 10 kişi

35 Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, 426-427.

36 Aslen Şiraz'ın güneydoğusundaki Fesâ şehriendir. Halife Mansûr'a danışmanlık yapan dedesi Sadaka b. Adî'nin dedesinin adının Merdânşah olmasından İran asıllı olduğu anlaşılmaktadır. İsa b. Ebân Bağdat'ta yetişti. İsmâil b. Ca'fer el-Ensârî, Hüseyim b. Beşir, İbn Ebû Zâide gibi âlimlerden hadis öğrendi. Ehl-i hadis ekolüne mensubiyeti dolayısıyla önceleri ehl-i re'ye karşı çıkarken arkadaşı İbn Semâa tarafından İmam Muhammed eş-Şeybânî ile tanıştırılıp onun muhalefet ettiğini düşündüğü hadisleri tek tek kendisine okuduğunda tatminkâr cevaplar alması üzerine rey ekolüne katıldı. Serahsî'nin rivayetine göre ise hadis öğrenimiyle meşgulken hac için gittiği Mekke'de aynı konuda iki defa yanlışlık yapıp Hanefî bir arkadaşı tarafından uyarılınca hadis tahsilinin kendisini hatadan korumada yeterli olmadığını düşünerek İmam Muhammed'in derslerine katıldı. Şükrü Özen, "İsa b. Ebân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 36 (İstanbul: TDV Yay., 2000), 480.

37 Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, 430.

38 Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, 430.

39 Serahsî, *Usûl*, I, 293; Pezdevî, *Usûl*, II, 688.

40 Serkan Demir, "Hanefî Mezhebi Fıkıh Usûlünde Sünnet Anlayışı", (Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2006), 55.

41 Mustafa Ertürk, "Haber-i Vâhid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 36 (İstanbul: TDV Yay., 1996), 349.

42 Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, 43. Pezdevî, haber-i vâhid; mütevatir ve meşhur haber dışındaki, bir veya birkaç râviden rivâyet edilen, hem şeklen hem de mânen Resulullah'a nispetinde şüphe bulunup ilm-i yakîn ifade etmeyen ancak ameli gerektiren haber olarak tarif eder. Pezdevî, *Usûl*, II, 680, 690. Ayrıca bk. Nurullah Agitoğlu, "Usûl Adlı Eseri Bağlamında Hanefî Usûlcü Pezdevî'ye Göre Sünnet ve Haberin Çeşitleri", *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017/1, cilt: VIII, sayı: 16, s. 7-25, 23; Serahsî, haber-i vâhid, içinde şüphe barındırmasına rağmen çeşitli sebeplerle amel edilmesi gereken, ancak amel etmeyen günahkâr olmayacağı haber şeklinde tarif eder. Serahsî, *Usûl*, I, 294.

Debûsî'nin tarifi de bu şekildedir ancak o, haber-i vâhidî doğrudan tarif etmeyip, onu, meşhur olmayan haber-



rivayet etse de meşhur hadis şartlarını taşımayan ve onun kabul edilmesi üzerine icmanın oluşmadığı hadistir.<sup>43</sup>

Haber-i vâhidin ravilerle, haberin bizzat kendisiyle veya başka bir sebebe dayalı bazı şartları vardır. Bu şartların bazıları muttefekun aleyhtir bazıları ise muhtefün fihdîr.<sup>44</sup>

Semerkindî ravi ile ilgili şartların İslam, akıl, adalet, ve zabt olduğunu söylemektedir. O bu şartların muttefekun aleyh olduğunu aktardıktan sonra bu şartlarla ilgili açıklamalarda bulunmaktadır.<sup>45</sup>

Örneğin akıl için “akla gelince kelamın akla uygunluğu yoksa sıhhatli olmaz. Çünkü akılsızların kelamı hezeyandır.”<sup>46</sup>demektedir.

Semerkindî Haber-i vâhidin kabul şartları<sup>47</sup>hakkında da açıklamalarda bulunmakta ve şöyle demektedir:

“Haber-i vâhidin sağlıklı ve sahih bir haber olarak görülüp kabul edilmesi için bazı şartların olması gerekir. Bunlardan ilki haber-i vâhidin akli delillere uygun olmasıdır.<sup>48</sup>Semerkindî'ye göre akıl, başı başına Allah'ın bir nimeti ve delildir. O tam ve hâkim olan delil olduğu için noksanlık arz etmez. Ahad, meşhur ya da mutevatir olsun fark etmez, gelen her haber bu şekilde akıl tarafından sınanır. Her haberin akla uygunluğu<sup>49</sup> araştırılmalı ve sınanmalıdır.<sup>50</sup>

Semerkindî'nin bir rivayeti değerlendirirken rivayetin akli delillere uygunluğunu şart koşması,hadis değerlendirmelerinde metin tenkidi ile ilgili önemli bir kriterdir.

Semerkindî'ye göre diğer bir şart da haber-i vâhidin Kitaba, mütevatir sünnete ve icmaya muvafık olmasıdır. Eğer bu kati delillerden birisiyle çelişen bir haber-i vâhid var ise bu ya reddedilmeli veya tevil edilmelidir. O bu konuyla ilgili olarak Hz. Peygamberden nakledilen “benden size bir hadis nakledilirse onu Allah'ın kitabına arzedin uygun ise alın, uygun değilse reddedin”<sup>51</sup> rivayetini nakleder.<sup>52</sup> Ona göre haber-i vâhidde sıdk ve kizb, hata, yanılma olabilir ama kitab kati delildir. İhtimali olan, kati delil karşısında kabul edilmez. Tevil yöntemiyle ona yaklaşılmaya çalışılır.<sup>53</sup>

Yine Semerkindî'ye göre haber-i vâhidin ameli konularda rivayet edilmiş olması gerekir. Ancak itikad alanında rivayet edilmiş bir haber delil olmaz. Bu, zannî ilim ifade eder,

ler içerisinde *makbul olanlar* kısmında ele almıştır. Debûsî, *Takvîm*, 207, 213.

43 Semerkindî, *Mîzânü'l-Usûl*, 431.

44 Semerkindî, *Mîzânü'l-Usûl*, 431.

45 Semerkindî, *Mîzânü'l-Usûl*, 431-433.

46 Semerkindî, *Mîzânü'l-Usûl*,431-433.

47 Genel olarak Haneîlerin haber-i vâhidlerin kabulü için ileri sürdüğü şartlar için Bk. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Haneî Mezhebi'nin Hadis Metodu*, (Ankara: 2012), 152-195; Ali Osman Koçkuzu, *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vâhidlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri*,(İstanbul: 2014), 174-178.

48 Mâtürîdî'ye göre tarihi haberin kabulünde de ana ilke onun akla uygunluğudur. Akli delillere aykırı olarak varid olan haberler merduddur. Nuri Tuğlu, *Mâtürîdîlik ve Hadis*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 201.

49 Mâtürîdîlerin bilgi sistemi içinde akıl kesin ve doğru bilginin kay-naklarından biridir. İmam Mâtürîdî, akla ve onun kullanılması anlamına gelen *nazar* ve *tefekküre* büyük önem vermektedir. Mâtürîdî'ye göre diğer bilgi kaynaklarından elde edilen bilgilerin değerlendirilmesi ve onun kullanılabilir bir bilgi haline getirilmesi de aklın kullanılması sayesinde olmaktadır. Nuri Tuğlu, *Mâtürîdîliğin Hadis Anlayışı*, Milet ve Nihal, 2010, 7 (2), 95.

50 Semerkindî, *Mîzânü'l-Usûl*, 433.

51 Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlül-İlbâs ammâ İštehera mine'l-Ehâdis alâ Elsineti'n-Nâs*. I-II, thk. Ahmed Kalas, Müessesetü'r-Risâle) (Beirut:1984), I, 86. Bu konuda nakledilen diğer haberler ve değerlendirmeler hakkında geniş bilgi için bk. Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur'ânî Arzı*, (İstanbul: İnsan Yay., 1998).

52 Semerkindî, *Mîzânü'l-Usûl*, 433.

53 Semerkindî, *Mîzânü'l-Usûl*, 433-434.



kati ilim ifade etmez.<sup>54</sup> Keza, haber-i vâhidin kabul edilmesinin diğer bir şartı da o haberin umûmü'l-belvâ<sup>55</sup> bir olayda vuku bulmamasıdır. Çünkü eğer haber sahih olsaydı, ihtiyaç duyulan bir haber olduğu için meşhur olurdu.<sup>56</sup> İmam Şafîî bu şartı kabul etmemiştir.<sup>57</sup>

Serahsî ise haber-i vâhidi, içinde şüphe barındırmasına rağmen çeşitli sebeplerle amel edilmesi gereken, ancak amel etmeyenin günahkâr olmayacağı haber şeklinde tarif eder.<sup>58</sup>

Debûsî'nin tarifi de bu şekildedir ancak o, haber-i vâhidi doğrudan tarif etmeyip, onu, meşhur olmayan haberler içerisinde *makbul olanlar* kısmında ele almıştır.<sup>59</sup> Zamanla özellikle Hanefî usûlcülerin -her ne kadar kaynağı itibariyle haber-i vâhid olsa da- meşhur habere, haber taksimi içerisinde ayrıca yer vermeleri haber-i vâhidin mütevâtir ve meşhur haricinde kalan haberler için kullanılmasına zemin hazırlamıştır.<sup>60</sup>

Semerkindî'nin diğer Hanefî alimlerden farklı olarak haber-i vâhidin kabul edilmesi için akla aykırı olmaması şartı kanaatimizce onun aynı zamanda kalamcı yönünün ağır basmasındadır.

## 2.1.2. Semerkindî'nin Bazı Hadis Usûlü Meselelerine Yaklaşımı”

### 2.1.2.1. İsnadın Gerekliliği

Semerkindî şöyle demektedir: “Alimlerimize göre göre isnad, haber-i vâhidin kabulü için şart değildir. Bir rivayetin senedinin mürsel olması, engel teşkil etmez.<sup>61</sup> Ancak Şafîî ye göre engel teşkil eder. Ancak bu mürsel rivayetin farklı vecihten rivayet edilmesi durumda engel teşkil etmez. Bunun için o Said İbnü'l Müseyyeb'in rivayetlerini kabul etmiş ve onun rivayetlerinin müsned olan şekillerini bulduğunu söylemiştir.”<sup>62</sup>

Semerkindî daha sonra İsa b. Ebân'ın “Eğer ravi sahabi, tabiun, etbâu't-tâbiin veya her aşırda tanınan meşhur bir hafız ise onun rivayeti kabul edilir, değilse kabul edilmez.”<sup>63</sup> fikrinde olduğunu nakleder. Semerkindî daha sonra mürsel rivayetleri kabul etmeyenlerin görüşlerini açıklar ve konuyla ilgili tartışmaları nakleder.<sup>64</sup>

### 2.1.2.2. Mana ile Rivayet

Semerkindî, hadisin ma'nen rivayet edilmesinin caiz olup olmadığı sorusuna “alimler, lafız müşterek, mücmel veya müşkil olduğunda, o lafzın yerine başka bir lafzın kullanılmasının caiz olmadığı hususunda ittifak etmişlerdir” şeklinde cevap vermektedir.<sup>65</sup> Ancak lafız zahir ve müfesser ise o zaman lafzın yerine diğer lafzı kullanmak suretiyle, “celese” yerine “kaade” örneğinde olduğu gibi kullanılması durumunda caiz midir? Semerkindî açıklamalarına şöyle devam etmektedir: “Biz hanefilere göre caizdir. Bu, aynı zamanda Şafîî mez-

54 Semerkindî, *Mizânü'l-Usûl*, 434.

55 Fıkıhta umûmü'l-belvâ, çokça karşılaştığı ve toplumda yaygınlaştığı için mükelleflerin kaçınmasının hayli zor olduğu hadiselerle bilinmemesinin âdeten mümkün olmadığı olay veya durumları ifade eder. Mustafa Baktır, “Umûmü'l-Belvâ” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 36 (İstanbul: TDV Yay., 2012), 155.

56 Semerkindî, *Mizânü'l-Usûl*, 434.

57 Semerkindî, *Mizânü'l-Usûl*, 434.

58 Serahsî, *Usûl*, I, 294.

59 Debûsî, *Takvim*, 207, 213.

60 Demir, “Hanefî Mezhebî Fıkıh Usûlünde Sünnet Anlayışı”, 57.

61 Semerkindî, *Mizânü'l-Usûl*, 435.

62 Semerkindî, *Mizânü'l-Usûl*, 435.

63 Semerkindî, *Mizânü'l-Usûl*, 435.

64 Semerkindî, *Mizânü'l-Usûl*, 435-440.

65 Semerkindî, *Mizânü'l-Usûl*, 440.

hebinin görüşüdür. Hasan-ı Basri'nin de aynı görüşte olduğu rivayet edilmiştir. Ashabü'l hadisten bazılarına göre manen rivayet caiz değildir.<sup>66</sup> Bunlara göre “Hz. Peygamber’in benden bir hadis ezberleyip de aynen nakleden kişilerin Allah yüzünü ağartsın.”<sup>67</sup> “ben Arapların en fasihiyim”<sup>68</sup> “bana benden önce kimseye verilmeyen beş şey verildi”<sup>69</sup>, “bana cevâmiu'l-kelim verildi”<sup>70</sup> gibi ifadelerden anlaşıldığına göre bir lafzın yerine başka lafızları kullanmak hataya sebep olabilir. Buradan anlaşılan manayla rivayet caiz değildir. Kur’anın da manen rivayeti caiz değildir.<sup>71</sup>

Semerkindî ‘ye göre Abdullah b. Mesud ve diğer bazı ashabın “Hz. Peygamber böyle dedi”, “veya buna benzer dedi”, “buna yakın dedi”demeleri aslında mana ile rivayettir. Yine sahabe arasında “Resulullah bize şunu emrederdi” veya “bizi nehyederdi” gibi ifadeleri meşhurdur ki bu mana ile nakildir. Sahabenin icmaı ise hüccettir.<sup>72</sup>

Semerkindî burada “esas olanın lafız değil mana olduğunu, hadis lafızlarının Kur’an lafızları gibi mucize olmadığını hatta bazen Kur’anın bile farklı lafızlarla ifade edilmesi caiz iken bu durumun Hadisler için de geçerli olduğunu” ifade etmektedir.<sup>73</sup> Mana ile rivayeti caiz görmeyenlere göre mana ile rivayet edildiği zaman hadislerin anlamları değişebilir. Semerkindî böyle düşünenlere reddiye niteliğinde şu açıklamaları yapmaktadır: “Bu durumda mana değişmez. Aynı anlama gelen lafızlar getirildiği zaman mana değişmez. Bu durum hadisler için de geçerlidir. Ancak ezan, teşehhüd başka bir dile dönüştürülmeleri caiz olmadığından kendi lafızlarıyla ifade edilmelidir. Ancak müşterek ve mücmel lafızlar anlamında değişmesi ihtimalinden başka lafızlarla değiştirilmezler. Hadise gelince bu, delil değildir. Kim bütün vecihleriyle bir hadisi mana ile rivayet ederse buna hadisi duyduğu gibi tam rivayet etmiştir, denilir. Ancak eğer hadisin lafzı müşterek, müşkil veya mücmel ise bu durumda anlamın noksan olma ihtimalinden dolayı zaten biz de bunu kabul etmemekteyiz.”<sup>74</sup>

### 2.1.2.3. Haber-i Vâhid ile Amel

Haber-i vâhid, kitabın umumuna, mütevatir habere aykırı ise bunu terketmek vacip midir veya bununla kati olan bir umum tahsis edilir mi?

Semerkindî, haber-i vâhidin zikredilen herhangi bir duruma zıt olması durumunda ya reddedilmesi veya aralarının uygun bir şekilde cemedilmesi gerektiğini ifade etmektedir. <sup>75</sup> “Semerkindî, kıyasa muhalif olması durumunda haber-i vâhid’in kıyasa takdim edileceği görüşündedir”<sup>76</sup>

66 Semerkindî, *Mîzânü'l-Usûl*, 440.

67 Ebu Davud, “İlim”, 10; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 437.

68 Ben Arapların en fasih konuşanıyım. Zira ben Kureyş’tenim” ifadesi hakkında Suyûti’nin “Bunu garip rivayetlerde bulunan kişiler zikretmiştir, ancak kaynağını da isnadını da bilen yoktur” dediği nakledilmiştir. Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasan Nurüddin Ali b. Sultan Muhammed, *el-Esrârü'l-Merfûâ fi'l-Ahbâri'l-Mevdü'a* (el-Mevdü'âtü'l-Kübrâ, thk. Muhammed b. Lütfi Sabbâğ. Dârü'l-Emâne, (Beirut: 1986), 137. Münavi, *Fezû'l-kadir şerhi'l-Câmiis-sağir*, I-VI, ( Beirut: Dârü'l-Ma'rife, 197), III, 38. Hadis no: 2684.

69 Müslim, “Mesâcid”, 3

70 Müslim, “Mesâcid”, 5, 7-8, “Eşribe”, 71

71 Semerkindî, *Mîzânü'l-Usûl*, 441.

72 Semerkindî, *Mîzânü'l-Usûl*, 441.

73 Semerkindî, *Mîzânü'l-Usûl*, 442.

74 Semerkindî, *Mîzânü'l-Usûl*, 442-443.

75 Bk. Semerkindî, *Mîzânü'l-Usûl*, 433 vd.

76 Bk. Semerkindî, *Mîzânü'l-Usûl*, 443 vd.

#### 2.1.2.4. Haber-i Vâhidi Rivayet Eden Kişi Rivayet Ettiğine Muhalif Davranırsa Bu Durum Onun Rivayetini Zedeler mi?

Semerkindî bu soruya cevap sadedinde şöyle demektedir: “Kerhî'ye göre bunun rivayete bir etkisi yoktur. Bu rivayet de diğerleri gibi delil olarak kabul edilir. Birçok Hanefî alime göre ise bu durum rivayete engeldir ki bu durumda rivayetin nesh veya tahsis edildiği veyahut da tevîl edildiğine hamledilir. Şâfiî de bu görüştedir.”<sup>77</sup>

Kerhî'ye göre Hz. Peygamber'in sözü hüccettir. Ravinin ona muhalif davranması mümkün olduğu gibi hadisin tevîl edilmesi de mümkündür. Dolayısıyla ravi hadisi kendi icithadiyle ihtimallerden birine hamletmiş olabilir. Onun icthadı delil değildir. Bundan dolayı delili bırakıp ihtimalli olana sarılmak, caiz değildir.<sup>78</sup>

Semerkindî konuya şöyle devam etmektedir: “Çoğunluğun görüşüne göre ise ravi rivayet ettiğine muhalif davranırsa bunu ya kasıtlı yapmıştır ki -bu durum sahabe için düşünülemez-veya nass ihtimallidir ki bu durumda onu kendi icithadiyle bu ihtimallerden birisine hamleder. Bu durum sahabe için düşünülemez. Çünkü sahabi de başkasının icthadının kendi icthadına muhalif olabileceğini bilir. Kaldı ki sahabe de Hz. Peygamberin “Benim sözümü işitip de başkasına tebliğ eden adamın yüzünü Allah ağartsın çünkü fıkıh ezberleyen nice adamlar, fakih değildir ve fakih olan hafızları, kendilerinden daha kuvvetli fakihlere iletebilirler”<sup>79</sup> hadisine istinaden rivayeti nakletmekle emrolunmuştur. Bu durumda iki seçenek de geçersiz olunca bu durumda sahabi onun nesh veya tevîl edildiğini bilmiştir. Bu durumda sahabi Hz. Peygamberin durumunu bilerek bunu tahsis etmişya da bunun tahsisini gerektiren daha açık bir nas işitmiştir.”<sup>80</sup>

#### 2.1.2.5. Haber-i Vâhidin Kabul Edilmesi İçin Sayı Şartı

Semerkindî bu konuda şöyle demektedir: “Genel kanaate (çoğunluğa) göre, haber-i vâhidin kabul edilmesi için sayı şart değildir.<sup>81</sup> Bazıları da iki kişi şartı koşmuşlardır. Onlar, “Resulullah (sav) namazın ikinci rek'atında selam verip bitirdi. Zülyedeyn (ra) kendisine: “Ey Allah'ın Resulü, namaz kısaltıldı mı yoksa unuttunuz mu?” diye sordu. Hz. Peygamber, “Zülyedeyn doğru mu söylüyor?” diye sordu. Herkes: “Evet!” diye cevap verdi. Resul-i Ekrem (sav) de iki rek'at daha kıldı, sonra selam verdi, sonra tekbir getirip iki secde daha yaptı. Bu iki secde diğer secdelerinin uzunluğunda idi veya biraz daha uzundu. Sonra namazdan kalktı”<sup>82</sup> rivayetine dayanarak kabele'nin (ebe, doğum yaptıran kişi) rivayetini kabul etmemişlerdir.”<sup>83</sup>

Semerkindî genel olarak, çoğu alim ve selefî Hz. Ebubekir'in, Bilali Habeşî'nin, Ömer'in haberini kabul ettiğini, sahabenin de bu tür uygulamalarında tek kişinin rivayetlerini kabul ettiklerini, icmanın hüccet olduğunu söylerken “zülyedeyn” rivayetinin umumu belvada varid olan haber-i vâhid olduğunu dile getirmiştir. Ona göre haber-i vâhid bu konularda delil değildir.<sup>84</sup>

Hanefî Mezhebinde haber-i vâhidin kabul edilmesi için fıkhu'r-râvî, arz meselesi ve umûmü'l-belvâ gibi şartların Ebû Hanîfe'ye nisbeti yaygın olsa da bu hususta yeteri kadar

77 Semerkindî, *Mizânü'l-Usûl*, 444.

78 Semerkindî, *Mizânü'l-Usûl*, 444.

79 İbni Mace, “Mukaddime”, 18.

80 Semerkindî, *Mizânü'l-Usûl*, 444.

81 Semerkindî, *Mizânü'l-Usûl*, 445.

82 Müslim, “Mesacid”, 97.

83 Semerkindî, *Mizânü'l-Usûl*, 445.

84 Semerkindî, *Mizânü'l-Usûl*, 445. Semerkindî'nin haber-i vâhidin hükmü ile haber-i vâhidin had ve cezalar konusunda kabul edilmesi ile ilgili görüşler için bk. Semerkindî, *Mizânü'l-Usûl*, 449 vd.

delil bulunmamaktadır. Bu şartların özellikle İsa b. Ebân ve sonrasındaki mesâilde müçtehit ve ashâb-ı tahir tabakasındaki âlimlerin öne sürdüğü şartlar olduğu görülmektedir.<sup>85</sup>

### 2.1.2.6. Bir Sahabinin “Bununla Emrolunduk” veya “Şundan Nehyedildik” Şeklinde Açıklamalarda Bulunması Durumu.

Semerkindî, Kerhî (v. 340/952)'nin şöyle dediğini nakletmektedir: “Bu ifadeden emri veren kişinin Hz. Peygamber olduğu anlaşılmaz. Çünkü, emretme işini bazen yöneticiler veya âlimler yapabilirler. Bunun için Kerhî, “Bilal'e ezanın çift, kametin tek lafızla emredildi” rivayetini delil olarak kabul etmemiştir. Yani buradaki emri Peygamberimiz dışında bir başkası da vermiş olabilir.”<sup>86</sup>Semerkindî Kerhî'ye itiraz sadedinde şu açıklamayı yapmıştır: “Ancak alimlerimizin çoğunluğuna göre ise hüccettir. Bu, Hz. Peygamber'in emri olarak hamledilir. Çünkü sahabenin gayesi şeriatı tebliğ etmek, hükmü öğretmektir. Bu hüküm kimden gelirse bunu emir ve sultanlara değil bu kişiye hamletmek gerekmektedir Onların (Emir ve sultanlar) şeriat üzerinde bir tesiri yoktur.”<sup>87</sup>

Yine Semerkindî'ye göre eğer sahabe “bize vacip, haram veya mubah kılındı” derse burada icma ile vacip, haram veya mubah kılan peygamberdir. Bunlar, yüce Allah'ın emri olup peygamberimiz bize bildirmiştir. Çünkü eğer sahabe bir durum hakkında bunun vacip olduğunu söylemişse muhakkak ki bunun vacip olduğuna dair ya vacip lafzını duymuş veya Hz. Peygamberin halinden veya ashabının icmasından dolayı vücubu gerektiren bir durum meydana gelmiştir. Madem sahabenin amacı şeriatı tebliğ etmektir. Bu durumda onların bunu kesin olarak duyduğundan şüphe yoktur.”<sup>88</sup>

Genel olarak Hanefî alimler, sahabe kavlini ve onların icma ettikleri hususları da sahabenin sünnete olan bağlılık ve vukufiyetlerinden dolayı bağlayıcı kabul etmişlerdir denilebilir.

Semerkindîye göre, sahabenin “bu sünnettendir” demesi durumunda bundan peygamberin sünneti anlaşılır. İbadete taalluk eden bir fiil olması durumunda da bu fiile uyumak Allah ve Resulüne itaat anlamına gelir. Çünkü o kendisine uyulan ve itaat edilendir. Yüce Allah “Andolsun ki Resulullah sizin için güzel bir örnektir” buyurmaktadır.<sup>89</sup>Semerkindî, “Ömereyn'in sünneti”<sup>90</sup> tabirinin de kullanıldığını söyleyerek takyid edilmesi koşuluyla sünnetin başkası için kullanılabileceğini inkar etmediklerini söylemektedir. Ancak ona göre asıl husus takyid olmadan sünnet denildiği vakit sadece Hz. Peygamber'in sünneti<sup>91</sup> anlaşılır.<sup>92</sup>

85 Mansur Koçinkağ, “İlk Dönemde Sünnet ve Haber-i Vâhidle İlgili Tartışmalar”, (Yüksek Lisans Tezi Marmara Üniversitesi, 2011), 203-204.

86 Semerkindî, *Mîzânü'l-Usûl*, 447.

87 Semerkindî, *Mîzânü'l-Usûl*, 447.

88 Semerkindî, *Mîzânü'l-Usûl*, 447.

89 Ahzab, 33/21.

90 “Ömereyn” ile Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer de kastedilmiştir. İsmail Durmuş, “Tağlib”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 39 (İstanbul: TDV Yay., 2010) 373. Müberred, bununla Hz. Ömer ve Ömer b. Abdülaziz'in kastedildiğine dair görüşü, Cemal Savaşında Hz. Ali'ye “Bize Ömereyn'in (Ebû Bekir + Ömer) sünneti verildi” denilmesini delil getirerek doğru bulmaz Müberred, *el-Kâmil*, I-IV, (nşr. M. Ahmed ed-Dâli), (Beirut: 1406/1986), I, 187.

91 Şâfiî, bu hususta da Hanefî usûlcülerden farklı düşünmektedir. Ona göre mutlak olarak kullanılan “*biz emrolunduk*” veya “*biz nehyolunduk*” şeklindeki ifadelerde âmir konumundaki şahıs Hz. Peygamber'dir. Serahsî, *Usûl*, I,115; II, 380-381. Serahsî, Şâfiî'nin bu görüşlerine eserinde iki kez yer verir. Ancak bu görüşlerden bahsettiği ikinci yerde Şâfiî'nin eski görüşünün bu doğrultuda olduğunu daha sonra ise bu görüşünden rucû ettiğini belirtmiştir. Serahsî'nin açıklamasına göre Şâfiî'nin bu görüşten dönmesinde seleften bazılarının şehirlerde uygulana gelen şeylere de sünnet demeleri etkili olmuştur. (Bk. Serahsî, *Usûl*, II, 380).

92 Semerkindî, *Mîzânü'l-Usûl*, 447.

Özetle şunu belirtmek gerekir ki Hanefî usûlcüler *sünnet* kelimesinin tarifinde fâilin kimliğini belirlemede herhangi bir kısıtlamaya gitmeden gerek Hz. Peygamber'in, gerekse sahabilerin din ile ilgili konularda takip ettiği yol mânâsında sünneti kullanmışlardır. Ancak Hanefîlerin sünnet kelimesini hem Hz. Peygamber'in hem de sahâbenin uygulamaları için kullanmaları ikisine verilen değer aynı olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü gerek Ebû Hanîfe gerekse onun ekolünü devam ettirenler sahâbe kavli ve uygulamaları delil olarak görmekle birlikte bunu üçüncü dereceden bir delil olarak algılamışlardır.<sup>93</sup>

### Sonuç

Hanefî alimler, ilk devirlerde hadis usûlü ile ilgili müstakil eserler bir eser yazmamış ve olsalar da bazen diğer mezhep müntesipleri tarafından ciddi şekilde tenkide maruz kalmış olsalar da hadis/sünnetin anlaşılması, yorumlanmasına yönelik ilk zamanlardan beri ciddi bir çalışma içerisinde girmişlerdir. Bu bağlamda Mâturidî gelenek ve kültür içerisinde yetişmiş olan Semerkandî, Karahanlılar devri Hanefî mezhebinin, özellikle mezhep içinde klasik Hanefî usûl ve fûrû geleneğinden farklı görüş ve yaklaşımlara sahip olan, Mâverâünnehir Semerkant okulunun en büyük otoritelerinden biri kabul edilmiş olup "Mizânü'l-Usûl fî Netâici'l-'Ukûl" adlı eserinde hadis/sünnetin anlaşılması, yorumlanmasına yönelik açıklamalarda bulunmuştur.

Semerkandî, hadislerle ilgili konuları "sünnet" başlığı altında ele almakta ve değerlendirmektedir. Haberlerle ilgili konuları daha çok bilgi değeri, bağlayıcılığı, delil olma yönü ve kabulünde gerekli şartlar açısından ele almaktadır.

Semerkandî, mezhebinin haber teorisini mütevâtir-meşhur-âhâd olmak üzere üç başlık altında inceler ve burada bazı konularda Mu'tezile gibi mezheplerin görüşlerine yönelik reddiye niteliğinde açıklamalarda bulunur.

Semerkandî, genel olarak Mevcut Hanefî usûlünde haber-i vâhidin kabulü için ileri sürülen Fıkıh'r-râvî, Kur'ân'a arz, kıyasa uygunluk gibi vb. şartlardan umûmu'l-belvâ şartı ile akla uygunluğunun şart olduğunu dile getirmiştir.

Rivayetin sıhhati için akıl baliğ olma şartı ile ilgili olarak Semerkandî'ye göre rivayetin sıhhati için akıl baliğ olmak şart değildir.

Semerkandî isnadın, haber-i vâhidin kabulü için Şâfiilerin aksine bir şart oluşturmadığını hadisi mana ile rivayet etmenin caiz olduğunu haber-i vâhidin kabul edilmesi için ravi sayısının şart olmadığını söyler.

Bir sahabinin "bununla emrolunduk" veya "şundan nehyedildik"... şeklinde açıklamalarda bulunması durumunda Semerkandî'nin belirttiğine göre alimlerin çoğunluğuna göre hüccettir. Kendilerinin de bu görüşte olduklarını sahabinin "bu bize vacip kılındı", "haram kılındı" veya mubah kılındı gibi söylemlerinden bu durumun kendi mezhebinin anlayışı doğrultusunda icmaya göre mubah, haram veya haram kılan kişi Hz. Peygamberdir. Sahabinin "bu sünnettendir" dediği zaman bu durumun Hz. Peygamberin sünnetine hamledildiğini, çünkü uyulan ve takip edilen kişi Hz. Peygamberdir, bundan dolayı mutlak sünnet deyince onun sünneti anlaşılır tarzında açıklamalarda bulunur.

Genel olarak Hanefî mezhebine mensup alimler özelde de Hanefî usûlcüler ilk zamanlardan beri zaman zaman zaman tenkide uğramış olsalar da Hadis/sünnetin anlaşılmasına yönelik olarak eserlerinde sünnet konusuna büyük önem vermişlerdir. Hanefî usûlcüler

93 İshak Emin Aktepe, "Şâfi Öncesinde ve İmam Şâfi'de Sünnet", (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2005), 99.

eserlerindeki haber/sünnet bahislerinde kendi anlayışlarını ortaya koyarken, kendilerine yöneltilen eleştirilere cevap vermişler veya kendilerinin yanlış gördükleri anlayış ve düşüncelere reddiye tarzında açıklamalarda bulunmuşlardır.

Sonuç olarak Semerkandî'nin *Mizânü'l-Usûl fi Netâici'l-'Ukûl* adlı eseri başta olmak üzere belki de günümüze kadar çoğu zaman ihmal edilen Hanefî mezhebi usûl kaynaklarının bu gözle incelenmesinin günümüz hadis usûlü çalışmalarına önemli katkılar sağlayacağı ve bu bağlamda Hadis/Sünnetin anlaşılması ve yorumlanması noktasında farklı bakış açıları kazandıracakını söylemek mümkündür.

### Kaynakça

- Abbasov, Azar, *Alâeddin es-Semerkanî ve Mizânü'l-Usûl'ünde Mu'tezile Görüşlerini Usûl Açısından Değerlendirmesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Mûzili'l-İlbâs ammâ İštehera mine'l-Ehâdis alâ Elsineti'n-Nâs*. I-II. thk. Ahmed Kalas, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1984.
- Agitoğlu, Nurullah, "Usûl Adlı Eseri Bağlamında Hanefî Usûlcü Pezdevî'ye Göre Sünnet ve Haberin Çeşitleri", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: VIII, sayı: 16, s. 7-25. 2017.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I-VI, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- Aktepe, İshak Emin, *Şâfiî Öncesinde ve İmam Şâfiî'de Sünnet*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasan Nurüddin Ali b. Sultan Muhammed, *el-Esrârü'l-Merfûâ fi'l-Ahbârü'l-Mevdûâ* (el-Mevdû'âtü'l-Kübrâ, thk. Muhammed b. Lütfi Sabbâğ, Dârü'l-Emâne, Beyrut, 1986.
- Altuntaş, Havva, *Alâeddin es-Semerkanî Ve Tuhfetü'l-Fukahâ Adlı Eserinde Mezhep İçeriği Tercihler*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Apaydın, H. Yunus, "Meşhur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 201-210. İstanbul: TDV Yay., 2012
- Baktır, Mustafa, "Umûmü'l-Belvâ" Umûmü'l-Belvâ" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 36:155-156. İstanbul: TDV Yay., 2012.
- Debusî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsa, *Takvîmu'l-edille fi Usûli'l-Fıkh*, thk. Halil Muhyiddin el-Hüseyn, Beyrut, 2001.
- Demir, Serkan, "Hanefî Mezhebi Fıkıh Usûlünde Sünnet Anlayışı", Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, I-V, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- Durmuş, İsmail, "Tağlib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 39: 372-374. İstanbul: TDV Yay., 2010.
- Ertürk, Mustafa "Haber-i Vâhid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 36: 349-352. İstanbul: TDV Yay., 1996.
- Günay, Hacı Mehmet, "Semerkandî Alâeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 36: 470-471. İstanbul: TDV Yay., 2009.
- Hansu, Hüseyin, *Mu'tezile ve Hadis*, Kitabiyat, Ankara, , 2004.
- İbn Mace, *Sünen*, I-II, Çağrı Yay. İstanbul, 1992.
- Kavakçı, Yusuf Ziya, *XI. Ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mavara' Al-Nahr İslam Hukukçuları*, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum,, 1976.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifin: Terâcîmu Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, I-XV, Mektebetü'l-Müsenna, Beyrut, 1957.



- Keleş, Ahmet, *Hadislerin Kur'ân'a Arzı*, İnsan Yay., İstanbul, 1998.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri, *İslami İlimlerde Metod Sorunu*, Otto Yay., Ankara., 2015.
- Koçinkağ, Mansur, İlk Dönemde Sünnet ve Haber-i Vâhidle İlgili Tartışmalar, MÜSBE, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Koçkuzu, Ali Osman, *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vâhidlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri*, İstanbul, 2014.
- Koçyiğit, Talat, *Hadis Usûlü*, 3. bs., Ankara, 1987.
- Köksal, A. Cüneyd, İbrahim Kâfi Dömez, "Usûl-i Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 42: 201-210 İstanbul: TDV Yay., 2012.
- Kureşi, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed, *el-Cevâhirü'l-Mudriyye fi Tabakati'l-Hanefiyye*, I-V, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, 2. bs.,Cize: Hicr li't-Tibaa ve'n-Neşr, 1993/1413.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed, *el-Fevâ'idü'l-Behiyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye; et-Ta'likatü's-Seniyye Ale'l-Fevâidi'l-Behiyye*, Tsh. Ve Tlk. Muhammed Bedreddin Ebû Firas En-Nâsani, Matbaatü's- Saade, Kahire, 1324.
- Madelung, Wilferd, "Alâ' Al-Dîn Samarqandî", London, *Elr*, 1984.
- Muhammed Hamidullah, *İslam Hukuk Etütleri: Makaleler Külliyyatı*, Bir Yayıncılık İstanbul, 1984.
- Müberred, *el-Kâmil*, I-IV, (nşr. M. Ahmed ed-Dâli), Beyrut, 1406/1986.
- Özbek, Salih, *Semerikandî ve Mizânü'l-Usûl'deki Metodu*, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 2. Bs., Türkiye Diyanet Vakfı. Ankara, 2006.
- Özen, Şükrü "İsa b. Ebân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 22: 480-481. İstanbul: TDV Yay., 2000.
- Semerikandî, Alâeddin Muhammed b. Ahmed, *Mizânü'l-Usûl fi Netâici'l-'Ukûl*, thk. Muhammed Zekî Abdülber, 1. bs., Mektebetü Dâri't-Turâs, Kahire, 1984.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I-II, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Kahire, 1954.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *es-Sünen*, I-IV, Çağrı Yay. İstanbul, 1992.
- Tuğlu, Nuri, *Mâturîdîlik ve Hadis*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2016.
- Tuğlu, Nuri, *Mâturîdîliğin Hadis Anlayışı*, Milel ve Nihal, 7 (2), 2010.
- Uğur, Ahmet, "Mâturîdî Zamanında İslam Âlemine Kısa Bir Bakış", *Ebû Mansur Semerikandî Mâturîdî*, Erciyes Ün. Gevher Nesibe Ens., Kayseri,1986.
- Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı Ve Hanefî Mezhebi'nin Hadis Metodu*, Ankara, 2012.
- Watt, W. Montgomery, *İslam Felsefesi ve Kelâmı*, Çev: Süleyman Ateş, Pınar Yay.,İstanbul, 2004.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Haber", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 24:346-349. İstanbul: TDV Yay., 2001.
- Zirikli, Hayreddin, *el-A'lâm: Kâmusu Terâcimi Li-Eşheri'r-Rical ve'n-Nisâ*, I-V, Beyrut, 1997.





### الملخّص

تختلف المجتمعات الإنسانيّة في ارثها الحضاري من حيث عمق تراثها في التاريخ أو ضخامته أو بساطته ، وتراث أيّة أمة من الأمم يمكن أن يكون عاملاً مهمّاً وأساسياً في تطوّرها وتقدّمها، لأنّ الإنسان في كلّ زمان ومكان وارث لما قدّمه أسلافه من معارف وخبرات يستفيد منها في حاضره ، فالتراث ما تركه لنا أسلافنا من معارف وعلوم وتجارب وخبرات وما يعيننا في هذا المقام هو التّراث الفكري المتمثّل في الآثار المكتوبة التي حفظها التاريخ ، ويعتبر التّراث أفضل تعبير عن الهوية الثقافيّة للأمة وذاتيتها الثقافيّة ، فالتراث العربي هو حلقة من سلسلة طويلة من الحضارات الإنسانيّة المتعاقبة، وهو جزء من التّراث الإنساني العام، لأنّه أدّى ولا يزال يؤدّي دوراً أساسياً ومهمّاً في إغناء وتطوير الحضارة الإنسانيّة، ويعتبر علماء الإسلام والعرب من أعظم عباقرة القرون الوسطى، وتراثهم من أعظم مآثر الإنسانيّة ، ويضمّ التّراث العربي الكثير من المنجزات العلميّة والأدبيّة التي ساهم فيها العرب في إقامة صرح الحضارة العربيّة الإسلاميّة ، ويحقّق هويّة الأمة الثقافيّة.

**الكلمات الدالّة:** التّراث، التّراث الفكري، التّراث العربي، التجارب والخبرات، الحضارة الإنسانيّة، الهوية الثقافيّة.

## Arap Kültürünün Kaynakları

### Özet:

Toplumlar medeniyet mirası bakımından, tarihî kültürlerinin derinliğine, büyüklüğüne veya sadeliğine göre birbirinden farklılaşır. Her milletin kültürel mirası, o milletin gelişmesinde ve ilerlemesinde etkin ve önemli bir rol oynar. Çünkü insan, her zaman ve mekânda kendisinden önceki insanların bıraktığı bilgi ve tecrübeleri miras almakta ve yaşadığı çağda bunlardan faydalanmaktadır. Kültür, bizden öncekilerin bize bıraktığı bilgi, birikim ve tecrübelerdir. Burada ele aldığımız konu ise tarihin kaydettiği yazılı eserlerdeki entelektüel (fıkrî) kültürdür. Kültürel miras bir milletin kültürel kişiliğini tanıtan en iyi faktördür. Arap kültürü, birbirini takip eden insanlık medeniyetlerinin uzun zincirlerinden bir halkadır. O, insanlığın genel kültür mirasından bir parçadır. Çünkü Arap kültürü, insanlık medeniyetinin gelişmesi ve ilerlemesi için temel ve önemli bir rol üstlenmiş ve üstlenmeye de devam etmektedir. İslam ve Arap âlimleri orta çağdaki en büyük dahilerden kabul edilmekte, kültür mirasları da insanlığın ayrıcalıklı miraslarından sayılmaktadır. Arap kültür mirası, kurulmasında ve yayılmasında Arapların pay sahibi oldukları İslam Arap medeniyetinin bünyesindeki birçok bilimsel ve edebî başarıları barındırır. Ayrıca o, ümmetin kültürel kişiliğini yansıtır.

**Anahtar Kelimeler:** Kültür, entelektüel kültür, Arap kültürü, deneyim ve tecrübeler, kültürel kimlik.

\* Okutman, Şırnak Ü., İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati A. B. D. ahmadian1@hotmail.com

# The Sources of Arabic Culture

## Abstract

Societies, in terms of civilization heritage, differ from one another in the depth, the magnitude or the longevity of their historical culture. The cultural heritage of every nation plays an active and important role in the development and progress of that nation. Because human beings, in every time and place inherit knowledge and experience of the people before them, and benefit from them in the time they live. Culture is the knowledge, accumulation and experience left by the ones before us. The issue we are dealing with here is the intellectual (ideological) culture in written works that history records. Cultural heritage is the best way to promote the cultural personality of a nation. Arab culture is one of the rings in the long chains of successive human civilizations. It is a part of the general cultural heritage of mankind. Because Arab culture assumed and still assuming a fundamental and important role in the development and progress of the human civilization. Islamic and Arabic scholars are accepted as the greatest geniuses of the Middle Ages, and their cultural heritages are considered to be the privileged ones of mankind. The Arabic cultural heritage includes many scientific and literary achievements within the Islamic Arab civilization, of which Arabs are the shareholders in the establishment and spread. It also reflects the cultural personality of the ummah.

**Keywords:** Culture, cultural experience and knowledge, Arabic culture, identity.

## مصادر التراث العربي

تراثُ أيِّ أمةٍ هو تاريخُها وكيانها، وأمةٌ بلا ماضٍ أمةٌ بلا حاضرٍ وبلا مستقبلٍ، والحفاظُ على التّراثِ وعلى التاريخِ هو الحفاظُ على الكيانِ والهويّةِ، على الخصوصيّةِ التي منحنا وجودنا بوصفنا أمةً، هو الحفاظُ على السبيلِ الذي يضمنُ استمرارنا ونهضتنا من غفوتنا. وكما أنّ الوطنَ هو المهملُ الأوّلُ - بعد التّوحيدِ - للإنسانِ، يحنُّ إليه كلّما بعدُ به المطافُ في بلادِ الله، ويدينُ له بالإعزازِ مهما أعزّته المغرياتِ، وبعادتهُ وبين أرضه ضروراتُ العيشِ. كذلك يُعدُّ التّراثُ الفكريُّ هو المهملُ الأوّلُ لتفكيره ولنفسه، وأيّ انفكاكٍ بين المرءِ ودينه أو وطنه، أو بين المرءِ وتراثه - يخلقُ منه أمراً تتجاذبه أطرافُ الصّياحِ، وفقدانُ النّفسِ، وضياعُ النّفسِ مدعاةً إلى التّفكُّكِ والتخلُّلِ، والشّعورِ بالبؤسِ والمذلةِ اللّتين لا تطيبُ معهما الحياة.<sup>1</sup>

## التّراثُ لغةً :

لفظ مرادف ( الإرث ) و ( الورث ) و ( الميراث ) ، وكلّها مأخوذة من مادة ( وِثْرَ ) وهي تطلق على ما يخلفه الإنسان لورثته من مال أو حسب <sup>2</sup>. وقد استخدم القرآن الكريم مشتقات مادة ( وِثْرَ ) للدلالة على انتقال الثروات الماديّة ، والثروات المعنويّة الفكرية . فمن النّوع الأوّل قوله تعالى : { وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا } <sup>3</sup> . ومن اطلاق الإرث على الموروث المعنوي والثّقافي كقوله تعالى : { ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا

1 عبد السلام محمّد هارون ، دراسات نقدية في التراث العربي ، مكتبة السنة ، القاهرة، 1988 م، ص 19 .

2 رزق الطويل ، مقدمة في أصول البحث العلمي وتحقيق التراث ، المكتبة الأزهرية للتراث ، ط 5 ، ص 141.المعجم الوسيط.

3 سورة الفجر ، آية 19 .

4. كما جاء في أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم: إِنَّ الْعُلَمَاءَ هُمْ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ، إِنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يُورَثُوا دِينَارًا وَلَا دِرْهَمًا، إِنَّمَا وَرَثُوا الْعِلْمَ، فَمَنْ أَخَذَهُ أَحَدٌ بِحِطِّ وَافِرٍ.<sup>5</sup>

### التراث بمعناه العام :

هو ما وصل إلينا مكتوباً عن الفكر العربي قبل الإسلام وبعده، ذلك التراث الذي يحمل إلينا شيئاً أو أشياء من جوانب الحضارة العربية القديمة وبعدها<sup>6</sup>. أي يقصد بها تركه أسلافنا من علوم ومعارف وفنون وآثار وتجارب وخبرات الخ. وما يعنيننا في هذا المقام، التراث الفكري المتمثل في الآثار المكتوبة التي حفظها التاريخ، وهذا التراث ليس له حدود تاريخية معينة، فكل ما خلفه مؤلف من إنتاج فكري بعد حياته يُعدُّ تراثاً فكرياً، وعليه فهو: كل ما وصل إلينا مكتوباً في أي فرع من فروع العلوم والمعارف.

### التراث العربي :

هو كل ما تركه لنا القدماء من كتب ومؤلفات كتبت باللغة العربية، بصرف النظر عن جنس كاتبه أو دينه أو مذهبه، فإن الإسلام قد جبَّ هذا التقسيم وقطعه في جميع الشعوب القديمة التي فتحها، وأشاع الإسلام لغة الدين فيها، وهي اللغة العربية التي لوتت تلك الشعوب بلون فكري واحد، وهو الفكر الإسلامي العربي، بعد أن اعتنقوا عقيدة واحدة وهي عقيدة التوحيد.

### المخطوط لغة:

كل ما كُتب بخط اليد، سواء كان كتاباً أو وثيقة، أو نقشاً على حجر، ولكنه في الاصطلاح يقتصر على الكتاب المخطوط بخط اليد، وهو يُقابل الكتاب المطبوع، وتُعرَّف علوم المخطوط الإسلامي بأنها: العلوم التي تدرُس ما يتعلَّق بالكتاب الإسلامي المخطوط، مادةً ومضموناً، حفظاً وإتاحةً وتاريخاً<sup>7</sup>. أو هو العلم الذي يُعنى بإظهار الكتب المخطوطة مطبوعاً مضبوطة، خالية نصوصها من التصحيف والتحريف، في حُلَّة قشبية، تُيسر سُبُل الانتفاع بها، وذلك على الصورة التي أرادها مؤلّفوها، أو أقرب ما تكون إلى ذلك<sup>8</sup>.

### التحقيق لغة:

التأكد من صحه الخبر وصدقه، وحققت الأمر، وأحققته؛ كُنْتُ على يقين منه<sup>9</sup>، وهو يدور حول معاني الإثبات والتصديق، والإحكام والتصحيح. وفي الاصطلاح المعاصر، فهو قراءة النص على الوجه الذي أرادَه عليه مؤلّفه، أو على وجهٍ يُقرَّب من أصله الذي كتبه عليه مؤلّفه تمهيداً لنشره وطباعته<sup>10</sup>.

كان الكتاب قبل ظهور الطباعة يُكتب بخط اليد على الورق، أو الرق، أو البردي، وتُجمَع على هيئة كراسات، ويُعدُّ المخطوط وعاءً أميناً حفظ تراث ومعارف حضارة الإسلام العظيمة، وسجلاً ناصعاً لتجاربيها ومُنجزاتها، وكتاباً صادق التعبير عن سمو عقائدها وشرائعها، ورفعة أخلاقها.

وقد احتشدت الأمة لتسجيل علومها ومعارفها في جهادٍ دائم، لم تشهدهُ أمة من الأمم، ولم تعرفهُ ثقافة

4 سورة فاطر، آية 35.

5 رواه أبو داود، 3641.

6 محمود أحمد حسن المرادي، دراسات في المكتبة العربية وتدوين التراث، دار العلوم العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1991 م، ص 13.

7 محمود محمد زكي، عرض ومناقشة علم مخطوطات عربي، مجلة الفهرست، العدد 16، دار الكتب الوطنية والوثائق المصرية، الدكتور: عبد الستار الطلوجي، ص134.

8 ديبحي وهيب الجبوري، منهج البحث وتحقيق النصوص، ص: 127. إياذ خالد الطباع، قواعد تحقيق المخطوطات، ص403.

9 ابن منظور، لسان العرب، 11/ 333، مادة: حقق.

10 الدكتور رمضان عبد التواب، مناهج تحقيق التراث، ص 5.

من الثقافات، ولم يقف هذا الجهاد عند مصر من الأمصار، أو يكتفِ بقطر من الأقطار، بل امتدَّ إلى كلِّ بلد طالته يدُ الإسلام.

ولم يكدُّ ينتصف القرنُ الثاني الهجريُّ حتى اندفعَ العلماء في التصنيف والجمع، وأخذ صريرُ أقلام السُّاخ يُسمَع في كلِّ مكان، وكأنه صوتُ الآلات في المطابع، وعمرت حلقاتُ الدُّروس بالطلَّاب، وزخرت المكتبات العامَّة والخاصة بالتأليف في شتى فروع العلوم والثقافة. وتمضي الأيام وتتسع رُفَعَةُ الدَّولة الإسلاميَّة، ويغزُرُ التأليف والتصنيف، وتَمَلُّ المخطوطات العربيَّة مكتبات الدُّنيا شرقاً وغرباً، حتَّى تظهرَ المطبعة في القرن الخامس عشر الميلادي، على يد جوتنبرج الألماني (1468 م)، وكأنَّما كان هذا الاختراع العجيب - اختراع الطَّباعة - من أجلِ فكرنا وثراننا، دون غيرنا من الأمم، فقد دارت المطابع هنا وهناك؛ لإخراج عِلْمِنا من مخطوطات محدودة إلى أسفار مطبوعة.<sup>11</sup>

وهذا التُّراثُ الفكري يتضمَّن :

### أولاً - مجموعات الشعر :

الشُّعر ديوان العرب، وكان اهتمامهم بالشاعر قديماً، أكثر من اهتمامهم بالكاتب، لحاجتهم إلى الشاعر، وقد عبَّروا عن هذا الحرص على الشُّعر والاهتمام بالشاعر في عنايتهم بما اصطلح على تسميته بمجموعات الشُّعر، وهذه المجموعات أقرب إلى ديوان الشُّعر بما تحويه من أشعار لعدد من الشعراء، وترتبط نشأتها بحركة رواية الشُّعر في عصر التدوين ومنها:

### 1 - المفضَّلَات :

للمفضَّل الضُّبي، هو المفضَّل بن محمَّد بن يعلى الكوفي، ( 110 هـ - 178 هـ ) علامة لغويِّ راوية للأخبار والآداب وأيام العرب موثق في روايته، عرف باختياره الزائد للشعر القديم.<sup>12</sup>

صنَّف هذا الكتاب في وقت مبكر فلم يسبقه أحد ولم يذكر أحد قبله في هذا المجال ، ويذكر سبب اختيار المفضَّل مجموعته الشُّعريَّة أنَّه عندما كان إبراهيم بن عبد الله بن الحسن بن الحسين بن علي مختفياً عند المفضَّل، لأنَّه خرج على الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور، كان المفضَّل يتركه ويخرج، وفي إحدى المرَّات أراد المفضَّل الخروج من بيته لبضعة أيام، فقال الخليفة: إنَّك عندما تخرج يضيق صدري فأخرج لي شيئاً من كتبك أتفرِّج به<sup>13</sup>، فأخرج له المفضَّل كتباً من الشُّعر والأخبار، فلمَّا عاد المفضَّل وجده قد علَّم على سبعين قصيدة اختارها، وكان له ذوقٌ حسنٌ في الشُّعر، فاستخرج المفضَّل القصائد السَّبعين وزاد عليها عشرةً فأصبحت ثمانين قصيدة، وعندما قبض المنصورُ على إبراهيمٍ ومعه المفضَّل، عفا الخليفة عن المفضَّل وجعله يؤدِّب ولده ووليَّ عهده المهدي، فقدَّم المفضَّل لتلميذه القصائد الثمانين فقرأها عليه، وسمَّيت فيما بعد من رواته بالمفضَّلَات نسبةً إليه، وهي مجموعة شعريَّة يبلغ مجموعها 130 قصيدة لسته وستين شاعراً جاهليّاً ومخضرم وإسلامي<sup>14</sup>. صدرت الطَّبعة الأولى من الكتاب عن دار المعارف المصريَّة عام 1942م، بتحقيق كلِّ من أحمد محمَّد شاكر وعبد السلام محمَّد هارون .

11 د:محمود محمَّد الطناحي، دار العلوم ومكانها في البحث والإحياء، دار الغرب الإسلامي، 825/2.

12 ابن النديم ، الفهرست ، ص 312 .

13 المفضل الضبي، المفضليات، تحقيق: أحمد محمَّد شاكر وعبد السلام محمَّد هارون ، دار المعارف ، مصر ، ط 6 ، بدون تاريخ ، ص 11 .

14 أبو زيد الأنصاري، النوادر في اللغة ، ت : محمَّد عبد القادر أحمد ، دار الشروق ، بيروت، ص 141 ، 1981 م. بروكلمان ، تاريخ الأدب العربي

، 1 / 32 .

## 2 – الأَصْمَعِيَّات :

للأصمعي، هو أبو سعيد عبد الملك بن قُرَيْب بن عبد الملك بن أصمع ، عالم بصري ، قدم بغداد في أيام الرشيد، ولد في البصرة ( 122 هـ - 216 هـ)<sup>15</sup>. وهو عالم في الطليعة من العلماء الأقدمين، كان قوي الذاكرة، غزير المحفوظ، متمكناً، عالماً بأنساب العرب وأيامها وأخبارها وأشعارها، وهو بحرٌ في اللغة لا يعرف مثله فيها وفي كثرة الرواية، وقد اقتصر هذه المجموعة على اثنتين وتسعين قصيدة، مقطعة لواحد وسبعين شاعراً منهم أربعة وأربعون شاعراً جاهلياً، وأربعة عشر شاعراً مخضماً، وستة شعراء إسلاميين وسبعة شعراء مجهولين ليست لهم تراجم تكشف عن عصورهم.<sup>16</sup> سار الأصمعي على نهج المفضليات بالاهتمام بالشعر الجاهلي. تعتبر الأصمعيّات المجموعة الشعريّة الثّانية بعد المفضليّات وتعدّ متممة لها، وقد أطلق عليها هذا الاسم من قبل تلاميذ الأصمعي، شأنها شأن المفضليّات قبلها، ومع ذلك وقع اختلاط بينهما وحدث التداخل بين بعض أشعارهما، وقد قام الوراقون في أحيان كثيرة بجمع المفضليّات والأصمعيّات في كتاب مخطوط واحد فالتبس الأمر على بعضهم فعُدّت قصائد من المفضليّات على أنّها أصمعيّات.

## 3 – المَعْلَقَات :

لحماد الرّواية، هو أبو القاسم ، حمّاد بن ميسرة ولد بالكوفة ( 95 هـ - 167 هـ ) من أصل ديلمي، عالم بأيام العرب وأخبارها وأشعارها وأنسابها. والمعلقات اسم أطلق على عدد من القصائد الطوال لبعض شعراء الجاهليّة ، وقد اختلف في عددها وأصحابها واسمها، فوردت لها أسماء كثيرة هي : المعلقات السبع والسبع الطوال، والقصائد الطوال الجاهليّات والسبعيّات والمعلقات العشرة والسّموط، والمشهورات والمذهبات، ولكن الاسم المشهور لها « المعلقات »، ويرجع اختياريها في الأصل إلى حمّاد الرّواية، فسماها السّموط، جمع سمط وهو العقد، وقد اختلف في شأنها، ورفعَ قدرها، فعظّمها العرب حتّى بلغ من شدّة تعظيمهم لها أنّهم كتبوها بالذهب على الحرير، ثمّ علّقوها على أركان الكعبة، وقيل: بأركانها، ومن هنا جاءت التسمية – المعلقات – كما يرى البعض<sup>17</sup>. وهناك آراء تنكر خبر تعليقها بالكعبة ، إذ قيل إنّما سمّيت معلقات لعلوّقها بأذهان النّاس صغارهم وكبارهم، وذلك لشدّة عنايتهم بها، فقد كانت مشهورة وتجري بكثرة على أفواه الرّواة وأسماع النّاس ، وقد روي أنّ ملوك العرب كانوا إذا أعجبوا قصيدة لشاعر ما، قالوا : علّقوا لنا هذه القصيدة ، وذلك لتكون في خزائهم . لذلك اهتمّ النّاس بها ودوّنوها وكتبوا شروحاً لها، فهي قصائد نفيسة ذات قيمة كبيرة، بلغت الذّروة في اللّغة، وفي الخيال والفكر، و الموسيقى و نضج التّجربة، وأصالة التّعبير، ولم يصل الشّعر العربي إلى ما وصل إليه في عصر المعلقات من غزل امرؤ القيس، وحماس المهلهل، وفخر ابن كلثوم، وهذا ما ذهب إليه ابن عبد ربّه في العقد الفريد ، وابن رشيق وابن خلدون وغيرهم ، وهي تُعدّ بحقّ فخر العرب في الجاهليّة، وتعتبر من عيون الشّعر المختار حتّى وصل بها الأمر لشرحها مرّات عدّة و لعدّها إلى عشر قصائد معلقة ، وإنّما سمّيت بذلك لنفاستها أخذاً من كلمة العلق بمنى النّفيس .

## 4 – جمهرة أشعار العرب :

لأبي زيد القرشي، هو محمّد بن أبي الخطاب القرشي ، من رجال القرن الثالث الهجري ولم يترجم له كتب التّراجم توفي في عام 230 هـ<sup>18</sup>. هذه مجموعة مختارات شعريّة أيضاً، لكنّه يمتاز عن سابقه بمقدمته النقديّة

15 أبو سعيد عبد الملك بن قريب بن عبد الملك الأصمعي ، الأصمعيّات ، تحقيق وشرح : أحمد محمّد شاكر و عبد السلام هارون ، ط 5 ، بيروت ، لبنان، ص 12 .

16 الأصمعي ، الأصمعيّات ، ص 12 .

17 أبو عبد الله الحسين بن أحمد الزوزني، شرح المعلقات السبع، ت: لجنة التحقيق في الدار العالمية، دار العالمية، 1993 م، ص 7 .

18 د : عمر الدقاق ، مصادر التراث العربي ، بيروت ، دار الشروق ، ص 49 .

المطولة، وتبوية الدقيق المحكم، وجمع فيه أشعار الأقدمين، وقسم الكتاب لسبعة طبقات متدرجة زمانياً، و قد وضع في كل طبقة سبعة قصائد، فمجموعها 49 قصيدة<sup>19</sup>. وجعل كل الأقسام متدرجة من العصر الجاهلي حتى العصر الأموي، أولها المعلمات السبع، وتحمل الأقسام الستة الأخرى العناوين المختارة لكل طبقة وهي: المجهرات والمنتقيات والمذهبات والمراثي والمشوبات والملحمت، وتشمل القسم الأخير على قصائد لشعراء من العصر الأموي فحسب، وتغلب في الأقسام الأخرى قصائد للشعراء الجاهليين<sup>20</sup>. واستهل أبو زيد القرشي كتابه بقوله: هذا كتاب جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام الذي نزل القرآن بلغتهم و اشتقت العريية من ألفاظهم و اتخذت الشواهد في معاني الحديث من أشعارهم و أسندت الحكمة و الآداب إليهم<sup>21</sup>.

## 5 - ديوان الهذليين :

للسكري، هو أبو سعيد ، الحسن بن حسين ( 212 هـ - 275 هـ )عالم في اللغة والنحو وراوية للشعر، عني بصناعة دواوين الشعراء وأشعار القبائل، جمع السكري في هذا الديوان أشعار نحو خمس وعشرين قبيلة في دواوين متعددة، ولم يصل منها سوى مجموعة واحدة هي ديوان الهذليين، جمع فيها مايقارب لتسعة وعشرين شاعراً من شعراء هذيل من أشهرهم أبي ذؤيب الهذلي، يعدُّ هذا الديوان من الدواوين الفريدة التي وصلت إلينا، ولو وصلت إلينا بقية الدواوين لكانت ثروة علمية قيّمة، تكشف عن خصائص اجتماعية ولغوية مهمة، وترجع أهمية هذا الديوان إلى أنّ قبيلة هذيل كانت من قبائل الحجاز المعروفة بفصاحتها وسلامة لغتها من شوائب العجمية؛ لأنها تعيش في وسط الجزيرة العربية، بعيدة عن مناطق الاختلاط بغير العرب، لذلك كان شعر هذه القبيلة موضع اهتمام العلماء والزوّاة. ويضمُّ هذا الديوان قرابة تسعة وعشرين شاعراً من شعراء هذه القبيلة، وهم سبعة وعشرون شاعراً في بعض أصول الديوان المخطوطة، وتبدأ هذه المجموعة بأشهر قصائد أبي ذؤيب، وهي العينية التي نظّمها في رثاء أولاده، وكان هذا الديوان محلّ عناية العلماء منذ القدم . وقد عكف السكّريُّ على شرحه بعد أن أكمل جمع قصائده، غير أنّ هذا الشرح ضاع فيما ضاع ولم تصل إلينا منه إلا قطوف يسيرة ، كذلك كان هذا الديوان موضع عناية المتأخرين والمحدثين، فقد نشر عدة مرّات، أفضلها حتى الآن طبعة دار العروبة<sup>22</sup>.

## 6 - ديوان الحماسة :

لأبي تمام، هو حبيب بن أوس بن الحرث الطائي، ولد بقرية جاسم في حوران السورية، من شعراء الطبقة الأولى المجددين في العصر العباسي ، كان عالماً كبيراً من أعلام الشعر العربي ، امتاز بميله إلى التجديد في معاني الشعر وصوره ، واشتهر بثقافته الغزيرة وحده ذكائه ، فاشتهر باختياره مجموعة الحماسة ، ولد في عام( 188 هـ - 231 هـ ، 804 م - 846 م)<sup>23</sup>. كان يحفظ من أراجيز العرب أربعة عشر ألف أرجوزة غير القصائد والمقطوعات<sup>24</sup>، هو أول شاعر يدخل في مضمار التأليف، فاختر قصائده بذائقته الشعرية وحسه النقدي حتى أنه أباح لنفسه التصرف بما لا يروق له من وحشي الألفاظ واستبدالها بألفاظ أرق ، ولم ينقل القصائد كاملة كما فعل سابقه، بل كان ينقل معظمها وما ينتقيه منها، فكانت بذلك حماسته من أشهر

19 د : عزالدين اسماعيل ، المصادر الأدبية واللغوية في التراث الأدبي ، ص 82. انظر: محمود فاخوري ، مصادر التراث والبحث في المكتبة العربية ، منشورات جامعة حلب ، 1998، ص 24.

20 أبو زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي، جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام، تحقيق: علي محمد الجاوي، نهضة مصر، 1981 م ، ص 3 .

21 ابن الخطاب القرشي ، جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام ، ص 11 .

22 ديوان الهذليين ، المؤسسة العامة للنشر والطباعة ، القاهرة ، 1995 م .

23 د : عمر الدقاق ، مصادر التراث العربي ، دار الشروق ، بيروت ، ص 57 .

24 ديوان الحماسة، أبي تمام الطائي، شرح وتعليق: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1 ، 1998 م، ص 1 .



مختارات الشعر العربي ، وكتاب الحماسة ، كتاب من الشعر ، صنّفه أبو تمام تصنيفاً موضوعياً ، قسّمه إلى عشرة أبواب، وهي: 1- باب الحماسة. 2- باب المرثي. 3- باب الأدب. 4- باب التّسبب. 5- باب الهجاء. 6- باب المديح والأضياف. 7- باب الصّفات. 8- باب السّير والنّعاس. 9- باب الملح. 10- باب مذمّة النّساء. أنّ هذا التقسيم مستمدّ من طبيعة موضوعات الشعر نفسه، وتفّرعه إلى أغراض متعددة<sup>25</sup>. وتضمّ حماسة أبي تمام ثمانمائة وإحدى وثمانين قصيدة أو مقطوعة وتسمّى بالحماسة الكبرى<sup>26</sup>. وتعّد ( الحماسة الصّغرى أو الوحشيّات ) وهذا الكتاب اختاره أبو تمام حبيب بن أوس الطّائي - رحمه الله - بعد اختياره كتاب الحماسة الكبرى، ولم يروه، ولكن وُجد بعده مكتوباً في مسودة بخطّه مترجماً بكتاب (الوحشيّات)<sup>27</sup>. وهو مجموعة شعريّة منتقاه بعناية لكنّها تقلّ في عددها عن أشعار الحماسة ، وتختلف عن الحماسة بوجود قصائد لا تتجاوز في كثير من الأحيان البيتين أو الثلاثة عدداً، فهي تعدّ مقاطع شعريّة لا قصائد طويلة كالحماسة، وجعلها في عشرة أبواب، وشعراء الوحشيّات منهم الجاهليّ والمخضرم والإسلاميّ والمغمور والمجهول وغيرهم . فقد بلغ عدد القصائد والمقطوعات 507.<sup>28</sup>

#### 7 - ديوان البحّري (الحماسة):

للبحّريّ، هو أبو عبّادة، الوليد بن عبّيد بن يحيى أحد فحول الشعر في العصر العبّاسي، ولد في منبج قرب حلب عام (205 هـ - ت 284 هـ). قامت حماسة البحّريّ على المعاني الشعريّة ، وهي مقسّمة على مائة وأربعة وسبعين باباً ، وعدد الشعراء في الحماسة (630) شاعراً<sup>29</sup>. وقيل: اختاره من أشعار العرب للفتح بن خاقان معارضة لكتاب الحماسة الذي ألفه أبو تمام حبيب بن أوس الطّائي<sup>30</sup>.

#### 8 - الحماسة الشّجريّة:

لابن الشّجري، هو أبو السّعادات ، هبة الله بن عليّ بن محمّد بن حمزة العلوي، من أبرز النّحاة والأدباء في عصره ولد في قرية شجرة أو في بغداد، سنة ( 450 هـ - 542 هـ 1058 م - 1148 م )، ويعرف بابن الشّجري البغدادي ، والحماسة مجموعة قصائد ومقطعات وأبيات اختارها هبة الله على غرار ما في الحماسات الأخرى، ولا سيّما حماسة أبي تمام ، لشعر الجاهليّة و صدر الإسلام والعصرين الأموي والعبّاسي . وجعل أبواب الحماسة تسعة، وهي : باب الشّدّة والشّجاعة ، وباب اللّوم والعتاب ، وباب المرثي، وباب المديح، وباب الهجاء، وباب الأدب، وباب التّسبب، وباب الصّفات و التّشبيّهات. والحماسة مجموعة قصائد شعريّة منتقاة بعناية بلغت تسعمائة وأربع وأربعون قصيدة لشعراء بلغ عددهم ثلاثمائة وخمسة وستين اسماً، عدا من لم يذكر اسمه فيها<sup>31</sup>. وقد تأثّر بمنهج أبي تمام والبحّري معاً<sup>32</sup>. وقال ياقوت الحموي في معرض كلامه على مؤلّفات ابن الشّجري: وكتاب الحماسة ضاهى حماسة أبي تمام<sup>33</sup>.

25 د : عمر الدقاق ، مصادر التراث العربي ، ص 60.

26 عبد السلام محمّد هارون ، دراسات نقدية في التراث العربي ، ص 121 .

27 حبيب بن أوس بن الحارث الطّائي، أبو تمام، الوحشيّات وهو الحماسة الصّغرى، علق عليه وحقّقه: عبد العزيز الميمني الراجكوتي، دار المعارف، القاهرة، ط ، 2011 م، ص 3.

28 الدكتور أكرم ضياء العمري ، موارد الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد ، بيروت ، ص 398.

29 ابي عبادة الوليد بن عبّيد البحّري ، الحماسة ، ت : محمّد إبراهيم حور، أحمد محمّد عبّيد ، ص 7، هيئة ابو ظبي للثقافة والتراث ، أبو ظبي ، الامارات العربية ، 2007 م.

30 كتاب الحماسة، البحّري، غلاف الكتاب.

31 ابن الشّجري ، هبة الله بن علي بن حمزة ، الحماسة الشّجريّة ، تحقيق: عبد المعين الملوحي وأسماء الحمصي ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، 1970 م ، ص 19 .

32 محمود فاخوري ، مصادر التراث والبحث في المكتبة العربية ، ص 39، منشورات جامعة حلب ، 1998 م.

33 ياقوت الحموي ، معجم البلدان ، 9 / 283 .

ثانياً – كتب الأدب :

يعني تاريخ الأدب ونشأته، وتطوره وأهم أعلامه من الشعراء والكتّاب، والأدب هو أحد أشكال التعبير الإنساني عن مجمل عواطف الإنسان وأفكاره وخواطره وهو جاسه بأرقى الأساليب الكتابية التي تتنوع من النثر إلى الشعر الموزون لتفتح للإنسان أبواب القدرة للتعبير عمّا لا يمكن أن يعبر عنه بأسلوب آخر، من الكتب :

## 1 – كتاب الحيوان :

لأبي عثمان، عمرو بن بحر محبوب الكناشي البصري، (159- 255 هـ) كان فحمة نتوء واضح في حدقته فلقّب بالحدقي، ولكنّ اللقب الذي التصق به أكثر وبه طارت شهرته في الآفاق هو الجاحظ، والجاحظ أديب عربيّ من كبار أئمة الأدب في العصر العباسي، ولد في البصرة وتوفّي فيها، عمّر الجاحظ نحو تسعين عاماً، وترك كتباً كثيرة زهاء ثلاثمائة وستين مؤلفاً في ألوان شتى من المعرفة، أشهر هذه الكتب، كتب في علم الكلام والأدب والسياسة والتاريخ والأخلاق والتبّات والحيوان والصناعة وغيرها<sup>34</sup>. إن الجاحظ أول واضع لكتاب عربيّ جامع في علم الحيوان، وقال الحمصي، أنّه ألف كتاب الحيوان وهو على تلك الحال، يعني في أواخر حياته، بعد أن أصيب بداء الفالج<sup>35</sup>. واعتمد الجاحظ في تأليف كتابه الحيوان على أمور خمسة رئيسية وهي: أولها القرآن الكريم وحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، والثاني اعتماده على الشعر العربي وخاصة البدوي منه، فتحدّث عن الحديث طويلاً وتحدّث عن الأنيس منه ولم يهمل الوحشي، بل أشرك بين هذا وذاك، فالكتاب مفصل يكثر فيه الشعر العربي، موشّح ما نظّم العرب والأعراب في الحيوان من شعر، والمادّة الثالثة من مواد الكتاب هو كتاب الحيوان لأرسطو وقد نقل عنه الجاحظ نصوصاً ليست من الكثرة بمكان ولكنها من القيمة والثفاسة بمكان عظيم، والمادّة الرابعة من مواد الكتاب الكلام الذي ولده المعتزلة من نواحي الحجج والجدل، والمادّة الخامسة من مواد الكتاب هي تلك الخبرة الشخصية ممّن يتوسّم فيه العلم. فالكتاب معلّمة واسعة وصورة ظاهرة لثقافة العصر العباسي، فقد حوى الكتاب طائفة صالحة من المعارف الطبيعية والمسائل الفلسفية، كما تحدّث في سياسة الأقوام والأفراد، وفي نزاع أهل الكلام وسائر الطوائف الدينية، وتحدّث الكتاب في كثير من المسائل الجغرافية وفي خصائص كثير من البلدان، وفي تأثير البيئة في الحيوان والإنسان والشجر، كما تناول الحديث في الأجناس البشرية وتباينها، وفيه كذلك حديث عن الطب والأمراض وبيان لكثير من المفردات الطبية، وتحدّث عن العرب والأعراب وأحوالهم ومزاعمهم وعلومهم، والكتاب كذلك ديوان جمّع الصّفوة المختارة من حرّ الشعر العربي ونادره<sup>36</sup>.

## 2 – البيان والتبيين :

للجاحظ، وهو كتاب يتصل بالأدباء والأدب، يتحدّث فيه الجاحظ عن الألفاظ و فصاحتها و كلّ ما يتصل بها، كما يتحدّث عن البيان والبلاغة، و يتناول ذلك من منطلق النّقد و الأدب في عرضه لمفهوم البلاغة لدى الأمم المختلفة و عند العرب، و يتحدّث عن الأفكار و الأساليب والتعابير، وعن التّناسب بينها و بين الألفاظ، و يتحدّث عن بلغاء و خطباء العرب، و كتّابهم و شعرائهم، و يتناول في حديثه الشعر و الخطابة، و يتصدّى للردّ على الشّعوبية الذين ينتقصون من بلاغة العرب، و يدافع عن العرب دفاعاً فيه حرارة الصدق. منهج الجاحظ في البيان و التّبيين هو منهجه نفسه في كتاب الحيوان و في كتبه و رسائله، فهو يعتمد على الاستطراد (الأطالة –

34 شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، معجم الأدباء، المحقق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1 1993، م 5 / 2101.

35 الحمصي، جمع الجواهر في الملح والنوادر، ص 165.

36 الجاحظ، الحيوان، تحقيق: عبد السلام محمّد هارون، مكتبة مصطفى البالي، القاهرة، ط 2، 1950 م، ص 30.

التفصيل) و على إشاعة جوٍّ من الفكاهة المحبّبة، وعلى اعتماد الأسلوب المرسل، والطابع الأدبي في البيان و التبيين أكثر ظهوراً منه في بقية كتب الجاحظ الأخرى ، كما أنّ الكتاب يمثّل موسوعة أدبيّة بما يشتمل عليه من أخبار و نوادر، و قضايا كثيرة تتصل بالأدب و النّد والبلاغة والعلوم الأخرى وشواهد من القرآن الكريم والحديث الشريف ومن الشّعور و التّرواأمثال.

### 3 - كتاب الكامل في اللّغة والأدب والنحو والتّصريف :

للمبرّد، هو أبو العباس ، محمّد بن يزيد بن عبد الأكبر بن عمير المعروف بالمبرّد إمام نخاة البصرة في عصره، ولد في البصرة (عام 210 هـ - ت 285 هـ)<sup>37</sup> ، ثم رحل إلى بغداد وصار إمام المذهب البصري في النحو واللّغة كان متمكناً في الأدب ، وقد خلّف المبرّد ثروة هائلة في مختلف نواحي الثقافة العربيّة من لغة وشعر ونثر وأخبار ونحو و صرف وعروض ، وغيرانّ كثيراً منها لم يصل إلينا<sup>38</sup>. وقد ربّب المبرّد كتابه الكامل على أبواب مختلفة ومتفرقة، بلغت تسعة وخمسين باباً ، والكتاب مزيج من المادة المتشعبّة والمتنوّعة والمختلفة، يجمع بين فنون جمّة من الأدب وألوان من الثقافة العربيّة والأدبيّة والتاريخيّة والنحويّة والأخباريّة والقرآنيّة، وهو على اختلاف أبوابه فإنّه يحتوي على مادّة قرآنيّة غزيرة فسرها المؤلف تفسيراً استمدّها من شواهد لغويّة ونحويّة، بالإضافة إلى المادة الممتثلة في الأحاديث التّبويّة الصّحيحة الإسناد، كما يضمّ الكتاب بين دفتيه مجموعة من أمثال العرب ، كما خصص المؤلف باباً لذكر أمثال العرب، واعتنى بالشّعور والشّعراء عناية كبيرة، حيث أورد الكثير من أخبارهم ونماذج من أشعارهم ، كما ضمّ الكتاب عدداً من خطب العرب من عصور مختلفة ، ومن جهة أخرى عرض لنا المؤلف مواضيع مهمّة في البلاغة ممثلة في التشبيه، وأفرد لذلك دراسة مفصّلة مدنيّة بشواهد شعريّة لشعراء مشهورين ، ثم انتقل من البلاغة إلى النحو، وفي ما يخصّ الأخبار الأدبيّة والتاريخيّة فقد أفرد المؤلف لذلك باباً مفصّلاً ذكر فيه أخبار الخوارج، وضمن مواد الكتاب يسوق المبرّد بعض الطرائف والنكت. فالمؤلف جعل من كتابه الكامل في اللّغة والأدب مرجعاً هاماً يوشي بثقافته الواسعة وخلفيته المعرفيّة وذخيرته الفكرية.

### 4 - عيون الأخبار:

لابن قتيبة، هو أبو محمّد ، عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدّينوري ( 213 هـ - 276 هـ )، عالم، أديب، متعدّد الجوانب ، يعتقد أنّه ولد في بغداد وسكن الكوفة. ثم ولي قضاء الدّينور فترة فنسب إليها، وأخذ العلم في بغداد على يد مشاهير علمائها<sup>39</sup>. قال المؤلف بحقّ كتابه: وهذا الكتاب حلية الأدب، ونتاج أفكار الحكماء، ولقاح عقول العلماء، وسير الملوك وآثار السلف. قسّم المؤلف فيه الأخبار والأشعار وجمعها في عشرة كتب، كلّ كتاب بمثابة باب، فالكتاب الأول هو كتاب السّلطان، وفيه أخبار السّلطان وسيرته وسياسته، والكتاب الثّاني هو كتاب الحرب، وفيه الأخبار عن آداب الحرب ومكايدها، وفي الكتاب الثّالث كتاب السّؤدد، وفيه الأخبار عن مخايل السّؤدد في الحدث، والكتاب الرّابع هو كتاب الطّبائع والأخلاق المذمومة، والكتاب الخامس هو كتاب العلم والبيان، وفيه الأخبار عن العلماء والبيان والبلاغة والخطب والمقامات ووصف الشّعور، والكتاب السّادس كتاب الرّهذ، وفيه أخبار الرّهّاد، ومناجاتهم ومواعظهم وذكر الدّنيا والموت، والكتاب السّابع كتاب الإخوان، وفيه الحثّ على حسن اتّخاذ الإخوان، والكتاب الثّامن كتاب الحوائج، ويتضمّن الأخبار عن استنجاح الحوائج بالكتمان والصبر والهدية والرّشوة ولطيف الكلام، ثم الكتاب التّاسع، وهو كتاب الطّعام، وفيه الأخبار عن الطّعمة الطّيبية

37 محمّد بن يزيد المبرّد، أبو العباس ، الكامل في اللّغة والأدب ، ت : عبد الحميد هندواي ، وزارة الشؤون الإسلاميّة ، السعودية ، ص 9 .

38 د : أكرم ضياء العمري ، موارد الخطيب في (تاريخ بغداد ) ، دار طبية ، الرياض ، 1985م ، ص 151 .

39 أبو محمّد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدّينوري ، عيون الأخبار ، دار الكتب العلميّة ، بيروت ، 1418 هـ ، ص 7 .

والحلواء، وما يأكله فقراء الأعراب، وأخيراً كتاب النساء، وفيه الأخبار عن اختلاف النساء في أخلاقهنّ وخلقهنّ وما يختار منهنّ للنكاح وما يكرهه<sup>40</sup>. ويعدّ كتابه مرجعاً ذا فائدة كبيرة في عالم الأخبار والأدب.

#### 5 - العقد الفريد :

لابن عبد ربّه، هو أبو عمر شهاب الدّين أحمد بن محمّد بن عبد ربّه بن حبيب بن حدير بن سالم القرطبي، نشأ في قرطبه، أديب شاعر حسن الثّقافة، اهتمّ بالعروض والموسيقى والتّاريخ والأدب، كان مولى هشام بن عبد الرّحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك بن مروان، ولد سنة (246 هـ - ت 328 هـ)<sup>41</sup>. وقد قسّم كتابه إلى فنون عديدة، وضمّنه خمسة وعشرين كتاباً انفراداً كلّ كتاب منها باسم جوهرة من جواهر العقد، فأولها: كتاب اللؤلؤة في السّلطان. ثمّ كتاب الفريدة في الحروب ومدار أمرها، ثمّ كتاب الزّبرجدة في الأجواد والأصفاد، ثمّ كتاب الجمانة في الوفود، ثمّ كتاب المرجانة في مخاطبة الملوك، ثمّ كتاب الباقوتة في العلم والأدب، ثمّ كتاب الجوهرة في الأمثال، ثمّ كتاب الزّمردة في المواعظ والزّهّد، ثمّ كتاب الدّرة في التّعازي والمراثي، ثمّ كتاب اليتيمة في النّسب وفضائل العرب، ثمّ كتاب المسجدة في كلام الأعراب، ثمّ كتاب المجنّبة في الأجوبة، ثمّ كتاب الواسطة في الخطب، ثمّ كتاب المجنّبة الثّانية في التّوقيعات والفصول والصّدور وأخبار الكتبة، ثمّ كتاب المسجدة الثّانية في الخلفاء وتواريخهم وأيامهم، ثمّ كتاب اليتيمة الثّانية في أخبار زياد والحجاج والطالبيّين والبرامكة، ثمّ كتاب الدّرة الثّانية في أيام العرب ووقائعهم، ثمّ كتاب الزّمردة الثّانية في فضائل الشّعْر ومقاطععه ومخارجه، ثمّ كتاب الجوهرة الثّانية في أعراب الشّعْر وعلل القوافي، ثمّ كتاب الباقوتة الثّانية في علم الألحان واختلاف النّاس فيه، ثمّ كتاب المرجانة الثّانية في النّساء وصفاتهنّ، ثمّ كتاب الجمانة الثّانية في المتنبّئين والممرورين والبخلاء والطفيليين، ثمّ كتاب الزّبرجدة الثّانية في بيان طبائع الإنسان وسائر الحيوان وتفاضل البلدان، ثمّ كتاب الفريدة الثّانية في الطّعام والشّراب، ثمّ كتاب اللؤلؤة الثّانية في النّتف والهدايا والفكاهات والملح. فقال: وسمّيته كتاب العقد الفريد لما فيه من مختلف جواهر الكلام، مع دقّة المسلك وحسن النّظام، وجرّأته على خمسة وعشرين كتاباً، كلّ كتاب منها جزآن، فتلك خمسون جزءاً في خمسة وعشرين كتاباً<sup>42</sup>. أمّا الموضوعات التي تناولها العقد، فقد تنوّعت وتوزّعت بين السّياسة والسّلطات، والحروب ومدار أمرها، والأمثال والمواعظ، والتّعازي والمراثي وكلام الأعراب وخطبهم وأنسابهم وعلومهم وآدابهم وأيامهم وأخبار مشهورهم من الخلفاء والقادة، هذا فضلاً عن تضمينه كتابه كثيراً من الآيات القرآنيّة والأحاديث النبويّة، وكثيراً من الأشعار والأخبار التّاريخيّة، وإثباته لنفسه كثيراً من القصائد التي وردت على شكل معارضات لشعر كبار الشّعراء في الموضوعات التي استشهد بأشعارهم عليها.

#### 6 - الأمالي :

للقالبي، هو أبو علي اسماعيل بن القاسم بن عيذون بن هارون بن عيسى بن محمّد بن سلمان القالي البغدادي، ولد في منازل جرد من أعمال ديار بكر، (ولد 288 هـ - ت 356 هـ) فنشأ بها ورحل منها إلى العراق لطلب العلم والتّحصيل<sup>43</sup>. وكتابه عبارة عن ثلاثة أقسام: الأمالي، ويقع في ستّمائة صفحة من المطبوعة، والدّليل في مائة وستّ وخمسون صفحة، والنّوادر في سبعون صفحة، ورّما سمّي الكتاب (نوادير القالي) تسمية له بأحد أقسامه، وهو عبارة عن مجموعة مجالس كان يملّي فيها القالي محاضرات في اللّغة والأدب في أيام الأحمسة

40 انظر: ابن قتيبة، عيون الأخبار، ص 49 - 50 - 51.

41 أبو عمر، شهاب الدين أحمد بن محمّد بن عبد ربّه بن حبيب بن حدير بن سالم المعروف بابن عبد ربّه الأندلسي، العقد الفريد، ت: د. مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلميّة - بيروت، لبنان، ط 1، 1404 هـ، المقدمة ص 1.

42 ابن عبد ربّه الأندلسي، العقد الفريد، ص 3.

43 أي علي اسماعيل بن القاسم القالي البغدادي، كتاب الأمالي، دار الكتب العلميّة، بيروت لبنان، 1978م، المقدمة.

بقرطبة، وفي المسجد الجامع بالزهراء المباركة كما ذكر ذلك في مقدمة أماليه حيث يقول: فأملتُ هذا الكتاب من حفطي في الأخمسة بقرطبه وفي المسجد الجامع بالزهراء المباركة وأودعته فنوناً من الأخبار وضروباً من الأشعار وأنواعاً من الأمثال وغرائب من اللغات<sup>44</sup>.

#### 7 - الأغاني :

للأصفهاني، هو أبو الفرج، علي بن الحسين بن محمد القرشي الأموي ، ولد بأصفهان ورحل إلى بغداد واستوطن بها، نائراً بليغاً وناقداً واسع الثقافة، متعدد المواهب، ولد في في أصفهان عام 284 هـ - وتوفي سنة 356 هـ بقرطبة، ولكنه قضى معظم حياته في بغداد وحلب بسوريا<sup>45</sup>، وكتاب الأغاني من أغنى الموسوعات الأدبية التي ألفت في القرن الرابع الهجري، قام الأصفهاني بتسمية عمله « كتاب الأغاني »، وماذته تقوم على جمع المؤلف للأغاني المتميزة (أصوات) في عصره والعصور السابقة عليه مع ذكر لطرائق الغناء فيها، ثم يتبع ذلك بشروح وتعليقات لما تحويه هذه الأصوات من أشعار وإشارات، وأكمل هذا الكتاب في خمسين عاماً، قام الأصفهاني بتأليف الكتاب في خمسين عاماً، وبعد أن انتهى منه أهداه إلى سيف الدولة الحمداني، ويتكون هذا الكتاب من ثلاثة أجزاء، وقد سمي الأصفهاني الكتاب بهذا الاسم لأنه بنى مادته في البداية على مائة أغنية، كان الخليفة هارون الرشيد قد طلب من مغنبيه الشهير إبراهيم الموصلي أن يختارها له وضم إليها أغاني أخرى غنيت للخليفة الواثق بالله وأصواتاً أخرى اختارها المؤلف بنفسه، وينطوي كل جزء على الأشعار التي لحن، وأخبار الشعراء الذين نظموا من الجاهلية إلى القرن التاسع الميلادي مما يجعل من الكتاب مرجعاً لمعرفة الآداب العربية والمجتمع الإسلامي في العصر العباسي وتصوراتهم عن المجتمع الجاهلي والصدر الأول والعصر الأموي<sup>46</sup>.

#### 8 - زهر الآداب وثمر الألباب :

للحصري القيرواني، هو أبو اسحاق ، إبراهيم بن علي الحصري القيرواني ، نشأ في مدينة القيروان بالمغرب ، مؤلف نائر بليغ توفي في عام 453 هـ<sup>47</sup>. و زهر الآداب وثمر الألباب، خزنة من خزائن الأدب العربي، عامرة بأخبار الأدب والأدباء، حافلة بألوان البلاغة والشعر والانشاء وبكل ما يصور بصدق العصر الذي عاش فيه مؤلفه أبو اسحاق إبراهيم بن علي الحصري القيرواني في القرن الخامس الهجري، وبيّن بوضوح العادات الاجتماعية التي كانت مرمودة في عصره، حتى أنّ دارس الآداب المهتم بذلك العصر ليكتفي بدراسة هذا الكتاب كمرجع رئيسي شامل<sup>48</sup>. وزهر الآداب وثمر الألباب مصدرراً أدبياً لمعرفة كلام العرب وآدابهم حيث احتفظ الكتاب بأكبر قدر من كلامهم شعراً ونثراً في مختلف الأغراض والاتجاهات الأدبية ممثلاً بذلك عصوراً أدبية مختلفة تبدأ بالعصر الجاهلي وتنتهي بنهاية القرن الرابع وأواسط الخامس الهجريين<sup>49</sup>.

#### 9 - نهاية الإرب في فنون الأدب :

للنويري، هو شهاب الدين ، أبو العباس أحمد بن عبد الوهاب بن أحمد بن عبد الوهاب بن عبادة النويري ، ولد بأخميم في مصر واشترك في حروب المماليك ، وعاصر السلطان الناصر محمد قلاوون ويُعدّ مؤرخاً و أدبياً ( 677 هـ - 733 هـ)<sup>50</sup> وكتابه موسوعة ضخمة ، وهو من الموسوعات الأدبية الكبرى ، جمع فيه النويري خلاصة

44 القالي، كتاب الأمالي 3/1.

45 أبي الفرج الأصفهاني، الأغاني ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت، ط 1 ، 1994 م، ص 41 .

46 أبو منصور الثعالبي ، يتيمة الدهر ، ص 114 ، القاهرة . ابن النديم ، الفهرست ، ص 115 .

47 أبي إسحاق إبراهيم علي الحصري القيرواني، زهر الآداب ، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد ، دار الجيل، بيروت، لبنان ، ط 4 ، ص 13.

48 أبي إسحاق إبراهيم علي الحصري القيرواني، زهر الآداب ، المقدمة ، ص 5 .

49 الموسوعة الحرة ، أبو اسحاق الحصري القيرواني .

50 بروكلمان ، تاريخ الأدب العربي ، 4 / 333 . ابن حجر ، الدرر الكامنة ، 1 / 197 .

التراث العربي في شقيه الأدب والتاريخ ويقع الكتاب في ثلاثين مجلداً يضمّ نيفاً وأربعة آلاف وأربعمائة صفحة، تشتمل الموسوعة على خمسة فنون: السماء والأثار العلوية والأرض والآثار السفلية وهو قسم جغرافي فلكي عام، والإنسان وما يتعلّق به، و الحيوان والنبات و التاريخ، والتويري يحدّثنا عن هذه الطريقة بقوله: (فامتطيّت جواد المطالعة وركضت في ميدان المراجعة، وحيثُ ذلّ لي مركبها، وصفاً لي مشربها، آثرتُ أن أجردُ كتاباً أستأسس به وأرجع إليه وأعوّل فيما يعرض لي من المهمّات عليه، فاستخرت الله سبحانه وتعالى، وأثبتتُ منها خمسة فنون حسنة الترتيب، بيّنة التقسيم والتبويب، كلّ فنّ منها يحتوي على خمسة أقسام)<sup>51</sup>. وتأتي قيمة الكتاب في أنّه نموذج فذّ لترتيب التراث الأدبي، وخاصة في أجزائه الإثنتي عشرة الأولى، وما بعد ذلك يبدأ قسم التاريخ فيستوعب بقية أجزاء الكتاب الثلاثين، ومنها الأجزاء السادسة عشر والسابع عشر والثامن عشر في السيرة النبوية، وقد لخصّ التويري في كتابه حوالي ثلاثين كتاباً من كتب الأدب كالأغاني وفقه اللغة ومجمع الأمثال ومباهج الفكر وذمّ الهوى، ونجد ملخصّ الأغاني كاملاً في الجزء الرابع والخامس من الكتاب، كما نقف على ملخصّ مباهج الفكر في الجزء الثاني عشر منه وعلى ملخصّ، بهجة الزّمن في تاريخ اليمن لعبد الباقي اليمني في الجزء الواحد والثلاثين، إضافة إلى تلك الملخصات، نقل التويري أكثر من ستّة وسبعين كتاباً ما بين مخطوط ومطبوع لكبار الأدباء والمُنشئين والمؤرخين .

#### 10 – صبح الأعشى في صناعة الإنشا :

للقلقشندي، هو أبو العباس، أحمد بن علي، ولد في قلقشنده بمصر، (756 هـ - 821 هـ) عالم في الفقه وكاتب بليغ ترأس ديوان الإنشاء في مصر. أنّ صبح الأعشى يقع في سبعة أجزاء كلّ منها في صناعة الإنشاء ، لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا ذكرها وجعل باباً من أبوابه مخصوصاً بعلم الخطّ وأدواته<sup>52</sup>. قال القلقشندي: وكنت في حدود سنة إحدى وتسعين وسبعمائة عند استقراري في كتابة الإنشاء بالأبواب الشريفة السلطانية، عظم الله تعالى شأنها ! ورفع قدرها ! وأعزّ سلطانها ! أنشأتُ مقامة بنيتها على أنّه لا بدّ للإنسان من حرفة يتعلّق بها، ومعيشة يتمسك بسببها، وأنّ الكتابة هي الصنّاعة التي لا يليق بطالب العلم من المكاسب سواها، ولا يجوز له العدول عنها إلى ما عداها، وجنحتُ فيها إلى تفضيل كتابة الإنشاء وترجيحها، وتقديمها على كتابة الأموال وترشيحها، ونهتُ فيها على ما يحتاج إليه كاتب الإنشاء من المواد...<sup>53</sup>. وفي الكتاب يتناول القلقشندي صفات كاتب الإنشاء ومؤهلّاته وأدوات الكتابة وتاريخ ديوان الإنشاء في البلاد العربية . كما اطنب القلقشندي في الجوانب السياسيّة والإداريّة في مصر وبلاد الشّام والدول المجاورة لها في عصره، وهو العصر المملوكي . وأثبت وثائق مهمّة عن الأحوال السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة الإداريّة والجغرافيّة في عصره، فجاء الكتاب موسوعة في فن الكتابة للدولة وفن الترسّل وما يتعلّق بهما.<sup>54</sup>

#### 11- نفع الطيب في غصن الأندلس الرطيب:

للمقري ، هو أحمد بن محمّد بن أحمد المقري المكنتي بأبي العباس والملقب بشهاب الدّين ، ( 986 هـ - 1041 هـ ) ولد بتلمسان في الجزائر<sup>55</sup>، ثمّ رحل إلى فارس ثمّ قصد الحجّ ، وزار القدس ودمشق واستقرّ في مصر ودرّس بالأزهر، يذكر المصنف في مقدمة كتابه بأنّه كان في دمشق يجالس الأعيان ولاسيّما أحمد الشّاهيني

51 شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق: مفيد قمحية وجماعة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1424هـ - 2004م، 4 / 1 .

52 الدفاع، علي بن عبد الله، رواد علم الجغرافيا في الحضارة العربية والإسلامية، مكتبة التوبة، ص 220.

53 أحمد بن علي بن أحمد الفزاري القلقشندي ثمّ القاهري، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، دار الكتب العلمية، بيروت، 1340 هـ، 1 / 34 .

54 حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2 / 1070 .

55 شهاب الدين أحمد بن محمّد المقري التلمساني، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، دار صادر، بيروت، 1968م، المقدمة ص1.

فيتجاذبون الكلام ثم يقول: أحمدٌ من عرف من حليّ الأمصار وعلى الأعيان، ... إلى تفصيل ما أفاد لسان الدّين من كلم جوامع، وتحصيل ما أجاد من حكم بوالغ بلاغتها هوامع، واقتناء ذخائر المهتمدين التي تشنفت بدررها اللّوامع الآذان والمسامع، حتّى توجّ الخطيب المجيد رؤوس المنابر بفرائد الكلام، وحلى الكاتب الأديب المجيد صدور المزابر من فوائد الأعلام، وكحل الحكيم الطّبيب الأريب المفيد من إثم المحابر مبراود الأقلّام عيون أوراقي<sup>56</sup>. ثمّ يذكر أسباب إقدامه على تأليف الكتاب، ولعلّ أهمّها إصرار أحمد الشّاهيني على تأليف هذا الكتاب في بديع ما أنتجته قريحة لسان الدّين بن الخطيب، ولكنّ المؤلّف اعتذر وقدم بين يديّ اعتذاره الأسباب، غير أنّ الشّاهيني أصرّ على طلبه، ولم يقبل منه عذراً حتّى وعد بالعمل على التّأليف. عزم على زيادة ذكر الأندلس جملة قبل الحديث عن لسان الدّين، وساعده على ذلك افتتانه بها حتّى ليظنّ قارئ التّفح أنّه أندلسي الأصل والمولد والنّشأة، إضافة إلى سبق اهتمامه بالأدب والتّاريخ الأندلسيّين، واقتنائه في المغرب كثيراً من هذه الكتب. فأتمّ كتابه وفرغ منه في سنة 1039 هـ. وقسمه على قسمين، يتألّف كلّ منهما من ثمانية أبواب فتعرض في المقدمة إلى تاريخ حياته وتاريخ تأليف الكتاب، ووضع القسم الأوّل فيما يتعلّق بالأندلس من الأخبار، والقسم الثّاني في التعريف بلسان الدّين بن الخطيب<sup>57</sup>. وهو موسوعة تاريخيّة مهمّة في دراسة التّاريخ والأدب والجغرافية الخاصّة بالأندلس.

### ثالثاً - كتب اللّغة :

اللّغة العربيّة إحدى اللّغات العالميّة التي تلعب دوراً هاماً في جميع أقطار العالم الإسلامي في مشارق الأرض ومغاربها لعوامل شتى دينيّة وعلميّة وسياسيّة واقتصاديّة، وهي الوسيلة الأولى للتواصل والتّفاهم والتخاطب، وبثّ المشاعر والأحاسيس، ومن المصادر:

#### 1 - النوادر في اللّغة :

لأبي مسحل الأعرابي، هو أبو محمّد عبد الوهاب بن حرّيش، وأبو مسحل لقب له، ولا نعرف شيئاً عن تاريخ ولادته ووفاته<sup>58</sup>. وكتاب النوادر، هذا كتاب في اللّغة، والمادة اللّغويّة الواردة فيه تمثّل لغة البادية في الجاهليّة وصدر الإسلام، في ألفاظها وعباراتها وأمّثالها وأساليبها تمثيلاً جيّداً، والكتاب بمجموعه أثبت وأوسع نصّ لغويّ وصل إلينا من المرحلة الأولى لجمع اللّغة وتدوينها، في بدء ازدهار الحضارة العربيّة في أواخر القرن الثّاني وأوائل الثّالث من الهجرة<sup>59</sup>.

#### 2 - الأضداد:

لابن الأنباري، هو أبو بكر، محمّد بن القاسم بن محمّد بن بشّار بن الحسن بن بيان بن سماعة بن قروة بن قطن بن دعامة الأنباري، والده عالم جليل - لكنّه فاق أباه علماً - وكان ابن الأنباري إماماً في اللّغة والنحو والرّواية والقراءات، ولد أبو بكر في الأنبار (عام 271هـ - ت 328 هـ).<sup>60</sup> قال ابن الأنباري: وقد جمّع قومٌ من أهل اللّغة الحروف المتضادّة، وصنّفوا في إحصائها كتباً، نظرتُ فيها فوجدتُ كلّ واحد منهم أتى من الحروف بجزء، وأسقط منها جزءاً، وأكثرهم أمسك عن الاعتلال لها، فرأيتُ أنّ أجمعها في كتابنا هذا على حسب معرفتي

56 أحمد بن المقرئ التلمساني، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ص 1 - 2.

57 أحمد بن المقرئ التلمساني، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، انظر: ص 1 - 11.

58 الزبيدي، طبقات اللغويين والنحويين، ص 148. - انظر: ابن النديم، الفهرست، ترجمة أبي مسحل ص 75. أبي مسحل الاعرابي، كتاب

النوادر، تحقيق: الدكتور عزة حسين، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، 1961م، ص 5. تاريخ بغداد 11 / 25.

59 أبي مسحل الاعرابي، كتاب النوادر، ص 12.

60 الزبيدي، طبقات اللغويين والنحويين، ص 168 - 172.



ومبلغ علمي؛ ليستغني كاتبه والتأخر فيه عن الكتب القديمة المؤلفة في مثل معناها؛ إذا اشتمل على جميع ما فيها، ولم يُعَدِّم منه زيادةً الفوائد، وحسنُ البيان، واستيفاء الاحتجاج، واستقصاء الشواهد<sup>61</sup>. قال العلماء اللُّغة القدماء، أن الأضداد هي: الكلمات التي تؤدي دلالتين متضادتين بلفظ واحد. ليس ما يعنيه علماء اللُّغة المحدثين من وجود لفظين مختلفين نطقاً ومتضادين معنى كالقصر في مقابل الطويل والجميل في مقابل القبيح، وإنما نعتي بها مفهومها القديم وهو اللفظ المستعمل في معنيين متضادين. الجون: للأبيض والأسود، الصريم: الليل والصبح<sup>62</sup>.

### 3 – الأضداد في كلام العرب:

أبي الطيّب، هو أبو الطيّب، عبد الواحد بن علي العسكري الحلبي اللُّغوي، ولد في عَسْكَرٍ مُكْرَمٍ في كُورَةِ الأهواز شرقي العراق، ولد في أواخر القرن الثالث الهجري، ثم قصد بغداد ثم بلاط سيف الدولة الحمداني في حلب، واتخذ موطناً ومستقراً له ولم يغادرها حتى قتله جند الهمستق حين استباح الروم حلب سنة ثلاثمائة وواحد وخمسين هجرية، وضاع الكثير من مؤلفاته<sup>63</sup>. وبقي من مؤلفاته: شجر الدر والاتباع والابدال ومراتب التحويلات، توفي عام 351 هـ<sup>64</sup>. وموضوع هذا الكتاب هو الأضداد في كلام العرب، نظر أبو الطيّب اللُّغوي في كتب العلماء وأخذ عنهم أصح العبارات وأوثق الروايات فأدرجها في كتابه وضم إليها ما ثبت في علمه من هذا الفن، ويمتاز كتابه على الكتب التي ألقت قبله في الأضداد بميزة أخرى وذلك أن المؤلف أكثر فيه من الشواهد وبالغ في ذلك، فجاء كتابه لذلك معرضاً حافلاً للشواهد من أسفار العرب وأراجيزهم، ومن آيات القرآن الكريم، وأحاديث الرسول، ومن أقوال الفصحاء والثقات من العرب، مع شرح لغرائبها ومعانيها، وتحقيق لرواياتها المختلفة وتصويب لما وقع فيها من أوهام وأغاليط<sup>65</sup>. وقد رتب أبو الطيّب كتابه على حروف المعجم، ويعتبر كتابه أول كتاب في الأضداد، وقد ميّز ألفاظاً جعلها من سبقه من العلماء في الأضداد، ميّزها ونظمها في أبواب خاصة ذيل بها الكتاب، وقال في ذلك: ونرى من سبقنا إلى هذا الكتاب قد أدخل فيه ما ليس فيه مما نحن ذاكرو صدر منه في آخره، بعد الفراغ من المقصد فيه، وقد رأينا أن نبؤبه على حروف المعجم إذا كان همم أهل زماننا مقصورة عليه<sup>66</sup>.

### 4 – إصلاح المنطق:

لابن السكيت، هو أبو يوسف، يعقوب بن إسحاق بن السكيت، إمام في اللُّغة والأدب، أصله من خوزستان، بين البصرة وفارس، ولد سنة (186 هـ – ت 244 هـ)<sup>67</sup>، وتعلّم ببغداد، ثم اتّصل بالمتوكل العباسي، فعهد إليه بتأديب أولاده، وجعله في عداد ندمائه، ثم قتله، لسبب مجهول، قيل: سأله عن ابنه المعتز والمؤيد: أهما أحب إليه أم الحسن والحسين؟ فقال ابن السكيت: والله إن قنبراً خادماً علي خير منك ومن ابنك، فأمر حرسه بقتله،

61 أبو بكر محمد بن القاسم بن محمد بن بشار بن الحسن بن بيان بن سماعة بن قروة بن قطن بن دعامة الأنباري، الأضداد، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، 1407 هـ - 1987 م، ص 13.  
62 أبي منصور الثعالبي، فقه اللُّغة وسر العربية، دار الكتب، القاهرة، 1972 م، ص 371.  
63 صلاح الدين خليل بن أيبك الصفي، الوافي بالوفيات، 19 / 180.  
64 جلال الدين السيوطي، المزهري علوم اللُّغة وأنواعها، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد البجاوي، المكتبة العصرية، بيروت، 465 / 2. شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط 11، 1996 م 4 / 35 - 36.  
65 أبي الطيب عبد الواحد بن علي اللُّغوي الحلبي، الأضداد في كلام العرب، تحقيق: عزة حسن، دار طلاس بدمشق، سورية، 1996 م، ص 13.  
66 أبي الطيب عبد الواحد بن علي اللُّغوي الحلبي، الأضداد في كلام العرب، ص 33.  
67 ياقوت الحموي، معجم الأدباء، 7 / 300 - 302.

فداسوا بطنه، أو سلوا لسانه، وحمل إلى داره فمات ببغداد سنة (244هـ)<sup>68</sup>. وهذا الكتاب قد أراد ابن الكسيت به أن يعالج داءً كان قد استشرى في لغة العرب والمستعربة، وهو داء اللحن، والخطأ في الكلام، فعمد إلى أن يؤلف كتابه ويضمنه أبواباً يمكن بها ضبط جمهرة من لغة العرب، وذلك بذكر الألفاظ المتفككة في الوزن الواحد مع اختلاف المعنى، أو المختلفة فيه مع اتفاق المعنى، وما فيه لغتان أو أكثر، وما يعلُّ ويصحح، وما يهمز، وما لا يهمز، وما يشدد، وما تغلط فيه العامة<sup>69</sup>. وهذا الكتاب يعتبر معجماً لغوياً من أقدم المعاجم التي تضبط اللغة بالصيغ، وهو أحد مصادر التراث اللغوي الذي يشكّل نموذجاً لغوياً للمصنفات القديمة، التي تعالج ما استشرى من اللحن والخطأ، فيشرح الكلمة في العربية، مدعماً الشرح بالقرآن والأحاديث النبوية والأشعار والأمثال العربية، ولهذا الكتاب جهدٌ كبير في تصحيح ما شاع من أخطاء لغوية على الألسنة، وينقسم الكتاب في توزيع مادته إلى ما يتعلّق بالألفاظ الفصيحة وما يتصل بالألفاظ التي لحن فيها العامة. وقد قسّم الكتاب إلى قسمين. وينقسم كلّ قسم من قسمي الكتاب إلى أبواب تختلف بين الطول والقصر، ويبلغ عدد الأبواب في مجموعها مائة باب و نيفاً. و يبلغ عدد الأبواب التي تبحث في لحن العامة عشرة أبواب، وهذه الأبواب تكشف ما اعترى بعض ألفاظ الفصحى من تغيير في الحروف عند العامة. و هناك بابان تحت عنوان ( فيما تضعه العامة في غير موضعه ).

##### 5- فقه اللغة وسرّ العربية:

للثعالبي، هو أبو منصور، عبد الملك بن محمّد بن إسماعيل الثعالبي النيسابوري، (350 هـ - 429 هـ) لُقّب بالثعالبي لأنّه كان فزّاء يخيّط جلود الثعالب ويعمل بها<sup>70</sup>. وفقه اللغة وسرّ العربية، هو كتابين في كتاب واحد ( فقه اللغة ، سرّ العربية ) جمعا في كتاب واحد لتقارب موضوعهما واتّحاد مؤلفهما، الثعالبي يرى أنّ فقه اللغة علم خاص بفقه وفهم المفردات، وتمييز مجالاتها واستعمالاتها الخاصّة والاهتمام بالفروق الدقيقة بين معانيها<sup>71</sup>. إنّ الثعالبي قسّم موضوعات كتابه إلى أبواب وفصول، فبلغت أبواب القسم الأوّل من كتابه ثلاثين باباً، توزّعت على ما يقارب الستمائة فصل، و دارت الأبواب الثلاثين وفصولها الستمائة حول عنوان رئيسي جامع هو فقه اللغة ، بينما بلغت فصول القسم الثّاني تسعة وتسعين فصلاً متتابعة، تمحورت كلّها في عنوان رئيسي هو سرّ العربية في مجاري الكلام وسننها. والثعالبيّ شرح في مقدمة كتابه الظروف والمناسبة التي دعت إلى وضع هذا الكتاب، وذلك في معرض حديثه عن مجلس الأمير الخراساني أبو الفضل عبيد الله بن أحمد الميكالي، وما كان يدور في الحلقات من نُكت أئمة الأدب في أسرار اللغة وجوامعها ولطائفها وخصائصها ممّا لم ينتبهوا لجمع شمله، فاستدعى ذلك انتباه الأمير وطلب إلى الثعالبيّ تحقيق ذلك<sup>72</sup>. فقال الثعالبيّ: ولما عاودتُ روائع العزّ واليمن من حضرته وراجعت روح الحياة، ونسيم العيش بخدمته، وجاوزت بحر الشرف والأدب من عالي مجلسه، أدام الله أسّ الفضل به، فتح لي إقباله رتاج التخيير، وأزهر لي قربه سراج التّبصّر في استتمام الكتاب، وتقدير الأبواب، فبلغت

68 أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمّد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر - بيروت، 1994 م، 7 / 396 .

69 ابن السكيت، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق، إصلاح المنطق، تحقيق: محمّد مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط 1، 2002 م، ص 8 .

70 عبد الملك بن محمّد بن إسماعيل أبو منصور الثعالبي، فقه اللغة وسرّ العربية، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط 1، 2002 م، ص 5 .

71 الدكتور : سالم سليمان الخماش ، فقه اللغة عند الأوائل ،جامعة جدة ، السعودية ، ص18.

72 الثعالبي، فقه اللغة وسرّ العربية، ص 8 .

بها الثلاثين على مهل وروية، وضممتها من الفصول ما يُناهزُ ستمائة فصل<sup>73</sup>. لقد غاص الثعالبي على معاني اللغة وآدابها وأساليبها، وخاض في تقلباتها وتصريفاتها، وأبحر في أديم أسماؤها وأوصافها، ودقائق الأشياء ومعالمها .

#### 7 - المخصص:

لابن سيده ، أبو الحسن علي بن إسماعيل النحوي الأندلسي المعروف بابن سيده ، لغوي أندلسي كبير ( 398 هـ - 458 هـ )<sup>74</sup>. والمخصص يعنى بجمع ألفاظ اللغة وتكوينها حسب معانيها لا تبعاً لحروفها الهجائية، فلم يكن الغرض من تأليفها جمع اللغة واستيعاب مفرداتها شأن المعاجم الأخرى، وإنما كان الهدف هو تصنيف الألفاظ داخل مجموعات وفق معانيها المتشابهة، بحيث تنضوي تحت موضوع واحد. قال ابن سيده: فلما رأيت اللغة على ما أريتك من الحاجة إليها لمكان التعبير عما تصوره، وتشتمل عليه أنفسنا وخواطرنا، أحببت أن أجرد فيها كتاباً يجمع ما تنشر من أجزائها شعاعاً وتنثر من أشلائها حتى قارب العدم ضياعاً، ولا سيما هذه اللغة المكرمة الرفيعة المحكمة البديعة، ذات المعاني الحكيمة المرهفة، والألفاظ اللدنة القويمة المتفقه مع كون بعضها مادة كتاب الله - تعالى - الذي هو سيد الكلام، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه<sup>75</sup>. وقد قسم ابن سيده كتابه إلى أبواب كبيرة سماها كتباً، تتناول موضوعاً محدداً، ورتب هذه الكتب ترتيباً منطقياً، فبدأ بالإنسان ثم الحيوان ثم الطبيعة فالثبات، وأعطى كل كتاب عنواناً خاصاً به مثل: خلق الإنسان والنساء واللباس والطعام والأمراض والسلاح والخيل والإبل والغنم والوحوش والحشرات والطير والسماء والفلك ، ثم قسم كل كتاب بدوره إلى أبواب صغيرة، حسبما يقتضيه المقام إمعاناً في الدقة ومبالغة في التقصي والتتبع، فيذكر في باب الحمل والولادة أسماء ما يخرج مع الولد أولاً، ثم يذكر الرضاع والفظام والغذاء وسائر ضروب التربية، ويتحدث عن غذاء الولد وأسماء أولاد الرجل وآخرهم، ثم أسماء ولد الرجل في الشباب والكبر، وهكذا. ويلتزم في شرح الألفاظ ببيان الفروق بين الألفاظ والمترادفات وتفسيرها بوضوح، مع الإكثار من الشواهد، وذكر العلماء الذين استقى عنهم مادته<sup>76</sup>.

#### رابعاً - المعاجم :

قامت حركة تأليف المعاجم العربية في القرن الثاني الهجري في البادية العربية ، وأخذ كل من اللغويين يجمع اللغة من أبناء القبائل العربية، فالمعجم: كتاب يضم أكبر عدد من مفردات اللغة مقرونة بشرحها وتفسير معانيها، على أن تكون المواد مرتبة ترتيباً خاصاً ، إما على حروف الهجاء أو الموضوع ، والمعجم الكامل هو الذي يضم كل كلمة في اللغة مصحوبة بشرح معناها واشتقاقها وطريقة نطقها وشواهد تبين مواضع استعمالها.

#### 1 - كتاب العين :

للخليل الفراهيدي، هو أبو عبد الرحمن، الخليل بن أحمد بن عمر بن تميم الفراهيدي الأزدي من أزد عُمان ، عاش في القرن الثاني الهجري ، في مقدمة رواد العربية ، إمام البصريين في اللغة والأدب والنحو<sup>77</sup>. واضع علم العروض لأشعار العرب ، وصانع أول معجم جامع للألفاظ في العربية، وكان هدف الخليل منه ضبط اللغة وحصرها ، ولد في عام 100 هـ وتوفي عام 175 هـ<sup>78</sup>. وقد اعتمد في بناء معجمه على ما ذكره الصرفيون من قبل

73 الثعالبي ، فقه اللغة وسر العربية ، ص 22 .

74

75 أبو الحسن علي بن إسماعيل النحوي اللغوي الأندلسي المعروف بابن سيده، المخصص، تحقيق : خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ط 1 ، 1996م، ص 36 .

76 انظر: ابن سيده ، المخصص.

77 الزبيدي ، طبقات اللغويين والنحويين، ص 47 . صلاح الدين الصفدي، الوافي بالوفيات، 13 / 385 .

78 د : عمر الدقاق ، مصادر التراث العربي ، بيروت ، دار الشروق، ص 171.

في حصر الأبنية الكلمة وجعلها إما ثنائية أو ثلاثية أو رباعية أو خماسية، فقام بوضع الكلمات مجردة بدون أي زيادة، ثم صنفهم بنظام التقلبات، فجمع المفردات المؤلفة من حروف واحدة في موضع واحد، ثم دعم شرح المادة اللغوية بشواهد من القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، والشعر وفصيح الكلام. ولكنه لم يختر لذلك الأجدية المألوفة على نظم الحروف حسب مخارجها إلى مجموعات تبدأ بالمجموعة الحلقية التي أولها في رأيه العين، فاللسان فالأسنان، وتنتهي بالمجموعة الشفوية التي ختمها بالميم، إن الاصوات اللغوية عند الخليل على النحو الآتي: ع ح هـ خ غ، ق ك، ج ش ض، ص س ز، ط د ت، ظ ث ذ، ر ل ن، ف ب م، واي همزة<sup>79</sup>. وقد جمع في معجمه بين الواضح المشهور والغريب من الألفاظ على السواء، ولكن يبقى العين رائد المعاجم العربية والمنهل الذي نهلت منه المعاجم التي ألفت بعده، وقد رتبته الليث بن المظفر الليثي<sup>80</sup>.

## 2 - معجم تهذيب اللغة

للأزهري، هو أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي، أصله من هراة بخراسان، لغوي كبير متمكن في الفقه (282 هـ - 370 هـ). معجم تهذيب اللغة من أهم معاجم اللغة، إذ لم يقتصر على اللغة وعلومها فقط، لكنه يعدّ موسوعة ثقافية في شتى المعارف والعلوم التي كانت على عصر الأزهري، هدف الكاتب تنقية اللغة من الشوائب، ولذا سميّ بتهذيب اللغة، وهدفه كذلك ربط اللغة بالدين والتزم الصحيح في اللغة، وأتبع منهج الفراهيدي في تقسيم الكتاب<sup>81</sup>، فقد جمع فيه معارفه وثقافته اللغوية والتفسيرية، ومعارف عن القراءات والسنة والفقه، وعن النباتات والحيوانات والصحارى وما فيها، والبحار والأنهار وما يتصل بالمياه والسحب، إلى غير ذلك من المعارف المبتوثة في ثنايا المعجم<sup>82</sup>. وقال الأزهري: وكتابي هذا وإن لم يكن جامعاً لمعاني التنزيل وألفاظ السنن كلها، فإنه يحوز جملاً من فوائدها ونكتاً من غريبها ومعانيها... وقد دعاني إلى ما جمعت في هذا الكتاب من لغات العرب وألفاظها، واستقصيت في تتبع ما حصلّت منها<sup>83</sup>.

## 3 - معجم الجهمرة في اللغة :

لابن دريد، هو أبو بكر، محمد بن الحسين بن دريد البصري (223 هـ - 321 هـ)، عالم جليل في الشعر واللغة، ومن أئمة البصريين في القرن الثالث<sup>84</sup>، عرف برفقة شعره، قيل عنه أنه: أشعر العلماء وأعلم الشعراء. من تلاميذه الأصفهاني والقالبي والسيرافي وابن خالويه، وهو ثاني معجم وصل إلينا بعد كتاب العين، من المعاجم التي أتت نظام التقلبات. أما منهجه في الجهمرة فسار في طريقتين، تتمثل في ترتيبه للمفردات بطريقة الترتيب الهجائي (الألفبائي) تخلّصاً من صعوبة الترتيب الصوتي الذي سار عليه الفراهيدي وغيره، وقسم كلّ باب من أبواب معجمه إلى فئات، وأبواب أخرى جزئية، مثل: باب الثنائي والثلاثي والتوادر واللفيف والرباعي والخماسي وما جاء على أوزان معينة... الخ<sup>85</sup>. وفي هذه الطريقة يختلف الجهمرة عن معجم كتاب العين الذي سار وفق الترتيب الصوتي، فيقول ابن دريد في المقدمة: وأجريناه على تأليف الحروف المعجمة إذ كانت بالقلوب

79 أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن هميم الفراهيدي البصري، كتاب العين، تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، 1 / 9.

80 أحمد عبد المجيد محمد خليفة، الدور العماني في خدمة اللغة العربية، ذاكرة عُمان، سلطنة عُمان، مسقط، ط 1، 2015 م، ص 14.

81 أحمد حماد، المكتبة العربية والثقافة المكتبية، دار الحامد، الجبيلة، 1997 م، ص 20.

82 حمدي عبد الفتاح السيد بدران، النقد اللغوي في تهذيب اللغة للأزهري، اشراف الدكتور: محمد حسن جبل، المنصورة، مصر، 1999 م، ص 7.

83 - الأزهري، معجم تهذيب اللغة، المقدمة، ص 8 وما بعدها.

84 السيوطي جلال الدين، بغية الوعاة في طبقات اللغويين عبد الرحمن بن أبي بكر والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية - لبنان، ط 1، 1326 هـ، ص 31. الأنباري، زهرة الألباء في طبقات الأدباء، ص 256 - 257.

85 محمود فاخوري، مصادر التراث العربي والبحث في المكتبة العربية، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، حلب، 1998 م، ص 101.

أعقب، وفي الأسماع أنفذ، وكان علم العامّة لها كعلم الخاصّة، وطالها من هذه الجهة بعيداً من الحيرة مشفياً على المراد<sup>86</sup>. ويمكن أن يكون المقصود من كلمة جمهرة اللّغة: إجمال اللّغة، أو جمع اللّغة، وقد استسقى ابن دريد مادة الجمهرة من مصادر كثيرة، ومنها العين للفراهيدي، والكتاب لسيبويه، والأصنام لابن الكلبي، والهمز لأبي زيد الأنصاري<sup>87</sup>.

#### 4 - معجم مقاييس اللّغة<sup>88</sup>:

لابن فارس، هو أبو الحسين، أحمد بن فارس زكريا القزويني الرازي، لُغَوِيٌّ من تلاميذه بديع الزمان والصاحب بن عباد، إمام في اللّغة، ولد عام ( 329 هـ - ت 395 هـ )<sup>89</sup>، وروي أنّه قال قبل وفاته بيومين<sup>90</sup>:

يا ربّ إنّ ذنوبي قد أحطتْ بها علماء وي وبإعلاني وإسراري  
أنا الموحّد لكني المقرّب بها فهب ذنوبي لتوحيد وإقرار

وهو يعني بكلمة المقاييس ما يسمّيه بعض اللّغويّين (الاشتقاق الكبير)، الذي يرجع مفردات كلّ مادة إلى معنى أو معانٍ تشترك فيها هذه المفردات. وكتابه هذا معجم لغويّ ألفه ابن فارس معتمداً على خمسة كتب هي: كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي، وغريب الحديث لأبي عبيد القاسم بن سلام، والغريب المصنّف لأبي عبيد القاسم بن سلام، وكتاب المنطق لابن السّكيت، و الجمهرة لابن دريد، وقد ربّته على حروف الهجاء من الألف إلى الياء وقد اعتمد في ترتيبه مسلّكاً خاصاً وهي:

1- فهو قد قسّم مواد اللّغة أولاً إلى كتب، تبدأ بكتاب الهمزة وتنتهي بكتاب الياء.

2- ثم قسّم كلّ كتاب إلى أبواب ثلاثة أولها باب الثنائي المضاعف والمطابق، وثانيها أبواب الثلاثي الأصول من المواد، وثالثها باب ما جاء على أكثر من ثلاثة أحرف أصليّة.

3- والأمر الدقيق في هذا التقسيم، أنّ كلّ قسم من القسمين الأوّلين قد الثّم فيه ترتيب خاص، وهو ألا يبدأ بعد الحرف الأول إلا بالذي يليه؛ ولذا جاء باب المضاعف في كتاب الهمزة، وباب الثلاثي ممّا أوله همزة، وباء ترتيباً طبيعياً على نسق حروف الهجاء.

#### 5 - معجم تاج اللّغة وصحاح العربيّة:

ويطلق على هذا المعجم اختصاراً اسم الصحاح أو الصحاح في اللّغة، هو معجم لغويّ بالمفردات العربيّة ألفه الإمام أبو نصر، إسماعيل بن حماد الجوهري، أصله من بلاد التّرك من فاراب، إمام في اللّغة<sup>91</sup>، ولد في عام (332 هـ - ت 400 هـ). سمّى الجوهريّ كتابه بالصحاح لالتزامه على الصّحيح من الكلمات فيه، وهو من أهم الكتب التي ألفت في اللّغة، ربّب الجوهريّ مادة معجمه على النّظام الهجائي، وقد اعتبر الجوهري في هذا التّرتيب آخر حروف المادة لا أولها فإذا كانت الألف المهموزة هي أول حروف الهجاء فإنّه يبدأ معجمه بباب يجمع فيه كل المفردات التي تنتهي بألف مهموزة، ثم يقسّمه وفقاً لعدد حروف الهجاء إلى ثمانية وعشرين

86 ابن دريد، الجمهرة، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط 1، 1987م، 40 / 1.

87 أحمد بن عبد الرحمن سالم، الدور العماني في خدمة اللّغة العربيّة، ذاكرة عُمان، سلطنة عُمان، مسقط، ط 1، 2015 م، ص 70.

88 أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللّغة، تحقيق: عبد السلام محمّد هارون، دار الفكر، القاهرة، 1979 م.

89 علي بن يوسف القفطي جمال الدين أبو الحسن، إنباه الرواة على أنباه النّحاة، المحقق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، القاهرة، ط 1، 1986 م، ص 127.

90 ابن فارس، معجم مقاييس اللّغة، ص 10.

91 القفطي، إنباه الرواة على أنباه النّحاة، ص 446.

فصلاً . أفرد الجوهري لكل حرف من حروف الهجاء باباً و لكنّه جمع الواو و الياء في باب واحد و قدّم الهاء على الواو، واختتم معجمه بالألف اللّينة، فأصبح عدد الأبواب سبعة وعشرين باباً، ثم إنّه قسّم كلّ باب إلى ثمانية وعشرين فصلاً، بعدد حروف الهجاء، مراعيّاً فيها ترتيب الموادّ بحسب الحرف الأول وما يليه ضمن كلّ باب، لتسهيل العثور على الكلمة. فاتخذ منهاجاً جديداً يخالف ما عرف من مناهج المعجمات، وخرج عليهم بمنهج غير معروف، وأشار الجوهري نفسه إلى منهجه في مقدمة الصحاح قائلاً: على ترتيب لم أسبق إليه، وتهذيب لم أغلب عليه<sup>92</sup>. لقد استمدّ الجوهريّ مادة كتابه من السّماع، والرّواية عن العلماء، ومن مشافهة العرب في البوادي، وأكثر من شواهد القرآن والحديث والشّعر، وقد اشتمل هذا المعجم على أربعين ألف مادة، ويتميّز المعجم بسهولة البحث فيه و عناية المؤلّف بالمسائل النّحويّة و الصّرفيّة إذا عرضت له ، كما يتميّز بدقّة نظامه و بساطته في نفس الوقت<sup>93</sup>. أمّا المنهج الذي اتّبعه فهو من ابتكاره، وأعانه على هذا الابداع في نظامه علمه الواسع بالنّحو والصّرف حتّى قيل في وصفه: إنّه خطيب المنبر الصّرفي، وإمام المحراب اللّغوي، وإنّه أنحى اللّغويين<sup>94</sup>. وقد طُبِع الكتاب في ستّة أجزاء، وحقّقه السيّد أحمد عبد الغفور العطار سنة 1956 م في مصر.

## 6 – معجم القاموس المحيط :

للفيروز آبادي، هو أبو طاهر، مجد الدّين محمّد بن يعقوب بن محمّد بن إبراهيم بن عمر الشّيرازي الفيروز آبادي، ولد في قرية بكارزين وهي بلدة بفارس، من أشهر علماء اللّغة في القرن الثّامن الهجري ، عاصر تيمور لك ونال عطاءه ، ولد في عام ( 729 هـ - ت 817 هـ )<sup>95</sup>، دفعه نهمه في العلم إلى ترك وطنه، فخرج مُبِمّاً وجهه شطر الفحول من العلماء في شتّى الأقطار، فرحل إلى العراق، ودخل واسط، ثم دخل بغداد، ثم ارتحل إلى دمشق، و بعلبك و حماة و حلب، ثم دخل القدس، و القاهرة، و جال في البلاد الشماليّة و الشّرقية، ودخل الرّوم والهند، وعاد منها على طريق اليمن قاصداً مكّة، إلى أن ألقى عصا التّسيار في زبيد باليمن، فتلّقاه الملك الأشرف إسماعيل وولاه قضاء اليمن كلّهُ، واستمرّ مقيماً في كنفه على نشر العلم، إلى حين وفاته. ويصرّح الخزرجي بأنّه كان شيخ عصره في الحديث والنّحو واللّغة والتّاريخ والفقه. وقال الثّقفي الكرمانّي: كان عديم النّظير في زمانه نظماً ونثراً بالفارسي والعربي<sup>96</sup>. تلقّى الفيروزآبادي علومه عن مشاهير علماء عصره كما يتبيّن من خلال رحلته. قال في مقدمة كتابه هذا: وألّفْتُ هذا الكتابَ مَحْدُوفَ الشّواهدِ، مَطْرُوحَ الرّوايِدِ، مُعْرَباً عَنِ الفُصَحِ وَالشّوَارِدِ..... وَسَمِيَتْهُ « القَامُوسُ المَحِيْطُ » ؛ لِأَنَّهُ البَحْرُ الأعْظَمُ.... إِذَا تَأَمَّلْتَ صَنِيعِي هَذَا، وَجَدْتَهُ مُشْتَمِلاً عَلَى فِرَائِدٍ أَثِيْرَةٍ، وَفَوَائِدٍ كَثِيْرَةٍ؛ مِنْ حُسْنِ الاختِصَارِ، وَتَقْرِيْبِ العبَارَةِ، وَتَهْذِيْبِ الكَلَامِ، وَإِيْرَادِ المَعْنَايِ الكَثِيْرَةِ فِي الألفاظِ اليَسِيْرَةِ<sup>97</sup>. يحتوي معجمه على ثمانية وعشرين باباً ، وكلّ باب يضمّ ثمانية وعشرين فصلاً. وطريقة استخراج المعاني من القاموس المحيط: أولاً نفتح على باب آخر حرف، ثم فصل أول حرف، مثلاً كلمة (عين): نفتح على باب التّون، ثم فصل العين، ثم الياء، ويشتمل المعجم على ستين ألف مادة لغويّة<sup>98</sup>. ومن خصائصه ومزاياه:

1- غزارة موادّه وسعة استقصائه، فقد جمع بين دقّتيه ما تفرّق من شوارد اللّغة، وضمّ فيها ما تبعثّر من

92 إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، ط 4 ، 1407 هـ - 1987 م، مقدمة المؤلّف ص 3 .

93 إسماعيل بن حماد الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية ، - الموسوعة الحرة ،

94 الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ص 6 .

95 مجد الدين محمّد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمّد نعيم العرقسّوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان ، ط 8 ، 2005 م ، ص 9 .

96 الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص 11 .

97 الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص 27 - 28 .

98 بلعيد صالح ، مصادر اللغة ، ص 91 ، د : عزالدين إسماعيل ، المصادر الأدبية واللغوية في التراث الأدبي ، ص 390 .

نوادرها، كما استقاهها من معاجم ومصنّفات مختلفة، يبلغ مجموعها ألفي مصنف من الكتب الفاخرة، فجاء في ستين ألف مادة، وقد أشار باختصار اسم معجمه هذا إلى أنه محيط بلغة العرب إحاطة البحر للمعمور من الأرض.

2- حسن اختصاره، وتمام إيجازه، وقد ساعد هذا الإيجاز على الانتظام في ترتيب صيغ المادة الواحدة، فجاءت منتظمة مرتبة، يفصل معاني كل صيغة عن زميلتها في الاشتقاق، مع تقديم الصيغ المجردة عن المزيدة، وتأخير الأعلام في الغالب.

3- طريقته الفذة ومنهجه المحكم في ضبط الألفاظ.

4- إيراد أسماء الأعلام والبلدان والبقاع وضبطها بالموازين الدقيقة السابقة، استعمل رموزاً خاصة لتدل على أشياء معينة، وذلك إمعاناً في الاختصار نحو: م معروف، ع موضع، ج جمع، ه قرية، د بلد، وبذلك يعدّ معجماً للبلدان.

5- عنايته بذكر أسماء الأشجار والنبات والعقاقير الطبية، مع توضيح فائدها وتبيان خصائصها، وذكر كثير من أسماء الأمراض، وأسماء متنوعة أخرى، كأسماء السيوف والأفراس والوحوش والأطيّار والأيام والغزوات، فكأنه أراد أن يجعل من معجمه دائرة معارف، تحفل بأنواع العلوم واللطائف.

#### 7 - معجم تاج العروس من جواهر القاموس<sup>99</sup>:

للزبيدي، هو أبو الفيض، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الشهير بمرتضى الحسيني، ولد في بلجرام وهي بلدة وراء نهر الغانج بالهند ( 1145 هـ - 1205 هـ )<sup>100</sup>. ثم رحل إلى اليمن وأقام في بلدة زيد حيث ألف كتابه الشهير تاج العروس واستقر به المقام في مصر. كتاب يضم أكبر عدد من مفردات اللغة مقرونة بشرحها وتفسير معانيها، شرحاً لمعجم القاموس المحيط الذي كتبه الفيروزآبادي، على أن تكون المواد مرتبة ترتيباً خاصاً، إمّا على حروف الهجاء أو الموضوع، والمعجم الكامل هو الذي يضم كل كلمة في اللغة مصحوبة بشرح معناها واشتقاقها، وطريقة نطقها، وشواهد تبين مواضع استعمالها<sup>101</sup>. قال الزبيدي: .... فإنني لم أقصد سوى حفظ هذه اللغة الشريفة، إذ عليها مدار أحكام الكتاب العزيز والسنة النبوية، ولأن العالم بغوامضها يعلم ما يوافق فيه النية اللسان ويخالف فيه اللسان النية، وقد جمعته في زمن أهله بغير لغته يفخرون، وصنعت كما صنع نوح عليه السلام الفلك وقومه منه يسخرون، وسميته: ( تاج العروس من جواهر القاموس ). ومعجم تاج العروس من جواهر القاموس، معجم يأخذ بأواخر الكلمات، أي يأخذ بالحرف الأخير من مصدر الكلمة ثم الحرف الأول ثم الثاني، وهو نفس الترتيب الذي ورد في القاموس المحيط.

#### 8 - معجم أساس البلاغة :

للزمخشري، هو أبو القاسم، محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري، الملقب بجار الله، وكنيته أبو القاسم، ولد في زمخشري وهي قرية من قرى خوارزم ( 467 هـ - 538 هـ )<sup>102</sup>، عالم فذ متعدد المواهب، له ( الكشاف ) في التفسير و ( المفصل ) في النحو، من أئمة الفكر العربي، معتزلي الإتجاه، ومعجمه من أقدم معاجم الألفاظ

99 محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، مطبعة حكومة الكويت.

100 الزركلي، الأعلام 7 / 70. حاجي خليفة، كشف الظنون 6 / 348.

101 أحمد عبد الغفور عطار، الصحاح، المقدمة ص 28. محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، مطبعة حكومة الكويت.

102 أبي القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري، أساس البلاغة، ت: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1998 م.



، وقد قسّمه إلى ثمانية وعشرين باباً، بعدد حروف الهجاء، بدءاً من الهمزة إلى الياء<sup>103</sup>. يعدّ الكتاب من أهم المعاجم اللغوية القديمة التي تهتم بالألفاظ العربية وبلاغتها؛ فقد ذكر فيه المصنف المجازات اللغوية والمزايا الأدبية وتعبيرات البلاغ، وقد رتّب مواد الكتاب ترتيباً ألفبائياً على حسب حروف المعجم، وتتمثل طريقة عرض المؤلف للكتاب في أنه يشرح الكلمة في العربية، مصحوباً الشرح بالقرآن والأحاديث النبوية وبالشعار والأمثال العربية، ثم يذكر الاستعمالات المجازية للكلمة المشروحة.

## 9 - معجم لسان العرب :

لابن منظور، مُحَمَّد بن مُكْرَم بن علي بن أحمد بن حنيفة الأنصاري الإفريقي كَانَ يُنسب إلى رُوَيْفِع بن ثَابِت الأنصاري، من صحابة رَسُول الله وهو صاحب ( لِسَان الْعَرَبِ ) في اللُّغَةِ وُلِدَ ابن مَنْظُور في القَاهِرَةِ، وقيل في طرابلس، سنة 630 هـ توفى سنة 711 هـ<sup>104</sup>. أَلَفَ ابن منظور معجم لسان العرب في أواخر القرن السابع أو مستهل القرن الثامن الهجري، ويعدّ أضخم من كلّ المعاجم ، ومن أوسع معاجم الألفاظ العربية، قال ابن منظور: فَجَمَعْتُ هَذَا الْكِتَابَ فِي زَمَنِ أَهْلُهُ يَغْتَبِرُ لُغَتَهُ يَفْخَرُونَ، وَصَنَعْتُهُ كَمَا صَنَعَ نُوحٌ الْفُلْكَ وَقَوْمُهُ مِنْهُ يَسْخَرُونَ، وَسَمِيَتْهُ: لِسَانُ الْعَرَبِ<sup>105</sup>. رَتَّبَ ابن منظور المعجم بحسب أواخر الأصول ، ففيه أبواب بعدد حروف الألف بَاء ، ثُمَّ دَاخِلٌ فِي كُلِّ بَابٍ عِدَدًا مِنَ الْفُصُولِ بِحَسَبِ التَّرْتِيبِ الْأَلْفَبَائِيِّ لِأَوَائِلِ الْأَصُولِ ، وَيَقَعُ الْمَعْجَمُ فِي عَشْرِينَ جِزَاءً<sup>106</sup>. قَالَ ابن منظور : ...فَاسْتَخَرْتُ اللَّهَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى فِي جَمْعِ هَذَا الْكِتَابِ الْمُبَارَكِ، الَّذِي لَا يُسَاهِمُ فِي سَعَةِ فَضْلِهِ وَلَا يُشَارِكُ، وَلَمْ أُخْرِجْ فِيهِ عَمَّا فِي هَذِهِ الْأُصُولِ، وَرَتَّبْتُهُ تَرْتِيبَ [الصَّحَاحِ] فِي الْأَبْوَابِ وَالْفُصُولِ؛ وَقَصِدْتُ تَوْشِيحَهُ بِجَلِيلِ الْأَخْبَارِ، وَجَمِيلِ الْأَثَارِ، مُضَافًا إِلَى مَا فِيهِ مِنْ آيَاتِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، وَالْكَلَامِ عَلَى مَعْجَزَاتِ الذِّكْرِ الْحَكِيمِ، لِيَتَحَلَّى بِتَرْصِيعِ دَرَاهِمِ عَقْدِهِ، وَيَكُونَ عَلَى مَذَارِ الْآيَاتِ وَالْأَخْبَارِ وَالْأَثَارِ وَالْأَمْثَالِ وَالْأَشْعَارِ حَلَّهُ وَعَقْدَهُ<sup>107</sup>. وَيَذَكِّرُ الْمَعْجَمُ مَا اشْتَقَّ مِنَ اللَّفْظِ مِنْ أَسْمَاءِ الْقَبَائِلِ وَالْأَشْخَاصِ وَالْأَمَاكِنِ وَغَيْرِهَا، وَيَعْتَبِرُ هَذَا الْمَعْجَمُ مَوْسُوعَةً لُغَوِيَّةً وَأَدْبِيَّةً لِعِزَازَةِ مَادَتِهِ الْعِلْمِيَّةِ وَاسْتِقْصَانِهِ وَاسْتِعْبَاقِهِ لِجَلِّ مَفْرَدَاتِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ، وَبِالْجُمْلَةِ فَهُوَ كِتَابٌ لُغَةٌ، وَنَحْوُ، وَصِرْفٌ، وَفَقْهٌ، وَأَدَبٌ، وَشَرْحٌ لِلْحَدِيثِ الشَّرِيفِ، وَتَفْسِيرٌ لِلْقُرْآنِ الْكَرِيمِ. وَقَدْ جَمَعَ فِي كِتَابِهِ هَذَا، الصَّحَاحَ لِلْجَوْهَرِيِّ وَحَاشِيَتَهُ لِابْنِ بَرِيٍّ، وَالتَّهْذِيبَ لِلْأَزْهَرِيِّ، وَالْمَحْكَمَ لِابْنِ سَيِّدِهِ، وَالْجَمْهْرَةَ لِابْنِ دُرَيْدٍ، وَالنَّهَائَةَ لِابْنِ الْأَثِيرِ، وَغَيْرَ ذَلِكَ، فَهُوَ يَغْنَى عَنِ سَائِرِ كُتُبِ اللُّغَةِ، إِذْ هِيَ بِجَمْلَتِهَا لَمْ تَبْلُغْ مِنْهَا مَا بَلَغَهُ.

## خامساً - تراجم الشعراء والأدباء :

لقد اهتم العرب في القديم اهتماماً بالغاً بالتراجم وتركوا لنا عدداً هائلاً من كتب التراجم والسير فهي أكثر الأعمال غزارة في التراث العربي، ولكتب التراجم أهمية كبيرة لكونها تشتمل على سير رجال العلوم والآداب وأخبارهم وتجاربهم ورحلاتهم ومؤلفاتهم، كما تنطوي على كثير من الحقائق والمعارف التي تفيد الباحث في موضوعه والتي ربما تتعلق بأحد جوانب الحياة الاجتماعية أو الفكرية في عصر من العصور أو بلد من البلاد ، ومن التراجم:

103 محمود فاخوري ، مصادر التراث والبحث في المكتبة العربية ، منشورات جامعة حلب ، 1998 ، ص 103 .

104 مُحَمَّد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي ، لسان العرب، دار صادر ، بيروت، ط 3، 1414 هـ، المقدمة .

105 ابن منظور الأنصاري ، لسان العرب، ص 8 .

106 الاسبوع الأدبي ، العدد 824 ، تاريخ 14 - 9 - 2002 . سوريا .

107 ابن منظور الأنصاري ، لسان العرب، ص 8 .

## 1 - طبقات فحول الشعراء :

لابن سلام، هو أبو عبد الله، محمد بن سلام بن عبيد الله بن سالم أو (سلام) الجمحي البصري مولى بن مطغون الجمحي . ولد بالبصرة سنة 139هـ. وكانت وفاته في 232هـ ببغداد ، وبذلك عمّر نحو 93 سنة وكان من كبار علماء عصره<sup>108</sup>. افتتح ابن سلام كتابه بمقدمة قيّمة تعكس أهمية الكتاب وغايته ومنهجه ، أما أهمية الكتاب فتتجلى في عدّة أمور منها : اهتمامه بالشعر العربي القديم ، وحياة قائله وأحوالهم ، يقول : ذكرنا العرب وأشعارها ، والمشهورين المعروفين من شعرائها وفرسانها وأشرفها وأيامها<sup>109</sup>. سعى ابن سلام - منذ البداية - إلى جمع شتات مشاهير الشعراء وجعلهم في طبقات تبين مكانتهم ، وهذا العمل كان يتطلّب من ابن سلام التّعريض للنصوص الأدبية بالتحليل حتّى يظهر جمالها الفنيّ ويعلل قصورها ، إلّا أنّه انصرف إلى الشعراء أنفسهم ذاكراً لهم ما يراه جيّداً دون أن يذكر أسباب تلك الجودة في الغالب ، و لو نظرنا إلى مصنّفه سنجد أنّه يشتمل على 114 شاعراً، جاء توزيعهم في الطبقات التالية<sup>110</sup>: 1- طبقات الشعراء الجاهليّين : وهي عشرة، في كلّ طبقة أربعة شعراء. 2- طبقات الشعراء الإسلاميّين : وهي عشرة ، في كلّ طبقة أربعة شعراء. 3- طبقة أصحاب المراثي : وتضمّ ثلاثة شعراء وشاعرة - الخنساء - وهي المرأة الوحيدة التي أوردتها ابن سلام في طبقاته. 4- طبقة شعراء القرى العربيّة : وتنطوي على اثنين وعشرين شاعراً ، قسّموا على النحو التالي : أ - شعراء المدينة خمسة ، ثلاثة من الخزرج و اثنان من الأوس . ب - شعراء مكّة : تسعة . ج - شعراء الطائف : خمسة . د - شعراء البحرين: ثلاثة . هـ - طبقة شعراء اليهود : وتشمل ثمانية شعراء . وقد نبّه ابن سلام - وهو يُقدّم على وضع الشعراء في طبقات.

## 2 - الشعر والشعراء :

لأبي محمّد، عبد الله بن عبد المجيد بن مسلم بن قتيبة الدينوري، (213 هـ - 276 هـ)، أحد أئمّة القرن الثالث الهجري، وكتاب الشعر والشعراء من أقدم الكتب التي صنّفت في تراجم الشعراء، ويُعدُّ مصدراً أصيلاً ومرجعاً هاماً في بابه. قال ابن قتيبة: هذا كتاب ألّفته في الشعراء، أخبرت فيه عن الشعراء وأزمانهم وأقدارهم وأحوالهم في أشعارهم وقبائلهم، وأسماء آبائهم ومن كان يعرف باللقب أو بالكنية منهم، وعمّا يستحسن من أخبار الرّجل ويستجد من شعره، وما أخذته العلماء عليهم من الغلط والخطأ في ألفاظهم أو معانيهم، وما سبق إليه المتقدّمون فأخذه عنهم المتأخّرون<sup>111</sup>. وأنّ ابن قتيبة ترجم للمشهورين من الشعراء الذين يحتج بأشعارهم في الغريب، وفي النحو، وفي كتاب الله - عز وجل -، وحديث نبيّه صلى الله عليه وسلم، في حين لم يبد أيّ اهتمام بمن قلّ ذكره وكسد شعره لجهله بأخبارهم، ولأنّه يرى أنّ القاريء في غنى عن ذكر أسماء دون ذكر أخبار وأزمان وأنساب وأشعار أصحابها. قال ابن قتيبة: وكان أكثر قصدي للمشهورين من الشعراء، الذين يعرفهم جلّ أهل الأدب، والذين يقع الاحتجاج بأشعارهم في الغريب، وفي النحو وفي كتاب الله - عز وجل - وحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأخبرت فيه عن أقسام الشعر وطبقاته، وعن الوجوه التي يختار الشعر عليها ويستحسن لها<sup>112</sup>.

## 3 - المؤتلف والمختلف :

للأمدي، هو أبو القاسم ، الحسن بن بشر بن يحيى ، أصله من آمد (ديار بكر) ، أديب وشاعر، أصله

108 محمد بن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء ، ت : محمود محمّد شاكر ، مطبعة الحياة ، جدة، 2011 م، ص 35 .

109 محمد بن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء ، ت : محمود محمّد شاكر ، مطبعة المدني، القاهرة، ص 3 .

110 ابن سلام، طبقات فحول الشعراء، ص 68 .

111 أبو محمّد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، الشعر والشعراء، دار الحديث، القاهرة، 1423 هـ، ص 61 .

112 ابن قتيبة الدينوري، الشعر والشعراء، ص 61 .

من آمد (ديار بكر) ونشأته ووفاته بالبصرة ، المتوفى سنة سبعين وثلثمائة هجرية. والكتاب في أسماء الشعراء وكُنَاهُمْ وألقابهم وأسابيهم و بعض شعريهم، قال الآمدي: هذا كتاب ذكرْتُ فيه المؤتلف والمختلف والمتقارب في اللَّفْظِ والْمَعْنَى

عنى، والمتشابه الحروف في الكتابة من أسماء الشعراء وأسماء آبائهم وأمهاتهم وألقابهم، ممَّا يفصل بينه الشكل والنقطة واختلاف الأبنية، وإنَّما ذكرت من الأسماء والألقاب ما كانت له نباهة وغرابة، وكان قليلاً في تسميتهم وتلقيبهم، وكانوا إذا ذكروه مفرداً عن اسم الأب والقبيلة لشهرته، ولم أتعد هذا الجنس لقلّة الاشتراك فيه، ولأنّ الغلط يقع في مثله من شاعر مشهور، وممّن له مثل ذلك الاسم كثيراً، ويجري اللبس فيه على من لم يهتم في معرفة الشعر والشعراء دائماً، وجعلته على حروف المعجم إذا كان الحرف الأول من الاسم أصلياً كان فيه أو داخلاً للبناء ليقرب متناوله، ويسهل على الملمتس طلبه ممّن عرف الاشتقاق ومن لم يعرفه، وجعلت الاسمين إذا كانا على صورة واحدة وحروفهما مختلفة في باب واحد ليعرفا ويفرق بينهما بالنقطة والشكل، وجعلت الباب للأشهر منهما<sup>113</sup>. وقد اعتمد السيوطي على هذا الكتاب في ضبط أسماء الشعراء في كتابه (شرح شواهد المغني)، كما ورد ذكر الكتاب كثيراً في (خزانة الأدب) للبغدادي<sup>114</sup>.

#### 4 - معجم الشعراء :

للمرزياني، ويكنى أبا عبيد الله الكاتب ، محمّد بن عمران بن موسى بن سعيد المرزباني (297 هـ - 384 هـ) خراساني الأصل، بغدادي المولد، ودفن في داره ببغداد في الجانب الشرقي<sup>115</sup>. أشار صاحب الفهرست إلى أنّ المرزباني في كتابه (معجم الشعراء) يذكر الشعراء على حروف المعجم، وأنه بدأ بمن أول اسمه ألف، ثم بمن أول اسمه باء ، إلى آخر الحروف، وهو يضمّ نحو خمسة آلاف شاعر، وفيه من شعر كلّ منهم أبيات يسيرة، من مشهور شعره، وأنه يزيد على ألف ورقة، والمؤسف أنّ المعجم لم يصل إلينا كاملاً ، فما بين أيدينا منه يضمّ ألفاً ومائة وتسع عشرة ترجمة<sup>116</sup>. ويبدو من قراءة المعجم أنّ مؤلفه كان يسعى إلى تقديم مصنف موسوعي، تُستوفى فيه تراجم الشعراء العرب من الجاهلية إلى عصره ، وذلك كان يهتم بكلّ شاعر يصادفه حتّى وإن لم يبق شعره سوى بيتٍ أو بيتين وذلك عملاً بالميل إلى الاستيعاب<sup>117</sup>. وذكر له ابن النديم أربعة وخمسين مصنفاً<sup>118</sup>.

#### 5 - بيتيمة الدهر في محاسن أهل العصر :

للتعاليبي ، عبد الملك بن محمّد بن إسماعيل، أبو منصور التعاليبي، (350 - 429 هـ ، 961 - 1038م) كتابٌ في تراجم الشعراء، مبني على تقسيم الأقاليم، ترجم فيه التعاليبي لشعراء عصره، وقد أشار المؤلّف في مقدمة كتابه إلى هذا فقال: وقد سبق مؤلّفو الكتب إلى ترتيب المتقدمين من الشعراء والمتأخّرين، وذكر طبقاتهم ودرجاتهم وتدوين كلماتهم والانتخاب من قصائدهم وتطوّعاتهم، فكّم من كتابٍ فاخِرَ عملوه وعقد باهر نظّموه لا يشينه الآن إلّا بنو العين عن إخلاق جدّته ، وبلى بردته ، ومجّ السّمع لمردداته ، وملالة القلب من مكرراته ، وبقيت

113 أبي القاسم الحسن ابن بشر الآمدي ، المؤتلف والمختلف ، ت : الدكتور: ف. كرنكو ، ص 7 ، دار الجيل ، بيروت ، ط 1 ، 1991 م .

114 إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب ، دار الثقافة، بيروت، 1983م.

115 أبي عبيد الله محمّد بن عمران المرزباني، معجم الشعراء، تصحيح وتعليق : الأستاذ الدكتور ف . كرنكو، مكتبة القدسي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط2 ، 1982 م ، ص 5 . وفيات الأعيان ، 4 / 355 .

116 ابن النديم، الفهرست ، ص 146 .

117 أبي عبيد الله محمّد بن عمران المرزباني، معجم الشعراء، تحقيق: فاروق اسليم، دار صادر بيروت ، ط 1 ، 2005 م . دراسات في المكتبة التراثية، ص 142 .

118 ابن النديم ، الفهرست، دار المعرفة ، بيروت ، 1978 م ، ص 132-134. د : أكرم ضياء العمري ، موارد الخطيب في (تاريخ بغداد) ، دار طيبة ، الرياض ، 1985م ، ص 230 .

محاسن أهل العصر التي معها رواء الحدائث ولذّة الجدّة وحلاوة قرب العهد، وازدياد الجودة على كثرة التّقد غير محصورة بكتاب يضمّ بنشرها، وينظّم شذرها ويشدّ أزرها، ولا مجموعة في مصنف يقيد شواردها ويخلو فوائدها<sup>119</sup>. إنّ هذا الكتاب المُقرَّر يتّقسّم إلى أربعة أقسام يشتمل كلّ قسم منها على أبواب وفصول:

القسم الأول في محاسن أشعار آل حمدان وشعرائهم، وغيرهم من أهل الشّام وما يجاورها، ومصر والمغرب والمغرب ولمع من أخبارهم.

القسم الثّاني في محاسن أشعار أهل العراق وإنشاء الدّولة الدّليمية من طبقات الأفاضل، وما يتعلّق بها من أخبارهم ونواديرهم وفصوص من فصول المترسلين منهم.

القسم الثّالث في محاسن أشعار أهل الجبال وقاريس وجرجان وطبرستان وأصفهان من وزراء الدّولة الدّليمية وكتابتها وقضاتها وشعرائها وسائر فضلائها وما يضاف إليها من أخبارهم وغرر أفاضلهم. القسم الرّابع في محاسن أشعار أهل خراسان وما وراء النهر من إنشاء الدّولة السّامانية والغزنية والطّائرين على الحضرة ببخارى من الآفاق والمتصرّفين على أعمالهم وما يستطرف من أخبارهم وخاصّة أهل نيسابور والغرباء الطّائرين عليها والمقيمين بها<sup>120</sup>. وجعل كلّ قسم منها موزعاً على عشرة فصول، يتناول في كلّ فصل ترجمة شاعر أو أكثر، حتّى بلغت تراجم بعض الفصول العشرات، ثمّ الثّعالبي البيّمة سنة 384هـ، فلمّا رأى ما لقي من الشّهرة والذّيوع أعاد تأليفها سنة 403هـ وهو بجرجان، وأهداها لخوارزم شاه، وبعد عشرين عاماً ألحق بها ذيلًا كان بمثابة السّجل لمستجدّات الشّعور والشّعراء، وفيه تطرّق لذكر أبي العلاء الذي كانت شهرته قد طبقت الآفاق بعد انتشار البيّمة.

## 6 - الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة :

لابن بسّام، هو أبو الحسن علي بن بسّام، الثّعلبي، الشّنتري (460 - 542هـ / 1067-1147م) الذي يعتبر من أعلام الكُتّاب والنّقاد الأندلسيين في القرنين الخامس والسادس الهجريين. قال ابن بسّام: وقد أودعْتُ هذا الذّيوان الذي سمّيته بـ(كتاب الذّخيرة، في محاسن أهل هذه الجزيرة<sup>121</sup>) من عجائب علمهم، وغرائب نثرهم ونظمهم، ما هو أحلى من مناجاة الأحبة، بين التّمنّع والرّقبة، وأشهى من معاطاة العقار، على نغمات المثلث والأزيار؛ لأنّ أهل هذه الجزيرة - مذ كانوا - رؤساء خطابة، ورؤوس شعر وكتابة، تدفّقوا فأنسوا البحور، وأشرفوا فباروا الشّمس والبدور؛ وذهب كلامهم بين رقة الهواء، وجزالة الصّخرة الصّماء...<sup>122</sup>. بين ابن بسّام في مقدّمة (كتاب الذّخيرة) أنّه قد جعله أربعة أقسام، على التّحو الآتي:

القسم الأوّل: لأهل حضرة قرطبة وما يصادقها من بلاد موسطة الأندلس، وقد تضمّن ترجمة لأربعة وثلاثين شاعراً وأديباً وسياسياً ومؤرّخاً.

القسم الثّاني: لأهل الجّانِب الغربي من الأندلس وذكر أهل حضرة إشبيلية وما اتّصل بها من بلاد ساحل البحر و المحيط، وقد ذكر في هذا القسم ستّة وأربعين من الرّؤساء والكُتّاب.

القسم الثّالث: لأهل الجّانِب الشّرقِي من الأندلس، فعرّف فيه بعدد من الرّؤساء والكُتّاب والشّعراء .

119 عبد الملك بن محمّد بن إسماعيل أبو منصور الثّعالبي، يتمّة الدهر في محاسن أهل العصر، تحقيق: د. مفيد محمّد قمحية، دار الكتب العلميّة - بيروت، لبنان، ط 1، 1983م، ص 26. الصّديق حسين: مقدّمة في نظرية الأدب العربي الإسلامي، منشورات جامعة حلب 1994 م.

120 الثّعالبي، يتمّة الدهر في محاسن أهل العصر، ص 30.

121 المراد بالجزيرة، بلاد الأندلس.

122 أبو الحسن علي بن بسّام الشّرييني، الذّخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ت: إحسان عباس، الدار العربيّة للكتاب، ليبيا، تونس، ط 1، 1981 م، 1 / 14.

القسم الرابع: لمن طرأ على جزيرة الأندلس من شعراء وكتّاب، ولبعض مشهوري المعاصرين ممن نجم بإفريقية والشام والعراق، وقد ترجم في هذا القسم لاثنين وثلاثين شخصاً<sup>123</sup>. حقاً ما ذهب إليه الدكتور شوقي ضيف، في تقرير أهمية اللّغة ودورها في التعريف بالأدب الأندلسي حيث يقول: لولا الذّخيرة لظّل الأدب الأندلسي بروائعه الباهرة شعراً ونثراً محجوباً عن الباحثين، ولما استطاع أحد أن يكتب تاريخه<sup>124</sup>.

#### 7 - معجم الأدباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب) :

لياقوت الحموي، هو أبو عبد الله، ياقوت بن عبد الله الحموي، مولى رومي الأصل، بغدادي الدار، استقرّ به المقام في حلب حتى وفاته، (574 هـ - 626 هـ). ويعدّ معجم الأديباء واحداً من أهمّ كتب التّراجم، قال ياقوت الحموي في مقدمة معجم الأديباء: جمعْتُ في هذا الكتاب ما وقع إليّ من أخبار النّحويّين، واللّغويّين، والنّسّابين، والقراء المشهورين، والأخباريّين، والمؤرّخين، والوارقين المعروفين، والكتّاب المشهورين، وأصحاب الرسائل المدوّنة، وأرباب الخطوط المنسوبة والمعينة، وكلّ من صنّف في الأدب تصنيفاً، أو جمع في فنه تأليفاً، مع إيثار الاختصار، والإعجاز في نهاية الإيجاز، ولم آل جهداً في إثبات الوفيّات، وتبين المواليد والأوقات، وذكر تصانيفهم، ومستحسن أخبارهم، والإخبار بأسابهم وشيء من أشعارهم<sup>125</sup>. ومعجم الأديباء واحد من أبرز كتب التّراجم، تشتمل النّسخة المطبوعة منه على زهاء ثمانمائة ترجمة، موزّعة على نحو ثلاث وثلاثين طبقة، حسب التّصنيف الأيجدي المعروف بدقّته في الإحصاء والتّرتيب، فقدّم فيها الشّخصية وسنة الميلاد والوفاة والمهنة والصفة والمكان والتّاريخ والفن والعلم والموهبة والرّواية الصّحيحة والمردودة وأماكن التّرحال، محاولاً رسم صورة حقيقيّة للشّخصيّة وما يتعلّق بها من أسرار وحكايات، وما تمتاز به في فن الأدب والكتابة والتّأليف، وما دار حولها من جدل وخلاف وقضايا

#### سادساً - تراجم اللّغويّين والنّحويّين :

علم التّراجم يعرف بأنّه العلم الذي يعنى ببيان سير الأعلام عامّة وذكر حياتهم الشّخصيّة، ومواقفهم وأثرهم في الحياة وتأثيرهم، ومن المصادر:

#### 1 - طبقات النّحويّين واللّغويّين :

للزبيدي، هو أبو بكر، محمّد بن الحسن بن عبد الله بن بشر الزبيدي، (317 هـ - 379 هـ)، وكان موطنه بashiبيّة، وحذق علوم اللّغة والنّحو والأدب والأخبار، فكان أخيراً أهل زمانه وأوحد عصره<sup>126</sup>. قال محمّد الزبيدي في مقدمة كتابه: وإنّ أمير المؤمنين الحكّم المستنصر بالله - رضي الله عنه - لما اختصّه الله به، ومنحه الفضيلة فيه، من العناية بضرور العلوم، والإحاطة بصنوف الفنون، أمرني بتأليف كتاب يشتمل على ذكر من سلف من النّحويّين واللّغويّين في صدر الإسلام، ثمّ من تلاهم من بعد إلى هلّمّ جرّاً، إلى زماننا هذا، وأنّ أظبّهم على أزمانهم وبلادهم، بحسب مذاهبهم في العلم ومراتبهم، وأذكر مع ذلك موالدهم وأسنانهم ومدد أعمارهم وتاريخ وفاتهم على قدر الإمكان في ذلك، وبحسب الإدراك له، وأجلب جملة من نتف أخبارهم، وتاريخ وفاتهم، والحكايات المتضمّنة لفضائلهم، المشتملة على محاسنهم؛ ليكون ذلك شكرياً لجميل سعيهم، وحميد مقامهم، إذ كان ذلك من حقّهم على من أدوّا إليه علمهم، وأعملوا في صلاحه جُهدهم<sup>127</sup>، ثمّ قال: نبدأ بذكر النّحويّين على طبقاتهم،

123 ابن بسام، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، 1/ 1.

124 الدكتور شوقي ضيف، عصر الدول والامارات، دار المعارف، مصر، ص 508.

125 شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، معجم الأديباء = إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1993 م، 7/ 1.

126 أبي بكر محمّد بن الحسن الزبيدي الأندلسي، طبقات اللغويين والنحويين، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، مصر، ص 2.

127 الزبيدي، طبقات اللغويين والنحويين، ص 17.

واللغويين بعدهم، ونُقِّد البصريين من كلتا الطبقتين؛ لتقدّمهم في علم العربية، وسبقهم إلى التأليف فيها<sup>128</sup>. وهذا الكتاب يترجم لأعلام اللّغة والنحو منذ عهد أبي الأسود الدؤلي حتّى عصر المؤلف في النصف الأول من القرن الرابع للهجرة، ومهّد له المؤلف بمقدّمة، تحدّث فيها عن اللّغة، ثمّ تكلم عن تراجم النحويين واللغويين وعددهم ثلاثمائة، وثلاثهم من الأندلسيين<sup>129</sup>.

## 2 – نزهة الألباء في طبقات الأدباء :

للأنباري، هو أبو البركات، عبد الرحمن بن أبي الوفاء بن محمّد ابن الأنباري، الملقّب بكمال الدين، النحوي الشهير، والعارف بعلوم العربية وأسرارها، له مئة وثلاثين مصنّفاً في اللّغة والأصول والرّهد، وأكثرها في فنون العربية، وذكر في كتابه ( نزهة الألباء في طبقات الأدباء) أعيان الأدباء ومعارفهم وأحوالهم وأزمانهم، ولد في عام ( 513 هـ - ت 577 هـ)<sup>130</sup>. قال الأنباري: فقد ذكرْتُ في هذا الكتاب الموسوم بنزهة الألباء في طبقات الأدباء، معارف أهل هذه الصّناعة الأعيان، ومن قاربهم في المعرفة والإتقان، وبيّنت أحوالهم وأزمانهم على غاية من الكشف والبيان، فالله ينعف به، إنّه الكريم المئان<sup>131</sup>. وقد جاء الكتاب مختصراً وجيزاً ضمّ نحو مائة وسبعين ترجمة، بدأ الأنباري تراجمه بأبي الأسود الدؤلي ثم مضى في ذلك حتّى ختمها بشيخه أبي السّعد ابن الشّجري، وقال عنه: إنّه آخر من شاهده من أكابر حدّاق العربية. وقد ذكر سلسلة طويلة أخذ عنها شيخه ابن الشّجري وكأنّه يريد أن يؤكّد أنّ علومه هذه قد أخذها عن الأكبر سنداً متصلاً.

## 3 – إنباه الرّواة على أنباه النّحاة :

للقفطي، هو جمال الدين، أبو الحسن علي بن يوسف بن إبراهيم ابن عبد الواحد الشّيباني، ونسب إليها، وصار يعرف بالقفطي فيما بعد، ويلقّب بالقاضي الأكرم<sup>132</sup>، ولد في بلدة قفط في صعيد مصر، عاصر صلاح الدين الأيوبي، استقرّ به المقام في حلب حيث ولي الوزارة مرّات عدّة، اتّصل به ياقوت الحموي فأذاع فضله وعلمه، ولد في عام 568 هـ - ت 646 هـ ودفن بالمقام بحلب. وكتابه: إنباه الرّواة على أنباه النّحاة، موسوعة ضخمة شاملة لتراجم رجال اللّغة والنحو، بدءاً من أبي الأسود الدؤلي حتّى عصر المؤلف، وهو النصف الأول من القرن السابع للهجرة<sup>133</sup>. قال القفطي في مقدمة كتابه: وذكرْتُ مشايخ علمي النّحو واللّغة، ممّن تصدّر لإفادتهما تصنيفاً وتديساً ورواية<sup>134</sup>. فكتاب إنباه الرّواة معجم شامل لتراجم مشايخ علمي النّحو واللّغة، ممّن تصدر لإفادتهما تصنيفاً وتديساً ورواية من عصر أبي الأسود الدؤلي حتّى عصر المؤلف في القرن السابع، وقد تضمّن أيضاً تراجم كثيرة للقراء والفقهاء والمحدّثين والمتكلمين والمتصوّفين والعروضين والأدباء والشّعراء والكتّاب والمؤرّخين والمنجمين وممّن كان له أدنى مشاركة في اللّغة أو معرفة بالنّحو، وبهذا اجتمع فيه قرابة ألف ترجمة من تراجم العلماء. وقد اعتمد المؤلف في معارفه التي أودعها في هذا الكتاب على مصدرين أساسيين: الكتب

128 الزبيدي، طبقات اللغويين والنحويين، ص 18 .

129 محمود فاخوري، مصادر التراث والبحث في المكتبة العربية، منشورات جامعة حلب، 1998 م، ص 192.

130 الإمام شهاب الدين أبي الفلاح عبد الحي بن أحمد ابن العماد العكريّ الحنبليّ الدمشقيّ، ت: عبد القار الأرنؤوط ومحمود الأرنؤوط، شذرات الذهب، 4 / 258، دار ابن كثير، دمشق، بيروت ط 1، 1986. - أبي البركات عبد الرحمن بن محمّد ابن الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تحقيق: د: إبراهيم السامرائي مكتبة المنار، الأردن، الزرقاء، ط 3، 1985 م، ص 6، 11 ..

131 عبد الرحمن بن محمّد بن عبيد الله الأنصاري، أبو البركات، كمال الدين الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تحقيق: إبراهيم السامرائي، مكتبة المنار، الزرقاء - الأردن، ط 3، 1985 م، ص 17 .

132 جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، إنباه الرّواة على أنباه النّحاة، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي - القاهرة، ومؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، ط 1، 1982 م، 10 / 1 .

133 محمود فاخوري، مصادر التراث والبحث في المكتبة العربية، منشورات جامعة حلب، 1998 م، ص 185.

134 القفطي، إنباه الرّواة على أنباه النّحاة، 1 / 36 .

المؤلفة قبله في التراجم والسير والأخبار، ومعارفه الخاصة التي استمدّها من شيوخه في القاهرة والاسكندرية وقفت، أو شاهدها في أسفاره بين مصر والشام، أو أفادها من مجالسه في حلب، أو كاتبه بها العلماء من مختلف الأمصار<sup>135</sup>. والكتاب وإن كان موضوعاً على حسب حروف المعجم، إلا أنه لم يرتب ترتيباً دقيقاً.

#### 4 – بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة :

للسيوطي، هو جلال الدين، عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد سابق الدين خن الخضيرى الأسيوطي، المشهور باسم جلال الدين السيوطي، ولد في أسيوط بمصر، عالم فذ عرف بغزارة إنتاجه، ومن كبار علماء المسلمين، بلغت مؤلفاته نحو 500 كتاب، ولد في عام (849 هـ - ت 911 هـ). هذا الكتاب من المصنّفات المطوّلة التي ترجمت لعلماء النحو واللغة، وقد بذل السيوطي جهداً كبيراً في جمع المادة واستقراء مصنّفات الأقدمين واستيعابها واختصار ماورد فيها وتلخيصه وقال السيوطي : جردت الهمة في سنة ثمان وستين وثمانمائة إلى جمع كتاب في طبقات النحاة، جامع مستوعب للمهمّات، وعمدت إلى التواريخ الكبار التي هي أصول وأما، وما جمع عليها من فروع وتتمات، وطالعت ما ينيف على ثلاثمائة مجلد<sup>136</sup>. وسرد السيوطي أسماء عدد ممن ألفوا في التراجم وعرض لكتبهم بالنقد والتتويج ذاكراً مالها وما عليها مفيداً ممّا ورد فيها، وأشاد بكتاب أبي بكر الزبيدي: طبقات النحويين واللغويين<sup>137</sup>. وفي السيوطي جانبي الموضوعية والأمانة العلمية بذكره المصادر التي استمد منها كتابه، اجتمعت للسيوطي مادة غزيرة، هي خلاصة تراجم رجال العربية خلال ثمانية قرون مضت، فكثيراً ما كان يذكر اسم المترجم له ثم يضيف معلومات مقتضبة جداً، لذلك احتوى الكتاب على قدر كبير من التراجم يزيد على (2200) ترجمة، صنّف في تراجم أهل النحو واللغة، استفاد السيوطي من مناهج السابقين فأخذ بها في كتابه، وقد اتبع الترتيب المعجمي، فرتب المترجم لهم على الحروف، ولكن الجديد في ترتيب الكتاب أنه افتتحه بتراجم المحمّدين ثم الأحمديين، إجلالاً لاسمي الرسول (ص)، ثم رجع بعد ذلك إلى الترتيب مرّة ثانية فبدأ بالأسماء المبدوءة بالهمزة، وتفرد السيوطي بإحاقه عدداً من الأبواب في تراجم أخرى جعلها على نسق مختلف مثل باب الكنى والألقاب وباب النسب والإضافات وباب المتفق والمفترق من الأسماء. تنبع أهمية هذا الكتاب من اشتماله على أكثر تراجم النحاة واللغويين، كما أنّ له فائدة أخرى تتمثل في احتوائه على تراجم المتأخرين في القرنين الثامن والتاسع الهجريين الذين خلت من تراجمهم المصنّفات السابقة فأصبح الكتاب تكملة لما سبقه.

#### 5 – الخصائص :

لابن جني، هو عثمان بن جني الموصلّي، لا يُعرف من نسبه إلا هذا القدر، وكان أبوه جني رومياً يونانياً، وكان مملوكاً لسليمان بن فهر بن أحمد الأزدي، ولد ابن جني في الموصل سنة اثنتين وعشرين وثلاثمائة، وتوفي سنة اثنتين وتسعين وثلاثمائة<sup>138</sup>، عن عمر يناهز السبعين، يناقش ابن جني في هذا الكتاب بنية اللغة وفقها وأصولها، قال في مقدمة كتابه: أنه من أشرف ما صنّف في علم العرب وأذهبه في طريق القياس والتّظر وأعوّده عليه بالخَيْطة والصّون وآخذه له من حصّة التّوقير والأون وأجمعه للأدلة على ما أودعته هذه اللغة الشريفة من خصائص الحكمة، وينبسط به من علائق الإتيان والصنعة<sup>139</sup>. يبدأ الكتاب بباب في مناقشة إلهامية

135 القفطي، إنباه الرواة على أنباه النحاة، 1 / 25 .

136 عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، ت : محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، 3 / 1 .

137 الحافظ جلال الدين السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، ت : محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، 1979 م، انظر : المقدمة.

138 محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، ط 21، 2001 م، 17 / 18 - 19 .

139 أبي الفتح عثمان بن جني، الخصائص، تحقيق : محمد علي النجار، عالم الكتب، بيروت، 2 / 1 .



اللغة واصطلاحيتها، وعرض لقضايا من أصول اللغة: كالقياس والاستحسان، والعلل، والحقيقة والمجاز، والتقديم والتأخير، والأصول والفروع، واختتم بحديث عن أغلاط العرب، وسقطات العلماء. وهو أحد أشهر الكتب التي كتبت في فقه اللغة وفلسفتها، وأسرار العربية ووقائعها، فتح ابن جني بهذا الكتاب في اللغة العربية أبواباً جديدة لدراساتها<sup>140</sup>.

## سابعاً – كتب التراجم العامة :

### 1 – الفهرست :

لابن النديم هو أبو الفرج محمد بن اسحاق ( 297 هـ – 378 هـ )<sup>141</sup>، فكلمة فُهرِست، وهي فارسية، بمعنى: جملة العدد للكتب، وقد عُرِّبَت بحذف التاء، وأصبحت ”فِهُرُس“، وخضعت للاشتقاق، فنقول فُهِرَس يُفْهِرُس فُهِرَسَةً، وجمعت على فهراس<sup>142</sup>. حيث قال في مُستَهَل الكتاب : هذا فهرست كُتِب جميع الأمم، من العرب والعجم، الموجود منها بلغة العرب وقلمها في أصناف العلوم، وأخبار مصنفها، وطبقات مؤلفها، وأنسابهم، وتاريخ مواليدهم وأعمارهم، وأوقات وفاتهم، وأماكن بلدانهم، ومناقبهم ومثاليهم، منذ ابتداء كل علم اخترع إلى عصرنا هذا، وهو سنة سبع وسبعين وثلاثمائة للهجرة<sup>143</sup>. لقد اعتمد ابن النديم منهج الترجمة للموضوعات والفنون وذكر الكتب، ومن خلالهما ينفذ إلى الترجمة لكل عالم في فنه، وكل مؤلف في موضوعه، حين قسّم الكتاب إلى عشر مقالات، أو عشرة أبواب كبار، كل باب يضم عدداً من الفصول، وإن دل ذلك على المنهج وهذا المحتوى على شيء فإنما يدل على عقلية مرتبة، وفكر منظم وخطة منسقة ذلك؛ لأن المؤلف يتدرج في عرض موضوعاته تدرجاً منطقياً، فقسّم كتابه إلى عشر مقالات وكل مقالة إلى مجموعة من الفنون:

1 – المقالة الأولى وهي ثلاثة فنون ، الفن الأول في وصف لغات الأمم من العرب والعجم ونعوت أقلامها وأنواع خطوطها وأشكال كتاباتها ، الفن الثاني في أسماء كتب الشرائع المنزلة على مذاهب المسلمين ومذاهب أهلها، الفن الثالث في نعت الكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد وأسماء الكتب المصنفة في علومه وأخبار القراء وأسماء رواتهم والشواذ من قرأتهم.

2 – المقالة الثانية وهي ثلاثة فنون في النحويين واللغويين، الفن الأول في أخبار النحويين البصريين وفصحاء الأعراب وأسماء كتبهم، الفن الثاني في أخبار النحويين واللغويين من الكوفيين وأسماء كتبهم، الفن الثالث في ذكر قوم من النحويين خلطوا المذهبين وأسماء كتبهم .

3 – المقالة الثالثة وهي ثلاثة فنون في الأخبار والآداب والسيرة والأنساب، الفن الأول في أخبار الإخباريين والرواة والنسابين وأصحاب السيرة والأحداث وأسماء كتبهم، الفن الثاني في أخبار الملوك والكتّاب والمرسلين وعمال الخراج وأصحاب الدواوين وأسماء كتبهم، الفن الثالث في أخبار الندماء والجلساء والمغنيين والصفادمة والصفاعة والمضحكين وأسماء كتبهم.

4 – المقالة الرابعة وهي فنون في الشعر والشعراء، الفن الأول في طبقات الشعراء الجاهليين والإسلاميين ممن لحق الجاهلية وصنّاع دواوينهم وأسماء رواتهم، الفن الثاني في طبقات شعراء الإسلاميين وشعراء المحدثين إلى عصرنا هذا.

140 د : عزالدين اسماعيل ، المصادر الأدبية واللغوية في التراث الأدبي.

141 ابن النديم ، الفهرست ، دار المعرفة ، بيروت ، 1978 م ، مقدمة الكتاب .

142 الدكتور عصام الشنطي ، ادوات تحقيق النصوص ، مكتبة الإمام البخاري ، ص 62 .

143 ابن النديم ، الفهرست ، ص 2 .

5 - المقالة الخامسة وهي خمسة فنون في الكلام والمتكلمين، الفن الأول في ابتداء أمر الكلام والمتكلمين من المعتزلة والمرجئة وأسماء كتبهم، الفن الثاني في أخبار متكلمي الشيعة والإمامية والزيدية وغيرهم من الغلاة والإسماعيلية وأسماء كتبهم، الفن الثالث في أخبار متكلمي المجبرة والحشوية وأسماء كتبهم، الفن الرابع في أخبار متكلمي الخوارج وأصنافهم وأسماء كتبهم، الفن الخامس في أخبار السّياح والرّهاد والعباد والمتصوّفة والمتكلمين على الوسوس والخطرات وأسماء كتبهم.

6 - المقالة السادسة وهي ثمانية فنون في الفقه والفقهاء والمحدثين، الفن الأول في أخبار مالك وأصحابه وأسماء كتبهم، الفن الثاني في أخبار أبي حنيفة النّعمان وأصحابه وأسماء كتبهم، الفن الثالث في أخبار الإمام الشّافعيّ وأصحابه وأسماء كتبهم، الفن الرابع في أخبار داود وأصحابه وأسماء كتبهم، الفن الخامس في أخبار فقهاء الشيعة وأسماء كتبهم، الفن السادس في أخبار فقهاء أصاب الحديث والمحدثين وأسماء كتبهم، الفن السابع في أخبار أبي جعفر الطّبريّ وأصحابه وأسماء كتبهم، الفن الثامن في أخبار فقهاء الشّراة وأسماء كتبهم.

7 - المقالة السابعة وهي ثلاثة فنون في الفلسفة والعلوم القديمة، الفن الأول في أخبار الفلاسفة الطبيعيين والمنطقيين وأسماء كتبهم ونقولها وشروحها والموجود منها وما ذكر ولم يوجد وما وجد ثم عدم الفن الثاني في أخبار أصحاب التّعالم والمهندسين والارثماطيقيين والموسيقيين والحساب والمنجمين وصنّاع الآلات وأصحاب الحيل والحركات، الفن الثالث في ابتداء الطبّ وأخبار المتطببين من القدماء والمحدثين وأسماء كتبهم ونقولها وتفاسيرها.

8 - المقالة الثامنة وهي ثلاثة فنون في الاسمار والخرافات والعزائم والسّحر والسّعوذة، الفن الأول في أخبار المسامرين والمخرفين والمصوّرين وأسماء الكتب المصنفة في الاسمار والخرافات، الفن الثاني في أخبار المعزّمين والمشعوذين والسّحرة وأسماء كتبهم، الفن الثالث في الكتب المصنّفة في معاني شتى لا يعرف مصنفوها ولا مؤلفوها.

9 - المقالة التاسعة وهي فئان في المذاهب والاعتقادات، الفن الأول في وصف مذاهب الحرائية الكلدانيين المعروفين في عصرنا بالصابئة، ومذاهب التنوية من المنائية والديصائية والحرمية والمرقيونية والمزدكية وغيرهم وأسماء كتبهم، الفن الثاني في وصف المذاهب الغربية الطريفة كمذاهب الهند والصّين وغيرهم من أجناس الأمم.

10 - المقالة العاشرة تحتوي على أخبار الكيميائيين والصنوعيّين من الفلاسفة القدماء والمحدثين وأسماء كتبهم. قيل : يعتبر ابن النديم رائد علم التراجم في الفكر الإسلامي، والمكتبة العربية من حيث التأليف<sup>144</sup>.

## 2 - تاريخ بغداد أو مدينة السلام :

للخطيب البغدادي، هو أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت، المعروف بالخطيب البغدادي، ولد في غزوة ونشأ في بغداد وتقلّب بين الحجاز والشام، مؤرخ وأديب، ولد في عام (392 هـ - 463 هـ). ولقد تضمّن الكتاب لأكثر من 7831 ترجمة، لحياة العلماء والمفكرين وأعيان البلد ورجال الدولة، ممّن عاش ببغداد أو مرّ بها للتزوّد من العلم أو لإغناثه في هذه المدينة الخالدة، وجمعه على طريقة المحدثين وضمّ فيه فوائد كثيرة فصار كتاباً كبير الحجم، تنيّف صفحاته على العشرة آلاف صفحة، وهو مطبوع في المكتبات بطبعات عدّة في 14 مجلد، لخصّ المؤلّف منهجه لكتابه الطويل - أول الأمر- في سطور قصيرة موجزة غير مطوّلة، مجمّلة غير مفصّلة وذلك في قوله: هذا كتاب تاريخ مدينة السلام وخبر بنائها، وذكر كبراء نزالها، وذكر واردتها وتسمية علمائها، ذكرت من ذلك ما بلغني علمه وانتهت إليّ معرفته، مستعيناً على ما يعرض من جميع الأمور بالله الكريم، فإنّه لا حول

144 مصصفي الشكعة، مناهج التأليف عند العلماء العرب، دار العلم للملايين، لبنان، 2004 م، ص 453.

ولا قوّة إلا بالله العليّ العظيم<sup>145</sup>. وللكتاب أهميته من الناحية العلميّة والثّقافيّة حيث يبيّن أساليب التّدريس ومناهج الدّراسة لعلماء بغداد، بالإضافة إلى تبيان نشاط العلماء في المدن الإسلاميّة في ذلك الوقت، وحرص الخطيب على تدوين أسانيد كثيرة مما رواه، وعُني بإبراز العلم دون أسماء الكتب، ومن الواضح أنّه استسقى غير قليل من معلوماته من كتب لم يشر إليها، وإنّما اكتفى بذكر رجالها، ولعلّه كان يدرك أنّ أساس العلم هو الفكرة وقائلها، وأنّ الاقتصار على ذكر الكتب قد يوقع في مزالق من تعدّد الروايات وما إليها، وعرض الخطيب مقادير متباينة من المعلومات عمّن يترجم له، فيخصّ بعضهم بصفحات كثيرة، ويقتصر في عدد غير قليل على بضعة أسطر، وخصّ الكثيرين ممن ترجم لهم بصفحة أو قريب منها. وهو كتاب يضمّ أيضاً تاريخاً للكتب التي ألّفت في تاريخ بغداد<sup>146</sup>.

### 3 - جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس (جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس):

للخُميدي، هو أبو عبد الله، محمّد بن أبي نصر فتوح بن عبد الله بن فتوح بن حُميد بن يَصَل الخُميدي، من كبار مؤرّخي الأندلس، عالم في الفقه والحديث، أخذ عن ابن حزم ورحل إلى المشرق واستقرّ في بغداد، ولد قبل عام 420 هـ - ت 488 هـ<sup>147</sup>. قيل: ألّف الكتاب بناء على طلب أحد البغداديين، وهو المظفر ابن رئيس الرؤساء الذي كان الخُميدي يقيم في داره<sup>148</sup>. قال في مقدمة كتابه: أمّا بعد فإنّ بعض من التزم واجب شكره على جميل برّه، لمّا وصلت إلى بغداد، وحصلت من إفادته على أفضل استفاد، نَبهني على أن أجمع ما يحضرن من أسماء رواة الحديث بالأندلس، وأهل الفقه والأدب، وذوي النباهة والشّعر، ومن له ذكر منهم، أو ممّن دخل إليهم، أو خرج عنهم في معنى من معاني العلم والفضل، أو الرياسة والحرب<sup>149</sup>. هو كتاب في التّاريخ والتّراجم الخاصّة في ثلاث أجزاء ترجم فيه للعلماء والفقهاء والمحدّثين واهتمّ برجالات الأندلس من الفتح الإسلاميّ حتّى عصره. ويضيف إلى الأندلسيين الأصلاء ذكر الطارئين على الجزيرة من جهات أخرى حيث توجد من بينها تراجم مغربيّة.

### 4 - وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزّمان :

لابن خلّكان، هو أبو العباس أحمد بن محمّد بن إبراهيم بن خلّكان، قاضي القضاة شمس الدّين أبو العباس البرمكي الإربليّ الشّافعي، علامة في الأدب والشّعر وأيام الناس، ولد في إربل بالقرب من الموصل ثمّ أنتقل إلى دمشق، حيث تولّى قضاء الشّام ومارس التّدريس حتّى توفّي في سفح قاسيون، ولد في عام 608 هـ - ت 681 هـ<sup>150</sup>. قال عن منهجه: هذا مختصر في التّاريخ، دعاني إلى جمعه أنّي كنت مولعاً بالاطّلاع على أخبار المتقدمين من أولي النباهة وتواريخ وفياتهم وموالدهم، ومن جمع منهم كلّ عصر فوقع لي منهم شيء حملني على الاستزادة وكثرة التّتبّع، فعمدة إلى مطالعة الكتب الموسومة بهذا الفن، وأخذتُ من أفواه الأئمّة المتقنين له ما لم أجده في كتاب، ولم أزل على ذلك حتّى حصل عندي منه مسودات كثيرة في سنين عديدة... فرأيت على حروف المعجم

145 مصصفي الشكعة، مناهج التّأليف عند العلماء العرب، ص 455.

146 الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، تحقيق: مصطفى عبد القادر، دار الكتب العلميّة، بيروت، انظر: المقدمة.

147 أبو عبد الله، محمّد بن فتوح بن عبد الله الخُميدي، جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، تحقيق: بشار عواد معروف ومحمّد بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط 1، 2008 م، ص 6 - 10.

148 الخُميدي، جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، ص 12.

149 محمّد بن فتوح بن عبد الله بن فتوح بن حميد الأزدي الميورقي الخُميدي أبو عبد الله بن أبي نصر، جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، الدار المصريّة للتّأليف والنشر، القاهرة، 1966 م، 1 / 1.

150 محمّد بن أبي بكر بن خلّكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزّمان، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصريّة، ط 1، 1948 م، 4 / 1. يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، مصر، 2008 م، 353 / 7.

أيسر منه على السنين، فعدلتُ إليه، والتزمتُ فيه تقديم من كان أول اسمه الهمزة، ثم من كان ثاني حرف من اسمه الهمزة أو ما هو أقرب إليها، على غيره، ولم أذكر في هذا المختصر أحداً من الصحابة رضوان الله عليهم، ولا من التابعين رضي الله عنهم، إلا جماعة يسيرة تدعو حاجة كثير من الناس إلى معرفة أحوالهم، وكذلك الخلفاء، ولم أذكر أحداً منهم اكتفاء بالمصنفات الكثيرة في هذا الباب، لكن ذكرت جماعة من الأفاضل الذين شاهدتهم ونقلت عنهم، أو كانوا في زمني ولم أرهم، ليطلع على حالهم من يأتي بعدي، ولم أقصر هذا المختصر على طائفة مخصوصة مثل العلماء أو الملوك أو الأمراء أو الوزراء أو الشعراء، بل كل من له شهرة بين الناس ويقع السؤال عنه ذكرته وأتيت من أحواله بما وفقته عليه، مع الإيجاز كيلا يطول الكتاب، أثبت وفاته ومولده إن قدرت عليه، ورفعت نسبه على ما ظفرت به، وقيدت من الألفاظ ما لا يؤمن تصحيحه، وذكرت من محاسن كل شخص ما يليق به من مكرمة أو نادرة أو شعر أو رسالة ليتفككه به متأمله ولا يراه مقصوداً على أسلوب واحد فيمليه، والدواعي إنما تنبث لتصفح الكتاب إذا كان مفتناً<sup>151</sup>.

## 6 - كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون :

لحاجي خليفة، هو مصطفى بن عبد الله القسطنطيني، عالم تركي جليل ، ولد في القسطنطينية عام 1017 هـ - ت 1067 هـ . المشهور باسم حاجي خليفة أو الحاج خليفة، ويعرف بملا كاتب جلبي أو شلبي، انتقل إلى بغداد وارتقى المناصب حتى صار من رؤساء الكتاب، وعاد إلى القسطنطينية واشتغل بالعلم، ثم أعيد إلى بغداد وهمدان وصاحب الصدر الأعظم محمد باشا إلى حلب، ومنها إلى مكة، حيث قضى فريضة الحج وسمي من ذلك الحين حاجي، وتفرغ بعد ذلك للعلم، ولقب خليفة منذ كان معاوناً أو وكيلاً في إدارة المالية. ولحاجي خليفة زهاء عشرين كتاباً في غاية الأهمية، كان - رحمه الله - واحداً من أبرز الشخصيات التي عرفتها الأمة التركية وعرفت الدولة العثمانية والعالم الإسلامي كله على الإطلاق، فانفتاحه في ذلك العهد المبكر على ثقافات مختلفة، ولاسيما على ثقافات وعلوم الغرب قد جعله يتبوأ مكانة تليق به بين الرواد الذين أقاموا أولى الاتصالات فيما بين الشرق والغرب، يبحث في كتابه هذا عن كتب الأمم الموجود منها بلغة العرب في أصناف العلوم وأخبار مصنفاتها وطبقات مؤلفيها وأنسابهم وتاريخ مواليدهم ومبلغ أعمارهم وأوقات وفاتهم وأماكن بلدانهم منذ ابتداء كل علم اخترع إلى عصر مؤلفه<sup>152</sup>. وقال حاجي خليفة: فكتب ما رأيت في خلال تتبع المؤلفات، وتصفح كتب التواريخ والطبقات، ولما تمّ تسويده في عنفوان الشباب، بتيسير الفياض الوهاب، أسقطته عن حيز الاعتداد، وأسبلت عليه رداء الإبعاد، غير أنني كلما وجدت شيئاً، ألحقته إلى أن جاء أجله المقدر في تبيضه، وكان أمر الله قدراً مقدوراً، فشرعت فيه بسبب من الأسباب، وكان ذلك في الكتاب مسطوراً، ورثته على الحروف المعجمة (كالمغرب) و (الأساس) ، حذراً عن التكرار والالتباس<sup>153</sup>.

## 7 - الأعلام :

للزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي ، كاتب وشاعر ومؤرخ. ولد في بيروت من أبوين دمشقيين عام 1893م وتوفي بالقاهرة عام 1976م . نشأ بدمشق ودرس فيها، وبعد الحرب العالمية الأولى أصدر جريدة « لسان العرب » وعلى إثر معركة ميسلون، وفي صباح اليوم الذي دخل فيه الفرنسيون دمشق عام 1920م، غادرها إلى فلسطين فمصر فالحجاز، فأصدر الفرنسيون حكماً غائبياً بإعدامه

151 أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر - بيروت، سنة 1948م، 1 / 2 .

152 مصطفى بن عبد الله الشهير بحاجي جلبي ، كشف الظنون على أساس الكتب والفنون ، دار احياء التراث العربي ، بيروت، لبنان ، ص 1 .

153 مصطفى بن عبد الله الشهير بحاجي جلبي ، كشف الظنون على أساس الكتب والفنون ، دار احياء التراث العربي ، بيروت ، لبنان، ص 2 .

وحجز أملاكه، وفي عام 1921 م تجسّس بالجنسيّة العربيّة في الحجاز وانتدبه الملك حسين بن علي لمساعدة ابنه الأمير عبد الله وهو في طريقه إلى شرقي الأردن، فعاد إلى مصر فالقدس فعمان، ومهدّ السبيل لدخول عبد الله وانشاء الحكومة الأولى في عمان وسُمّي في تلك الحكومة مفتشاً عاماً للمعارف، فريساً لديوان رئاسة الحكومة من 1921م - 1923م، وفي خلال ذلك أبلغت حكومة فرنسا بيته في دمشق أنّها قررت وقف تنفيذ حكمها عليه فكانت فرصة له لزيارة دمشق، وفي أواخر عام 1923م قصد مصر وأنشأ «المطبعة العربيّة» في القاهرة، وطبع فيها بعض كتبه، ثم عيّنته الحكومة السّعوديّة مستشاراً للوكالة العربيّة السّعوديّة بالقاهرة، وكان أحد المندوبين السّعوديين في انشاء جامعة الدّول العربيّة، ثم في التوقيع على ميثاقها، وفي عام 1946م انتدب لادارة وزارة الخارجية في جدّة، وسُمّي عام 1951م وزيراً مفوضاً ومندوباً دائماً لدى الجامعة العربيّة، وفي عام 1957م عين سفيراً في المغرب حيث آلت إليه عمادة السّلك السّياسي فأقام بها لمدة ثلاث سنوات، ودعي إلى الرياض فمنح إجازة غير محدودة واختار الإقامة في بيروت، وكان المجمع العلمي العربي بدمشق قد ضمّه إلى أعضائه عام 1930م، وكذلك مجمع اللّغة العربيّة بمصر عام 1946م، والمجمع العلمي العراقي في بغداد عام 1960م، ومن أهم مؤلفاته: «الجزء الأول من ديوانه الشّعري» و «الأعلام» و «شبه الجزيرة العربيّة في عهد الملك عبد العزيز»<sup>154</sup>. قال الزركلي عن قاموس الأعلام: هذا نتاج أربعين عاماً - خلا فترات استجمام وفتور، وانصراف إلى بعض مشاغل الحياة - أمضيها في وضع (الأعلام) وطبعه أولاً، ثم متابعة العمل فيه، تهذيباً وإصلاحاً وتوسّعاً، وإعداده للطبع ثانياً. وما أطمع من وراء ذلك في أكثر من أن يكون لي في بنیان تاريخ العرب الضخم، رملة أو حصاة! أخرجت دور الطّباعة، في خلال ربع قرن انقضى بين طبعتي الكتاب الأولى والثّانية، مجموعة كبيرة من المصنّفات، بينها أمّهات في السّير والأحداث والتّراجم، كان همّي أن أتبعها، مستدرکاً بعض ما فاتني أو عارضاً ما عند أصحابها على ما عندي، وكثيراً ما طال وقوفي أمام تعارض النّصوص، أتلمّس الصّواب وأبحث عن مؤيّد لأحدها أطمئن إليه، وما أكثر التّعارض في مخطوط كتبنا ومطبوعتها بما تناولته روايات الرواة وأيدي النّسّاخ وأغراض الكتّاب المؤلّفين أنفسهم، وكان في جملة ما أبرزه الطّبع، في هذه المدّة، كتب أخذت عنها مخطوطة من قبل، فعدتُ إليها أنصّفحها وأجعل لما اقتبست منها، أرقام صفحاتها وأجزائها، تسهيلاً لرجوع القاريء إليها، بعد أن أصبحت في متناول يده<sup>155</sup>. والأعلام عبارة عن قاموس تراجم لأشهر الرّجال والنّساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، فهو من الكتب الموسوعيّة التي شملت تراجمها لعلماء ومؤلّفين في سائر الفنون، لذلك هو أحد الموسوعات العلميّة المتقنة في هذا العصر، والذي صار المرجع الأول للباحثين عن التّراجم، وبخاصة أصحاب الدّراسات الجامعيّة والبحوث العلميّة. الكتاب احتوى على التّراجم من العصر الجاهليّ وحتى وفاة المؤلّف أي عام 1396هـ، ربّ الزركلي كتابه على الحروف مبتدئاً بحرف الاسم الأول ثمّ بضم ما يليه إليه، اسقط لفظ أب، أم، ابن و بنت، وبدأ بالكلمة التي بعد ذلك مثلاً، أبو بكر، ذكره في حرف الباء مع الكاف، ذكر عنوان التّرجمة، وتاريخ الولادة والوفاة، و ذكر اسم المترجم كاملاً ونسبه، ولقبه وكنيته مع ذكر مكان الولادة والوفاة، والنّشأة والتّعلّم. (فالأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرّجال والنّساء من العرب والمستعربين والمستشرقين)، وهو الاسم الذي وسم به الكاتب الفدّ، المرحوم خير الدين الزركلي، نتاجه الذي بدأه عام 1912م.

**ملاحظة:** مصادر التّراث العربيّ التي دوّنت كثيرة، لكنني اخترت قسماً منها فقط.

154 انظر: أحمد العلّانة، خير الدين الزركلي المؤرخ الأديب الشاعر، دار القلم، دمشق، ط 1، 2002 م.

155 خير الدين بن محمود بن محمّد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي، الأعلام، دار العلم للملايين، ط 15، 2002 م، 1 / 13.

- المراجع والمصادر**
- ابن السكيت، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق، إصلاح المنطق، تحقيق: محمد مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط 1، 2002 م.
- ابن الشجري، هبة الله بن علي بن حمزة، الحماسة الشجرية، تحقيق: عبد المعين الملوحي وأسماء الحمصي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1970 م.
- ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق البغدادي المعتزلي، الفهرست، دار المعرفة، بيروت، 1978 م.
- ابن بسام، أبو الحسن علي بن بسام الشربيني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ت: إحسان عباس، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، ط 1، 1981 م.
- ابن بشر الأمدي، أبي القاسم الحسن، المؤتلف والمختلف، ت: الدكتور: ف. كرنكو، ص 7، دار الجيل، بيروت، ط 1، 1991 م.
- ابن جني أبي الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، عالم الكتب، بيروت.
- ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، تحقيق: محمد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية - حيدر اباد، الهند، ط 2، 1982 م.
- ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر - بيروت، 1994 م.
- ابن دريد، الجهمرة، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط 1، 1987 م. - أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، القاهرة، 1979 م.
- ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل النحوي اللغوي الأندلسي المعروف بابن سيده، المخصص، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1996 م.
- ابن عبد الله الحميدي، أبو عبد الله محمد بن فتوح، جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، تحقيق: بشار عواد معروف و محمد بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط 1، 2008 م.
- ابن منظور الأنصاري، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414 هـ.
- أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق البغدادي المعتزلي الشيعي المعروف بابن النديم، الفهرست، تحقيق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة بيروت، لبنان، ط 2، 1997 م.
- أبو عبد الله الحسين بن أحمد الزوزني، شرح المعلقات السبع، ت: لجنة التحقيق في الدار العالمية، دار العالمية، 1993 م.
- أبو عمر، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد ربه ابن حبيب ابن حدير بن سالم المعروف بابن عبد ربه الأندلسي، العقد الفريد، ت: د. مفيد محمد قمبحة، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، ط 1، 1404 هـ.
- أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، عيون الأخبار، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418 هـ.
- أبي البركات عبد الرحمن بن محمد ابن الأنباري، زهرة الألباء في طبقات الأدباء، تحقيق: د: إبراهيم السامرائي، مكتبة المنار، الأردن، الزرقاء، ط 3، 1985 م.
- أبي الطيب عبد الواحد بن علي اللغوي الحلبي، الأضداد في كلام العرب، تحقيق: عزة حسن، دار طلاس بدمشق، سورية، 1996 م.
- أبي الفرج الأصفهاني، الأغاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1994 م.
- أبي بكر محمد بن الحسن الزبيدي الأندلسي، طبقات اللغويين والنحويين، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، مصر.
- إبي عبادة الوليد بن عبيد البحري، الحماسة، ت: محمد إبراهيم حور، أحمد محمد عبيد، ص 7، هيئة ابو ظبي للثقافة والتراث، أبو ظبي، الامارات العربية، 2007 م.
- أبي علي إسماعيل بن القاسم القالي البغدادي، كتاب الأمالي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 1978 م.
- أبي مسحل الاعرابي، كتاب النوادر، تحقيق: الدكتورة عزة حسين، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، 1961 م.
- أبي منصور الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، دار الكتب، القاهرة، 1972 م.
- إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، دار الثقافة، بيروت، 1983 م.

- أحمد العلوانة، خير الدين الزركلي المؤرخ الأديب الشاعر، دار القلم، دمشق، ط 1، 2002 م.
- أحمد حماد، المكتبة العربية والثقافة المكتبية، دار الحامد، الجبيلة، 1997 م.
- الأصمعي، أبي سعيد عبد الملك بن قريب بن عبد الملك، الأصمعيات، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر و عبد السلام هارون، دار المعارف، مصر، ط 7، 1993 م.
- الإمام شهاب الدين أبي الفلاح عبد الحي بن أحمد ابن العماد العكري الحنبلي الدمشقي، ت: عبد القار الأرنؤوط ومحمود الأرنؤوط، شذرات الذهب، 4/ 258، دار ابن كثير، دمشق، بيروت ط 1، 1986 م.
- الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم بن محمد بن بشار بن الحسن بن بيان بن سماعة بن قروة بن قطن بن دعامة، الأضداد، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، 1407 هـ - 1987 م.
- بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، دار المعارف، مصر، 1977 م.
- بن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم، الشعر والشعراء، دار الحديث، القاهرة، 1423 هـ.
- الثعالبي، عبد الملك بن محمد بن إسماعيل أبو منصور، فقه اللغة وسر العربية، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط 1، 2002 م.
- الثعالبي، عبد الملك بن محمد بن إسماعيل أبو منصور، فقه اللغة وسر العربية، مصطفى البابلي الحلبي، القاهرة، 1900 م.
- الثعالبي، عبد الملك بن محمد بن إسماعيل أبو منصور، يتمة الدهر في محاسن أهل العصر، تحقيق: د. مفيد محمد قمحية، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، ط 1، 1983 م، ص 26.
- الجاحظ، الحيوان، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة مصطفى البابلي، القاهرة، ط 2، 1950 م.
- جلال الدين السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، 1979 م.
- جلال الدين السيوطي، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد البجاوي، المكتبة العصرية، بيروت.
- حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- حبيب بن أوس بن الحارث الطائي، أبو تمام، الوحشيات ( الحماسة الصغرى)، علق عليه وحققه: عبد العزيز الميمني الراجكوتي، دار المعارف، القاهرة، ط 1، 2011 م.
- حمدي عبد الفتاح السيد بدران، النقد اللغوي في تهذيب اللغة للأزهري، اشراف الدكتور: محمد حسن جبل، المنصورة، مصر، 1999 م.
- الخماش، سالم سليمان، فقه اللغة عند الأوائل، جامعة جدة، السعودية.
- د: أكرم ضياء العمري، موارد الخطيب في (تاريخ بغداد)، دار طيبة، الرياض، 1985 م.
- د: شوقي ضيف، العصر الجاهلي، دار المعارف، مصر.
- د: عمر الدقاق، مصادر التراث العربي، بيروت، دار الشروق، بدون تاريخ.
- ديحي وهيب الجبوري، منهج البحث وتحقيق النصوص، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط 2، 2008 م.
- الدفاع، علي بن عبد الله، رواد علم الجغرافيا في الحضارة العربية والإسلامية، مكتبة التوبة.
- الدكتور رمضان عبد التواب، مناهج تحقيق التراث بين القدامى والمحدثين، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط 1، 1985 م.
- الدكتور شوقي ضيف، عصر الدول والامارات، دار المعارف، مصر.
- الدكتور عصام الشنطي، أدوات تحقيق النصوص، مكتبة الإمام البخاري، القاهرة، 2013 م.
- ديوان الحماسة، أبي تمام الطائي، شرح وتعليق: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1998 م.
- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط 11، 1996 م.
- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، ط 21، 2001 م.
- رزق الطويل، مقدمة في أصول البحث العلمي وتحقيق التراث، المكتبة الأزهرية للتراث، ط 5، 2005 م.
- الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، مطبعة حكومة الكويت.
- الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الأعلام، دار العلم للملايين، ط 15، 2002 م.
- الزَمْخَشَرِي، أبي القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد، أساس البلاغة، ت: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1998 م.



- السيوطي جلال الدين ، بغية الوعاة في طبقات اللغويين عبد الرحمن بن أبي بكر والنحاة ، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم ، المكتبة العصرية - لبنان ، ط 1 ، 1326هـ.
- شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي ، معجم الأدباء ، المحقق: إحسان عباس ، دار الغرب الإسلامي، بيروت ، ط 1 ، 1993 م.
- الصدّيق حسين: مقدّمة في نظرية الأدب العربي الإسلامي، منشورات جامعة حلب 1994 م.
- صلاح الدين خليل بن أيبك الصفي ، الوافي بالوفيات.
- الطناحي، د.محمود محمد ، دار العلوم ومكانها في البعث والإحياء، دار الغرب الإسلامي، الأنصاري ، أبي زيد ، النوادر في اللغة ، ت : محمد عبد القادر أحمد ، دار الشروق ، بيروت ، 1981 م.
- عبد السلام محمد هارون ، دراسات نقدية في التراث العربي ، مكتبة السنة ، القاهرة، 1988 م.
- عبد السلام محمد هارون، دراسات نقدية في التراث العربي ، مكتبة السنة ، القاهرة، ط 1، 1988م.
- فاتن اليحيى ، رحاب القحطاني ، بحث عن كتاب عيون الأخبار لابن قتيبة ، اشراف الدكتورة: ابتلاء الدوسري ، مكتبة الأسرة ، القاهرة .
- الفراهيدي البصري ، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم ، كتاب العين، تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.
- الفيروزآبادي ، مجد الدين محمد بن يعقوب ، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ، لبنان ، ط 8 ، 2005 م.
- الفيروزآبادي ، مجد الدين محمد بن يعقوب ، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ، لبنان ، ط 8 ، 2005 م.
- القالبي، أبو علي اسماعيل بن القاسم البغدادي ، الأمالي ، دار الكتب العلمية، بيروت ، ط 1 ، 1996م. - أحمد عبد المجيد محمد خليفة، الدور العماني في خدمة اللغة العربية، ذاكرة عُمان، سلطنة عُمان، مسقط، ط 1 ، 2015 م.
- القفطي ، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف ، إنباه الرواة على أنباه النحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي - القاهرة، ومؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، ط 1 ، 1982 م.
- القفطي ، علي بن يوسف القفطي جمال الدين أبو الحسن، إنباه الرواة على أنباه النحاة ، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر ، القاهرة ، ط 1 ، 1986 م.
- القلقشندي ، أحمد بن علي بن أحمد الفزاري ، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، دار الكتب العلمية، بيروت، 1340 هـ.
- القبرواني، أبي إسحاق إبراهيم علي الحضري ، زهر الآداب ، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد ، دار الجيل، بيروت لبنان.
- المبرد ، أبو العباس محمد بن يزيد ، الكامل في اللغة والأدب ، ت : عبد الحميد هندواي ، وزارة الشؤون الإسلامية ، السعودية.
- محمد بن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء ، ت : محمود محمد شاكر ، مطبعة الحياة ، جدة، 2011 م.
- محمود أحمد حسن المرآغي، دراسات في المكتبة العربية وتدوين التراث، دار العلوم العربية، بيروت ، لبنان، ط 1 ، 1991م.
- محمود فاخوري ، مصادر التراث والبحث في المكتبة العربية ، منشورات جامعة حلب ، 1998م.
- المرزباني ، أبي عبيد الله محمد بن عمران ، معجم الشعراء ، تصحيح وتعليق : الأستاذ الدكتور ف . كرنكو، مكتبة القدسي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 2 ، 1982 م.
- مصطفى الشكعة ، مناهج التأليف عند العلماء العرب ، دار العلم للملايين ، لبنان ، 2004 م.
- المفري التلمساني ، شهاب الدين أحمد بن محمد ، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب ، دار صادر ، بيروت، 1968 م.
- النويري ، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب ، نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق : مفيد قمحية وجماعة، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1424 هـ - 2004 م.
- ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، معجم الأدباء = إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1 ، 1993 م.
- يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، مصر، 2008 م.



## Özet

Nisâ: 4/24. ayetin tefsirinde mut'a nikahı ile ilgili tartışmaların gerçekleştiği kısım "Onlardan faydalandıklarınıza mehirlerini verin" kısmıdır. Tartışmalar genellikle bu ayetteki "istimtâ" kelimesinden kast edilenin ne olduğu üzerinde yoğunlaşmıştır. İslam'ın ilk dönemlerinde mubah olan bu nikahın daha sonra yasaklanıp yasaklanmadığı hakkında varit olan farklı rivayetler konunun anlaşılmasını zorlaştırmıştır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra mut'a nikahı yapanlar veya buna fetva verenler ortaya çıkınca da bu konu tartışılmaya başlanmıştır. Fakihlerin çoğunluğu mut'a nikahının daha sonra haram kılındığı görüşünde karar kılarken, Şîa-Caferiyye mezhebi bu nikahın mubah olarak devam ettiği görüşünü savunmaktadır. Bu çalışma, söz konusu ayetin ilgili kısmının tefsiri çerçevesinde olacaktır. Bu bağlamda ayetin lafızlarının mut'a nikahına delaleti, varit olan farklı kıraat ve rivayetlerin ayetin anlamına etkisi, ayetin neshedilip edilmediği ve bağlamın ayetin anlamına delaleti konularında fakihlerin çoğunluğu ile Şîa-Caferiyye'nin delilleri değerlendirilerek kastedilen mananın ne olduğu sorusuna cevap aranmıştır. Çalışmanın çerçevesi, Nisâ: 4/24. ayetin ilgili kısmı olup, amacı da bu kısmı karşılaştırmalı bir yöntemle daha anlaşılır kılmaya çalışmak olacaktır. Çalışmada Mut'a'nın tarihçesi, ilgili kavramları, geçerlilik şartları, nikahla benzer ve farklı yönleri, hukuki açıdan mut'a ve benzeri meselelere girilmeyecektir. Zira bu konuları ele alan birçok makale yazılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Mut'a, nikah, istimtâ, rivayet, nesih.

## Mut'ah Marriage in the Context of the Verse 4:24 in Sunni and Shi'i Tafsirs

### Abstract

The part of the verse 4:24 with the discussion about mut'ah (temporary) marriage in the interpretation of the verse is the part of "Give mahr to whom you have benefited from". Discussions generally focus on what is meant by the word "istimtâ" in this verse. It is difficult to understand the issue because of the different narrations about whether this marriage, which had been allowed in the early periods of Islam, was banned later or not. The mut'ah marriage, solemnized after the death of the Prophet and fatwas for it have started to discuss the issue. The majority of the Islamic jurists decide on the view that mut'ah marriage is forbidden in the later period of the prophet, while the Shi'i-Ja'fari sect advocates the view that this marriage has continued as mubah (allowed). This study will be in the frame of the interpretation of the relevant part of the verse. In this context, this study answers the question of which meaning is intended by assessing the evidences of both majority of the jurists and the Shi'i-Ja'fari sect for the topics of the indication of the wordings of the verse on mut'ah marriage, the effects of different qiraats and narrations on the meaning of the verses, whether the verse was abrogated or not and the indication of the context on the meaning of the verse. This study focuses on the relevant part of the verse and aims to make this part more understandable by a comparative method. The study excludes the topics such as the history of mut'ah, related concepts, conditions for its validity, its similar and different aspects from marriage and its legal aspects because a significant number of articles have already been written about them.

**Keywords:** Mut'ah, marriage, istimtâ (benefit), narration, abrogation.

\* Yrd. Doç. Dr., Artuklu Ü., İslami İlimler Fakültesi, Tefsir A. B. D.  
abdurrahmanensari@hotmail.com

## Giriş

Nisâ: 4/24. ayetin tefsirinde mutâ nikahı ile ilgili tartışmaların gerçekleştiği kısım (مَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ) Onlardan faydalandıklarınıza mehirlerini verin.” kısmıdır. Tartışmalar genellikle bu ayetteki “istimtâ” kelimesinden kast edilenin ne olduğu üzerinde yoğunlaşmıştır. Bazıları bu kelimeye “daimi nikah / bir süre ile sınırlandırılmamış evlilik” anlamı verirken bazıları da “mutâ nikahı / bir süre ile sınırlandırılmış evlilik” anlamı vermiştir. Her iki grup da görüşlerini ispatlayacak deliller ileri sürmüşlerdir.

Mutâ nikahı (نكاح المتعة) kelimededen oluşan bir izafet terkihi / isim tamlamasıdır. Sözlükte faydalanma evliliği anlamına gelen bu tamlama bir kavram olarak belli bir mehirle,<sup>1</sup> belli bir süreliğine yapılan evlilik akdidir. Mutâ nikahında süre bitince evlilik sona erer.<sup>2</sup> Bu nikah cahiliye dönemi nikah çeşitlerinden biriydi.<sup>3</sup>

İslam'ın ilk dönemlerinde de mubah olan bu nikahın daha sonra yasaklanıp yasaklanmadığı tartışılmıştır. Mutâ nikahı ile ilgili rivayetlerde Hz. Peygamber'in bu nikâha birkaç kez izin verip, birkaç kez yasakladığından bahsedilmiş olması, konunun anlaşılmasını zorlaştıran faktörlerden olmuştur. Hz. Peygamber'in vefatından sonra mutâ nikâhının yasaklanıp yasaklanmadığı hakkında bilgi sahibi olmadığı için mutâ nikahı yapan veya bu konuda soru soranlara cevaz verenler ortaya çıkınca bu konu tartışılmaya başlanmıştır.<sup>4</sup> Fakihler mutâ nikahının daha sonra haram kılındığı görüşünde karar kılarken Şîa'nın Caferiyye<sup>5</sup> mezhebi bu nikahın mubah olarak devam ettiği görüşünü savunmaktadır.<sup>6</sup>

- 1 Mehir, Nikâh akdinin sonucu olarak kocanın karısına ödemek zorunda olduğu para veya mala verilen isimdir. Mehmet Âkif Aydın, “Mehir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yay., 2003), XXVIII, 389.
- 2 Ebû Ali el-Fadl b. Hasan et-Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'an*, 1. Baskı, (Beirut: Dâru'l-Ulûm, 2005) III, 50; Abdulkemim Zeydân, *el-Mufasssal fi Ahkâmi'l-Mer'eti ve'l-Beyti'l-Müslim*, 2. Baskı, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), VI, 163. Tabersî'nin *Mecmeu'l-Beyân*'ı hakkında geniş bilgi için bkz. Musa Kâzım, Yılmaz, “Mecmau'l-Beyân” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yay., 2003), XXVIII, 257.
- 3 Ahmed b. Ali. b. Hacer el-Askalânî, *Telhisu'l-Habir fi Tahrici Ehâdisi'f-Rafiyyi'l-Kebir*, 1. Baskı, (byy: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1989), III, 334, dipnot: 1; Vezâretü'l-Evkâf, *el-Mevsuatu'l-Fıkhiyye*, (Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâf veş-Şuûni'l-İslâmiyye, ts.) 41, 333.
- 4 Süleyman Yılmaz, “Sünnî Müfessirlere Göre Mutâ Nikahı”, *Bozok üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (2017/11) ss. 207-237, 213.
- 5 Caferiyye, İsnâaşeriyye Şîası'nın fıkıh mezhebidir. Hayreddin Karaman, “Caferiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yay. 1993), VII, 4.
- 6 Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd (ö. 595/1199), *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktasid*, 3. Baskı, (Bey-

Bu çalışma, Nisâ: 4/24. ayetin ilgili kısmının tefsiri çerçevesinde olacaktır. Bu bağlamda ayet, lafızlarının mut'a nikahına delalet edip etmediği, hakkında varit olan farklı kıraat ve rivayetlerin ayetin anlamına etkisi, bağlamın ayetin anlamına delaleti ve ayetin neshe-dilip edilmediği konularında tarafların delilleri değerlendirilerek ayetten kast edilen mananın ne olduğu sorusuna cevap aranacaktır. Dolayısıyla çalışmanın merkezi, Nisâ: 4/24. ayetin ilgili kısmıdır. Hedefi ise bu kısmın doğru anlaşılmasının önündeki sis perdesinin izale edilmesidir. Bundan dolayı söz konusu merkez ve hedefin dışına çıkılmamaya özen gösterilecektir.

Bu çalışmada mut'a nikahının tarihçesi, bu nikahı ifade eden kavramlar, bu nikahın geçerlilik şartları, mut'a nikahının daimi nikahla benzer ve farklı yönleri, hukuki açıdan mut'a nikahı ve benzeri meselelere girilmeyecektir. Zira bu konuları ele alan birçok makale yazılmıştır.<sup>7</sup>

### Ayet Lafızlarının Delaleti Bağlamındaki Tartışmalar

Ayet lafızlarının delaleti bağlamında özellikle "istimtâ" kelimesinin gerek lügat gerekse ıstilah anlamları üzerinde durulmuş, bundan hareketle ayetten kastedilenin mut'a nikahı olup olmadığı tartışılmıştır. Şîa tefsirlerinde bunun mut'a nikahına delalet ettiği ispatlanmaya çalışılırken Sünnî tefsirlerde bu kelimenin böyle bir anlamı gerektirmediği ifade edilmiştir. Ayrıca mut'a nikahını savunanlardan bazıları da "(فأتوهن أجورهن)" kendilerine mehirlerini verin" (en-Nisâ: 4/24). İfadesinden hareketle "istimtâ" kelimesinin mut'a nikahına delalet ettiğini ispatlamaya çalışmış, diğerleri ise bu ifadeden böyle bir sonucun çıkmayacağını söylemişlerdir.

#### 1.1. Ayetteki "İstimtâ" Kelimesinin Mut'a Nikahına Delaleti

Bu ayetteki "istimtâ" kelimesinin mut'a nikahına delalet ettiğini söyleyenler genel olarak şu delilleri ileri sürmüşlerdir:

1. Nüzûl döneminde mut'a nikahı, bilinen nikah çeşitlerinden biriydi ve ismi de buydu. Buna delalet eden pek çok rivayet varit olmuştur. Durum böyle olunca (فما استمتعتم به) ayetinden bilinen anlamıyla mut'a nikahının anlaşılması zorunludur;<sup>8</sup> çünkü "istimtâ" kelimesi kullanıldığında akla gelen şey budur.<sup>9</sup> Tabersî (ö. 548/1153), "istimtâ ve temettu' (الاستمتاع والتمتع)" kelimelerinin şer'i istilahta da mut'a nikahı anlamında kullanıldığını,<sup>10</sup> Tabâtabâî (ö. 1402/1982), ayetteki "istimtâ" kelimesinin bu anlamda kullanıldığında bir şüphe bulunmadığını ve ayetin mut'a nikahına işaret ettiğini ifade etmişlerdir.<sup>11</sup>

rut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007), 482; Muhammed b. Abdurrahman ed-Dımeşki (ö.785/1383), *Rahmetü'l-Ümme fi İhtilâfi'l-Eimme*, 3. Baskı, (Mısır: Mektebetu Mustafa el-Halebî, 1986), 209; Zeydân, VI, 163; Vehbe Zuhayli, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuhu*, 4. Baskı, (Dımeşk: Dârü'l-Fikri'l-Muâsır, 1997), IX, 6552.

7 Mustafa Öztürk, "Sünnî ve Şîî Kaynaklarda Mut'a Nikahı Tartışması", *İslamiyat*, 8 (2005), III, 95-120, Sayfa: 96-100; İbrahim Kâfi Dönmez, "Mut'a" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV yay., 2006), XXXII, 174-180; Abdullah Kahraman, "Mut'a Nikahı Üzerine Bazı Mulahezalar", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2007, IX, 153-170, sayfa: 163-166; Osman Kaşıkçı, "Mut'a Nikâhi", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, 2007, III, 43-58, sayfa: 50-55; Saffet Köse, "Caferilikte Mut'a ve Ona Karşı Sünnî Duruş", *Marife*, Konya, 8(2008), III, 75-120, sayfa, 77-80.

8 Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mizân fi Tefsiri'l-Kur'an*, thk. Hasan el-A'lâ, (Beirut: Müessesetü'l-A'lâ, 1997), IV, 279.

9 Ebu Cafer Muhammed b. Hasan et-Tüsî, *et-Tibyân fi Tefsiri'l-Kur'an*, thk. Ağa Bezrek et-Tahrâni, (Beirut: İhyâit-Turâsî'l Arabî, ts.), III, 165.

10 Tabersî, III, 50.

11 Nasır Mekârim Şirâzi, *el-Emsel fi Tefsiri Kitabillahi'l-Münezzel*, 1. Baskı, (Kum: Medresetü'l-İmâm Ali b. Ebi Tâlib, 1421), III, 178.

Ayrıca Tabâtabâî ve Mekârim Şîrâzî, sahâbe ve tabiûn müfessirlerinden ileri gelenlerin de bu ayetten mutâ nikahını anladıklarını söylemişlerdir. Bunlardan Ubey b. Ka'b (ö. 30/650), İbn Mes'ûd (ö. 32/653), İbn Abbâs (ö. 68/687), İbn Cübeyr (ö. 95/713), Mücâhid b. Cebr (ö. 104/722), Hasan el-Basrî (110/728) ve Katâde b. Diâme'nin (ö. 117/735) isimlerini zikretmiş ve bunları ayeti kerimedeki "istimtâ" kelimesinin mutâ nikahı anlamında kullanıldığını güçlendirme bağlamında ifade etmişlerdir.<sup>12</sup>

Buna göre muvakkat evlilik anlamındaki (مَتَعَة) kelimesinden türemiş olan, ((سَمَّعْتُمْ)) kelimesinden kast edilen mutâ nikahıdır. Bu kelime şer'i anlamda da bu manada kullanılmıştır. Hadislerde ve sahâbe sözlerinde bu kelimenin defalarca bu anlamda kullanılmış olması da bunu desteklemektedir.<sup>13</sup>

2. "İstimtâ" kelimesinin şeri olarak mutâ nikahı anlamında kullanılmadığının söylenmesi durumunda bu kelimenin lügat anlamına göre açıklanması gerekir. O zaman da başka problemler doğar. Şöyle ki, "istimtâ" kelimesi lügatte "intifa' (الإنتفاع) yararlanma" anlamındadır. Buna göre ayetin anlamı şöyle olur: "إذا انتفعتم بالنساء الدائمات فادفعوا إليهن أجورهن") Daimi nikahla kadınlardan yararlandığınız zaman onlara mehirlerini veriniz." Oysa daimi nikahta mehrin kadınlardan yararlanma şartına bağlı olmadığını biliyoruz.<sup>14</sup>

Ayrıca bu kelime "yararlanma" anlamında olursa, yararlanmanın gerçekleşmediği durumda mehir adına bir sorumluluğun tahakkuk etmemesi gerekir. Oysa daimi nikahta duhûlden önce boşanmanın gerçekleşmesi halinde mehrin yarısı gerekir.<sup>15</sup>

3. "فآتوهن أجورهن" ücretlerini veriniz" ifadesi de "istimtâ" kelimesinden mutâ nikahının kastedildiğine delalet etmektedir. Bu da iki şekilde gerçekleşmektedir:

Birincisi, mutâ nikahında mehrin tümünün nikah akdinde verilmesinin gerekli olusunun buna delalet etmesiyle. Şöyle ki, daimi nikahta mehrin tümünün nikah akdinde verilmesi vacip değildir; nikah akdinde yarısının, zifaktan sonra ise tümünün verilmesi vacip olur. Bu ayetteki "فآتوهن أجورهن" ücretlerini veriniz" ifadesiyle mehrin tümünün nikah akdinde verilmesi emredilmiştir. Bu da "istimtâ" kelimesinden kastedilenin mutâ nikahı olduğuna delalet etmektedir.<sup>16</sup>

İkincisi "ucûr (أجور)" kelimesinin, "istimtâ" kelimesinden kast edilenin mutâ nikahı olduğuna delalet etmesiyle. Şöyle ki, Tûsî'nin ifade ettiği üzere Şîilerden bazıları bu ayetteki "ucûr" kelimesinin mutâ nikahına delalet ettiğini söylemişlerdir. Onlara göre mehir için "ucûr" kelimesi kullanılmamış, "sadak" ve "nihle" kelimeleri kullanılmıştır. Burada "ucûr" kelimesi kullanıldığına göre ayetteki "istimtâ" kelimesinden kast edilen mutâ nikahıdır.<sup>17</sup>

## 1.2. Ayetteki "İstimtâ" Kelimesinin Daimi Nikaha Delaleti

Bu ayetteki "istimtâ" kelimesinin daimi nikaha delalet ettiğini söyleyenler, mutâ nikahına delalet ettiğini söyleyenlere şöyle cevap vermişlerdir:

1. Nüzûl döneminde mutâ nikahının bilinen bir nikah çeşidi olduğu ve isminin de böyle olduğu doğrudur; ancak "istimtâ" kelimesinden mutâ nikahının anlaşılmasının zorunlu olduğu ve bu lafız kullanıldığında akla gelen şeyin mutâ nikahı olduğu iddiası doğru değildir. Birazdan zikredileceği üzere Sahâbe ve tabiûndan bazılarının bu kelimedenden kas-

12 Tabâtabâî, IV, 279; Mekârim Şîrâzî, III, 178.

13 Mekârim Şîrâzî, III, 178.

14 Mekârim Şîrâzî, III, 178.

15 Tûsî, III, 166; Tabersî, III, 51.

16 Tûsî, III, 166; Tabersî, III, 51.

17 Tûsî, III, 166.

tedilenin daimi nikah olduğu yönündeki açıklamaları bu iddianın doğru olmadığını en büyük kanıttır.

Tabersî'nin "istimtâ" ve "temettu" lafızlarının şer'i istilahta da mutâ nikahı anlamında kullanıldığı, Tabâtabâî'nin bu ayetteki "istimtâ"dan kastedilenin mutâ nikahı olduğunda bir şüphe bulunmadığı, Mekârim Şirâzî'nin de bu ayetin mutâ nikahına işaret ettiği şeklindeki açıklamaları müfessirlerin ittifak ettikleri ortak bir açıklama değeridir. Bilakis müfessirler bu konuda ihtilaf etmişlerdir.

Bazıları (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ) ayetindeki "istimtâ"dan kastedilenin kendisiyle nikahlanıp cinsel ilişkide bulunulan bayanlar olduğunu söylemiştir. Ali b. Ebî Talha'nın (ö. 143/760) naklettiğine göre İbn Abbâs, İbn Ebî Necîh'in (ö. 131/749) naklettiğine göre Mücâhid (ö. 104/722) ve Hasan el-Basrî (ö. 110/728) ayete bu şekilde anlam verenlerdendir.<sup>18</sup> Ayrıca bu görüş cumhurun görüşüdür.<sup>19</sup> Müfessirlerden Zeccâc (ö. 311/923) bu ayete mutâ nikahı anlamını verenlerin büyük bir yanığı içinde olduklarını ifade etmiştir. İbn Cerîr (ö. 310/923), Maturîdî (ö. 333/944), Cessâs (ö. 370/981), Zemahşerî (ö. 538/1144), İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), Râzî (ö. 604/1210), Beydâvî (ö. 685/1286), Neseî (ö. 710/1310) ve İbn Kesîr (ö. 774/1373) tefsirlerinde bu âyetin daimi nikâhı ifade ettiği görüşünü tercih etmişlerdir.<sup>20</sup> Söz konusu müfessirlerin bu tercihleri en azında "istimtâ" kelimesinden sadece mutâ nikahı anlaşılmasının gerektiği iddiasının doğru olmadığını göstermektedir.

"İstimtâ" kelimesinin muvakkat evlilik anlamındaki "mutâ" kelimesinden türemiş olması ve bu kelimenin bazı hadislerde ve sahâbe sözlerinde muvakkat evlilik anlamında kullanılmış olması da bu ayetin anlamının mutâ nikahına hasredilmesini gerektirmez. İslâm'ın ilk dönemlerinde bu nikahın meşru bir nikah oluşu, zaten bazı hadislerde ve sahâbe sözlerinde bu kelimenin mutâ nikahı anlamında kullanılmış olmasını gerekli kılmaktadır. Aksi halde İslâm'ın ilk dönemlerinde bunun meşru olduğu hükmüne nasıl varılabilir? Mutâ nikahının caiz olmadığını söyleyenler İslâm'ın ilk dönemlerinde meşru olan bu hükmün daha sonraki dönemlerde sahih hadislerle kıyamete dek yasak kılındığını ifade etmişlerdir.

2. "İstimtâ" kelimesinin şeri olarak mutâ nikahı anlamında kullanılmadığının söylenmesi durumunda bu kelimeye lügat anlamının verilmesi gerekeceği, o zaman da bazı problemlerin doğacağı iddiasına gelince. Önce bu kelimenin lügat anlamına bakalım:

18 Ebû Cafer Muhammed İbn Cerîr et-Taberî, *Camiü'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, thk., Abdullah b. Abdilmuh-sin et-Türki bi't-Teâvuni Meâl-Merkezi'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, Abdussened Hasan (Yemame: Hecc, ts.), VII, 585-586.

19 Fakat Kurtubî (ö. 1272/671) bunun aksine ayetten kast edilenin muta nikahı olduğu görüşünü cumhura nispet etmiş daha sonra da bunun neshedildiğini söylemiştir. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk., Ahmed Berdunî ve İbrahim Atfayîş, 2. Baskı, (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1964), V, 129. Her ne kadar Kurtubî bu görüşü cumhura nispet etmişse de diğer birçok müfessir cumhurun görüşünün ayetten kastedilenin normal nikah olduğunu ifade etmişlerdir. Bkz. Ebu'l-Ferec Cemâluddin Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesir fi İlmi't-Tefsîr*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî 1. Baskı, (byy: Dâru'l-Kutubî'l-Arabî, 1422), I, 392; Ebû Abdullah Muhammed Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 3. Baskı, (Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî'l Arabî, 1420), X, 41; Ebu'l-Fidâ İsmâil İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azim*, thk. Mustafâ es-Seyyid Muhammed vd., (Cize: Müessesetu Kurtuba ve Mektebetu Evlâdiş-Şeyh li't-Turâs, ts.), III, 428.

20 Bkz. Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve İrabuhu*, thk. Abdulcelil Abdub, 1. Baskı, (Beyrut: Alemlü'l-Kutub, 1988), II, 38; İbn Cerîr, VI, 588; Muhammed Ebû Mansûr el-Maturîdî, *Tefsîru'l-Maturîdî*, thk. Mecdî Baslûm, 1. Baskı, (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2005) III, 115; Nâsirüddin Abdullah el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl*, (Beyrut: Dâru Sâdir, 2001), II, 69; İbnü'l-Cevzî, I, 392; Cârullah Mahmûd ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidit-Tenzil*, (Beyrut: Dâru'l Kitabi'l-Arabî, 1407), I, 497-498; Ebu'l-Berekât Abdullah en-Neseî, *Medâriku't-Tenzil ve Hekâiku't-Te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedyevî, 1. Baskı, (Dimeşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2005), I, 348; Râzî, X, 41; İbn Kesîr, III, 428.



“İstimtâ” kelimesi lügatte “intifâ’ (انتفاع) faydalanma” anlamındadır. Dünyada yararlanılan her şey “metâ’ (متاع)” olarak isimlendirilmiştir. <sup>21</sup>Bu anlamda Yüce Allah “وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا (في الآخرة إلا متاع) Hâlbuki dünya hayatı, ahiretin yanında çok az bir yararlanmadan ibarettir” (er-Râd: 26) buyuruyor. Bu ayette de Yüce Allah nikahı, dünyevi bir menfaat / yararlanma olduğu için “istimtâ” olarak isimlendirmiştir. <sup>22</sup> Arapçada “Adam çocuğundan yararlandı, onunla hoşnut oldu” anlamında (استمتع الرجل بولديه), genç yaşta vefat eden kişi için, “Gençliğinden yararlanmadı” anlamında (لم يتمتع بشتابه) ifadeleri kullanılmaktadır. Ayrıca “رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ أَذْهُبُهُمْ طَيِّبًا يَكْفِيهِمْ) Ey Rabbimiz! Bizler birbirimizden yararlandık” (el-En’âm: 6/128), “(فَمَا اسْتَمْتَعُوا بِخَلَاقِهِمْ فَاسْتَمْتَعْتُم بِخَلَاقِكُمْ كَمَا اسْتَمْتَعَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ بِخَلَاقِهِمْ) Dünyadaki hayatınızda güzelliklerinizi bitirdiniz, onların zevkini sürdünüz” (el-Ahkâf: 46/20), “(فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ) Onlar paylarına düşenden faydalanmışlardı. Sizden öncekilerin, paylarına düşenden faydalandığı gibi siz de payınıza düşenden öylece faydalandınız” (et-Tevbe: 9/69). Ayetlerinde de bu kelime yararlanma, faydalanma anlamlarında kullanılmıştır. Buna göre “(فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ) Onlardan faydalandıklarınıza mehirlerini verin.” ayetine âlimlerin büyük çoğunluğu, kendilerinden nikah yoluyla faydalandığınızı kadınlara mehirlerini verin şeklinde anlam vermişlerdir. Faydalanmanın sadece nikah akdi ile gerçekleşmesi durumunda mehrin yarısının, duhûl ile gerçekleşmesi durumunda ise mehrin tamamının verilmesi gerektiğini söylemişlerdir. <sup>23</sup>

Zeccâc da bu ayeti kerimedeki (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ) ifadesini (فَمَا نَحْتَمُوهُنَّ) kendileriyle nikah kıydıklarınız şeklinde açıklamıştır. Bundan farklı şekilde anlam verenlerin de hata ettiklerini ve lûgatı bilmediklerini ifade etmiştir. (فَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ) ifadesini de “mehirlerini veriniz” şeklinde açıklamıştır. Devamında da, yararlanma duhûl ile gerçekleşmişse mehrin tümünün, sadece nikah akdi ile gerçekleşmişse mehrin yarısının verileceğini söylemiştir. <sup>24</sup>

Dolayısıyla daimi nikahta mehrin kadınlardan faydalanma şartına bağlı olduğu doğrudur; ancak faydalanmayı sadece duhûl ile açıklamak doğru değildir. Onlar faydalanmayı bu şekilde açıkladıkları için böyle bir sonuca varmışlardır. Oysa nikah akdi ile de faydalanma gerçekleşir; bundan dolayı zifaktan önce boşanmanın gerçekleşmesi durumunda mehrin yarısının verilmesi gerekmektedir. Ayrıca birazdan üçüncü maddede açıklanacağı üzere, “istimtâ” / faydalanma kinaye yoluyla duhûl anlamında kullanılmış olsa bile yine de böyle bir sonuç çıkmaz.

3. “(فَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ) ücretlerini veriniz” ifadesinin mehrin tümünün nikah akdinde verilmesi gerektiğine delalet ettiği, buna binaen “istimtâ” kelimesinden kastedilenin de mutâ'a nikahı olması gerekeceği şeklindeki istinbatları doğru değildir.

Yukarıda da ifade edildiği üzere “istimtâ” kelimesine nikah anlamı verenler (فَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ) ifadesine de “mehirlerini verin” şeklinde anlam vermişlerdir. Sadece nikah akdi ile yararlanmanın gerçekleşmesi durumunda mehrin yarısının, duhûl ile yararlanmanın gerçekleşmesi durumunda ise mehrin tamamının vacip olduğunu söylemişlerdir. <sup>25</sup>

Burada “(فَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ) ücretlerini veriniz” ifadesine mehrin tümünün verilmesi şeklinde anlam verilse dahi bu durum, “istimtâ” kelimesine mutâ'a nikahı anlamını vermeyi gerektirmez. Çünkü “yararlanma” anlamındaki “istimtâ” kelimesinden kast edilenin kinaye yoluyla nikahtan sonraki cinsel ilişki olduğu da söylenebilir. Zaten nikahtan sonra

21 Râzî, 40/10; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîru ve't-Tenvîr*, (Tunus: Dâru't-Tunisiyye, 1984), V, 9.

22 İbn Âşûr, V, 9.

23 Râzî, 41-40/10.

24 Zeccâc, II, 38.

25 Zeccâc, II, 38; Râzî, 10/40-41.

duhûl gerçekleşirse mehrin bütünü vacip olur. Buna göre (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً) ayetinin anlamı şöyle olur: Onlardan nikâhlanıp faydalandıklarınıza yani cinsel ilişkide bulduklarınıza mehirlerini tam olarak verin.<sup>26</sup> Yüce Allah (وَأَجَلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَنْتَعُوا بِأَمْوَالِكُمْ) (مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ) Bunların dışında kalanları ise, iffetli yaşamak ve zina etmemek şartıyla mallarınızla (mehirlerini verip) istemeniz size helâl kılındı” ifadesinden sonra (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً) ifadesini kullanmıştır. Bu da ikinci ifadede “Onlardan nikâhlanıp faydalandıklarınıza yani cinsel ilişkide bulduklarınıza mehirlerini tam olarak verin” anlamının kastedildiğini göstermektedir.<sup>27</sup> Nitekim Mücâhid, Hasan, ve başkaları da ayyete bu şekilde anlam vermişlerdir.<sup>28</sup> Dolayısıyla bu ifade “istimtâ” kelimesinden kast edilenin lügat anlamı olan faydalanma olduğunu ve bundan da daimi nikahın irade edildiğini söylemenin doğuracağı bir problem yoktur.

Şiadan bazılarının iddia ettikleri üzere, “ucûr” kelimesinin mut'a nikahının mehrine delalet ettiği iddiası doğru değildir. Zaten bu bilgiyi bazı Şiilerden nakleden Tûsî'nin kendisi bile bu görüşün zayıf olduğunu, Kur'an-i Kerim'de bu kelimenin mehir anlamında kullanıldığını söylemiş ve (فَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ) ifadesini de onlara mehirlerini verin şeklinde açıklamıştır. Ayrıca müfessirlerin çoğunun bu görüşte olduğunu belirtmiş ve bu ifadeyi mut'a nikahına hamledecek şekilde açıklamanın kişinin bildiğine muhalefet etmesi olduğunu belirtmiştir. Kur'an'da “ucûr” kelimesinin “mehir” anlamında kullanıldığına da hemen bundan sonra gelen (فَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِأَمْوَالِكُمْ) sahiplerinin izniyle onlarla evlenin, mehirlerini de güzelce verin” (en-Nisâ: 4/25). Ayeti ile, (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ) daha önce kendilerine kitap verilenlerden olan iffetli kadınlar da, mehirlerini vermeniz kaydıyla size helâldir” (el-Mâide: 5/5). Ayetlerini delil olarak göstermiştir.<sup>29</sup> Tabersî de “ucûr” ifadesinden kastedilenin “mehir” olduğunu söylemiştir.<sup>30</sup> Kur'an'da “ucûr” kelimesinin, mehir manasında kullanıldığına delalet eden başka ayetler de bulunmaktadır: (وَلَا جُنَاحَ) يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ زَوْجَاجَكَ) Ücretlerini (mehirlerini) kendilerine verdiğiniz zaman onlarla nikâhlanmanızda size bir günah yoktur” (el-Mumtehine: 60/10) ve (الَّتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ) Ey Peygamber! Şüphesiz biz, ücretlerini (mehirlerini) verdiğin hanımlarını sana helâl kıldık.” (Ahzâb: 33/50.) ayetleri bunlardandır. Dolayısıyla “ucûr” kelimesinden yola çıkarak bu ayetin mut'a nikahına delalet ettiğini söylemek isabetli değildir.

### Ayetin Anlamına Delalet Eden Kıraat ve Rivayetler Bağlamındaki Tartışmalar

Nisâ: 4/24. ayetin tefsiri ile ilgili olarak sahâbe ve tâbiünden bazı rivayetler nakledilmiştir. Bu rivayetlerden bir kısmı ayetin anlamı ile ilgili, bir kısmı da ayetin anlamına delalet eden kıraat ile ilgilidir. Her ikisinin de ayetin anlamına etkisi tartışılmıştır. Şîa tefsirlerinde bunların mut'a nikahına delalet ettiği savunulurken, Sünnî tefsirlerde ise bunların mut'a nikahına delil olamayacağı ifade edilmiştir.

#### 2.1. Kast Edilenin Mut'a Nikahı Olduğuna Delalet Eden Kıraat ve Rivayetler

Bu ayetten kast edilenin mut'a nikahı olduğunu söyleyenlerin dayandıkları kıraat ve rivayetler şöyledir:

- 26 Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, thk. Muhammed Sadık el-Kamhâvî, (Beirut: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, 1405), III, 94-95.
- 27 Ali b. Muhammed Keye'l-Herrâsî (ö. 504/1110), *Ahkâmu'l-Kur'an*, thk. Musa Muhammed Ali ve arkadaşı, 2. Baskı, (Beirut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1405), II, 412.
- 28 Muhammed b. Abdullah eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 1. Baskı, (Dimeşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr ve Dâru el-Kelimi't-Tayyib, 1414), I, 518; Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân el-Endelûsî (ö. 745/1334). *el-Bahru'l-Muhîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl, (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1420), III, 589.
- 29 Tûsî, III, 166.
- 30 Tabersî, III, 51.

1. Tûsî ve Tabersî Ubey b. Ka'b, İbn Mes'ûd, İbn Abbâs ve Said b. Cübeyr'den gelen "فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى" Onlardan belli bir süreye kadar faydalandıklarınıza" şeklindeki kıraatın, ayetten kastedilenin mutâ'a nikahı olduğuna delalet ettiğini söylemişlerdir.<sup>31</sup> Ayrıca Tabâtabâî Şiaya göre, bu ayetin mensuh olduğunu söyleyenlerin sözlerinin de ayetin mutâ'a nikahına delalet ettiğinin delili olduğunu ifade etmiştir. Şöyle ki, bu âlimler ayetin mutâ'a nikahına delalet ettiğini kabul etmişler; ancak sonradan neshedildiğini söylemişlerdir. Şiiler bu âlimlerin ayetin mutâ'a nikahına delaleti ile ilgili verdikleri bilgiyi iddiaları için hüccet kabul etmişler; fakat bunların nesih iddialarını kabul etmemişlerdir. Yani Şiiler gerek bu şaz kıraat ile ilgili rivayetlerden gerekse neshe dair rivayetlerden yararlanmışlardır. Ancak şaz kıraatın hüccet oluşunu kabul etmedikleri gibi nesih iddiasını da kabul etmemişlerdir. Her ikisinden de kurra ve ravilerin ayetin mutâ'a nikahına delalet ettiği yönündeki görüşlerini delil olarak kabul etmişlerdir.<sup>32</sup>

2. Sahabilerden İbn Abbâs, İbn Mes'ûd, Ubey b. Ka'b, Câbir b. Abdullah el-Ensârî, İmrân b. Huseyn, Amr b. Hureys, Zübeyr b. Avvâm ve Esmâ bt. Ebîbekir'den bu ayetin muvakkat evlilik anlamına geldiğine delalet eden rivayetler nakledilmiştir.<sup>33</sup> Hatta Abdullah b. Zübeyr ve Urve b. Zübeyr, Zübeyr b. Avvâm'ın Esmâ bt. Ebîbekir ile olan mutâ'a nikahı evliliklerinden doğduğu rivayet edilmiştir.<sup>34</sup> Ehl-i sünnet müfessirlerinden büyük bir topluluk da bu ayetten muvakkat evliliği anlamışlardır.<sup>35</sup>

3. Bu hükmün İslam'ın ilk dönemlerinde sabit olan bir hüküm olduğu bizzat Ömer'den nakledilen rivayetten de anlaşılmalıdır. Mutâ'a nikahını kabul etmeyenler bu hükmün bilahare neshedildiğini söylemişlerdir. Resûlullah'tan (s.a.v.) mutâ'a nikahını yasakladığına dair aktardıkları rivayetler de ahâd haberlerdir. Ahâd haberlerle Kur'an'ın zahiri terk edilemez.

Sonra bu rivayetler çelişki ve zıtlıklarla doludur. Bu rivayetlerden bir kısmı mutâ'a nikahının Heyber'de, bir kısmı Mekkânin fethinde, bir kısmı Tebûk savaşında, bir kısmı Evtâs gününde ve bir kısmı başka yerde nesh edildiğini zikretmişlerdir.<sup>36</sup> Bütün bunlardan anlaşıldığına göre neshe delalet eden bu hadislerin bütünü, ihtiva ettikleri apaçık çelişki ve tenakuzdan dolayı uydurmadır. Bu rivayetlerin bir kısmına göre bizzat Resûlullah (s.a.v.) bunu neshetmiştir ki, buna göre Kur'an'daki bu hükmü sünnet neshetmiş olur.<sup>37</sup>

Ayrıca Ömer'den nakledilen rivayette, temettü haccı ile mutâ'a nikahı beraber zikredilmiştir. Temettu haccının mensuh olmadığı konusunda ihtilaf edilmediğine göre mutâ'a nikahının da mensuh olmaması gerekir.<sup>38</sup>

4. Vahyin esrarını en iyi bilen Ehl-i Beyt imamları da bu ayetin bu anlama geldiği konusunda ittifak etmişler ve onlardan bu konuda birçok rivayet varit olmuştur.<sup>39</sup>

## 2.2. Kast Edilenin Daimi Nikah Olduğunu Söyleyenlerin Değerlendirmeleri

Bu ayetten kast edilenin daimi nikah olduğunu söyleyenlerin bu kıraat ve rivayetler ile ilgili değerlendirmeleri şöyledir:

1. İbn Cerîr "فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى" Onlardan belli bir süreye kadar faydalan-

31 Tûsî, III, 166; Tabersî, III, 50

32 Tabâtabâî, IV, 307.

33 Tabâtabâî, IV, 279,305-306; Mekârim Şirâzî, III, 179.

34 Tabâtabâî, IV, 303-304, 306.

35 Mekârim Şirâzî, III, 179.

36 Tûsî, III, 167-166; Mekârim Şirâzî, III, 179.

37 Mekârim Şirâzî, III, 179.

38 Tabersî, III, 51.

39 Tabâtabâî, IV, 279; Mekârim Şirâzî, III, 179.

dıklarınıza” kiraatının kati olmadığını dolayısıyla hüccet olarak kabul edilemeyeceğini ifade etmiştir.<sup>40</sup> Âlûsî (ö. 1342/1924) bu kiraatın şaz olduğunu belirtmiştir.<sup>41</sup> Şevkânî (ö. 1250/1834) de bu kiraatın tevatür şartını koşanlara göre Kur’an olmadığını, Kur’an olarak rivayet edildiği için de hadis olmadığını, bunun sadece bir tefsir sayılabileceğini dolayısıyla da hüccet olamayacağını söylemiştir.<sup>42</sup> Şîa müfessirlerinden Tûsî ve Tabersî her ne kadar bu kiraati ayetin mut’a nikahına delaletini takviye bağlamında zikretmişlerse de Şîa müfessirlerinden olan Tabâtabâî ise bu konuda şöyle demiştir: Şîiler, İbn Mes’ûd ve diğerlerinin bu kiraatını, mut’a nikahına delalet eden muteber kati bir delil olarak zikretmemişlerdir; çünkü onlar, imamlarından dahi nakledilmiş olsa, şaz kiraatları hüccet olarak kabul etmezler. Hüccet olarak görmedikleri bir delili, hüccet olduğunu kabul etmeyenlere nasıl delil olarak sunabilirler? Onlar bunu, ister kiraat, ister tefsir olsun sadece sahâbe kavli olması açısından delil olarak kabul etmişlerdir.<sup>43</sup>

Tabâtabâî’nin bu ayetin mensuh olduğunu söyleyenlerin sözlerinin, ayetin mut’a nikahına delalet ettiğine delil olduğu şeklindeki istinbatı son derece tuhaftır. Şaz kiraati değil de, şaz kiraatı rivayet edenlerin görüşünü hüccet kabul etmesi de bir o kadar tuhaftır. Çünkü bu yaklaşım biçimi kendi içinde çelişkilidir. Şöyle ki, mut’a nikahının mensuh olduğunu söyleyenlerin sözlerinin, bu hükmün daha önce sabit olduğuna delaleti ne kadar güçlü ise bu sözlerinin neshin gerçekleştiğine delaleti de o kadar güçlüdür. Çünkü sözün sahibi her iki durumda da aynı kişilerdir. Bunun aksini söylemek bu kişileri, verdikleri bilginin doğruluğu konusunda itham altına almak olur ki, böyle olunca da sözlerine itimat etmenin bir anlamı kalmaz. Aynı durum şaz kiraatı rivayet eden raviler için de söz konusudur. Bu ravilerin rivayet ettikleri kiraatı, şaz olduğu için kabul etmeyenlerin, bu şaz kiraate dayanarak görüş belirten kişilerin görüşünü de delil olarak kabul etmemeleri gerekir. Yani şaz kiraat delil olarak kabul edilmeyorsa, ona dayanan görüşün de kabul edilmemesi gerekir.

2. Mut’a nikahı hakkında İbn Abbâs’tan üç farklı rivayet gelmiştir: Birinci rivayet mutlak olarak caiz olduğu görüşünde olduğunu, ikinci rivayet zaruret halinde caiz olduğu görüşünde olduğunu, üçüncü rivayet ise mut’a nikahının mensuh olduğunda karar kıldığı ve daha önceki görüşünden dolayı vefatından önce tevbe ettiği şeklindedir.<sup>44</sup>

İbn Hacer (ö. 852/1448) bu konuda şöyle demiştir: Selef mut’a nikahı hakkında ihtilaf etmiştir: İbn Münzir, ilklerden mut’a nikahına izin verildiğine dair nakillerin geldiğini; ancak günümüzde bazı Rafizilerin dışında kimsenin mut’a nikahını caiz gördüğüne dair bilgi sahibi olmadığını söylemiş, Kadı İyâz da Rafizilerin dışında bütün âlimlerin mut’a nikahının haram oluşunda icma ettiklerini ifade etmiştir. İbn Abbâs’a gelince ondan mut’a nikahını mubah gördüğüne delalet eden rivayetler geldiği gibi bu görüşünden döndüğüne dair rivayetler de gelmiştir. İbn Battal şöyle demiştir: Mekke ve Yemenliler İbn Abbâs’tan mut’a nikahını caiz gördüğünü rivayet etmişlerdir. Onun bu görüşünden döndüğüne delalet eden zayıf bazı rivayetler gelmişse de caiz olduğuna dair kendisinden gelen rivayetler daha sahihtir. Şîanın görüşünün de böyledir.<sup>45</sup> Ayrıca İbn Abbâs’tan ayeti kerimedeki “istimtâ” kelimesinden kastedilenin nikah olduğuna delalet eden rivayetler nakledildiği

40 İbn Cerîr VI, 589.

41 Alûsî, III, 8.

42 Şevkânî, VI, 164-165.

43 Tabâtabâî, IV, 307.

44 Râzî, X, 41.

45 Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-Bârî Şerhu Sahihî'l-Buhârî*, thk., Muhibbudin el-Hatib, 1. Baskı, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), III, 179.

gibi, kastedilenin mutâ nikahı olup bu hükmün neshedildiğine delalet eden rivayetler de varit olmuştur.<sup>46</sup>

Nehhâs (ö. 338/949) ve Cessâs Hz. Ali'nin İbn Abbâs'ı mutâ nikahı hususunda uyardığını ve ona: “(إِنَّكَ رَجُلٌ تَائِبٌ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَهَىٰ عَنِ الْمُتَّعَةِ)” Sen şaşırmış bir adamsın. Resûlullah (s.a.v.) mutâ nikahını yasaklamıştır dediğini nakletmişlerdir.<sup>47</sup> Bunun Hz. Ali'ye sahih bir senetle dayandığını ifade eden Nehhâs<sup>48</sup> Hz. Ali'nin İbn Abbâs'a bu şekilde hitap ettiğini, İbn Abbâs'ın da ona itiraz etmediğini, böylece mutâ nikahının haram oluşunun icma ile sabit olduğunu söylemiştir.<sup>49</sup>

Fakat Cessâs, *Sahihi Müslim*'de İbn Abbâs'ın, Hz Ali'nin bu hitabına rağmen görüşünden vazgeçmediğine delalet eden bir rivayetin yer aldığını söylemiştir. Söz konusu rivayet şöyledir: Urve b. Zübeyr'den nakledildiğine göre Abdullah b. Zübeyr Mekk'e insanlara hitaben, “Bazı insanlar vardır ki - bununla Nevevî'nin (ö. 676/1278) açıkladığı üzere İbn Abbâs'a tarizde bulunmuştur – Allah gözlerini kör ettiği gibi basiretlerini de kör etmiştir; mutâ nikahının caiz olduğuna fetva veriyorlar” dedi. Bunun üzerine adam (İbn Abbâs) ona şöyle seslendi: “Sen kaba ve kıt anlayışlı bir adamsın. Yemin ederim ki, muttakilerin önderi olan Resûlullah (s.a.v.) döneminde mutâ nikahı yapılırdı.” İbn Zübeyr de ona: Bir dene bakayım, vallahi seni taşlarınla recm ederim dedi.<sup>50</sup> Hz. Ali'nin vefatından sonra Abdullah b. Zübeyr'in hilafeti döneminde gerçekleşmiş olan bu olay, İbn Abbâs'ın Hz. Ali'nin sözü üzerine mutâ nikahı hakkındaki görüşünden vazgeçmediğine delalet etmektedir. İbn Hacer de *Minhac*'in şerhinde böyle demiştir.<sup>51</sup> Nevevî, İbn Zübeyr'in bu tehdidinin, İbn Abbâs'a bundan böyle neshi bildirmiş olduğu, bu konuda artık bir şüpheye yer kalmadığı, mutâ nikahı yapması durumunda da zani sayılacağından recm edileceği şeklinde yorumlanacağını söylemiştir.<sup>52</sup>

İbn Abbâs'ın mutâ nikahı görüşünden döndüğüne delalet eden en sahih rivayet Ebû Avâne (ö. 316/928'nin *Sahihi*'inde kendi senedi ile Zührî'den naklettiği rivayettir: Bu rivayete göre Zührî şöyle dedi: Yanlarında oturduğum bir sırada Rabi' b. Sebre'nin Ömer b. Abdulazîze şöyle dediğini duydum: İbn Abbâs bu fetvasından dönmeden vefat etmedi.<sup>53</sup> İbn Salâh'ın (ö. 643/1245) beyanına göre Ebû Avâne'nin *Müstahrec*'inde yer alan hadisler de sahihtir.<sup>54</sup>

Ayrıca Hafız İbn Hacer de *Fethü'l-Bârî*'de İbn Abbâs'ın mutâ nikahı görüşünden döndüğüne dair birçok rivayet zikretmiştir ki bu rivayetler birbirlerini takviye etmektedir.<sup>55</sup>

Şîrâzî, İmrân b. Huseyn'nin bu ayetten mutâ nikahını anladığını *Râzî'nin Mefâtihi'l-Gayb*'ından nakletmiştir. Burada dikkat edilmesi gereken husus şudur: Öncelikle Râzî

46 Celâluddin es-Suyûtî , *ed-Durru'l-Mensûr fi't-Tefsiri bi'l-Me'sûr*, thk., Abdullâh Abdulmuhsin et-Türki, 1. Baskı, (Kahire: Merkezü Hecr li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, 2003), IV, 327, 330.

47 Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs, *en-Nasîhi ve'l-Mensûh fi Kitâbillahî Azze ve Celle ve İhtilâfî'l-Ulemai fihi*, thk. Süleyman b. İbrahim, 1. Baskı, (Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 1991) II, 189-190. Cessâs, III, 7.

48 Nehhâs, II, 189-190.

49 Nehhâs, II, 195-196.

50 Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyri en-Nisâbüri, *el-Musnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar*, thk. Muhammed Fuâd Abdullâki, (Beyrût: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, ts.), Nikâh, 3, h. no: 1406.

51 Cessâs, III, 8.

52 Muhyiddin Yahyâ en-Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. Haccâc*, 2. Baskı, (Beyrût: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, 1392), IX, 188.

53 Ebû Avâne Ya'kub b. İshâk, *Mustahrecu Ebî Avâne*, thk. Eymen b. Arif, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1998), Hac, 4057.

54 Takiyyuddin İbn Salâh, *Mukaddimetu İbn Salâh*, thk. Nuruddin İtr, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986), 21.

55 Muhammed Abdurrahmân Mubarekfûri, *Tuhfetü'Ahvezi bi Şerhi Câmi'it-Tirmizî*, 1. Baskı, (Beyrût: Dârü'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1990), IV, 226.





ve “Ömer’in hilafetinin ilk dönemlerine kadar”<sup>63</sup> ifadesi de yer almaktadır. Müslim (ö. 261/875) bu hadisi “Mutâ nikahı babında, onun mubah kılındığının sonra neshedildiğinin, sonra bir kez daha mubah kılındığının ardından neshedildiğinin ve kıyamete kadar neshedildiğinin beyanı” başlığı altında zikretmiştir.<sup>64</sup> Nevevî bu başlık altındaki şerhinde mutâ nikahının teşrii ile ilgili şöyle demiştir: “Tercih edilen isabetli görüşe göre tahrim ve ibaha iki defa gerçekleşmiştir. Heyber’den önce mutâ nikahı mubah idi, Heyber’de haram kılındı. Sonra Mekke fethinde helal kılındı, üç gün sonra da kıyamete dek haram kılındı. Mekke fethi günü ile Evtâs günü aynı sayılır çünkü bunlar birbirleriyle bitişik olan yerlerdir.”<sup>65</sup> Câbir b. Abdullah’ın “Resûlullah (s.a.v.), Ebûbekir ve Ömer’in hilafetinin ilk dönemlerine kadar mutâ yapardık” sözü Ebûbekir ve Ömer dönemlerinde mutâ nikahı yapanlara nesih haberinin ulaşmadığına yorumlanır.<sup>66</sup> Nevevî’nin bu cevabı yerinde olup makbul bir cevaptır. Çünkü bir hükmün sübutu için o hükmün herkesçe bilinmesi ve uygulanması şartı aranmaz. Hükmü bilenler hükmü bilmeyenler için hüccettir.<sup>67</sup>

Tabâtabâî, Zübeyr b. Avvâm ve Esmâ bt. Ebîbekir’in mutâ nikahını caiz gördüklerini bizzat onların mutâ nikahı ile evlendiklerini ve bu evliliklerinden Abdullah ve Urve’nin doğduğunu ifade etmiş ve delil olarak da aşağıdaki iki rivayeti zikretmiştir.

Birinci rivayeti Rağîb’in (ö. 502/1108) *Muhâderâtın*’dan şöyle nakletmiştir: Abdullah b. Zübeyr İbn Abbâs’ı mutâ nikahını helal kıldığı için ayıpladı. Bunun üzerine İbn Abbâs ona: “(سل أمك كيف سطعت المجامر بينها وبين أبيك؟)” Sor bakayım annene, onunla baban arasında nasıl aşk ateşinin parlayıp yayıldığını. O da annesine sordu. Annesi de ben seni mutâ nikahında doğurdum dedi.”<sup>68</sup>

İkinci rivayeti de *Sahihi Müslim*’den şu lafızlarla nakletmiştir: (عن مسلم القرني، قال: سألت ابن عباس عن المتعة، فرخص فيها، وكان ابن الزبير ينهى عنها، فقال: هذه أم ابن الزبير تحدث: « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص فيها، فادخلوا عليها فاسألوها، قال: فدخلنا عليها، فإذا امرأة ضخمة عمياء، فقالت: قد رخص رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها Müslim el-Karrîden rivayet edildiğine göre o şöyle dedi: İbn Abbâs’a mutâ’yı sordum. Caiz olduğunu söyledi. İbn Zübeyr ise mutâ’yı nehiy ediyordu. İbn Abbâs şöyle dedi: Bu, İbn Zübeyr’in annesidir. Resûlullah’ın (s.a.v.) izin verdiğini söylüyor. Yanına gidip ona sorun bakayım dedi. Biz de yanına girdik. O şişman olan kör bir kadındı. Resûlullah’ın (s.a.v.) mutâ’ya izin verdiğini söyledi.”<sup>69</sup>

Her iki kaynağa başvurulduğunda Tabâtabâî’nin naklettiği birinci rivayet’in Rağîb’in *Muhâderât*’ında senetsiz bir şekilde aynen yer aldığı görülür.<sup>70</sup> Senedi olmayan bir rivayetin şeri bir hükmün tespitinde bir değer ifade etmediği bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla bu rivayet şeri bir hüküm ifade etme açısından hiçbir değer taşımaz. Ayrıca bu rivayet tarihi gerçeklerle de çelişmektedir; çünkü Zübeyr, Esmâ bt. Ebîbekir ile hicretten önce evlenmişti. Esmâ hicret ettiği zaman oğlu Abdullah’a hamileydi ve Abdullah İslâm’da ilk doğan çocuk olarak meşhurdur. Oysa Mutâ nikahı Mekke fethinde veya Heyber savaşında mubah kılınmış, daha sonra da ebediyen haram kılınmıştır.<sup>71</sup>

63 Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kubrâ*, thk. Hasan Abdulmun'im Şelebi, 1. Baskı, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), h. no: 5513.

64 Müslim, “Nikâh”, h. no: 1405.

65 Nevevî, IX, 181.

66 Nevevî, IX, 183.

67 Zeydân, VI, 165.

68 Tabâtabâî, IV, 303.

69 Tabâtabâî, IV, 304.

70 er-Rağîb el-İsfehânî, *Muhâderâtü'l-Üdebâ ve Muhâverâtü's-Suarâi ve'l-Bülegâ*, 1. Baskı, (Beyrut: Şirketu Dâri'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1420), II, 234.

71 [http://www.dd-sunnah.net\(14.10.2017\)](http://www.dd-sunnah.net(14.10.2017)) السنة الرد على شبهة تمتع أسماء بنت أبي بكر متعة النساء - شبكة الدفاع عن





Bu hadis,

a. İbn Uyeyne'nin rivayetinde “(ثم نهانا عنها يوم خيبر، وعن لحوم الحمر الإنسية) sonra Heyber günü mutâ nikahından ve evcil eşek etinden bizi sakındırdı”<sup>81</sup> şeklinde,

b. Vekî'in rivayetinde (ثم نهانا عنها - يعني عن المتعة يوم خيبر وعن لحوم الحمر الأهلية) sonra Heyber günü mutâ nikahından ve evcil eşek etinden bizi sakındırdı”<sup>82</sup> şeklinde,

c. Ebû Muaviye'nin rivayetinde “(ثم ترك ذاك) sonra bu terk edildi”<sup>83</sup> şeklinde yer almaktadır.

İsmâil b. Ebî Hâlid'in, Kays b. Ebî Hâzım'dan onun da Abdullah b. Mesud'dan olan rivayet tarihi ile Şeyheyn birçok hadis rivayet etmişlerdir.<sup>84</sup> Dolayısıyla bu tarik Şeyheyn'in şartlarına göre sahihtir.

İbn Mes'ûd'dan gelen bu rivayetler beraber değerlendirildiğinde, mutâ nikahına izin veren Resûlullah'ın daha sonra Heyber savaşında mutâ nikahını yasakladığının yine İbn Mes'ûd rivayeti ile sabit olduğu anlaşılır. Bu rivayetlerin itibara alınması durumunda - yukarıda arz edildiği üzere Şeyheyn'in şartlarına göre sahih olduğu için de itibara alınması gerekir - İbn Mes'ûd'a nesih haberi ulaşmadığı için mutâ nikahının mubah olduğuna inandığı şeklindeki bir açıklamaya da gerek kalmaz.

Mekârim Şirâzî'nin Ehl-i sünnet müfessirlerinden büyük bir topluluğun bu ayetten muvakkat evliliği anladıkları ifadesi isabetli değildir. Zaten ehli sünnet müfessirinden bu görüşte olduğunu iddia ettiklerinden hiç birinin ismini dahi zikretmemiştir. Şayet isimlerini zikretseydi iddiasının doğru olup olmadığı ismini zikrettiği müfessirlerin ifadelerine bakılarak tespit edilebilirdi. Yaptığımız araştırma müfessirlerin ezici çoğunluğunun bu ayetten daimi nikahı anladıklarını gösteriyor. Ayetin mutâ nikahına da delalet ettiğini söyleyenler daha sonra bu hükmün neshedildiğini ifade etmişlerdir.<sup>85</sup>

3. Mutâ nikahının İslam'ın ilk dönemlerinde var olan bir hüküm olduğu konusunda bir problem yoktur. Hz. Ömer'den gelen rivayetin de buna delalet ettiği doğrudur. Fakat bu hüküm daha sonra neshedilmiş, mutâ nikahının haram kılındığına dair Resûlullah'tan (s.a.v.) birçok hadis rivayet edilmiş ve bundan dolayı sahâbenin çoğu ve bütün bölgelerin fakihleri mutâ nikahının haram kılındığı konusunda görüş birliğine varmışlardır.<sup>86</sup>

Resûlullah'tan (s.a.v.) mutâ nikahını yasakladığına dair gelen rivayetlerin ahâd haberler olduğu doğrudur. Burada ahâd haberle Kur'an'da açıkça sabit olan bir hükmün kaldırıldığını kimse söylememiştir. Söylenen şey sünnet ile sabit olan bir hükmün / mutâ nikahının yine sünnetle kaldırıldığıdır. Bunda da bir problem yoktur.

Mekârim Şirâzî mutâ nikahının neshi ile ilgili rivayetlerde bir problem olduğunu iddia etmektedir. Bu problem söz konusu rivayetlerde nesih hükmünün farklı zamanlarda - bazılarında Heyber günü, bazılarında Tebûk savaşında, bazılarında Veda haccında, bazılarında Kaza ümresinde ve bazılarında da Evtas yılında - gerçekleştiğinin ifade edilmiş olmasıdır. Mekârim Şirâzî bu durumu tenakuz olarak görmekte ve bundan hareketle bu rivayetlerin uydurma olduğunu söylemektedir. Oysa söz konusu rivayetler birbirine mu-

81 Abdurrezzak, VII, 506, h. no: 14048.

82 İbn Abdilberr, V, 505.

83 Beyhâkî, XIV, 399, h. no: 14296.

84 Örnek olarak bkz. Buhârî, “İlim”, h. no: 73; Müslim, “Salâtü'l-Musâfirîn”, 47, h. no: 816.

85 Bkz. İbn Cerir, VI, 588-589; Zeccâc, II, 38; Keye'l-Herrâsî, II, 412; Zemahşerî, I, 498-499; Beydâvî, II, 69; Neseî, I, 348; Muhammed b. Ahmed b. Cizzî (ö.741/1340), *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, thk. Abdullah el-Hâlidî, 1. Baskı, (Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1416), I, 187; İbn Kesîr, III, 428; İbnü'l-Cevzî, I, 392.

86 İbn Rüşd, III, 80.

halif olan farklı hükümlerden bahsetmemektedir. Bu rivayetlerin bütünü mut'a nikahının daha sonra haram kılındığını ifade etmektedir. Yani mut'a nikahının neshi bu rivayetlerin ortak paydasıdır. Bundan dolayı söz konusu edilen problemin neshin sübutu ile bir alakası yoktur. Dolayısıyla buna dayanarak bu rivayetlerin uydurma olduğu sonucuna varmak isabetli bir istinbat değildir. Ayrıca rivayetlerin ihtiva ettiği hükümler arasında bir zıtlık bulunsa bile çıkış yolu bu rivayetlerin uydurma olduğunu söylemek değildir. Bundan önce başvurulması gereken yöntemler vardır. Rivayetlerin sıhhat durumlarının tespiti, rivayetlerin bütününe sahih olması durumunda cem' yoluna gidilmesi, cem'in mümkün olmaması durumunda tercih yöntemlerine başvurulması ve benzeri usul kitaplarında zikredilen diğer yöntemler.

Mekârim Şirâzî'nin bu rivayetlerin kabul edilmesi durumunda, Kur'an'da sabit olan mut'a nikahı hükmünün bu rivayetlerle neshedildiği sonucuna götüreceği şeklindeki istinbatı da isabetli değildir. Çünkü bu istinbat ayetin anlamının mut'a nikahıyla sınırlandırılması görüşüne mebnidir. Bu görüş Şii-Caferî mezhebinin görüşüdür. Bu görüş, üzerinde ittifak sağlanmadığı gibi cumhurun görüşüne de muhaliftir. Kur'an'ı Kerim'deki herhangi bir ayete cumhurun görüşüne muhalif bir anlam yükledikten sonra, şu naslar bu ayetin neshedilmesini gerektiriyor şeklindeki bir istinbat kabul edilemez. Çünkü nesih, birbirine muhalif görünen naslar arasında hiçbir şekilde te'lifin sağlanamaması durumunda baş vurulacak bir yöntemdir. Cumhura göre bu ayetten kast edilen daimi nikah olduğuna göre neshi gerektirecek bir durum söz konusu değildir. Dolayısıyla Mekârim Şirâzî'nin bu konudaki iddiasının doğru olmadığı söylenebilir.

Tabersî'nin Ömer'den nakledilen rivayette, temettü haccı ile mut'a nikahının beraber zikredilmiş olmasından hareketle temettü haccı neshedilmediğine göre mut'a nikahının da neshedilmemesi gerektiği şeklindeki istinbatı tamamen ichtihadi bir görüşüdür.<sup>87</sup> Temettü haccı ile mut'a nikahı birbiriyle alakası olmayan iki ayrı hükümdür. Bundan dolayı birinin neshedilmemiş olması diğerinin de neshedilmemiş olmasını gerektirmez. Buna rağmen böyle bir mantığın yürütülmesi mut'a nikahının neshedildiğine delalet eden hiçbir sahih nassın bulunmaması durumunda belki düşünülebilir. Oysa mut'a nikahının neshedildiğine delalet eden sahih hadisler varit olmuştur. Böyle bir durumda içtihatla bulunmak nassa karşı içtihat olur ki bu da “ ( لا مَسَاحَ لِاجْتِهَادِ فِي مَوْرَدِ النَّصِّ ) Nassın varit olduğu yerde içtihada yer yoktur.”<sup>88</sup> meşhur fıkıh kuralına aykırıdır.

4. Tabâtabâî ve Mekârim Şirâzî her ne kadar vahyin esrarını en iyi bilen Ehl-i Beyt imamlarının bu ayetin mut'a nikahı anlamına geldiği konusunda ittifak ettiklerini söylemişlerse de gerek Şia-Zeydiyye gerekse Sünnî kaynaklarında yer alan bazı rivayetler böyle bir ittifakın söz konusu olmadığını göstermektedir. Bu rivayetlerden bazıları şöyledir:

a. Buhârî ve Müslim'in rivayet ettiğine göre Hz. Ali şöyle demiştir: “Resûlullah (s.a.v.) Heyber günü mut'a nikahını ve evcil eşek etini yasakladı.”<sup>89</sup>

b. Hz. Ali'nin İbn Abbâs'ı mut'a nikahı konusundaki görüşünden dolayı uyardığına delalet eden, bir kısmı yukarıda İbn Abbâs'ın mut'a nikahı hakkındaki görüşü değerlendirilirken zikredilen sahih rivayetler de Hz. Ali'nin mut'a nikahının haram kılındığı görüşünde olduğuna delalet etmektedir.

87 Tabersî, III, 51.

88 Ahmed ez-Zerkâ (ö. 1938/1357), *Şerhu'l-Kevâidi'l-Fıkhiyye*, thk. Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, 2. Baskı, (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1989), 147.

89 Buhârî, “Nikâh”, h. no: 5115; Müslim, “Nikâh”, 3, h. no: 1404,

c. Zeyd b. Ali (ö. 122/740) babasından, o da dedesinden rivayet ettiğine göre Ali (a.s) şöyle dedi: “Resûlullah (s.a.v.) Heyber günü mutâ nikahını yasakladı.”<sup>90</sup>

d. Abdullah b. Hasan babasından, o da dedesinden rivayet ettiğine göre Hz. Ali şöyle dedi: Resûlullah (s.a.v.) mutâ’yı Heyber günü yasakladı kimin mutâ yaptığını duyarsam ona değnek cezası uygularım.<sup>91</sup>

e. Beyhakî’nin rivayet ettiğine göre Cafer b. Muhammed’e Mutâ nikahının hükmü soruldu o da, zinanın ta kendisidir diye cevap verdi.<sup>92</sup>

f. Irak fakihî Hasan b. Yahya b. Zeyd’den rivayet edildiğine göre o şöyle dedi: Resûlullah (s.a.v.) Ehl-i Beyti mutânın çirkin bir şey olduğu ve yasak kılındığı konusunda icma etmişlerdir.<sup>93</sup>

Görüldüğü gibi Ehlî Beyt imamlarının önderi olan Hz. Ali’nin bizzat kendisi mutâ nikahının haram olduğunu Resûlullah’tan (s.a.v.) aktarmıştır. İbn Abbâs’ın da mutâ nikahı konusunda yanıldığını bizzat kendisine söylemiş, onu uyarmış ve İbn Abbâs da buna itiraz etmemiştir. Ayrıca bu rivayetler sahihtir. Böyle olunca Ehlî Beyt imamlarının mutâ nikahının caiz olduğu görüşünde ittifak ettikleri iddiasının gerçeği yansıtmadığı ortadadır. Ayrıca yukarıda Şîa-Zeydiyye kaynaklarında yer alan, Zeyd b. Ali ve Caferî Sadık’tan gelen rivayetler de böyle bir ittifakın gerçekleşmediğine delalet etmektedir.

Tabâtabâî’nin naklettiği üzere Ayyâşî’nin Hz. Ali’ye nispet ederek zikrettiği “Ömer mutâ’yı yasaklamasaydı şaki / kötü kimseden başkası zina etmezdi”<sup>94</sup> hadisine gelince, bu hadisi Hz. Ali’den rivayet eden kişi Hakem b. Üteyb’dir. Hakem, hicri: 50 de doğmuş, 115 de vefat etmiştir. Yani Hz. Ali’nin vefatından sonra doğmuştur. Dolayısıyla bu hadis zayıftır<sup>95</sup> bu konuda delil olarak kabul edilemez.

### Ayet Bağlamında Mutâ Nikahının Neshedilip Edilmediği

Nisâ: 4/24. ayet bağlamında mutâ nikahının meşruiyeti Şîa ve Ehl-i sünnet arasında tartışılmıştır. Bu tartışma hem muta nikahının meşruiyet delili hem de neshedilip edilmediği konularında olmuştur.

a. Şîi-Caferiler ile Sünnîlerden bazıları mutâ nikahının hem Kur’an hem de sünnet ile meşru kılındığını söylerken, Sünnîlerin cumhuru bu nikahın İslam’ın ilk dönemlerinde sadece Sünnet ile meşru kılındığını söylemişlerdir.

b. Şîi-Caferiler mutâ nikahının meşruiyetinin aynen devam ettiğini söylerken, Sünnîlerin bütünü mutâ nikahın daha sonra neshedildiğini söylemişlerdir.

### 3.1. İslam’ın İlk Dönemlerinde Meşru Olan Mutâ Nikahının Meşruiyet Delili

İslam’ın ilk dönemlerinde mutâ nikahının meşru olduğunu söyleyenler, bu nikahın meşruiyet delilinin ne olduğu konusunda tartışmışlardır.

90 Zeyd b. Ali b. Hüseyin b. Ali, *Müsnedü İmam Zeyd*, Cem’, Abdulaziz b. İshâk el-Begdadî, (Beyrut: Dâru’l-Kutubîl-İlmiyye, bty), 271; Hüseyin b. Ahmed es-Siyâğî (ö. 1221/1806), *er-Revdu’n-Nadir Şerhu Mecmui’l-Fıkhi’l-Kebîr*, Beyrut: Dâru’l-Cil, ts.), IV, 22; Zeydân, VI, 172.

91 Siyâğî, IV, 23.

92 Şevkânî, Muhammed b. Abdullah, *Neylü’l-Avtâr*, thk. İsmâuddin es-Sebâbitî,1. Baskı, (Mısır: Dâru Hadis, 1993), VI, 162; Siyâğî, IV, 26; Zeydân, VI, 172.

93 Siyâğî, IV, 26; Zeydân, VI, 172.

94 Tabâtabâî, IV,

95 www.ahlalhdeth.com ما مدى صحة إسناد لولا أن عمر نهى عن المتعة ما زق إلا شقي - ملتقى أهل الحديث (16.10.2017) (جلمد) Muhammed Ahmed Celmed

Şîî-Caferilere göre mut'a nikahının meşruiyet delili Kur'an-ı Kerim'den Nisâ: 4/24. ayettir. Onlara göre bu ayetteki (قَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ) ifadesinden kastedilen mut'a nikahıdır. Sünnet delilleri ise Ehl-i Beyt imamlarından ve Sünnî kaynaklarından naklettikleri bazı hadislerdir.

Sünnîler ise mut'a nikahının meşruiyet delili hakkında ihtilaf etmişlerdir:

a. Sünnîlerden bazıları Şîî-Caferiler gibi muta nikahının meşruiyet delilinin Nisâ: 4/24. ayetteki (قَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ) ifadesi ve bu konuda varit olan bazı sahih hadisler olduğunu söylemişlerdir. Ancak bunlar Şîî-Caferilerden farklı olarak bu hükmün bilahare neshedildiğini ifade etmişlerdir.

b. Sünnîlerin cumhuruına göre ise mut'a nikahının meşruiyet delili sünnettir. Cumhura göre önceleri Sünnet ile meşru kılınmış olan mut'a nikahı daha sonra neshedilmiştir.

Tarafların mut'a nikahının meşruiyeti ile ilgili delilleri ve bu konudaki tartışmaları "ayet lafızlarının delaleti bağlamındaki tartışmalar" ve "ayetin anlamına delalet eden kıraat ve rivayetler bağlamındaki tartışmalar" başlıkları altında ele alındı.

### 3.2. İslam'ın İlk Dönemlerinde Meşru Olan Mut'a Nikahının Neshi

Mut'a nikahının neshi konusunda başlıca iki görüş vardır: Sünnîlere göre mut'a nikahı neshedilmiştir. Şîîlere göre ise bu nikah neshedilmemiştir, hükmü bakidir.

Mut'a nikahının neshedildiğini söyleyen Sünnîlerin cumhuruına göre önceleri sünnet ile meşru kılınmış mut'a nikahı daha sonra yine sünnet ile neshedilmiştir. Nisâ: 4/24. ayetteki (قَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ) ifadesinden kastedilen daimi nikahtır. Bu ifadede mut'a nikahına delalet eden bir anlam yoktur. Dolayısıyla bu ayetin başka bir ayetle neshedildiğini söylemeyi gerektirecek bir durum söz konusu değildir.<sup>96</sup> Sünnet ile meşru kılınmış olan mut'a nikahının daha sonra yine sünnet ile neshedildiğine delalet eden sahih rivayetler varit olmuştur. Bu rivayetlerden bazıları şöyledir:

1. Buhârî ve Müslim'in rivayet ettiklerine göre Ali b. Ebi Tâlib şöyle dedi: "Resûlullah (s.a.v.) Heyber günü mut'a nikahını ve evcil eşek etini yasakladı."<sup>97</sup>

2. Müslim'in Rabi' b. Sebre el-Cuhenîden, onun da babasından naklettiğine göre, babası Resûlullah (s.a.v.) ile gazvede bulunduğunu ve Resûlullah'ın (s.a.v.) şöyle dediğini nakletmiştir: "Ey insanlar ben size kadınlara istimtâda bulunmanıza (mut'a nikahı yapmanıza) izin vermişim. Artık Yüce Allah onu kıyamete kadar haram kılmıştır. Kimin yanında mut'a nikahlı biri varsa onu bıraksın. Onlara verdiklerinizden bir şey de almayın"<sup>98</sup> Başka bir rivayette de bu gazvenin Mekke fethi olduğu zikredilmiştir.<sup>99</sup>

3. İbn Mâce'nin rivayet ettiğine göre İbn Ömer şöyle dedi: "Ömer b. Hattâb hilafete geldiği zaman insanlara şöyle hitap etti: Resûlullah (s.a.v.) bize mut'a için üç gün izin verdi sonra da onu yasakladı. Muhsan olan birinin mut'a yaptığı haberini alırsam onu mutlaka recmederim. Ancak bana, Resûlullah'ın (s.a.v.) onu yasakladıktan sonra helal kıldığına şahitlik eden dört şahitle gelirse başka"<sup>100</sup>

96 "Ayetteki *istimtâ'* (الاستمتاع) kelimesinin daimi nikaha delaleti" konusuna bkz.

97 Buhârî, "Megâzi", h. no: 4216; Müslim, "Nikâh", 3, h. no: 1407.

98 Müslim, "Nikâh", 3, h. no: 1406.

99 Müslim, "Nikâh", 3, h. no: 1406.

100 İbn Mace, Ebû Abdullah b. Muhammed el-Kazvîni (ö. 273/887), *Sünenü İbn Mâce*, thk. Şuayb el-Arnaût, Adil Murşid, Muhammed Kâmil Karabelli, Abdullatif Hırzullâh, 1. Baskı, (byy: Dâru er-Risâle'l-Alemiyye, 2009), "Nikâh", 45, h. no: 1963. Bu baskının tahkikini yapanlar bu hadisin sahih olduğunu söylemişlerdir. Elbâni (ö. 1420/1999) de Dâru İhyâ'î'l-Kutubî'l-Arabiyye baskısında bu hadisin "hasen" olduğuna hükmetmiştir. Bkz. İbn

4- Taberânî'nin (ö. 360/971) rivayet ettiğine göre Sâlim b. Abdullah şöyle dedi: Abdullah b. Ömer geldi. Ona, Abdullah b. Abbâs mut'a nikahını emrediyor dendi. Bunun üzerine İbn Ömer: "Subhanallâh İbn Abbâs'ın böyle yapacağını zannetmiyorum" dedi. Ardından da "İbn Abbâs Resûlullah (s.a.v.) zamanında küçük bir çocuktuk" dedi ve şöyle devam etti: "Resûlullah (s.a.v.) bizi, mut'a nikahı yapmaktan sakındırdı. Biz de meşru olmayan bir ilişkide bulunmazdık." Bu hadisi Taberânî Evsât'ında rivayet etmiş, Muâfâ b. Süleyman dışındaki ravileri *es-Sahih*'in ravileridir. Muâfâ b. Süleyman da "sıka"dır.<sup>101</sup>

Sünnilerden bu nikahın neshedildiğini söyleyen bazılarına göre ise Kur'an'da meşruiyet delili bulunmayan bu nikah önceleri sünnet ile meşru kılınmıştı ama daha sonra Kur'an ile neshedilmiştir. Bu konuda dayandıkları sahih bir rivayet şöyledir:

Hâkim'in Abdullah b. Müleyke'den rivayet ettiğine göre o şöyle dedi: Hz. Aişe'ye Mut'a hakkında soru soruldu. Hz. Aişe de, "Benimle sizin aranızda Allah'ın kitabı var" dedi ve şu ayeti okudu: "(وَالَّذِينَ هُمْ يُفْرُوهُمْ حَافِظُونَ)" Onlar ki, ırzlarını korurlar" (el-Mü'minûn: 23/5). Hâkim, Buhârî ve Müslim'in şartlarına göre bu hadisin sahih olduğunu söylemiştir.<sup>102</sup> Hz. Aişe bu ayete dayanarak Yüce Allah'ın Mut'a nikahını haram kıldığını ifade etmiştir.<sup>103</sup>

Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) Hz. Aişe'nin "(وَالَّذِينَ هُمْ يُفْرُوهُمْ حَافِظُونَ)" Onlar ki, ırzlarını korurlar" (el-Mü'minûn: 23/5). Ayetine dayanarak Yüce Allah'ın mut'a nikahını haram kıldığı sözü üzerine şöyle demiştir: Bu güzel bir sözdür; çünkü mut'a nikahı sahih bir evlilik olmadığı gibi milk-i yemin<sup>104</sup> de değildir. Yüce Allah da bu ayette kişinin, eşi ve cariyesi dışındakilerden kendisini korumasını farz kılmıştır.

Ebû Muhammed de şöyle demiştir: Bu söz, mut'a nikahının sünnet ile meşru kılındığını, sonra da Kur'an ile neshedildiğini söylememiz durumunda tutarlı olabilir. Mut'anın önceleri Kur'an ile meşru kılındığını söyleyemeyiz. Çünkü mut'a nikahının Kur'an ile meşru kılındığını söylememiz halinde Medenî olan Nisâ suresi ile meşru kılındığını söylememiz gerekecektir. Oysa nasih olduğu ifade edilen "(وَالَّذِينَ هُمْ يُفْرُوهُمْ حَافِظُونَ)" Onlar ki, ırzlarını korurlar" (el-Mü'minûn: 23/5). Ayeti Mekkî'dir. Mekkî olan bir ayet Medenî olan bir ayeti neshedemez; çünkü ondan önce nazil olmuştur.<sup>105</sup>

Aslında mut'a nikahının sünnet ile meşru kılındığı, sonra da Kur'an ile neshedildiği şeklindeki açıklamalar problemleri görmektedir. Çünkü Ebû Muhammed'in de ifade ettiği üzere, mut'a nikahının Kur'an'la sabit olduğunun söylenmesi durumunda Mekkî olan bir ayetin Medenî olan bir ayeti neshettiğinin söylenmesi gerekeceği, mut'a nikahının sünnet ile sabit olduğunun söylenmesi durumunda ise böyle bir problemin çıkmayacağı anlaşılmaktadır. Oysa sünnet ile sabit olan mut'a nikahının Kur'an ile neshedildiğini söylemek durumunda da benzeri bir problem ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu durumda da Mekkî olduğu söylenen bir ayetin sünnet ile sabit olan mut'a nikahını neshettiğini söylememiz gerekecektir. Eğer Mekkî olan bir ayet sünnet ile sabit olan bir hükmü neshetmişse neshe-

Mace, Ebû Abdullah b. Muhammed el-Kazvini, *Sünenu İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâki, (by: Daru İhya'l-Kutub'l-Arabiyye, ts.) "Nikâh", 44, h. no: 1963.

101 Nuruddin el-Heysemî (ö. 807/1404), *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, thk. Hisamuddin el-Kudsî, (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994), IV, 265, "Nikâh", h. no: 7388.

102 Nehhâs, II, 191, dipnot: 3

103 Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İdâh li Nâsihi'l-Kur'ani ve Mensûhihi*, thk. Ahmed Hasan Ferhât, 1. Baskı, (Cidde: Dâru'l-Menâre, 1986), 222.

104 Milk-i yemin, ister erkek ister bayan olsun, sahip olunan / mülkiyet altında bulunan köle ve cariyelerdir. bkz. fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa. 2001.01.02) مركز الفتوى - اسلام ويب - شروط معاشرتها - (حكم ملك اليمين وشروط معاشرتها - مركز الفتوى

105 Mekkî, 222-223.



dilen hükmün ayetten önce olması gerekir. Yani mut'a nikahının daha Mekke döneminde neshedilmiş olması gerekir. O zaman Resûlullah'ın daha sonraları Medine döneminde geçici bir süreliğine mut'a nikahına cevaz verdiğini ifade eden deliller nasıl açıklanabilir? Dolayısıyla sünnet ile sabit olan mut'a nikahının Kur'an ile neshedildiğini söyleyen görüş ihtiva ettiği bu problemde dolayı tutarlı görünmemektedir. Ayrıca Hz. Aişe'nin hadisinde de neshif ifadesi açıkça zikredilmemiştir. Onun Kur'an'da böyle bir hükmün bulunmadığını ve zikrettiği ayetin umum ifadesinin mut'anın caiz olmadığına delalet ettiğini söylemek istediği anlaşılmaktadır.

Sünnilerden bazılarının göre de Nisâ: 4/24. ayetteki (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ) ifadesinden kastedilen mut'a nikahıdır. Önceleri bu ayet ile meşru kılınmış olan mut'a nikahı daha sonra neshedilmiştir. Bu görüşü savunanlar, (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ) ifadesi ile sabit olan mut'anın Kur'an ile neshedildiğine delalet eden rivayetler zikretmişlerdir. Bu rivayetlerden bazıları şunlardır:

1- Ebû Dâvud *Nâsîh*'inde, İbn Münzir ve Nehhâs'ın Atâ'dan rivayet ettiklerine göre İbn Abbâs (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ) ayetinin (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ) Ey peygamber! Kadınları boşamak istediğinizde, onları iddetlerini dikkate alarak boşayın” (et-Talâk: 65/1), (وَالْمُطَلَّاتُ) “Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hâli beklerler” (el-Bakara: 2/288), (بَرِّئْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) “Boşanmış kadınlarınızdan âdetten kesilmiş olanlarla, henüz âdet görmeyenler hususunda tereddüt ederseniz, onların bekleme süresi üç aydır.” (et-Talâk: 65/4). Ayetleriyle neshedildiğini söylemiştir.<sup>106</sup> Nehhâs'ın *en-Nâsîhu ve'l-Mensûh* kitabının tahkikini yapan Süleyman b. İbrahim bu hadisin isnadının zayıf olduğunu söylemiştir.<sup>107</sup>

2- Tirmizî, Beyhakî ve Taberânî'nin İbn Abbâs'tan rivayet ettiklerine göre o şöyle dedi: “İslam'ın ilk dönemlerinde mut'a nikahı vardı. Kişi tanıdıklarının bulunmadığı bir beldeye gider ve orda kaldığı süre miktarınca bir kadınla evlenirdi. Böylece bu kadın da onun malını korur ve işlerini düzene sokardı. Bu durum (إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَاحِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ) ancak eşleri ve ellerinin altında bulunan cariyeleri bunun dışındadır” (el-Müminûn: 6). Ayeti ininceye kadar böyleydi. Artık bu ayetle, ayette ifade edilen iki şeyden yani eşler ve cariyelerden başkası yasak kılınmış oldu.”<sup>108</sup> Mubarekfûri'nin (ö. 1353/1934) ifade ettiğine göre İbn Hacer bu hadisin zayıf olduğunu söylemiştir.<sup>109</sup>

3- İbn Ebî Hâtîm'in İbn Abbâs'tan rivayet ettiğine göre, onun (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ إِلَىٰ أَجَلٍ) “Onlardan belli bir süreye kadar faydalandıklarınıza” şeklinde okuduğu ayeti (مُحْصِنِينَ) “(عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ) iffetli yaşamak ve zina etmemek şartıyla” (en-Nisâ: 4/24). Ayeti neshetmiştir.<sup>110</sup>

4- Taberânî ve Beyhakî'nin İbn Abbâs'tan rivayet ettiklerine göre, (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ إِلَىٰ) “Onlardan belli bir süreye kadar faydalandıklarınıza” şeklinde okunan ayeti, (حُرْمَتِ) “Size analarınızla...evlenmek haram kılındı” (en-Nisâ: 4/23). Ayeti neshetmiştir. Böylece mut'a haram kılınmıştır. Kur'an'da bunu tasdik eden başka bir ayet de, (إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَاحِهِمْ)

106 Ebû Dâvud *Nâsîh*'inde, İbn Münzir ve Nehhâs bunu Atâ'dan nakletmişlerdir. Bkz. Suyûtî, IV, 330.

107 Nehhâs, II, 192, dipnot: 1.

108 Cessâs, III, 8. Hadis için bkz. Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd., 2. Baskı, (Mısır: Mektebe ve Matbaatu Mustafa Halebî, 1975), Nikâh, h. no: 1122; Beyhakî, Nikâh, 188, h. no: 14552; Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mücemü'l-Kebîr*, thk. Hamdî b. Abdulmecid es-Selefi, 2. Baskı, (Kahire, Mektebetu İbn Teymiyye, 1994), X, 320, h. no: 10782.

109 Mubarekfûri, IV, 226.

110 Suyûtî, IV, 327.



(أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ) ancak eşleri ve ellerinin altında bulunan cariyeleeri bunun dışındadır” (el-Müminûn: 6). Ayetidir.<sup>111</sup>

Sünnîlerden bazılarının bu ve benzeri rivayetlere dayanarak Kur’an’la sabit olan mutâ nikahının yine Kur’an’la neshedildiği görüşü şu gerekçelerden dolayı isabetli değildir.

1- Yukarıda zikredildiği üzere ilk iki rivayet zayıftır. İbn Abbâs’ın zikrettiği kıraat de daha önce ifade edildiği üzere az bir kıraattir. Yani ona Kur’an denmez.<sup>112</sup> Bu tür rivayetlere dayanarak bir ayetin mensuh olduğunu söylenemez.

2- Kur’an’la sabit olan mutâ nikahının daha sonra neshedildiği görüşü “istimtâ” kelimesinden kast edilenin mutâ nikahı olduğu görüşüne mebnidir. Bu kelimenin mutâ nikahı anlamına geldiği görüşü ise ittifakla kabul edilen bir görüş olmadığı gibi cumhurun görüşüne de muhaliftir. Daha önce bu kelimeden kast edilenin nikah olduğu ve cumhurun da bu görüşü savunduğu zikredildi. Yukarıdaki rivayetlerin dayandığı İbn Abbâs’tan, istimtâ kelimesinden kast edilenin nikah olduğunu söylediğine dair rivayetler de nakledilmiştir.<sup>113</sup> Bu da en azında istimtâ kelimesinin anlamında ihtilaf edildiğine ve bu kelimenin mutâya delaletinin zorunlu olmadığına işaret etmektedir. Dolayısıyla bu kelimenin daimi nikah anlamına gelmesi de mümkündür. Nesih ise t’lifi asla mümkün olmayan nasların bulunması durumunda söz konusu olabilir. Cumhurun istimtâ kelimesine verdiği anlam, yukarıdaki rivayetlerde zikredilen ayetlerle herhangi bir çelişki arz etmemektedir. Çelişkinin olmadığı yerde de nesih söz edilemez.

3- Nisâ: 4/24. ayetteki (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ) ifadenin mutâ nikahı anlamında kullanılmayacağı bir sonraki konu olan “Bağlam açısından bu ayetin mutâ nikahına delalet edip etmediği” başlığı altında arz edilecektir. Buna göre bu ifadeden kast edilenin daimi nikah olduğu görülecek ve bu açıdan da nesih bahsetmeyi gerektirecek bir durumun söz konusu olmadığı anlaşılacaktır.

4- Buhârî ve Müslim’in Abdullah b. Mes’ud’dan rivayet ettikleri “Biz, Resûlullah (s.a.v.) ile birlikte savaşa çıktık. Eşlerimiz yoktu. Biz Resûlullah’a, (s.a.v.) kendimizi hadım edelim mi? dedik. Resûlullah (s.a.v.) bunu yasakladı ve bir elbise mukabilinde belli bir süreliğine nikah yapmamıza izin verdi.” hadisi de Nisâ: 4/24. ayetteki (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ) ifadesinden kast edilenin mutâ nikahı olmadığına delalet etmektedir. Şöyle ki, bu ayet mutâ nikahına delalet etseydi Abdullah ve diğerlerinin Resûlullah’a (s.a.v.) kendimizi hadım edelim mi? demelerine gerek kalmaz, mutâ nikahı yaparlardı. Böyle yapmadıklarına göre bu hadis, ayetin mutâ nikahıyla alakalı olmadığına delalet ettiği gibi, bu nikahın sünnet ile meşru kılındığına da delalet etmektedir. Sünnet ile meşru kılınan mutâ nikahı daha sonra yine sünnet ile neshedilmiştir.<sup>114</sup>

### Bağlam Açısından Ayetin Mutâ Nikahına Delalet Edip Etmediği

Daha önce Şîî-Caferî mezhebine göre Nisâ: 4/24. ayetin mutâ nikahına delalet ettiği ve bu hükmün neshedilmeyip baki kaldığı zikredildi. Sünnîlerden bazılarının göre de bu ayetin kast edilenin mutâ nikahı olduğu; fakat bu hükmün daha sonra neshedildiği belirtildi. Cumhura göre ise bu ayetten kastedilenin daimi nikah olduğu ifade edildi. Söz konusu ayet, Kur’an-i Kerim’deki nikah, talak, iffet vb. ayetlerle beraber ele alındığında onun mutâ nikahıyla bir ilgisinin olmadığı anlaşılacaktır. Bunlar maddeler halinde şöyle açıklanabilir:

111 Suyûtî, IV, 327.

112 “Ayetin Anlamına Delalet Eden Kıraat ve Rivayetler Bağlamındaki Tartışmalar” konusuna bkz.

113 “Ayetteki *istimtâ* kelimesinin daimi nikaha delalet ettiğini söyleyenlerin cevapları” konusuna bkz.

114 Zeydân, VI, 167.

1. Kur'ân-i Kerîm nikâh ve ona bağlı ahkâmı teferruatlı biçimde ele almış ve neyin ne kadar ve hangi şartlarda haramlıktan çıkıp helal hale geleceğini belirtmiştir. Bu çerçevede evlenilmesine izin verilenler ve izin verilmeyenler, çok evlilik ve sınırları, evliliğin sonuçları, evliliğin işleyişi, sırasında ortaya çıkacak problemler ve bunların hallinde takip edilecek esaslar, evliliğin sonlanması halinde ortaya çıkan hukuk teferruatıyla işlenmiştir (mehir, ilâ, fey', ilâdan dönüş, li'ân, zihâr, muhala'a, talak, hakem, iddet, ric'a, nafaka, miras vs.). Mut'a nikâhı gibi çok önemli bir konuya dair herhangi bir hükmün vazedilmemiş olması ise Kur'ân'ın onunla ilgilenmediğine delalet etmektedir.<sup>115</sup>

2. Kur'ân-ı Kerîm'in mut'aya izin verdiği iddia edildiğine göre onunla ilgili farz derecesinde zarûri ahkâm vardır ve bunlarla ilgili nasslarda herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Bu hükümlerin Kur'ân ve Hz. Peygamber tarafından ihmal edilmiş olması imkansızdır. Mesela Kur'ân-ı Kerîm bütün ayrıntılarıyla iddet konusunu açıklamıştır. Mut'adaki iddet nedir? Neye göre belirlenmiştir? Hangi şartlarda ne kadar iddet gerekir? Mut'a iddia edildiği gibi makbul bir nikâhsa Kur'ân'da açıklanan iddetin mut'ayı ilgilendirmediğinin ya da onu da kapsamadığının delili nedir? Ne Kur'ân'da ne de Hz. Peygamber'in hadislerinde böyle bir bilgi vardır.<sup>116</sup>

3. “فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ” Kadınlardan (nikâhlanıp) faydalandıklarınıza mehirlerini verin” (en-Nisâ: 4/24). ifadesinin doğru anlamı önceki ifadeye atfedilmesiyle ortaya çıkar. Önceki ifade şöyledir: “(أَوْ أَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ) Bunların dışında kalanları ise, iffetli yaşamak ve zina etmemek şartıyla mallarınızla (mehirlerini verip) istemeniz size helâl kılındı” (en-Nisâ: 4/24). Buna göre “فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ” ifadesinin önceki ifade ile birlikte anlamı şöyle olur: Bunların dışında kalanlardan duhûl ile yararlandıklarınıza “فَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ” mehirlerini verin.” Bu ifade evlilikte cinsel ilişkinin gerçekleşmesiyle mehrin tümünün vacip olacağını beyan etmektedir. Ayetin bağlamı bu manayı açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Şöyle ki: Bir önceki (...حُرْمَتٌ عَلَيْكُمْ أَمَّا تَدْرِكُونَ...) ayeti ile bu ayetin baş kısmında evlenilmesi haram olan kadınlar zikredilmiştir. Sonra buna “(أَوْ أَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ) ifadesi atfedilerek zikredilenlerin dışındakilerle evlenmenin helal kılındığı beyan edilmiştir. Sonra “(أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ) iffetli yaşamak ve zinadan korumak şartıyla mallarınızla (mehirlerini verip) istemeniz, ifadesiyle de böyle bir nikahta bulunmanın helal kılındığı açıklanmıştır. Daha sonra da nikah kıyılmasının akabinde duhûlün gerçekleşmesi durumunda mehrin tümünün vacip olacağını ifade eden “فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً” kısmı gelmiştir.<sup>117</sup> Nikahtan sonra duhûlün gerçekleşmemesi durumunda belirlenmiş olan mehrin yarısının verilmesi gerekeceği hükmü ise, duhûl gerçekleşmeden boşanma olması halinde verilmesi gereken mehir miktarını beyan eden diğer bir ayetten anlaşılmaktadır. Söz konusu ayet de şudur: “(وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ) Eğer onlara mehir tespit eder de kendilerine el sürmeden boşarsanız, tespit ettiğiniz mehrin yarısı onlarıdır” (Bakara: 2/237). Böylece “فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً” ifadesinin mut'a nikâhıyla hiçbir alakasının olmadığı, bunun daimi nikahtan sonra kişinin eşiyle cinsel ilişkide bulunması durumunda mehrin tümünün vacip olacağını beyan ettiği anlaşılmaktadır.<sup>118</sup>

3. Mut'a nikâhının caiz olduğuna delil getirilen Nisâ: 4/24. ayeti bir ayrıntının parçasıdır ki o da mehirdir. Ayet, nikâh akdi yapıp zifaf gerçekleştikten sonra (istimtâdan maksat zifafur) kadının mehrin tamamına hak kazanacağını ifade etmektedir. Akit esna-

115 Köse, 84-85.

116 Köse, 85.

117 Cessâs, III, 94-95; Zeydân, VI, 166-167.

118 Zeydân, VI, 167.

sında mehir belirlenmişse kadın anlaştıkları meblağa, mehir belirlenmemişse mehr-i misle hak kazanır. Görüldüğü gibi hüküm tamamen mehir ile alakalıdır. Konuyu tamamlayan Kur'ândaki diğer ayrıntılar da şu şekildedir: Nikâh yapılmış ve akit sırasında mehir belirlenmiş; ancak zifaf vaki olmadan ayrılık vuku bulmuşsa kadın mehrin yarısını alacaktır. Mehir belirlenmeden nikâh yapılmış; ancak zifaftan önce boşanma / ayrılık söz konusu olmuşsa kadına mutâ'â (gönül alma kabilinden giysi vb. türünden hediye) verilir. Görüldüğü gibi ayetler mehir ile ilgili bir bütünün parçalarıdır.<sup>119</sup> İbn Aşûr (ö. 1393/1973) da bu âyetin mutâ'â nikâhı hakkında nazil olmasının uzak olduğunu; çünkü bağlamının buna müsaade etmediğini ifade etmiştir.<sup>120</sup> Kur'an ayetlerini, bağlamın delalet ettiği anlamdan uzaklaştırıp, sadece Arapların konuşmalarında kast ettikleri manalara yorumlamak doğru değildir.<sup>121</sup>

### Sonuç

İslam'ın ilk dönemlerinde mubah olan mutâ'â nikahının daha sonra yasaklanıp yasaklanmadığı konusu Hz. Peygamber'in vefatından sonra mutâ'â nikahı yapanlar veya buna fetva verenler ortaya çıkınca tartışılmaya başlanmıştır. Özellikle âlimlerin çoğunluğu olan cumhur ile Şia-Caferiyye mezhebi arasında tartışılan bu konuda cumhur mutâ'â nikahının daha sonra haram kılındığı görüşünde karar kılarken, Şia-Caferiyye mezhebi bu nikahın mubah olarak devam ettiği görüşünü savunmuştur.

Bu tartışmalar Kur'an-i Kerim'den Nisâ: 4/24. ayet ile mutâ'â nikahı konusunda varit olan rivayetler çerçevesinde gerçekleşmiştir.

Şia-Caferiyye mezhebi bu ayetteki istimtâ' kelimesinden kastedilenin mutâ'adan başka bir şey olamayacağına ısrar ederken, cumhur kastedilenin nikah olduğunu söylemiştir. Tarafların bu kelimenin anlamı ile ilgili delillerinin tahlili sonucu kastedilenin nikah olduğu anlaşılmıştır.

Bu ayetin tefsirinde, bazı sahâbe ve tâbiünden ayetin anlamına delalet eden bir takım rivayetler nakledilmiştir. Bu rivayetlerden bir kısmı ayetin anlamı ile ilgili, bir kısmı da ayetin anlamına delalet eden kıraat ile ilgilidir. Her ikisinin de ayetin anlamına etkisi tartışılmıştır. Şia tefsirlerinde bunların mutâ'aya delalet ettiği savunulurken, cumhur bunların mutâ'aya delil olamayacağını ifade etmiştir. Tarafların delillerinin tahlili sonucu, söz konusu kıraat ve rivayetlerin ayetin anlamının muta olduğunu ispatlamaya kifayet etmediği görülmüştür.

Bu ayet bağlamında Şia-Caferiyye ile cumhur arasındaki tartışma noktalarından biri de mutanın meşruiyet delilinin ne olduğu ve bunun neshedilip edilmediğidir. Şii-Caferiler mutanın hem Kur'an hem de sünnet delili ile meşru kılındığını ve meşruiyetinin aynen devam ettiğini söylerken, cumhur bu nikahın İslam'ın ilk dönemlerinde sadece sünnet ile meşru kılındığını, daha sonra da yine sünnet ile ebediyen neshedildiğini söylemişlerdir. Delillerin tahlili sonucu bu açıdan da Şia-Caferiyye'nin iddiasının isabetli olmadığı görülmüştür.

Son olarak söz konusu ayet, Kur'an-i Kerim'deki nikah, talak, iffet vb. ayetlerle beraber ele alındığında onun bağlam açısından da mutâ'ayla bir ilgisinin olmadığı anlaşılmıştır.

119 Köse, 85.

120 İbn Aşûr, V, 11.

121 Bkz. Maşallah Turan. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Sembolizm Tartışmaları*, (Konya: Hüner Yayınevi, 2016), s. 62. Ayrıca bağlamın anlama etkisi için bkz. Nurullah Agitoğlu. *Hadis ve Bağlam*, (İstanbul: Kitâbi, 2015), s. 159-159.

**Kaynakça**

- Abdurrezzâk, Ebû Bekir. *el-Musannef*, thk. Habiburrahmân el-A'zamî, 2. Baskı, (Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, 1403).
- Agitoğlu, Nurullah. *Hadis ve Bağlam*, (İstanbul: Kitâbî, 2015).
- Ahmed İbn Hanbel. *Müsned*, 1. Baskı, thk. Şuayb el-Arnaût vd., (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001).
- Aydın, Mehmet Âkif. "Mehir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yay., 2003), XXVIII, 389.
- Beydâvî, Nâsiruddîn Abdullâh. *Envâru't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil*, (Beyrût: Dâru Sâdır, 2001).
- Cessâs, Ebû Bekir er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'an*, thk. Muhammed Sadık el-Kamhâvî, (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsî'l-Arabî, 1405).
- Dimeşkî, Muhammed b. Abdurrahman. *Rahmetü'l-Ümme fi İhtilâfi'l-Eimme*, 3. Baskı, (Mısır: Mektebetu Mustafa el-Halebî, 1986);
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Mutâ'a" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yay., 2006), XXXII, 174-180.
- Ebû Avâne Ya'kub b. İshâk. *Mustahrecu Ebi Avâne*, thk. Eymen b. Arif, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1998).
- Ebû Bekir Ahmed el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kubrâ*, thk. Merkezi Hecr, 1. Baskı, (Kahire: Dâru Hecr, 2011).
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *el-Bahru'l-Muhît*, thk. Sıdkî Muhammed Cemil, (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1420)
- Ebu'l-Berekât Abdullâh en-Neseî, *Medâriku't-Tenzil ve Hekâiku't-Te'vil*, thk. Yusuf Ali Bedyevî, 1. Baskı, (Dimeşk-Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2005).
- Ebu'l-Fidâ İsmâîl İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Mustafâ es-Seyyid Muhammed vd., (Cize: Müessesetu Kurtuba ve Mektebetu Evlâdîş-Şeyh li't-Turâs, ts.).
- fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa. مركز اسلام ويب - مركز حكم ملك اليمين وشروط معاشرتها - إسلام ويب (الفتوى) 2001 .01 .02 Burada kastedilen cariyelerdir.
- Heysemî, Nuruddîn. *Mecmeu'z-Zevaid ve Menbeu'l-Fevâid*, thk. Hisamuddîn el-Kudsî, (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994).
- http://www.dd-sunnah.net(14.10.2017) السنة الرد على شبهة تمتع أسماء بنت أبي بكر متعة النساء - شبكة الدفاع عن Isfehâni, er-Rağîb. *Muhâderâtü'l-Üdebâ ve Muhâverâtü'ş-Şuarâi ve'l-Büleğâ*, 1. Baskı, (Beyrut: Şirketu Dâri'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1420).
- İbn Abdilber, Yûsuf b. Abdillâh Kurtubî. *el-İstizkâr*, thk. Sâlim Muhammed Atâ vd. 1. Baskı, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000).
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîru ve't-Tenvîr*, (Tunus: Dâru't-Tunisiyye, 1984).
- İbn Cerîr, Ebû Cafer Muhammed et-Taberî. *Camiü'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türki bi't-Teâvuni Mea'l-Merkezi'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, Abdussened Hasan (Yemame: Hecr, bty).
- İbn Cizzi, Muhammed b. Ahmed. *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzil*, thk. Abdullâh el-Hâlidî, 1. Baskı, (Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1416).
- İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahmân. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib, 1. Baskı, (Mekke-Riyâd: Mektebetu Nezâr Mustafâ el-Bâz, ts.).
- İbn Hacer el-Askalânî. *Telhîsu'l-Habîr fi Tahrîci Ehâdîsi'f-Rafîiyyi'l-Kebîr*, 1. Baskı, (byy: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1989).
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali. *Fethü'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk., Muhibbudîn el-Hatîb, 1. Baskı, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379).

- İbn Mace, Ebû Abdullah b. Muhammed el-Kazvini, *Sünenu İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâki, (byy: Daru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, ts.).
- İbn Mace, Ebû Abdullah b. Muhammed el-Kazvini. *Sünenu İbn Mâce*, thk. Şuayb el-Arnaût, Adil Murşid, Muhammed Kâmil Karabellî, Abdullatif Hırzullâh, 1. Baskı, (byy: Dâru er-Risâle'l-Alemiyye, 2009).
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktasid*, 3. Baskı, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007).
- İbn Salâh, Takiyyuddin. *Mukaddimetu İbn Salâh*, thk. Nuruddin Itr, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986).
- İbnu'l-Cevzi, Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân. *Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, thk. Abdurrezâk el-Mehdi 1. Baskı, (byy: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1422).
- Kahraman, Abdullah. "Mutâa Nikahı Üzerine Bazı Mulahazalar", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2007, IX, 153-170, sayfa: 163-166.
- Karaman, Hayreddin "Caferiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yay., 1993), VII, 4.
- Kaşıkçı, Osman. "Mutâa Nikâhı", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, 2007, III, 43-58, sayfa: 50-55;
- Keye'l-Herrâsi, Ali b. Muhammed. *Ahkâmu'l-Kur'an*, thk. Musa Muhammed Ali ve arkadaşı, 2. Baskı, (Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1405).
- Köse, Saffet. "Caferilikte Mutâa ve Ona Karşı Sünnî Duruş", *Marife*, Konya, 8(2008), III, 75-120, sayfa, 77-80.
- Kurtubi, Ebû'l-Abbas Ahmed. *el-Müfhim Limâ Eşkele min Telhîsi Kitâbi Müslim*, thk. Muhyiddin Mısto vd., 1. Baskı, (Dimeşk: Dâru İbn Kesir, ts.).
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Berdunî ve İbrahim Atfayış, 2. Baskı, (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964).
- Maturîdî, Muhammed Ebû Mansûr. *Tefsiru'l-Maturîdî*, thk. Mecdi Baslûm, 1. Baskı, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005).
- Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İdâh li Nâsihi'l-Kur'ani ve Mensûhihi*, thk. Ahmed Hasan Ferhât, 1. Baskı, (Cidde: Dâru'l-Menâre, 1986).
- Mubarekfürî, Muhammed Abdurrahmân. *Tuhfetü'Ahvezi bi Şerhi Câmi'it-Tirmizî*, 1. Baskı, (Beyrût: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990).
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyri en-Nisâbüri, *el-Musnedu's-Sahihu'l-Muhtasar*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâki, (Beyrût: Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabî, ts.).
- Nehhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed. *en-Nasîhi ve'l-Mensûh fî Kitabillahi Azze ve Cel-le ve İhtilafü'l-Ulemai fîhi*, thk. Süleyman b. İbrahim, 1. Baskı, (Beyrût: Müessesetür-Risale, 1991).
- Nesâi, Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-Kubrâ*, thk. Hasan Abdulmun'im Şelebî, 1. Baskı, (Beyrut: Müessesetür-Risâle, 2001).
- Nevevî, Muhyiddin Yahyâ. *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. Haccâc*, 2. Baskı, (Beyrût: Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabî, 1392).
- Öztürk, Mustafa. "Sünnî ve Şîî Kaynaklarda Mutâa Nikahı Tartışması", *İslamiyat*, 8 (2005), III, 95-120, Sayfa: 96-100;
- Râzî, Ebû Abdullâh Muhammed Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-Gayb*, 3. Baskı, (Beyrût: Dâru İhyâit-Turâsi'l Arabî, 1420).
- Siyâgî, Hüseyin b. Ahmed. *er-Revdu'n-Nadir Şerhu Mecmui'l-Fikhi'l-Kebîr*, Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.).

- Suyûtî, Celâluddîn. *ed-Durru'l-Mensûr fi't-Tefsîri bi'l-Me'sûr*, thk., Abdullâh Abdulmuhsin et-Türkî, 1. Baskı, (Kahire: Merkezü Hecr li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâtî'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, 2003).
- Şenkîti, Muhammed Emîn. *Advâu'l-Beyân fi İdâhi'l-Kur'ani bi'l-Kur'an*, (Beirut: Daru'l-Fikr, 1995).
- Şevkânî, Muhammed b. Abdullah, *Neylü'l-Avtâr*, thk. İsamuddîn es-Sebâbitî, 1. Baskı, (Mısır: Dâru Hadis, 1993).
- Şevkânî, Muhammed b. Abdullah. *Fethu'l-Kadîr*, 1. Baskı, (Dimeşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr ve Dâru el-Kelimi't-Tayyib, 1414), I, 518;
- Şîrâzî, Nasır Mekârim. *el-Emsel fi Tefsîri Kitabillahi'l-Münezzel*, 1. Baskı, (Kum: Medresetu'l-İmâm Ali b. Ebî Tâlib, 1421).
- Tabâtabâi, Muhammed Hüseyin. *el-Mizân fi Tefsîri'l-Kur'an*, thk. Hasan el-A'lâ, (Beirut: Müessesetü'l-A'lâ, 1997).
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, thk. Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefi, 2. Baskı, (Kahire, Mektebetu İbn Teymiyye, 1994).
- Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. Hasan. *Mecmeu'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'an*, 1. Baskı, (Beirut: Dâru'l-Ulûm, 2005).
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd., 2. Baskı, (Mısır: Mektebe ve Matbaatu Mustafa Halebî, 1975).
- Turan, Maşallah. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Sembolizm Tartışmaları*, (Konya: Hüner Yayınevi, 2016).
- Tûsî, Ebu Cafer Muhammed b. Hasan. *et-Tibyân fi Tefsîri'l-Kur'an*, thk. Ağa Bezrek et-Tahrânî, (Beirut: İhyâi't-Turâsî'l Arabî, ts.)
- Vehbe Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve Edilletuhu*, 4. Baskı, (Dimeşk: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1997).
- Vezâretü'l-Evkâf. *el-Mevsuatu'l-Fıkhiyye*, (Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâf ve Şuûni'l-İslâmiyye, ts.).
- www.ahlalhdeth.com ما مدى صحة إسناد لولا أن عمر نهى عن المتعة ما زنى إلا شقي - ملتقى أهل الحديث (جلد) Muhammed Ahmed Celmed (16.10.2017)
- Yılmaz, Musa Kâzım. "Mecmau'l-Beyân" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yay., 2003), XXVIII, 257.
- Yılmaz, Süleyman "Sünnî Müfessirlere Göre Mut'a Nikahı", *Bozok üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (2017/11) ss. 207-237, 213.
- Zeccâc, Ebû İshâk *Meâni'l-Kur'an ve İrabuhu*, thk. Abdulcelil Abduh, 1. Baskı, (Beirut: Alemu'l-Kutub, 1988).
- Zemahşerî, Cârullâh Mahmûd. *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidî't-Tenzil*, (Beirut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1407).
- Zerkâ, Ahmed. *Şerhu'l-Kevâidi'l-Fıkhiyye*, thk. Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, 2. Baskı, (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1989).
- Zeyd b. Ali b. Hüseyin b. Ali, *Müsnedu İmam Zeyd*, Cem', Abdulaziz b. İshâk el-Beğdadî, (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, bty).
- Zeydân, Abdulkerim. *el-Mufassal fi Ahkâmi'l-Mer'eti ve'l-Beyti'l-Müslim*, 2. Baskı, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1994).





# Endülüs'lü İbn Zeydûn'un Şiirlerinde Dönemin Sosyal Hayatı\*

Halil AKÇAY\*\*

## Özet

İbn Zeydûn, hicri 5., miladi 11. yüzyılda Endülüs'te Mulûkut'-tavâif döneminde yaşamış bir şair ve ediptir. Ayrıca iki emirlikte kâtiplik, elçilik, vezirlik, başvezirlik gibi yüksek düzeyde görevlerde bulunmuş bir devlet adamıdır. Bunların yanında tefsir, hadis, fıkıh, tarih, coğrafya gibi dinî ve sosyal alanlarda muhtelif ilimlerle meşgul olmuştur. İbn Zeydûn'un şiirleri akıcılık, lirizm ve ahenk yönüyle doğulu-batılı birçok şair için ilham kaynağı olmuştur. Özellikle onun aşk temalı şiirleri, içten, samimi ve etkili olma özellikleri sayesinde edebî çevrede hayranlık uyandırmıştır. Bunun yanında tabiat ve tasvir de şairin başarılı kabul edildiği konulardır. Bu yüzden İbn Zeydûn, "tabiat ve aşk şairi" olarak kabul edilmiştir. Onun şiirlerinde klasik Arap şiiri formununun yeni bir yüzü vardır. Bu özelliğiyle neo-klasik şairlerden sayılmıştır. Bütün bunlara ek olarak İbn Zeydûn'un şiirleri, sosyal zümreler, giyim, kuşam, zinet, temizlik, hapis hayatı ve eğlence hayatı gibi Endülüs sosyal hayatına dair önemli ipuçlar barındırmaktadır. Bu makalede İbn Zeydûn'un hayatından kısaca bahsedilmiş, Endülüs'te genel olarak sosyal hayat özetlenmiş ve İbn Zeydûn'un şiirinde yer alan Endülüs sosyal hayatına dair enstrümanlar ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Zeydûn, Endülüs, şiir, sosyal hayat.

## The Social Life in the Poem of Andalusian Ibn Zaydoun

### Abstract

Ibn Zaydoun is a poet and author who lived during the Mulûku'-Tavâif period in Andalusia in the Hijri 5th, Miladi 11th century. He is also a high-ranking statesman in two emirates, such as clerics, embassies, viziers, and prime ministers. Besides these, he has been engaged in various sciences in religious and social fields such as tafsir, hadith, fiqh, history, geography. Ibn Zaydoun's poetry has inspired many eastern-western poets in terms of fluency, lyricism and harmony. Especially his love-oriented poems have inspired the literary environment thanks to their sincere, sincere and influential qualities. On the other hand, nature and portrayal are the subjects in which the poet is considered successful. Therefore, Ibn Zaydoun was accepted as "nature and love poet". In his poems there is a new face of the classical Arab poetic form. With this feature, his poet, is considered to be a neo-classical poet. In addition to all these, Ibn Zaydoun's poems have important clues about the social life of Andalus such as social groups, clothing, dress, jewelery, cleanliness, imprisonment and entertainment life. This article briefly mentioned the life of Ibn Zaydoun, summarized in general social life in Andalusia and handled instruments in his poem about the social life of Andalusia.

**Keywords:** Ibn Zaydoun, Andalusia, poem, social life.

\* Bu makale, "Endülüslü Edip ve Şair İbn Zeydûn ve Divanı" adlı doktora tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

\*\* Dr., Dicle Ü., İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Beleğatı A. B. D.  
halilakcay@hotmail.com

## Giriş

Nesebi ve künyesiyle birlikte tam adı Ebu'l-Velid Ahmed b. 'Abdillâh b. Ahmed b. Gâlib b. Zeydün el-Endelusi el-Kurtubi' el-Mahzûmî<sup>1</sup> olan İbn Zeydün, h. 394 yılının başlarında, m. 1003 yılının sonlarında Kurtuba'nın Rusâfe semtinde dünyaya gelmiştir.<sup>2</sup> O, Endülü's'ün Mulûku't-tavâif döneminde iki ayrı emîrlikte dört ayrı emîr yönetiminde çalışmış bir devlet adamıdır. Bu süreçte elçilik, kâtiplik, vezirlik gibi idari görevlerde bulunmuştur. Ayrıca İbn Zeydün, Endülü's'ün en büyük şair ve ediplerinden biridir. Hem baba hem anne tarafından yüksek düzeyde görevler almış seçkin bir aileye mensuptur.<sup>3</sup>

İbn Zeydün, temel İslam ilimlerinin yanında, tarih, coğrafya, felsefe ve tıp ilimleriyle de meşgul olmuştur. Tarih alanında günümüze ulaşmayan *et-Tebyin fi hulefâi Benî Umeyye bi'l-Endelus* adlı bir eserinden de söz edilmektedir.<sup>4</sup> Şairin şöhret bulduğu alan ise edebiyat alanıdır.

İbn Zeydün'un, kendi döneminde gelişen siyasi olaylara kayıtsız kalmadığı hatta aktif bir şekilde rol almıştır.<sup>5</sup> Bundan dolayı onun, Cehverîler'in ayaklanmasında ön saflarda yer aldığı, yönetimi ele geçirmelerinde öncülük ettiği de belirtilmiştir.<sup>6</sup>

İbn Zeydün, Endülü's'ün önemli kadın şairlerinden ve Halife el-Mustekfi-Billâh'ın (ö. 416/1025) kızı<sup>7</sup> Vellâde'ye (ö. 484/1091) aşık olmasıyla adı ön plana çıkmıştır.<sup>8</sup> Sevgi ve

1 el-Feth b. Hâkân, *Kalâidu'l-'ikyân*, Mektebetu'l-menâr, (Ürdün 1989), s. 209; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâ'z-zemân*, İhsân 'Abbâs (Thk.), Dâru Sâdır, (Beirut 1994), I/139; Hayruddin ez-Zirikli, *el-A'lâm*, 15. Baskı, Dâru'l-'ilmi li'l-melâyîn, (Beirut 2002), I/158; es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, Ahmed el-Arnâût, Türkî Mustafâ (Thk.), Dâru ihyâ't-turâsî'l-Arabî, VII/56; Brockelmann, *Târihu'l-edebi'l-Arabî*, 'Abdulhalim en-Neccâr (Çev.), 3. Baskı, Dâru'l-ma'ârif, (Kahire), V/137.

2 İbn Nubâte, *Serhu'l-'uyûn fi şerhi risâleti İbn Zeydün*, s. 16; ez-Zirikli *el-A'lâm* I/158; İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, 2. Baskı, Mektebetu'l-Hâncî, (Kahire 1994), s. 252.

3 İbn Beşkuvâl, *es-Sıla* s. 252, 494; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, I/139; İbn Zeydün, *Divânü İbn Zeydün resâiluhu ahbâruhu şî'ru'l-melikeyn*, Kâmil Kilânî, 'Abdurrahmân Halîfe (Thk.), Mustafâ el-Bâbâ el-Halebî ve evlâduh, (Mısır 1932), s. 152.

4 Ebu'l-'Abbâs Ahmed et-Tilimsânî el-Makkârî, *Nefhu't-tib min gusni'l-Endelusi'r-ratib*, İhsân 'Abbâs (Thk.), Dâru Sâdır, (Beirut), I/332, III/182.

5 'İnân, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelus (el-'asru's-sânî)*, s. 20-21; August Cour, "İbn Zeydün", *İA*, 5/2. Cilt, MEB, (Eskişehir 1997), 837.

6 İbn Bessâm 'Ali eş-Şenterini, *ez-Zahire fi mehâsini ehli'l-Cezire*, İhsân 'Abbâs (Thk.), (Beirut) Dâru's-sakâfe, I/336-337.

7 İbn Bessâm, *ez-Zahire*, I/429; İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, s. 657; el-Makkârî, *Nefhu't-tib*, IV/205.

8 el-Makkârî, *Nefhu't-tib*, IV/ 209; Feth b. Hâkân, *Kalâidu'l-'ikyân*, s. 225.

aşkla başlayan yakınlaşmadan sonra bir takım sebeplerden dolayı<sup>9</sup> aralarında ayrılık vuku bulunmuştur<sup>10</sup> İbn Zeydün'un Vellâde ile münasebeti, İbn Zeydün'un edebî ve siyasi hayatını fazlasıyla etkilemiştir. Aşkla başlayan ve ayrılık ile biten bu ilişki, İbn Zeydün'un iç dünyasını derinden etkilerken, edebî yönden çok zengin ve güçlü şiirler yazmasına ve aşk şiirlerinde onu seçkin bir konuma çıkarmasını sağlamıştır.

İbn Zeydün'u saraydan uzaklaştırmak için fırsat arayan onun siyasette ve aşktaki rakipleri, İbn Zeydün'un Endülüs Emevî halifelerinden el-Mustekfi-billâh'ın kızı Vellâde'nin meclisine sık sık gitmesinin ardında, Emevîler'i tekrar iş başına getirmeyi amaçlayan bir plan olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>11</sup> Bu yüzden Kurtuba emiri Ebu'l-Hazm tarafından hapse atılmıştır.<sup>12</sup> İbn Zeydün, hükümdarı, haksızlığa uğradığına inandırmak ve kendisini affetmek için ona risaleler ve şiirler yazmıştır.<sup>13</sup> Ancak bunlar fayda etmeyince hapisten firar etmiştir.<sup>14</sup> Kurtuba'dan ayrılıp İşbiliye'ye gitmiştir.<sup>15</sup> İbn Zeydün, Kurtuba yönetiminde olduğu gibi 'İşbiliye yönetiminde de vezirlik, kâtiplik ve elçilik görevlerinde bulunmuştur.<sup>16</sup> Fesahati ve belagati sayesinde sadece idari görevlerinde değil eğlence ve diğer özel meclislerinde de zamanla emir el-Mu'tazid'in (ö. 461/1068) en çok güvendiği ve ona en yakın kimselerden olmuştur.<sup>17</sup>

İbn Zeydün, İşbiliye'de kaldığı sürede siyasi rakiplerinin verdiği huzursuzluklar haric, her zaman yüksek konumunu muhafaza etmiş, özellikle el-Mu'temid döneminde refah ve huzur içinde yaşamıştır.<sup>18</sup> İbn Zeydün, bir hastalık neticesinde 15 Receb 463/18 Nisan 1071'de İşbiliye'de vefat etmiş,<sup>19</sup> görkemli bir törenle defnedilmiştir.<sup>20</sup>

İbn Zeydün'un edebî yetkinliği, belagat ve fesahati hem şiirde, hem nesirde görülmekte ve Arap edipleri içerisinde hem nesirde hem şiirde söz sahibi ender kişilerden biri olduğu belirtilmektedir.<sup>21</sup> O, edebî tabirleri, sanatsal yaratıcılığı, akıcı üslubu ve tasvirleri bakımından Endülüs şiirinin zirvesinde yer alır.<sup>22</sup>

İbn Zeydün'un şiir türleri gazel, medih, mersiye, özlem, ihvaniyyât, şarap, tasvir, tehdit, hiciv gibi türlerdir. Bunun yanı sıra İbn Zeydün'un, *mutayyarât* denilen ve kuş türleri etrafında karşılıklı söylenen bir şiir türünün de mucidi olduğu belirtiliyor.<sup>23</sup> İbn Zeydün, tabiat tasvirleri, gazel ve mersiye türü şiirlerde usta kabul edilirken, methiyelerde ise onu bu başarıyı yakalayamadığı görüşü hâkimdir. Kısa şiirleri ise ahenk ve akıcılığı açısından çok beğenilmiştir.<sup>24</sup>

9 İbn Nubâte, *Serhu'l-'uyûn*, s. 23.

10 İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, s. 657.

11 Er, "İbn Zeydün", s. 464.

12 İbn Bessâm, *ez-Zahîre*, I/338; Er, "İbn Zeydün", s. 464-465; Cour, s. 837-838.

13 es-Safedî, *el-Vâfi*, VII/56-57.

14 es-Safedî, *el-Vâfi*, VII/59.

15 İbn Bessâm, *ez-Zahîre*, I/339; Muhammed 'Abdullâh 'Inân, *Terâcim İslâmiyye Şarkıyye ve Endelusiyye*, 2. Baskı, Mektebetu'l-Hânicî, (Kahire 1970), 212.

16 Şavki Dayf, *İbn Zeydün*, s. 27.

17 İbn Bessâm, *ez-Zahîre*, I/339; Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, Adelphi Terrace, (London 1907), s. 425.

18 es-Safedî, *el-Vâfi*, VII/59.

19 İbn Bessâm, *ez-Zahîre*, I/419; es-Safedî, *el-Vâfi*, VII/59; ez-Zirikli, *el-A'lâm*, I/158.

20 İbn Bessâm, *ez-Zahîre*, I/419.

21 İbn Zeydün, *Divânu İbn Zeydün resâiluhu ahbâruhu şîru'l-melikeyn* (nâşirin girişi), s. 55.

22 *ez-Zeyyât, el-A'lâm*, s. 234, 240.

23 İbn Zeydün, *Divânu İbn Zeydün ve resâiluh* (nâşirin girişi), s. 85, 594; el-Mu'temid, 77. İbn Zeydün'un bu tarz şiirleri için bk. İbn Zeydün, *Divânu İbn Zeydün ve resâiluh*, s. 594-632.

24 *ez-Zeyyât, el-A'lâm*, s. 241; Er, "İbn Zeydün", s. 465.

İbn Zeydün'un, 167 şiirden oluşan bir divanı, sekiz risalesi ve günümüze ulaşmayan *et-Tebyîn fî hulefâi Benî Umeyye bi'l-Endelus* adlı bir tarih kitabı vardır. Bunun yanında Vellâde'yle bir görüşmesini tasvir ettiği iki sayfalık bir risalesi de bulunmaktadır.<sup>25</sup>

### 1. Endülüste Sosyal Hayat

Endülüste birden fazla din, birden fazla dil ve birden fazla ırk vardır. Din olarak ise İslâmiyet, Hıristiyanlık, Yahudilik ve az da olsa ateistlik vardır. Endülüste konuşulan yaygın diller Arapça, Latince ve İbranicedir. Endülüs halkı, etnik olarak iki temel gruptan oluşmaktadır. Bunlar, yerli halk ile fetihle beraber ve fetihden sonra dışarıdan gelen halktır. Yerli halk, İberler, Romalılar ve Vizigotlar'ın karışımından meydana gelen İspanyol halkı ile hem etnik hem dinî azınlık durumunda olan Yahudilerdir. Dışarıdan gelen halk ise Araplar, Berberiler, Saklebiler ve Sudanlılardır.<sup>26</sup>

Araplar ve Berberiler, fethi beraber gerçekleştirip yarımadaya sonradan yerleşen gruplardır. Ülke yönetiminde bu grupların rolleri diğer halklara nazaran daha fazladır. Nüfus bakımından diğer gruplardan daha az olmalarına rağmen özellikle Valiler ve Endülüs Emevileri döneminde hâkimiyeti ellerinde tutanlar ise Araplardır. Berberiler ise Arapların izlediği politika sonucu Mulûku't-tavâif dönemine kadar yönetimde onlar kadar söz sahibi olamamışlardır. Mulûku't-tavâif döneminde ise Arapların merkezdeki otoritesi zayıflayınca bazı bölgelerde yönetimi ele geçirebilmişlerdir. Daha sonra ülkeye hâkim olan Murâbitlar ve Muvahhidiler ise tamamen Berberî asıllıdır. Bunlardan sonra küçük bir devlet kuran Benî Ahmer Krallığı ise Araptır.<sup>27</sup>

Saklebiler kavramı, önceleri Doğu Avrupa'dan getirilen Slav kökenli köleler için kullanılırken sonraları Avrupa'nın diğer bölgelerinden getirilen köleler için de kullanılmaya başlandı. Yahudi köle tacirleri ve korsanlar tarafından çocuk yaşta Endülüse getirilen Saklebiler, İslâmi terbiyeyle yetiştirilip azat edildikten sonra ordu başta olmak üzere devletin çeşitli kademelerinde görevlendirilmekteydi. Yönetimde zaman zaman rollerini artıran Saklebiler, Mulûku't-tavâif dönemindeki otorite boşluğundan yararlanarak Endülü's'ün doğu bölgesini hâkimiyet altına aldılar.<sup>28</sup>

Sudanlılar ise daha çok Endülüs Emevî döneminde Orta Afrika'dan getirilip yerleştirilen bir gruptur. Erkekleri genellikle orduda görevlendirilirken, kadınları da genellikle sarayın ve aristokrat ailelerin hizmetlerinde görevlendirilmiştir. Yönetimde fazla etkileri olmayan bu grup, otoritenin zayıfladığı durumlarda daha çok Berberiler tarafında yer almışlardır.<sup>29</sup>

Yerli halk ise, fetihden sonra tedrici olarak İslâmlaşma ve Araplaşma sürecine girmişlerdir. İslâmlaşmış ve Araplaşmış olan ilk nesiller için "musâlîme" kavramı kullanılırken sonraki nesiller için "muvelledün" kavramı kullanılmıştır. Bunlar İslâm'a giren İspanyollar olarak da tarif edilmiştir. Özellikle I. Hişâm döneminde (172-180/788-796) İslâm'ın kucaklayıcı ve hoşgörü havasının daha fazla hissedilmesi sonucunda Hıristiyan İspanyol halkın kitleler halinde İslâm'a girmesiyle Muvelledün'un sayısı artmıştır. Miladi X. asra geldiğinde Endülüste sayıca en fazla grup olan Berberileri geçmişlerdir. Buna paralel olarak idari

25 İbn Bessâm, *ez-Zahîre*, I/430-32.

26 Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*, TDV, (Ankara 2012), 17; Şahabettin Ergüven, "Anahallarıyla XI. Yüzyılda Endülüste Sosyal Hayat", *İstem*, 7. Yıl, 14. Sayı, 2009, s. 145-153.

27 Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*, s. 17.

28 Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*, s. 21, 22.

29 Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*, s. 22.

ve sosyal hayatta daha etkin rol oynamaya başlamışlardır. I. Hakem'in tahta çıkışından (ö. 180/796), Emirlik döneminin sonuna kadar (ö. 318/929) bu etkinlikleri zirveye çıkmıştır. Bu dönemde, Araplarca ikinci sınıf muameleye tabi tutulmaları, kuzeydeki Hıristiyan krallıkların tahrikleri, bazı hükümdarları dini yönden beğenmemeleri ve ağır vergi mükellefiyeti gibi sebeplerle çıkardıkları isyanlarla devleti dağılma tehlikesiyle karşı karşıya bırakmışlardır. Bu isyanlar Halife III. 'Abdurrahmân döneminde (300-350/912-961) tedrici olarak bastırılmış ve bundan sonra siyasi hayatta etkinlikleri tamamen kaybolmuştur. Nitekim merkezli otoritenin kalmadığı Mulûku'-t-tavâif döneminde dahi temel etnik unsurların hepsi bağımsızlıklarını ilan ederken Muvelledün'a ait bağımsız bir bölgeden bahsedilmemiştir.<sup>30</sup>

Endülüs coğrafyasında İslamiyeti kabul etmemelerine rağmen Arap-İslam kültürünün etkisine giren Hıristiyan İspanyol halkı için ise "Muâhidler" ya da daha yaygın kullanımıyla "Musta'ribler (İspanyolca Mozarabs)" ismi kullanılmıştır.<sup>31</sup> Zimmî statüsünde kabul edilmişlerdir. Özellikle halifelik döneminde devlet işlerinde önemli görevlerde bulunmuşlardır. Fakat Murâbitler ve Muvahhidler döneminde yaşanan bazı olumsuz hadiselerden dolayı düşmanlarla işbirliği içerisine girmişlerdir. Bu da onların Müslümanlar için potansiyel bir tehlike olarak görülmelerine neden olmuştur. Bir kısmı Kuzey Afrika'ya sürülürken, büyük bir kısmı ise kuzeydeki Hıristiyan krallıkları tarafından ele geçirilen değişik bölgelerde iskân edilmiştir. Az da olsa bazıları Müslümanlarla beraber dinî ve ekonomik haklarına dokunulmadan barış içinde yaşamaya devam etmiştir.<sup>32</sup>

Yahudiler, dini ve etnik kimliklerini koruyan yerli halklardan biridir. Müslümanlar yarınadaya geldiğinde Yahudiler ekonomik ve siyasi haklarını tamamen kaybetmiş, köle statüsüne girmişlerdi. Fetihden sonra ellerinden alınan bu hakları geri verilmiş, daha sonra sahip oldukları statü sayesinde her alanda kendilerini geliştirmelerine imkân sağlanmıştı. Onlar da Hıristiyanlar gibi zimmî statüsünde kabul edilmişlerdir. Bazı istisnâî durumlar hariç İslam hâkimiyeti boyunca Müslümanlarla iyi ilişkiler içinde yaşamışlardır.<sup>33</sup>

Endülüs'te "hâssa" ve "âmme" şeklinde iki ana zümre bulunmaktadır. Sivil ve askerî idareciler, kadılar, fakihler ve bazı Arap aristokrasisi "hâsse" zümresinden sayılmıştır. Kaynaklarda "âmme" sınıfını tarif edecek bir bilgi mevcut olmasa da esnaf, ilim talebeleri, köylüler ve işçiler bu zümreden sayılabilir. Durum bu olsa da sınıflar arasında belirgin bir sınır çizilmemiş, "âmme" sınıftan birçok kimse önemli vazifelerde bulunabilmiştir. Özellikle hâkim önünde ayrıcalıklı bir sınıftan söz edilmemiştir. Herkes eşit kabul edilmiştir.<sup>34</sup>

## 2. İbn Zeydün'un Şiirinde Endülüs Sosyal Hayatı

Şairler, şiirlerini yazarken içinde bulunduğu toplumdan büyük çoğunlukla etkilenirler. Dolayısıyla onların, toplumun sosyal yaşantısını çoğu zaman şiirlerine yansıtmaları beklenir. Bu yönüyle şiir, genellikle sosyal hayatı yansıtan bir ayna konumundadır. Bu hususu İbn Zeydün'un şiirlerinde de görebilmekteyiz. Onun şiirlerinde Endülüs'ün ictimai yönlerine dair önemli izler görülmektedir. Kaynaklarda anlatılan Endülüs'ün sosyal hayatı ile İbn Zeydün'un, şiirlerinde yansıttığı sosyal hayat örtüşmektedir.

30 Watt, Cachia, a.g.e., s. 59; Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*, s. 21; Mehmet Özdemir, "Müvelledün'un Endülüs Emevileri Döneminde Kültürel Hayattaki Yeri", *AÜİFD*, 34. Sayı, Ankara 1993, s. 175-208.

31 Watt, Cachia, a.g.e., s. 37.

32 Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*, s. 36-42.

33 Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*, s. 42-49.

34 Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*, s. 21-24.

## 2.1. Sosyal Zümreler

İbn Zeydün'ün şiirlerinde hükümdar, vezir, kul, köle, cariye, efendi gibi sosyal tabakalara dair anlatımlar görülmektedir.

### 2.1.1. Hükümdar

İbn Zeydün, bir devlet adamı olarak edindiği tecrübelerden yola çıkarak şiirlerinde hükümdarların sahip olması gereken vasıflara işaret etmiştir. مَلِيك، مَلِك، مَوْلَى، رَعِيْم، مُتَقَلِّسِف، كَاتِب، فَقِيه، كَاتِب، مُتَقَلِّسِف، رَعِيْم، مَوْلَى، مَلِك، مَلِيك gibi unvanlarla onlara hitap ederken onların sahip olmaları gereken vasıflara bu terimlerle dikkat çekmiştir:

يَا أَيُّهَا الْمَلِكُ، الَّذِي عَلَيَاؤُهُ - مَثَلٌ، تَنَاقَلَهُ اللَّيَالِي، سَائِرُ  
أَنْتَ ابْنُ مَنْ مَجَدَ الْمُلُوكَ، فَإِنْ يَكُنْ - لِلْمَجْدِ عَيْنٌ، فَهَوَ مِنْهَا نَاطِرٌ<sup>35</sup>

“Ey büyüklüğü dillere destan melik! Geceler nakleder o büyüklüğü herkese.

Sen, hükümdarlara şeref verenin evladısın. Şerefün olsaydı gözü, babanın olurdu o göz.”

هُوَ الْمَلِكُ الْجَعْدُ، الَّذِي فِي ظِلَالِهِ - تَكْفُفُ صُرُوفِ الْحَادِثَاتِ وَتَضَرُّفُ  
هُمَا مَ يَزِينُ الدَّهْرَ مِنْهُ وَأَهْلَهُ؛ - مَلِيكٌ فَقِيهٌ، كَاتِبٌ مُتَقَلِّسِفٌ<sup>36</sup>

“Heybet ve satvet sahibi hükümdardır o. Gölgesinde engellenir felaketler ve çevrilir geri. Alicenaptır, müzeyyen eyler zamamı ve insanları. Kavrayış sahibi bir sultandır. Kâtiptir ve felsefede derindir.”

رَعِيْمُ الدَّهَاءِ أَنْ تُصِيبَ، مِنْ الْعِدَاءِ، - مَكَائِدُهُ مَا لَا تُصِيبُ الْجَحَافِلُ<sup>37</sup>

“Düşman tuzaklarını bertaraf eder üstün zekasıyla, büyük ordular dahi baş edemez onun dahiyane yönetimiyle.”

İbn Zeydün, bir Kurban Bayramı'nda İşbiliye emiri el-Mu'tazid'in bayramını tebrik ettiği bir şiirinde hükümdarın sarayı ve saraydaki bir töreni hakkında bazı ipuçları vermektedir:

وَعَدْنَا إِلَى الْقَصْرِ، الَّذِي هُوَ كَعَبَّةٍ - يُغَادِيهِ مِنَّا نَاطِرٌ، أَوْ مُطَرَّفٌ  
فَإِذْ نَحْنُ طَالَعْنَا، وَالْأَفْقُ لِإِسْ - عَجَاجَتَهُ، وَالْأَرْضُ بِالْحَيْلِ تَرَجُّفُ  
رَأَيْنَاكَ فِي أَعْلَى الْمُصَلَّى، كَأَنَّمَا - تَطَّلَعَ مِنْ مِحْرَابِ دَاوُدَ، يُوسُفُ<sup>38</sup>

“Sarayına döndük senin, Kâbe'ye benzeyen. Erkenden koşar geliriz ona bakmaya ya da tavaf etmeye.

Toz bulutunun her tarafı kuşattığı bir ufukta ve yerin atlarla sarsıldığı bir durumda sarayı dikkatle bakarken,

Gördük seni namazgâhın en yüksek yerinde, Dâvûd'un mihrabından Yûsuf çıkıyor san-ki.”

35 İbn Zeydün, *Divânu İbn Zeydün*, Hannâ el-Fâhûri (Thk.), s. 307.

36 İbn Zeydün, *Divânu İbn Zeydün*, Hannâ el-Fâhûri (Thk.), s. 258.

37 İbn Zeydün, *Divânu İbn Zeydün*, Hannâ el-Fâhûri (Thk.), s. 117.

38 İbn Zeydün, *Divânu İbn Zeydün*, Hannâ el-Fâhûri (Thk.), s. 264.

Buna göre dönemin klasik hükümdar anlayışına uygun olarak hükümdarın sarayı vardır. Bayram töreni saray ve çevresinde yapılmaktadır. Tören esnasında sarayın etrafında atlı korumalar vardır. Hükümdar, misafirlerini sarayda, tahtında karşılamaktadır. Saray, manzarasıyla ve güzelliğiyle göz kamaştırmaktadır.

İbn Zeydün'a göre hükümdar, öncelikle hâkimiyeti sağlayabilecek bir liderlik vasfına sahip olmalıdır. Zekasıyla hayran bırakmalı, düşmanların tuzaklarını bertaraf etmelidir. Derin bir anlayışa, iyi bir kavrama melekesine sahip olmalıdır. Hükümdar, bürokrasi işlerine hâkim bir devlet adamı olmalı ve engin bir düşünce adamı olmalıdır. Yine ona göre hükümdar, inançlı ve dinin hamisidir. Adil, âlim, cömert, yol gösteren, merhametli, şefkatli ve güzel ahlaklıdır. Kararlarında Allah'ın emir ve yasalarını gözetmekte, O'na dayanmaktadır. Hükümdar, tebaasına karşı cömerttir, onlara ihsanı boldur. Gerekliğinde suçlulara ve düşmanına karşı merhamet gösterir. Af dilediklerinde onları affeder, ancak yeri geldiğinde kararında tavizsiz, cesur ve korkusuzdur.<sup>39</sup>

### 2.1.2. Vezir

İbn Zeydün'un şiirlerinde vezir ise hükümdardan sonra gelir. Vezir, buna göre sınırını ve haddini bilmelidir. Hükümdardan bir emir aldığı anda, o emri herkesten önce kabul etmeli ve yine herkesten önce ona uymalıdır:

لَسْتُ مِنْ بَابَةِ الْمُلُوكِ أَبَا أَل - عَبَّاسٍ دَعَهُمْ فَشَأْنُهُمْ غَيْرُ شَأْنِكَ  
مَا جَزَاءُ الْوَزِيرِ مِنْكَ، إِذَا أَخْرَجْتَكَ - أَنْ تَسْتَمِرَّ فِي إِدْمَانِكَ  
مُدَّ نَهَانًا، عَنِ الْمُدَامِ، أَنْتَهَيْنَا، - مَعَ أَنَّا نَعُدُّ مِنْ صِبْيَانِكَ<sup>40</sup>

"Hükümdar sınıfından değilsin ey Ebu'l-'Abbâs! Seviyeniz aynı değildir. Onların işine karışma.

Ne olur senin gibi vezirin cezası, seni seçkin yere getirdikleri halde içki içmeye devam edersen!

(Hükümdar) bize içkiyi yasaklar yasaklamaz bıraktık içmeyi. Öyle ki biz senin çocukların sayılırız."

İbn Zeydün, bu beyitleri arkadaşı vezir Ebu'l-'Abbâs b. Hatim b. Zekvân'a (ö. 413/1022) hitap etmektedir. Hükümdarın içkiyi yasaklamasından rahatsızlık duyduğu anlaşılan arkadaşına, bu yasağa uyması için tavsiyede bulunmuştur. Ona bir vezir olduğunu unutmaması gerektiğini hatırlatmıştır. Burada yönetim hiyerarşisinde bir nevi vezirin konumuna ve tutumuna dair tavrını açıkça ortaya koymuştur.

### 2.1.3. Asker

İbn Zeydün'a göre asker, koruma görevi olan sınıftır. Öncelikli görevi hükümdarı korumaktır. Asker güçlüdür ve daima düşmanları gözetler. Asker sınıfı için جَيْشٌ، جُنْدٌ، عَسْكَرٌ kavramlarını kullanmıştır:

أَمَامَكَ، مِنْ حِفْظِ الْإِلَهِ، طَلِيعَةً - وَحَوْلَكَ، مِنْ آلَاةِ، عَسْكَرٍ مَجْرُودٍ<sup>41</sup>

"Senin önünde ilahi bir koruma kalkanı ve etrafında büyük bir ordu."

39 İbn Zeydün, *Divânü İbn Zeydün*, Hannâ el-Fâhûrî (Thk.), s. 90, 91, 74-76, 117, 161, 258, 307.

40 İbn Zeydün, *Divânü İbn Zeydün*, Hannâ el-Fâhûrî (Thk.), s. 161.

41 İbn Zeydün, *Divânü İbn Zeydün*, Hannâ el-Fâhûrî (Thk.), s. 98.



غَيْبِي، فَحَسُنُ الظَّنَّ بِاللَّهِ مَا لَهُ؛ - عَزِيْرٌ، فَصْنَعُ اللّٰهِ، مِنْ حَوْلِهِ، جُنْدٌ<sup>42</sup>

“Ganidir hükümdar. Malı, Allah'a olan hüsnüzannıdır. Güçlüdür hükümdar. Etrafında-ki ordu, Allah'ın inayeti ve desteğidir.”

#### 2.1.4. Kul, Köle

İbn Zeydün, hem hür hem köle için عَبْد ve عَبِيد kelimelerini kullanmıştır. Ancak bir hukuk terimi olarak köle manasında bir kullanımı olmamıştır. Gerçek efendi Allah'tır. Ancak hükümdarı ve sevgiliyi de mecâz yoluyla efendi olarak kabul etmiştir. Ona göre halk, kul; hükümdar, efendidir. Bu kul, hükümdarın rızasına, affına ve bol ihsanına muhtaçtır.<sup>43</sup> Aşık da sevgilinin kuludur. Onun tutsağıdır. Sevgili onu köleleştirmiştir. Bu da aşık için bir onur ve gurur kaynağıdır.<sup>44</sup>

#### 2.2. Hapis Hayatı

İbn Zeydün, hapisteyken yazdığı şiirlerde dönemin hapis şartları hakkında az da olsa malumat vermektedir. Hapiste ziyet görüldüğü, yazılan şikâyet mektuplarının adil bir ele ulaşmadığı, müfterilerin mahkeme kararlarını etkilediği, dolayısıyla hâkimlerin adil bir karar almadığı gibi mahkûmların maruz kaldığı sıkıntılar, İbn Zeydün'un şiirinde dönemin hapis hayatına dair ortaya çıkan tezahürlerdir.

نَوَى صَافِنًا فِي مَرْبِطِ الْهُونِ يَشْتَكِي، - بِتَصْهِالِهِ، مَا نَالَهُ مِنْ أَدَى الشَّكْلِ  
أَفِي الْعَدْلِ أَنْ وَافْتَكَّ تَتْرَى رَسَائِلِي - فَلَمْ تَتْرُكْنِ وَضَعًا لَهَا فِي يَدَيَّ عَدْلٍ؟  
أَلَّا زَعَمَ الْوَأَشُونَ مَا لَيْسَ مَزْعَمًا - نُعْذِرُ فِي تَصْرِي وَتُعْذِرُ فِي حَدْلِي؟<sup>45</sup>

“Bir ayağı çukurda duruyor. Zillet içinde bağlandığı yerde halini bağıra bağıra şikâyet etmektedir

Adalet midir sana peş peşe gönderdiğim mektuplarımı adil bir ele vermemen?

Arabozucuların mesnetsiz iddiaları mı etkili oldu, yardım etmez oldun ve özür beklersin üstelik?”

أَقْصَبْرُ مَيْنَ خَمْسًا مِنَ الْآيَامِ، - نَاهِيكَ مِنْ عَدَابِ أَلِيمٍ!  
وَمُعْتَى مِنَ الضَّنَى يَهَاتِ، - نَكَاتٌ بِالْكَلُومِ قَرَحَ الْكُلُومِ  
سَقَمٌ لَا أَعَادُ فِيهِ وَفِي الْعَائِدِ - أُنْسٌ يَفِي بِرِّءِ السَّقِيمِ<sup>46</sup>

“Beş yüz gün sabır, ağır bir cezalandırma olarak yeterli değil midir, nezdinizde?

Ve musibetlerle sürekli yara alan bir hastalıktan yorgun.

Bir hastalık ki kimse ziyaret etmez beni. Halbuki ziyaretçi, hastaya teselli verir, ona iyileşme umudu olur.”

42 İbn Zeydün, *Divânu İbn Zeydün*, Hannâ el-Fâhûri (Thk.), s. 92.

43 İbn Zeydün, *Divânu İbn Zeydün*, Hannâ el-Fâhûri (Thk.), s. 422.

44 İbn Zeydün, *Divânu İbn Zeydün*, Hannâ el-Fâhûri (Thk.), s. 412.

45 İbn Zeydün, *Divânu İbn Zeydün*, Hannâ el-Fâhûri (Thk.), s. 47.

46 İbn Zeydün, *Divânu İbn Zeydün*, Hannâ el-Fâhûri (Thk.), s. 57.

### 2.3. Eğlence Hayatı

İbn Zeydün, şiirlerinde gerek dostlarıyla gerek yâriyle geçirdiği günlerden bahsederken dönemin eğlence hayatına da değinmektedir. Buna göre şarap meclislerinde etrafta dostlar vardır. Genç kız ve erkeklerden oluşan güzel ve güler yüzlü sakiler, kadehlerle şarap dağıtırken, saz tellerinden çıkan nağmeler müdavimleri eğlendirmektedir. Kadehlerin ağzı, elma parçacıklarıyla süzgeçlenmiş haldedir. Böylece şarabı içenler, elma kokusunu ve tadını almaktadır. Sakiler, kadehleri avuçlarında sunmaktadırlar. Meclislerde, eğlencenin önemli unsurlarından çalgılar da vardır. Kimini eğlendirirken kimini de duygulandırmakta ve hüzünlendirmektedir.

فَكَمْ لِي فِيهَا مِنْ مَسَاءٍ وَإِصْبَاحٍ - بِكُلِّ غَزَالٍ مُشْرِقٍ الْوَجْهِ وَصَّاحٍ  
بِقَدَمِ أَفْوَاهِ الْكُؤُوسِ بِنَفَّاحٍ - إِذَا طَلَعَتْ فِي رَاحِهِ أَنْجُمُ الرَّاحِ<sup>47</sup>

“Nice sabahlarım ve akşamlarım oldu oralarda, parlak yüzlü ceylanla.  
Kadehleri süzgeçliyor elmayla, avuçlarında belirince şarap yıldızları.”

لَا أَكُؤُسُ الرَّاحِ تُبْدِي مِنْ شَمَائِلِنَا - سَيِّمَا ارْتِيَا، وَلَا الْأَوْتَارُ تُلْهِينَا<sup>48</sup>

“Ne yüzümüzde ortaya çıkarır neşemizi şarap kadehleri. Ne de eğlendir bizleri çalgı telleri.”

Eğlence hayatında dini bayramların yeri büyüktür. Şair, Ramazan ve Kurban bayramlarından bahsetmiştir. Bayramlarda insanların eğlendiğini ve mutlu olduklarını düşünmektedir. Bundan dolayı, şiirlerinde her güzel ve mutlu günü bayram günlerine benzetmiştir.<sup>49</sup>

### 2.4. Giyim, Kuşam, Ziyinet

Şair, giyim, kuşam ve ziyinet unsurlarını daha çok kadın için kullanmaktadır. Kadınlar, zarafet için düz ve uzun elbiselerden oluşan şal, hırka, yelek gibi üstlükler giyer. Bu elbiseler, genellikle uzun olduğu için yerde sürüklenir. Bazen elbisenin ucundan tutup hafif kaldırarak yürürler. Bu da yürüyüşlerine bir kibarlık katmaktadır. Elbise yeni (elbisenin kol bölümü) geniştir ve koku genellikle buraya sürülür. İbn Zeydün'un şiirlerinde kadınların peçe, şal/atkı, ince ve daha çok geceleri giyilen elbise, ipekten bir üst giysi başka giysilerinden de bahsedilmiştir.

İbn Zeydün, hükümdarların giydiği bazı kıyafetlerden de bahsetmiştir. Bir beyitte hükümdarı teselli ederken mecâzen ihşanı ve saadeti bir kıyafet olarak giymesini söylemiştir. Bu kıyafet isimleri, üst elbise olarak giyilen bol genişlikte دَاء ve yine üst elbise ve ipekten bir giysi olan دَاء<sup>50</sup>dır.

Kınalı eller (الْكُفُّ الْخَضِيبُ), sürmeli gözler (جُفُونٌ كُحْلَنٌ), gerdanlıktaki inciler (نُومُ الْقَلَائِدِ), küpe (فُرْطُ), bilezik (سِوَارٌ), halhal (خَلْخَالٌ) ve dövme (وَسْمٌ) gibi kadının başka süsleri de vardır:

وَلَدَيْكَ، أَمْثَالُ النُّجُومِ، قَلَائِدٌ، - أَلْفَتْ سَمَاءَكَ لَبَّةً وَتَرَبِيَا  
لَيْتُبُّ عَنِ الْجَوْرَاءِ فُرْطُكَ كَلْمَا - جَحَحَتْ، تَحُتُّ جَنَاحَهَا تَعْرِيبَا

47 İbn Zeydün, *Divânu İbn Zeydün*, Hannâ el-Fâhûrî (Thk.), s. 476.

48 İbn Zeydün, *Divânu İbn Zeydün*, Hannâ el-Fâhûrî (Thk.), s. 392.

49 İbn Zeydün, *Divânu İbn Zeydün*, Hannâ el-Fâhûrî (Thk.), s. 232, 262-263.

50 İbn Zeydün, *Divânu İbn Zeydün*, Hannâ el-Fâhûrî (Thk.), s. 293.

وَإِذَا الْوِشَاحُ تَعَرَّضَتْ أَثْنَاؤُهُ، - طَلَعَتْ نُرِّيًّا لَمْ تَكُنْ لِتَعْيِبَا  
وَلَطَّالَمَا أَبَدَيْتِ، إِذْ حَيَّيْنَا - كَفًّا، هِيَ الْكَفُّ الْخَضِيبُ، حَضِيًّا<sup>51</sup>

“Sende gerdanlık var yıldızlar misali. Yakışmış semâna: göğsüne ve boynuna.

Meyledince batıya İkiizler burcu, yerine geçsin küpen.

Görününce ardından, incilerle süslü şalın, Süreyya çıkar ve batmaz bir daha.”

## 2.5. Güzel Koku, Temizlik

Güzel kokuyu Endülüs toplumunun her kesimi kullanırdı. Aynı şekilde temizlik de Endülüs medeniyetinin temel özelliklerindedir.<sup>52</sup> İbn Zeydün'un şiirlerinde de Endülüs toplumunun temizlik ve güzel koku alışkanlığıyla örtüşen işaretler görülmektedir. Nitekim diş fırçalama ve hamam gibi temizlikte önemli yere sahip hususlara değinildiği gibi güzel kokulardan misk, anber ve buhur kavramları çokça geçmektedir. Sevgiliyi yâd ederken güzel kokusunu da hatırlamaktadır. Hükümdara yaklaşmayı ise buhura yaklaşılmaya benzeterek onun, etrafından kopuk değil, herkesin ulaşmak ve yakınlaşmak istediği bir kişiliğe sahip olmasına vurgu yapmaktadır. Aşağıdaki beyitlerde ifade edilen bu yaklaşıma örnekler mevcuttur:

شَمَائِلُ، تُهَجَّرُ عَنْهَا الشَّمُولُ؛ - وَنَجَفَى لَهَا مُشْحِيَاتُ النَّعَمِ  
عَلَى الرَّوْضِ مِنْهَا رَوَاءَ يَرُوقُ؛ - وَفِي الْمِسْكِ طِيبٌ أَرِيحُ يُشَمُّ<sup>53</sup>

“Huyları var, soğuk içkiden, nağmelerden müstağni.

Bahçelere sirayet etmiş bu huylar, güzel manzara şeklinde. Miskte de kokusu var bu huyların.”

رِضَاكَ لَنَا، قَبْلَ الطُّهُورِ، مُطَهَّرٌ؛ - وَفَرُبُّكَ، مِنْ دُونِ الْبِخُورِ، مُعَطَّرٌ  
وَلَوْ لَمْ يَكُنْ طِيبٌ لَأَعْنَتَ حَفَاوَةً - نُمِسِّكَ مِنْهَا حَالَتَنَا، وَنُعْتَبِرُ<sup>54</sup>

“Bizden razı olman kâfidir bize. Gerek yok başka bir temizleyiciye. Bize yakın olman yeterlidir. Gerek buhurun kokusuna.

Bir güler yüz, müstağni kılar bizi miskten de anberden de.”

مَسَاعٍ أَجَدَّتْ زَيْتَةَ الْأَرْضِ، فَالْحَصَى - لَالِي نُنْزُ، وَالْتَرَى عَيْبُ وَرْدُ  
لَدَى زَهْرَاتِ الرَّوْضِ عَنْهَا بِشَارَةٌ - وَفِي نَفْحَاتِ الْمِسْكِ، مِنْ طِيبِهَا، وَقَدْ<sup>55</sup>

“Süsledi yeniden dünyayı, onun gayretleri. Saçılan incilere dönüştü çakıl taşları. Toprak da gül anberine.

Ondan alır güzelliğini bahçe çiçekleri ve ondan alır misk, güzel kokusunu.”

51 İbn Zeydün, *Divânu İbn Zeydün*, Hannâ el-Fâhûrî (Thk.), s. 22-23.

52 Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Edebiyat)*, s. 60.

53 İbn Zeydün, *Divânu İbn Zeydün*, Hannâ el-Fâhûrî (Thk.), s. 194.

54 İbn Zeydün, *Divânu İbn Zeydün*, Hannâ el-Fâhûrî (Thk.), s. 279.

55 İbn Zeydün, *Divânu İbn Zeydün*, Hannâ el-Fâhûrî (Thk.), s. 194.

## Sonuç

Sonuç olarak İbn Zeydûn'un şiirlerinde, sosyal zümreler, eğlence hayatı, hapis hayatı, temizlik, giyim-kuşam, güzel koku gibi Endülüs'ün sosyal hayatına taalluk eden birçok konuya rastlanmıştır. Onun şiirlerinde yansıttığı sosyal hayat, tarih kitaplarında ortaya konan Endülüs'ün sosyal hayatıyla örtüşmektedir.

## Kaynakça

- 'Abdul'azîm, 'Alî (1953). *İbn Zeydûn*, Kahire: Dâru'l-ma'ârif.
- Adler, G. J. (1867). *The Arabs Of Spain*, Newyork: Wynkoop&Hallenbeck Yayınları.
- Büzeyne, Muhammed (1995). *Nûniyyetu İbn Zeydûn ve mu'aradâtuha*, Tunus: Menşûrâtu Muhammed Büzeyne
- Câde Hasan, Hasan (1955). *İbn Zeydûn*, Kahire: el-Matba'atu'l-munîriyye
- Cour, August, "İbn Zeydûn", *İA*, 5/2. Cilt, MEB., Anadolu Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi, Eskişehir 1997.
- Dayf, Şevkî, *İbn Zeydûn*, 12. Baskı, Dâru'l-ma'ârif, Kahire 1953.
- Er, Rahmî, "İbn Zeydûn", *DİA*, TDV, İstanbul 1999, XX/464-466.
- Hâfız, Rakîk (2003). *el-Gazel fî Divâni İbn Zeydûn*, Sâmid Yayınları.
- Hıdır, Fevzî (2004). *Anâsîru'l-ibdâi'l-fennî fî şi'ri İbn Zeydûn*, Kuveyt: Muessesetu Câizetu 'Abdul'azîz Sa'ûd el-Babteyn.
- el-Hurr, 'Abdulmecîd (1992). *İbn Zeydûn şâ'iru'l-îşki ve'l-hanîn*, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-îlmiyye.
- İbn Bessâm, Ebu'l-Hasan 'Alî eş-Şenterîni (1997). *ez-Zahire fî mehâsini ehli'l-Cezire (I-VIII)*, İhsân 'Abbâs (Thk.), Beyrut: Dâru's-sakâfe.
- İbn Beşkuvâl, Ebu'l-Kâsım Haleb b. 'Abdulmelik (1994). *es-Sila*, Ebû Usâme 'İzzet el-'Attâr el-Huseynî (Neşr.), 2. Baskı, Kahire: Mektebetu'l-Hânicî.
- İbn Hâkân, Ebû Nasr el-Feth b. Muhammed (1989). *Kalâidu'l-îkyân ve mahâsinu'l-a'yân*, Huseyn Yûsuf Haryûş (Thk.), Zarkâ: Mektebetu'l-menâr.
- İbn Hâkân, Ebû Nasr el-Feth (1983). *Matmahu'l-enfus ve mesrahu't-te'ennus fî mulahi ehli'l-Endelus*, Muhammed 'Alî Şevâbîke (Thk.), Beyrut: Dâru 'Ammâr ve Muessesetu'r-risâle.
- İbn Hallikân, Ebu'l-'Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zemân (I-VIII)*, İhsân 'Abbâs (Thk.), Beyrut: Dâru Sâdir.
- İbn Nubâte, Ebû Bekr Cemaluddîn Muhammed el-Mısırî (1987). *Serhu'l-uyûn fî şerhi risâleti İbn Zeydûn*, Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Thk.), Beyrut: el-Mektebetu'l-'asriyye.
- İbn Zeydûn, Ebu'l-Velîd Ahmed b. 'Abdillâh (1932). *Divânu İbn Zeydûn resâiluhu ahabâruhu şi'ru'l-melikeyn* Kâmil Kîlânî, 'Abdurrahmân Halîfe (Thk.), Mısır: Mustafâ el-Bâbâ el-Halebî ve evlâduh.
- İbn Zeydûn, Ebu'l-Velîd Ahmed b. 'Abdillâh (1957). *Divânu İbn Zeydûn ve resâiluhu*, 'Alî 'Abdul'azîm (Thk.), Kahire: Dâru Nahdati Misra.
- İbn Zeydûn, Ebu'l-Velîd Ahmed b. 'Abdillâh (1990). *Divânu İbn Zeydûn*, Hannâ el-Fâhûrî (Thk.), Beyrut: Dâru'l-ceyl.
- İbn Zeydûn, Ebu'l-Velîd Ahmed b. 'Abdillâh (1994). *Divânu İbn Zeydûn*, Ferhât Yusuf (Thk.), 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-kutubu'l-'Arabîyye.
- el-Makkarî, Ebu'l-'Abbâs Ahmed et-Tilimsânî (1968). *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelusi'r-ratîb (I-XVI)*, İhsân 'Abbâs (Thk.), Beyrut: Dâru Sâdir.
- el-Merrâkuşî, Ebu'l-'Abbâs Ahmed (1983). *el-Beyânu'l-muğrib fî ahabâri'l-Endelusi ve'l-Magrib (I-III)*, Levi Provençal ve C.S. Kûlân (Thk.) 3. Baskı, Beyrut: Dâru's-sakâfe.

- Özay, İbrahim, "İbn Zeydün'un Nûniyyesi", *Nüsha*, 9. Sayı, 3. Yıl, Ankara 2003, s. 97-109.
- Özdemir, Mehmet (2012). *Endülüslü Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*, Ankara: TDV Yayınları.
- Özdemir, Mehmet (2010). *Endülüslü Müslümanları (Siyasi Tarih)*, 3. Baskı, Ankara: TDV Yayınları.
- es-Safedî, Salâhuddin Halil b. Aybek, *el-Vâfi bi'l-vefeyât* (I-XXX), Ahmed el-Arnâût, Türkî Mustafâ (Thk.), Dâru ihyâi't-turâsi'l-'Arabî.
- es-Safedî, Salâhuddin Halil b. Aybek (1909). *Tamâmu'l-mutûn fî şerhi risâleti İbn Zeydün*, Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Thk.), Bağdat: Matba'atu'l-vilâye
- Şerâre, 'Abdullatif (1988). *Ebu'l-Velid İbn Zedyün*, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'âlemiyye.
- Toprak, Mehmet Faruk, "Endülüslü Şiirine Genel Bakış", *AÜDTCFD*, 1. Sayı, 32. Cilt, Ankara 1988, s.157-175.
- ez-Ziriklî, Hayruddîn (2002). *el-A'lâm* (I-VIII), 15. Baskı, Beyrut: Dâru'l-'ilim li'l-melâyîn.

# Ebû'l-Hasan et-Tihâmî ve Ünlü Mersiyesi

Yahya SUZAN\*

## Özet

Ebû'l-Hasan et-Tihâmî, IV/X. yüzyılın ikinci yarısı ile V/XI. yüzyılın başlarında yaşayan bir şairdir. Kaynaklarda onun, zamanının şairi olduğu belirtilmektedir. Onun bu şöhreti, nazmettiği şiirlerden kaynaklanmaktadır. Ona ün kazandıran şiirlerinin başında ise oğlu Ebû'l-Fadl için yazdığı mersiye gelmektedir. İşte bu çalışmada et-Tihâmî'nin hayatı, edebi kişiliği, şiirleri ve bu ünlü manzumesi üzerinde durulmuştur. Onun bu manzumesi içerik ve bazı anlatım özellikleri açısından incelenmiş ve tercüme edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** et-Tihâmî, Abbâsî dönemi, Arap şiiri, mersiye.

## Abu al-Hasan al-Tihâmî and His Famous Elegy

### Abstract

Abu al-Hasan al-Tihâmî is a poet who lived in the second half of the fourth/tenth century and in the beginning of the fifth/eleventh century. It is stated in the sources that he is poet of his time. This reputation is due to the poetry he has versified. His poetry, which earned him a reputation, is the elegy he wrote for his son Abu al-Fadl. This article will focus on et-Tihâmî's life, literary personality, poetry and this famous poem. His famous poem has been examined in terms of some narrative features and translated.

**Key Words:** al-Tihâmî, Abbâsîd era, Arabic poetry, elegy.

\* Doç. Dr., Dicle Ü., Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı A. B. D.  
yahya.suzan@dicle.edu.tr

## Giriş

Bir kimsenin ölümü üzerine duyulan üzüntü ve acıyı anlatmak amacıyla ölüyü över nitelikte yazılan şiir ve yazılar olan mersiye, Arap şiirinin en eski türlerindedir. Şairler, sevdiklerini kaybedince onlar için eskiden beri ağıt yakmışlardır. Söylenen mersiyelere baktığında, bunların baba, anne, eş, evlat, kardeş, dost ve devlet büyükleri gibi kişiler için nazmedildiği görülmektedir. Hatta bazı mersiyeleri şairler, kendileri için nazmetmişlerdir. Bunların en ünlülerinden biri mesela Mâlik b. er-Rîb (ö.56/675-676)'in kendisi için nazmettiği ağıttır. Ayrıca şairler düşman eline geçen şehirleri için ağıt yaktıkları gibi sevdikleri hayvanlar için de mersiye söylemişlerdir.

Arap şiirinde, oğullar için söylenen mersiyeler de önemli bir yer tutmaktadır. Bu tür mersiyeler eskiden beri nazmedilmeye devam etmiştir. Bunların meşhurlarından biri et-Tihâmî'ye aittir. Edebiyat kaynaklarında, hakkında değerlendirmeler bulunan ve Arap şiir tarihinde ünlenen bu mersiye çalışma konusu yapılacaktır. Çalışmada et-Tihâmî'nin hayatına, edebi kişiliğine, şiirlerine ve onun söz konusu kasidesine yer verilecektir.

### 1. Hayatı

Şairin tam adı Ebû'l-Hasan 'Alî b. Muhammed b. Fehd et-Tihâmî'dir.<sup>1</sup> İbn Hallikân (ö.681/1282), et-Tihâmî kelimesiyle ilgili şunları söylemektedir: "Bu sözcük Tihâmî'ye aidiyeti ifade etmektedir. Tihâmî, Mekke için de kullanılmaktadır. Hz. Peygamber'e bu nedenle et-Tihâmî de denilmektedir. Tihâmî, ayrıca Tihâmî dağlarına ve bölgesine de söylenmektedir. Bu bölge, Hicaz ve Yemen arasında geniş bir yerdir. Sonuç olarak, şairin aidiyeti Mekke'ye mi yoksa bu bölgeye midir? Bunu bilmiyorum."<sup>2</sup> İbn et-Tağriberdî (ö.874/1470), bu kelimenin sadece Mekke anlamına yer vermektedir.<sup>3</sup> *Mirâtu'l-Cinân*'da ise Tihâmî'nin, Hicâz ile Yemen arasında yer alan geniş bir hat olduğu belirtilmektedir.<sup>4</sup>

1 Salâhuddîn Halil b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk.: Ahmed el-Arnâût - Turkî Mustafâ, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420/2000), c. XXII, s. 74. Bazı kaynaklarda şairin adı 'Alî b. Muhammed b. Nehd et-Tihâmî şeklinde geçmektedir bkz. Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A 'lâm*, (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâ'în, 2002), c. IV, s. 327.

2 Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtu'l-A 'yân ve Enbâu Ebnâ'iz-Zamân*, thk.: İhsân 'Abbâs, (Beyrut: Dâru Sâdir, t.y.), c. III, s. 381.

3 Cemâluddîn Ebû'l-Mehâsin Yûsuf b. et-Tağriberdî el-Atâbekî, *en-Nucûmu'z-Zâhire fî Mulûki Mısır ve'l-Kâhire*, (Mısır: Dâru'l-Kutub - Vizâretu's-Sekâfe, 1383/1963), c. IV, s. 263.

4 Ebû Muhammed 'Abdullah b. Es'ad el-Yâfi'i, *Mirâtu'l-Cinân*, thk.: Halil el-Mansûr, (Beyrut: Dâru'l-Kutub'l-



es-Safedî (ö.764/1363), şairin Yemen'de doğup büyüdüğünü belirtmektedir. Bu da onun Hicaz ile Yemen arasında yer alan geniş bir hat anlamına gelen Tihâm'e mensup olduğunu göstermektedir. Buna göre şair, Tihâm (Yemen)'ye mensup olsa da ikamet yeri Şam yöresi olmuştur. Şairin ne zaman doğduğu klasik kaynaklarda belirtilmemektedir.<sup>5</sup> Ancak onun hakkında bir doktora çalışması yapan Muhammed b. 'Abdirrahmân er-Rabî' onun muhtemelen 360/970-971'de Mekke'de doğduğunu belirtmektedir.<sup>6</sup>

Hicri IV. yüzyılın ikinci yarısı ile V. yüzyılın başlarında yaşayan şairlerden olan et-Tihâmî, Şam'a, oradan da Irak ve el-Cebel'e gitmiştir. es-Sâhib b. 'Abbâd (326-385/938-995) ile karşılaşmış, ondan ders almış ve eserlerinde onu methetmiştir. Şair, Mutezile mezhebini taklit etmeye başlamıştır. Bağdat'ta ikamet edip orada şiirlerini rivayet etmiştir. Daha sonra Şam yöresine dönmüş ve bu yöredeki şehirleri dolaşmıştır. Remle hatipliğini üstlenmiş ve orada evlenmiştir.<sup>7</sup>

Sarı tenli biri olan şair,<sup>8</sup> rivayete göre, ilkin halk tabakasından biriydi. Daha sonra, günümüzde Arap ve Yahudi nüfusunun yaşadığı İsrail'in orta bölümünde bir şehir olan Remle'de hüküm süren Cerrâhoğullarının övüp onlara yakın durmaya başlamıştır. Ayrıca yönetime geçmeyi düşünmüş ve bunu hedefleyecek ölçüde, yönetim işlerine ilgi duymuştur.<sup>9</sup>

Şair, bir müddet Musul'da, oranın yöneticisi olan Kirvâş b. el-Mukalled (ö.443/1051-1052)'in yanında kalmıştır. Diyâr-i Bekr'in başkenti olan Meyyâfârkin (Silvan)'e gitmiş, oranın yöneticisi Ebû Nasr Ahmed b. Mervân (ö.1061/452-453)'ı methetmiştir. Ayrıca Âmid, el-Enbâr ve Rey'î ziyaret etmiştir. Daha sonra, Cerrâhoğullarının Fâtımiler aleyhinde yaptığı devrime katılmıştır. Bu amaçla Mısır'a gitmiş ve oradaki kabileleri devrime katılmaları için tahrir etmiştir.<sup>10</sup>

Hassân b. Muferric b. Dağfel el-Bedevî (ö.420/1030)'den gelen haber üzerine Mısır'a gizlice giden et-Tihâmî'nin<sup>11</sup> yanında Hassân b. Muferric'in çok sayıda kitabı vardı. Şair bu kitaplarla birlikte Asyût yakınlarındaki Benû Kurre'ye giderken yakalanmıştır. Kendisini yakalayanlara Benû Temîm'den biri olduğunu söylemiştir. Ancak daha sonra onun şair et-Tihâmî olduğu anlaşılmıştır. Bunun üzerine Kahire'deki Hizânetu'l-Bunûd Hapishanesi'ne hapsedilmiştir. Buraya idam edilecek mahkûmlar hapsedilirdi. Bu olay, hicri 416 yılının Rebîulâhîr ayının bitimine dört gün kala meydana gelmiştir. Şair daha sonra, hapishanede aynı yılın Cemâziyelülâ ayının dokuzunda (09.07.1025) gizlice öldürülmüştür.<sup>12</sup>

<sup>5</sup> İlmiyye, 1997/1417), c. III, s. 23.

5 Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Usmân ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmîn-Nubelâ*, thk.: Şu'ayb el-Arnâût - Muhammed Nu'aym el-İrksûsî, (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1417/1996), c. XVII, s. 381; es-Safedî, a.g.e., c. XXII, s. 74.

6 Ebû'l-Hasan 'Alî b. Muhammed et-Tihâmî, *Divân*, (Tahkik edenin mukaddimesi), thk.: Muhammed b. 'Abdirrahmân er-Rabî', (Riyad: Mektebetu'l-Me'ârif, 1402/1982), s. 11.

7 ez-Zehabî, a.g.e., c. XVII, s. 381; es-Safedî, a.g.e., c. XXII, s. 74.

8 İbn Hallikân, a.g.e., c. III, s. 381.

9 'Alî b. el-Hasan el-Bâharî, *Dumyetu'l-Kasr ve 'Usratu Ehli'l-'Asr*, thk.: Muhammed Altûncî, (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1414/1993), c. I, s. 135-136.

10 et-Tihâmî, a.g.e., (Tahkik edenin mukaddimesi), s. 11-12.

11 ez-Zehabî, a.g.e., c. XVII, s. 381; es-Safedî, a.g.e., c. XXII, s. 74; Carl Brockelmann, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, trc. 'Abdulhalim en-Neccâr, (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, t.y.), c. II, s. 80.

12 İbn Hallikân, a.g.e., c. III, s. 381; Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Usmân ez-Zehabî, *el-İber fî Haberi Men Gâber*, thk.: Muhammed es-Sa'id b. Besyûnî Zağlûl, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1405/1985), c. II, s. 231; es-Safedî, a.g.e., c. XXII, s. 74-75; İbn et-Tağriberdî, a.g.e., c. IV, s. 263; Şihâbuddîn 'Abdulhayy b. Ahmed İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zehab fî Ahbâri Men Zehab*, thk.: 'Abdulkâdir el-Arnâût - Mahmûd el-Arnâût, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1410/1989), c. V, s. 82.

Rivayete göre, biri rüyasında et-Tihâmî'yi görmüştür. O kişi şaire, "Allah sana ne yaptı?" deyince şair de "Beni affetti." cevabını vermiştir. Bunun üzerine o kişi "Ne ile?" diye sormuş? Şair de küçük çocuğumun ağıtında söylediğim şu beyitle demiştir<sup>13</sup>:

جَاوَزْتُ أَعْدَائِي وَجَاوَرَ رَبَّهُ  
شَتَّانَ بَيْنَ جَوَارِهِ وَجَوَارِي

*Ben düşmanlarıma komşu oldum o ise Rabbine. Benim komşuluğum ile onunki arasında ne kadar büyük fark var!*

## 2. Edebi Kişiliği

et-Tihâmî, zamanının şairi sayılmaktadır. O, hicivden uzak durmuş dindar bir şairdir.<sup>14</sup> Rivayete göre, el-Buhturî (ö.284/897)'ye ait şiirlerin istinsahında bulunmuştur. Ancak içinde hiciv olan beyitlere gelince yazmaktan imtina etmiş ve insanların ayıplarını kendi hattımla yazmam demiştir.<sup>15</sup>

İbn Bessâm (ö.542/1147), şairin edebi kişiliği ve şiirdeki yeri hakkında şunları söylemektedir: O, yardım ve iyilikleriyle ünlüydü. Sivri dilliydi. Onunla söz çeşitleri arasında bir şey girmezdi. Onun şiirleri, meltemin sabah olduğuna delalet etmesi gibi onun şiirdeki ehliyetine delalet ediyordu. Gözyaşının gizli olan sevdâyı göstermesi gibi onun şiirleri de onun ilimdeki yerini gösteriyordu.<sup>16</sup> İbn et-Tağriberdî de onun iyi şairlerden sayılıp şiirlerinin de son derece güzel olduğunu belirtmektedir.<sup>17</sup>

## 3. Divanı

Şairin divanı meşhurdur. Bu şöhret, kaynaklardaki kayıtlardan da anlaşılmaktadır. Bu kaynaklarda onun divanının küçüklüğünden söz edilmektedir.<sup>18</sup> Fakat kaynaklarda küçük olduğu belirtilen bu divanda üç binden fazla beyit yer almaktadır. ez-Zehebî (ö.748/1348)'nin "meşhur" nitelenmesinde bulunduğu<sup>19</sup> söz konusu divandaki şiirlerin büyük çoğunluğu seçkin şiirlerdir.<sup>20</sup>

Bu divanın yazmaları, dünyanın çeşitli kütüphanelerinde bulunmaktadır.<sup>21</sup> Bunlardan İspanya'daki el-Escorial Kütüphanesi'nde bulunan yazma nüsha 83 varaktan ibarettir. 383 nolu bu eser 15,5 x 25,5 boyutunda olup 80 kaside ve kaside özelliğini taşımayan kısa manzume olan bir maktua içermektedir. 2665 beyit ihtiva eden bu yazma, güzel bir nesih hattıyla yazılmıştır. Üzerinde Ebû Şu'ayb İbrâhîm (ö.997/1588) adına bir temellük kaydı bulunan ve yazıldığı tarih ile ilgili herhangi bir kayıt içermeyen bu nüshanın h. VI. veya VII. yüzyıl yazmalarından olduğu tahmin edilmektedir.<sup>22</sup>

Şairin divanı, ilk defa 1813'te İskenderiye'de Matba'atu'l-Ehrâm'da basılmıştır. Bu bas-

13 İbn Hallikân, *a.g.e.*, c. III, s. 381; es-Safedî, *a.g.e.*, c. XXII, s. 75; el-Yâfi'î, *a.g.e.*, c. III, s. 23; Ebû'l-Fidâ el-Hâfîz İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (Beirut: Mektebetu'l-Me'ârif, 1412/1991), c. XII, s. 20; İbnü'l-'Îmâd, *a.g.e.*, c. V, s. 83.

14 ez-Zehebî, *a.g.e.*, c. XVII, s. 381-382.

15 es-Safedî, *a.g.e.*, c. XXII, s. 74.

16 eş-Şenterîni, Ebû'l-Hasan 'Alî b. Bessâm, *ez-Zahîre fî Mehâsini Ehli'l-Cezîre*, thk.: İhsân 'Abbâs, (Beirut: Dâru's-Sekâfe, 1399/1979), c. IV, s. 537; İbn Hallikân, *a.g.e.*, c. III, s. 378-379; İbnü'l-'Îmâd, *a.g.e.*, c. V, s. 82.

17 İbn et-Tağriberdî, *a.g.e.*, c. IV, s. 263.

18 ez-Zehebî, *a.g.e.*, c. XVII, s. 382.

19 ez-Zehebî, *el-İber*, c. II, s. 231; İbn Kesîr, *a.g.e.*, c. XII, s. 19; İbnü'l-'Îmâd, *a.g.e.*, c. V, s. 82.

20 İbn Hallikân, *a.g.e.*, c. III, s. 537; İbnü'l-'Îmâd, *a.g.e.*, c. V, s. 82.

21 Bkz. Brockelmann, *a.g.e.*, c. II, s. 80.

22 et-Tihâmî, *a.g.e.*, (Tahkik edenin mukaddimesi), s. 21. Eserin yazma nüshalarıyla özellikle de diğer 12 yazma nüshayla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. et-Tihâmî, *a.g.e.*, s. 21-47.

kıda, 74 kaside, bir maktua ve 2630 beyit bulunmaktadır. 144 sayfadan oluşan bu baskının hatalarla dolu olduğu ifade edilmiştir. Bu divan, Dimâşk'ta, el-Mektebu'l-İslâmî tarafından 1964'te yeniden basılmıştır. Ancak bu baskıda da söz konusu hataların tekrar edildiği görülmektedir.<sup>23</sup>

Riyad'ta, Mektebetu'l-Me'ârif tarafından 1402/1982'de Muhammed b. 'Abdirrahmân er-Rabî'in tahkikiyle neşredilen baskıda 106 kaside, birden fazla maktua ve 3375 beyit yer almaktadır. Bu baskı bir mukaddime,<sup>24</sup> giriş (temhîd)<sup>25</sup> ve teknik indeksler (el-fehâris el-fenniyye)<sup>26</sup> de eklenerek toplam 619 sayfadan meydana gelmiştir. Bu baskıda, divânın nüshalarında yer almayan, fakat çeşitli kaynaklarda şaire dayandırılan ve toplamda 27 beyitten ibaret olan bazı maktualar da muhakkik tarafından divân'ın eki (mulhaku'd-dîvân) başlığı altında eklenmiştir.<sup>27</sup> Muhakkikin, her kasidenin sonunda, yazma nüshalar arasındaki farklılıkları اختلاف النسخ الخطية başlığı altında dipnot şeklinde eklediği görülmektedir. Ayrıca o, التخریج başlığı altında, kasidenin yer aldığı kaynaklara yer vermiştir. Titizlikle hazırlanan bu baskı çalışmamıza esas alınmıştır.

Şairin divânı, genellikle methiye içeriklidir. Nitekim şairin 61 methiye yazdığı görülmektedir. En çok Cerrâhoğullarını öven et-Tihâmî, 6 methiye ile de en fazla el-Muferric b. Dağfel b. el-Cerrâh et-Tâ'î (ö.404/1013)'yi methetmiştir.<sup>28</sup> 4 methiye de Ebû'l-Kâsım Hibetullâh b. 'Alî b. Haydara el-Kâdî (ö. 410/1019) için nazmetmiştir.<sup>29</sup>

Hicvin görülmediği divânda medih'ten sonra 12 manzumeyle gazelin yer aldığını görmekteyiz. Genellikle 3 veya 4 beyitten ibaret olan bu manzumelerin en kısası 2, en uzununu ise 7 beyitten oluşmaktadır.<sup>30</sup> Zühd ve hikmet<sup>31</sup>, itizar<sup>32</sup>, dua<sup>33</sup>, itab<sup>34</sup> ve başka konularda nazmedilen manzumelerin bulunduğu bu divanda, bir de mersiye yer almaktadır.

#### 4. Mersiyeleri

Şairin divânında 4 mersiye bulunmaktadır. Şair, bunlardan 10 beyitten ibaret olan bir mersiyesini bir kedi için,<sup>35</sup> diğer 3 mersiye ise oğlu Ebû'l-Fadl için söylemiştir. Bunlardan 81 beyitten oluşması şu beyitle başlamaktadır:<sup>36</sup> (Tavîl)

أَبَا الْفَضْلِ طَالَ اللَّيْلُ أَمْ خَانِنِي صَبْرِي فَخَيْلٌ لِي أُنَّ الْكَوَاكِبَ لَا تَسْرِي

*Ey Ebû'l-Fadl, gece mi uzadı yoksa sabrım mı bana ihanet etti? Bana öyle geldi ki yıldızlar hareket etmiyor.*

23 et-Tihâmî, *a.g.e.*, (Tahkik edenin mukaddimesi), s. 14-15.

24 et-Tihâmî, *a.g.e.*, (Tahkik edenin mukaddimesi), s. 7.

25 et-Tihâmî, *a.g.e.*, (Tahkik edenin mukaddimesi), s. 11-52.

26 et-Tihâmî, *a.g.e.*, s. 583-619.

27 et-Tihâmî, *a.g.e.*, s. 575-581.

28 Bkz. et-Tihâmî, *a.g.e.*, s. 73-76; 128-131; 266-270; 281-288; 447-452; 496-502. Adında "Cerrâh" ifadesi geçen ve şair tarafından methedilen Cerrâhoğulları ise şunlardır: Humejd b. Mahmûd b. Muferric b. el-Cerrâh (s. 68-72; 463-466; 504-506), et-Taymûm 'Alî b. Muferric b. el-Cerrâh et-Tâ'î (168-172), Mahmûd b. Muferric b. Dağfel b. el-Cerrâh et-Tâ'î (195-201), el-Muheyyâ b. Muferric b. Dağfel b. el-Cerrâh et-Tâ'î (245-246), Hassân b. Muferric b. Dağfel b. el-Cerrâh et-Tâ'î (248-253; 272-278; 470-477).

29 Bkz. et-Tihâmî, *a.g.e.*, s. 78-83; 141-148; 163-166; 455-459.

30 Gazel manzumeleri için bkz. et-Tihâmî, *a.g.e.*, s. 96; 139-140; 224; 324; 332; 363; 376; 382; 398; 405; 435-436; 454.

31 Bkz. et-Tihâmî, *a.g.e.*, s. 85; 192.

32 Bkz. et-Tihâmî, *a.g.e.*, s. 105-106; 330-331.

33 Bkz. et-Tihâmî, *a.g.e.*, s. 94-95.

34 Bkz. et-Tihâmî, *a.g.e.*, s. 406-408.

35 et-Tihâmî, *a.g.e.*, s. 383-384.

36 et-Tihâmî, *a.g.e.*, s. 333-341.

13 beyitten meydana gelen mersiye'nin ilk beyti de şu şekildedir:<sup>37</sup> (Mutekârib)

أَتَى الدَّهْرُ مِنْ حَيْثُ لَا أَتَّقِي وَحَانَ مِنْ السَّبَبِ الأَوْثَقِ

*Hiç korunmadığım bir yerden felaket geldi. O, en güvenilen yakın ile yüzüstü bıraktı.*

89 beyitten oluşan ve şairin de ünlenmesine neden olan ünlü mersiye ise aşağıdaki beyitle başlamaktadır:<sup>38</sup> (Kâmil)

حُكْمُ المَنِيَّةِ فِي الرِّيَّةِ جَارِي مَا هَذِهِ الدُّنْيَا بَدَارِ قَرَارِ

*Ölüm kararı, mahlûkat için yürürlüktedir. Nitekim bu dünya kalınabilecek bir yer değildir.*

### 5. Ünlü Mersiyesi

Şairin, oğlu Ebû'l-Fadl için ağıt olarak nazmettiği ünlü kasidesinin, bütünü itibariyle, seçkin ve güzel bir manzume olduğu söylenebilir. Bu mersiye, şairin Muhammed b. 'Abdirrahmân er-Rabî' tarafından tahkik edilen divanında 89 beyit olarak yer almaktadır. Bu ağıt, şöhreti nedeniyle, şairin divânı'nın dışındaki başka kaynaklarda da yer almıştır. Meselâ bu manzumenin nerdeyse tümü, 85 beyti, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*'ta geçmektedir.<sup>39</sup> *Dumyetu'l-Kasr*'da da bu manzmeden 86 beyit nakledilmektedir. el-Bâharzî (ö.467/1075), bu kasideyi küçüklüğünde el-Hâkim Ebû Hafs 'Umer b. 'Alî el-Mutavvi'i (ö.440/1048)'nin hattından nakledip ezberlediğini söylemektedir.<sup>40</sup> Bu manzume, *ez-Zahîre*'de 23 beyit olarak yer alırken, *Me'âhidu't-Tansîs*'da 24,<sup>41</sup> *Ravdâtu'l-Cennât*'ta da 28 beyit halinde geçmektedir.<sup>42</sup>

İbn Hallikân, bu kasideyle ilgili şunları söylemektedir: et-Tihâmî'nin, oğlu hakkında söylediği bir mersiyesi vardır. Onun oğlu henüz küçükken ölmüştü. Bu ağıt, son derece güzeldir. Ona yer verecektim. Fakat insanlar konuyla ilgili olarak, o, hıfzedenine kötülük getiren bir mersiyedir deyince bundan vazgeçtim. Ancak kıskançlar hakkında ve içeriği eşsiz olan iki beyit var ki onlara yer veriyorum:<sup>43</sup>

إِنِّي لَأَرْحَمُ حَاسِدِي لِحَرِّ مَا ضَمَّتْ صُدُورُهُمْ مِنْ الأَوْعَارِ  
نَظَرُوا صَنِيعَ اللّٰهِ فِي فَعْيُونِهِمْ فِي جَنَّةٍ وَقَلُوبُهُمْ فِي نَارِ

*Kalplerinin içerdiği kinin şiddeti nedeniyle beni kıskananlara acıyorum.*

*Allah'ın bendeki eserine baktılar. Böylece gözleri cennette, kalpleri ise ateşte oldu.*

et-Tihâmî'nin mersiyesinin içeriğine baktığımızda, onun, dünyanın geçiciliğinden ve sıkıntılarla dolu oluşundan söz ederek başladığını görmekteyiz. Şair giriş kısmında, herkesin bir gün mutlaka öleceğini, bu dünyada kişinin bir yolcu gibi olduğunu, ömür kısa olduğu için de yapılması gereken sâlih amellerin bir an önce yapılması gerektiğini söylemektedir.<sup>44</sup>

37 et-Tihâmî, *a.g.e.*, s. 418-419.

38 et-Tihâmî, *a.g.e.*, s. 308-317.

39 es-Safedî, *a.g.e.*, c. XXII, s. 78-81.

40 el-Bâharzî, *a.g.e.*, c. I, s. 140-149.

41 'Abdurrahîm b. 'Abdirrahmân b. Ahmed el-'Abbâsî, *Me'âhidu't-Tansîs Şerhu Şevâhidü't-Telhis*, (Mısır: el-Matba'atu'l-Behiyye, 1316), II, 209.

42 el-Mîrzâ Muhammed Bâkir el-Hânsârî, *Ravdâtu'l-Cennât fî Ahvâlil-'Ulemâi ve's-Sâdât*, (Beyrut: ed-Dâru'l-İslâmiyye, 1411/1991), c. V, s. 228-229.

43 İbn Hallikân, *a.g.e.*, c. III, s. 379; İbnu'l-'Îmâd, *a.g.e.*, c. V, s. 83.

44 et-Tihâmî, *a.g.e.*, s. 308-309.

Şair, girişten sonra sözü oğlunun ölümüne getirmektedir. et-Tihâmî, dolunay halini alamamış bir hilalin batması gibi veya bir seher yıldızının çabucak kayması misali, o çocuğun da çok erken bir yaşta ölmesinden ve yaşlıları arasından ölümün onu alıp götürmesinden yakınmaktadır. Onun ölmesiyle kendi bedeninden bir parçanın koptuğunu söyleyen şair, kalbini o çocuğa mezar yaptığını ifade etmektedir.<sup>45</sup>

Dünyanın bir mezar gibi kendisine dar geldiğini söyleyen şair, oğlu bu kötü dünyadan kurtuldu diye kendini teselli etmeye çalışmaktadır. Ölümün bir kaderin sonucu olduğunu belirten şair, duyduğu acının tasvirini yapmakta ve gözlerine uykunun girememesinden yakınmaktadır.<sup>46</sup>

Şair, 40. beyitte, eğer oğlunun ölümünün önüne geçilebilseydi bunu sağlayacak bir kavme sahip olduğunu söylemekte ve kavminin yiğitleriyle övünmeye başlamaktadır. Onların giyim kuşamlarını, atlarını, silahlarını, zırhlarını, iyiliklerini ve cömertliklerini, savaş meydanını ve yiğitliklerini 63. beyite kadar tasvir edip övmektedir. Daha sonra tekrar oğlundan söz etmeye başlayan şair, yaşlılıktan ve saçının ağarmasından yakınmaktadır.<sup>47</sup>

Şair, manzumesini öğüt ve nasihatlerle bitirmektedir. Bu dünyadan kimsenin beraberinde bir şey alıp götürmediğini, herkesin birbirine eşit olduğunu, insanlara iyilik yapmaya çalıştığını, felaketlerin de Allah tarafından geldiğini ve kendisinin bunların hayırlı olanını istediğini belirtmektedir.<sup>48</sup>

et-Tihâmî'nin mersiyesindeki üsluba baktığımızda ise onun başka şairlerden mana alıntısı yaptığını görmekteyiz. Mesela onun aşağıdaki beyti:

وتلهبُ الأحشاء شيبَ مفرقي هذا الضياء شواطئ تلك النار

*İçimin yanıp tutuşması, saçımın ayrımlarını ağarttı. Bu ışık (beyazlık), o ateşin alevidir.*

Ebû Nasr Sa'îd b. eş-Şâh'ın şu beyitlerinden alınmıştır.<sup>49</sup>

قَالَتْ اسْوَدَّ عَارِضَاكَ بِشَعْرٍ وَبِهِ تَقْبَحُ الْوَجْوهُ الْحِسَانُ  
قُلْتُ أَشَعَلَتْ فِي فُوَادِي نَارًا فَعَلَى وَجَنَّتِي مِنْهُ دُخَانُ

*O kadın dedi ki: Yanakların saç sebebiyle kararmış. O saç nedeniyle güzel yüzler çirkinleşmekte.*

*Dedim: Gönlümde bir ateş yaktın ki onun dumanıdır yanaklarımda olan.*

Bir başka alıntı da et-Tihâmî'nin aşağıdaki beytinde görülmektedir:

وَتَوَدُّ لَوْ جَعَلْتُ سَوَادَ قُلُوبِهَا وَسَوَادَ أَعْيُنِهَا خِصَابَ عِذَارِي

*(Niçin) kalplerinin karalığı ile gözlerinin karalığını, favorime boya yapmak istiyorlar?*

et-Tihâmî, bu beyti el-Ma'arrî (ö.449/1057)'nin aşağıdaki beytinden almıştır.<sup>50</sup>

45 et-Tihâmî, a.g.e., s. 309-310.

46 et-Tihâmî, a.g.e., s. 310-312.

47 et-Tihâmî, a.g.e., s. 312-315.

48 et-Tihâmî, a.g.e., s. 316-317.

49 İbn Hallikân, a.g.e., c. III, s. 380.

50 Ebû'l-'Alâ el-Ma'arrî, *Sıktu'z-Zend*, (Beyrut: Dâru Beyrût - Dâru Sâdir, 1376/1957), s. 56; *Şurûh Sıktu'z-Zend*, thk.: Mustafâ es-Sekâ v. dğr., (Dâru'l-Kütub - el-Hey'tu'l-Mısriyye el-'Âmme li'l-Kitâb, 1364/1945), c. I, s. 119; İbn Bessâm eş-Şenterîni, a.g.e., c. II, s. 248.

يَوُدُّ أَنْ ظَلَمَ اللَّيْلَ دَامَ لَهُ وَزَيْدَ فِيهِ سَوَادُ الْقَلْبِ وَالْبَصَرِ

*İstiyor ki gece karanlığı onun için sürsün ve o gecede onun kalbinin ve gözünün karalığı artsın.*

et-Tihâmî'den etkilenen şairler de görülmektedir. Mesela onun aşağıdaki beyti örnek alınmıştır:

وَاسْتُلِّ مِنْ أَتْرَابِهِ وَلِدَاتِهِ كَامِقْلَةً اسْتُلَّتْ مِنْ الْأَشْفَارِ

*Gözün, kapakları arasından çekip çıkarılması gibi o da akranları ve yaşitları içinden zorla alındı.*

Ebû Muhammed 'Abdulcelil b. Vehbûn el-Mursî (ö.483/1090)'nin, el-A'lem olarak tanınan Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. 'Îsâ (ö.476/1084) hakkında söylediği kasideden olan aşağıdaki beyit, yukarıdaki beytin bir örneği ve benzeridir:<sup>51</sup>

وَسَوَاءٌ أَنْ تَجْلِيَ اللَّحَاظَ مِنَ الْقَدَىٰ أَوْ تَنْتَضِيَ مِنْ شَخِصِهَا الْحَوْبَاءُ

*Gözün arkasının yabancı cisimden temizlenmesi ile onun bedeninden ruhun çekip çıkarılması aynıdır.*

İbn Bessâm, bu beytin, et-Tihâmî'ninkinden daha iyi olduğunu, 'Abdulcelil'in ona bir ruh verdiğini, güzel bir tarz yarattığını, açıkça güzel bir üslup kullandığını belirtmektedir.<sup>52</sup>

İbn 'Abdilberr eş-Şenterîni (ö.463/1071) de kâseleri nitelediği aşağıdaki beytini et-Tihâmî'den almıştır:<sup>53</sup>

كَأَنَّهَا وَشِعَاعُ الشَّمْسِ دَاخِلَهَا قُمْصٌ مِنَ الْمَاءِ قَدْ زُرَّتْ عَلَىٰ لَهَبِ

*O (kâseler) ve onların içindeki güneş parıltısı, alev üzerine düğümlemiş su örtüsü gibidir.*

Bu beyit et-Tihâmî'nin aşağıdaki beytinden alınmıştır:

قَوْمٌ إِذَا لَبَسُوا الدُّرُوعَ حَسِبَتْهَا سُحْبًا مُزْرَرَةً عَلَىٰ أَقْمَارِ

*Onlar öyle bir topluluktur ki zirhları kuşandılar mı onları ay üzerine düğümlemiş bulut sanırsın.*

et-Tihâmî'nin teşbihleri de güzeldir. Meselâ İbn Sinân el-Hafâcî (ö.466/1073) aşağıdaki beyitte bulunan teşbihi seçkin teşbihler arasında göstermektedir:<sup>54</sup>

وَالصُّبْحُ قَدْ غَمَرَ النُّجُومَ كَأَنَّهُ سَيْلٌ طَغَىٰ فَطَفَا عَلَىٰ النُّوَارِ

*O sabah ki taşan ve beyaz çiçeklerin üzerinde akıp onları yok eden bir sel misali, yıldızları örtüp yok ediyor.*

51 İbn Bessâm eş-Şenterîni, *a.g.e.*, c. II, s. 479, 486.

52 İbn Bessâm eş-Şenterîni, *a.g.e.*, c. II, s. 486.

53 İbn Bessâm eş-Şenterîni, *a.g.e.*, c. IV, s. 545.

54 Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muhammed İbn Sinân el-Hafâcî, *Sırru'l-Fasâha*, (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1982/1402), s. 249-248.

## 6. Mersiye'nin Metni

- 1 حُكْمُ الْمَنِيَّةِ فِي الْبَرِيَّةِ جَارِي  
 2 بَيْنَا يُرَى الْإِنْسَانَ فِيهَا مُخْبِرًا  
 3 طُبِعَتْ عَلَى غَدْرِ وَأَنْتَ تُرِيدُهَا  
 4 وَمُكَلِّفُ الْأَيَّامِ ضِدَّ طِبَاعِهَا  
 5 وَإِذَا رَجَوْتَ الْمُسْتَحِيلَ فَإِمَّا  
 6 فَالْعَيْشُ نَوْمٌ وَالْمَنِيَّةُ يَقْظَةٌ  
 7 وَالنَّفْسُ إِنْ رَضِيَتْ بِذَلِكَ أَوْ أَبَتْ  
 8 فَاقْضُوا مَا رَبَّكُمْ عِجَالًا إِمَّا  
 9 وَتَرَاقِضُوا خَيْلَ الشَّهَابِ وَبَادِرُوا  
 10 فَالْدَهْرُ يَخْدَعُ بِالْمَنَى وَيَغْضُ إِنْ  
 11 لَيْسَ الزَّمَانُ وَإِنْ حَرَصْتَ مُسَالِمًا  
 12 إِيَّيْ وَنَرْتُ بِصَارِمِ ذِي رَوْقِي  
 13 أَتُّبِي عَلَيْهِ بِإِثْرِهِ وَكُو أَنَّهُ  
 14 يَا كُوكِبًا مَا كَانَ أَقْصَرَ عُمْرَهُ  
 15 وَهَلَالَ أَيَّامٍ مَضَى لَمْ يَسْتَدِرْ  
 16 عَجَلَ الْخُسُوفِ عَلَيْهِ قَبْلَ أَوَانِهِ  
 17 وَاسْتَلَّ مِنْ أَتْرَابِهِ وَوَلَدَاتِهِ  
 18 فَكَانَ قَلْبِي قَبْرَهُ وَكَانَهُ  
 19 إِنْ يُغْتَبَطُ صَعْرًا قَرَبٌ مُفْخَمٌ  
 20 إِنْ الْكُوكِبِ فِي عُلُوِّ مَحَلِّهَا  
 21 وَلَدُ الْمَعْرَى بَعْضُهُ فَإِذَا انْقَضَى  
 22 أَبْكِيهِ ثُمَّ أَقُولُ مُعْتَذِرًا لَهُ  
 23 جَاوَزْتُ أَعْدَائِي وَجَاوَرْتُ رَبَّهُ  
 24 أَشْكُو بِعَادِكَ لِي وَأَنْتَ بِمَوْضِعِ  
 25 وَالشَّرْقِ نَحْوَ الْغَرْبِ أَقْرَبَ شُقْمَةً  
 26 هَيْهَاتَ قَدْ عَلِقْتُكَ أَشْرَاكَ الرَّدَى  
 27 وَلَقَدْ جَرَيْتُ كَمَا جَرَيْتُ لِغَايَةِ  
 28 وَإِذَا نَطَقْتُ فَأَنْتَ أَوَّلُ مَنْطِقِي  
 29 أَخْفِي مِنَ الْبَرْحَاءِ نَارًا مِثْلَ مَا  
 30 وَأَخْفَضَ الرِّقْرَاتِ وَهِيَ صَوَاعِدٌ  
 31 وَشِهَابٌ نَارِ الْحُزْنِ إِنْ طَاوَعْتَهُ
- مَا هَذِهِ الدُّنْيَا بَدَارِ قَرَارِ  
 حَتَّى يُرَى خَبْرًا مِنَ الْأَخْبَارِ  
 صَفْوًا مِنَ الْأَقْدَاءِ وَالْأَكْدَارِ  
 مُتَطَلِّبٌ فِي الْمَاءِ جَدْوَةَ نَارِ  
 تَبْنِي الرَّجَاءَ عَلَى شَفِيرِ هَارِ  
 وَالْمَرْءُ بَيْنَهُمَا خَيْالٌ سَارِي  
 مُنْقَادَةٌ بِالزَّمَةِ الْمُقْدَارِ  
 أَعْمَارُكُمْ سَفَرٌ مِنَ الْأَسْفَارِ  
 أَنْ تُسْتَرَدَّ فَإِنَّهِنَّ عَوَارِي  
 هَنَّى وَيَهْدِمُ مَا بَنَى بِبَوَارِ  
 خُلِقَ الزَّمَانُ عَدَاوَةً الْأَحْرَارِ  
 أَعَدَدْتَهُ لِطِلَابَةِ الْأَوْتَارِ  
 لَمْ يُغْتَبَطُ أَنْتَيْتُ بِالْآثَارِ  
 وَكَذَاكَ عُمْرُ كُوكِبِ الْأَسْحَارِ  
 بَدْرًا وَكَمْ يَهْمَلُ لَوْقَتِ سِرَارِ  
 فَمَحَاهُ قَبْلَ مَطْنَةِ الْإِنْدَارِ  
 كَالْمَقْلَةِ اسْتَلَّتْ مِنَ الْأَشْفَارِ  
 فِي طِيهِ سِرٌّ مِنَ الْأَسْرَارِ  
 يَبْدُو صَيْلَ الشَّخْصِ لِلنَّظَارِ  
 لَتَرَى صَعْرًا وَهِيَ غَيْرُ صَعَارِ  
 بَعْضُ الْفَتَى فَالْكُلُّ فِي الْآثَارِ  
 وَفَقَّتْ حِينَ تَرَكْتَ أَلَمَ دَارِ  
 شَتَانَ بَيْنَ جَوَارِهِ وَجَوَارِي  
 لَوْلَا الرَّدَى لَسَمِعْتَ فِيهِ سِرَارِي  
 مِنْ بَعْدِ تِلْكَ الْخَمْسَةِ الْأَشْبَارِ  
 وَاعْتَالَ عُمْرَكَ فَاطِغُ الْأَعْمَارِ  
 فَبَلَّغْتَهَا وَأَبُوكَ فِي الْمَضْمَارِ  
 وَإِذَا سَكَّتْ فَأَنْتَ فِي إِضْمَارِي  
 يُخْفِي مِنَ النَّارِ الرِّزْدَا الْوَارِي  
 وَأَكْفِكَ الْعَبْرَاتِ وَهِيَ جَوَارِ  
 وَارٍ وَإِنْ عَاصَيْتَهُ مُتَوَارِ



- 32 وَأَكْفُ نِيرَانَ الْأَسَى وَلَرَمًا  
 33 ثُوبُ الرِّيَاءِ يَشْفُ عَمَّا تَحْتَهُ  
 34 فَصُرْتُ جُفُونِي أَمْ تَبَاعَدَ بَيْنَهَا  
 35 جَفَتِ الْكَرَى حَتَّى كَأَنَّ غِرَارَهُ  
 36 وَلَوْ اسْتَزَارَتْ رَقْدَةً لَرَمَى بِهَا  
 37 أَحْيِي لِيَالِي التَّمِّ وَهِيَ مُمِيتِنِي  
 38 حَتَّى رَأَيْتُ الصُّبْحَ يَرْقَعُ كُفَّهُ  
 39 وَالصُّبْحُ قَدْ عَمَرَ النُّجُومَ كَأَنَّهُ  
 40 لَوْ كُنْتَ تُمْنَعُ خَاصَ دُونَكَ فَنِيئُهُ  
 41 وَدَحَا فُؤُوقَ الْأَرْضِ أَرْضًا مِنْ دَمٍ  
 42 قَوْمٌ إِذَا لَبَسُوا الدَّرُوعَ حَسَبَتْهَا  
 43 وَتَرَى سُيُوفَ الدَّارِعِينَ كَأَنَّهَا  
 44 لَوْ أُشْرَعُوا أَيَّامَهُمْ مِنْ طُولِهَا  
 45 شُوسٌ إِذَا عَدِمُوا الْوَعَى انْتَجَعُوا لَهَا  
 46 جَنَبُوا الْجِيَادَ إِلَى الْمَطِيِّ وَرَاوَحُوا  
 47 وَكَأَنَّمَا مَلَّوْا عِيَابَ دُرُوعِهِمْ  
 48 وَكَأَنَّ مَنْ صَنَعَ السَّوَابِغَ عَزَّهُ  
 49 زَرْدًا فَاحْكَمَ كُلَّ مَوْصِلِ حَلْقَةٍ  
 50 فَتَسْرَبُلُوا يَمْتُونُ مَاءٍ جَامِدٍ  
 51 أَسْدٌ وَلَكِنْ يُؤْتِرُونَ بِزَادِهِمْ  
 52 يَتَزَيَّنُ النَّادِي بِحُسْنِ وُجُوهِهِمْ  
 53 يَتَعَطَّفُونَ عَلَى الْمُجَاوِرِ فِيهِمْ  
 54 مِنْ كُلِّ مَنْ جَعَلَ الطَّبِي أَنْصَارَهُ  
 55 وَإِذَا هُوَ اعْتَقَلَ الْقَنَاةَ حَسَبَتْهَا  
 56 وَاللَّبْتُ إِنْ ثَاوَرْتَهُ لَمْ يَعْتَمِدْ  
 57 زَرْدُ الدَّلَاصِ مِنَ الطَّعَانِ بِرُمَحِهِ  
 58 مَا بَيْنَ تَرْبِ الدِّمَاءِ مُضْمَخٍ  
 59 وَالهُونُ فِي ظِلِّ الْهُوَيْنَى كَامِنٌ  
 60 تَنْدَى أَسْرَةً وَوَجْهَهُ وَيَمِينُهُ  
 61 وَيَمُدُّ نَحْوَ الْمَكْرَمَاتِ أَنَامِلًا  
 62 يَحْوِي الْمَعَالِي كَاسِبًا أَوْ غَالِبًا
- عُلبَ التَّصَبُّرُ فَارَقَّتْ بِشَرَارِ  
 وَإِذَا التَّحَفَّتْ بِهِ فَإِنَّكَ عَارِ  
 أَمْ صُورَتْ عَيْنِي بِلَا أَشْفَارِ  
 عِنْدَ اغْتِمَاضِ الْعَيْنِ وَخَزُّ غِرَارِ  
 مَا بَيْنَ أُجْفَانِي مِنَ التِّيَارِ  
 وَيَمِيتُهُنَّ تَبْلُجُ الْأَسْحَارِ  
 بِالضُّوْءِ رَفَرَفَ خَيْمَةَ كَالْقَارِ  
 سَيْلٌ طَغَى فَطَقَا عَلَى النُّوَارِ  
 مِنْهَا بَحَارَ عَوَامِلٍ وَشِفَارِ  
 ثُمَّ انْتَشُوا قَبَنُوا سَمَاءَ غُبَارِ  
 سُحْبًا مُزْرَرَةً عَلَى أَقْمَارِ  
 خُلِجٌ تَمُدُّ بِهَا أَكْفُ بَحَارِ  
 طَعَنُوا بِهَا عِوَضَ الْقَنَا الْخَطَارِ  
 فِي كُلِّ أُوْبٍ نُجَعَةَ الْأَطَارِ  
 بَيْنَ السُّرُوجِ هُنَاكَ وَالْأَكْوَارِ  
 وَعُمُودَ أَنْصَلِهِمْ سَرَابَ قِفَارِ  
 مَاءُ الْحَدِيدِ فَصَاعَ مَاءِ قَرَارِ  
 بِجَبَابَةٍ فِي مَوْضِعِ الْمِسْمَارِ  
 وَتَقَنَعُوا بِحَبَابِ مَاءٍ جَارِ  
 وَالْأَسْدُ لَيْسَ تَدِينُ بِالْإِيْنَارِ  
 كَتَزَيَّنُ الْهَالَاتِ بِالْأَقْمَارِ  
 بِالْمُنْفَسَاتِ تَعَطَّفَ الْأَطَارِ  
 وَكُرْمَنَ فَاسْتَعْنَى عَنِ الْأَنْصَارِ  
 صِلًا تَابَّطَهُ هَزْبُرُ صَارِ  
 إِلَّا عَلَى الْأَيَابِ وَالْأَطْفَارِ  
 فِي الْجَحْفَلِ الْمُتَضَايِقِ الْجَرَارِ  
 زَلَقِي وَنَفَعِ بِالطَّرَادِ مَثَارِ  
 وَجَلَالَةَ الْأَخْطَارِ فِي الْأَخْطَارِ  
 فِي حَالَةِ الْإِعْسَارِ وَالْإِيْسَارِ  
 لِلرُّزْقِ فِي أَتْنَائِهِنَّ مَجَارِي  
 أَبَدًا يُدَانِي دُونَهَا وَيُدَارِي

- 63 قَدْ لَاحَ فِي لَيْلِ الشَّبَابِ كَوَاكِبُ  
64 وَتَلَهُبُ الْأَحْشَاءُ شَيْبَ مَفْرِقِي  
65 شَابَ الْقَدَالُ وَكُلُّ عُضْنٍ صَائِرُ  
66 وَالشَّبُهَ مُنْجَذِبٌ قَلِمَ بِيضِ الدُّمَى  
67 وَتَوُدُّ لَوْ جَعَلْتَ سَوَادَ قُلُوبِهَا  
68 لَا تَنْفِرُ الطَّبِيَّاتُ عَنْهُ فَقَدْ رَأَتْ  
69 شَيْئَانِ يَنْقَشِعَانِ أَوَّلَ وَهَلَةِ  
70 لَا حَبْدَا الشَّيْبِ الوَيْيُ وَحَبْدَا  
71 وَطَرِي مَشَنَ الدُّنْيَا الشَّبَابِ وَرَوْقُهُ  
72 قَصْرَتْ مَسَافَتُهُ وَمَا حَسَنَاتُهُ  
73 نَزْدَادُ هَمًّا كَلِمًا اِزْدَدْنَا غَنَى  
74 مَا زَادَ فَوْقَ الزَّادِ خُلْفَ ضَائِعَا  
75 إِنِّي لَأَرْحَمُ حَاسِدِي لِحَرِّ مَا  
76 نَظَرُوا صَنِيعَ اللَّهِ بِي فَعُيُونُهُمْ  
77 لَا دَنْبَ لِي قَدْ رَمْتُ كَتَمَ فَضَائِلِي  
78 وَسَتَرْتُهَا بِتَوَاضِعِي فَتَطَلَّعَتْ  
79 وَمِنَ الرَّجَالِ مَعَالِمٌ وَمَجَاهِلُ  
80 وَالنَّاسُ مُشْتَبِهُونَ فِي إِيرَادِهِمْ  
81 عُمَرِي لَقَدْ أَوْطَأْتُهُمْ طُرُقَ الْعَلَا  
82 لَوْ أَبْصَرُوا بِعُيُونِهِمْ لَأَسْتَبْصَرُوا  
83 هَلَا سَعَوْا سَعْيَ الْكِرَامِ فَأَذْرَكُوا  
84 دَهَبَ التَّكْرُمِ وَالْوَفَاءَ مِنَ الْوَرَى  
85 وَفَشَتْ خِيَانَاتُ الثَّقَاتِ وَعَظِيمُ  
86 وَلَرُومًا اعْتَصَدَ الْحَلِيمُ بِجَاهِلِ  
87 لِلَّهِ دَرُّ النَّائِبَاتِ فَإِنَّهَا  
88 هَلْ كُنْتُ إِلَّا زُبْرَةً فَطَبَّعْنِي  
89 زَمَنٌ كَأَمْ الْكَلْبِ تَرَامُ جَرَّوَهَا
- إِنْ أُمِهَلْتُ آلَتْ إِلَى الْإِسْفَارِ  
هَذَا الضِّيَاءُ شَوَاطِئُ تِلْكَ النَّارِ  
فَيَنَائُهُ الْأَحْوَى إِلَى الْإِزْهَارِ  
عَنْ بِيضِ مَفْرِقِهِ ذَوَاتُ نِفَارِ  
وَسَوَادَ أَعْيُنِهَا خِصَابَ عِدَارِي  
كَيْفَ اخْتِلَافُ النَّبْتِ فِي الْأَطْوَارِ  
ظِلُّ الشَّبَابِ وَخَلَّةُ الْأَشْرَارِ  
ظِلُّ الشَّبَابِ الْخَائِنِ الْعِدَارِ  
فَإِذَا انْقَضَى فَقَدْ انْتَقَضَتْ أَوْطَارِي  
عِنْدِي وَلَا آلاؤُهُ بِقِصَارِ  
وَالْفَقْرُ كُلُّ الْفَقْرِ فِي الْإِكْتَارِ  
فِي حَادِثٍ أَوْ وَارِثٍ أَوْ عَارِ  
ضَمَّتْ صُدُورُهُمْ مِنْ الْأَوْغَارِ  
فِي جَنَّةٍ وَقُلُوبُهُمْ فِي نَارِ  
فَكَأَمَّا بَرَقَعْتُ وَجْهَهُ نَهَارِ  
أَعْنَأُهَا تَعْلُو عَلَى الْأَسْتَارِ  
وَمِنَ النُّجُومِ عَوَامِضُ وَدَرَارِي  
وَتَفَاضُلُ الْأَقْوَامِ فِي الْإِضْدَارِ  
فَعَمُوا وَلَمْ يَقْفُوا عَلَى آثَارِي  
وَعَمَى الْبَصَائِرِ مِنْ عَمَى الْبِصَارِ  
أَوْ سَلَمُوا لِمَوَاقِعِ الْأَقْدَارِ  
وَتَصَرَّمَا إِلَّا مِنْ الْأَشْعَارِ  
حَتَّى اتَّهَمْنَا رُؤْيَةَ الْبِصَارِ  
لَا خَيْرَ فِي يُمْنِي بَغَيْرِ بَسَارِ  
صَدَأُ اللَّئَامِ وَصَيَقْلُ الْأَحْرَارِ  
سَيْفًا وَأَطْلَقَ صَرْفَهُنَّ غِرَارِي  
وَتَصَدَأُ عَنْ وَلَدِ الْهَزْبِرِ الضَّارِي

### 7. Mersiyenin Çevirisi

- 1) Ölüm hükmü, mahlukat için yürürlüktedir. Nitekim bu dünya kalınabilecek bir yer değildir.
- 2) İnsan orada bir haber veren olarak görünürken bir bakarsın haberlerden bir habere dönüşür.

- 3) O dünya ki keder ile yoğrulmuştur. Oysa sen, onu kederlerden ve sıkıntılardan arınmış olarak istemektesin.
- 4) Zamanın ruhuna ters olanı ondan bekleyen, suda alevli köz arayan gibidir.
- 5) İmkânsız olanı istersen eğer, sen onu yıkılmaya yüz tutmuş uçurum kenarına kurarsın ancak.
- 6) Yaşamak bir uyku, ölmek ise uyanıştır. Kişi, ikisi arasında yürüyen bir hayalettir.
- 7) Kişi bunu kabul etse de etmese de kader yularına boyun eğer.
- 8) Hedeflerinizi çabucak gerçekleştirin, zira ömrünüz sadece yolculardan bir yolcunun ömrü gibidir.
- 9) Geri istenmeden önce gençlik atını dörtünela koşturun ve acele edin. Çünkü o atlar ödünçtür.
- 10) Zaman, temennilerle avutuyor, zevkleri yarıda bırakıyor ve kurulanı yıkıp helak ediyor.
- 11) Ne kadar çabalasan da zaman barışan olmaz. Çünkü zamanın huyudur özgürlere düşmanlık yapmak.
- 12) Ben, parlayan keskin bir kılıç ile tek başıyaydım. Onu intikam almak için bulundurmuştum.<sup>55</sup>
- 13) O kılıcın parlıtısını övüyorum. Eğer (bu övgüyle) o çok sevilmeyecek olsaydı eserlerini de överdim.<sup>56</sup>
- 14) Ey yıldız, ömrün ne kadar da kısa! Nitekim seherde (doğup kaybolan) yıldızların ömrü de böyle.
- 15) Ey birkaç günlük hilal... Dolunay halini almadan, o hilal çekip gitti ve gizlenme vaktine kadar ona mühlet verilmedi.
- 16) Hilalin dolunay olacağı sanılan bir vakitten önce, ay tutulması acele edip zamanından önce o hilale uğradı ve onu silip yok etti.
- 17) Gözün, kapakları arasından çekip çıkarılması gibi o da akranları ve yaşlıları içinden zorla alındı.
- 18) Sanki kalbim ona mezar oldu ve sanki o, kalbimin içinde sırlardan bir sırdir artık.
- 19) Küçük olduğu halde bu kadar çok sevilmesi (onun değerli oluşundandır.) Nitekim nice büyük de keskin gözlüye zayıf biri görünebilir.
- 20) Yükseklerdeki yıldızlar da küçük olmadıkları halde küçük görünürler.
- 21) Taziye sahibinin çocuğu, onun parçasıdır. Kişiden bir parça kopup gitti mi hepsi gider.
- 22) Ona ağlıyorum. Sonra özür dileyerek ona diyorum: En kötü evi (dünyayı) terk ederek muvaffak oldun.<sup>57</sup>
- 23) Ben düşmanlarıma komşu oldum, o ise Rabbine. Benim komşuluğum ile onunki arasında ne kadar büyük fark var!

55 Sadece bir erkek çocuğum vardı. O çocuk da zor zamanlarımda bana destek olacaktı veya benim neslimi sürdürecekti.

56 Onun parlaklığını övüyorum. Ona özenilmeyeydi eserlerini de övecektim. *Dumyetu'l-Kasr*'da يُعْتَبَطُ yerine يُعْتَبَطُ ifadesi bulunmaktadır. Buna göre mana, ilaçsızlıktan ölmeyeydi onun eserlerini överdim şeklinde olacaktı bkz. el-Bâharzî, a.g.e., c. I, s. 142.

57 Şair burada, kurtulduğu için aslında sevinmem lazımdı demek istiyor.

- 24) Senin benden uzak oluşundan yakınıyorum. Oysa sen (yanımdasın), öyle bir yerdesin ki ölümün olmasaydı yakarışımı duyardın.
- 25) Doğu ile batı arasındaki uzaklık, bu beş karışlık mezarın mesafesinden daha yakındır.<sup>58</sup>
- 26) Ne yazık! Ölümün ipleri (pençesi) seni yakaladı ve ömürlere son veren, senin ömrünü ansızın yakalayıp aldı.
- 27) Sen de bir menzile koştun benim gibi. Sen ona vardın, baban ise hala yolda.
- 28) Konuştuğumda, sen dilimden çıkan ilk sözcüksün. Sustuğumda ise sen gönlüme çöker, orada durursun.
- 29) Tutuşan çakmağın içerdiği ateş gibi şiddetli bir ateşi içimde saklayıp barındırıyorum.
- 30) Kabaran iç çekmelerimi dindiriyorum ve akan gözyaşlarımı tekrar tekrar siliyorum.
- 31) Hüzün ateşinin alevi, sen ona teslim olduğunda yanar, sen ona direndiğinde ise kaybolur ve ferahlarsın.<sup>59</sup>
- 32) O hüznün ateşine engel olabiliyorum. Ancak direncim yenik düşebilir ve o ateş kıvılcım çıkarabilir.
- 33) Gösteriş elbisesi şeffaf olup altındakini göstermekte. Sen ona sarındığında çıplak kalırsın.
- 34) Göz kapaklarım kısa mı geldi veya araya mesafe mi girdi ya da gözüm kapaksız mı yaratıldı?
- 35) Gözüm uykudan uzaklaştı. Hatta gözüm kapandığında, az uyku bile batan bir kılıç ağzı gibi oluyor.
- 36) Uyku (gözüme) uğramak isteseydi, gözkapaklarımın arasındaki cereyan onu kovardı.
- 37) Beni öldüren ve kendilerini de şafak sökmesinin öldürdüğü uzun geceleri uykusuz geçirip ihya ediyorum ta sabahı görene kadar.
- 38) O sabah ki zift gibi siyah bir çadırın eteğine ışıklı eli ile yakınlaşıyor.<sup>60</sup>
- 39) O sabah ki taşan ve beyaz çiçeklerin üzerinde akıp onları yok eden bir sel misali, yıldızları örtüp yok ediyor.
- 40) (Senin başına gelene) engel olunabilseydi, ordu ve kılıç denizlerine bizden gençler senin için dalarlardı.<sup>61</sup>
- 41) Yerin hemen üstüne, kandan bir tabaka döşer, sonra da yönelip toz topraktan bir gökyüzü inşa ederlerdi.
- 42) Onlar öyle bir topluluktur ki zırhları kuşandılar mı onları ay üzerine düğümlemiş bulut sanırsın.<sup>62</sup>
- 43) Zırhlıların kılıçlarını görürsün ki sanki o kılıçlar denizlerin kollarının beslendiği birer su kanalıdır.<sup>63</sup>

58 Şair, dünya bana senin mezarında daha dar geliyor. Senin mezarın daha genişler demek istiyor.

59 Şairin divanındaki *أوري* kelimesi yerine, *Dumyetu'l-Kasr'da* *زار* sözcüğü vardı. Anlam açısından bu rivayet tercih edildi bkz. el-Bâharzî, *a.g.e.*, c. I, s. 143.

60 *Dumyetu'l-Kasr'*ın rivayetinde *يَأْتِي* yerine *يُرْفَع* kelimesi yer almaktadır. Buna göre mana, o sabah ki zift gibi siyah bir çadırın eteğini ışıklı eli ile kaldırıyor şeklindedir bkz. el-Bâharzî, *a.g.e.*, c. I, s. 144.

61 O, geriye onun için kendini feda eden ne yiğitler bırakmıştır.

62 Onlar, savaşa uçarcasına koşup giderler.

63 Burada, kılıçtan akan kan tasvir ediliyor. O kan, kandan denizler oluşturuyor.

- 44) Sağ ellerindeki (kılıçları) doğrultsalar, o kılıçların uzunluğu nedeniyle, titreyen (öldürücü) mızrak yerine onlarla yaralayıp öldürebilirlerdi.<sup>64</sup>
- 45) Kahramandırlar. Ortada savaş görmeyince, yağmurun talep edilmesi gibi, dört bir yandan, savaşı bulmaya çalışırlar.
- 46) Soylu atları yanlarına çekip yürürler, at eyeri ve deve yükleri arasında ilerlerler.<sup>65</sup>
- 47) Çölü serap doldurduğu gibi, onlar da zırhlarının içini doldurup temrenlerine mızrak sapı oluyorlar sanki.<sup>66</sup>
- 48) Sanki o zırhları yaparı, sıvı demir yanılmış ve o da sertleşmiş demir sıvısını, zincirli zırh şeklinde biçimlendirmiş.
- 49) O kişi, her bir zincir halkasının bitişen tarafını, çivi yerine, kabarcık gibi olan bir çıkıntıya sıkıca bağlamış.
- 50) Böylece o yiğitler, sertleşmiş demirden zırhlarla kuşanıp sert olmayan kabarcıklı demirle de yüzlerini örtmüşler.
- 51) Aslan gibidirler ve yemeklerini de paylaşırlar. Oysa aslanlar paylaşmayı kabul etmezler.
- 52) Halelerin ay ile süslenmesi gibi meclis de onların güzel yüzleriyle süslenir.
- 53) Başkasının çocuğuna şefkat gösterip emziren kadınlar gibi onlar da kendilerine sığınmış olana değerli hediyelerle iyilik yaparlar.
- 54) Onlar ki ceylan gibi ürkek ve korkakları, kendilerine dost ediniyorlar. O korkaklar, (onların iyilikleriyle) soylu olup zenginleşince, yardımcılara ihtiyaçları kalmıyor (ve onları terk ediyorlar).
- 55) Onlar ki mızrağı alınca, sanırsın ki o mızrak, yırtıcı aslanın, koltuğu altına aldığı bir kobradır.
- 56) Eğer aslan onlara saldırırsa onlar sadece azı dişlerine ve tırnaklarına güvenirlir.
- 57) Onlar mızraklarıyla, darbelerden yumuşamış zırhlarıyla, yer darlığı çeken büyük bir orduyla birlikte,
- 58) Kanla yoğrulmuş toprak ve kovalamaca ile kalkmış toz içindedirler.
- 59) Zillet, refah ve miskinliğin gölgesinde gizlidir. Akranların yüceliği ise tehlikelerdedir.
- 60) Yüz hatları ve elleri, varlık halinde de yoklukta da cömertçe hareket etmektedir.
- 61) İyiliklere doğru, avuçlarını açarak iyilik elini uzatmaktadırlar.<sup>67</sup>
- 62) İyilikleri, çalışıp kazanarak veya gasp ederek ihtiva etmekte. Daima, o iyiliklerden önce, yaklaşıp (onları elde etmek için) kandırmaya çalışmaktalar.
- 63) Gençlik gecesinde yıldızlar parlamıştır. <sup>68</sup> Eğer o yıldızlara mühlet verilirse tan ağarmasına doğru ilerlerler.
- 64) İçimin yanıp tutuşması, saçımın ayrımlarını ağarttı. Bu ışık (beyazlık), o ateşin alevi-dir.
- 65) Ensem ve siyah uzun saçımın parlamaya başlayan her teli ağardı.

64 Anlam şöyle de olabilir: Elleri o kadar uzundur ki bir mızrak gibi uzatıp hasmını yaralayabilirler.

65 Onlar, çevik olup yorulmadıkları için hayvanlara binmeye gereksinim duymazlar.

66 Onlar, iri yapıdırlar. Zırhlarına sığamıyorlar. Temrenlere sap olabilecek kadar da uzun boyludurlar.

67 Tam tercümesi, iyiliklere doğru, parmakları arasında açıklık bulunan iyilik elini uzatmaktadırlar şeklindedir. Yani eli sıkı değildirler. Eli açık kişilerdir.

68 Gecenin başında parlamaya başlayan yıldızlar var olmuştur.

- 66) Benzerlik çekicidir. O halde niçin beyaz tenli kadınlar, ağarmış saç ayırımından nefret ediyor?
- 67) (Niçin) kalplerinin karalığı ile gözlerinin karalığını, favorime boya yapmak istiyorlar?
- 68) Oysa ceylanlar, o ak saçlarımdan nefret etmiyor, çünkü bitkinin gelişim aşamalarının nasıl değiştiğini görüyorlar.
- 69) İlk olarak iki şey aniden görünüp yok olur: Gençliğin gölgesi ve kötülerin dostluğu.
- 70) Ne kötüdür vefakâr yaşlılık! Ne güzeldir gaddar ve hain gençliğin gölgesi!
- 71) Dünyada ihtiyacım olan, gençliktir ve onun başlangıcıdır. O bitti mi ihtiyaçlarım da biter.
- 72) O gençliğin ömrü kısa oldu. Ancak bana göre, onun ne iyilikleri ne de ihsanları kısadır.
- 73) Zenginleştikçe dertlerimiz de artmakta. Her yönüyle yoksulluk ise (bunları) çoğaltmaktadır.
- 74) İhtiyaç fazlası olan, ya bir hadise ya bir varis ya da utanç verici bir şey vasıtasıyla zayıp olup gider.
- 75) Kalplerinin içerdiği kinin şiddeti nedeniyle beni kıskananlara acıyorum.
- 76) Allah'ın bana verdiklerine baktılar. Böylece gözleri cennette, kalpleri ise ateşte oldu.
- 77) Hiçbir suçum yoktu. Sadece üstünlüklerimi saklamak istedim. Sanki ateşin yüzünü peçe ile örttüm.
- 78) O üstünlükleri müteviziliğim nedeniyle saklamak istedim. Bunun üzerine, boyunları uzanıp örtülerin üzerinde yükselmeye başladı.
- 79) Bazı insanlar işaretler gibidir, bazıları ise fark edilmezdir. Bazı yıldızlar da kapalı, bazıları ise çok parlaktır.
- 80) İnsanlar kazançlarında birbirine benzemektedirler. Toplulukların üstünlükleri ise ürün vermedir.
- 81) Ömrüme yemin olsun ki onları yücelik yollarına sevk ettim. Ancak kör olup görmediler ve izlerimi takip etmediler.
- 82) Gözleriyle görmek isteselerdi görürlerdi. Nitekim basiretlerin körlüğü, gözlerin kör olup göremeyişindedir.<sup>69</sup>
- 83) Neden soylular gibi çalışıp çabalamadılar. Böylece kaderin sonuçlarını kabulleneceklerdi veya onlara teslim olacaklardı.
- 84) Vefa ve iyilik, şiiplerin dışında, insanların içinden yok olup gitmiş.
- 85) Güvenilir olan ve olmayanların hainlikleri yaygınlaşmış. Öyle ki gözlerimizin görmesini suçlamaya başladık.
- 86) Akıllı, çok defa, cahilden yardım istemiştir. Nitekim sol el olmayınca sağda hayır yoktur.
- 87) Kötülüklerin hayrı Allah'tandır. Nitekim onlar adiler için pas, iyiler için de cıladır.
- 88) Ben sadece büyük bir demir parçasıydım. O felaketler beni kılıç olarak biçimlendirdi ve onların peş peşe gelişi bu kılıcın keskin ucunu serbest bıraktı.
- 89) Zaman, yırtıcı aslanın yavrusundan yüz çevirip eniğine şefkat gösteren bir köpek anne gibidir.

69 *Divânî*'daki بقلوبهم yerine, *Dumyetu'l-Kasr*'daki بغيرهم ifadesini anlam yönünden tercih edilmiştir bkz. el-Bâharzî, a.g.e., I, 149.

## Sonuç

et-Tihâmî'nin mersiyesi, Arap edebiyatında üne kavuşmuş mersiyeler arasındaki yerini almıştır. Bu manzume, ayrıca şairin ünlenmesini de beraberinde getirmiştir. Şair bu mersiyede, oğlunun ölümü nedeniyle yaşadığı duygulara yer vermiş ve ölümün kendisinde bıraktığı etkiyi tasvire çalışmıştır. Genelde mersiyelerde, kaybedilen kişi ile ilgili betimlemelere, övgü amacıyla fazla yer verildiği görülmektedir. Ancak et-Tihâmî, bu kasidesinde, ölen oğlula ilgili betimlemelere az yer vermiştir. Ayrıca şair, kavmiyle övünürken tasvirleri aşırı bir şekilde uzatmıştır. Bu aşırılık nedeniyle de bu tasvirlerde anlam, bazı yerlerde kapalı kalmış ve manzumenin ağıt yönü gölgede kalmıştır.

## Kaynakça

- el-'Abbâsî, 'Abdurrahîm b. 'Abdirrahmân b. Ahmed, *Me'âhidu't-Tansîs Şerhu Şevâhidi't-Telhîs*, (Mısır: el-Matba'atu'l-Behiyye, 1316).
- el-Bâharzî, 'Alî b. el-Hasan, *Dumyetu'l-Kasr ve 'Ustratu Ehli'l-'Asr*, thk.: Muhammed Altüncü, (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1414/1993).
- Brockelmann, Carl, *Târihu'l-Edebi'l-'Arabî*, trc. 'Abdulhalîm en-Neccâr, (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, t.y.).
- el-Ma'arrî, Ebû'l-'Alâ, *Sıktu'z-Zend*, (Beyrut: Dâru Beyrût - Dâru Sâdır, 1376/1957).
- el-Hânsârî, el-Mîrzâ Muhammed Bâkir, *Ravdâtu'l-Cennât fî Ahvâlî'l-'Ulemâi ve's-Sâdât*, (Beyrut: ed-Dâru'l-İslâmiyye, 1411/1991).
- İbn Bessâm eş-Şenterîni, Ebû'l-Hasan 'Alî, *ez-Zahîre fî Mehâsini Ehli'l-Cezîre*, thk.: İhsân 'Abbâs, (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1399/1979).
- İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, thk.: İhsân 'Abbâs, (Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.).
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ el-Hâfîz, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (Beyrut: Mektebetu'l-Me'ârif, 1412/1991).
- İbn Sinân el-Hafâcî, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muhammed, *Sirru'l-Fasâha*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1402/1982).
- İbn et-Tağriberdî, Cemâluddîn Ebû'l-Mehâsin Yûsuf el-Atâbekî, *en-Nucûmu'z-Zâhire fî Mulûki Mısır ve'l-Kâhire*, (Mısır: Dâru'l-Kutub - Vizâretu's-Sekâfe, 1383/1963).
- İbnu'l-'Îmâd, Şihâbuddîn 'Abdullah b. Ahmed, *Şezerâtu'z-Zehab fî Ahbâri Men Zeheb*, thk.: 'Abdulkâdir el-Arnâût - Mahmûd el-Arnâût, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1410/1989).
- es-Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybek, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk.: Ahmed el-Arnâût - Turki Mustafâ, (Beyrut: Dâru İhyâ't-Turâsî'l-'Arabî, 1420/2000).
- Şurûh Sıktî'z-Zend, thk.: Mustafâ es-Sekâ v. dğr., (Dâru'l-Kutub - el-Hey'tu'l-Misriyye el-'Âmme li'l-Kitâb, 1364/1945).
- et-Tihâmî, Ebû'l-Hasan 'Alî b. Muhammed, *Dîvân*, thk.: Muhammed b. 'Abdirrahmân er-Rabî', (Riyad: Mektebetu'l-Me'ârif, 1402/1982).
- el-Yâfi'î, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Es'ad, *Mir'âtu'l-Cinân*, thk.: Halîl el-Mansûr, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1417/1997).
- ez-Ziriklî, Hayruddîn, *el-A'lâm*, (Beyrut: Dâru'l-'İlmi li'l-Melâyîn, 2002).
- ez-Zehabî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Usmân, *el-'İber fî Haberi Men Ğaber*, thk.: Muhammed es-Sa'id b. Besyûnî Zağlûl, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1405/1985).
- ez-Zehabî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Usmân, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, thk.: Şu'ayb el-Arnâût - Muhammed Nu'aym el-'İrksûsî, (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1417/1996).



# Kur'ân'da Te'kid Üslupları ve Çeşitleri

Mehmet ALTIN\*

## Özet

Te'kid, tüm dillerde olduğu gibi Arap dilinde de çok önemli bir üslup olup bu üslupla muhatabın zihnine ve gönlüne hitap edilen şeyi iyice yerleştirmek, zihnindeki kuşku ve şüpheleri ortadan kaldırmak gibi hususlar hedeflenir. Özellikle muhatap, ikna olmayan hatta reddeden birisi ise ikna derecesine göre sözün pekiştirilmesi gerekir.

Arapça olarak inen Kur'ân-ı Kerim incelendiğinde, insan üzerinde etki gücü fazla olan te'kid üslubunu sıkça kullandığı görülecektir. Kur'ân'daki te'kid; Allah'ın kudretinin mükemmelliğine ve yaratıcılığının eşsizliğine dikkat çekmek, dinleyiciyi tefekkür ve düşünmeye sevk etmek, sevap kazanmaya teşvik etmek ve azabtan da sakındırmak gibi birçok amaca hizmet etmektedir.

Bu çalışmada, Kur'ân'da çokça bulunan ve çeşitlilik arz eden te'kid üsluplarının araştırılması hedeflenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân-ı Kerim, te'kid, âyet, üslup, lafzi te'kid, manevi te'kid.

## Ta'kid ( Emphasis) Styles and Types in Qur'an

### Abstract

Te'kid is a very important style in Arabic language as it is in all languages. The benefit of Te'kidin is to place well what is addressed to the client's mind and heart, to remove suspicions and doubts in his mind. It is a necessity to reinforce the phrase with a teqid. If the interlocutor is a person who can be persuaded, the word is said to be untouchable. If the person is not someone who can be persuaded, it is good to say the word te'kid. However, if the interlocutor is someone who refuses, then the word must be reinforced according to the persuasion level.

Since the Qur'an was revealed in the Arabic language, takid, which has eminent power to impress people, was utilised in order to transfer the message to their addressee. Takid in the Qur'an has various purposes such as to draw attention on the words of Allah, to the uniqueness of creation and the perfection of His power, and to lead the listener to contemplation, to encourage them to commit good deed and to maket hem abstain from Allah's fury.

The objective of this study is to examine the variety and stylistic usage of takid in the Qur'an.

**Keywords:** The Qur'an, takid, verse of the Qur'an, style, literal takid, moral takid.

\* Yrd. Doç. Dr., Bitlis Eren Ü., İslami İlimler Fakültesi, Tefsir A. B. D.  
mehmet\_altin13@hotmail.com

## Giriş

Kur'ân'da bulunan te'kid üsluplarının incelenmesine geçmeden önce te'kid kelimesinin tanımını yaparak Kur'ân-ı Kerim üslubunun özelliklerine kısaca değinmek istiyoruz.

Te'kid kelimesinin etimolojik yapısını incelediğimizde, bu kelimenin Tevkid veya te'kid şekliyle; وكد - يكد - وكود fiilinden türediğini, sözlükte “sıkıca bağlamak, sağlamlaştırmak, güçlendirmek ve teyit etmek”<sup>1</sup> anlamına geldiğini görürüz. Te'kid kelimesinin birçok tanımı yapılmıştır. Bir tanıma göre te'kid; tabi olduğu kelimenin manasını kuvvetlendiren, pekiştiren, manasındaki kapalılığı gideren sözdür.<sup>2</sup> Başka bir tanıma göre ise te'kid; duyan kimsenin zihninde sabit kılmak üzere yapılan bir tekrardır. Örneğin, نفسه علي جاء “Ali bizzat kendisi geldi” ifadesi, علي علي جاء “Ali Ali geldi” manasındadır.<sup>3</sup>

Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yahya b. Yesar Sa'leb'in (ö. 291/903) 'te'kid' ile ilgili şu sözleri bu konuyu özetler mahiyettedir: Te'kid, konuşmada şüpheleri gidermek ve sözde geçen bütün unsurların kasd edildiğini ifade etmek amacıyla gelir. Nitekim اخوك كلمني 'Kardeşin benimle konuştu' cümlesinde iki ya da daha fazla anlam ortaya çıkmaktadır. Bu cümle 'Kardeşin benimle bizzat konuştu' anlamına gelebileceği gibi, 'Kardeşin çocuğuna, benimle konuşmasını söyledi' anlamına da gelebilir. Fakat تكليماً اخوك كلمني 'Kardeşin benimle bizzat konuştu' dersin, bu cümleden kardeşinin dışında birinin konuştuğunu düşünmek doğru değildir.<sup>4</sup>

Üslup, konuşmacının konuşmasını oluştururken, kelime ve cümlelerin diziliş biçimlerini seçerken takip ettiği yoldur.<sup>5</sup> İster ilahî ya da beşerî olsun, her sözün kendisine özgü bir üslubu olduğundan, Kur'ân'ın da kendisine has bir üslubu olması doğaldır. Zürkanî (ö. 1367/1948) Kur'ân üslubunu şu şekilde tanımlamaktadır: “Kelimelerin seçiminde ve cümlelerin tertibinde Kur'ân'ın kendisine mahsus yöntemiyle takip ettiği yoldur.”<sup>6</sup>

Kur'ân üslubu; lafız ve mana dengesi, ses ve lafızdan çıkan ahenk, aynı anda farklı sevi-

1 Ebü'l-Fazl Cemâlüddin b. Muhammed b. Mükarrem el-Ensârî İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, (Kahire: Daru'l-Mearif, ts.), “vkd” md., 6: 4905.

2 Abdurrahman Molla Cami, *Şerhu'l-Kafiye*, (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.), 220.

3 Mustafa el-Çalayânî, *Camiu'd-Durusi'l-Arabiyye*, (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1996), 3: 231.

4 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, “vkd” md., 6: 4905.

5 Muhammed Abdulazim ez-Zürkanî, *Menahilu'l-İrfan*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1995), 2: 239.

6 Zürkanî, *Menahilu'l-İrfan*, 2: 239.

ylere hitap etme ve sahip olduğu bütünlük ve insicâm gibi özellikleriyle temayüz etmiştir.<sup>7</sup> İşte Kur'an-ı Kerim kendisine özgü eşsiz bu üslubu vesilesiyle asırlardan beri gönüllerde taht kurmuş, düşmanını susturmuş, dostunu sevindirmiş ve davet ettiği mübâreze meydana hep galip gelmiştir.<sup>8</sup>

## 1. Kur'an-ı Kerim'de Te'kid Üslupları ve Çeşitleri

Kelamların en belîği olan ve belagete önem veren bir topluluğa inen Kur'an'ın her cümlesinde belagatin incelikleri bulunmaktadır. Bu bağlamda kelimeye kuvvet katan, cümleyi pekiştiren ve muhatabın kafasındaki soru işaretlerini gideren te'kidin<sup>9</sup> Kur'an'da çokça bulunduğunu görmekteyiz. Öyle ki te'kid üslup ve çeşitlerinin sayısı Kur'an âyetlerinin üçte birinden daha fazladır.<sup>10</sup>

Birçok âlime göre, ifadenin bir te'kid edâtıyla pekiştirilmesi ihtiyaçtan kaynaklanan bir durumdur. Eğer muhatap, ikna olabilecek bir kimse ise söz, te'kidsiz söylenir. Ancak muhatap, reddeden birisi ise ikna durumuna göre sözün pekiştirilmesi gerekir.<sup>11</sup> Yâsîn sûresinde zikredilen şu âyetler buna güzel bir örnektir:

﴿وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ \* إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُم مُّرْسَلُونَ \* قَالُوا مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ \* قَالُوا رَبَّنَا بَعَلَّمْ إِنَّا إِلَيْكُم لَمُرْسَلُونَ \* وَمَا عَلَيْنَا إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾<sup>12</sup>

Birçok müfessire göre âyette geçen elçiler Hz. İsa tarafından Antakya halkına gönderilen elçilerdir. Hz. İsa tarafından hak dine davet etmek üzere Antakya halkına elçiler gönderilir. Başlangıçta iki kişi olan elçiler şehre varır ve Hz. İsa'nın elçileri olduklarını söyleyerek herhangi bir te'kid vasıtası kullanmaksızın halkı Hakka davet ederler. Fakat şehir halkı onların çağrılarını kulak vermez ve onları yalanlar.<sup>13</sup> Bunun üzerine Allah onları üçüncü bir elçiyle destekler. Muhatapların durumlarını göz önünde bulunduran elçiler bu kez üslup değiştirerek *إِنَّا إِلَيْكُم مُّرْسَلُونَ* "Şüphesiz biz size gönderilmiş elçileriz" (Yâsîn 36/14) diyerek te'kidli bir ifadeyle onları tasdik etmeye davet ederler. Fakat onların her türlü davetine kulaklarını tıkayan şehir halkı "Siz de ancak bizim gibi insansınız. Rahmân hiçbir şey indirmemiştir. Siz sadece yalan söyleyen kimselersiniz" (Yâsîn 36/15) şeklinde karşılık vererek inkârda ısrar edip, elçileri de yalancılıkla itham ederler. Bunun üzerine elçiler, *مُرْسَلُونَ* lafzının başına "ن" te'kid edatını getirerek *إِنَّا إِلَيْكُم لَمُرْسَلُونَ* "Bizim, gerçekten size gön-

7 Kur'an Üslubu ile ilgili geniş bilgi için bkz.: Ebû Abdillah Muhammed b. Ebû Bekr Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, (Beirut, 2006), 22: 160; Ayrıca bkz.: Elmalî Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul, 1979), 1: 47; Seyyid Kutup, *Kur'an'da Edebi Tasvir*, çev. Süleyman Ateş, (Ankara: Hilal Yayınları, ts.), 155; Muhammed Diraz, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, çev. Salih Akdemir, (Ankara, 1983), 116.

8 Halil Çiçek, 20. *Asırda Kur'an İlimleri Çalışmaları*, (yy: Timaş Yayınları, ts.), 81.

9 Abdülkerim Bingöl ve Mehmet Salmazzem, "Kur'an'daki Te'kid İfadelerinin Bazı Türkçe Meâllerdeki Karşılıklarına Dair Bir İnceleme", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 8, sy. 16, (2017/1): 168.

10 Kazım Fethi er-Râvî, "Kur'an-ı Kerim'de Te'kid Üslupları (Esalibu't-Tevkid fi'l-Kur'âni'l-Kerim)", çev. Hasan Keskin, *CÜİF Dergisi*, c. 6, sy. 1, (2002): 176.

11 Bkz: Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, (Kahire: Daru't-Turas, 1984), 2: 393.

12 Yâsîn 36/14-17. Hani biz onlara iki elçi göndermiştik de onları yalancı saymışlardı. Biz de onlara üçüncü bir elçi ile destek vermiştik. Onlar, "Şüphesiz biz size gönderilmiş elçileriz" dediler. Onlar şöyle dediler: "Siz de ancak bizim gibi insansınız. Rahmân, hiçbir şey indirmemiştir. Siz Sâdece yalan söylüyorsunuz." (Elçiler ise) şöyle dediler: "Bizim gerçekten size gönderilmiş elçiler olduğumuzu Rabbimiz biliyor." "Bize düşen ancak apaçık bir tebliğdir."

13 Nasiruddin b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Tevîl*, (Beirut, ts.), IV, 262-263.

derilen elçiler olduğumuzu Rabbimiz biliyor. Şüphesiz biz size gönderilmiş elçileriz” demek suretiyle daha güçlü bir ifadeyle onlara çağrıda bulunurlar. Ancak muhatapların inkâr ve isyanlarını ısrarla sürdürmeleri üzerine artık davetin onlara hiçbir fayda vermeyeceğine kanaat getirirler. Son olarak da عَلَيْنَا إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ “Bize düşen ancak apaçık bir tebliğdir”. (Yâsîn 36/17) diyerek görevlerinin sadece tebliğ etme olduğunu bildirirler.<sup>14</sup>

Yukarıdaki âyetlerde görüldüğü gibi muhatap kimsenin tavrının farklılığından dolayı bazı âyetlerde bir,<sup>15</sup> bazılarında iki,<sup>16</sup> bir kısım âyetlerde ise üç<sup>17</sup> veya daha fazla<sup>18</sup> te'kid çeşidi görülebilmektedir. Özetle ifade edelim ki Kur'ân'da bulunan te'kid üsluplarının çok ve çeşitli amaçları vardır: Allah'ın âyetlerine, yaratıcılığının eşsizliğine ve kudretinin mükemmelliğine dikkat çekmek, dinleyiciyi tefekkür ve düşünmeye sevk etmek,<sup>19</sup> Allah'ın vâdinin kesin olarak gerçekleşeceğini ifade etmek,<sup>20</sup> sevap kazanmaya teşvik etmek ve Allah'ın azabından sakındırmak<sup>21</sup> gibi pek çok amaç zikredilebilir.

## 2. Fiil Cümlesinde Bulunan Te'kid Üslupları ve Çeşitleri

Fiil cümlesi; nakıs olmayan bir fiille başlanılan cümle olup fail ve mefulden oluşur.<sup>22</sup>

Kur'ân'da zikredilen fiil cümlelerinde bulunan te'kid üsluplarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

### 2.1. Te'kid Nunlarıyla Yapılan Te'kid

Şeddeli ve şeddesiz nun (ن), mana harflerinden olup, te'kid amaçlı gelirler.<sup>23</sup> Şeddeli nun (نُ), fiilin üç defa pekiştirilmesini, şeddesiz nun (ن) ise fiilin iki defa pekiştirilmesini sağlar.<sup>24</sup>

Âyetlerde muzari fiilin sonuna bitişen şeddeli nun (نُ) çokça gelmektedir. Bununla ilgili birkaç örnek zikredelim:

- 1) Nun-i te'kid, Kur'ân'da çoğu zaman sarih kasemden sonra gelmektedir. Örnek: تَاللّٰهِ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ “Allah'a andolsun ki, uydurmakta olduğunuz şeylerden mutlaka sorguya çekileceksiniz.” (en-Nahl 16/56)<sup>25</sup> Bu âyette (تَاللّٰهِ) fiilinin te'kid nunuyla gelme sebebi (تَاللّٰهِ) kaseminden sonra gelmesidir.
- 2) Nun-i te'kid, Kur'ân'da çoğu zaman gizli kasemden sonra gelmektedir. Örnek: يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اذْكُرُوْا اللّٰهَ الَّذِيْ جَعَلَ لَكُمُ الْيَمِيْنَ “Yemin ederiz ki, siz (Medine'den) çıkarılırsanız, muhakkak biz de sizinle beraber çıkarız.” (el-Haşr 59/11)<sup>26</sup> Âyetteki (يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا) ifadesinin başına gelen (يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا) kasemin cevabına gelen “lam-ı muvattia”<sup>27</sup> olup öncesindeki (يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا) kasemi mahzuftur.

14 İsmâuddin İsmail b. Muhammed Konevî, *Hâşiyetu'l-Konevî alâ Tefsiri'l-İmami'l-Beydâvî ve Maâhu Hâşiyetu'bni't-Temcid*, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, (Beyrut, 2001), 16: 107.

15 Bkz.: eş-Şems, 91/9-10; el-Mâide, 5/67, 44, 63.

16 Bkz.: el-Bakara, 2/155; el-Enfâl, 8/4; el-Hicr, 15/30; el-Leyl, 92/12-13.

17 Bkz.: el-Mâide, 5/17; eş-Şuâra, 26/9; el-Hicr, 15/43, 72.

18 Bkz.: en-Nisâ, 4/72; Yûnus, 10/53; eş-Şuâra, 26/44; el-Vâkıâ, 56/95.

19 Örnek için bkz.: ez-Zâriyât, 51/23.

20 Örnek için bkz.: er-Rûm, 30/47.

21 Örnek için bkz.: el-Kamer, 54/54; el-Enbiyâ, 21/98.

22 Abduh Racihî, *et-Tatbiku'n-Nehavi*, (Beyrut: en-Nehdatu'l-Arabiyye, 2004), 199.

23 İbn Ali Yâiş İbn Yâiş, Şerhu'l-Mufassal, (Mısır: İdaratu't-Tebaati'l-Müniriyye, ts.), 9: 37.

24 Zerkeşi, *el-Burhan*, 2: 419.

25 Ayrıca bkz.: el-Arâf, 7/100; Meryem, 19/68; el-Enbiyâ, 21/57; Sâd, 38/82.

26 Ayrıca bkz.: el-Haşr, 59/12; el-Arâf, 7/189; el-Bakara, 2/155; Âl-i İmrân 3/186.

27 el-Lâmu'l-Muvattia: Cevabin şarta değil de mahfuz bir yemine ait olduğuna delalet eden ve şartın başına gelen

- 3) Bazı âyetlerde te'kid nunu, nehiyden sonra gelmiştir. Örnek: وَلَا تَقُولُوا لِمَا إِنَّا فَعَلْنَا مِنْكُمْ غَيْرَ حَقِّهِ وَلَا تَكْفُرُوا (el-Kehf 18/23)<sup>28</sup>
- 4) Nun-i te'kid, (نَا) dan sonra gelen muzari fiile bitişir. Örnek: فَإِنَّمَا تَذَكَّرُ بِكَ (ez-Zuhruf 43/41)<sup>29</sup>

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi nun-i te'kid çoğu zaman sarih kasem, gizli kasem ve nehiyden sonra gelir. Hal ve istikbal ifade eden muzari fiilin manasını sadece istikbal anlamına hamleder ve bu nun (نَا), fiilin üç defa te'kidini sağlar.

Kur'ân'da muzari fiilin sonuna bitişen sakin nun (نَا) ile te'kid sadece iki âyette yapılmıştır:

- 1) “Hayır! Andolsun, eğer vazgeçmezse, muhakkak onu perçeminden yakalarız.” (el-Alak 96/15) Bu âyette تَسْفَعُنْ kelimesi muzari bir fiildir ve te'kid için bu fiilin sonuna sakin nun (نَا) bitişmiştir.
- 2) “Andolsun, eğer emrettiğimi yapmazsa, mutlaka zindana atılacak ve zillete uğrayanlardan olacak.” (Yûsuf 12/32) Bu âyette de يَكُونُ kelimesi muzari bir fiildir ve te'kid için bu fiilin sonuna aynı şekilde sakin nun (نَا) bitişmiştir.

Sakin nun (نَا) ile te'kid, Kur'ân'da yukarıda verdiğimiz iki âyette yapılmıştır. Bu nun (نَا), bitiştiği fiilin iki defa te'kidini sağlar.

## 2.2. (قَدْ) Edâtıyla Yapılan Te'kid

(قَدْ) edâtı, mazi fiillerinden önce geldiğinde tahkik (kesinlik), muzari fiillerden önce geldiğinde ise genellikle taklil (azlık) yani “bazen, belki, olur ki” anlamları ifade eder.<sup>30</sup> Ancak bu edât, Kur'ân'da hem mazi hem de muzari fiil ile birlikte kullanıldığında, -her halukârde- tahkik ve te'kid ifade eder.<sup>31</sup>

- 1) Kur'ân'da, (قَدْ) edâtının muzari fiille kullanımına örnek: وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ لِمَ تُلُؤُونََنِي بِعَدُوِّكُمْ وَقَدْ كَفَرْتُمْ بِاللَّهِ الَّتِي كُنتُمْ تُعْبُدُونَ أَتَى رَسُولَ اللَّهِ إِلَيْكُمْ الرَّسُولَ فَمَا نَسُوا اللَّهَ فَرِحُوا بِهِ فَرَحَ عُيُونِهِمْ أَلَيْسَ لِي عِزٌّ بِالْحَقِّ لَوْلَا إِذْ يَبْعَثُ الرَّسُولَ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ يَأْتُوا بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ (es-Saf 61/05)<sup>32</sup>
- 2) Kur'ân'da, (قَدْ) edâtının mazi fiille kullanımına örnek: وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّيَبَهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّيَهَا (eş-Şems 91/9-10)<sup>33</sup>

(قَدْ) edâtı, (ج) ile birleşerek (قَدْ) şeklini alır. Âlimlerin çoğu buradaki (ج)'in kasem için olduğu ya da kasem cevabında geldiği ve ifadeyi te'kid ettiğini söylerler.<sup>34</sup>

lamdır. (Bkz.: Halil Mennâ'u'l-Kattân, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an*, (Beyrut: Müessesetü'l-Risâle, 1990), 8: 296-297.)

28 Ayrıca bkz: Yûnus, 10/89; et-Talâk 65/6.

29 Ayrıca bkz: el-İsrâ 17/28; el-Gâfir 40/77; Meryem, 19/26; el-Arâf, 7/200.

30 Cemaluddin İbn Hişâm el-Ensârî, *Muğni'l-Lebib an Kutubi'l-Earib*, thk. Mazinel-Mubarek, (Şam: Dâru'l-Fiker, 1964), 1: 89-90; Ğalayânî, *Camîu'd-Durusi'l-Arabiyye*, 3: 266.

31 Muhammed Hüseyin Ebu'l-Futûh, *Uslûbu't-Tevkîd fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, (Lünan: Mektubetu Lübnan, 1995), 164-165.

32 Ayrıca bkz: el-Bakara, 2/144; el-Ahzâb 33/18; el-En'âm 6/33.

33 Ayrıca bkz: el-Mücâdele 58/1.

34 el-Ensârî, *Muğni'l-Lebib*, 1: 188.

Kur'ân'da, (قَدْ) edâtının mazi fiille kullanımına örnek: “Şüphesiz Allah, inananlardan hoşnut olmuştur.” (el-Fetih 48/18)<sup>35</sup>

### 2.3. (ن) Edâtıyla Yapılan Te'kid (Te'kid-i Nefy-i İstikbal)

(ن) harfi, muzari fiilin başına getirildiği zaman nefy-i istikbal anlamını te'kid eder.<sup>36</sup> Kur'ân'da (ن) edâtıyla yapılan te'kide örnekler:

- 1) “Sen dinlerine uymadıkça, ne Yahudiler ve ne de Hıristiyanlar asla senden razı olmazlar.” (el-Bakara 2/120)
- 2) “Artık babam bana izin verinceye veya Allah, hakkımda hükmedinceye kadar buradan asla ayrılmayacağım. O, hükmedenlerin en hayırlısıdır.” (Yûsuf 12/80)
- 3) “Fakat kendi elleriyle önceden yaptıkları işler yüzünden ölümlü hiçbir zaman temenni edemezler.” (el-Bakara 2/95)

Söz konusu olan üç âyetteki fiillerin başına gelen (ن), nefy-i istikbal anlamını te'kid etmiştir.

### 2.4. Öne Geçmiş Cümle Öğeleriyle Yapılan Te'kid

Arapçada bazen cümlede sonra gelmesi gereken öğeyi öne almak suretiyle te'kid yapmak mümkündür. Bu, genellikle mamulün amilinin önüne geçmesiyle oluşur.<sup>37</sup>

Sonra gelmesi gereken kelimenin öne geçmesiyle oluşan te'kid, Kur'ân'da çeşitli şekillerde gelmiştir:

- 1) Kur'ân'da mefulün ve mamulün takdimiyle yapılan te'kidlere örnek: وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ “Öyleyse sakın yetimi ezme. Sakın isteyeni azarlama! Rabbinin nimetine gelince; işte onu anlat.” (ed-Duhâ 93/9-11)<sup>38</sup> Bu âyette (الْيَتِيمِ,) ifadeleri meful olup fiillerinin önüne geçtiklerinden hasr ifade ederek te'kid meydana gelmiştir.
- 2) Kur'ân'da munfasıl mensub zamirin takdimiyle yapılan te'kidlere örnek: إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ (عِبَادَتِ) “(Allahım!) Yalnız sana ibadet ederiz ve yalnız senden yardım dileriz.” (el-Fatiha 1/5)<sup>39</sup> Bu âyette bulunan iki (إِيَّاكَ) ifadesi meful olup fiillerinin önüne geçtiklerinden hasr ifade etmişler. Dolayısıyla te'kid meydana gelmiştir.
- 3) Kur'ân'da (كُلُّ) kelimesinin takdimiyle yapılan te'kidlere örnek: وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْمُسْتَمِينَ “Bununla beraber Allah, hepsine de en güzel olanı (cenneti) vaadetmiştir.” (el-Hadid 57/10)<sup>40</sup> Bu âyette bulunan (كُلُّ) ifadesi meful olup fiillerinin önüne geçtiğinden hasr ifade etmişler. Dolayısıyla te'kid meydana gelmiştir.

Yukarıda verdiğimiz üç örnekte de görüldüğü gibi sonra gelmesi gereken kelimeler öne geçerek te'kid ifade etmişlerdir.

### 2.5. Mastar ile Te'kid (Meful-u Mutlak)

Meful-u mutlak, fiilden sonra ya fiilin manasını te'kid etmek, ya sayısını belirtmek ya da çeşidini bildirmek için fiilin lafzından gelen mastardır. Meful-u mutlakın yerine ismi

35 Ayrıca bkz: el-Mâide, 5/17; Sebe, 34/20; el-İsrâ 17/10.

36 İbn Ya'îş, Şerhu'l-Mufassal, 8: 112.

37 Abdulkahir el-Cürcânî, Delailü'l-İcaz fi İlmi'l-Meanî, (Beyrut: Daru'l-Mearif, ts.), 1: 85-86.

38 Ayrıca bkz: el-Müddessir 74/3-5.

39 Ayrıca bkz: el-En'âm 6/41; el-Bakara, 2/172.

40 Ayrıca bkz: el-Kamer, 54/49; el-Enbiyâ, 21/79; el-İsrâ 17/12,13,20.

mastar, muradifi olan bir kelime, sıfatı, ona dönen zamiri vb. naibleri gelebilir.<sup>41</sup> Bu meful, faildeki mecaz durumu gidermek ve eylemdeki müphemliği gidermek için kullanılır.<sup>42</sup>

Kur'ân'da mastar ile te'kid çeşitli biçimlerde gelmektedir:

### 2.5.1. Meful-u Mutlakın, Fiil ile Beraber Gelmesi

Örnek 1: وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا “Kur'ân'ı ağır ağır, tane tane oku.” (el-Müzzemmil 73/4) Bu âyette meful-u mutlak olan رَتَّلَ fiilinin mastarı olup birlikte gelmişlerdir.

Örnek 2: ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا “Sonra sizi yine oraya döndürecek ve kesinlikle sizi (yeniden) çıkaracaktır.” (Nûh 71/18) Bu âyette meful-u mutlak olan يُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا fiilinin mastarı olup birlikte zikredilmiştir.

### 2.5.2. Meful-u Mutlaka Delâlet Eden Mastarın Yardımıyla Te'kid

Örnek 1: فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ “Öyle ise (birine) büsbütün gönül vermeyin.” (en-Nisâ 4/129) Bu âyetteki (كُلَّ الْمَيْلِ) ifadesi, mastar olan (مَيْلًا)'ne delâlet eder.

Örnek 2: مَرَّقْتُمْ كُلَّ مُمَرَّقٍ “Çürüyüp paramparça olduğunuz zaman” (Sebe 34/7) Âyetteki (كُلَّ مُمَرَّقٍ), mastar olan (مَمْرَقًا)'ye delâlet eder.

### 2.5.3. Meful-u Mutlakın İsm-i Faille Zikredilerek Te'kid Yapılması

Örnek 1: فَالرَّاجِعَاتِ زَجْرًا وَالصَّافَّاتِ صَفًّا “Saf bağlayıp duranlara, haykırarak sevk edenlere yemin olsun ki.” (es-Saffât 37/1-2) Meful-u mutlaklar (صَفًّا زَجْرًا) kelimeleri olup ism-i failleri olan (الصَّافَّاتِ الرَّاجِعَاتِ) kelimeleriyle beraber zikredilerek onları te'kid etmişlerdir.

Örnek 2: فَالسَّابِقَاتِ سَبْعًا وَالسَّابِحَاتِ سَبْعًا وَالتَّاشِطَاتِ نَشْطًا وَالتَّارِعَاتِ غَرْقًا “Andolsun (kâfirlerin ruhlarını) şiddetle çekip çıkaranlara, (mü'minlerin ruhlarını) kolaylıkla alanlara, yüzüp yüzüp gidenerle derken, öne geçenlere.” (en-Naziât 79/1-4) Meful-u mutlaklar (سَبْعًا سَبْعًا غَرْقًا نَشْطًا) kelimeleri olup ism-i failleri olan (التَّارِعَاتِ التَّاشِطَاتِ السَّابِحَاتِ السَّابِقَاتِ) kelimeleriyle beraber zikredilerek onları te'kid etmişlerdir.

### 2.5.4. Hakkan Meful-u Mutlakıyla Yapılan Te'kidler

Örnek 1: حَٰدِيْنَ فِيهَا وَعَدَّ اللهُ حَقًّا “İçlerinde ebedi kalacakları Na'im cennetleri vardır. Allah, (bu konuda) gerçek bir vaatte bulunmuştur.” (Lokmân 31/9) (وَعَدَّ اللهُ) ve (حَقًّا) kelimeleri te'kid olarak gelen meful-u mutlak olup fiilleri mahzuf. Takdiri; (وعداً وعدالله) ve (حقاً حقه) şeklindedir.<sup>43</sup>

Örnek 2: أُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا “İşte onlar gerçekten kâfirlerdir.” (en-Nisâ 4/151) أُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا “İşte onlar gerçekten mü'minlerdir.” (el-Enfâl 8/4) Bu âyetlerde geçen (حَقًّا) kelimesi kendinden önce geçen cümlenin anlamına delâlet eden ve cümleyi de te'kid eden mukadder bir fiilin (حَقًّا) meful-u mutlakıdır.<sup>44</sup>

Örnek 3: وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللهُ مِنْ مِثْوَيْ بَلَى وَعَدَّ اللهُ حَقًّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ “Onlar, ‘Allah, ölen bir kimseyi diriltmez’ diye var güçleriyle Allah'a yemin ettiler. Hayır, diriltecek! Bu, yerine getirilmesini Allah'ın üzerine aldığı bir vaaddir. Fakat insanların çoğu bilmezler.”

41 Abdurrahman İbn Akil, Şerhun ala Elfiyeti İbn Malik, (Kahire: Daru't-Turas, 1980), 2: 169, 173-174.

42 Zerkeşi, el-Burhan, 2: 391.

43 Muhyeddin ed-Derîş, İrabu'l-Kur'âni'l-Kerim, (Beyrut: Daru İbn Kesir, 1999), 6: 80-81.

44 İbn Ya'îş, Şerhu'l-Mufasssal, 1: 115.



(en-Nahl 16/38) Burada (وَعَدًا) ve (حَقًّا) mastarları te'kid içindir. Mukadder mahzuf fiilleriyle mensubturlar.<sup>45</sup> Fiillerinin de takdiri (وَعَدَ) ve (حَقَّى) şeklindedir.

### 2.5.5. Türetilmeyen Mastarlardan Meful-u Mutlak Olarak Kullanılan Te'kidler

Arapçada meful-u mutlak olarak gelen (سُبْحَانَ) lafzı gibi türetilmemiş mastarlarla da te'kid yapılır. Bu mastarların fiilleri mahzuf olur.

- 1) (سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ) "O (Allah), onların ortak koştuklarından uzaktır, yücedir." (ez-Zümer 39/67) Burada (سُبْحَانَ) ifadesi türetilmemiş mastarlardan olup meful-u mutlak olarak gelmiştir ve pekiştirme görevini yapmaktadır.<sup>46</sup>
- 2) (سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ) "Senin Rabbin; kudret ve şeref sahibi olan Rab, onların nitelendirdiği şeylerden uzaktır, yücedir." (es-Saffât 37/180)<sup>47</sup> Burada (سُبْحَانَ) ifadesi türetilmemiş mastarlardan olup hazfedilmiş bir fiilin meful-u mutlakıdır ve pekiştirme görevini yapmaktadır.

### 2.6. Müekkid Hal ile Te'kid

Hal; cümlede failin, mefulün veya her ikisinin durumunu bildiren lafızlardır.<sup>48</sup> Müekkid hal ise, cümleye yeni bir mana yüklemeyip sadece kendinden önceki failin, mefulün ya da cümlenin manasını te'kid eder. Müekkid hal ile medh, ta'zim, tahkir veya tehdid amaçlanır.<sup>49</sup>

Kur'ân-ı Kerim'de çeşitli şekillerde gelen müekkid te'kid ile ilgili birkaç örneği şu şekilde verebiliriz:

- 1) (وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُم جَمِيعًا) "Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi elbette topyekûn iman ederlerdi." (Yûnus 10/99) (جَمِيعًا) kelimesi sahibu'l-hal olan (مَن) i te'kid eden haldir.<sup>50</sup>
- 2) (إِنَّ هَذِهِ أُمَّةُ أُمَّةٍ وَاحِدَةٍ وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّبِعُون) "Şüphesiz bu (İslâm), tek ümmet (din) olarak sizin ümmetiniz (dininiz)dir." (el-Enbiyâ 21/92) Bu âyette (أُمَّة) kelimesi müekkid bir haldir.
- 3) (فَتَبَسَّمْ سَاجِدًا) "Gülerek tebessüm etti." (en-Neml 27/19)<sup>51</sup> (سَاجِدًا) kelimesi müekkid bir haldir.
- 4) (وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا) "(Ey Muhammed!) Seni insanlara bir peygamber olarak gönderdik." (en-Nisâ 4/79) (رَسُولًا) kelimesi müekkid hal olup kendinden önce geçen âmilini hem lafzen hem de mana itibarıyla te'kid etmektedir.<sup>52</sup>
- 5) (ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ) "Elif Lâm Mîm. Bu, kendisinde şüphe olmayan kitaptır." (el-Bakara 2/1-2) (لَا رَيْبَ فِيهِ) ifadesi hal olup (الْكِتَابُ) te'kid etmiştir.<sup>53</sup>
- 6) (قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا) "Beşikteki bir bebekle nasıl konuşuruz?" dediler." (Mer-yem, 19/29) (صَبِيًّا) kelimesi, cümlenin anlamına tek'id etmektedir.

45 Bkz: Derviş, *İrabu'l-Kur'âni'l-Kerim*, 4: 245.

46 Bkz: Derviş, *İrabu'l-Kur'âni'l-Kerim*, 6: 537.

47 Ayrıca bkz: er-Rûm, 30/17.

48 Ebu Muhammed Abdillillah b. Yusuf b. Hişam, *Şerhu Katru'n-Neda Bellu's-Sâda*, thk. Muhyeddin Abdulhamid, (İstanbul: Daru'l-Cil, ts.), 234.

49 Abbas Hassan, *en-Nahvu'l-Vafi*, (Mısır: Daru'l-Mearif, ts.), 2: 391.

50 Hassan, *en-Nahvu'l-Vafi*, 2: 391.

51 Ayrıca bkz: et-Tevbe 9/25; en-Neml 27/10.

52 Hassan, *en-Nahvu'l-Vafi*, 2: 391.

53 Bkz: Derviş, *İrabu'l-Kur'âni'l-Kerim*, 1: 38.

- 7) وَحَدَّهُ “Allah, bir tek (ilâh) olarak anıldığında...” (ez-Zümer 39/45)<sup>54</sup> kelimesi Allah'ın birliğini te'kid eden haldir.
- 8) وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَآفَّةً “Allah'a ortak koşanlar sizinle nasıl topyekûn savaşıyorlarsa, siz de onlarla topyekûn savaşın.” (et-Tevbe 9/36) (كَآفَّةً) kelimesi faillerini veya mefulerini te'kid eden iki hal olup (جَمِيعًا) manasına gelmektedir.<sup>55</sup>

Yukarıdaki âyetlerde gelen ‘müekkid hal’, kendisinden önceki fâil/özne ya da meful/nesnenin manasını pekiştirmektedir.

## 2.7. Lafzi Te'kid

Lafzi tekid, cümlede zikredilen birinci lafzın bizzat tekrarı<sup>56</sup> ya da hükmen tekrarı<sup>57</sup> ile olur. <sup>58</sup> Dinleyicinin dikkatini çekmek ve eğer dinleyen duymadıysa lafzi tekrar ederek ona duyurmak, korkutmak veya tehdit etmek gibi nedenlerle lafız tekrar edilebilir.<sup>59</sup>

Suyûtî (ö. 911/1505), *el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'ân*, adlı eserinde Müekked lafzın; isim, fiil, harf, isim fiil veya cümle olabileceğini söylemiştir.<sup>60</sup> Şimdi bunlara ayrı ayrı örnekler verelim:

- 1) Müekked lafız bazen nekra isim olabilir: فَوَارِيرٍ مِنْ فِضَّةٍ قَدَرُوهَا تَقْدِيرًا وَيُطَافُ عَلَيْهِمْ بِأَبْتَةٍ مِنْ فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ فَوَارِيرٍ “Etraflarında gümüş kaplar, şeffaf kadehler dolaştırılır. Gümüşten billur kaplar ki, onları (ihtiyaca göre) ölçüp düzenlemiştirler.” (el-İnsân 76/15-16) Bu âyette nekre olan فَوَارِيرٍ kelimesi, te'kid olmak üzere ikinci defa gelmiştir.
- 2) Müekked lafız bazen isim fiil olabilir: هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا نُوْعِدُونَ “Hâlbuki bu size vaad olunan şey, ne kadar da uzak!” (el-Mü'minûn 89/36) Bu âyette isim fiil olan هَيْهَاتَ kelimesi te'kid için tekrarlanmıştır.<sup>61</sup>
- 3) Müekked lafız bazen harf (edât) olabilir: وَأَمَّا الَّذِينَ سُوْعِدُوا فَمِنَ الْجِنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا “Mutlu olanlara gelince, gökler ve yerler durdukça içinde ebedi kalmak üzere cennettedirler.” (Hûd 11/108) Bu âyette harfi cer olan في, te'kid için tekrarlanmıştır.<sup>62</sup>
- 4) Müekked bazen cümle olabilir: إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا “Şüphesiz güçlükle beraber bir kolaylık vardır. Gerçekten, güçlükle beraber bir kolaylık vardır.” (el-İnşirâh 94/5-6) Burada مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا İN âyeti cümle olarak lafzi te'kid olmak üzere ikinci defa tekrarlanmıştır. Nitekim İbn Mesud mushafında müekked olan cümle düşmüştür.<sup>63</sup> Müekked cümle olduğunda genellikle önceki cümleye ثُمَّ edâtiyle bağlanır. Misal: ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ “Hayır; ileride bileceksiniz! Hayır, Hayır! İleride bileceksi-

54 Ayrıca bkz: el-Ğâfir 40/84,12; el-Mümtehine 60/4.

55 Derviş, *İrabu'l-Kur'ânî'l-Kerim*, 3: 214.

56 Birinci lafzın bizzat tekrarı ile oluşan te'kide örnek; جاءني زيد زيد

57 Lafzın hükmen tekrarı ile oluşan te'kide örnek; ضربتُ أنا ضربتُ أنا

58 Geniş bilgi için bkz.: Molla Cami, *Şerhu'l-Kaafiye*, 220.

59 Hassan, *en-Nahvu'l-Vaafi*, 3: 526.

60 Celaleddin Abdurrahman es-Suyûtî, *el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'ân*, thk. Said Mendub, (Lübnan: Daru'l-Fikr, 1996), 2: 177.

61 Suyûtî, *el-İtkan*, 2: 177. Zerkeşî'ye göre, وَجَاء رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا كَلَّا إِذَا دُخِيَ الْأَرْضُ دُخِيَ دُخًا وَجَاء رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا “Hayır, yeryüzü (kıyamet sarsıntısıyla) parça parça olup dağıldığı zaman, Rabbin (emri) gelip melekler de saf saf dizilince”. (el-Fecr 89/20-21.) âyetlerindeki كَلَّا وَجَاء رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ve كَلَّا إِذَا دُخِيَ الْأَرْضُ دُخِيَ دُخًا كَلَّا إِذَا دُخِيَ الْأَرْضُ دُخِيَ دُخًا ifadelerinde ikinci “parçalanma” birinci “parçalanma’dan farklıdır. Mana, “bir parçalanmadan sonra başka bir parçalanma daha olmuştur” şeklindedir. كَلَّا وَجَاء رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ifadelerinin da ardi ardına gelmeleri te'kid (çoğaltma) içindir. (Bkz.: Zerkeşî, *el-Burhan*, 2: 385.)

62 Bkz: Zerkeşî, *el-Burhan*, 2: 385.

63 Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-Zemaşşeri, *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Gavâmizi't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vil*, (Beirut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 2003), 4: 772.

niz!” (et-Tekâsür 102/3-4) Bu âyette ikinci cümle olan سَوْفَ تَعْلَمُونَ cümlesi müekked olup önceki cümleye نَ edâtıyla bağlanmıştır.

## 2.8. Manevî Te'kid

Manevî te'kid belirli kelimelerle yapılır. Onlar da; (عين-نفس), (كلا-كلتا), (جميع-كل) kelimeleleridir.<sup>64</sup>

(عين-نفس) kelimeleri; ifadedeki mecazı, yanılmayı ve unutmayı kaldırmak için kullanılır.<sup>65</sup> Bu kelimeler, müfred kelimeyi te'kid ederler. Tesniye ve cemi bir kelime te'kid edileceği zaman (عين-نفس) şeklindeki cemileri kullanılır.<sup>66</sup> (جميع-كل) kelimeleri ise, tesniye ve cemi bir kelime ya da müennes bir kelimeyi te'kid edecekleri zaman o lafızlara uyumlu olarak gelirler.<sup>67</sup> Bu iki kelime, te'kid ettikleri kelimelerin umum ve şümulüne delâlet ederler. كَلَّمَ lafzından sonra اجمع lafzı gelmektedir.<sup>68</sup> Kur'ân'da şöyle geçmektedir: فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ “Bunun üzerine bütün melekler saygı ile eğildiler.” (el-Hicr 15/30) En güçlü te'kidi كل kelimesi ifade eder. Sonra جميع kelimesi gelir.<sup>69</sup>

(جميع - كل) kelimeleri ile ilgili Kur'ân'da yapılan te'kidlere örnekler:

- 1) “Şüphesiz cehennem, onların hepsinin buluşacağı yerdir.” (el-Hicr 15/43) Bu âyette (هُمُ) (أَجْمَعِينَ)'un te'kididir.
- 2) “Onların hepsini azdıracağım dedi.” (el-Hicr 15/39)<sup>70</sup> Bu âyette (أَجْمَعِينَ), (هُمُ) (هُمُ)'un te'kididir.
- 3) “O, bütün çiftleri yaratandır.” (ez-Zuhuf 43/12)<sup>71</sup> Bu âyette (كُلِّ) kelimesi, (الْأَزْوَاجِ)'in te'kididir.
- 4) “Bu onların gözlerinin aydın olması, üzülmemeleri ve hepsinin de kendilerine verdiği rızaya razı olmaları için daha uygundur.” (el-Ahzâb 33/51) Bu âyette (كُلُّهُمْ) ifadesi, (يَرْضَيْنَ)'nin te'kididir.

## 2.9. لا Edâtıyla Yapılan Te'kid

Bir cevap edâtı olan لا, kendinden önce geçen cümlemin ifade ettiği düşüncenin doğru olmadığını sert bir şekilde ifade etmeye yarar.<sup>72</sup>

لا ile te'kid Kur'ân'da 33 âyette geçmektedir.<sup>73</sup> Bir kaç tanesini zikredelim:

- 1) “Hayır, kesin olarak bir bilseniz...” (et-Tekâsür 102/6)<sup>74</sup> Bu âyetin başındaki كَلَّا edâtı cümleyi te'kid etmektedir.
- 2) “Hayır! Andolsun, eğer vazgeçmezse, muhakkak onu perçeminden; o yalancı, günahkâr perçeminden yakalarız.” (el-Alak 96/15)
- 3) “Ha-يَرِ وَالْقَمَرِ \* وَاللَّيْلِ إِذْ أَدْبَرَ \* وَالصُّبْحِ إِذَا أَسْفَرَ \* إِنَّهَا لَإِخْدَى الْكُبْرَى \* نَذِيرًا لِلْبَشَرِ (36) لِيَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَّقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ (öğüt almazlar.) Aya, çekilip gittiğinde geceye, aydınlandığında sabaha andol-

64 İbn Ya'îş, Şerhu'l-Mufasssal, 3: 40.

65 Galayâni, *Camiu'd-Durusi'l-Arabiyye*, 3: 233.

66 Mustafa Meral Çörtü, *Sarf ve Nahiv*, (İstanbul: MÜİF, 2008), 400.

67 Bkz: Galayâni, *Camiu'd-Durusi'l-Arabiyye*, 3: 234.

68 İbn Akil, Şerhun ala Elfihyetü İbn Malik, 3: 209.

69 Hassan, *en-Nahvu'l-Va'fi*, 3: 511.

70 Ayrıca bkz: Sâd, 38/82, 85; Hûd 11/119; el-A'râf, 7/124.

71 Ayrıca bkz: Hûd 11/23; Âl-i İmrân 3/154; el-Kamer, 54/42.

72 Galayâni, *Camiu'd-Durusi'l-Arabiyye*, 3: 270.

73 Hayran 2.3 bilgisayar proğ., Konkordans Kelime Listesi, لا maddesi.

74 Ayrıca bkz: el-Hümeze 104/4.

sun ki o (cehennem) insan için; içinizden ileri geçmek yahut geri kalmak isteyenler için uyarıcı olarak elbette en büyük bir şeydir.” (el-Müddesir 74/32-36)

## 2.10. جَرَمَ لا Kelimesiyle Yapılan Te'kid

جَرَمَ ifadesi için üç görüş ileri sürülmüştür. Birinci görüşe göre لا, daha önce kullanılan bir ifadeyi reddetmek için kullanılır ve *'durum (iş), iddia ettikleri gibi değildir'* demektir. جَرَمَ ise bir fiil olup كَسَب (kazandı) manasındadır. İkinci görüşe göre لا جَرَمَ, iki kelimenin birleşmesiyle terkip oluşturmuş olup حَقًّا anlamında kullanılmıştır. Üçüncü görüşe göre ise جَرَمَ لا ifadesi لا محالة (kesinlikle, muhakkak) anlamındadır.<sup>75</sup>

جَرَمَ, Kur'ânda beş âyette geçmektedir:

- 1) “Şüphe yok ki Allah, onların gizlediklerini de, açığa vurduklarını da bilir.” (en-Nahl 16/23)
- 2) “Hiç şüphesiz onlar, ahirette ziyana uğrayanların da ta kendileridir.” (en-Nahl 16/109)
- 3) “Hiç şüphe yok ki onlara cehennem vardır ve onlar oraya en önde sokulacaklardır.” (en-Nahl 16/62)
- 4) “Şüphesiz bunlar ahirette en çok ziyana uğrayanlardır.” (Hüd 11/22)
- 5) “Şüphe yok ki sizin beni tapmaya çağırdığınız şeyin ne dünya ne de ahiret konusunda hiçbir çağrısı yoktur.” (el-Ğâfir 40/43)

Kur'ânda geçen bu beş âyetin tamamında جَرَمَ لا ifadesinin cümlelere te'kid anlamını kattığını görüyoruz.

## 2.11. Zaid Harflerle Yapılan Te'kid

Te'kid için harfler/edâtlar bazen zâid olarak gelirler. Zâid harf, cümleden atılabilir. Cümleden atılınca cümle, ne öge, ne de anlam açısından bozulur.<sup>76</sup> Dolayısıyla ليس زيد بقائم ifadesinin anlamı, ليس زيد قائما /Zeyd, ayakta değildir anlamındadır. Te'kid dışında yeni bir anlam ortaya koymayan zâid edât, âmîl ya da mamûl olamaz.<sup>77</sup>

Örnek olmak üzere âyetlerde, zâid harf/edâtlarla yapılan te'kidleri şöylece sıralayabiliriz:

### 2.11.1. Zaid ba (ب) İle Yapılan Te'kid

Ba (ب) harf-i ceri bazen zaid olarak gelebilir. Bu durumda cümleye yeni bir mana katmaksızın sadece te'kid amaçlı olur. Ba (ب) harf-i ceri, ziyade olarak mübtedaya, habere, faile, mefule, (ليس)'nin ve (ما)'nın haberine dahil olur.<sup>78</sup>

- 1) (ما)'nın haberine dahil olan zaid ba (ب)'ya örnek: وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ “Allah, yaptıklarınızdan habersiz değildir.” (el-Bakara 2/140, 149)<sup>79</sup> Bu âyette zaid ba (ب) harf-i ceri, (ليس)'ye benzeyen (ما)'nın haberine dahil olmuş olup cümleyi te'kid etmiştir.

75 Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefi, *Medârikü't-Tenzil ve Hakâikü't-Te'vil*, (Beirut, Daru İbn-i Kesir, 1999), 2: 53.

76 Abdülkâhir el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğa*, thk. Ebu Fehd Mahmud Muhammed Şakir, (Kahire, ts), 417.

77 İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 2: 114; 7: 99.

78 İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 8: 23-24

79 Ayrıca bkz: el-Enâm 6/104; eş-Şurâ 42/6.

- 2) (يس) 'nin haberine dahil olan zaid ba (ب) 'ya örnek: "Bu gerçek değil miymiş?" (el-Ahkâf 46/34)<sup>80</sup> Bu âyette zaid ba (ب) harf-i ceri, (يس) 'nin haberine dahil olmuş olup cümleyi te'kid etmiştir.
- 3) (كفي) fiilinin failine dahil olan zaid ba (ب) 'ya örnek: "Sizinle benim aramda şahit olarak Allah yeter." (el-İsrâ 17/96)<sup>81</sup> Bu âyette zaid ba (ب) harf-i ceri, (كفي) fiilinin failine dahil olmuş olup cümleyi te'kid etmiştir.
- 4) Mefula dahil olan zaid ba (ب) 'ya örnek: "Kendi kendinizi tehlikeye atmayın." (el-Bakara 2/195)<sup>82</sup> Bu âyette zaid ba (ب) harf-i ceri, mefula dahil olmuş olup cümleyi te'kid etmiştir.
- 5) Taaccub fiilinin failine dahil olan zaid ba (ب) 'ya örnek: "O, ne güzel görür; O, ne güzel iştir!" (el-Kehf 18/26)<sup>83</sup> Bu âyette zaid ba (ب) harf-i ceri, taaccub fiilinin failine dahil olmuş olup cümleyi te'kid etmiştir.

### 2.11.2. Zaid ma (ما) ile Yapılan Te'kid

(ما) edâtı bazen zaid olarak gelebilir. Bu durumda cümleye yeni bir mana katmaksızın sadece te'kid amaçlı olur.<sup>84</sup> Bu tür te'kid, Kur'ân'da değişik şekillerde gelmektedir.

- 1) (إن) şart edâtına idğam edilmiş olarak gelen zaid (ما) 'ya örnek: "Eğer Rabbinden umduğun bir rahmeti istemek için onlardan yüz çevirecek olursan, o zaman onlara yumuşak bir söz söyle." (el-Enbiyâ 17/28)<sup>85</sup> (إن) şart edâtı ile zaid (ما) 'nın idğam edilmiş hali olup cümleyi te'kid etmiştir.
- 2) (من) ve (ب) harfi cerlerden sonra gelen zaid (ما) 'ya örnek: "Allah'ın rahmeti sayesinde sen onlara karşı yumuşak davrandın." (Âl-i İmrân 3/159)<sup>86</sup> Bu âyette zaid (ب) harf-i cerine dahil olmuş olup ifadeyi te'kid etmiştir.
- 3) (أي) edâtından sonra gelen zaid (ما) 'ya örnek: "Hangisiyle çağırırsanız çağırım, nihâyet en güzel isimler O'nundur." (el-İsrâ 17/110)<sup>87</sup> Bu âyette zaid (أي) edâtına dahil olmuş olup ifadeyi te'kid etmiştir.

### 2.11.3. Zaid min (من) ile Yapılan Te'kid

Zaid min (من), ekseriyetle nefiy, nehiy veya istifham edâtlarıyla birlikte kullanılır. Cer ettiği kelime nekre olur. (من), çoğunlukla fail, meful ve mübtedanın başına zaid olarak gelir. Manaya yeni bir anlam katmaz sadece te'kid için gelir.<sup>88</sup> Bu tür te'kid, Kur'ân'da değişik şekillerde gelmektedir. Örnek: "Bize hiçbir müjdeleyici gelmedi." (el-Mâide 5/19)<sup>89</sup> Bu âyette zaid (من), failin başına dahil olmuştur. Manaya yeni bir anlam katmamış olup sadece te'kid için gelmiştir.

80 Ayrıca bkz: el-Gâşiye 88/22; el-Bakara, 2/267; el-Hac, 22/10.

81 Ayrıca bkz: el-İsrâ 17/14,17,65; el-Furkân 25/58; el-Ahzâb 33/3,48.

82 Ayrıca bkz: Meryem, 19/25; el-Mu'minûn 23/20.

83 Ayrıca bkz: Meryem, 19/38.

84 İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufassal*, 8: 133.

85 Ayrıca bkz: el-Bakara, 2/28; Meryem, 19/26; el-Mu'minûn 23/93; el-A'râf, 7/35.

86 Ayrıca bkz: en-Nisâ, 4/155; Nûh 71/25; el-Mu'minûn 23/40.

87 Ayrıca bkz: el-Kasas 28/28.

88 İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufassal*, 8: 137.

89 Ayrıca bkz: el-Hâkka 69/47; el-A'râf, 7/184; Hüd 11/113; er-Râd 13/37; el-Gâfir 40/21; Kâf 50/30.

### 2.11.4. Zaid lâ (ي) ile Yapılan Te'kid

Zâid olarak kullanılabilen edâtlardan biri de (ي)'dir. Örneğin, مَا جَاءَنِي زَيْدٌ وَلَا عَمْرٌو cümlesinde (ي), zâidtir. Zira, olumsuz (menfî ve menhî) bir cümlede atf edâtı vâvdan sonra gelen lâ edâtları, kendisinden önce bir atf harfinin bulunmasından dolayı atf harfi olmaktan çıkar ve olumsuzluğu te'kid eder.<sup>90</sup>

Bu tür te'kid, Kur'ân'da değişik şekillerde gelmektedir:

- Atf harfiyle kullanılan zaid (ي)'ya örnek: وَلَا تَعْلَمُوا الصَّالِحَاتِ وَلَا الْمُسِيءِ “Kör ile gören, iman edip salih ameller işleyenler ile kötülük yapan bir değildir.” (el-Ğâfir 40/58)<sup>91</sup>
- Muzari fiiline dahil olan zaid (ي)'ya örnek: لَيَعْلَمَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ “Ehl-i kitap kesinkes bilsin ki!” (el-Hadid 57/29) Bu âyetin takdiri şöyledir: لَيَعْلَمَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ
- (أَقْسِمُ) kelimesine dahil olan zaid (ي)'ya örnek:

“Kıyamet gününe yemin ederim. (Kusurlarından dolayı kendini) kınayan nefse de yemin ederim.” (el-Kiyâmet 75/1-2)<sup>92</sup> Âyette olduğu gibi kâsem fiiline ilave edilen (ي) nefy harfiyle söz takviye, i'zam ve te'kid edilmiş olur. Bu şekilde ilave, müfessirler tarafından farklı şekilde değerlendirilmiştir. Bir kısım müfessirlere göre bu (ي) harfi kelâmın ahengini tezyin için ziyade kılınmış olup nefy manasını tazammun etmez. Bir kısım müfessirler de bu harfin aslının te'kid lamı, yâni ibtidaiye lamı olduğu vakf halinde olduğu gibi, fethası işba' edildiğini dolayısıyla kelimenin “lâ uksimu/أَقْسِمُ değil, le uksimu/لَأُقْسِمُ” şeklinde olduğunu ifade etmişlerdir. Bazı müfessirler ise bu harfin nefy için olduğunu “lâ vallâhi” denildiği gibi, aslı üzere nâfiye olduğunu belirtmişlerdir. Son görüşe göre bu harfe şu manalar verilmektedir:

- İş öyle onların zannettikleri gibi değil, yemin ederim...
- Artık başka söze lüzum yok, yemin ederim...
- Şu söyleyeceğim söz o kadar mühim ve büyüktür ki, bunun büyüklüğünü tanıtmak için kâsem etmek bile onu hakkiyle büyütemez...
- İş o kadar açıktır ki, yemin bile etmiyorum...
- Bunu kâsemden evvel muhatabın zihnini tahliye manası ile de izah edebiliriz ki, şimdi zihninden bütün muhalif fikirleri sil, söylenecek ve dinlenecek başka bir şey yok, ancak söyleyeceğim şu hakikat vardır. Kâsem ederim ki...<sup>93</sup>

### 3. İsim Cümlesinde Bulunan Te'kid Üslupları ve Çeşitleri

Nahivcilere göre cümle; manası olan ve en az iki kelimeden oluşan kelimedir. Arapçada isim ve fiil cümlesi olmak üzere iki çeşit cümle vardır. İsim cümlesi; İsim sözcüğüyle başlanılan cümle olup mübteda ve haberden oluşur.<sup>94</sup>

#### 3.1. Kur'ân'da (أَنَّ) ve (بِأَنَّ) ile Yapılan Te'kid

##### 3.1.1. “İnne” (بِأَنَّ) Edâtıyla Te'kid

(بِأَنَّ) edâtı isim cümlesinin başına geldiğinde, hem mana hem de şekil bakımından

90 Ebu'l-Futûh, *Uslûbu't-Tevkîd*, 215-216.

91 Ayrıca bkz: el-Fâtır 35/20-22; en-Nisâ, 4/137; el-Fussilet 41/34.

92 Ayrıca bkz: el-Beled 90/1; en-Nisâ, 4/65.

93 İsmail Cerrahoğlu, *Te'fîr Usûlü*, (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ts.), 168.

94 Racihi, *et-Tatbîku'n-Nehavi*, 94.

cümleye etki eder. Mana bakımından cümlelerin anlamını te'kid etmekte; şekil bakımından ise, mübtedayı kendisine isim yapıp nasb; haberi de kendisine haber yapıp ref' eder.<sup>95</sup>

- 1) (إِنَّ) edâtıyla yapılan te'kid, Kur'ân'da değişik şekillerde zikredilmiştir.
- 2) Âyetin başına gelir. *إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونُ* “Şüphesiz bu (İslâm), tek ümmet (din) olarak sizin ümmetiniz (dininiz)dir.” (el-Enbiyâ 21/92)<sup>96</sup> Bu âyette (إِنَّ), cümlelerin başına gelerek cümleyi te'kid etmiştir.
- 3) (آلَا) / *elâlâ*’dan sonra gelir. *آلَا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ* “İyi bilin ki Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.” (eş-Şurâ 42/5) Bu âyette (آلَا), (إِنَّ)’dan sonra gelen cümlelerin başına gelerek cümleyi te'kid etmiştir.
- 4) Kasem/yemin ifadesinden sonra gelir. *وَالْعَصْرَ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ* “Andolsun zamana ki, insan gerçekten ziyân içindedir.” (el-Asr 103/1-2)<sup>97</sup> Bu âyette (إِنَّ), kasemden sonra gelen cümlelerin başına gelerek cümleyi te'kid etmiştir.
- 5) *قَوْلٍ* / *kavl* ifadesinden sonra gelir. *قَالَ إِنْ عِبُدُ اللَّهِ* Bebek şöyle konuştu: “Şüphesiz ben Allah'ın kuluyum”. (Meryem 19/30) Bu âyette (قَوْلٍ), (إِنَّ) ifadesinden sonra gelen cümlelerin başına gelerek cümleyi te'kid etmiştir.
- 6) *فَاءُ الْجَزَاءِ* / *fâu'l-cezâ*’dan sonra gelir. *مَنْ يُجَادِدِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأَنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا* “Allah'a ve Resûlüne karşı gelen kimseye, içinde ebedî kalacağı cehennem ateşi vardır.” (et-Tevbe 9/63) Bu âyette (فَاءُ الْجَزَاءِ), (إِنَّ) (ceza fası)'dan sonra gelen cümlelerin başına gelerek cümleyi te'kid etmiştir.
- 7) *وَأَتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولَى الْقُوَّةِ* *vâv-ı hâliyye* sonra gelir. anahtarlarını (bile taşımak) güçlü bir topluluğa ağır gelecek hazineler verdik.” (el-Kasas 28/76) (إِنَّ) te'kid edâtı, (مَا) ma-ı mevsuleden sonra gelerek ifadeyi te'kid etmiştir.

### 3.1.2. “Enne” (إِنَّ) Edâtıyla Te'kid

(إِنَّ) edâtı isim cümlesinin başında gelir. Mübtedayı kendisine 'isim' olarak mensub yapar. Haberi de merfu olarak bırakır. Kendinden sonraki cümleyi mastara çevirmesi yönünden mastar edatlarına; ism-i mevsuller gibi ek anlam vermesi yönünden ism-i mevsullere benzer.<sup>98</sup> (إِنَّ) de tıpkı (إِنَّ) gibi haberi mübtedaya nisbet edilmesinde şüpheyi izale eden bir te'kid edâtıdır.<sup>99</sup>

(إِنَّ) edâtıyla yapılan te'kid, Kur'ân'da değişik şekillerde zikredilmiştir.

- 1) *بِإِنَّ* / *efâl-i yakîn* denilen fillerden sonra gelir. *وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مِمَّا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا* “Bilin ki, Allah, yapmakta olduklarınızı hakkıyla görendir.” (el-Bakara 2/233)<sup>100</sup> Bu âyette (بِإِنَّ), (إِنَّ) fiilinden sonra gelen ifadenin başına gelerek ifadeyi te'kid etmiştir.
- 2) Mübtedanın başına gelir. *وَمِنْ آيَاتِهِ أَنَّكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ* “Allah'ın varlığının delillerinden biri de şudur: Sen yeryüzünü boynu bükük (kupkuru) görürsün. Onun üzerine yağmuru indirdiğimiz zaman kıpırdar kabarır.” (el-Fussilet 41/39) Bu âyette (بِإِنَّ), mübtedanın başına gelerek ifadeyi te'kid etmiştir.
- 3) Fâil konumunda ki cümlelerin başına gelir. *أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُذَكِّرُكَ عَلَيْهِمْ* “Kendile-

95 el-Ensârî, *Muğni'l-Lebib*, 1: 36.

96 Ayrıca bkz: Meryem, 19/96.

97 Ayrıca bkz: ed-Duhân, 44/1-3.

98 el-Ensârî, *Muğni'l-Lebib*, 1: 39.

99 Hassan, *en-Nahvu'l-Vafi*, 1: 231.

100 Ayrıca bkz: el-Hac, 22/63.



- rine okunan kitabı sana indirmiş olmamız onlara yetmedi mi?” (el-Ankebût 29/51) Bu âyette (اِنَّ), fail konumunda olan ... اِنَّ اَنْزَلْنَا آتَا اَنْزَلْنَا cümlesinin başına gelerek ifadeyi te'kid etmiştir.
- 4) Meful konumunda ki cümlelerin başına gelir. بِاللّٰهِ اَنْتُمْ اَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُوْنَ اَنْتُمْ اَشْرَكْتُمْ بِاللّٰهِ “Allah'ın, size, hakkında hiçbir delil indirmedığı şeyleri O'na ortak koştuktan korkmuyorsunuz da, ben sizin ortak koştüğünüz şeylerden ne diye korkayım?” (el-En'âm 6/81) Bu âyette (اِنَّ), meful konumunda olan ... اَنْتُمْ اَشْرَكْتُمْ cümlesinin başına gelerek ifadeyi te'kid etmiştir.
- 5) Harf-i cerden sonra gelir. “Bu, onların, 'Alışveriş de faiz gibidir' demelerinden dolayıdır. Oysa Allah, alışverişini helâl, faizi haram kılmıştır”. (el-Bakara 2/275) Bu âyette (اِنَّ), harf-i cerden sonra gelerek ifadeyi te'kid etmiştir.
- 6) *lev* edâtından sonra gelir. “Eğer onlar iman edip Allah'ın emirlerine karşı gelmekten sakınmış olsalardı, Allah katında kazanacakları sevap kendileri için daha hayırlı olacaktı.” (el-Bakara 2/103) Bu âyette (اِنَّ), *lev* edâtından sonra gelerek ifadeyi te'kid etmiştir.
- 7) *cerame* ifadesinden sonra gelir. “Şüphe yok ki Allah, onların gizlediklerini de, açığa vurduklarını da bilir.” (en-Nahl 16/23) Bu âyette (اِنَّ), *cerame* ifadesinden sonra gelerek ifadeyi te'kid etmiştir.

### 3.1.3. Muhaffefe Olan “in” (اِنَّ) Edâtıyla Te'kid

Muhaffefe olan (اِنَّ) edâtı, (اِنَّ) edâtının hafifletilmiş şeklidir. (اِنَّ)'i şartıyadan ve menfi olan (اِنَّ)'den kolayca ayırt edilmesi için, haberinin başına lam-ı farıka getirilir. Bu edâtın ismine etkisi veya etki etmemesi aynıdır. Fiil cümlesinin başına da gelebilir. Fiil cümlesinin başına geldiğinde harekeye etkisi olmaz, sadece fiil cümlesini te'kid eder. Kendisinden sonraki fiil cümlesi ya (كَانَ) ve benzerlerinden ya da (ظَنَّ) ve benzerlerinden olur.<sup>101</sup>

Muhaffefe olan (اِنَّ) edâtıyla yapılan te'kid, Kur'an'da değişik şekillerde zikredilmiştir. Birkaç örnek verelim:

- 1) (اِنَّ) “Şüphesiz bu ikisi, birer sihirbazdırlar.” (Tâhâ 20/63) Bu âyette (اِنَّ), Muhaffefe olup, olumsuzluk edâtı olan (اِنَّ)'den ayırmak için haberinin başına (ج) getirilmiştir. Muhaffefe (اِنَّ)'i amel edip etmemekte müsavi olduğu için burada ismine amel etmemiştir.<sup>102</sup>
- 2) (اِنَّ) “Şüphesiz inkâr edenler Zikr'i (Kur'anı) duydukları zaman neredeyse seni gözleriyle devirecekler.” (el-Kalem 68/51) Burada (اِنَّ) Muhaffefe olup te'kid için (يَكَادُ) fiilinin başına gelmiştir.
- 3) (اِنَّ) “Biz senin kesinkes yalancılardan olduğunu sanıyoruz.” (eş-Şuârâ 26/186)<sup>103</sup> Burada (اِنَّ) Muhaffefe olup te'kid için (تَطَّكَ) fiilinin başına gelmiştir.

### 3.1.4. Muhaffefe Olan “en” (اِنَّ) Edâtıyla Te'kid

(اِنَّ) edâtının hafifletilmiş olan (اِنَّ), harekeye olan etkisini kaybetmez. Ancak bunun

101 el-Ensârî, *Muğni'l-Lebib*, 1: 20, 21, 256; Ğalayânî, *Camiu'd-Durusi'l-Arabiyye*, 3: 322.

102 Râvî, 'Kur'an-ı Kerim'de Te'kid Üslupları', 182.

103 Ayrıca bkz: el-Bakara, 2/143; el-Arâf, 7/102.

ismi, devamlı gizli olan ve adına da zamir-i şen denen (و) zamirdir. Ayrıca bunun haberi devamlı isim veya fiil cümlesidir.<sup>104</sup>

Muhaffefe olan (ان) edâtıyla yapılan te'kid, Kur'ânda değişik şekillerde zikredilmiştir. Birkaç örnek verelim:

- 1) أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ صَرًّا وَلَا تَفْعًا “Onlar bu heykelin, sözlerine karşılık vermediğini, kendilerinden hiçbir zararı uzaklaştıramayacağını ve onlara hiçbir fayda sağlayamayacağını görmezler mi?” (Tâhâ 20/63) Bu âyette (آلا)daki (ان) edâtı en-i muhaffefe olup ismi, gizli olan zamir-i şen, haberi de (لا يَرْجِعُ) fiiliyle başlayan cümledir.
- 2) كَيْفَ يَرَى كَيْفَ يَرَى “Kendisini kimsenin görmediğini mi sanıyor?” (el-Beled 90/7) Bu âyette (ان) edâtı, en-i muhaffefe olup ismi, gizli olan zamir-i şen, haberi de (كَيْفَ يَرَى) fiiliyle başlayan cümledir.
- 3) عَلِمَ أَنَّ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَى “Allah gerçekten içinizde hastalar bulunacağını bilmektedir”... (el-Müzzemmil 73/20)<sup>105</sup> Bu âyette (ان) edâtı, en-i muhaffefe olup ismi, gizli olan zamir-i şen, haberi de (سَيَكُونُ) fiiliyle başlayan cümledir.

### 3.2. İbtida Lamı ile Yapılan Te'kid

Te'kid lamı da diye isimlendirilen bu edâtın kullanımı oldukça yaygındır. Fethalı olarak kullanılan bu lam, sadece ismin ve muzari fiilin başına dahil olur.<sup>106</sup> İsim cümlesinin başına (إِ) edâtı gelince, cümlemin başında gelmesi gereken lam-ı ibtida, (إِ)nin haberinin başına kayar. Bundan dolayı lam-ı muzahlaka olarak da adlandırılır.<sup>107</sup>

Lam-ı ibtida, Kur'ânda diğer te'kid edâtları gibi yaygın ve çok çeşitli şekillerde gelmiştir. Bazı örnekleri zikredelim:

- 1) لَخَلَقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرَ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ “Elbette göklerin ve yerin yaratılması, insanların yaratılmasından daha büyük bir şeydir.” (el-Gâfir 40/57) Bu âyette mübtedanın başına dahil olan (ج), ibtida lamı olup ifadeyi te'kid eder. Zikredeceğimiz diğer örneklerde de durum aynıdır.
- 2) وَلِلْآخِرَةِ خَيْرٌ لَكَ مِنَ الْأُولَى “Muhakkak ki âhret senin için dünyadan daha hayırlıdır.” (ed-Duhâ 93/4)<sup>108</sup>
- 3) لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِمْ مِنَ اللَّهِ “Onların kalplerinde size karşı duydukları korku, Allah'a karşı duydukları korkudan daha baskındır.” (el-Haşr 59/13)
- 4) “Şüphesiz bu, kesin gerçektir.” (el-Vâkiâ 56/95) Bu âyette mübtedanın başına (إِنَّ) edâtı geldiğinden lam-ı ibtida haberin başına geçmiştir.<sup>109</sup>
- 5) “Şüphesiz bize düşen sadece doğru yolu göstermektir. Şüphesiz ahiret de dünya da bizimdir.” (el-Leyl 92/12-13) Bu iki âyette de (إِنَّ)nin haberi takaddüm ettiğinden; lam-ı ibtida, (إِنَّ)nin isminin başına geçmiştir.
- 6) “Yapmakta oldukları şey ne kötüdür!” (el-Mâide 5/92) Bu âyette de görüldüğü gibi lam-ı ibtida, (سَوْفَ), (يُسْ) ve (نعم)nin başına gelebilmektedir.<sup>110</sup>

104 el-Ensârî, *Muğni'l-Lebib*, 1: 28, 29, 256; Galayâni, *Cami'ü'd-Durusi'l-Arabiyye*, 3: 322-326.

105 Ayrıca bkz: el-Beled 90/5; et-Tevbe 9/118; el-Mâide, 5/113; en-Necm, 53/39; el-A'râf, 7/185.

106 İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 25: 9.

107 Hasan Akdağ, *Arap Dilinde Edâtlar*, (Konya: Tekin Yayınları, 1996), 110.

108 Ayrıca bkz: en-Nahl, 16/124; el-Bakara, 2/221; el-İsrâ 17/21.; en-Nahl, 16/30,41; Yûsuf, 12/57.

109 Bazı örnekler için bkz: Âl-i İmrân 3/96; el-İnfîtâr, 82/13; el-Bakara, 2/149.

110 Bazı örnekler için bkz: el-Mâide, 5/80, 93; en-Nahl, 16/30; es-Saffât 37/75; el-Leyl, 92/21; ed-Duhâ, 93/5.

- 7) ثُمَّ إِنَّ مَرَجَعَهُمْ إِلَى الْجَحِيمِ “Sonra onların dönüşleri mutlaka cehennemdir.” (es-Saffât 37/68) Bu âyette de görüldüğü gibi lam-ı ibtida, harf-i cerlerin başına da gelebilmektedir.<sup>111</sup>

Yukarıda verdiğimiz örneklerde de görüldüğü gibi lam-ı ibtida sadece ismin ve muza-ri fiilin başına dahil olur. Ancak isim cümlesinin başına (إِنَّ) edâtı gelince, cümlelerin başına da gelmesi gereken bu lam, (إِنَّ) nin haberinin başına kayar.

### 3.3. Munfasıl (Fasl) Zamirlerle Yapılan Te'kid

Mübteda ve haberin ya da aslı mübteda ve haber olan iki kelimenin arasına giren zamire 'fasl zamiri' denir. Fasl zamiri kendisinden sonra gelen kelimenin sıfat değil de haber olduğunu gösterir. Bu yüzden bir çeşit te'kid ifade eder. Fasl zamiri harftir ve irabtan mahalli yoktur. Haberle sıfatı ayırdığı için fasl zamiri denmiştir.<sup>112</sup>

Fasl zamiri Kur'ân'da yaygın ve çok çeşitli şekillerde gelmiştir. Bazı örnekleri zikre-elim.

#### a. Kur'ân'da (هو) Fasl zamiriyle yapılan te'kidlere örnekler:

- 1) إِنَّ اللَّهَ هُوَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ “Şüphesiz Allah, benim de Rabbinizdir.” (ez-Zuhruf 46/64) Bu âyete (هُوَ), fasl zamiri olup mübteda ile haberin arasına girmiş ve haberin sıfat olmadığını göstermiştir. Eğer fasl zamiri gelmezse haberin mübtedanın sıfatı olduğu tevehhümü oluşur.
- 2) ذَلِكَ يَأْتِيَنَّ اللَّهُ هُوَ الْحَقُّ وَأَنْ مَا يُدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ “Bu böyle. Çünkü Allah, hakkın ta kendisidir. O'nu bırakıp da taptıkları ise batılın ta kendisidir. Şüphesiz ki Allah yücedir, büyüktür.” (el-Hac 22/62) Bu âyette bulunan üç adet (هُوَ), fasl zamiridir. mübteda ile haberin arasına girmiş ve haberin sıfat olmadığını göstermiştir.<sup>113</sup>
- 3) وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَمِيدُ “Şüphesiz ki Allah elbette zengindir, elbette övgüye lâyıktır.” (el-Hac 22/64) Bu âyette fasl zamirinin başına lam-ı müzahklaka gelmiştir. Dolayısıyla bu âyette (ج), (إِنَّ), ve (هُوَ) edâtlarıyla üç te'kid ard arda yapılmıştır. Bu şekilde Kur'ân'da çokça âyet vardır.”<sup>114</sup>

#### b. Kur'ân'da (هم) Fasl zamiriyle yapılan te'kidlere örnekler:

- 1) آلا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ “İyi bilin ki, onlar bozguncuların ta kendileridir.” (el-Bakara 2/12) Bu âyete (هُم), fasl zamiri olup mübteda ile haberin arasına girmiş ve haberin sıfat olmadığını göstermiştir.<sup>115</sup>
- 2) أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرَةُ الْفَجِرَةُ “İşte onlar, kâfirlerdir, günaha dalanlardır.” (Abese 80/42)
- 3) إِنْ كَانُوا هُمُ الْقَائِلِينَ “Eğer onlar üstün gelirseler onlar...” (eş-Şuârâ 26/40)
- 4) وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ “Ahiret konusunda ise tamamen gâflettedirler onlar.” (er-Rûm 30/7) Bu âyette gelen ikinci (هُم), fasıl zamiridir.<sup>116</sup>

111 Bazı örnekler için bkz: el-Arâf, 7/21; Sâd, 38/47.

112 Ğalayânî, *Camîu'd-Durusi'l-Arabîyye*, 3: 126.

113 Bazı örnekler için bkz: en-Necm, 78/48-49; el-Kevser, 108/3; -el-Buruc, 85/13; el-En'âm, 6/117; ed-Duhân, 44/42.

114 Bkz: el-Vâkıâ, 56/95; en-Neml 27/16; es-Saffât 37/60; eş-Şuârâ, 26/68.

115 Bazı örnekler için bkz: el-Bakara, 2/13; el-Mücâdele 58/18.

116 Bazı örnekler için bkz: en-Nûr, 24/13;

**c. Kur'ân'da (أنت) Fasl zamiriyle yapılan te'kidlere örnekler:**

- 1) فَابْتَكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ “Şüphesiz sen mutlak güç sahibisin, hüküm ve hikmet sahibisin.” (el-Mâide 5/118) Bu âyete (أنت), fasl zamiri olup, (أنت)'nin ismi ile haberinin arasına girmiş ve haberin sıfat olmadığını göstermiştir.<sup>117</sup>
- 2) فَلَمَّا تَوَقَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ “Ama beni içlerinden aldığımda, artık üzerlerine gözetleyici yalnız sen oldun.” (el-Mâide 5/117) Bu âyete (أنت), fasl zamiri olup, (أنت)'nin ismi ile haberinin arasına girmiştir.
- 3) ءإِنَّكَ لَأَنْتَ يُوسُفُ “Yoksa sen, sen Yûsuf musun?” (Yûsuf 12/90) Bu âyette fasl zamirinin başına lam-ı müzâhlaka gelmiştir. Dolayısıyla bu âyette (أنت), (أنت) ve (أنت) edâtlarıyla üç te'kid ard arda yapılmıştır.

**d. Kur'ân'da (نحن) Fasl zamiriyle yapılan te'kidlere örnekler:**

- 1) إِنَّا نَحْنُ ذَرْبًا الذُّكْرُ وَإِنَّا لَهُ لَنَافِعُونَ “Şüphesiz o Zikr'i (Kur'ân) biz indirdik biz! Onun koruyucusu da elbette biziz.” (el-Hicr 15/9)<sup>118</sup> (نحن) zamiri, (نحن)'nin te'kididir.
- 2) قَالُوا إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا إِنْ كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ “Galip gelenler biz olursak mutlaka bize bir mükâfat vardır, değil mi?” dediler. (el-A'râf 7/113)<sup>119</sup> (نحن) zamiri, (نحن)'nin te'kididir.

**e. Kur'ân'da (أنا) Fasl zamiriyle yapılan te'kidlere örnek:**

- 3) إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ “Şüphesiz ben, evet, ben âlemlerin Rabbi olan Allah'ım.” (el-Kasas 28/30)<sup>120</sup> (أنا) zamiri, (أنا)'nin te'kididir.

Verdiğimiz örneklerde de anlaşılacağı gibi Kur'ân'da fasl zamiri yaygın ve çok çeşitli şekillerde kullanılmıştır. Mübteda ve haberin arasına giren bu zamir, kendisinden sonra gelen kelimenin sıfat değil de haber olduğunu gösterir. Fasl zamiri aynı zamanda ifadeyi de te'kid eder.

**3.4. Olumsuzluk Edâtıyla Yapılan Te'kid**

(إلا) edâtından önce gelen söz olumsuz ise, (إلا) kendisinden önce gelen olumsuz edâtle beraber cümlenin içeriğini te'kid etmek için kullanılır.<sup>121</sup>

Olumsuzluk edâtıyla yapılan te'kid, Kur'ân'da en çok kullanılan te'kidlerdendir. Bazı örnekleri zikredelim.

- 1) (إلا) edâtı ve (ما) anlamına gelen (إلا) ile yapılan te'kid. Örnek: إِنَّ هَذَا إِلَّا آسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ “Bu (Kur'ân) evvelkilerin masallarından başka bir şey değil” (el-En'âm 6/25)<sup>122</sup> Bu âyette (إلا) edâtından önce (ما) anlamına gelen (إلا) geldiğinden cümlenin içeriğini te'kid etmiştir.
- 2) (إلا) ve (ما) ile yapılan te'kid. Örnek: وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا “Seni de ancak müjdeci ve uyarıcı olarak gönderdik.” (el-İsrâ 17/105)<sup>123</sup> Bu âyette (إلا) edâtından önce (ما) geldiğinden cümlenin içeriğini te'kid etmiştir.
- 3) (إلا) ve (لَيْسَ) ile yapılan te'kid. Örnek: وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى “Doğrusu insanın sa'yinden

117 Bazı örnekler için bkz: ed-Duhân, 44/49; el-Mâide, 5/116; el-Bakara, 2/128-129.

118 Ayrıca bkz: el-İnsân 76/23; eş-Şuâra, 26/44; es-Saffât 37/165-166.

119 Ayrıca bkz: el-A'râf, 7/115.

120 Ayrıca bkz: Tâhâ, 20/12, 14.

121 Ebu'l-Futûh, *Uslûbu't-Te'kid*, 177-178.

122 Ayrıca bkz: Yûnus, 10/72; İbrâhim, 14/10; el-En'âm 6/116; Meryem, 19/71; el-İsrâ 17/44.

123 Ayrıca bkz: en-Nahl, 16/77; el-Hicr, 15/21; er-Râd 13/26.

başkası kendinin değil.” (en-Necm 53/39) Bu âyette (إِلا) edâtından önce (تَيْسَى) geldiğinden cümlelerin içeriğini te'kid etmiştir.

- 4) (هَلْ) ve (إِلا) ile yapılan te'kid. Örnek: قَهْلَ عَلَى الرُّسُلِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ “Peygamberlere düşen sadece apaçık bir tebliğdir.” (en-Nahl 16/35)<sup>124</sup> Bu âyette (إِلا) edâtından önce (هَلْ) geldiğinden cümlelerin içeriğini te'kid etmiştir.
- 5) (إِلا) anlamına gelen (لَمَّا) ve (مَا) anlamına gelen (إِنْ) ile yapılan te'kid. Örnek: إِنَّ كُلَّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ “Hiçbir kimse yoktur ki, üzerinde koruyucu bulunmasın.” (et-Târik 86/4)<sup>125</sup> Bu âyette (إِلا) anlamına gelen (لَمَّا) ve (مَا) anlamına gelen (إِنْ) geldiğinden cümlelerin içeriğini te'kid etmiştir.

Verdiğimiz örneklerde görüldüğü gibi (إِلا) istisna edâtından önce (مَا) anlamına gelen (هَلْ), (إِنْ), (لَمَّا), (تَيْسَى) edâtları gelmiştir ve böylece cümlelerin içeriğini te'kid etmişlerdir.

### Sonuç

Arapçada çok önemli bir üslup çeşidi olan te'kid; tabi olduğu kelimenin manasını kuvvetlendiren, pekiştiren ve manasındaki kapalılığı gideren sözdür. Tekid belagatta maksadın iyi anlaşılması için sık sık kullanılan edebî bir üslup olmuştur. Kur'an-ı Kerim de Arapça olarak indiğinden, mesajını muhataba iletmek için -etki gücü fazla olan- te'kidi sıkça kullanmıştır. Bu nedenle Kur'an'da çokça te'kid bulunmakta ve bunların üslupları çeşitlilik ve farklılık arz etmektedir.

Kur'an'da birçok mazi ve muzari fiilinden önce zikredilen (قَدْ) edâti, tahkik ve te'kid ifade etmek üzere kullanılmıştır. Ayrıca Kur'an-ı Kerim, birinci lafzın bizzat tekrarı ya da hükmen tekrarı ile oluşan lafzî tekid ile (كُلِّ) (جميع - كَلِّ) kelimeleriyle yapılan manevî te'kidi (sınaî te'kidleri) sık sık kullanır. İsim cümlesinin başına dahil olan “İnne” (إِنَّ) ve “Enne” (أَنَّ) edâtları, haberi mübtedaya nisbet edilmesinde şüphely izale eden ve cümleyi te'kid eden iki edat olup Kur'an'da çokça zikredilmiştir. Öte taraftan sadece ismin ve muzari fiilin başına dahil olan lam-ı ibtida, Kur'an'da diğer te'kid edâtları gibi yaygın ve çok çeşitli şekillerde gelmiştir.

Kur'an'da fasl zamiri yaygın ve çok çeşitli şekillerde kullanılmıştır. Mübteda ve haberin arasına giren bu zamir, kendisinden sonra gelen kelimenin sıfat değil de haber olduğunu gösterir ve ifadeyi te'kid eder. Ayrıca zâid لا, ب, و, مَ edatları vasıtasıyla Kur'an-ı Kerim'de birçok te'kid çeşidi yapıldığı görülmektedir. Kur'an'da 33 âyette geçmekte olan لا edatıyla beş âyette geçen لا جَزَمَ ifadesinin cümlelere te'kid anlamını kattığını görüyoruz.

Netice itibarıyla şunu söyleyebiliriz ki Kur'an'da çokça te'kid bulunmakta ve bu te'kidlerin üslupları çeşitlilik arz etmektedir. Konuyla ilgili âyetlere bakıldığında; lam-ı ibtida, munfasıl zamir, mastar ve çeşitleri, hal, öne geçmiş öğeler, olumsuzluk edâti, nun-i te'kid, مَ, ب, و, مَ edatları, zâid لا, جَمِيع, كَلِّ, إِنْ, أَنْ, كَلَّا, لا جَزَمَ edatları, zâid لا, ب, و, مَ edatları vasıtasıyla Kur'an-ı Kerim'de birçok te'kid çeşidi yapıldığı görülmektedir.

### Kaynakça

*Kur'an-ı Kerim Meali*. Ankara: DİB Yayınları, 2006.

Akdağ, Hasan. *Arap Dilinde Edâtlar*. Konya: Tekin Yayınları, 1996.

Bingöl, Abdülkerim ve Mehmet Salmazzem. ‘Kur'an'daki Te'kid İfadelerinin Bazı Türkçe Meâllerdeki Karşılıklarına Dair Bir İnceleme’. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 8, sy. 16, (2017/1): 165-182.

<sup>124</sup> Ayrıca bkz: el-Enbiyâ, 21/3; er-Rahman, 55/60; el-A'râf, 7/147; el-En'am 6/47.

<sup>125</sup> Ayrıca bkz: Yâsin, 36/32; ez-Zuhruf, 43/35.

- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ts.
- Cürcanî, Abdulkahir. *Delailu'l-İcaz fi İlmi'l-Meani*. Beyrut: Daru'l-Mearif, ts.
- Curcane, Abdulkahir. *Esrâru'l-belâğa*. Tahkik: Ebu Fehd Mahmud Muhammed Şakir, Kahire: ts.
- Çiçek, Halil. *20. Asırda Kur'an İlimleri Çalışmaları*. yy.: Timaş Yayınları, ts.
- Çörtü, Mustafa Meral. *Sarf ve Nahiv*. İstanbul: MÜİF, 2008.
- Diraz, Muhammed. *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*. Çeviren. Salih Akdemir, Ankara, 1983.
- Derviş, Muhyeddin. *İrabu'l-Kur'âni'l-Kerim*. Beyrut: Daru İbn Kesir, 1999.
- Ebu'l-Futûh, Muhammed Hüseyin. *Uslûbu't-Tevkid fi'l-Kur'âni'l-Kerim*. yy.: Mektubetu Lubnan, 1995.
- Ensârî, Cemaluddin İbn Hişâm. *Muğni'l-Lebib an Kutubi'l-Earib*. Tahkik: Mazin el-Mubarek, Şam: Dâru'l-Fiker, 1964.
- Galayânî, Mustafa. *Cami'ud-Durusil-Arabiyye*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1996.
- Hassan, Abbas. *en-Nahvu'l-Vafi*. Mısır: Daru'l-Mearif, ts.
- Hayran 2.3 bilgisayar prog., Konkordans Kelime Listesi, عَج ve وَّع maddesi.
- İbn Akil, Abdurrahman. *Şerhu ala Elfiyeti İbn Malik*. Kahire: Daru't-Turas, 1980.
- İbnu'l-Anbarî, Ebu'l-Berekât Kemaleddin Abdurrahman b. Muhammed. *Nuzhetu'l-Elibba*. Tahkik: İbrahim es-Semrani, Ürdün: Mektebetu'l-Menar, 1985.
- İbn Hişâm, Ebu Muhammed Abdilillah b. Yusuf. *Şerhu Katru'n-Neda Bellu's-Sada*, Tahkik: Muhyeddin Abdulhamid, İstanbul: Daru'l-Cil, ts.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâluddîn b. Muhammed b. Mükarrem el-Ensârî. *Lisanu'l-Arab*. Kahire: Daru'l-Mearif, ts.
- İbn Yaiş, İbn Ali Yaiş. *Şerhu'l-Mufassal*. Mısır: İdaratu't-Tebaeti'l-Müniriyye, ts.
- Konevî, İsamuddin İsmail b. Muhammed. *Hâşiyetu'l-Konevî ala Tefsîri'l-İmami'l-Beydâvî ve Maâhu Hâşiyetu'bnî't-Temcîd*. Tahkik: Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer), Beyrut, 2001.
- Kutup, Seyyid. *Kur'ân'da Edebî Tasvir*. trc. Süleyman Ateş, Ankara: Hilal Yayınları, ts.
- Mennâu'l-Kattân, Halil. *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müeessetü'r-Risale, 1990.
- Molla Cami, Abdurrahman. *Şerhu'l-Kafiye*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*. Beyrut: Daru İbn-i Kesir, 1999.
- Racihî, Abduh. *et-Tatbiku'n-Nehavi*. Beyrut: en-Nehdatu'l-Arabiyye, 2004.
- Râvî, Kazım Fethi, 'Esalibu't-Tevkid fi'l-Kur'âni'l-Kerim/Kur'an-ı Kerim'de Te'kid Üslupları'. Çeviren: Hasan Keskin, *CÜİF Dergisi*, c. 6, sy. 1, (2002): 133-173.
- Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman. *el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'ân*. Tahkik: Said Mendub, Lübnan: Daru'l-Fikr, 1996.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf'an Hakâ'iki Gavâmizi't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil*, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 2003.
- Zürkanî, Muhammed Abdulazim. *Menahilu'l-İrfan*. Beyrut: Daru'l-Kutub'i-Arabiyye, 1995.
- Zerkeşî, Muhammed b. Abdullah. *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'ân*. Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Kahire: Daru't-Turas, 1984.

# Tarih Boyunca Ezana Yapılan İlaveler

Hidayet AYDAR\*

## Özet

Bütün İslam ülkelerinde günde beş kez minarelerden okunan ve Müslümanlara namazın vaktinin geldiğini haber veren ezana, tarih içinde bazı müdahaleler yapılmıştır.<sup>1</sup> Arapça orijinal lafızlarına bazı ilavelerin yapılması da ezana yapılan müdahalelerden biridir. Bilindiği gibi ezan, Hz. Peygamber döneminde nihai şeklini almıştır. Ancak daha sonraki dönemlerde ona bazı eklemeler yapılmıştır. Bunların bir kısmı dua, namazın önemine vurgu yapan ve ona davet içerikli ifadeler iken, bir kısmı da siyasi mesaj taşımaktadır. İşte bu makalede bunların üzerinde durulacaktır. Bunun için kısa bir şekilde bir simge olarak ezanın önemi, ortaya çıkışı ve orijinal şeklinin belirlenmesi işlenecek, ardından tarih boyunca kimlerin niçin ve ne şekilde ezana ilaveler yaptığı hususu irdelenecektir. Ayrıca ezana ilave yapmaya sürükleyen nedenler işlenecektir. Bu arada mezhep âlimlerimizin bu ilaveleri nasıl karşıladıkları ve değerlendirdikleri gibi hususlar da makalede ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Ezan, ilaveler, dini semboller, Şia, Ehl-i Sünnet.

## Interventions in Adhan Throughout Islamic History

### Abstract

Throughout history, there had been some interventions aimed at changing the adhan, (Islamic call to prayer), which is chanted five times a day in the minarets to inform Muslim people about the time of prayer. Some of these interventions were to prevent it simply from being chanted or from being chanted in the minarets with high voice. Since these types of interventions were politically-oriented and basically had nothing to do with the Islamic sciences (disciplines), we will not focus on them specifically. Again, we will not get into that case since we already dealt with it in another article. A third type of intervention was to add some utterances to its original version. In this article, we will stay focused on that issue. We will shortly tackle the emergence of adhan, how it came about in the first place, and then we will take up the issue who in the history inserted additional utterances to adhan, and why and in which ways they did it. We will also take up the opinions of the various historical scholars of the Sunni sects about the case, how they evaluated the interventions, as well as how they reacted to those attempts.

**Keywords:** Intervention of adhan, additions to adhan, religious symbols.

\* Prof. Dr., İstanbul Ü., İlahiyat Fakültesi, Tefsir A. B. D.  
hidayetaydar@yahoo.com

1 Mesela bazı yerlerde okunması yasaklanmıştır, bazen yüksek sesle okunmasından rahatsızlık duyulduğu söylenerek sesi kısılmak istenmiştir. Öte yandan ezanın orijinal dilinin dışında başka dillerde okutulduğu da olmuştur. Türkiye Cumhuriyetinde ezanın 1932-1950 yılları arasında Türkçe olarak okunduğu bilinmektedir. Ezana yapılan bu tür müdahaleler için bkz. Hidayet Aydar, "Ezanın Tarihi Ve Başka Dillerde Okunması Meselesi", *Bahkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, sy. 1 (2016): 5-48.



### 1. Dinî Bir Sembol Olarak Ezan, Ezanın Önemi ve Meşruiyeti

Lügat anlamı itibariyle bildirmek, duyurmak, davet etmek, ilan etmek gibi anlamlara gelen ezan,<sup>2</sup> dinî bir ıstılah olarak, “kendine has lafızlarla okunan ve sözleri nassla sabit olan bir davet” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>3</sup> Bununla vaktinin geldiği bildirilerek<sup>4</sup> farz namaza davet edilir.<sup>5</sup>

Ezan, milâdî 623 yılında Hz. Peygamber’in hicretinin ilk yılında Medine’de meşru kılmıştır.<sup>6</sup> Hz. Peygamber’in Mekke’de kıldığı namazlar ise ezansız ve kametsiz idi.<sup>7</sup> Medine döneminde de ilk zamanlar namazın vaktini bildirmek için özel bir sembol veya simge kullanılmıyor, sadece görevli bir sahabe, sokak ve çarşıda dolaşarak, “haydi namaza, haydi namaza” anlamında “es-salah, es-salah” diyerek çağrıda bulunuyordu.<sup>8</sup> Oysa bu dönemlerde Yahudi, Hıristiyan ve Mecusilerin ibadet vakitlerini bildiren özel işaretleri vardı. Yahudiler bunun için (بوق) (bûk) denen bir boru üflüyorlardı. Hıristiyanlar (ناقوس) (nâkûs) denen bir çan çalıyorlardı. Mecusiler ise yüksek bir yerde ateş yakıyorlardı.<sup>9</sup>

- 2 Bkz. Râgıb el-İsfahâni, *el-Mufredât fî Ğaribi'l-Kur'ân* (İstanbul: Kahraman Yay., 1986), “e-z-n” md., 15; Ebû'l-Fadl Cemâluddin Muhammed İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrût: Dâru Sâdır, 1414/1994), “e-z-n” md., 13; 9; Muhammed Abdurraûf el-Münâvî, *et-Teârîf*, thk. M. R. ed-Dâye (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1410), “e-z-n” md., 46; Ebû'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî, *el-Kulliyât Mu'cemun fî'l-Mustalahâti ve'l-Furûki'l-Luġaviyye*, nşr. A. Derviş ve M. el-Mısri (Beyrût: Muessesetü'r-Risâle, 1412/1992), “e-z-n” md., 72; Muhammed b. Muhammed Murteza ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Mecmûa mine'l-muhakkikin (Dâru'l-Hidâye, ts.), 34: 164; Eşref Udra, *el-Ezânu fî'l-İslâm* (Trablus, Lübnân 1414-1415/1994), 13-16; Sâdi Ebu Habib, *el-Kâmûsu'l-Fıkhî Luġatan ve'Stilahan* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1408/1988), “e-z-n” md., 19; es-Seyyid Ali el-Meylânî, *eş-Şehâdetu bi'l-Velâyeti fî'l-Ezan* (Kum: Merkezu'l-Ebhâsi'l-Akâidiyye, 1421), 11.
- 3 Bkz. Münâvî, *et-Teârîf*, “e-z-n” md., 46; Ebû'l-Bekâ, *el-Kulliyât*, “e-z-n” md., 72; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr* (Beyrût: Dâru'l-Ceyl, 1973), 2: 9; Abdurrahman Çetin, “Ezan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 12 (İstanbul 1995), 36.
- 4 Udra, *el-Ezânu fî'l-İslâm*, 16.
- 5 Bkz. Meccduddin Ebû Tahir Muhammed b. Yakup el-Firûzâbâdî, *el-Kâmusu'l-Muhit*, thk. Mektebu Tahkiki't-Turas fi Müesseseti'r-Risale (Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 1426/2005), “e-z-n” md., 1175; Ahmed Muhtar Abdullhamid, *Mu'cemu'l-Luġati'l-Arabiyye el-Muâsira* (Âlemu'l-Kutub, 1429/2008), “e-z-n” md., 1: 78.
- 6 Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Kesir el-Kureşi, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki (Dâru Hecer li't-Tibâ ve'n-Neşr ve't-Tevzi' ve'l-İ'lân, 1424/2003), 4: 573.
- 7 Bkz. Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bâri bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. A. F. Abdalbâkî ve M. el-Hatîb (Kâhîre: Dâru'r-Reyyân, 1407/1986), 2: 93; Udra, *el-Ezânu fî'l-İslâm*, 19.
- 8 Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabi, 1405/1985), 6: 225.
- 9 Bkz. Th. W. Juynboll, “Ezân”, *İslam Ansiklopedisi*, c. 4 (İstanbul: Milli Eğitim Bas., 1977), 429; Çetin, “Ezan”, 36.

Medine’de bulunan bütün dinî grup ve cemaatlerin ibadet vakitlerini bildiren birer sembolleri varken, Müslümanların bundan mahrum olması, onları derin bir şekilde etkiliyor olmalıydı. Müslümanlar Yahudilerin bük adlı borularından çıkan, Hıristiyanların nâkûs denen çanlarından gelen sesleri duydukça ve Mecusilerin ateşlerinden yükselen dumanı gördükçe psikolojik bir eziklik yaşıyor, diğer topluluklar karşısında mahcubiyet hissediyor olmalıydılar. Bu durumu bilahare aktaracağımız rivayetlerde geçen olaylar karşısında takındıkları tavırdan anlamak mümkündür. Öte yandan ilk nesil Müslümanların böyle bir sembolden mahrum olmaları, toplumdaki sosyal statüleri açısından da sorun yaratıyordu. Zira bu tür sembollerin asla göz ardı edilmeyecek kadar çok önemli sosyolojik faydaları vardır. Her şeyden evvel grup o simgeyle özdeşleşir, onunla meşhur olup bilinir hale gelir. Ayrıca o simge grubu birleştirir, onları birbirine kenetler. Böylece o simge, o toplum için her şey olur; grup da onun için her türlü riski göze alır, ne gerekiyorsa onu yapar; asla ondan vazgeçmez. Kible bağlamında sembollerin önemine değinen Muhammed Hamdi Yazır (v. 1942) şu önemli tespitleri yapmaktadır:

Gerçekten, bir din, bir millet, bir ümmet için kible meselesinin pek büyük bir önemi vardır. Zira vücutta ruh ile beden arasında derin bir kaynaşma mevcuttur. Maddî bir görünüm arz edemeyen ruhaniyetin hiçbir hükmü yoktur. Ruhun en büyük özelliği, birlik olduğu ve aynı zamanda her kalp ve vicdanın ruhânî duygusu sırf kendine ait bulunduğu için, maddî bir görünüm içerisinde birleşmeyen ruhlar arasında bir birlik bağı ortaya çıkamaz. Buna göre sadece ruhî birlik üzerine kurulan bir sosyal ruh, tasviri faydasız ve belki de imkânsızdır. Birbirine benzer ruhlu fertler arasında ruhî birliğin varlığı, aralarında bir maddî birliğin görünmesiyle bilinir. Böylece ruh vücuttan, vücut ruhtan katmerli bir yakınlaşma ile kuvvet kazanır ve sosyal ruh bu sayede teşekkül eder, ümmet bununla meydana gelir. Bunun için kible, bir ümmetin ruhanî birliğine kefil olacak ilk maddî görünümü temin eder ve kiblesiz bir ümmet olamaz.<sup>10</sup>

Temel İslâmî bir simge olan kible konusunun anlatıldığı ayetlerde bir sembol olarak kiblenin önemine işaret edildikten sonra, “Sen, kendilerine kitap verilenlere ne kadar delil, burhan ve belge getirirsen getir, yine de onlar senin kiblene tabi olmazlar”<sup>11</sup> denilerek ne kadar mühim olduğuna dikkat çekilmektedir. Bir kible olarak Kudüs ve Kudü’s’e yönelerek ibadet yapmak, Yahudiler için çok büyük önem arz ediyor ve mühim bir simgesel değer taşıyordu. Bu yüzden ne pahasına olursa olsun ondan vazgeçmeyecekleri ayette belirtiliyor.

Dinî şiar durumundaki simgelerin bu öneminden dolayı Allah, Müslümanlardan simgelerine sıkı sıkıya sarılmalarını, onlara sahip çıkmalarını, onlardan asla vazgeçmemelerini istemektedir. Nitekim yukarıda verdiğimiz ayette kendilerine kitap verilenlerin, Müslümanların kiblesine hiçbir şekilde tabi olmayacakları belirtildikten sonra, Müslümanlardan da onların kiblelerine tabi olmamaları istenerek şöyle denmektedir: “Sen de (herhalde) onların kiblesine tabi olacak değilsin. Zaten onlar (kendilerine kitap verilmiş olan Yahudi ve Hıristiyanlar) birbirlerinin kiblelerine de tabi olmazlar. Sana gelen bu vahiylerle rağmen sen kalkıp onların (kiblesine tabi olarak) hevâlarına uyarsan, kendine (inancına ve sana tabi olanlara) büyük kötülük etmiş olursun.”<sup>12</sup>

İşte bundan dolayı Hz. Peygamber Müslümanların namaza davet edilmeleri için de özel bir işaret ve sembollerinin olmasını arzu ediyordu. Hatta bu arzu onda o kadar ağır basıyordu ki zaman zaman ashabını topluyor ve bu konuda onlarla istişare ediyordu. Bu

10 Bkz. Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1971), 1: 533.

11 el-Bakara 2/145.

12 el-Bakara 2/145.

görüşmeler esnasında onlardan bazıları, Yahudilerin borusu gibi bir boruya üfürülmesini, bazıları Hıristiyanların çanına benzer bir aletin çalınmasını, kimisi de Mecusilerin ateşi gibi bir ateşin yakılmasını öneriyordu.<sup>13</sup> Bütün bu öneriler, diğer dinî guruplara ait simgelerin toplum üzerinde ne kadar derin bir etki yaptığını göstermektedir. Müslümanlar kendilerine has bir sembol arayışına girmişken, ilk akıllarına gelen, başka cemaatlara ait olan bu simgeler idi. Zira onlar bu simgeleri çok sık duyuyor ve görüyorlardı. O yüzden, doğal olarak hemen akıllarına bunlar geliyordu.

Bazı sahabiler ise mevcut cemaatlerden farklı olduklarının bilinci içinde hareket ediyor ve onların simgelerinden farklı simge arayışları içine giriyorlardı. Nitekim bunlardan bazılarının namaz vaktinde bir bayrağın havaya kaldırılmasını teklif ettiklerini görüyoruz. Fakat Hz. Peygamber bu önerilerin hiçbirini kabul etmemiştir.<sup>14</sup>

Hz. Peygamber, sadece Müslümanlara has bir işaret, bir sembol istiyordu.<sup>15</sup> Zira bu cemaatlerden herhangi birine ait bir simgeyi kullanmak, bir anlamda onlarla paralel bir anlayış içine girmek anlamına geliyordu. Bu ise bir yandan simgesi kullanılan cemaati taltif edip güçlendirirken, bir yandan da o simgeyi kullanmak zorunda kalan Müslümanları onlara karşı komplekse sürükleyerek, hor görülmelerine zemin hazırlayacaktı. Nitekim Müslümanlar Medine'ye ilk geldikleri zaman bir süre Yahudilerin kiblesini kullanmak durumunda kalmışlardı. Bu durum Yahudileri şımartmış ve zaman zaman da Müslümanları hakir görmelerine, kendi kiblelerine dönerek ibadet etmelerini onların aleyhine kullanmalarına neden olmuştu. Yukarıda sözünü ettiğimiz kibleyle ilgili ayetlerde Müslümanlara yüzlerini Mescid-i Haram'a çevirmeleri emredildikten sonra şöyle denmektedir: "Her nerede olursanız olun yüzünüzü oraya çevirin ki insanlar bunu (yani bir kible'nizin olmayışını ve Yahudilerin kiblesine tabi oluşunuzu) sizin aleyhinize bir delil olarak kullanmasınlar."<sup>16</sup> Kendine has bir kiblesinin olmamasından dolayı Yahudilerin kiblesine tabi olmaktan rahatsız olan Hz. Peygamber'in ne tür bir psikolojik hal içinde olduğu şu ayetten çok açık bir şekilde anlaşılmaktadır: "Gerçekten de Biz senin nasıl yüzünü göğe doğru kaldırıp (kible konusunda) bir arayış içinde olduğunu bilmekteyiz."<sup>17</sup>

Tefsirlerimizde belirtildiğine göre Hz. Peygamber, Yahudilerle aynı kibleyi kullanıyor olmaktan memnun değildi. Bundan dolayı zaman zaman başını semaya doğru kaldırarak Rabbinden bir çıkış yolu göstermesini istiyordu.<sup>18</sup> İşte ayette işaret edilen husus budur. Hz. Peygamber'in, "Haydi artık yüzünü Mescid-i Haram'a çevir! Siz de (ey mü'minler) nere-

13 Bkz. Buhâri, "Ezân", 1-2; Müslim, "Salât", 378; Nesâi, "Ezân", 1; Muhammed b. Abdillâh İbn Seyyidi'n-Nâs, *es-Siretu'n-Nebeviye el-Musemmâ Uyûnu'l-Eser fi Funûni'l-Megâzi veş-Şemâli veş-Siyer* (Kâhire: Mektebetu'l-Kudsî, 1406/1986), 1: 269.

14 Bkz. Buhâri, "Ezân", 1-2; Müslim, "Salât", 378; en-Nesâi, "Ezân", 1; İbn Seyyidi'n-Nâs, *es-Siretu'n-Nebeviye*, 1: 269.

15 Udra, *el-Ezânu fi'l-İslâm*, 25-26.

16 el-Bakara, 2/150.

17 el-Bakara, 2/144.

18 Bkz. Ebu Cafer Muhammed İbn Cerir et-Taberi, *Tefsiru't-Taberi Câmîu'l-Beyân an Tevîli Âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin Et-Türki (Kâhire: Dâru Hecer, 1422/2001), 3: 606-608; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-Uyûn Tefsiru'l-Mâverdi*, thk. Es-Seyyid İbn Abdilmaksud b. Abdurrahim (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 1: 202; Ebû'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşeri, *Tefsiru'l-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidî't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Tevil*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavvid (Riyad: Mektebetu'l-Ubeykan, 1418/1998), 1: 342; Ebu'l-Muhammed Abdül-Hak İbnü'l-Atiyye el-Endulusî, *el-Muharraru'l-Veciz fi Tefsir'il-Kitâbi'l-Aziz*, thk. Abdusselam Abdurraûf Muhammed (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422/2001), 1: 221-222; Cemâluddin Ebu'l-Ferec Abdurrahmân İbnü'l-Cevzi, *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdi (Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1422), 1: 121; Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddin er-Râzi, *Tefsiru el-Fahr er-Râzi eş-Şehir bi't-Tefsiru'l-Kebir ve Mefâtihi'l-Gayb* (Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 4: 120; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1: 527.

de bulunursanız yüzünüzü oraya doğru çeviriniz!”<sup>19</sup> emri geldikten sonra büyük bir sevinç, büyük bir saadet duyduğuna da ayette işaret edilmektedir. Nitekim yukarıdaki emrin geçtiği ayetin ilk cümlesinde, Hz. Peygamber’in bu konuda bir arayış, bir beklenti içinde olduğunu değinildikten sonra, “Biz seni, memnun olacağın, hoşnut olacağın bir kibleye çevireceğiz”<sup>20</sup> denilerek bu hususa dikkat çekilmektedir.

Hz. Peygamber gibi Müslümanların da kendilerine has bir kiblelerinin olması konusunda bir beklenti içinde oldukları ve Kâbe’nin kible tayin edilmesiyle büyük bir sevinç duydukları anlaşılmaktadır. Nitekim namaz kılmakta olan bir cemaat, yanlarından geçen birinin, kiblenin Kâbe olarak değiştirildiğini haber vermesi üzerine namazda oldukları halde bir saniye dahi vakit kaybetmeden hemen yön değiştirip Kâbe’ye dönmüşlerdir;<sup>21</sup> daha fazla Yahudilere ait bir simgeyi kullanmaya tahammül etmemişlerdir. Bu tavır, onların başkalarına ait simge ve sembollerini kullanmak ve onlara tabi olmak zorunda kalmalarının, ruhlarında bıraktığı büyük sıkıntının çok açık bir tezahürüdür.

Hz. Peygamber’in ahabı da ibadet vaktini ilan etmek için kendilerine has bir sembollerinin olmamasından derin bir üzüntü duyuyorlardı. Onlar da bunun için bir arayış içindeydiler. Zaman zaman Hz. Peygamber’e bazı önerilerde bulunuyorlardı. Fakat daha çok önceki toplumların simgeleri mahiyetinde olan veya onların benzeri durumunda bulunan bu simgelerle ilgili teklifleri Hz. Peygamber tarafından kabul görmüyordu. Bu durum sahabeyi daha çok arayışa sürüklüyordu. Zaten bu dönemlerde kendilerine ait bir kibleleri de yoktu, ibadetlerinde Yahudilerin kiblesi olan Kudüse dönüyorlardı. Yukarıda da geçtiği gibi Yahudiler bunu istismar ediyor ve Müslümanları hor, kendilerini de üstün gösterecek şekilde değerlendiriyorlardı. Bu yetmiyormuş gibi ibadet vaktinin ilanı için de Yahudilerin (veya diğer bir cemaatin) sembolü durumundaki bir simgeyi kullanmak zorunda kalmak, Müslümanları adeta kahrediyordu. O derece ki bu olay birçok Müslümanın rüyasına dahi giriyordu. Nitekim yine ibadet vaktinin nasıl ilan edileceğinin görüldüğü bir toplantının ardından, Hz. Peygamber’in ahabından Abdullah b. Zeyd (v. 22/644) bir rüya görür. Söz konusu rüyada yaşlı bir zat, bugün okunmakta olan ezanı öğretir. Abdullah, heyecanla yatağından fırlar ve sabah olur olmaz hemen Rasulullah’a gelip ona bunu haber verir. Hz. Peygamber, “Şüphesiz o hak bir rüyadır. Bilal (v. 20/640) ile birlikte kalk ve bildiklerini ona öğret, o da buna göre ezan okusun. Zira onun sesi seninkinden daha gürdür” der.<sup>22</sup> Böylece ezan tespit edilip okunmaya başlanır ve o günden beri de bu şekilde okunmaya devam edilir.

Abdullah b. Zeyd’in gördüğü rüyanın benzeri aynı gece Hz. Ömer başta olmak üzere başka sahabiler tarafından da görülmüştür.<sup>23</sup> Bu sahabilerin çoğu, Bilal’in sesini duyunca

19 el-Bakara 2/144.

20 el-Bakara 2/144.

21 Buhari, “Salat”, 31; Müslim, “Mesâcid”, 525-527; Dârimî, “Salat”, 30; Ebu’l-Fadl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *el-Metâlibü’l-Âliyye bi Zevâidi’l-Mesânidi’s-Semâniyye*, thk. Saad b. Nâsir b. Abdilaziz eş-Şusrî ve dğr. (es-Suûdiyye: Dâru’l-Âsime, 1419), 3: 309.

22 Ebû Muhammed Abdulmelik İbn Hişâm, *es-Siretu’n-Nebeviyye l’İbn Hişâm*, thk. M. es-Sikâ ve dğr. (Beyrût: Dâru İhyâit-Turâsî’l-Arabî, 1985), 2: 508-509; Ahmed b. Hanbel, *Musnedu Ahmed b. Hanbel* (İstanbul: Çağrı Yay., 1402/1982), 4: 42-43; Dârimî, “Salât”, 3; Tirmizî, “Salât”, 25; İbn Mâce, “Ezan”, 1; İbn Seyyidi’n-Nâs, *es-Siretu’n-Nebeviyye*, 1: 269-270; Udra, *el-Ezânu fî’l-İslâm*, 26-27 (İbn Hişâm’ın Siret’inden (1: 508) naklen); Ebû Hatim Usâme b. Abdillâh el-Kûsî, *Kitâbu’l-Ezân* (Muessesetu Kurtubâ l’N-Neşri ve’t-Tevzî, 1408/1987), 19. Konu ile ilgili diğer hadisler için bkz. el-Kûsî, 12-36; İbn Hişâm, *es-Sire en-Nebeviyye*, 2: 509; İbn Seyyidi’n-Nâs, *es-Siretu’n-Nebeviyye*, 1: 270-271; Ebûbekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Kitâbu’l-Mebsût* (İstanbul: Çağrı Yay., 1403/1982), 1: 128; İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, 2: 93-94; el-Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi’l-Kurân*, 6: 225.

23 İbn Hişâm, *es-Siretu’n-Nebeviyye*, 2: 509. Ayrıca bkz. İbn Seyyidi’n-Nâs, *es-Siretu’n-Nebeviyye*, 1: 270-271; es-Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 128; İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, 2: 93-94.

hayretler içinde kalmış; Hz. Peygamber'e gelerek, "Ya Rasulallah biz bu ibareleri gördüğümüz rüyada duyduk" şeklinde beyanlarda bulunmuşlardır.<sup>24</sup> Bu durum açık bir şekilde gösteriyor ki, namaz vakitlerini belirleyen kendilerine özgü bir sembollerinin olmaması Müslümanları oldukça müteessir etmiştir. Her bir Müslüman bunu kendine dert etmiş; gündüz Hz. Peygamberle bu konuda istişare yaparken, gece yatağında dahi hep bu meseleyi düşünmüşlerdir. Bundan dolayı rüyalarında dahi ezanı görür olmuşlardır.

Rivayetlerde bir çok sahabinin ezanla ilgili rüyalar gördüğü belirtiliyorsa da şüphesiz ki bu konuda öncelik Abdullah b. Zeyd'in olmuştur. Günde beş kez bütün İslam âleminde lâhûti bir ses halinde göklere yükselen ve Müslümanlara ibadetlerinin vaktinin geldiğini bildiren ezanın, Abdullah'ın görmüş olduğu rüyayla sabit olması, şeref olarak ona yeter. Şüphesiz ki o da bundan büyük bir saadet duymuştur. Bu, bütün sahabilerin sahip olmayı arzu ettikleri büyük bir şeref ve saadettir. Bunu, benzer bir rüya gören Hz. Ömer'in, bu hususta kendisinden öne geçtiği için Abdullah'a imrenmesinden<sup>25</sup> anlayabiliyoruz.

Bu konuda büyük bir saadet duyanlardan biri de Bilal'dir. Muhakkak ki Bilal ilk ezanı Medine semalarını çınlatırcasına; Medine'de bulunan Hıristiyanların, Mecusilerin ve özellikle her vesileyle kendi kiblelerine uydukları için Müslümanları hor gören Yahudilerin kulak zarlarını patlatırcasına okumuş olmalıdır. "İşte bizim de kendimize ait bir simgemiz, hem de hepimizinkinden daha anlamlı, daha manidar bir sembolümüz vardır" diye haykırtırcasına nida etmiş olmalıdır.

Yine muhakkak ki bu sesi duyan gayr-i müslim guruplar bundan büyük bir üzüntü ve rahatsızlık duymuşlardır. Bilhassa Ehl-i Kitap, bu konuda da kendi şiarlarını taklit etmelerini beklerken, Müslümanların, tahmin etmedikleri güzellikte ve nitelikte bir şiar edinmiş olmalarından hiç de memnun kalmamışlardır. Kaynaklarımızda bu konuda muhtelif bilgiler verilmektedir. Buralarda bunların gösterdikleri aşırı tepki ve öfke çok açık bir şekilde görülmektedir. Nitekim ezan okunduğunda Yahudilerin Hz. Peygamber'e, "Sen, daha önce hiçbir peygamberin yapmadığı bir şeyi ortaya çıkardın. Hayvan sesine benzeyen bu bağırıtıyı nereden buldun? Ne kötü bir ses! Ne çirkin bir haykırış!" dedikleri ve kendi aralarında güldükleri, Müslümanların ezanını ve ibadetlerini alaya aldıkları nakledilir.<sup>26</sup> Kaynaklarımız bir Hristiyan'ın gösterdiği tepkiden de bahsetmektedirler. Buna göre bu Hristiyan, Medine'de müezzin ezan okurken "eşhedu enne Muhammeden rasûlullâh" dediğinde, "yalancı yansın" diye bağırıştır. Bu zat yatarken, hizmetçisinin elindeki ateşten bir parça yere düşüp evi yakmış, o zat da bu yangın esnasında yanmıştır.<sup>27</sup> "Namaz için ezan okuduğunuz zaman onu eğlence ve alaya alırlar. Çünkü onlar akıl ve idrakten nasip almamış bir guruh-turlar" anlamındaki Maide suresi 58. ayetin onların bu tavrıyla ilgili olduğu ve bu çirkin hareketlerinden dolayı Yahudi ve Hıristiyanların kınandıkları müfessirlerimiz tarafından belirtilmektedir.<sup>28</sup> Yine müfessirlerimiz, onların bu çirkin nitelemelerine karşı Allah'ın

24 Bkz. İbn Hişam, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, 2: 509. Ayrıca bkz. İbn Seyyidî'n-Nâs, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, 1: 270-271; Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 128; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 2: 93-94.

25 Bkz. Tirmizî, "Salât", 25.

26 Bkz. Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbu Nuzûli'l-Kur'an*, thk. K. B. Zağlûl (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1991), 202-203; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 12: 35-36; Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'an*, 6: 224.

27 Bkz. Vâhidî, *Esbâbu Nuzûli'l-Kur'an*, 203; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 12: 35; Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'an*, 6: 223; Kâdî Nâsiruddîn el-Beydâvî, *Tefsîru'l-Beydâvî el-Musemmâ Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil* (İstanbul: Kahraman Yay., 1985), 3: 132; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3: 1723.

28 Bkz. Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 12: 35-38; Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'an*, 6: 224, 15: 360.

“Allah’a davet eden ve salih amel işleyenden daha güzel sözlü kim vardır!” (Fussilet, 41/33) diyerek ezanı, ezan okuyanları ve ezanı şiar edinenleri övdüğünü belirtirler.<sup>29</sup>

Ehl-i Kitab’ın Müslümanlara has yeni bir simge olan<sup>30</sup> ezandan duydukları bu derin üzüntü ve öfkeye karşılık, sahabiler ondan büyük bir haz ve mutluluk duymuşlardır. Nitekim Bilal’in sesini duyar duymaz sevinçle mescide koşmuşlar, büyük bir saadetle birbirlerini tebrik etmişlerdir. Bunu, aynı rüyayı o gece aralarında Hz. Ömer’in de bulunduğu 10 civarında sahabinin görmüş olmasından, gördüklerini Hz. Peygamber’e aktarmalarından, onun da bundan dolayı “fe lillahi’l-hamdu” diyerek Allah’a hamd etmesinden anlayabiliyoruz.<sup>31</sup>

Ne yazık ki Müslümanlar için psikolojik anlamda huzur, sükûnet, güven, coşku, muhabbet gibi derin manalar taşıyan ezanın bu yönü, bazen kötü niyetler için de kullanılmıştır. *Tarih-i Cihan Güşâ*’da<sup>32</sup> geçtiğine göre Moğollar Merv şehrini milâdî 1221 yılında kuşattıkları zaman kendilerinden saklanan halkı bulmak için ezanı kullanmışlardır. Saklanan halkın ezanın okunmasıyla ortaya çıkacağını tahmin eden Moğollar, bu maksatla ezan okutmuşlar, ezanı duyan Müslümanlar ortalığın sükûnete kavuştuğunu düşünerek saklandıkları yerden ortaya çıkmışlar, Moğollar tarafından yakalanarak öldürülmüşlerdir.<sup>33</sup>

Ezan, Hz. Peygamber tarafından tasdik ve tasvip edilen şu sözlerden ibarettir: “Allâhu Ekber (4 kere); Eşhedu ellâ ilâhe illallâh (2 kere); Eşhedu enne Muhammeden rasûlullâh (2 kere); Hayye ale’s-salâh (2 kere); Hayye ale’l-felâh (2 kere); Lâ ilâhe illallâh (1 kere).”<sup>34</sup> Ezanın bu lafızlardan ibaret olduğu konusunda âlimlerimiz arasında ittifak vardır, ancak bunların kaçar kez söyleneceği hususunda bazı ihtilaflar bulunmaktadır.<sup>35</sup>

Öte yandan kaynaklarımızda ağırlıklı olarak ezanın yukarıda işaret edildiği gibi rüyayla ve Hz. Peygamber’in bu rüyayı tasdikeyle meşruiyet kazandığı belirtilmişse de, başta Şiilere ait olanlar olmak üzere bazı eserlerde ezanın meşruiyetinin Cebrail’in, Hz. Peygamber’e öğretmesiyle sabit olduğu da söylenmiştir.<sup>36</sup>

## 2. Tarih Boyunca Ezan’a Yapılan İlaveler

Ezanın lafızları yukarıda belirtildiği gibi Hz. Peygamber döneminde ve onun onayıyla

29 Bkz. Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi’l-Kur’an*, 6: 224, 15: 360.

30 Ebu’l-Ferec Nuruddin Ali b. İbrahim b. Ahmed el-Halebî, *es-Siretu’l-Halebiyye (İnsânu’l-Uyûn fi Sireti’l-Emîni’l-Me’mûn)* (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1427), 2: 129.

31 Bkz. Halebî, *es-Siretu’l-Halebiyye*, 2: 129.

32 Alâuddin Ata Melik Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşâ*, çev. Mürsel Öztürk (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999), 1: 172.

33 Hanifi Şahin, “Şia Düşüncesinde Ezanın Yapısı ve Geçirdiği Değişimlerin Dini Temelleri”, *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* 5, sy. 1 (2012), 36.

34 Müslim, “Salat”, 379; Ebû Dâvûd, “Salat”, 27-28; Ebû Abdîrrahman en-Nesâî, *es-Sünenü’l-Kubrâ*, thk. Hasan Abdulmin’im eş-Şelebî (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1421/2001), 2: 234 (el-Ezân fi’s-Sefer). Ezanın sözlerindeki derûnî mana için bkz. el-Emîr es-San’ânî ve Ali b. İbrahim el-Yemenî, *Teşîfu’l-Âzân bi Esrâri’l-Ezân* (ed-Dâru’l-Yemeniyye, 1407/1987), 11-66.

35 Geniş bilgi için bkz. Serahsî, *Kitâbu’l-Mebsût*, 1: 128-129; Ebû’l-Velid Muhammed İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Muctehid ve Nihâyetü’l-Muktesid* (Kahire: Dâru’l-Hadis, 1425/2004), 1: 112-113.

36 Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 128; İbn Hişâm, *es-Sire en-Nebeviyye*, 2: 509; İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, 2: 98; Bedruddin Ebû Muhammed Mahmûd el-Aynî, *Umdetu’l-Kâri Şerhu Sahîhi’l-Buhârî* (Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, ts.), 5: 107; İbn Seyyid’in-Nâs, *es-Siretu’n-Nebeviyye*, 1: 270-271; Ebubekir Ahmed b. Amr el-Bezzâr, *Müsnedü’l-Bezzâr (el-Bahrü’z-Zehâr)*, thk. Mahfuzurrahman Zeynullah ve dğr. (el-Medine el-Münevvere: Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, 1988/2009), 2: 146; Nûruddin Ali b. Ebibekir el-Heysemî, *Mecmeu’z-Zevâid ve Menbeu’l-Fevâid* (Beyrût: Müessesetu’l-Maârif, 1406/1986), 1: 333-334; Abdurrahmân el-Cezîrî ve dğr., *Kitâbu’l-Fikh ale’l-Mezâhibi’l-Erbaâ ve Mezhebi Ehli’l-Beyt* (Beyrût: Menşûrâtü Dâri’s-Sakaleyn, 1419/1998), 1: 438 (*Mesâilü’ş-Şia*, 4: 644’ten naklen).



tesbit edildiği; ezanın bu lafızlardan ibaret olduğu konusunda âlimlerimiz arasında icma hâsıl olduğu halde, daha sonraları ezana bazı ibarelerin ilave edildiği görülmektedir. Şüphesiz bu ilaveleri yapmanın bazı nedenleri vardır. Onlara aşağıda işaret edeceğiz. Ancak önce ezana ilave mahiyetindeki bu sözlerden tesbit edebildiklerimizi zikredeceğiz.

### 2.1. “es-Salātu Hayrun Mine’n-Nevm” İlavesi

Ezana yapılan ilk ilave bizzat Hz. Peygamber zamanında ve onun tasvibiyle olmuştur. Buna göre Bilal, sabah ezanını okuduktan sonra hâlâ Hz. Peygamber’in uyanmadığını görünce, onu “es-salātu hayrun mine’n-nevm” (şüphesiz ki namaz uykudan hayırlıdır) diyerek uyandırmıştır. Hz. Peygamber, Bilal’in bu sözlerini çok beğenmiş ve ona her sabah ezanında bunları söylemesini emretmiştir.<sup>37</sup> Sabah ezanında “es-salātu hayrun mine’n-nevm” denmesi sevabı arttırmaya teşvik anlamında “et-tesvîb” diye isimlendirilmiştir.<sup>38</sup>

Bilal’in bu tavrı psikolojik yönden tahlil edildiği zaman, onun hem Hz. Peygamber’e büyük bir saygı duyduğu, ruhlara hitap etme konusunda çok ciddi bir tecrübeye sahip olduğu görülecektir. Bilal, uykuya dalıp uyanamamış olan Hz. Peygamber’i (ve daha sonra Hz. Ömer’i) başka şekillerde uyandırabilirken, son derece itina ile ve çok önemli bir geçeceği ifade eden bir sözü bulup söylemiştir: “Namaz uykudan daha hayırlıdır!” Bununla Hz. Peygamber’e olan sonsuz saygısını çok manidar bir şekilde ifade etmiştir. Ayrıca ebadiyete kadar, uykuda duyacak her müslümanın, tesirini ruhunda hissedeceği derin bir anlam ifade eden bir söz bulup söylemiş; onu duyan herkesin heyecanlı uyanıp ibadetini yapmasını sağlamıştır. Nitekim o günden beri sabah ezanında Müslümanlar bu ibareyi duyduka, kendilerini saran tatlı ve derin uykunun kollarından bir anda sıyrılmakta ve heyecanla namaza yönelmektedirler. Bilal’in icad ettiği bu sözler, büyük anlamından dolayı Hz. Peygamber’in tasvibini kazanarak sabah ezanının ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir.<sup>39</sup> Böylece Bilal, bir yandan ilk ezanı okumak gibi büyük bir şerefi elde etmişken, diğer yandan bu manidar sözleriyle ezana ilk ilaveyi yapan kişi olma ayrıcalığını elde etmiştir.

Diğer bir rivayette Hz. Peygamber zamanında onun emriyle ezan okuyan Ebû Mahzûre’nin (v. 59/679) sabah ezanını okurken “es-salātu hayrun mine’n-nevm” dediği belirtilmektedir.<sup>40</sup> Ahmed b. Hanbel’in (v. 241/855) naklinde “es-salātu hayrun mine’n-nevm” demeyi bizzat Hz. Peygamber, Ebû Mahzûre’ye öğretmiştir.<sup>41</sup> Başka bir rivayette Ebû Mahzûre’nin bunu Hz. Peygamber döneminde okuduğu gibi, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer döneminde de okuduğu kaydediliyor.<sup>42</sup>

37 Ahmed b. Hanbel, *Musned*, 4: 43; Dârimî, “Salât”, 5; İbn Mâce, “Ezan”, 1; Ebû Ya’la Ahmed b. Ali et-Temimî, *Müsnedü Ebi Ya’la*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dımaşk: Dâru’l-Me’mûn li’t-Turâs, 1404/1984), 9: 379; Aynî, *Umdu’l-Kârî*, 5: 108. Bu yönde Tâberânî ve daha başka âlimler pek çok rivayet nakletmektedirler. Bu rivayetler ve değerlendirmeleri için bkz. Heysemî, *Mecmau’z-Zevâid*, 1: 330; Şevkânî, *Neylül-Evtâr*, 2: 16-18.

38 Tirmizî, “Salât”, 31; Ebu Abdillâh Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî, *el-Asl el-Marâf bi’l-Mesûd*, thk. Ebu’l-Vefa el-Afgânî (Karaçi: İdâretü’l-Kur’an ve’l-Ulumi’l-İslamiyye, ts.), 1: 130; Serahsî, *el-Mesûd*, 1: 130; Alâuddîn el-Kâsânî, *Kitâb Bedâi’u’s-Sanâi’ fi Tertibi’ş-Şerâi’* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabi, 1402/1982), 1: 148; Ali b. Ebibekir Ebu’l-Hasan Burhanuddin el-Merğînânî, *el-Hidâye fi Şerhi Bidâyeti’l-Mübtedî*, thk. Tallal Yusuf (Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî’l-Arabi), 1: 43.

39 İçinde “es-salātu hayrun mine’n-nevm” kısmının olduğu sabah ezanını dinlemek için: <https://www.youtube.com/watch?v=0AMdB9xTfvM> (14.02.2017).

40 Nesâî, *es-Sünenü’l-Kubrâ*, 2: 240 (et-Tesvîbu fi Ezânî’l-Fecr); Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân et-Temimî ed-Dârimî, *Sahihu İbn Hibbân*, thk. Şuayib el-Arnaût (Beyrût: Müessesetu’r-Risâle, 1414/1993), 4: 578.

41 Ahmed b. Hanbel, *Musnedü’l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Heyet (Beyrut: Alemu’l-Kutub, 1419/1998), 5: 298-299. Ayrıca bkz. Ahmed b. el-Hüseyin Ebubekir el-Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kubrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1424/2003), 1: 579.

42 Ebubekir İbn Ebi Şeybe, *Musannaful İbn Ebi Şeybe (el-Musnaf fi’l-Hadîsi ve’l-Âsâr)*, thk. Kemal Yusuf el-Hût



Taberânî'nin (v. 360/970) naklettiğine göre Bilal, sabah ezanında "hayye ala hayri'l-amel" diyordu, Hz. Peygamber ona, bunun yerine "es-salâtu hayrun mine'n-nevm" demesini söylemiştir.<sup>43</sup>

Böylece ezana ilk ilave bizzat Hz. Peygamber'in emriyle yapılmış; ilk şeklinde yokken, Hz. Peygamber'in emrinden sonra "es-salâtu hayrun mine'n-nevm" kısmı ezana ilave edilmiş ve "hayye ale'l-felah" kısmından sonra sabah ezanlarında söylenir olmuştur. Ne var ki bu, meşru bir ilavedir ve bizzat Hz. Peygamber'in emriyle olmuştur.<sup>44</sup>

Bazı rivayetlerde bu ilavenin Hz. Ebu Bekir<sup>45</sup> veya Hz. Ömer zamanında ve onun emriyle yapıldığı geçer. Buna göre, müezzin ezanı okuduktan sonra Hz. Ömer'in hâlâ uykuda olduğunu görünce "es-salâtu hayrun mine'n-nevm" demiştir. Bunu duyup beğenen Ömer, müezzine her sabah ezanında "Hayye ale'l-felah"tan sonra bunu söylemesini emretmiştir.<sup>46</sup> Hz. Ömer'in bunu emrettiği yönündeki rivayet hakkında şüphe irad edildiği gibi, ayrıca bu rivayet te'vil de edilmiştir. Buna göre, Ömer kapısına gelip "es-salâtu hayrun mine'n-nevm" diyen müezzine "bunu benim kapımda değil, ezanda belirtilen yerde oku!" demek istemiştir...<sup>47</sup> Hz. Ömer'in oğlu Abdullah'ın (v. 74/693) da sabah namazını okurken "es-salâtu hayrun mine'n-nevm" dediği nakledilmiştir.<sup>48</sup>

Mezhep âlimleri bu ibarenin ezanın neresinde okunacağı konusunda farklı görüşleri ileri sürmüşlerdir. Söz gelişi Hanefi mezhebinde bu ibarenin ezan arasında veya ezan bittikten sonra söylenebileceği belirtilmiştir.<sup>49</sup> İmam Şâfiî (v. 204/820), İmam Mâlik (v. 179/795) ve diğer bazı âlimlerin kanaatine göre ise "hayye ale'l-felah"tan sonra söylenmelidir.<sup>50</sup> Billhassa tabiîn döneminde ezanla kamet arasında bir kez daha "es-salâtu hayrun mine'n-nevm" veya "hayye ale's-salâh", "hayye ale'l-felah" demek gibi sözlerin söylenmesi yaygınlaşmıştır ki, Hanefiler bunları güzel görmüşlerdir.<sup>51</sup>

Bunun yanında ezanda "es-salâtu hayrun mine'n-nevm" demenin sünnet olmadığı da söylenmiştir.<sup>52</sup> Hatta Esved b. Yezid'in (v. 75/694) sabah ezanında "es-salâtu harun mine'n-

(Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 1409), 1: 189.

43 Süleyman b. Ahmed Ebu'l-Kasım et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, thk. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefi (Kâhire: Dâru İbn Teymiyye, 1415/1994), 1: 352.

44 Bkz. Udra, *el-Ezânu fi'l-İslâm*, 36-39; Küsi, *Kitâbu'l-Ezân*, 62-79.

45 İbn Ebî Şeybe, *Musannaflu İbn Ebî Şeybe*, 7: 270.

46 Bkz. Mâlik b. Enes, "Salât", 1; İbn Ebî Şeybe, *Musannaflu İbn Ebî Şeybe*, 1: 189; Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmî'l-Kurân*, 6: 228; Udra, *el-Ezânu fi'l-İslâm*, 38.

47 Bkz. Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmî'l-Kurân*, 6: 228-229; Ebu'l-Abbas Şihabuddin Ahmed b. İdris el-Mâlikî eş-şehir bi'l-Karâfi, *ez-Zehîra*, thk. Muhammed Hacı ve dğr. (Beyrut: Dâru Garbi'l-İslami, 1994), 2: 46.

48 Tirmizî, "Salât", 31, 145; İbn Ebî Şeybe, *Musannaflu İbn Ebî Şeybe*, 1: 189.

49 Bkz. Şeybânî, *el-Asl*, 1: 130; Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 130; Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 1: 148; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1: 43; Ebu'l-Meali Burhanuddin el-Buhari, *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-Fikhi'n-Nu'mânî Fikhu el-İmam Ebî Hanîfe Radiyallahu Anhu*, thk. Abdulkerim Sami el-Cüncü (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1424/2004), 1: 324.

50 Bkz. Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 1: 148; Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmî'l-Kurân*, 6: 228; Karâfi, *ez-Zehîra*, 2: 46-47; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdi, *el-Hâvi el-Kebîr fi Fikhi Mezhebi'l-İmam eş-Şâfiî ve Şerhu Muhtasari'l-Müzeni*, thk. Ali Muhammed Muavvid ve Adil Ahmed Abdulmevcud (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1419/1999), 2: 55-56; Ebu İshak İbrahim eş-Şirâzi, *el-Mühezzebe fi Fikhi'l-İmam eş-Şâfiî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, ts.), 1: 110; Ebu Zekerîya Muhyiddin Yahya en-Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzebe* (Dâru'l-Fikr, ts.), 3: 90-91; Ebu Zekerîya Muhyiddin Yahya en-Nevevî, *Ravdatu't-Tâlibin ve Umdetu'l-Müftîn*, thk. Zühayr eş-Şâviş (Beyrut: el-Mektebetu'l-İslami, 1412/1991), 1: 199; Ebu Muhammed Muvafikuddin el-Makdisî, *el-Kâfi fi Fikhi'l-İmam Ahmed* (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1414/1994), 1: 202; Muvafikuddin Ebu Muhammed Abdullah İbn Kudâme, *el-Muğni*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki ve Abdulfettah Muhammed el-Hulv (Riyad: Dâru Alemi'l-Kutub, 1417/1997), 2: 61; Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr*, 2: 18.

51 Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 130-131; Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 1: 148-149.

52 İbn Ebî Şeybe, *Musannaflu İbn Ebî Şeybe*, 1: 189.

nevm” dendiğini duyunca “ezandan olmayan ona ilave edilmez”<sup>53</sup> diyerek buna itiraz ettiği belirtiliyor.

Bu ibarenin ezanda okunması hususu Ehl-i sünnet ve'l-cemaat uleması arasında ittifakla kabul edilmişken, Şiiiler bu ibareyi ezandan addetmemişler ve okumayı kabul etmemişlerdir.<sup>54</sup> Onlara göre “es-salâtü hayrun mine'n-nevm” demek bidattir ve mütekaddimîn âlimler buna karşı çıkmışlardır.<sup>55</sup>

Daha sonraki dönemlerde de ezana ilaveler yapılmıştır. Bunların bir kısmı ezanın sonuna, bir kısmı ise arasına eklenmiştir. Biz burada önce Şiiiler tarafından ilave edilip söylenenleri, sonra da Ehl-i sünnet mensuplarınınca eklenip okunanları vereceğiz.

## 2.2. “Hayye alâ Hayri'l-Amel” İbaresi

“Hayye alâ Hayri'l-Amel” ibaresi, bilhassa Şia'nın ezanlarında kullandıkları bir ilavedir<sup>56</sup> ve Şia arasında bu ibarenin ezandan bir parça olduğu konusunda ittifak vardır.<sup>57</sup> “Haydi, en hayırlı amele gelin” manasına gelen “hayye ala hayri'l-amel” ifadesi, “Hayye ale'l-felâh”tan sonra iki kez söylenir.<sup>58</sup>

Ebü Ca'fer, Miraç gecesi Beytu'l-Ma'mûr'da Cibril'in ezan okuduğuna dair Hz. Peygamber'den geldiği iddia edilen bir hadisi naklederken, rivayeti dinleyenlerden biri, kendisine “o zaman ezan nasıldı?” diye sormuş, o da, ezanın bugün bilinen şekilde olduğunu, ancak içinde “hayye ale'l-felâh”tan sonra iki kere “hayye alâ hayri'l-amel” ilavesinin bulunduğunu söylemiştir. Rasûlullah'ın onu bu şekilde Bilâfe emrettiğini, Bilal'in Hz. Peygamber vefat edene kadar böyle okuduğunu da belirtmiştir.<sup>59</sup>

Ebü Mahzûre'nin şöyle dediği naklediliyor: Ben küçük bir çocukken Hz. Peygamber bana, ezanın sonunda “hayye alâ hayri'l-amel” diye okumamı söyledi.<sup>60</sup>

es-Seyyidü'l-Mukaddes Şerefuddîn de bu konuda şöyle demiştir: Şüphesiz ki “hayye alâ hayri'l-amel” kısmı, Hz. Peygamber döneminde ezanın ve ikametinin bir parçası idi. Fakat İkinci Halife (Ömer) zamanında ulu'l-emr, halkı teşvik ve ona yöneltmek için en hayırlı amelin cihad olduğu fikrini vermek istediler. Beş vakit ezanda en hayırlı amelin namaz olduğunun yüksek sesle halka bildirilmesini bu fikre aykırı buldular ve bu kısmın ezanda haykırılmasından endişe ettiler. Şayet bu kısım ezanda tekrarlanıp dursa ve insanlar en

53 İbn Ebî Şeybe, *Musannaflu İbn Ebî Şeybe*, 1: 189.

54 Bkz. Muhammed b. Yakup el-Kuleynî, *el-Kâfi Fürûu'l-Kâfi* (Bejrüt: Menşûrâtü'l-Fecr, 1428/2007), 3: 170; Muhammed Şerif Adnan es-Savvâf, *Beyne's-Sünne ve's-Şia el-Mesâilu'l-Fikhiyye elleti halefe fiha eş-Şiatu'l-İmamiyye Ehle's-Sünneti ve'l-Cemaa (Mesâilu'l-İbâdât ve'n-Nikâh ve'l-Talâk ve'r-Rada)* (Dimaşk: Beytül-Hikme, 1426/2006), 570-571.

55 Şerif el-Murteza, *el-İntisâr*, thk. Müessestü'n-Neşr el-İslâmî (Kum: Müessestü'n-Neşr el-İslâmî, 1415), 137; Kuleynî, *el-Kâfi Fürûu'l-Kâfi*, 3: 170; Ali Âli Muhsin, *Mesâil Hilâfiyye Hâre Fihâ Ehlu's-Sünneh* (Bejrüt: Dâru'l-Mizân, 1424/2003), 170-173.

56 Bkz. Ali el-Hüseyn es-Sistânî, *Menhecû's-Sâlihîn el-İbâdât Fetâvâ Semâheti Ayetillâh el-Uzmâ es-Seyyid Ali el-Hüseyn es-Sistânî* (Bejrüt: Dâru'l-Müerrihi'l-Arabî, 1429/2008), 1: 191; Savvâf, *Beyne's-Sünne ve's-Şia*, 570-571, 573; Ebu'l-Kasım el-Müsevi el-Hûî, *Menâhicû's-Sâlihîn el-İbâdât Fetâvâ Mercî'i'l-Müslimîn Zeîmi'l-Havzati'l-İlmiyye es-Seyyid Ebu'l-Kasım el-Müsevi el-Hûî* (Kum 1410), 1: 150; Şahin, “Şia Düşüncesinde Ezanın Yapısı ve Geçirdiği Değişimlerin Dini Temelleri”, 36.

57 Şerif el-Murteza, *el-İntisâr*, 137; Şahin, “Şia Düşüncesinde Ezanın Yapısı ve Geçirdiği Değişimlerin Dini Temelleri”, 37.

58 es-Seyyid Ebu'l-Kasım el-Musa el-Hûfî, *Minhâcû's-Sâlihîn el-İbâdât* (Kum: Medinetü'l-İlm, 1410), 1: 150; es-Sistânî, *Menâhicû's-Sâlihîn el-İbâdât*, 1: 191 Udra, *el-Ezânu fi'l-İslâm*, 45.

59 Bkz. Cezîri ve dğr., *Kitâbu'l-Fikh ale'l-Mezâhibi'l-Erba'a*, 1: 438 (*Mesâilu's-Şia*, 4: 644'ten naklen).

60 Şemsuddîn Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Kaymaz ez-Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Bejrüt: Dâru'l-Mârifê, 1382/1963), 1: 139.

hayırlı amelin hiçbir riski olmayan namaz ibadeti olduğunu bilseler, o zaman bununla yetinirler ve son derece tehlikeli olan cihad ibadetinden imtina ederler, diye düşündüler. Oysa o zamanlar idareciler, savaş yoluyla Doğu ve Batı'yı fethetmek istiyorlardı. İşte bundan dolayı bu kısmı ezandan çıkarmak istediler. Nitekim Eş'arî âlimlerinden biri olan el-Küşecî (v. 879/1474), *Şerhu't-Tecrid* adlı eserin "imamlık" kısmının sonlarında İkinci Halife'nin minberde halka şöyle dediğini nakletmektedir:

"Üç şey Hz. Peygamber zamanında var idi, fakat ben bugün onları bitiriyor ve haram kılıyorum; buna uymayanları cezalandıracağım. Bunlar kadınlarla mut'a nikâhı yapmak, temettü haccı ve ezandaki "hayye alâ hayri'l-amel" kısmıdır.<sup>61</sup> Onun bu ibareyi düşürerek okuttuğu yeni ezan şeklini, ondan sonra gelen Müslümanlar devam ettirdiler. Ancak Ehl-i Beyt hariç; bunlar eski hali üzere okumaya devam ettiler."<sup>62</sup>

Ehl-i Beyt âlimlerine göre ezandaki "hayye alâ hayri'l-amel" kısmı Ömer'in bu uygulamasından sonra da bazen okunmuştur. Ebû'l-Ferec el-İsbahânî'nin (v. 357/967) nakline göre, el-Huseyin b. Ali b. el-Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib, Abbasî halifelerinden el-Hâdî (v. 170/786) zamanında Medine'ye geldiğinde, Halife, müezzine ezanda "hayye alâ hayri'l-amel" demesini emretmiş, o da böyle demiştir.<sup>63</sup> Ayrıca, İbn Ömer ve Zeynelâbidin b. Ali'nin, (v. 122/740) ezanda "hayye ale'l-felâh" dedikten sonra "hayye alâ hayri'l-amel" dedikleri de rivayet edilir.<sup>64</sup>

"Hayye alâ hayri'l-amel" ibaresinin ezana ilavesinin Hz. Peygamber döneminde cereyan eden Hendek Gazvesi sırasında olduğu da nakledilmektedir. Buna göre, Hendek savaşı esnasında Müslümanlar hendek kazmakla meşgul iken namazın vakti gelmiş idi. Bunun üzerine ezanda "hayye alâ hayri'l-amel" denerek, o işi bırakıp ondan daha hayırlı olan namaza gelmeleri bildirildi ve bu ibare o zaman ezana ilave edildi.<sup>65</sup>

"Hayye alâ hayri'l-amel" ibaresinin ezandan bir parça olduğu konusunun Ehl-i Beyt âlimlerinden mütevatiren nakledildiği belirtiliyor.<sup>66</sup>

İbn Ömer'in ezanda bu ibareyi okuduğu Ehl-i Sünnete mensup bazı âlimlerin eserlerinde de vardır. Nitekim Nâfi' (v. 117/735), İbn Ömer'in, bazen "hayye ale'l-felâh" dedikten sonra hemen onun ardından "hayye alâ hayri'l-amel" dediğini rivayet ediyor.<sup>67</sup> Taberânî (v. 360/970) ise, Bilal'in sabah ezanında "hayye alâ hayri'l-amel" dediğini kaydediyor. Fakat Hz. Peygamber ona, bunu bırakıp onun yerine "es-salâtu hayrun mine'n-nevm" demesini emretmiştir.<sup>68</sup> Ali b. el-Hüseyn'in de bu lafızları söylediği aktarılıyor.<sup>69</sup>

Aynı hususa değinen Beyhakî (v. 384/994), bu yöndeki rivayetlerin güvensiz olduğunu, Hz. Peygamber'in Bilale öğrettiği ezan lafızları arasında böyle bir ilavenin yer almadığını belirtiyor ve daha sonraları ezana yapılan bu ilaveyi çirkin gördüğünü söylüyor.<sup>70</sup>

61 Bu sözle neyin murad edildiği hususu hakkında farklı açıklamalar vardır, ancak konu harici olduğu için üzerinde durmak istemiyoruz.

62 Bkz. Cezîri ve dğr., *Kitâbu'l-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erbaâ ve Mezhebi Ehli'l-Beyt*, 1: 439.

63 Cezîri ve dğr., *Kitâbu'l-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erbaâ ve Mezhebi Ehli'l-Beyt*, 1: 439.

64 Halebî, *es-Sıretu'l-Halebiyye*, 2: 136-137. Ayrıca bkz. Cezîri ve dğr., *Kitâbu'l-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erbaâ ve Mezhebi Ehli'l-Beyt*, 1: 439.

65 Udra, *el-Ezânu fi'l-İslâm*, 47.

66 Bkz. Cezîri ve dğr., *Kitâbu'l-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erbaâ ve Mezhebi Ehli'l-Beyt*, 1: 439.

67 İbn Ebî Şeybe, *Musannaflu İbn Ebî Şeybe*, 1: 196; Udra, *el-Ezânu fi'l-İslâm*, 47.

68 Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, 1: 352; Beyhakî, *es-Sünenu'l-Kubrâ*, 1: 624, 625; Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, 1: 330.

69 Beyhakî, *es-Sünenu'l-Kubrâ*, 1: 625; İbn Ebî Şeybe, *Musannaflu İbn Ebî Şeybe*, 1: 195.

70 Beyhakî, *es-Sünenu'l-Kubrâ*, 1: 625.

İbnu'd-Dakik, Nevevî (v. 676/1277) ve daha başka âlimler de ezanın aslında bulunmayan bu ziyadeyi mekruh gördüklerini belirtmişlerdir.<sup>71</sup>

İbn Teymiyye (v. 728/1328) ise “hayye alâ hayri'l-amel” ziyadesini yapanları “Rafiziler” diye nitelemiş ve Hz. Peygamber zamanında olmayan şeyleri ezana ilave ettiklerini söyleyerek onları eleştirmiştir. İbn Ömer'e atfedilen bu rivayetin sahih olmadığına işaret eden İbn Teymiyye, “şayet Hz. Peygamber zamanında böyle bir şey olsaydı, bu, mutlaka bize nakledilirdi” demiştir.<sup>72</sup>

Şevkânî (v. 1250/1834), *Neylu'l-Evtâr* adlı eserinde Şia kaynaklarında bu rivayetin sahih bir senetle Hz. Peygamber'e dayandığının iddia edildiğini; hatta İmam Şafii'nin dahi bu kanaatte olduğunun belirtildiğini naklettikten sonra, bu ziyadenin ezandan olmadığı konusunda dört imam arasında ittifak bulunduğunu söylemiş ve Şafii kaynaklarında böyle bir rivayete rastlamadığını belirtmiştir.<sup>73</sup> Konuyla ilgili rivayetleri değerlendiren Kûsî, söz konusu bu ziyadenin hiçbir sahih hadiste sabit olmadığını, bu konuda nakledilen rivayetlerin tümünün zayıf, hatta çoğunun uydurma olduğunu söylemiştir.<sup>74</sup>

Daha sonraki dönemlerde “hayye alâ hayri'l-amel” ibaresinin bazı idareciler tarafından ezana sokuşturulduğu, bazıları tarafından da çıkarıldığı görülmektedir. Kaydedildiğine göre 359-360'lı yıllarda ve daha sonraki dönemlerde Mısır, Dimaşk, Bağdat, Basra, Mekte, Yemen gibi beldelerde ezan “hayye alâ hayri'l-amel” ilavesi olduğu halde okunuyordu.<sup>75</sup> İbn Kesir (v. 774/1372), bazı emirlerin Dimaşk'ta müezzinlere “hayye ale'l-felâh”tan sonra “hayye alâ hayri'l-amel” diyerek ezan okumalarını emrettiğini naklediyor. Onun belirttiğine göre onlar, buna muhalefet etmeye kadir olmadıklarından böyle yapmışlardır.<sup>76</sup>

Bazı kaynaklarımızda da ezandan bu ilaveyi kaldıranlardan bahsedilmektedir. Buna göre Melik el-Ekmele (v. 526/1132),<sup>77</sup> Ebu'l-Hasan el-Belhî (v. 548/1154)<sup>78</sup> ve Nureddin Zengî (v. 569/1174)<sup>79</sup> Halep'te ezandan “hayye alâ hayri'l-amel” ibaresini kaldıran kişilerdir.<sup>80</sup> Seyfu'd-Devle de Mekke'de Mescid-i Haram'da okunan ezanlardan “hayye alâ hayri'l-amel”i kaldırmıştır.<sup>81</sup> Ayrıca bazı emirlerin “hayye alâ hayri'l-amel”i kaldırıp onun yerine “es-salâtu hayrun mine'n-nevm”i okumayı şart koştukları da olmuştur.<sup>82</sup>

71 Cemâlüddin Ebu Muhammed Abdullah ez-Zeylei, *Nasbu'r-Râye li Ehâdisi'l-Hidâye maa Hâşiyetihi Buğyetu'l-Elmei fi Tahrici'z-Zeylei*, thk. Muhammed Avâme (Beyrût: Müessesetu'r-Reyyân, 1418/1997), 1: 291.

72 Ahmed İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sunneti'n-Nebeviyyeh*, thk. M. R. Sâlim (Müessesetu Kurtuba, 1406), 6: 293-294.

73 Bkz. Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr*, 2: 18-19.

74 Bkz. Kûsî, *Kitâbu'l-Ezân*, 301.

75 Ebu'l-Hasan Ali b. Ebî'l-Kerem Muhammed b. Muhammed el-Cezerî İzzuddin İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, thk. Ömer Abdusselam Tedemmuri (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1417/1997), 8: 222; Şemsuddin Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Kaymaz ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*, thk. Beşşar Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 8: 517, 9: 607, 10: 245, 13: 513; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 15: 318, 329; Ebu'l-Mehâsin Cemaluddin Yusuf İbn Tağriverdî, *en-Nucûmu'z-Zâhire fi Mulûki Mısır ve'l-Kâhire* (Mısır: Vizâret's-Sakâfe ve'l-İrşâd el-Kavmi, ts.), 4: 32, 58; 5: 6, 49, 120, 6: 250; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli' bi Mehâsini men Bâde'l-Karni't-Tâsi'* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2: 122.

76 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 16: 503.

77 Abdulhâyy b. Ahmed İbnu'l-İmâd el-Akrî, *Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*, thk. Mahmud el-Arnaût (Beyrût-Dimaşk: Dâru İbn Kesir, 1406/1986), 6: 129.

78 İbnu'l-İmâd el-Akrî, *Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*, 6: 244.

79 İbnu'l-İmâd el-Akrî, *Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*, 6: 378.

80 İbn Tağriverdî, *en-Nucûmu'z-Zâhire fi Mulûki Mısır ve'l-Kâhire*, 5: 282.

81 Ebu'l-Abbas Şemsuddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân el-Bermekî el-İrbilî, *Vefeyâtu'l-Ayân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, thk. İhsan Abbas (Beyrût: Dâru Sâdir, 1994), 3: 236. Ayrıca bkz. Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*, 9: 608, 11: 443, 754, 935; İbn Tağriverdî, *en-Nucûmu'z-Zâhire*, 6: 103.

82 İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, 8: 145; İbn Tağriverdî, *en-Nucûmu'z-Zâhire*, 4: 222.

Celâluddin es-Suyûtî (v. 911/1505) de olaya değinmektedir. Onun *el-Hâvî li'l-Fetâvî* adlı eserinde kaydettiğine göre, Yâkût el-Hamevî'nin (v. 626/1229) *Mu'cemu'l-Udebâ* adlı eserinde şöyle geçmektedir: Nureddin Zengi eş-Şehîd (v. 570/1174), Haleb'te büyük bir medrese açınca, devrin ünlü Hanefî âlimi el-Burhân el-Belhî'yi orada ders vermeye çağırdı; o da orada ders vermeye başladı. O zamanlar ezan Haleb'te Şia anlayışı üzere okunuyordu; yani "hayye alâ hayri'l-amel" ibaresi ilave ediliyordu. el-Belhî bunu duyunca, fakihlere minarelere çıkmalarını ve onlara meşru olan hâliyle yani "hayye alâ hayri'l-amel" ilavesi olmaksızın ezan okumalarını emretmelerini söyledi, sonra dedi ki: "Onlardan kim böyle okumaktan emtina ederse, onu baş aşağı minareden atın." Fakihler müezzinlere ezan okumalarını emrettiler, onlar da "hayye alâ hayri'l-amel" ilavesi olmaksızın okudular.<sup>83</sup> Ancak *Mu'cemu'l-Udebâ*'da "hayye alâ hayri'l-amel" ile ilgili bir-iki rivayet bulduğumuz halde bu konuya dair bir bilgiye rastlamadık.<sup>84</sup>

Ayrıca Sultan Alparslan (v. 465/1072) zamanında muhtelif beldelerde okunan ezanlardan "hayye alâ hayri'l-amel" ibaresinin kaldırıldığı ve Alparslan'ın da buna destek verdiği belirtiliyor.<sup>85</sup> Şii bölgelerde okunan ezanlarda söylenen bu ibarenin ezanı bozduğu, onu geçersiz kıldığı iddia edilmiştir.<sup>86</sup>

Dolayısıyla "hayye alâ hayri'l-amel" ibaresi tarihî süreç içerisinde zaman zaman ezana ilave edilmiş, zaman zaman da kaldırılmıştır. Bugün İran, Irak gibi Şiiilerin etkili olduğu bölgelerde okunan ezanlarda bu kısım tekrarlanmaktadır.<sup>87</sup>

### 2.3. Eşhedu Enne Aliyyen Veliyyullâh İbaresini

"Şehadet ederim ki Ali, Allah'ın veli kuludur" anlamına gelen (eşhedu enne Aliyyen veliyyullah) ibaresi de yine Şia'ya mensup Müslümanların ezana yaptıkları bir ilave olup "eşhedu enne Muhammeden Rasûlullâh"tan sonra iki kez söylenir.<sup>88</sup> Bunu söylemek, sadece Hz. Ali'nin Allah'ın veli kullarından biri olduğuna şehadet etmek değil, aynı zamanda onun Hz. Peygamber'den sonra yeryüzünde yaşayan insanların en hayırlısı, en üstünü ve en iyisi olduğunu beyan ve itiraf etmektir.<sup>89</sup> Bazı kaynaklarda bu ilave "eşhedu enne Aliyyen bi'l-hakki veliyyullâh" "Şehadet ederim ki Ali, hakikaten Allah'ın veli kuludur" şeklinde geçiyor.<sup>90</sup>

Ancak bu ilavenin ezandan bir cüz olup olmadığı konusunda Ehl-i Beyt arasında bir ittifak yoktur.<sup>91</sup> Esasen Şii fukahânın, bu kısmın ezandan olmadığı hususunda icma ettikleri, bununla beraber iki şehadeti, yani "eşhedu enlâ ilâhe illellâh" ile "eşhedu enne Muhammeden rasûlullâh"ı üçüncü şehadet olan "eşhedu enne Aliyyen veliyyullâh" ile kemâle erdirmeyi müstehap gördükleri de belirtiliyor.<sup>92</sup>

83 Celâluddin Abdurrahman es-Suyûtî, *el-Hâvî li'l-Fetâvî* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1424/2004), 1: 146.

84 Şihâbuddin Ebû Abdillâh Yakût er-Rûmî el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ (İrşâdu'l-Erib ilâ Marifeti'l-Edîb)*, thk. İhsan Abbas (Beyrût: Dâru'l-Garbî'l-İslâmî, 1414/1993), 5: 2031, 2063.

85 İbn Tağrıverdi, *en-Nucûmu'z-Zâhire*, 5: 20, 238.

86 Abdullâh b. Abdurrahman el-Cebrîn, *el-Müfîd fi Takrîbi Ahkâmî'l-Ezân (124 Fetvâ Tuhimmu el-Müezzine ve Sâmî'l-Ezân)* (yy., 1414), 28-29.

87 İçinde "hayye alâ hayri'l-amel" sözlerinin geçtiği Şii ezanını dinlemek için [https://www.youtube.com/watch?v=si2gypY\\_6UM](https://www.youtube.com/watch?v=si2gypY_6UM) (14.02.2017)

88 Bkz. Udra, *el-Ezânü fi'l-İslâm*, 45.

89 Mevlâni, *eş-Şehâde bi'l-Velâyeti fi'l-Ezân*, 12.

90 Bkz. Udra, *el-Ezânü fi'l-İslâm*, 45.

91 Şahin, "Şia Düşüncesinde Ezanın Yapısı ve Geçirdiği Değişimlerin Dini Temelleri", 38-46.

92 Bkz. Cezîri ve dğr., *Kitâbu'l-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erbâa ve Mezhebi Ehli'l-Beyt*, 1: 439; Şahin, "Şia Düşüncesinde Ezanın Yapısı ve Geçirdiği Değişimlerin Dini Temelleri", 51-52.

Bununla beraber İsnâ Aşeriye Şiası arasında bu ifadenin ezanda okunması gerektiği yönünde bir ittifak ve icmanın mevcudiyetinden bahsedilmektedir.<sup>93</sup> Hatta onların eserlerinde geçtiğine göre bir gün sahabeden biri Rasulullah'ın huzuruna girer ve der ki: Ya Rasulallah Ebû Zer, ezan okurken aynı zamanda “eşhedu enne Aliyyen veliyyullah” diyor. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “evet bu böyledir. Yoksa siz Ğadiri Hum'da size ‘ben kimin velisiysem, Ali de onun velisidir; kim ki bunun gereğini yapmazsa bu onun aleyhine olur’ dediğimi unuttunuz mu?” demiştir.<sup>94</sup> Başka bir rivayette ise şöyle geçiyor: “Bir gün Rasulullah'ın huzuruna biri girer ve der ki: Ya Rasulallah, bugün daha önce hiç duymadığım bir şey duydum: Selman ezanda (eşhedu enne Aliyyen veliyyullah diyerek) Ali'nin velayetine şehadet etti, der. Hz. Peygamber “hayırlı bir şey söylemiştir” diye cevap verir.”<sup>95</sup>

Kaynaklarda geçen bilgilere göre Büveyhiler (miladi 932-1062 yılları arası) ve İlhanlılar (miladi 1256-1344 yılları arası) döneminde Şiiler güçlü oldukları halde ezana “eşhedu enne Aliyyen veliyyullah” ibaresini koymamış, bu şekilde ezan okumamışlardır.<sup>96</sup> Ancak Safeviler (miladi 1501-1736 yılları arasında) ve Kaçarların (miladi 1795-1925 yılları arası) hâkimiyeti döneminde ezan, “ibadete çağırın dîni bir simge” olmaktan çıkarılmış, “siyâsi bir sembol” haline getirilmiştir. Bunun için de ona “eşhedu enne Aliyyen veliyyullah” veya Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber hariç bütün mahlûkattan üstün olduğu, Hz. Peygamber'in hak halifesi olduğu gibi anlamlar yansıtan diğer bazı ibarelerin eklenmesine müsaade edilmiş ve ezanlar Şiilerin hâkim olduğu bölgelerde bu ilavelerle okunmaya başlanmıştır.<sup>97</sup>

Bugün de İran ve Irak gibi Şia'nın hâkim olduğu bölgelerde ezan, hayır ve bereket ummak maksadıyla müstehab olarak<sup>98</sup> “eşhedu enne Aliyyen veliyyullah” yanında “eşhedu enne Emira'l-Mü'minin Aliyyen veliyyullah”, “eşhedu enne Emira'l-Mü'minin Aliyyen hucetullah”, “eşhedu enne Mevlana Emira'l-Mü'minin Aliyyen veliyyullah” gibi ilavelerle okunmaktadır.<sup>99</sup>

Şii âlimler bu ibareyi bilhassa önemsemektedirler. Zira bu ibare, onların Hz. Ali konusundaki inançlarının dış âleme açık bir yansımasını ifade etmektedir. Şiiler, Hz. Ali'ye olan aşırı bağlılıklarını kitaplarında açıkça yazdıkları gibi, bunu aynı zamanda en belirgin dîni simge olan ezanda da duyurma gereği duymuşlardır. Bu tutumun, tarihi Şii-Sünnî anlaşmazlığının bir yansıması olduğu da söylenebilir. Şiiler, Sünnilere kabul ettiremedikleri bu anlayışlarını ezanda haykırarak duyurma ihtiyacı duymuş olmalıydılar.<sup>100</sup> Bu, aynı zamanda Şiilerin kendi içlerinde bir bütünlük oluşturmalarını ve “Ali inancı” ilkesi etrafında birleşmelerini sağlamak açısından da büyük önem arz etmektedir. O yüzden Şiiler bu ibareye büyük önem atfetmektedirler.

“Eşhedu enne Aliyyen veliyyullah” ilavesiyle okunan ezanların geçersiz ve anlamsız olduğu Sünnî bazı âlimler tarafından belirtilmiştir.<sup>101</sup>

93 Meylânî, *eş-Şehâde bi'l-Velâyeti fi'l-Ezân*, 7-9.

94 Meylânî, *eş-Şehâde bi'l-Velâyeti fi'l-Ezân*, 25.

95 Meylânî, *eş-Şehâde bi'l-Velâyeti fi'l-Ezân*, 25.

96 Bkz. Şahin, “Şia Düşüncesinde Ezanın Yapısı ve Geçirdiği Değişimlerin Dini Temelleri”, 38-46.

97 Şahin, “Şia Düşüncesinde Ezanın Yapısı ve Geçirdiği Değişimlerin Dini Temelleri”, 47-51.

98 Şahin, “Şia Düşüncesinde Ezanın Yapısı ve Geçirdiği Değişimlerin Dini Temelleri”, 58-59.

99 İçinde “eşhedu enn emira'l-mü'minin Aliyyen veliyyullah” sözlerinin geçtiği Şii ezanını dinlemek için [https://www.youtube.com/watch?v=si2gyypY\\_6UM](https://www.youtube.com/watch?v=si2gyypY_6UM) (14.02.2017)

100 Bkz. Meylânî, *eş-Şehâde bi'l-Velâyeti fi'l-Ezân*, 12.

101 Cebrin, *el-Müfid fi Takribi Ahkâmî'l-Ezân*, 28-29.



## 2.4. “Ve men Kaade felâ Harece” Denmesi

Bazı rivayetlerde ezanın sonunda, yatağında yatıyor olmayıp oturmanın bir sakıncasının olmadığını belirtmek ve bu manayı vermek üzere “ve men kaade felâ harece” dendiği geçmektedir. Nitekim el-Beyhakî'nin naklettiği bir rivayette sahabeden Adiyy b. Ka'b, soğuk bir gecenin sabahında eşiyile birlikte aynı örtünün içindeyken sabah ezanının okunduğunu duymuş, “es-salâtu hayrun mine'n-nevm” denince, içinden “keşke ve men kaade felâ harece dense” diye geçirmiş, Hz. Peygamber'in müezzini de ezanın sonunda “ve men kaade felâ harece” demiştir.<sup>102</sup> Rivayette bunun Hz. Peygamber döneminde olduğu bilhassa belirtilmektedir.<sup>103</sup> Her ne kadar bazı rivayetlerde bu bilgi geçiyorsa da böyle bir ibarenin ezanda okunmasına hiçbir zaman rağbet gösterilmemiş ve böyle bir ibarenin olduğu bir ezan okunmamıştır.

## 2.5. Hz. Peygamber'e Salat Getirmek

Öteden beri İslam âleminin değişik bölgelerinde ezanın hemen ardından Hz. Peygamber'e salat ve selam getirilmektedir. Çok eski dönemlerde başlayan bu âdet, hâlâ bazı yerlerde sürdürülmektedir. Kaynakların kaydettiğine göre bazı müezzinler, “lâ ilâhe illâllâh” diyerek ezanı bitirdikten sonra “ve sallâllâhu alâ seyyidînâ Muhammedin ve alâ âlihi ve sahbihi ve sellem” derken; bazıları “es-salâtu ve's-selâmu aleyke yâ evvele halkillâhi ve hâteme rusullillâhi ve sallâllâhu aleyke ve'l-hamdu lillâhi Rabbi'l-âlemin” demişlerdir.<sup>104</sup> “Ve radiyellâhu tebâreke ve teâlâ anke yâ şeyhe'l-arab” dendiği de rivayet edilmiştir.<sup>105</sup>

İbn Hacer el-Heytemî (v. 974/1566), Hz. Peygamber'e ezandan sonra salat ve selam okuma âdetini Selahaddin Eyyûbî'nin (v. 592/1195) başlattığını söyler. Onun verdiği bilgiye göre, Hz. Peygamber'e salat ve selam getirme işi ilk kez onun emriyle Mısır ve çevresinde uygulanmıştır. Daha önce buralarda hâkim olan bir hükümdarın devrilmesi üzerine, kız kardeşi, müezzinlere, her vakit okunan ezandan sonra, yerine geçen oğlu için “es-selâmu alâ'l-imâm et-tâhir” (temiz ve pak olan hükümdara selam olsun) demelerini emretti ve onlar da böyle yaptılar. Sonra halifelere de selam okunmaya başlandı. Bu âdet Selahaddin Eyyûbî'nin dönemine kadar devam etti. Selahaddin bütün bu selamları kaldırdı ve sadece Hz. Peygamber'e salat ve selam getirilmesini emretti. O günden itibaren de sabah, akşam ve Cuma namazı hariç, diğer namazlar için okunan ezanların ardından Hz. Peygamber'e salat ve selam getirilmesi adet oldu. Bu âdet hâlen bazı yerlerde uygulanmaktadır. Bazı bölgelerde Hz. Peygamber'e salat ve selam, sabah ve Cuma ezanlarından önce de okunmaktadır. Akşam namazı ise vakti dar olduğu için bu vakitte okunan ezanda salat ve selam getirilmez. Bütün bu bilgileri veren el-Heytemî, kendisi Selahaddin'in yaptığını beğenip tasvip etmekle birlikte, “bizim meşayihimiz ve diğer âlimler, bugün müezzinlerin yapmakta oldukları gibi ezandan sonra Peygamber'e salat ve selam getirmelerinin bid'at olduğuna, ezan konusunda esas olanın Hz. Peygamber dönemindeki şekli olduğuna dair fetva vermişlerdir” diyor.<sup>106</sup>

102 Ahmed b. Hanbel, *Musnedu Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayip el-Arnaut ve dğr. (Müessesu'r-Risale, 1421/2001), 29: 524; Abdullah b. Muhammed Ebu Muhammed el-Mekki el-Fâkihi, *Fevâidu Ebi Muhammed el-Fâkihi*, thk. Muhammed b. Abdillâh b. Ayiz el-Ğabani (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1419/1998), 279; Ebubekir İbn Ebi Şeybe, *Müsenedu İbn Ebi Şeybe*, thk. Adil b. Yusuf el-Azazi ve Ahmed b. Ferid el-Mezidi (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 2: 46; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kubrâ*, 1: 585, 586, 623.

103 Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kubrâ*, 1: 586; Fakihi, *Fevâidu Ebi Muhammed el-Fâkihi*, 279.

104 Bkz. Udra, *el-Ezânu fi'l-İslâm*, 42.

105 Bkz. Kûsî, *Kitâbu'l-Ezân*, 302.

106 Ahmed Şihâbüddin b. Muhammed Bedruddin İbn Hacer el-Mekki el-Heytemî, *el-Fatâvâ el-Kubrâ el-Fikhiyyeh* (Mısır, ts.), 1: 131. Ayrıca bkz. Udra, *el-Ezânu fi'l-İslâm*, 43.



Konuyu değerlendiren Eşref Udra da bu ziyadelerin meşru olmadığını söylüyor.<sup>107</sup> Ezhher ulemasının bu ilaveye “istihsan” deyip güzel gördüklerini belirten el-Kûsî ise, buna rağmen bu ilavenin mezmûm, bid’at ve dalalet olduğunu, hiçbir meşru yol ile bize intikal etmediğini belirtiyor.<sup>108</sup>

Ülkemizde de son zamanlarda bazı yerlerde perşembe günü ikindi ezanından önce, bazı yerlerde de yatsı ezanından önce Hz. Peygamber’e salat ve selam getirilmektedir.<sup>109</sup> Ancak, ezandan önce okunduğu için bunun ezana ilaveyle bir ilgisi yoktur.

Yukarıdaki hâdisede geçtiği üzere ezandan sonra hükümdara selam getirilmesi, tamamıyla dinî bir simge olan ezanın, zaman zaman siyasî bir amaçla kullanıldığını göstermektedir. Örneklerde geçtiği üzere siyasal güç, yeni hükümdara selam ve bağlılık ifade eden bir ibarenin ezana ilave yapılmasını emrediyor. Bu tamamen siyasî bir eylemdir; dinî bir simgenin siyasî amaçlar için kullanılması girişimidir. Tabii ki bunun aynı zamanda toplumsal bir boyutu da vardır. Her ezanın ardından minarelerde ezanın bir parçasıymış gibi hükümdara bağlılık anlamına gelen bir ibarenin söylenmesi, halk üzerinde siyasal bir etki yaratır ve aynı zamanda onları sindirir. Öte yandan dinin sembolü olan ezanda hükümdarın zikredilmesi, halk nazarında onu kutsallaştırır. Dolayısıyla ona bağlılık ilahî bir boyut kazanırken, ona karşı gelmek de dinî bir isyan manası içerir.

Bu tür girişimlere izin vermenin sonunun nereye varacağını tam kestirmek mümkün olmaz. Önceleri sadece bir kral olan Mısır Firavunlarının, yapılan her işlemi “bi izzeti Firavun”<sup>110</sup> dedirterek kendi adlarıyla yaptırdıklarını, bu anlayışın daha sonraları onları tanılaştırmaya götürdüğünü ilgili ayetten anlayabiliyoruz. Sonuç olarak bu tür girişimlerle, dinî bir simge olan ezan kullanılarak siyasal rant elde edilmektedir. Belki başlangıçta bu niyet taşınmamış olabilir, fakat daha sonra girişim böyle bir boyut kazanabilir.

Böyle bir girişimi tasvip etmek elbette mümkün değildir. O gün “hükümdara selam olsun” şeklinde olan ibare, şayet adet olup devam etseydi, ileride çok daha farklı ibarelere dönüşebilirdi. Ne var ki Selahaddin Eyyubi, bu âdeti kaldırmakla büyük bir tehlikenin önünü kesmiştir ve İslami bir simgenin yozlaşmasını önlemiştir.

Selahaddin Eyyubi bu geleneği kaldırmakla elbette büyük bir hizmet ifa etmiştir, ancak onun yerine Hz. Peygamber’e salat ve selam söylenmesi geleneğini getirmekle aynı zamanda ezana ilave noktasında bir bidatin de mucidi olmuştur. Selahaddin’in bu tavır, onun Hz. Peygamber’e olan bağlılığının bir tezahürü olarak görülebilir. Ancak, biz de el-Heytemî’nin meşayihinin belirttiği üzere, Peygamber’e salat ve selam dahi olsa Hz. Peygamber’den onay almayan bir ilavenin ezana yapılmasının bidat olduğuna, bu anlayışın daha başka ilavelerin kapsını açacağına ve ezanın Hz. Peygamber dönemindeki şekli üzere kalması gerektiğine inanıyoruz. Esasen bu tür müdahalelerin doğru olmadığı başka bazı kaynaklarda da dile getirilmiştir.<sup>111</sup>

Bu noktada işaret etmek gerekir ki, günümüzde de bazı dinî simge ve kavramların siyasal veya maddi çıkar için kullanıldığı görülmektedir. Her kişi ve kurumun bu konuda

107 Bkz. Udra, *el-Ezânu fî'l-İslâm*, 43.

108 Bkz. Kûsî, *Kitâbu'l-Ezân*, 298, 302.

109 15 Temmuz 2016 tarihindeki hain darbe girişiminin olduğu gece ülkemizin dört bir yanında minarelerden yükselen ve ülkemizin birliğini, bütünlüğünü, gücünü ve kararlılığını haykırmak için okunan salaların, darbeye karşı çıkanlara moral vermek, darbecilerin ise morallerini bozmak açısından çok etkili ve manidar olduğunu belirtmek isteriz.

110 Bkz. eş-Şuara 26/44.

111 Cebrin, *el-Müfid fî Takrîbi Ahkâmî'l-Ezân*, 30, 46.

gereken hassasiyeti göstermesi gerektiği kanaatindeyiz. Aksi takdirde dinî simgeler ve kavramlar ulviyetini yitirir, sıradan bir hâl alır.

## 2.6. Ezanda “Seyyidena” Denmesi

Bazı yörelerde müezzinler ezan okurken ve kamet getirirken, “eşhedü enne seyyidena Muhammeden Rasûlullâh” diyerek “efendimiz” anlamında “seyyidena” kelimesini ilave ederler. İbn Hacer bunun da caiz olmadığını söyler.<sup>112</sup> Konuyu işleyen el-Kûsî de, “bil ki, ezana “seyyidena” veya “habîbî” lafızlarının ilave edilmesi bidattır ve cehaletten kaynaklanmaktadır” diyor.<sup>113</sup> Biz de ezana, aslında olmayan bu tür ilavelerin yapılmasının doğru olmadığı kanaatinde olduğumuzu daha önce belirtmiştik. Bunu yapanların iyi niyetle ve ihlâsla yaptıkları konusunda şüphemiz yoktur. Ezanda Hz. Peygamber’in adından önce “seyyidena” diyen kişi, mutlaka Hz. Peygamber’e olan saygısından ve ona olan muhabbetinden dolayı bunu söylemiş olmalıdır. Pek çok âlimimizin doğru bulmadığı gibi biz de Peygamberimizin sevgisinden kaynaklandığını söyleyebileceğimiz böyle bir ilavenin yapılmasını doğru bulmuyoruz.

Bu arada belirtelim ki bu son iki ilave bilhassa Sünnî kesimde söz konusudur, Şiilerde ise Hz. Ali’nin adının önüne “Mevlana”, “emiru’l-mü’minin” gibi nitelemelerin getirildiğine yukarıda işaret etmiştik.

## 3. Ezana İlave Yapmanın Nedenleri

Yukarıda farklı zamanlarda ezana yapılmış ilavelerden bahsettik. Bunlar bizim tespit edebildiklerimizdir. Bunların dışında da bazı ilaveler olabilir. Mesela müezzinin, ezanın her cümlesinin ardından ona münasip bir dua yapması, bazı Şii müezzinlerin de ezanın cümlelerinin arasında Farsça manasına dair bazı ibareler terennüm etmesi söz konusu olabilmektedir. Ezandan farklı bir şekilde, farklı bir ses tonuyla, farklı bir makamda okunsa da bunların zamanla ezanla karışma tehlikesi bulunmaktadır.

Burada kısaca insanların neden buna ihtiyaç duydukları konusu üzerinde de durmak istiyoruz. Ezan, günde beş kez yüksek sesle ve hereksin duyabileceği şekilde okunduğu için, diğer pek çok simge ve sembolden daha büyük bir önem arz etmektedir. O yüzden önemi nispetinde müdahalelere maruz kalmıştır. Çünkü ezan, bir anlayışı, bir inancı veya bir düşünceyi insanların geneline duyurmanın en basit, en kolay ama en etkili yollarının başında gelir. Bu yüzden Şiiler, Hz. Ali’yle ilgili kanaatini insanların geneline duyurmak için ezanı seçmiş ve onun üstünlüğünü ezana yaptıkları “eşhedü enne Aliyyen veliyyullah” ibaresi ile ilan etmek istemiştir. Bununla hem kendi inanç mensuplarının bu konudaki bağlılığını pekiştirmiş, hem de farklı fikirlere mensup insanlara düşüncesini iletmiş, onları bu hususta etkilemeye çalışmışlardır.

Namaz konusundaki gevşekliği gidermek isteyenler de bunun için ezanı kullanmışlardır. Bu maksatla ezana “hayye alâ hayri’l-amel” ibaresini ilave etmişlerdir. Ezan içinde Hz. Peygamber’in adının geçtiği yere “seyyidena” kelimesini ilave edenler de ona olan bağlılıklarından dolayı bunu yapmışlardır. Ezanın sonuna Hz. Peygamber’e salâvat ilavesi de bundan dolayı olmuştur. Daha çok Ehl-i sünnet çevrelerinde yaygın olan bu son iki ilavenin, Şiâ’nın Hz. Ali’le ilgili yaptığı ilaveye bir “misilleme” olduğu da söylenebilir.

Ehl-i Sünnete mensup âlimler, yukarıda verdiğimiz ilavelerden birinci maddedeki ha-

112 Bkz. Udra, *el-Ezânu fî’l-İslâm*, 44.

113 Kûsî, *Kitâbu’l-Ezân*, 296.

riç diğerlerinin caiz ve meşru olmadığını söylemişlerdir. Ezan bir ibadettir; ona Hz. Peygamber döneminde aldığı şeklin dışında bir şekil vermek; bir şey ilave etmek veya ondaki bir şeyi çıkarmak doğru değildir.<sup>114</sup> Bununla beraber İmam Ebû Yûsuf (v. 182/798) başta olmak üzere bazı Hanefî âlimler, yaşanan çağın şartları gereği dünyevî meşgalelere dalmış Müslümanlara hatırlatmada bulunmak üzere, iyilik ve takvada yardımlaşma kabilinden ezan ile kamet arasında namazın vaktinin geldiğini ifade eden bazı sözler söylenmesini hoş karşılamışlardır.<sup>115</sup> Nitekim yukarıda bu maksatla bilhassa tabiîn döneminde ezanla kamet arasında bir kez daha “es-salâtu hayrun min’-nevm” veya “hayye ale’s-salâh”, “hayye ale’l-felâh” gibi sözlerin söylendiğini ve Hanefî âlimlerin bunları güzel gördüklerini<sup>116</sup> belirtmiştik. Ancak dikkat edilirse bunlar ezana bir ilave değildir; ezanın dışında hatırlatma kabilinden bazı girişimlerdir ki, bunlarda sakınca olmayabilir. Ama bizzat ezana ilave niteliğinde olan; ezan sözleri arasında veya hemen onun ardından ezanın bir parçasıymış gibi söylenen sözleri kabul etmek mümkün değildir.

Hangi maksatla ve niyetle olursa olsun veya kimi ve neyi överse övsün ezana yapılacak bir ilaveyi kabul etmek, ileride daha başka şeylerin de ilave edilmesinin kapısını açmak manasına gelir. Bu kapı açıldığı takdirde bir gün ezan, bildiğimiz şeklinden tamamen farklı bir şekil alabilir ki, buna mahal vermek onu yapan kişiye büyük bir sorumluluk yükler. Ezanı tüm Müslümanların “ortak bilinci”nin bir sembolü olarak değerlendirmek zorundayız. Ona yapılacak herhangi bir müdahalenin, bu ortak bilinç zarar vereceği hiçbir zaman göz ardı edilmemelidir. Bu konudaki hafif bir gevşeklik, ileride hiç de hesap edilemeyen sonuçlar doğurabilir. Muhtemelen bazı mezheplerin ezanı bir duyuru, bir ilan olarak görmeleri ve bundan dolayı farklı dillerde okunabileceğine cevaz vermeleri, Türkiye’de ezanın Türkçeleştirilmesi sonucunu doğurmuştur. Nitekim Osmanlı Devleti’nin yıkılmasından sonra kurulan Türkiye Cumhuriyetinde yürütülen yeni anlayış gereğince ezan da dâhil ibadetlerin Türkçe ifa edilmesi kararlaştırılmış ve bunun için gerekli girişimler yapılarak ezan Türkçeye çevrilmiş, sonra da tam 18 yıl boyunca Türkçe okunmuştur.<sup>117</sup> İşte bu, “ortak bilinç” olan ezanın farklı bir şekilde değerlendirilmesinin ve bu konuda gereken hassasiyetin gösterilmemesinin bir sonucudur.

### Sonuç

Burada İslam’ın temel sembollerinden olan ezanın ortaya çıkışı ve tarih boyunca yaşamış olduğu serüven ele alındı. Zikredilen bilgilerden, ezanın, günde beş kez kılınması gereken namaz ibadetinin vaktinin bildirilmesi zaruretinden doğduğu anlaşılmaktadır. Ağırıklı kanaate göre bazı sahabilerin gördüğü rüya ile sabit olmuştur. Hz. Peygamber zamanında son şeklini almış olmakla beraber, tarihi süreçte ezana bazı ilavelerin yapıldığı görülmektedir. Ancak Ehl-i sünnet uleması, Hz. Peygamber döneminde ve onun tasvibiyle ezana ilave edilen “es-salâtu hayrun min’-nevm” hariç, diğer ilavelerin meşru olmadığını ve bunların kabul edilemeyeceğini söylemişlerdir. Şia’nın etkin olduğu İran ve benzeri bazı bölgeler hariç, ezanın okunduğu diğer İslam beldelerinde bugün ezan söz konusu ilavelerden arındırılmış olarak Hz. Peygamber dönemindeki şekliyle okunmaktadır. Ürdün gibi bazı ülkelerde ezandan sonra ve ülkemizin bazı bölgelerinde de ezandan önce Hz.

114 Bkz. Udra, *el-Ezânu fî’l-İslâm*, 46-47.

115 Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 130-131; Kâsânî, *Bedâiu’s-Sanai’*, 1: 148-149.

116 Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 130-131; Kâsânî, *Bedâiu’s-Sanai’*, 1: 148-149.

117 Geniş bilgi için bkz. Aydar, “Ezanın Tarihi Ve Başka Dillerde Okunması Meselesi”, 20-30; Halis Ayhan-Mustafa Uzun, “Ezan, Ezanın Türkçeleştirilmesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 12 (İstanbul TDV Yayınları, 1995), 38-42.

Peygamber'e salat getirilmesi âdeti vardır. Ezanın bitiminden hemen sonra söylenen bu sözün de İslam âleminde ezanda birlik ilkesine aykırı olmasından ve ileride başka farklılıklara sebebiyet verebileceğinden dolayı terk edilmesinin daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Ezandan önce veya ezandan bir süre sonra tamamen ondan ayrı olarak salavat getirilmesi yahut bazı güzel ve hayırlı hatırlatma ve uyarılarda bulunulması ayrı bir husustur ve bunun doğru olup olmadığı ayrıca tartışılabilir.

Aynı dilde, aynı lafızlarla okunması hasebiyle ezan, Müslümanların birliğinin bir sembolü mesabesinde. Yabancı ülkelere gittiğimizde orijinal dili ve lafızlarıyla okunan ezanı duyduğumuzda tarifi mümkün olmayan derin bir haz alıyor, içimize, emniyet ve güvende olduğumuz hissi doğuyor ve o ülkenin insanlarıyla bir olduğumuz düşüncesine kapılıyoruz. Aynı şeyi ülkemize gelen yabancı uyruklu Müslüman kardeşlerimizden de duymuşuzdur. Hâl böyleyken farklı dillerde okunması veya yapılan ihavelerle aslı şeklinden başka lafızlarla nida edilmesi ayrışmalar zemin hazırlar, Müslümanlar arasında var olan ihtilaflara ezanın farklı okunması yoluyla yeni ihtilaflar ilave edilmiş olur. Son zamanlarda yazılı, görsel ve sosyal medyaya örnekleri yansıdığı gibi ezana yapılan hakaretler,<sup>118</sup> gereksiz sataşmalar, anlamsız müdahaleler son derece üzüntü verici olduğu gibi burada sözünü ettiğimiz husus da oldukça incitcidir; bunların her ikisi de Müslümanları üzer, gönüllerini yaralar. Ezana yapılan bu tür müdahaleler ileride daha başka ihtilaflar doğurma riski de taşımaktadır. Bu yüzden ezan, her türlü ilaveden ve müdahaleden arındırılmış olarak tıpkı Hz. Peygamber dönemindeki gibi okunmalıdır. Biz bunun zaruretine inanıyoruz. Bütün Müslümanların da bu konuda gereken hassasiyeti göstermesi lazımdır. İslam âleminin birliği ve bütünlüğü için bu, kaçınılmaz bir husustur.

### Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *Musnedu Ahmed b. Hanbel*. 6 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1402/1982.
- Ahmed b. Hanbel. *Musnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. Tahkik: Heyet. 8 cilt. Beyrut: Alemlü'l-Kutub, 1419/1998.
- Ahmed b. Hanbel. *Musnedu Ahmed b. Hanbel*. Tahkik: Şuayip el-Arnaut ve diğerleri. 50 cilt. Müessesetü'r-Risale, 1421/2001.
- Ahmed Muhtar Abdulhamid. *Mu'cemü'l-Luğati'l-Arabiyye el-Muasira*. 4 cilt. Alemlü'l-Kutub, 1429/2008.
- Ali Âli Muhsin. *Mesâil Hilâfiyye Hâre Fihâ Ehlu's-Sünneh*. Beyrût: Dârü'l-Mizân, 1424/2003.
- Aydar, Hidayet ve Mehmet Atalay. "The Issue of Chanting The Adhan in Languages Other Than Arabic and Related Social Reactions Against it in Turkey". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2006): 45-63.
- Aydar, Hidayet ve Mehmet Atalay. "Interventions in Adhan Throughout Islamic History An Evaluation". *Journal of Intercultural and Religious Studies* 5 (2013): 41-66.
- Ayhan, Halis ve Mustafa Uzun. "Ezan, Ezanın Türkçeleştirilmesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12: 38-42. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

118 Ülkemizin büyük partilerinden birinin meclis üyesi olan ve aynı zamanda hukukçu kimliğiyle öne çıkan Sera Kadıgil adındaki bir bayanın, kişisel hesabından bozuk bir Türkçeyle attığı şu tweetler son derece talihsiz ve üzüntü vericidir: "O ezanlar ki şehadetleri dinin temeli, ama benim yurdumun üstünde ebedi inlemesin artık ne olur ya! Resmen ağzıma ağzıma okunuyor her sabah"; "kapıda oynayan çocuklardan rahatsız olunca kızgın yağ dökem mi üstlerine? Ya da uykumdan uyandıran ezan için camiye basıp imamı mı keseyim?" (Bkz. <http://www.haberkupuru.com/haber/1974/chpli-saliha-sera-kadigilin-gozaltina-alinmasina-neden-olan-o-tweet.html> 14.02.2017). Ne yazık ki ezandan rahatsız olduğunu söyleyenlerle ilgili haberler sık sık basına yansımakta, sosyal medyada yer almaktadır.

- Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmûd. *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 cilt. Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Beydâvî, el-Kâdî Nâsiruddîn. *Tefsîru'l-Beydâvî el-Musemmâ Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. 2 cilt. İstanbul, ts.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn Ebubekir. *es-Sünenu'l-Kubrâ*. Tahkik: Muhammed Abdulkadir Atâ. 10 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Bezzâr, Ebubekir Ahmed b. Amr. *Müsnedü'l-Bezzâr (el-Bahru'z-Zehhâr)*. Tahkik: Mahfuzurrahman Zeynullah ve diğeri. 20 cilt. el-Medine el-Münevvere: Mektebetu'l-Ülüm ve'l-Hikem, 1988/2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammad b. Ebî'l-Hasan İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. 8 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Buhari, Ebu'l-Meâlî Burhanuddin. *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-Fikhi'n-Nu'mânî Fikhu'l-İmâm Ebî Hanîfe Radiyallahu Anhu*. Tahkik: Abdulkерim Sami el-Cüнди. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2004.
- Cebrîn, Abdullah b. Abdurrahman. *el-Müfîd fî Takrîbi Ahkâmî'l-Ezân 124 Fetvâ Tuhimmu el- Müezzine ve Sâmî'l-Ezân*. y.y., 1414.
- Cezîrî, Abdurrahmân, Muhammed el-Ğarevî ve Yâsir Mazic. *Kitâbu'l-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erbaâ ve Mezhebi Ehli'l-Beyt*. 5 cilt. Beyrût: Menşûrâtu Dâri's-Sakaleyn, 1419/1998.
- Cüveynî, Alâüddin Ata Melik. *Tarih-i Cihan Güşa*. Çeviri: Mürsel Öztürk. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999.
- Çetin, Abdurrahman. "Ezan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12: 36-38. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah. *Sunenu'd-Dârimî*. 2 cilt. Çağrı Yayınları, İstanbul 1401/1981.
- Ebû Dâvûd es-Sicistânî. *Sünenu Ebî Dâvûd*. 5 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Ebû Ya'la Ahmed b. Ali et-Temîmî. *Müsnedu Ebî Ya'lâ*. Tahkik: Hüseyin Selim Esed. 26 cilt. Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1404/1984.
- Ebû'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî. *el-Kulliyât Mu'cemun fi'l-Mustalahâti ve'l-Furûki'l-Luğaviyye*. Neşir: A. Derviş ve M. el-Misrî. Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1412/1992.
- Emîr es-Sanâni, Ali b. İbrahim el-Yemenî. *Teşnîfu'l-Âzân bi Esrâri'l-Ezân*. ed-Dâru'l-Yemeniyye, 1407/1987.
- Fâkihi, Abdullah b. Muhammed Ebu Muhammed el-Mekki. *Fevâidu Ebî Muhammed el-Fâkihi*. Tahkik: Muhammed b. Abdillâh b. Ayiz el-Ğabani. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1419/1998.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddin Ebu Tahir Muhammed b. Yakup. *el-Kâmusu'l-Muhît*. Tahkik: Mektebu Tahkiki't-Turas fi Müessesetu'r-Risale. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1426/2005.
- Gülle, Sıtkı. "Ezanla İlgili Tartışma Bağlamında Bazı Değerlendirmeler". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2009): 1-14.
- Günaydın, Mehmet. "Din Hizmetlerinde Teknolojinin Kullanılması: Hoparlörle Ezan Okuma Meselesi". *I. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007)* içinde, 2: 31-44. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.
- Halebî, Ebu'l-Ferec Ali b. İbrahim b. Ahmed. *es-Siyretu'l-Halebiyye (İnsânü'l-Uyûn fî Sîreti'l-Emîni'l-Me'mûn)*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1427.
- Heysemî, Ebu'l-Hasan Nuruddin Ali b. Ebibekir. *Mecmau'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*. Tahkik: Hisâmuddîn el-Kudsî. 10 cilt. Kâhire: Mektebetu'l-Kudsî, 1414/1994.
- Heytemî, Ahmed Şihâbuddin b. Muhammed Bedruddîn İbn Hacer el-Mekki. *el-Fatâvâ el-Kubrâ el-Fikhiyyeh*. 4 cilt. Mısır, ts.

- Hûfî, es-Seyyid Ebu'l-Kasım el-Musa. *Minhâcu's-Sâlihîn el-İbâdât*. 3 cilt. Kum: Medinetu'l-İlm, 1410.
- Hûî, Ebu'l-Kasım el-Müsevî. *Menâhîcu's-Sâlihîn el-İbâdât Fetâvâ Mercii'l-Müslimin Zeîmi'l-Havzati'l-İlmiyye es-Seyyid Ebu'l-Kasım el-Müsevî el-Hûî*. 2 cilt. Kum 1410.
- İsfahânî, er-Râğîb. *el-Mufredât fî Ğaribi'l-Kur'ân*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986.
- İbn Ebî Şeybe, Ebubekir. *Musannaflu İbn Ebî Şeybe (el-Musnâflu fî'l-Hadîsi ve'l-Âsâr)*. Tahkik: Kemal Yusuf el-Hût. 7 cilt. Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 1409.
- İbn Ebî Şeybe, Ebubekir. *Müsnedu İbn Ebî Şeybe*. Tahkik: Adil b. Yusuf el-Azazi-Ahmed b. Ferid el-Mezidi. 2 cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahihî'l-Buhârî*. Tarkim ve tashih: A. F. Abdülbâkî ve M. el-Hatîb. 13 cilt. Kâhire: Dâru'r-Reyyân, 1407/1986.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali. *el-Metâlibu'l-Âliyye bi Zevâidi'l-Mesânidi's-Semâniyye*. es-Suûdiyye: Tahkik: Saad b. Nâsır b. Abdilaziz eş-Şusrî ve diğerkleri. 19 cilt. Dâru'l-Âsime, 1419.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsuddin Ahmed b. Muhammed el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâ'z-Zemân*. Tahkik: İhsan Abbas. 7 cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1994.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed et-Temîmî ed-Dârimî. *Sahihü İbn Hibbân*. Tahkik: Şuayib el-Arnaût. 18 cilt. Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1414/1993.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik. *es-Sîretu'n-Nebeviyye*. Tahkik: M. es-Sikâ, İ. el-Ebyârî ve A. Şelebî. 2 cilt. Beyrût: Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabî, 1985.
- İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ İsmail. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Tahkik: M. İ. el-Benna, M. A. Aşûr ve A. Guneym. 8 cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1985.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail el-Kureşî. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki. 11 cilt. Dâru Hecer li't-Tibâ ve'n-Neşr ve't-Tevzi' ve'l-İ'lân, 1424/2003.
- İbn Kudâme, Muvafikuddin Ebu Muhammed Abdullah. *el-Muğni*. Tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki ve Abdulfettah Muhammed el-Hulv. 15 cilt. Riyad: Dâru Alemi'l-Kutub, 1417/1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid. *Sunenu İbn Mâce*. 2 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâluddin Muhammed. *Lisânu'l-Arab*. 15 cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1414/1994.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velid Muhammed. *Bidâyetu'l-Muctehid ve Nihâyetu'l-Muktesid*. 4 cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadis, 1425/2004.
- İbn Seyyidi'n-Nâs, Muhammed b. Abdillâh. *es-Sîretu'n-Nebeviye el-Musemmâ Uyûnu'l-Eser fî Funûni'l-Meğâzi ve's-Şemâili ve's-Siyer*. Kâhire: Mektebetu'l-Kudsî, 1406/1986.
- İbn Tağrıverdi, Ebu'l-Mehâsin Cemaluddin Yusuf. *en-Nucûmu'z-Zâhire fî Mulûki Mısır ve'l-Kâhire*. 16 cilt. Mısır: Vizâret's-Sakâfe ve'l-İrşâd el-Kavmî, ts.
- İbn Teymiyye, Ahmed. *Minhâcu's-Sunneti'n-Nebeviyyeh*. Tahkik: M. R. Sâlim. 9 cilt. Müessesetu Kurtuba, 1406.
- İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebî'l-Kerem Muhammed b. Muhammed el-Cezerî İzzuddin. *el-Kâmîl fi't-Târih*. Tahkik: Ömer Abdusselam Tedemmurî. 11 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1417/1997.
- İbnu'l-İmâd, Abdulhayy b. Ahmed el-Akrî. *Şezerâtu'z-Zehab fî Ahbâri men Zeheb*. Tahkik: Mahmud el-Arnaût, 11 cilt. Beyrût-Dimaşk: Dâru İbn Kesir, 1406/1986.
- İbnü'l-Atiyye, Ebu'l-Muhammed Abdü'l-Hak el-Endulusî. *el-Muharraru'l-Veciz fî Tefsîr'il-Kitâbi'l-Azîz*. Tahkik: Abdusselam Abdurraûf Muhammed. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422/2001.



- İbnü'l-Cevzî, Cemâluddin Ebu'l-Ferec Abdurrahmân. *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*. Tahkik: Abdurrezzâk el-Mehdî. 4 cilt. Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1422.
- Juynboll, Th. W. "Ezân". *İslam Ansiklopedisi*. 4: 429. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977.
- Kamiloğlu, Ramazan. "Türk Kültüründe Ezan ve Makamları". *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 5 (2010): 221-237.
- Karafî, Ebu'l-Abbas Şihabuddin Ahmed b. İdris el-Mâlîki. *ez-Zehîra*. Tahkik: Muhammed Hacı ve diğerleri. 14 cilt. Beyrut: Dâru Ğarbi'l-İslami, 1994.
- Kâsânî, Alâuddîn. *Bedâ'us-Sanâi' fi Tertibiş-Şerâi'*. 7 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1402/1982.
- Kuleynî, Muhammed b. Yakup. *el-Kâfi Fürûu'l-Kâfi*. 8 cilt. Beyrüt: Menşûrâtu'l-Fecr, 1428/2007.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kurân*. 10 cilt. Beyrüt: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1405/1985.
- Kûsî, Ebû Hatim Usâme b. Abdillâh. *Kitâbu'l-Ezân*. Muessesetu Kurtubâ li'n-Neşri ve't-Tevzî' 1408/1987.
- Makdisî, Ebu Muhammed Muvafikuddin. *el-Kâfi fi Fikhi'l-İmam Ahmed*. Tahkik: Muhammed Faris ve Masad Abdulhamid es-Sâdânî. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1994.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'*. 2 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Mâverî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *el-Hâvi el-Kebîr fi Fikhi Mezhebi'l-İmam eş-Şâfi' ve Şerhu Muhtasari'l-Müzeni*. Tahkik: Ali Muhammed Muavvid-Adil Ahmed Abdulmevcud. 19 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1999.
- Mâverî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-Uyûn Tefsîru'l-Mâverî*. Tahkik: Es-Seyyid İbn Abdilmaksud b. Abdurrahim. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Mergînânî, Ali b. Ebibekir Ebu'l-Hasan Burhanuddin. *el-Hidâye fi Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedi*. Tahkik: Tallal Yusuf. 2 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî ts.
- Meylânî, es-Seyyid Ali. *eş-Şehâdetu bi'l-Velâyeti fi'l-Ezan*. Kum: Merkezu'l-Ebhâsi'l-Akâidiyye, 1421.
- Münâvî, Muhammed Abdurraûf. *et-Teârîf*. Tahkik: M. R. ed-Dâye. Beyrüt: Dâru'l-Fikr, 1410.
- Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. 3 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed. *Sunenu'n-Nesâî*. 7 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed. *es-Sünenu'l-Kubrâ*. Tahkik: Hasan Abdulmîn'im eş-Şelebî. 12 cilt. Beyrüt: Müessestu'r-Risâle, 1421/2001.
- Nevevî, Ebu Zekeriya Muhyiddin Yahya. *Ravdatu't-Tâlbîn ve Umdetu'l-Müftin*. Tahkik: Züheyr eş-Şâviş. 12 cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslami, 1412/1991.
- Nevevî, Ebu Zekeriya Muhyiddin Yahya. *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*. 20 cilt. Dâru'l-Fikr, ts.
- Râzî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrudin. *Tefsîru el-Fahr er-Râzî eş-Şehir bi't-Tefsîru'l-Kebîr ve Mefâtihi'l-Ğayb*. 32 cilt. Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Sâdi Ebu Habib. *el-Kâmûsu'l-Fikhî Luğatan ve'Stilahan*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1408/1988.
- Savvâf, Muhammed Şerif Adnan. *Beyne's-Sünne veş-Şia el-Mesâilu'l-Fikhiyye elleti halefe fiha eş-Şiatu'l-İmamiyye Ehle's-Sünneti ve'l-Cemaa (Mesâilu'l-İbâdât ve'n-Nikâh ve't-Talâk ve'r-Rada)*. Dimaşk: Beytü'l-Hikme, 1426/2006.
- Serahsî, Ebûbekir Muhammed b. Ahmed. *Kitâbu'l-Mebsût*. 10 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1403/1982.



- Sistânî, Ali el-Hüseyin. *Menhecû's-Salihîn el-İbâdât Fetâvâ Semâheti Ayetillah el-Uzmâ es-Seyyid Ali el-Hüseyin es-Sistânî*. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Müerrihi'l-Arabi, 1429/2008.
- Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman. *el-Hâvi li'l-Fetâvâ*. 2 cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1424/2004.
- Şahin, Hanifi. "Şia Düşüncesinde Ezanın Yapısı ve Geçirdiği Değişimlerin Dini Temelleri". *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* 5, sy. 1 (2012): 35-65.
- Şerif el-Murteza. *el-İntisâr*. Tahkik: Müessesetü'n-Neşr el-İslâmî. Kum: Müessesetü'n-Neşr el-İslâmî, 1415.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Neylu'l-Evtâr*. 8 cilt. Beyrût: Dâru'l-Ceyl, 1973.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *el-Bedru't-Tâli'bi Mehâsini men Ba'de'l-Karnî't-Tâsi*. 2 cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Şeybânî, Ebu Abdillâh Muhammed b. El-Hasan. *el-Asl el-marûf bi'l-Mebstû*. Tahkik: Ebu'l-Vefa el-Afgânî. 4 cilt. Karaçi: İdaretü'l-Kur'an ve'l-Ulumi'l-İslamiyye, ts.
- Şirâzî, Ebu İshak İbrahim. *el-Mühezzeb fi Fikhi'l-İmam eş-Şâfi*. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed Ebu'l-Kasım. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. Tahkik: Hamdi b. Abdumecid es-Selefi. 25 cilt. Kâhire: Dâru İbn Teymiyye, 1415/1994.
- Taberi, Ebu Cafer Muhammed İbn Cerir. *Tefsîru't-Taberi Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kurân*. Tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsin Et-Türki. 25 cilt. Kahire: Dâru Hecer, 1422/2001.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed. *Sunenu't-Tirmizî*. 5 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Udra, Eşref. *el-Ezânu fi'l-İslâm*. Trablus/Lübnân 1414-1415/1994.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed. *Esbâbu Nuzûli'l-Kurân*. Tahkik: K. B. Zağlûl. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1991.
- Yakût el-Hamevî, Şihâbuddin Ebû Abdillâh er-Rûmî. *Mu'cemu'l-Udebâ (İrşâdu'l-Erib ilâ Ma'rifeti'l-Edîb)*. Tahkik: İhsan Abbas. 7 cilt. Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1414/1993.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*, 9 cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1971.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed Murteza. *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. Tahkik: Mecmûa mine'l-Muhakkikîn. 40 cilt. Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zehebî, Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Kaymaz. *Mizânu'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*. Tahkik: Ali Muhammed el-Becâvî. 4 cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963.
- Zehebî, Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Kaymaz. *Târihu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*. Tahkik: Beşşar Avvâd Ma'rûf. 15 cilt. Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer. *Tefsîru'l-Keşşâfan Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil*. Tahkik: Adil Ahmed Abdulmevcud ve Ali Muhammed Muavvid. 6 cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1418/1998.
- Zeylei, Cemâluddin Ebu Muhammed Abdullâh. *Nasbu'r-Râye li Ehâdisi'l-Hidâye maa Hâşiyetihî Buğyetü'l-Elmeî fi Tahrîci'z-Zeylei*. Tahkik: Muhammed Avâme. 5 cilt. Beyrût: Müessesetu'r-Reyyân, 1418/1997.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# İslâm Hukukunda Hibe Yoluyla Varisleri Mirastan Mahrum Etmeye Yönelik Tasarrufların Sınırlandırılması

İbrahim YILMAZ\*

## Özet

İslâm miras hukukunda, -oranları farklı da olsa- erkek ve kız çocukların mirastaki payları önceden belirlidir ve buna *mafhuz hisse/saklı pay* denilmektedir. Diğer taraftan İslâm miras hukukunun temel özelliklerinden biri de mûrisin vârislerini mirastan mahrum etme hakkının bulunmamasıdır. Bununla birlikte geçmişten günümüze murisler, çeşitli yollarla vârislerini mirastan mahrum etmek istemişlerdir.

Hukukî bir terim olarak hibe, *kişinin hayatta iken, karşılıksız olarak malını başkasına temlik etmesi* demektir. Prensip olarak İslâm hukukunda hibe meşru/mubah bir tasarruftur. Bununla birlikte, geçmişte olduğu gibi günümüzde de hibe hakkı, vârisleri mirastan mahrum etmek amacıyla murisler tarafından kötüye kullanılabilirler.

Mûrisin hibe/bağış yoluyla vârislerinden mal kaçırmaya veya onları mirasından mahrum etmesi iki şekilde olabilir; *Birincisi*: mûrisin çocukları arasında maddi ayrımcılık yapması ve vârislerden sadece bazılarını hibede bulunarak diğerlerini mirastan mahrum etmesi. *İkincisi*: malının tümünü veya bir kısmını gerçek veya hükmi yabancı şahıslara hibe ederek varislerin tümünü tamamen veya kısmen mirastan mahrum etmesi.

Bu çalışmada İslâm hukukunda, hibe yoluyla varisleri mirastan mahrum etmeye veya onlardan mal kaçırmaya yönelik tasarrufların sınırlandırılması üzerinde durulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Hukuku, miras, hibe, mirastan mahrum etme, hukuki işlemlerin sınırlandırılması.

## The Restriction of Legator's Legal Acts Related to Deprivation the Inheritors From the Heritage Through the Grant/Donation in Islamic Law

### Abstract

In Islamic inheritance law, although in different ratios, the shares of male and female children in inheritance are determined previously and it is called a reserved share / hidden share. On the other hand, one of the basic characteristics of Islamic inheritance law is no right to deprive the inheritors from heritage for the legator. Along with that, from the past to today, the legator have been wanted to deprive the inheritors of their inheritance in various ways.

As a legal term, the grant/donation means that, while someone is alive, he or she freely (free of charge) transfers the goods to someone else. In principle, the grant is a legal act in Islamic law. At the same time, today as in the past, the right of grant could be abused to deprive the inheritors from the heritage with the intention of harming the heirs by the legators.

Deprivation of inheritance from the heritage through the grant can be in two ways; The first is legator's financial/material discrimination among his children and by donating only to some of the heirs, depriving others of inheritance from the heritage. The second is by donating all or part of the goods to real or judicial foreign persons deprivation the whole of the heirs from the heritage fully or partially.

In this article, we will emphasize on restrictions of transactions related with deprivation/debaration the inheritors from the heritage or kidnaping goods from inheritors In Islamic law.

**Keywords:** Islamic law, heritage, grants/donation, deprivation/debaration, the restriction of legator's legal acts.

\* Doç. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Ü., İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku A. B. D.  
ibrh.yilmaz@hotmail.com

## Giriş

İslâm miras hukukunda -oranları farklı da olsa- erkek ve kız çocukların mirastan alacakları paylar belirlidir (Bk. Nisa, 4/11, 12, 176.) ve mürisin vârislerini mirastan mahrum etme hakkı bulunmamaktadır.<sup>1</sup> Bu yüzden İslâm hukukunda mürisin vârislerini tamamen mirastan mahrum etmeye yönelik tasarruflarda bulunmaması için bazı tedbirlere yer verilmiştir. Bu tedbirlerden biri de mürisin hibe hakkını kötüye kullanarak vârislerden mal kaçırmasına veya onları mirastan mahrum etmesine yönelik tasarruflarına karşı bazı sınırlamaların getirilmiş olmasıdır.<sup>2</sup>

Sözlükte “karşılıksız vermek, bağışlamak” anlamına gelen *hibe* kelimesi hukuk dilinde, “kişinin hayatta iken, karşılıksız olarak malını başkasına temlik etmesi”<sup>3</sup> anlamına gelmektedir. Türkçedeki *bağış* ve *teberru* kelimeleri de hibe ile eş anlamlı olarak kullanılmaktadır.<sup>4</sup> *Mecelle* hibeyi, “Hibe, bilâ ıvaz bir malı âhara temlik etmektir”<sup>5</sup> şeklinde tanımlamaktadır.<sup>6</sup>

- 1 Muhammed Ebû Zehra, *Ahkâmü't-terikât ve'l-mevâris* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1963), 5-6; Muhammed Zühayli, *el-Ferâid ve'l-mevâris* (Dimaşk-Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-tayyib, 2001), 37-38; Hayreddin Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 2: 162; Hayreddin Karaman, *İslâmîda Kadın ve Aile* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1994), 287.
- 2 İslâm hukukunda, mürisin hibe hakkını kötüye kullanmasının yasaklanması dışında alınan tedbirlerden bazıları şunlardır:
  - 1) Vasiyet hakkının, malvarlığının üçte biri ile sınırlandırılması ve vârise vasiyetin yasaklanması,
  - 2) Muvâzaalı satımın (müris muvazaasının) yasaklanması,
  - 3) Evlat edinmenin (tebennî) yasaklanması,
  - 4) Ölümçül hastalık (maradü'l-mevt) halinde olan kişinin mal varlığı üzerindeki tasarruflarının üçte bir ile sınırlı olması,
  - 5) Ölümçül hastalıkta karının mirastan mahrum bırakılması için bain talak ile boşamanın (talakü'l-fârr) Hanefilerde muvakkaten, Maliki ve Hanbeli mezheplerinde devamlı surette mirasçılığa engel teşkil etmemesi,
  - 6) Vârislerden mal kaçırma amacıyla yapılan vakif işleminin malvarlığının üçte biri ile sınırlandırılması.
- 3 Muvaffaküddin İbn Kudâme, *el-Muğni*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki-Abdülfehtah Muhammed el-Huliv (Riyad: Dâru Âlemi'l-kütüb, 1997), 8: 239.
- 4 Ali Bardakoğlu, “Hibe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 17 (Ankara: TDV Yay., 1998), 421; Mustafa Fayda, “Atâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 4 (Ankara: TDV Yay., 1991), 33; Ayrıca bk. İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8: 239; Ensârî er-Rasâ, *Şerhu Hudûdi İbn Arafê*, thk. Muhammed Ebu Rucfân/et-Tahir el-Mamuri (Beyrut: Dâru'l-Garbil İslâmî, 1993), 552-555; Vehbe ez-Zühayli, *el-Fikhü'l-islâmî ve edilletühü* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1989), 5: 5.
- 5 *Mecelle*, md. 833.
- 6 İslâm hukukunda hibe ile ilgili doktrindeki görüşler hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-*

Bir malın hibe yoluyla bedelsiz/karşılıksız olarak başkasına temliki, *sadaka, hediye, infak, hayır* kapsamında İslâm'ın teşvik etmiş olduğu meşru tasarruflardan biridir.<sup>7</sup> Ancak uygulamada hibe hakkı, vârislerin aleyhine onlara zarar verme amacıyla da kullanılabilir. Nitekim mûrislerin, vârislerden mal kaçırmak için başvurdukları yolların başında vârislerin bazısına veya yabancıya yapılan hibe gelmektedir. Günümüz İslâm ülkelerinde ise mûrislerin, şer'an haklı ve makul bir gerekçe olmaksızın vârislerinden bazısına, özellikle erkek çocuklara hibede bulunarak veya hileli satım yoluna (mûris muvâzaasına) başvurarak diğer vârislerinden, özellikle de kız çocuklarından mal kaçırmaları daha çok bilinen bir uygulamadır.<sup>8</sup>

Günümüz İslâm ülkelerinde mûrisin hibe yoluyla vârislerinden mal kaçırmaya yönelik tasarruflarını iki başlıkta ele almak mümkündür;

**Birincisi:** Mûrisin çocukları arasında maddi ayrımcılık yapması ve vârislerden sadece bazılarını hibede bulunarak diğerlerini mirastan mahrum etmesi.

**İkincisi:** Malının tümünü veya bir kısmını gerçek veya hükmi yabancı şahıslara hibe ederek varislerin tümünü tamamen veya kısmen mirastan mahrum etmesi.

Aşağıda ilgili yerde verilen nasslardan anlaşılacağı üzere İslâm hukukunda mûrisin vârislerden bazısına hibede bulunarak diğer vârislerinden mal kaçırmaya yönelik tasarruflarına karşı dinî bazı sınırlamalar getirilmiştir. Ancak bizi burada asıl ilgilendiren konu; ister vârislerinden bazısına, ister yabancıya yapılmış olsun hibe hakkının vârisleri mirastan mahrum etme veya onlara zarar verme kastı ile yapılması halinde bunun kamu otoritesi tarafından kanun marifetiyle sınırlandırılmasının<sup>9</sup> şer'an mümkün olup olmamasıdır.<sup>10</sup>

İslâm hüküm teorisinde hibe, ister vârislere yapılsın ister yabancıya yapılsın mahiyeti itibarıyla mükellefin yapıp yapmama konusunda muhayyer bırakıldığı mubah<sup>11</sup> tasarruflar

*müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Beirut/Kahire: Dâru'l-Ciyl-Mektebetü'l-Külliyeti'l-ezheriyye, 2004), 2: 531-540; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8: 239-289; Zühayli, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 5: 5-36.

7 İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8: 239-240; Zühayli, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 5: 5-7. Ayrıca örnek olarak bk. Bakara 2/271; Buhâri, "Hibe", 1.

8 Krş. Muhammed ez-Zühayli, *el-Ferâid ve'l-mevâris* (Dimeşk-Beirut: Dâru'l-Kelimi't-tayyib, 2001), 44; Selman b. Şebbâb b. Mesûd ez-Zehrâni, *Hirmânü'l-ünsâ mine'l-mîrâs: câhiliyetün tahtâcü ilâ ictisâs* (Riyad: b.y., b.y. 201), 23-79; Ebi Nasr Muhammed b. Abdullah, *l'âmü'n-nübelâ bi ahkâmî'n-nisâ* (Yemen/San'a: 2004), 3-4.

9 Kamu otoritesinin mubahı sınırlandırma hak ve yetkisine "*hakku'l-imâme/hakku's-saltana*" denilmektedir. Bkz. M. S. Ramazan el-Bûti, *Davâbitü'l-maslaha fi ş-şer'iati'l-İslâmiyye* (Dimeşk: Dâru'l-Müttehide, 1990), 58, 244-245.

10 İslâm hukukunda prensip olarak kamu otoritesinin mubahı (hukukî serbest alanı) sınırlandırma hak ve yetkisine sahip olması ile ilgili görüşler için bkz. Muhammed Seyyid Bey, *Fıkıh Usulü (Giriş)*, yay. haz. Hasan Karayığit (İstanbul: Düşün Yay., 2010), 104-155; Mansurizâde Said, "Cevâzin Ahkâm-ı Şer'iyyeden Olmadığına Dair", *İslâm Mecmuası* 1, sy. 10 (1330): 295-303; Mansurizâde Said, "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men Olunabilir", *İslâm Mecmuası* 1, sy. 8 (1330): 234-235; M. Sellâm Medkûr, *Nazariyyetü'l-ibâha inde'l-usuliyin ve'l-fukâhâ* (Kahire: Dâru'n-Nehdati'l-arabiyye, 1984), 317-369; Beşir el-Mekki Abdüllâvi, *Sultatü veliyyi'l-emr fi takyidi'l-mubâh* (Beirut: Dâru Mektebeti'l-meârif, 2011), 13-245; İbrahim Yılmaz, *İslâm Hukukunda Kamu Otoritesinin Mubahı Sınırlandırması* (Kayseri: TezMer, 2015.) Konuyla ilgili ayrıca bkz. *Mecele*, md. 1192, 1197, 1200, 1254; *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi (Esbâb-ı Mûcibe Lâyihası/Nikâh-ı Mükreh)*, yay. haz.: Orhan Çeker (Konya: Mehîr Vakfı Yay., 2012), 90-91; Muhammed Ebu Zehra, *el-Cerime* (Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1986), 282-283; Muhammed Fethî ed-Dirîni, *el-Hak ve medâ sultânü'd-devle fi takyidihi* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 208-209; a.mlf., *Hasâsü't-teşri'l-İslâmî fi's-siyaseti ve'l-hüküm* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2013), 262-270; a.mlf., *Nazariyyetü't-teassüf fi isti'mali'l-hak fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 166-169; Ahmet Akgündüz, *Eski Anayasa Hukukumuz ve İslâm Anayasası* (İstanbul: Timaş Yay., 1995), 21-26; Ahmet Akgündüz ve Halil Cin, *Türk-İslâm Hukuk Tarihi* (İstanbul: Timaş Yay., 1990), 1: 191-196.

11 Mubahın tanımı için bkz. Abdülvahhab Hallâf, *İlmü usûli'l-fikh* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1984), 130; Zekiyyüddin Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fıkıh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2015), 253; Abdülkerim Zeydan, *el-Vecz fi usuli'l-fikh* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2011), 38.

içerisinde yer almaktadır. Nitekim konuyla ilgili Kur'an ve sünnette yer alan nasslar, prensip olarak İslâm hukukunda hibenin mubah/caiz bir tasarruf olduğunu göstermektedir. Mubah olan bir konuda ise istediği şekilde tasarrufta bulunma takdir ve yetkisi mükellefin iradesine bırakılmıştır.<sup>12</sup>

Bununla birlikte İslâm hukukunda “mubah” kategorisinde yer alan fiillerin, teşri kılınma maksadına uygun olarak başkasının hakkını ihlal etmeden<sup>13</sup> ve kamuya zarar vermeden kullanılması temel bir ilke olarak kabul edilmiştir.<sup>14</sup> Dolayısıyla teşri kılınma maksadına aykırı olarak kullanılması, zarar içermesi, başkasının hakkını ilgilendirmesi ve kamu yararının gerektirmesi halinde kamu otoritesi tarafından mubah olan fiillerin/tasarrufların kanun marifetiyle sınırlandırılması söz konusu olabilmektedir.<sup>15</sup> Çünkü hibe ve benzeri yollarla mal kaçırmaya yönelik tasarruflarda, vârislerin hukuken güvence altına alınmış olan üçte ikilik *mahfûz hisselerinin*<sup>16</sup> ihlal edilmesi söz konusudur.

Diğer taraftan İslâm hukukunda kişinin mal varlığı üzerinde istediği gibi tasarruf etme hak ve yetkisi bulunmakla birlikte, bunu başkasına zarar verecek şekilde kullanması caiz değildir.<sup>17</sup> Bu bağlamda İslâm hukukunda mürisin, zarar verme kastı içeren hibe, vasiyet, muvâzaalı satım (müris muvâzaası) gibi yollarla vârislerini mirastan mahrum etme hak ve yetkisi yoktur.<sup>18</sup>

Bu çalışmada, mürisin (ebeveynin) mubah olan hibe hakkını kötüye kullanarak vârislerini mirastan mahrum etmeye yönelik tasarruflarının dini ve hukuki açıdan sınırlandırılması üzerinde durulacaktır.<sup>19</sup> Bu çerçevede çalışmamız; *Vârislerden Bazısına Yapı-*

12 Ebû İshak İbrahim b. Mûsâ eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât fi usûli'ş-şeriâ*, nşr./tlk. Abdullah Dıraz (Beyrut: ts.), 1: 121; Muhammed Tahir b. Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi (Gaye Problemi) (Makâsîdüş-şeriati'l-İslâmiyye)*, çev. Vecdi Akyüz-Mehmed Erdoğan (İstanbul: İklim Yay., 123, 1988).

13 Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 2: 188. أن طلب الإنسان لحظه حيث أذن له لا بد فيه من مراعاة حق الله وحق المخلوقين.

14 Dirîni, *el-Hak*, 208-209. Konuyla ilgili ayrıca bkz. Fahreddin ez-Zeylai, *Tebyinü'l-hakâik şerhu Kenzû'd-dekâik ve hâşiyetüş-Şelebi* (Kahire: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emiriyye (Bulak)/Dâru'l-Kütübî'l-İslâmi, 1313), 4: 196. (أَنَّ لِلْإِنْسَانِ أَنْ يَتَصَرَّفَ فِي مَلِكِهِ مَا شَاءَ مِنْ التَّصَرُّفَاتِ مَا لَمْ يَنْتَرِ بِغَيْرِهِ فَرَرًا ظَاهِرًا (لِلْإِنْسَانِ أَنْ يَتَصَرَّفَ فِي مَلِكِهِ مَا شَاءَ مِنْ التَّصَرُّفَاتِ مَا لَمْ يَنْتَرِ بِغَيْرِهِ فَرَرًا ظَاهِرًا); Ebu Said el-Hâdimî *Mecâmiu'l-hakâik*, nşr. Şirketü Saha-fiyye Osmanîyye müdürü el-Hâc Ahmed Hulûsî (İstanbul: Matbaa-i Âmirî, 1308), 45 (Hatime/Kavâid Külliye, md. 25/ الأفعال المباحة إنما تجوز بشرط عدم إيذاء أحد).

15 Kamu otoritesinin mubahı (hukukî serbest alanla ilgili tasarrufları) sınırlandırması ile ilgili bkz. Giriş, Kamu otoritesinin mubahı sınırlandırma hak ve yetkisi ile ilgili dipnot.

16 İslâm hukukunda, bir kimsenin ölümü halinde mirasçılara intikal edecek payların kanun tarafından önceden belirlenip hukuken güvence altına alınmasına “mahfûz hisse/saklı pay” denilmektedir. Prensip olarak (bazı istisnalarda dışında) mürisin mahfûz hisse üzerinde tasarruf yetkisi yoktur. Bkz. Muhammed Ebû Zehra, *Şerhu Kânûni'l-vasiyy* (Kahire: 1950), 8; Muhammed Mustafa eş-Şelebî, *Ahkâmü'l-vesâyâ ve'l-evkâf* (Beyrut: ed-Dâru'l-Câmiyye, 1982), 9-10; Hamza Aktan, *Mukayeseli İslâm Miras Hukuku* (İzmir: Işık Akademisi Yay., 2008), 22; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku* (İstanbul: Nesil Yay., 1987), 1: 381; Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, 2: 180; Erdoğan, *Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, “Mahfûz Hisse” mad., 266. Ayrıca bkz. Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 2: 1311.

17 Zeylai, *Tebyinü'l-hakâik*, 4: 196. (أَنَّ لِلْإِنْسَانِ أَنْ يَتَصَرَّفَ فِي مَلِكِهِ مَا شَاءَ مِنْ التَّصَرُّفَاتِ مَا لَمْ يَنْتَرِ بِغَيْرِهِ فَرَرًا ظَاهِرًا). Ayrıca bkz. Haskefî, *Dürrü'l-muhtar* (İbn Abidin, *Reddü'l-muhtar*), 10: 13; Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâik*, 45 (Hatime/Kavâid Külliye, md. 25).

18 İbn Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi*, 300. Ayrıca bkz. Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 1308, 1309; Ebû Zehra, *Ahkâmü't-terikât ve'l-mevâris*, 5-6; Zekiyüddin Şaban ve Ahmed Gandür, *el-Vasiyyetü ve'l-mitrâs ve'l-vakf fi'ş-şeriati'l-İslâmiyye* (Kuvvet: Mektebetü'l-Fellâh, 1984), 224; Zühaylî, *el-Ferâid ve'l-mevâris*, 37-38; Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, 2: 162, 166; Hamza Aktan, “Miras”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 30 (Ankara: TDV Yay., 2005), 144.

19 Konuyla ilgili Köse ve Çalışın makaleleri bulunmaktadır. Bkz. Saffet Köse, “İslâm Hukukuna Göre Anne-Babanın Hibe (Bağış) Konusunda Çocukları Arasında Yaptığı Ayrımcılık”, *Mehir Dergisi* 4 (1999): 14-20; Halit Çalışın, “Ebeveyn ve Çocuklar Arasında Maddi Adalet/Eşit Muamele”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2003): 121-151. Ancak mezkûr çalışmalarda sadece, İslâm hukukuna göre ebeveynin çocukları arasında yaptığı maddi ayrımcılığın hükmü üzerinde durulmuş, ebeveynin yabancıya yaptığı hibe yoluyla vârislerinden mal kaçırmaya konusuna hiç değinilmemiştir. Bu çalışmada ise ister vârislerden bazısına yapılınsın

lan Hibe Yoluyla Diğer Varislerden Mal Kaçırmanın Sınırlandırılması ve Yabancıya Yapılan Hibe Yoluyla Varislerden Mal Kaçırmanın Sınırlandırılması, olmak üzere iki başlıktan oluşmaktadır.

## 1. Vârislerden Bazısına Yapılan Hibe Yoluyla Diğer Vârislerden Mal Kaçırmanın Sınırlandırılması

Aşağıda önce mûrisin vârisleri arasında maddi ayrımcılık yapmasını yasaklayan rivayetler ve bununla ilgili klasik İslâm hukuku doktrininde yer alan görüşler verilecek, sonra da mûrisin çocukları arasında maddi ayrımcılık yaparak bazı vârislerinden özellikle de kız çocuklarından mal kaçırmaya yönelik yapılan hibenin kamu otoritesi sınırlandırılması üzerinde durulacaktır.

### 1.1. Mûrisin Hibe Yoluyla Çocukları Arasında Maddi Ayrımcılık Yapmasını Yasaklayan Rivayetlere Genel Bakış

Hadis kaynaklarında ebeveynin çocuklarına yaptığı bağış için *atiyye* ve *hibe* kavramları kullanılmıştır.<sup>20</sup> Anne ve babanın sağlıklarında yaptıkları hibede çocukları arasında ayırım gözetmemeleri, onlara adil davranmaları gerektiği ile ilgili hadis kaynaklarında birçok rivayet bulunmaktadır. Ancak bu rivayetlerin hepsi Numan b. Beşir (ra) olayı ile ilgilidir.<sup>21</sup> Diğer taraftan konuyla ilgili rivayetlerde Numan b. Beşir'in (ra) babasının kendisine hibe ettiği şeyin ne olduğu ile ilgili farklı ifadeler yer almaktadır. Bu ifadelerden Beşir b. Sa'd (ra) malının tümünü veya bir kısmını (bir bahçe) ya da bir köleyi oğlu Numan'a bağışladığı anlaşılmaktadır.<sup>22</sup> Ebeveynin çocuklarına yaptığı hibeyle ilgili farklı icthadlara dayanak oluşturan bu olayla ilgili rivayetlere yer vermek konumuz açısından önem arz etmektedir.<sup>23</sup>

Numan b. Beşir'den (ra) rivayet edildiğine göre o konuyla ilgili şöyle demektedir:

“Babası onu Hz. Peygambere götürmüş ve şöyle demiştir: (Ya Rasûlallah) oğluma şu kölemi bağışladım. Bunun üzerine Hz. Peygamber (as) şöyle demiştir: Tüm çocuklarına oğluna bağışladığının benzerini bağışladın mı? Adam dedi: Hayır. Bunun üzerine Hz. Peygamber (as) şöyle dedi: Ona bağışladığın şeyi (köleyi) geri al.”<sup>24</sup>

Numan b. Beşir'den (ra) nakledilen bir diğer rivayet ise şöyledir:

“Babam bana malının bir kısmını<sup>25</sup> bağışlamıştı. Annem Amrâ bt. Revâha (rah); “-Rasûlullah (as) buna şahitlik etmedikçe razı olmam,” dedi. Babam Allah Rasûlünün yanına geldi ve “Yâ Rasûlallah! Ben Amrâ bt. Revâhadan olan oğlum (Numan'a) bir *atiyye* (hibe/bağış) verdim. Amrâ bt. Revâha seni buna şahit kılmamı istedi” dedi. Rasûlullah (as) ona; “-Bunu (bağışı) diğer bütün çocuklarına yaptın mı?” diye sordu. Babam “-Hayır,” cevabını verdi. Allah Rasûlü (sav): “Allah'tan korkun ve çocuklarınız arasında adaletli davranın!” buyurdu. Babam döndü ve verdiği geri aldı.”<sup>26</sup>

ister yabancıya yapılsın ebeveynin vârislerinden tamamen veya kısmen mal kaçırmaya yönelik tasarruflarının kamu otoritesi tarafından sınırlandırılması üzerinde durulmuştur.

20 Örnek olarak bkz. Şevkânî, *Neylü'l-evtâr* (Suûd/Kahire: Dâru İbn Kayyim/Dâru İbn Affân, 2005), 7: 298-300.

21 Tüm bu rivayetler için bkz. Buhârî, “Hibe”, 12-13; Müslim, “Hibât”, 9-19; Tirmizî, “Ahkâm”, 30; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 6: 292-293 (nr. 11992-11999); Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 7: 298-300.

22 Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 7: 301.

23 İslâm hukukçuları, Numan b. Beşir olayı ile ilgili meselenin fikhî ve diğer boyutlarıyla ilgili on farklı mesele üzerinde durmuşlardır. Bu hadisten çıkarılan hükümlerle ilgili geniş bilgi için bkz. Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 7: 300-306.

24 Buhârî, “Hibe”, 12; Müslim, “Hibât”, 9; Tirmizî, “Ahkâm”, 30.

25 Diğer rivayetlerde geçen ifadelerden burada kastedilenin *bir köle veya bahçe olduğu anlaşılmaktadır*.

26 Buhârî, “Hibe”, 13, Müslim, “Hibât”, 13.



Olayın farklı varyantlarına yer veren Müslim'deki rivayetlerden birinde ise şöyle denilmektedir:

“Numan'ın babası ona bir köle vermişti. Hz. Peygamber (as) “Bu köleyi nerden aldın?” diye sordu. Numan “Onu bana babam verdi dedi”. Hz. Peygamber: “Tüm kardeşlerine bu şekilde verdi mi?” diye sordu. Numan “Hayır” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber “Onu babana geri ver” dedi.”<sup>27</sup>

Müslim'deki bir diğer rivayette ise Numan b. Beşir'in annesi, babasının Numan'a verdiği hibe ile ilgili “Oğluma verdiğin hibeye Allah Rasûlünü şahit kılmadan buna razı olmam” demiştir. Bunun üzerine Beşir oğlu Numan'ın elinden tutarak -ki o günlerde Numan küçük bir çocuktur- Hz. Peygamber'e gitmiş ve “Ya Rasûlallah! Bunun annesi Amrâ bt. Revâha oğluna verdiğim hibe konusunda seni şahit kılmamı istedi.” Bunun üzerine Hz. Peygamber (as); “Ya Beşir! Senin bundan (Numan'dan) başka çocuğun var mı?” diye sordu. Beşir “Evet” dedi. Hz. Peygamber: “Onların hepsine aynı şekilde hibede bulundun mu?” dedi. Beşir: “Hayır” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (as): “O halde benden şahitlik yapmamı isteme! Ben cevri (haksızlık ve zulüm) üzere şahitlik yapmam (ben haktan başkasına şahitlik yapmam)” dedi.”<sup>28</sup>

Müslim'de yer alan diğer rivayetlerde ise Hz. Peygamber (as), “Ben zulme (cevr) şahitlik yapmam”<sup>29</sup>; “Beni zulme (cevre) şahit tutma”<sup>30</sup> buyurmuştur. Konuyla ilgili rivayetlerden birinde ise Hz. Peygamber (as) Beşir'e, (“Bir Peygamber zulme şahitlik yapamaz” anlamında<sup>31</sup>) “Git buna benden başkasını şahit tut” dedi ve sonra “Çocuklarının (hepsinin) sana aynı şekilde iyilikte bulunmaları seni sevindirir mi?” diye sordu. Beşir ise “Evet” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (as), “Öyleyse çocukların arasında ayrımcılık yapma” buyurdu.<sup>32</sup> Hadisin diğer rivayetlerinde ise, “çocuklarının arasını eşitle/diğerlerine de aynı şekilde (miktarla) bağışta bulun”<sup>33</sup>; “Bu şekilde doğru olmaz. Ben ancak hak üzere şahitlik yaparım”<sup>34</sup> kayıtları vardır.

Konuyla ilgili diğer hadis kaynaklarında yer alan bir rivayette ise Hz. Peygamber (as) şöyle buyurmuşlardır: “Bağış hususunda çocuklarınıza eşit davranın. Eğer birini tercih etmem gerekseydi kızları (kadınları) erkeklere tercih ederdim.”<sup>35</sup>

Numan b. Beşir (ra) olayı ile ilgili rivayetlerin özeti şudur:

Numan'ın (ra) babası Beşir (ra), çocuklarından sadece oğlu Numan'a bir mal (köle veya bahçe) bağışlamıştır. Numan'ın annesi Amra bt. Revâha ise kendi öz çocuğu olmasına rağmen bu durumdan vicdanen rahatsız olmuş, olayın dini (fıkhi) hükmünü anlamak istemiş ve Hz. Peygamber'i (as) buna şahit kılmadan yapılan hibeye razı olmayacağını söylemiştir. Numan'ın annesi, hibenin mubah bir fiil olduğunu bilse de sonucuna yani aile içinde ve kardeşler arasında meydana getireceği olumsuzluklara bakarak buna razı olmamıştır. Bunun üzerine Beşir (ra) Hz. Peygamber'e (as) durumu bildirmiştir. Hz. Peygamber (as), tüm çocuklarına aynı şekilde hibede bulunup bulunmadığını sormuştur. Beşir (ra), “hayır”

27 Müslim, “Hibât”, 12.

28 Müslim, “Hibât”, 14.

29 Müslim, “Hibât”, 15.

30 Müslim, “Hibât”, 16.

31 İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8: 258.

32 Müslim, “Hibât”, 17.

33 Müslim, “Hibât”, 18; Şevkâni, *Neylü'l-evtâr*, 7: 302.

34 Müslim, “Hibât”, 19.

35 Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 6: 292-293 (nr. 11200); Şevkâni, *Neylü'l-evtâr*, 7: 300; Ayrıca bkz. İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8: 259; Bardakoğlu, “Hibe”, 421.

demıştır. Bunun üzerine Hz. Peygamber (as) “Ben, cevr (haksızlık ve zulüm) üzerine şahitlik yapmam” buyurarak Beşir’den (ra) yaptığı hibeden dönmesini istemiştir. Bunun üzerine Numan b. Beşir (ra) babasının kendisine hibe ettiği malı iade etmiştir.

Numan b. Beşir (ra) olayında dikkat çekilmesi gereken bazı önemli hususlar bulunmaktadır. Bunları üç başlıkta ifade etmek mümkündür;

### **Birincisi: Çocuklar Arasında Maddi Ayrımcılığın Yasaklanması Hususunda Annenin Konumunun Baba Gibi Olması**

Yukarıda naklettiğimiz olayda çocukları arasında hibede maddi ayrımcılık yapan kişi Numan b. Beşir’in (ra) babası olan Beşir b. Sâd’dır (ra). Ancak İslâm hukukçuları çocuklara yapılan hibede adil davranılması konusunda annenin konumunun da baba gibi olduğunu söylemektedirler.<sup>36</sup> Nitekim konuyla ilgili hadiste Hz. Peygamber’in (as), “Allah’tan korkun ve çocuklarınız arasında adaletli davranın!”<sup>37</sup> hitabı her ne kadar müzekker sığا الله اقوا اولادكم (واعدلوا في) ile gelmiş olsa da, tahsis eden şer’î ve akli bir kayıt ve karine (muhasıs) bulunmadığı için genel (âmm/umumi) olup anneleri de içermektedir. Dolayısıyla anne de ebeveyden biri olduğuna göre onun da baba gibi çocukları arasında maddi ayrımcılık yapmaması gerekmektedir. Çünkü babanın maddi ayrımcılık yapması çocukları arasında nasıl ki haset, kin ve düşmanlığa sebep olursa aynı şekilde annenin yapmış olduğu maddi ayrımcılık da çocukları arasında haset, kin ve düşmanlığa sebep olur. Buna göre çocuklar arasında maddi ayrımcılığın yasaklanması konusunda anne ile baba aynı hükme tabidir.<sup>38</sup>

### **İkincisi: Çocuklara Yapılan Hibe Konusunda Ebeveynin Adil (veya eşit) Davranılmasının Gerekli Olması**

Konuyla ilgili yukarıda geçen rivayetlerden ebeveynin çocukları arasında ayrımcılık yapmadan onlar arasında adil (veya eşit) davranması gerektiği anlaşılmaktadır.<sup>39</sup> Nitekim yukarıda naklettiğimiz rivayetlerde yer alan Hz. Peygamber’in (as); “Allah’tan korkun ve çocuklarınız arasında adaletli davranın!”<sup>40</sup>; “... Ona bağışladığın şeyi (köleyi) geri al!”<sup>41</sup>; “Onların hepsine aynı şekilde hibede bulundun mu?”, “O halde benden şahitlik yapmamı isteme! Ben cevr (haksızlık ve zulüm) üzere şahitlik yapmam (Ben haktan başkasına şahitlik yapmam)”<sup>42</sup> şeklindeki sözleri, ebeveynin çocukları arasında hibe konusunda adil davranmaları gerektiğini ifade etmektedir. Yine Numan b. Beşir (ra) olayı ile ilgili rivayetlerde Hz. Peygamber (as) Beşir b. Sâd’a (ra), “Çocuklarının sana aynı şekilde iyilikte bulunmaları seni sevindirir mi?” diye sormuş, o da bu soruya “Evet” demiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber (as) “Öyleyse çocukların arasında ayrımcılık yapma” buyurmuştur.<sup>43</sup>

Aşağıda ebeveynin hibe konusunda çocukları arasında adil (veya eşit) davranmasının fikhî/şer’î hükmü ile ilgili İslâm hukukçularının görüşleri üzerinde ayrıca durulacaktır.

36 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8: 261; Mansur b. Yunus el-Behûti, *Keşşâfü’l-kıma’ an metni’l-ikna’*, thk. Muhammed Emin ed-Dinnâvî (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1997), 3: 505.

37 Buhârî, “Hibe”, 13, Müslim, “Hibât”, 13.

38 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8: 261.

39 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8: 259; Şevkânî, *Neylü’l-evtâr*, 7: 303; Bardakoğlu, “Hibe”, 425.

40 Buhârî, “Hibe”, 13, Müslim, “Hibât”, 13.

41 Buhârî, “Hibe”, 12; Müslim, “Hibât”, 10; Tirmizî, “Ahkâm”, 30.

42 Müslim, “Hibât”, 14.

43 Müslim, “Hibât”, 17.

### Üçüncüsü: Hibe Konusunda Kız Ve Erkek Çocuklar Arasında Mirastaki Taksim Oranlarına Riayet Edilmesinin Gerekli Olup Olmaması

Çocuklara yapılan hibe konusunda üzerinde durulması gereken önemli bir husus da kız ve erkek çocuklara yapılan hibenin miktarını/oranını belirleyen kriterin ne olması gerektiğidir. Numan b. Beşir (ra) olayı ile ilgili yukarıda nakledilen rivayetlerde “adalet” ve “eşitlik” konusuna vurgu yapan ifadeler yer almaktadır. Bu farklı ifadelerden hibe konusunda ebeveynin, çocukların özel durumunu gözeterek onlar arasında adalet ve hakkaniyete uygun bir hibede bulunabileceği (adalet/dağıtıcı adalet) veya çocukların özel durumlarını dikkate almadan hepsine eşit bir şekilde hibede bulunabileceği (eşitlik/denkleştirici adalet) şeklinde iki farklı istidalde bulunmak mümkündür.<sup>44</sup>

Bilindiği üzere her adalet eşitlik olmadığı gibi her eşitlik de adalet değildir. Dolayısıyla hakkaniyet ve adalete ters düşen yerlerde ebeveynin hibe konusunda çocukları arasında eşit davranması doğru bir uygulama olamaz. Bu yüzden ebeveynin çocukları arasında hibe konusunda öncelikle adaleti esas alması, adalet ve hakkaniyete ters düşmeyen yerlerde de eşitlik prensibine göre hareket etmesi daha isabetli bir uygulama olacaktır.

Nitekim İslâm hukukçuları bu konuda iki farklı yaklaşım ortaya koymuşlardır; Hanbelî hukukçularının ve Hanefilerden İmam Muhammed’in de içlerinde yer aldığı bazı müctehidler hibe konusunda erkek ve kız çocuğu arasındaki taksimin mirasta olduğu gibi “ikiye-bir” (Bk. Nisa, 4/11.) şeklinde olacağını söylemişlerdir.<sup>45</sup> Ancak aralarında İmam Ebu Hanife, İmam Malik ve İmam Şâfiî gibi üç büyük mezhep imamının da bulunduğu bazı müctehidler ise Numan b. Beşir (ra) hadisinde geçen “Allah’tan korkun ve çocuklarınız arasında adaletli davranın!”<sup>46</sup>; “...hibe konusunda çocukların aralarını eşitle”<sup>47</sup> gibi ifadelerden hareketle nafaka da olduğu gibi hibe konusunda da erkek ve kız çocukları arasında ebeveynin adil (veya eşit) davranması gerektiğini söylemektedirler.<sup>48</sup> Buna göre ebeveynin iyi davranma konusunda olduğu gibi hibe konusunda da kız çocuğu erkek çocukla aynı (eşit) hakka sahiptir.<sup>49</sup>

Ebeveynin, kız ve erkek çocuklarına yapacağı hibe konusunda doktrinindeki bu iki görüşten biriyle amel etmesi mümkün olmakla birlikte, çocuklara yapılan hibede miras hükümlerinin esas alınmasını gerektiren özel bir delilin bulunmamasından dolayı bu konuda kız ve erkek çocuk ayrımı yapılmaması gerektiğini öngören görüşün daha isabetli olduğu söylenebilir. Nitekim ebeveynin hibe konusunda çocukları arasında ayrımcılık yapmasının haram olduğunu söyleyen Şevkânî (ö. 1250/1834) konuyla ilgili yukarıda naklettiğimiz “Allah’tan korkun ve çocuklarınız arasında adaletli davranın / <sup>50</sup>واتقوا الله واعدلوا في”<sup>51</sup> hadisi ve konuyla ilgili diğer rivayetleri naklettikten sonra; “konuyla ilgili hadislerin zahiri, kız ve erkek çocukları arasında fark olmadığını göstermektedir”<sup>51</sup> demektedir.

Bu konuda özetle şunu söylemek mümkündür; mürisin hayatta iken çocuklarına yap-

44 Dağıtıcı ve denkleştirici adalet kavramları hakkında bkz. Vecdi Aral, “Hukukî Değer Olarak Adalet”, *Makâsîd ve İctihâd*, haz. Ahmet Yaman (Konya: Yediveren Yayınları, 2002), 33-36; Kemal Gözler, *Hukuka Giriş* (Bursa: Ekin Yay., 2010), 275-276; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimler Sözlüğü*, “Adalet” mad., 3.

45 İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8: 259, 260; Behûti, *Keşşâfü'l-kanâ*, 3: 507; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 7: 303; Bardakoğlu, “Hibe”, 425; Zühayli, *el-Fikhü'l-islâmî*, 5: 34, 35.

46 Buhârî, “Hibe”, 13, Müslim, “Hibât”, 13.

47 Müslim, “Hibât”, 18; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 7: 302.

48 İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8: 259; Behûti, *Keşşâfü'l-kanâ*, 3: 506; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 7: 303; Zühayli, *el-Fikhü'l-islâmî*, 5: 34, 35.

49 İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8: 259.

50 Buhârî, “Hibe”, 13, Müslim, “Hibât”, 13.

51 Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 7: 303.

miş olduğu hibe bir miras taksimi olmadığı için bu konuda miras hükümlerine uyulması zorunlu değildir. Ebeveyn, çocuklarına yapmış olduğu hibe konusunda tamamen karşılıklı rıza ve çocuklarının huzurunu esas almalıdır. Buna göre kız ve erkek çocuklarına yapılan hibe konusunda miras hükümleri esas alabileceği gibi kız-erkek ayrımı yapılmaksızın her bir çocuğa eşit bir şekilde hibede bulunulmasında da şer'an bir sakınca yoktur.<sup>52</sup> Ancak miras hükümlerinin uygulanmasına çocuklar (özellikle kız çocukları) razı değillerse hibe konusunda kız ve erkek çocukları arasında eşit davranılması gerektiğini söyleyen görüş ile amel edilmesi daha isabetli olacaktır.

## 1.2. Mürsin Hibe Yoluyla Çocukları Arasında Maddi Ayrımcılık Yapması Konusunda İslâm Hukukçularının Görüşleri

Konuyla ilgili nasları birlikte değerlendiren İslâm hukukçuları, ebeveynin vârislerine/ çocuklarına bağışta bulunmasının câiz/mubah olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Bununla birlikte adaletle ilgili ayetleri, (Nisa,4/135; Mâide 5/8; En'âm 6/152; Nahl, 16/90; Nür 24/2.) yukarıda naklettiğimiz Numan b. Beşir (ra) olayı ile ilgili rivayetlerde geçen farklı lafızları ve sahabenin konuyla ilgili uygulamalarını<sup>53</sup> göz önünde bulunduran İslâm hukukçuları ebeveynin çocukları arasında yaptıkları bağışlarda *adil (veya eşit) davranmaları gerektiğini* söylemişlerdir.<sup>54</sup> Ancak bu gerekliliğinin “nedb” mi yoksa “vücûp” mu ifade ettiği konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Konuyla ilgili görüşleri iki başlıkta özetlemek mümkündür<sup>55</sup>;

### Birinci Görüş: *Adil (veya eşit) Davranmanın Mendup, Ayrımcılığın İse Mekruh Olması*

Hanefi, Maliki ve Şafiilerin içinde bulunduğu cumhura göre çocuklar arasında adaleti gözetmek *müstehap/menduptur*. Bundan dolayıdır ki çocuklardan birine diğerlerinden fazla veya eksik verilmesi, anne-babaya karşı çocukların saygısızlık yapmalarına sebebiyet vereceğinden *mekruh* olur.<sup>56</sup> Bu görüş sahiplerine göre çocuklar arasında maddi ayrımcılık yapmak mekruh olmakla birlikte yapılan hibe hukuken geçerlidir.

### İkinci Görüş: *Adil (veya eşit) Davranmanın Vacip, Ayrımcılığın İse Haram Olması*

Urve b. Zübeyr (ö. 94/713), İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714), Mücahid b. Cebr (ö. 103/721), Tâvûs b. Keysan (ö. 106/725), İmam Buhârî (ö. 256/870)<sup>57</sup> gibi ilk dönem müc-

52 Orhan Çeker, *Fetvalarım-I* (Konya: Damla Ofset Matbaası, 2014), 196.

53 Hz. Ebu Bekr'in (ra) kızı Aişe (ra); Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın çocuklarına yaptığı bağışla ilgili bkz. İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8: 241; İbn Rüşt, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2: 533; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 7: 302-303.

54 Zühayli, *el-Fikhü'l-islâmî*, 5: 34-35; Bardakoğlu, “Hibe”, 425.

Konuyla ilgili görüşler ve değerlendirmeler hakkında geniş bilgi için bkz. Köse, “İslâm Hukukuna Göre Anne-Babanın Hibe (Bağış) Konusunda Çocukları Arasında Yaptığı Ayrımcılık” 14-20; Çalış, “Ebeveyn ve Çocuklar Arasında Maddi Adalet/Eşit Muamele”, 121-151; Halit Çalış, “Özel Mülkiyete Getirilen Sınırlamalar” (Doktora tezi, Selçuk Üniversitesi, 2001), 284-299.

55 Konuyla ilgili görüşler ve değerlendirmeler için bkz. İbn Rüşt, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2: 532-534; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8: 256-260; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 7: 300-306; Zühayli, *el-Fikhü'l-islâmî*, 5: 34-35; Bardakoğlu, “Hibe”, 425; Abîr Ribhi Şâkir el-Kaddûmî, *et-Teassüf fi isti'mâli'l-hak fi'l-ahvâli's-şahiyye* (Ürdün/Amman: Dâru'l-fikr, 2007), 301-303.

56 İbn Rüşt, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2: 532; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8: 256-257, 259; Bedruddîn Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, tsh./nşr. Abdullah Muhammed Mahmud Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 2001), 13: 202, 204; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 7: 300-301; Zühayli, *el-Fikhü'l-islâmî*, 5: 35; Kaddûmî, *et-Teassüf fi isti'mâli'l-hak*, 301.

57 Buhârî, “Hibe”, 12 (Bab başlığı).

tehid ve hukukçular ile Hanbeliler<sup>58</sup> ve Zahirilere<sup>59</sup> göre *-fazla bağıştta bulunmayı gerektiren meşru bir sebep yoksa-* ebeveynin bağış konusunda çocukları arasında adaletli davranması *vâciptir*. Bu görüş sahiplerine göre Numan b. Beşir (ra) olayı ile ilgili Hz. Peygamber'in (as) hadisinde "çocuklarınız arasında adaletli davranın"; "onu geri al" şeklinde geçen emir sigaları *vücûb* ifade etmektedir. Yine bu olayla ilgili rivayetlerde geçen "ben cevre (zulme) şahitlik yapmam"; "ben haktan başkasına şahitlik yapmam" gibi ifadeler *harama* delalet etmektedir. Çünkü cevri (zulüm) haramdır. Dolayısıyla ebeveynin çocukları arasında hibe konusunda ayrımcılık yapması *haramdır*. Durum böyle olunca bu şekildeki bir hibe geçersizdir ve ebeveynin, vârislerinden sadece birine veya bazılarına diğerlerinden daha fazla yaptığı hibesinden dönmesi, yani fazladan verilen malların iade edilmesi veya diğerlerine de aynı şekilde hibede bulunması gerekir.<sup>60</sup> Yapılan ayrımcılık ve haksızlıktan dönmedikleri takdirde ebeveynce (mahkeme kararıyla) hibesinden dönmesi, bir diğer ifade ile vârislerden bazısına verilen malların iade edilmesi emredilir.<sup>61</sup> Çünkü çocuklar arasında hibede ayrımcılık yapmak onların arasına kin ve düşmanlığın girmesine ve sıla-ı rahmin (akrabalık bağının) kopmasına vesile olur. Bu ise İslâm'da haram kılınmıştır.<sup>62</sup> Buna göre ebeveynin vârisler arasında yaptığı adaletsizliğe şahitlik yapmak da haram olur.<sup>63</sup>

Bu görüş sahiplerine göre Hz. Ebu Bekir'in (ra), kızı Hz. Aişe'ye (rah) yapmış olduğu hurmalık bağış da ebeveynin çocukları arasında maddi ayrımcılık yapmasının cevazına bir delil olamaz. Çünkü Hz. Ebu Bekir'in diğer çocuklarına da aynı şekilde hibe de bulunmuş olması muhtemel olduğu gibi bunu Hz. Aişe'nin "Ümmü'l-mü'minin (müminlerin annesi)" olması sıfatıyla ayrıcalığı hak etmesinden dolayı da yapmış olabilir.<sup>64</sup> Yine Hz. Peygamber'in (as), "*Git başkasını şahit tut*"<sup>65</sup> ifadesi de adaletli olmayan hibenin meşru olduğunu göstermez. Çünkü Hz. Peygamber (as) bu davada devlet başkanı yani hâkim konumundadır. Hâkim ise kendisine gelen bir davaya şahitlik etmez, hüküm verir. Nitekim Hz. Peygamber (as) hükmünü vermiş ve Beşir (ra) de bu hükmün gereğini yerine getirerek yapmış olduğu hibeden geri dönmüştür.<sup>66</sup>

Ebu Yusuf (ö. 182/798) da babanın (ebeveynin) diğer çocuklara zarar verme kastı ile hibede bulunmasının haram olduğunu söylemiştir.<sup>67</sup> Ebü İshak eş-Şâtîbî (ö. 790/1388) ise Hz. Peygamber'in (as) bir fiili terk etmesinin mutlak olarak o fiilin işlenmesinin mekruh veya haram olduğuna delâlet ettiğini söylemekte ve bu konuya Hz. Peygamber'in (as) Numan b. Beşir (ra) olayında şahitlik yapmayı terk etmesini örnek vermektedir.<sup>68</sup> Şevkânî (ö. 1250/1834) ise, konuyla ilgili görüş ve değerlendirmeleri naklettikten sonra şöyle de-

58 İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8: 256-257, 261.

59 İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsar* (Mısır: İdaretü't-tabatü'l-münîra/Matbaatu'n-Nahda, ts.), 9: 142.

60 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2: 532; Behûti, *Keşşâfü'l-knâ'*, 3: 505-507; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8: 256-257, 261; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9: 142; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 13: 202; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 7: 300; Bardakoğlu, "Hibe", 425; Zühayli, *el-Fikhü'l-islâmî*, 5: 35.

Bazı İslâm hukukçuları ebeveynin, sadece vâris olan çocuklar arasında değil, diğer akrabalar arasında da hibe konusunda adil ve/ya eşit davranmalarının vacip olduğunu söylemektedirler. (Behûti, *Keşşâfü'l-knâ'*, 5: 505.) Hanbeli fakih İbn Kudâme (ö. 620/1223), ise çocukların dışındaki diğer akraba arasında eşitliğin şart olmadığını söylemektedir (İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8: 260).

61 Bardakoğlu, "Hibe", 425. Ayrıca bkz. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 13: 202.

62 İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8: 257.

63 Behûti, *Keşşâfü'l-knâ'*, 5: 507.

64 İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8: 257. Ayrıca bkz. Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 7: 303.

65 Müslim, "Hibât", 17.

66 İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8: 258; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 7: 302.

67 Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 7: 300.

68 Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 4: 59, 60, 69-70.

mektedir: “Gerçek şu ki hibe konusunda ebeveynin çocukları arasında adaletli davranması vaciptir. Ayrımcılık yapmak ise haramdır”; “konuyla ilgili hadislerin zahiri, kız ve erkek çocukları arasında fark olmadığını göstermektedir.”<sup>69</sup>

Çocuklara yapılan hibe konusunda ayrımcılık yapmanın haram olduğunu söyleyenler, bu uygulamanın sadece çocuklar arasında değil aynı zamanda çocuklar ile ebeveyn arasında da bir düşmanlık ve hoşnutsuzluk meydana getireceğini ve sıla-ı rahime (akrabalık bağlarına) zarar vereceğini nazar-ı dikkate almışlardır. Dolayısıyla bu görüş sahipleri, sıla-ı rahime zarar veren bir uygulamanın haram olması gerektiğini söylemişlerdir.<sup>70</sup>

Yukarıdaki görüşler değerlendirildiğinde hibe konusunda çocuklar arasında “adil (veya eşit) davranmanın vacip, ayrımcılığın ise haram olması” gerektiğini savunan görüşün deliller, kardeşlik hukuku ve Şâri’in maksadı açısından daha isabetli olduğu anlaşılmaktadır.

Diğer taraftan tüm İslâm hukukçuları, *körlük, yaşlılık, hastalık, fakirlik, ilimle meşgul olma ve aile nüfusunun kalabalık olması* gibi sebeplerden dolayı çocukların bazılarını fazladan hibede bulunmanın mubah olduğu; *fıska, bid’ata ve fesada* vesile olması durumunda ise bazılarının hibeden mahrum bırakılabileceği konusunda ittifak etmişlerdir.<sup>71</sup>

Ebeveynin sağlığında çocukları arasında adaleti gözetmesi gerektiği konusu üzerinde önemle duran İslâm hukukçuları ölümcül hastanın yaptığı tasarruflarda da adaleti gözetmesi gerektiğini söylemektedirler. Nitekim cumhura göre ölüm hastasının yaptığı hibe malının üçte birisi için geçerlidir.<sup>72</sup> *Mecelle*’de ise, “Bir kimse, maraz-ı mevtinde veresinden birine bir şey hibe edip de fevt olduktan (öldüğünde) diğer verese müciz olmazsa (icazet vermezse) ol hibe sahih olmaz”<sup>73</sup> denilerek, ölüm hastasının vârislerden birine yaptığı hibenin diğer vârislerin icazetine (onayına) mevkufl olduğu ifade edilmiştir.

### 1.3. Mûrsin Çocuklardan Bazılarına Hibede Bulunarak Diğer Vârislerinden Mal Kaçırmasının Sınırlandırılması

İster yabancıya olsun ister vârislere olsun, hibede asıl olan mubah olmasıdır. Bu konuda bir yasaklama olmadığı için sahabe, çocuklarına bağışta bulunmakta bir sakınca görmemiştir.<sup>74</sup> Nitekim Hz. Peygamber’in (as) konuyla ilgili yukarıdaki olayda Beşir b. Sâd’a (ra), “Tüm çocuklarına oğluna (Numan’a) bağışladığının benzerini bağışladın mı?”<sup>75</sup> ve “çocuklarının arasını eşitle/diğerlerine de aynı şekilde (miktarla) bağışta bulun”<sup>76</sup> buyurması ebeveynin çocuklarına bağışta bulunmasının aslen mubah olduğunu göstermektedir. Ancak Hz. Peygamber (as), bunun diğer çocuklara zarar verecek veya aile bağlarını zedeleyecek şekilde olması halinde, “Ben çevre (haksızlık ve zulme) şahitlik etmem”<sup>77</sup> diyerek hibe ko-

69 Şevkâni, *Neylü’l-evtâr*, 7: 303.

70 Behûti, *Keşşâfü’l-kınâ*, 3: 506; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8: 257; Kaddûmî, *et-Teassüf fi isti’mâli’l-hak*, 303.

71 Behûti, *Keşşâfü’l-kınâ*, 3: 507; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8: 258; Şevkâni, *Neylü’l-evtâr*, 7: 300; Zühayli, *el-Fikhü’l-islâmî*, 5: 35-36.

72 İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 2: 531-132; Ali b. Ebî Bekr el-Merğînâni, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti’l-mübeddi* (İstanbul: Dâru Kahraman, 1986), 4: 233; Ebû Bekr Alâaddin b. Mes’ûd el-Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’ fi tertibiş-şerâi’*, thk. Ali Muhammed Muavvad (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’-ilmiye, 2003), 10: 551; İbn Âbidin, *Reddü’l-muhtâr ale’l-Dürri’l-muhtâr şerhu Tenvirî’l-ebşâr*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavvad (Riyad: Dâru Alemi’l-kütüb, 2003), 10: 381.

73 *Mecele*, md. 879.

74 İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8: 257; Şevkâni, *Neylü’l-evtâr*, 7: 303.

75 Buhârî, “Hibe”, 12; Müslim, “Hibât”, 9-10; Tirmizî, “Ahkâm”, 30.

76 Müslim, “Hibât”, 18; Şevkâni, *Neylü’l-evtâr*, 7: 302.

77 Müslim, “Hibât”, 14.



nusunda çocuklar arasında maddi ayrımcılığın ve haksızlığın yapılmaması gerektiğine, bir diğer ifade ile adil (veya eşit) davranılması gerektiğine dikkat çekmektedir.

Buna göre mürisin vârislerinden birine hibede bulunması aslen mubah/caiz olmakla birlikte çocukları arasında maddi ayrımcılık yaparak haksızlığa ve/veya adaletsizliğe sebebiyet verecek tasarrufta bulunması caiz değildir. Dolayısıyla “çocukların birbirine düşman olmayacağı, aralarında nefretin oluşmayacağı şekilde hepsinin rızası alınarak yapılan taksim meşrudur ve geçerlidir. Ama çocukları birbirine düşman edecekse, gönüllerini kıracaksa, küs olmalarına sebebiyet verecekse böyle bir taksim şekline uzak durmak gerekir.”<sup>78</sup>

Nitekim Beşir b. Sa’d’ın (ra) bu uygulaması Hz. Peygamber’e (as) intikal edince Hz. Peygamber (as), bunun çocuklar arasında veya çocuklar ile ebeveyn arasında akrabalık bağlarını zedeleyecek bir durum olduğunu görmüş ve böyle bir uygulamanın haksızlık ve adaletsizlik (cevr/zulüm) olduğunu söyleyerek yapılan hibeden dönülmesini, yani verilen malların iade edilmesini emretmiştir. Hz. Peygamber’in (as) uyarısından sonra Beşir b. Sa’d (ra) da oğluna yapmış olduğu hibeden geri dönmüştür.<sup>79</sup>

Hz. Peygamber’in (as) bu uygulaması, aslen mubah olan ebeveynin çocuklara hibe yapmasının harici sebeplerden dolayı sınırlanabileceğini göstermektedir. Çünkü ebeveynin, bağış yoluyla çocukları arasında maddi ayrımcılık yapması İslâm’ın emretmiş olduğu sıla-ı rahime (akrabalık bağlarına) zarar vermekte ve aile fertleri arasında mefsedete sebep olmaktadır. Dolayısıyla “Def’i mefasid celb-i menâfiden evladır”<sup>80</sup> ve “Zarar giderilir”<sup>81</sup> gibi fıkıh kaidelerinin hükmü gereğince ebeveynin çocukları arasında bağış yoluyla meydana gelmesine sebebiyet verdikleri zarar ve mefsedet (Hz. Peygamber’in (as) ifadesi ile cevr’in/zulmün) giderilmesi gerekmektedir.

Buna göre müris, çocuklarından bazısına hibede bulunmuş veya onlar arasında hibe konusunda adil veya eşit davranmamış ise çocukları arasında yapmış olduğu bu maddi ayrımcılığı ve haksızlığı, iki yoldan biri ile yani ya çocukları arasında adil (veya eşit) davranmak ya da yapmış olduğu hibeden rücu etmek suretiyle gidermesi gerekmektedir. Buna göre hibe konusunda çocukları arasında maddi ayrımcılık yapan ebeveyn, ya diğer çocuklarına da aynı şekilde (miktar) bağışta bulunacak, ya da çocuklarından sadece bazısına yaptığı hibeyi geri alacaktır.<sup>82</sup> Müris, çocukları arasında yapmış olduğu maddi ayrımcılıktan dönmediği takdirde ise -bazı İslâm hukukçularına göre- cebren (yargı/mahkeme yoluyla) alınması yoluna gidilecektir.<sup>83</sup>

Diğer taraftan, çocuklar arasında maddi ayrımcılık, kardeşler arasında kırgınlığa ve küskünlüğe sebep olabileceği gibi, çocukların ebeveynlerine karşı duyması dini bir görev/yükümlülük olan saygıda (Bk. İsrâ, 17/23; Ankebut, 29/8; Lokman, 31/14.) da kusur etmelerine ve akrabalık bağlarının (Nisa, 4/1.) kopmasına sebep olacaktır.<sup>84</sup> Dolayısıyla, İslâm’ın emretmiş olduğu ve terkinin büyük günahlardan sayıldığı akrabalık bağlarının zayıflama-

78 Çeker, *Fetvalarım-I*, 195-196.

79 Buhâri, “Hibe”, 13, Müslim, “Hibât”, 13.

80 *Mecelle*, md. 30; Ayrıca bkz. Celalüddin Abdurrahman es-Suyûti, *el-Eşbâh ve'n-nazâir* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 87; Zeynüddin b. İbrahim İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, thk. Muhammed Mutî el-Hafız (Dımeşk: Dâru'l-Fıkr, 1983), 99.

81 *Mecelle*, md. 20; Ayrıca bkz. Suyûti, *el-Eşbâh*, 86; İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 94.

82 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2: 532; Behûtî, *Keşşâfü'l-kmâ'*, 3: 505-507; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8: 256-257; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9: 142; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 13: 202; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 7: 300; Bardakoğlu, “Hibe”, 425; Zühayli, *el-Fıkhü'l-islâmî*, 5: 35.

83 Bardakoğlu, “Hibe”, 425. Ayrıca bkz. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 13: 202.

84 İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8: 257; Abdülkerim Zeydan, *el-Veciz fi usul'l-fıkh* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2011), 61.



sına veya yok olmasına sebep olması halinde çocuklar arasında bağıştta ayrımcılık yapmanın dinî, ahlakî ve hukukî açıdan tasvip edilmesi mümkün değildir.

Yukarıda ilgili başlık altında ifade ettiğimiz gibi ebeveynin hibe konusunda çocukları arasında adil veya eşit davranmasının gerekliliği ile ilgili biri nedb/mendup, diğeri vücûp/vacip olmak üzere doktrinde iki icthad bulunmaktadır. Bilindiği gibi, icthâdî görüşler zannî ilim ifade ettikleri için Kur'an ve sünnette açık ve kesin olarak belirtilen hükümler gibi mutlak olarak bağlayıcı değildir. Bundan dolayıdır ki İslâm hukukunda devlet başkanına, şûrâ meclisinin de görüşü doğrultusunda delili daha kuvvetli veya kamu yararına daha uygun olan icthâdî görüşlerden birini tercih etme yetkisi verilmiştir.<sup>85</sup> Buna göre devlet başkanı, "nâsa erfak ve asrın maslahatına evfak"<sup>86</sup>, yani toplumun ihtiyaçlarını karşılayan ve çağın maslahatına/şartlarına uygun bulunduğu mevcut icthadlardan birini tercih ederek kanun haline getirilmesini ve uygulanmasını emrettiği zaman, bu emre uyulur ve tercih edilen icthâdî görüş herkesi bağlar.<sup>87</sup> Bu noktada tercih edilen görüşün kuvvetli (râcih) veya zayıf (mercûh) bir görüş olması arasında bir fark bulunmamaktadır.<sup>88</sup>

Buna göre kamu otoritesinin, "ebeveynin hibe konusunda çocukları arasında adil veya eşit davranması gerekir" şeklindeki görüşü kanun haline getirmesi mümkündür ve böyle bir durumda bu görüş ile amel edilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla böyle bir kanuni düzenlemenin bulunması halinde ayrımcılığa ve haksızlığa uğrayan vârislerin olayı mahkemeye intikal ettiren haklarını talep etmelerinde şer'an bir mani yoktur. Nitekim Hz. Peygamber'in (as) Numan b. Beşir (ra) olayına müdahale etmesi ve yapılan haksızlığın giderilmesini istemesi, haksızlığa uğrayan diğer vârislerin rızâi veya kazâi (yargı/mahkeme) yoldan haklarını istemelerinde bir sakınca olmadığını göstermektedir. Buna göre haksızlığa maruz kalan vârisler olayı mahkemeye intikal ettirdiklerinde hâkimin, ayrımcılığın giderilmesi ve yapılan hibenin iptal edilerek verilen malın geri iade edilmesi yönünde karar vermesi halinde bu karar şer'an tarafları bağlayıcı olacaktır.<sup>89</sup>

Sonuç olarak konuyla ilgili rivayetlerde yer alan Hz. Peygamber'in (as) ifadelerinin ve bu konuda doktrinde oluşan bazı icthadların, Numan b. Beşir (ra) olayının kamu otoritesinin (mahkemenin/hâkimin) kanun marifetiyle mubahın sınırlandırmasına bir dayanak teşkil ettiğini söylemek mümkündür.

## 2. Yabancıya Yapılan Hibe Yoluyla Vârislerden Mal Kaçırmanın Sınırlandırılması

Yukarıda da ifade edildiği gibi klasik İslâm hukuku doktrinde kişinin vârislerine yaptığı hibe caiz/mubah olduğu gibi gerçek veya hükmi yabancı şahıslara yapmış olduğu hibe de şer'an caizdir.<sup>90</sup> Bundan dolayıdır ki İslâm hukukçuları, kanuni mirasçılarsa bile

85 Muhammed Seyyid Bey, *Fıkıh Usulü (Giriş)*, yay. haz. Hasan Karayığit (İstanbul: Düşün Yay., 2010), 103, 139-141, 142-155; Şaban, *Usulü'l-fıkıh*, 450-451; Yusuf el-Karadâvi, *İslâm Hukuku: Evrensellik-Süreklilik*, çev. Ahmet Yaman-Yusuf Işıcık (İstanbul: Marifet Yay., 1997), 43, 65; Ahmet Akgündüz, *Eski Anayasa Hukukumuz ve İslâm Anayasası* (İstanbul: Timaş Yay., 23 ,(1995).

86 Bkz. *Mecelle*, md. 1801.

87 İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 1: 178; *Mecelle*, md. 1801; Karadâvi, *İslâm Hukuku*, 66; H. Yunus Apaydın, "İctihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 21 (Ankara: TDV Yay., 2000), 435; H. Yunus Apaydın, *İslâm Hukuk Usulü* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016), 319, 320; Akgündüz, *İslâm Anayasası*, 23; Akgündüz ve Cin, *Hukuk Tarihi*, 1: 193; Ahmet Yaman, *Fetvâ Usulü ve Âdâbı* (İstanbul: İFAV (Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı) Yay., 2017), 87-90.

88 Akgündüz, *İslâm Anayasası*, 24; Yaman, *Fetvâ Usulü ve Âdâbı*, 90, 106, 108, 268-269.

89 Türk Hukukunda mürisin vârislerinden mal kaçırma yönelik tasarrufları ve bunlara karşı vârislerin *İptal-Tenkis Davası* açma hakları ile ilgili düzenlemeler için bkz. *TMK*, (Ölüme Bağlı Tasarrufların İptali ve Tenkisi/mirasta iade hükümleri/iptal ve tenkis davaları) md. 557-571.

90 Şevkânî, *Neylül-evtâr*, 7: 303.

kişinin mal varlığının tümünü gerçek veya hükmi yabancı bir şahsa bağışlamasının ittifakla caiz/mubah olduğunu söylemektedirler.<sup>91</sup>

Ancak vârislerden mal kaçırma amacıyla yapılması halinde yabancıya yapılan hibenin de -özü itibarıyla aynı illete dayanmasından dolayı- vârisler arasında maddi ayrımcılık yapmaya yönelik hibe gibi değerlendirilmesi mümkündür.

Buna göre mürisin, vârislerden mal kaçırmaya yönelik yabancıya yapmış olduğu hibenin; “Zarar giderilir” ilkesi ve “vasiyetin üçte bir ile sınırlandırılmasına veya *mahfûz hisse*'ye kıyas edilmesi” olmak üzere iki açıdan sınırlandırılmasının söz konusu olduğunu söylemek mümkündür.

## 2.1. Vârislerden Mal Kaçırmaya Yönelik Yabancıya Yapılan Hibenin “Zarar Giderilir” İlkesi Açısından Değerlendirilmesi

İslâm hukukunda mahiyeti itibarıyla yapıp yapmama konusunda mükellefin muhayyer bırakıldığı mubah bir konuda tasarrufta bulunma takdir ve yetkisi tamamen kişinin iradesine bırakılmıştır. Bununla birlikte kişi mubah olan bir hakkını teşrî kılınma maksadına aykırı olarak başkasına zarar verecek şekilde kullanamaz.<sup>92</sup> Dolayısıyla teşrî kılınma maksadına aykırı olarak başkasına zarar verecek şekilde kullanılması halinde mubah olan bir tasarrufun kamu otoritesi tarafından kanun marifetiyle sınırlandırılması söz konusu olmaktadır.<sup>93</sup>

Buna göre başkalarına (fâhiş) zarar vermesi<sup>94</sup> veya zarar verme kastı ile kullanılması halinde; “İslâm'da zarar vermek ve zarara, zararla mukabelede bulunmak yoktur”<sup>95</sup> gibi naslar ve “Zarar izale olunur”<sup>96</sup>, “Zarar-ı âmmı def için zarar-ı hâs ihtiyar olunur”<sup>97</sup>, “İslâm hukukunda başkasının hakkını korumak ve gözetmek şer'an gereklidir”<sup>98</sup> gibi fikhî kaideler uyarınca bu zararın giderilmesi gerekir<sup>99</sup>

Nitekim Kur'an'da kocanın mubah olan ric'at hakkını (Bk. Bakara, 2/228; Bakara, 2/

91 Bkz. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2: 532; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi*, 10: 551. Ayrıca bkz. Çalış, “Ebeveyn ve Çocuklar Arasında Maddi Adalet/Eşit Muamele”, 128.

92 Dirîni, *el-Hak*, 208-209. Ayrıca bkz. Zeylâi, *Tebyinü'l-hakâik*, 4: 196. (أَنَّ لِلنَّاسِ أَنْ يَتَصَرَّفَ فِي مِلْكِهِ مَا شَاءَ مِنْ التَّصَرُّفَاتِ مَا لَمْ يَنْتَزِعْ بِغَيْرِهِ حَقًّا ظَاهِرًا); Haskefi, *Dürri'l-muhtar* (İbn Abidin, *Reddü'l-muhtar*), 10: 13; Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâik*, 45 (Hatime/Kavâid Külliye, md. 25).

93 Ali Haydar Efendi, *Şerhü Meceletü'l-ahkâm* (İstanbul: Matbaat-ı Ebu'd-Diyâ, 1330), 1: 74; Dirîni, *Hasâisü't-teşrii'l-islâmî*, 263; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku* (İstanbul: Nesil Yay., 1987), 3: 86. Ayrıca bkz. *Mecelle*, md. 1192, 1197, 1200, 1254.

94 Fahiş zararın tanımı ve örnekleri ile ilgili bkz. *Mecelle*, md. 1199-1211.

95 Muvatta, “Akdiye”, 26; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 313; İbn Mâce, “Ahkâm”, 17 (nr. 2340, 2341); Ayrıca bkz. Şevkânî, *Neylül-evtâr*, 7: 80, 84.

96 *Mecelle*, md. 20.

97 *Mecelle*, md. 26.

98 Şâtubî, *el-Muvâfakât*, 2: 188, 322.

99 Bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8: 241; Ebil Hasan Ali b. Muhammd b. Habîb el-Mâverdi, *el-Ahkâmî's-sultânîyye ve'l-vilâyetü'd-dîniyye* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, ty.) 319; Şâtubî, *el-Muvâfakât*, 2: 352-353; Zeylâi, *Tebyinü'l-hakâik* (*Kitâbü'l-kadâ/Babü: Mesâilü's-şettâ*), 4: 194-196; Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef el-Endelüsi el-Bâci, *el-Müntekâ şerhu Muvatta Malik*, thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed Ata (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1999), 7: 403; Burhane'ddin Ebu'l-Vefa (Ebu'l-Ishak) İbrahim b. Ali İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm fi usûlil akdiye ve menâhicil ahkâm*, tlk. Cemal Meraşalı (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1995), 2: 259; İbnü'l-Kasım Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey, *el-Kavaninü'l-fikhîyye*, thk. Muhammed b. Seydi Muhammed Mevla (b.y. ts.), 511; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuku İslâmîyye ve Istilahât-ı Fikhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yay., 1985), 7: 174-176, 186; Ali el-Hafif, *el-Milkîyye fiş-şeriatil-islâmîyye maâ'l-mukârane biş-şerâi'l-vad'iyye: mâ'nâha-envâuha-enâsruha-havâssuha-kuyüdüha* (Mısır/Medinetü Nasr: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1996), 87-90; İsmail el-Ömerî, *el-Hak ve nazariyyetü't-teassîf fi isti'mâli'l-hak fiş-şeriatil-islâmîyye* Irak/Musul: 1984), 146; Akgündüz ve Cin, *Türk-İslâm Hukuk Tarihi*, 2: 282-283.

231.) ve ebeveynin vasiyet hakkını (Nisa, 4/12.) “zarar verme kastı” ile kullanmamaları gerektiği belirtilmiştir. İslâm hukukçuları naslarda sarîh bir şekilde ifade edilen bu kayıtlardan dolayı aslen meşru/mubah olan ric’at<sup>100</sup> ve vasiyet<sup>101</sup> hakkının teşri kılınma maksadına aykırı olarak zarar verme kastı ile kullanılması halinde kamu otoritesi tarafından sınırlandırılması (yasaklanması) gerektiğine dikkat çekmişlerdir.

Buna göre mûrisin, vârislerine fahiş zarar verme amacıyla, bir başka ifade ile vârislerinden mal kaçırma amacıyla, mal varlığının tümünü veya önemli bir kısmını gerçek veya hükmi şahıslara bağışlaması kamu otoritesi tarafından kanun marifetiyle sınırlandırılabilir. Bu konuda mubah olan hakkın kısıtlanması için zararın fiilen gerçekleşmesi genel bir şart olmakla birlikte, zarar doğuracağı zann-ı galip içeren hususlarda zararın fiilen oluşması beklenmeden kamu otoritesi, potansiyel zarar içeren hakların kullanımını önceden düzenleme ve sınırlama/yasaklama hakkına da sahiptir.<sup>102</sup> Nitekim “Zarar bi kader-il imkân izale olunur/def’olunur”<sup>103</sup> fıkıh kaidesi de, zararın vukuundan önce gerekli tüm önlemlerin alınması gerektiğine işaret etmektedir.<sup>104</sup>

*Mecelle*’de yer alan “Herkes mülkünde keyfe mâ yeşâ tasarruf eder. Fakat başkasının hakkı taalluk ederse (veliyü’l-emr) mâliki mülkünde istiklâl üzere tasarrufdan men eder.”<sup>105</sup>; “Hiç kimse mülkünde tasarruftan men olunamaz. Meğerki ahar’a zarar-ı fâhiş ola. Ol halde men olunabilir.”<sup>106</sup>; “Zarar-ı fâhiş bi eyy veçhin kân def’ ettirilir.”<sup>107</sup>; “Mubah ile herkes intifa edebilir. Fakat saire zarar vermemekle meşruttur.”<sup>108</sup> gibi maddeler de zarar verme kastı ile yapılan hibe gibi tasarrufların kamu otoritesi tarafından kanun marifetiyle üçte bir ile sınırlandırılabilceğini veya bu tür tasarrufların yargı kararıyla tamamen geçersizliğine hükmedilebileceğini göstermektedir.

## 2.2. Vârislerden Mal Kaçırmaya Yönelik Yabancıya Yapılan Hibenin “Vasiyetin Üçte Bir İle Sınırlanmasına Kıyas Edilmesi” Açısından Değerlendirilmesi

İslâm hukukunda kişinin (miras olarak bırakabileceği) malı üzerindeki ölüme bağlı tasarruf yetkisi, mirasçılarının mahfûz hisselerini/saklı paylarını koruma altına alma amacıyla üçte bir ile sınırlandırılmıştır.<sup>109</sup> Vasiyetin üçte bir ile sınırlandırılması için şer’î bir dayanak olarak kullanılan<sup>110</sup> sahabeden Sa’d b. Ebû Vakkas (ö. 55/675) ile ilgili Hz. Peygamber’in (as)

100 Bkz. Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 2: 381-382; Dirîni, *Nazariyyetü’l-teassüf*, 102-103; Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *Siyâğa kânûniyye li nazariyyetü’l-taassüfi bi isti’mâlî’l-hak fi kânûni’l-İslâmî* (Umman: Dâru’l-Beşîr, 1987), 28-29.

101 Bkz. Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 2: 335; Şevkânî, *Neylül-evtâr*, 7: 371; Dirîni, *Nazariyyetü’l-teassüf*, 47, 114; Saffet Köse, *İslâm Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması* (İstanbul: İFAV (Marmara Ün. İlahiyat Fak. Vakfı) Yay., 1997), 123-127.

102 Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalü’l-fikhî’l-âmm/el-Fıkhü’l-İslâmî fi sevbihî’l-cedid*, (Dimeşk: Dâru’l-Fıkr, 1968), 2: 978; H. Yunus Apaydın, “Siyâset-i şer’iyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 37 (Ankara: TDV Yay., 2009), 303; Ahmet Yaman ve Halit Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş*, (İstanbul: İFAV, 2012), 289.

103 *Mecelle*, md. 31.

104 Zerkâ, *el-Medhal*, 2: 981.

105 *Mecelle*, md. 1192.

106 *Mecelle*, md. 1197.

*Mecelle* örnekleme metoduyla zarar-ı fâhiş şöyle tanımlamaktadır: “Binaya zara veren yani binaya vehm getiren ve inhidamına sebep olan yahut havâyic-i asliyyeyi yani süknâ gibi binadan maksud olan menfaati asliyyeyi men eden şeyler zarar-ı fâhiştir.” (*Mecelle*, md. 1199)

107 *Mecelle*, md. 1200.

108 *Mecelle*, md. 1254.

109 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1311 :2 .(1979; Ebû Zehra, *Şerhu Kânûni’l-vasiyye*, 8; Aktan, *İslâm Miras Hukuku*, 22; Karaman, *İslâm Hukuku*, 1: 381; Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, 2: 180.

110 İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 2: 543; Kâsânî, *Bedâi’ü’s-sanâi*, 10: 469; Merğînânî, *el-Hidâye*, 4: 231-232; İbn

sözleri yabancıya yapılan hibenin da üçte bir ile sınırlandırılması için bir delil teşkil ettiğini söylemek mümkündür.

Konuyla ilgili Sa'd b. Ebû Vakkas'tan (ra) rivayet edilen olay şöyledir:

“Ey Allah'ın Resülü! Gördüğünüz gibi ağrım çok şiddetlendi. Ben mal mülk sahibi bir kimseyim. Bana vâris olacak tek kızımdan başka kimsem yok. Malımın üçte ikisini tasadduk etmek istiyorum!” dedim. Hemen “Hayır, olmaz!” buyurdular. “Yarısı?” dedim. Yine “olmaz!” buyurdular. “Üçte biri? dedim. “Üçte birini mi? Üçte bir de çok. Senin vârislerini zenginler olarak bırakman, halka ihtiyaçlarını açan fakirler olarak bırakmandan daha hayırlıdır. Sen Aziz ve Celil olan Allah'ın rızasını arayarak her ne harcarsan, -hatta bu, hanımının ağzına koyduğun bir lokma bile olsa- mutlaka onun sebebiyle mükâfatlanacaksın” buyurdular.”<sup>111</sup>

Yukarıdaki rivayetten sarîh bir şekilde anlaşıldığı gibi Hz. Peygamber (as), mûrisin vasiyet veya hibe yoluyla yabancıya yapacağı tasarruflarını, “Senin vârislerini zenginler olarak bırakman, halka ihtiyaçlarını açan fakirler olarak bırakmandan daha hayırlıdır” diyerek -“üçte bir”- ile sınırlamıştır. Dolayısıyla İslâm hukukunda, vârislere zarar verme kastıyla yapılan vasiyet, miktar olarak üçte bir oranını aşmama şartı ile sınırlandırılmıştır.<sup>112</sup> Hz. Peygamber'in (as) Sa'd b. Ebî Vakkâs (ra) için kullandığı “üçte bir de fazladır” sözünden hareketle sahabe de mümkün olduğu kadar yabancıya az vasiyette bulunularak mûrisin malının vârislerine kalmasını tavsiye etmişlerdir. Nitekim Hz. Ali'ye (ra)<sup>113</sup>, Hz. Ebu Bekir'e (ra), Hz. Ömer'e (ra) ve Hz. Osman'a (ra) isnad edilen: “Beşte bir iktisat, dörtte bir cehd (meşakkat) üçte bir ise zarar/zulümdür”<sup>114</sup> sözü de mûrisin malını vârislerine bırakmasının daha hayırlı olduğunu göstermektedir.

İslâm hukukunda ölüme bağlı tasarruflarının üçte bir ile sınırlandırılmasının gerekçesi (menâti/illeti), mûrisin vârislerine zarar verme maksadıyla yapacağı tasarrufları sınırlamak, böylece vârislerin mahfûz hisselerini (saklı paylarını) koruma ve güvence altına almaktır. Dolayısıyla müşterek illetten hareketle mûrisin vârislerinden mal kaçırmaya yönelik olarak yabancıya yapmış olduğu hibenin, mûrisin mal varlığının üçte biri ile sınırlandırılması mümkündür.<sup>115</sup>

Diğer taraftan yabancıya yapılan hibenin vasiyete kıyas edilmesi ile mûsîyi öldüren mûsa leh'in vasiyetten mahrum edilmesinin, mûrisi öldüren vârisin mirastan mahrum edilmesine kıyas edilmesi arasında da bir benzerlik vardır.

Şöyle ki, Hz. Peygamber (as), “(Mûrisini öldüren) katil mirasçı olamaz”<sup>116</sup> buyurarak

Kudâme, *el-Muğni*, 8: 389, 392.

111 Buhâri, “Vesâyâ” 2, 3, “Cenâiz”, 37, “Fezâilu'l-Ashâb”, 49, “Megâzi”, 77, Nafakât 1, “Marzâ”, 13,16, 43, “Ferâiz”, 6; Müslim, “Vesîyyet”, 5; Muvatta, “Vasîyyet”, 3; Tirmîzi, “Vesâyâ”, 1, Ebû Dâvûd, “Vesâyâ”, 2; Nesâî, “Vesâyâ”, 3; Ayrıca bkz. Şevkânî, *Neylül'evtâr*, 7: 371-372.

112 Dönmez, “Sedd-i Zerâi”, 279; a.mlf., *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, 401.

113 Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 9: 233. Ayrıca bkz. Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi*, 10: 478.

114 Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi*, 10: 478. Ayrıca bkz. İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8: 393.

115 Bazı araştırmacılar, bu iki olay arasında tersinden kıyas yaparak İslâm hukukunda prensip olarak kişinin mal varlığını tümünü yabancıya hibe etmesinin geçerli olmasına kıyasla -vârislerin icazet vermesi şartıyla- kişinin mal varlığının tümünü yabancıya vasiyet etmesinin de geçerli olduğunu söylemektedirler. Bkz. İsmail Bilgili, “İslâm Miras Hukukunda Kıyasın Fonksiyonu ile Kıyas Uygulamaları”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22 (2013), 251. Ancak böyle bir kıyasla gerek olmadan cumhura göre vârislerin icazeti ile yabancıya üçte birden fazla yapılan vasiyet geçerlidir. Bkz. Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi*, 10: 486; Merğînânî, *el-Hidâye*, 4: 232; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8: 404; Şevkânî, *Neylül'evtâr*, 7: 377-379; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 10: 339-340; Zühaylî, *el-Fıkhu'l-islâmî*, 8: 101; Karaman, *İslâm Hukuku*, 1: 381-382.

116 Ebû Dâvûd, “Diyât”, 18; Dârimî, “Ferâiz”, 41.

mûrisini öldüren vârisin mirastan mahrum olacağını belirtmiştir. Bu hükmün illeti, katilin haram olan bir fiili işlemek suretiyle kendisine menfaat sağlayacak bir hukuki sonuca zamanından önce ulaşmak istemesidir. Mûsâ leh'in (vasiyet alacaklısı) kasten müsiyi (vasiyet edeni) öldürmesinde de aynı illet bulunmaktadır. Ancak mûsâ leh'in vasiyetten mahrum edilmesi ile ilgili bir nass bulunmadığı için İslâm hukukçuları mûrisini öldüren vârise kıyas ederek mûsîsini öldüren mûsâ leh'in de vasiyetten mahrum edileceğine hükmetmişlerdir.<sup>117</sup>

Şu halde, “kişinin menfaatine olan bir mala vaktinden önce ulaşmak için mûrisi veya müsiyi öldürmesi” müşterek illetinden dolayı mûsâ leh'in vârise kıyas edilerek vasiyetten mahrum edilmesinde olduğu gibi, aynı müşterek illetten dolayı vasiyetin mûrisin malının üçte biri ile sınırlandırılmasına kıyas edilerek vâhibin yabancıya yaptığı hibe de üçte bir ile sınırlandırılabilir. Çünkü az önce yukarıda da ifade ettiğimiz gibi ölüme bağlı bir tasarruf olan vasiyetin üçte bir ile sınırlandırılmasının amacı, mûrisin vârislerine zarar vermesini önlemek ve mirasçılarını mahfûz hissesini koruma altına almaktır. Aynı illetin mûrisin hayatında yapmış olduğu hibe olayı için de geçerli olduğu söylemek mümkündür.

Dolayısıyla müşterek illetten dolayı vâhibin vârislerine zarar verme kastı ile yabancıya yapmış olduğu üçte biri aşan hibenin kamu otoritesi tarafından kanun marifetiyle sınırlandırılması veya tamamen geçersiz kılınması mümkündür. Nitekim son dönem bazı İslâm hukuku araştırmacıları “İslâm'da zarar vermek de zarara zararlar karşılık vermek de yoktur”<sup>118</sup> hadisinin hükmü ve “Zarar izale edilir”<sup>119</sup> kaidesi gereğince üçte bir oranından az bile olsa vârislere zarar verme kastı ile yapılan vasiyetin geçersiz olduğunu söylemektedirler.<sup>120</sup>

Şu halde, vârislere zarar verme kastı ile yabancıya yapılan vasiyetin geçersiz olduğunu söyleyen yaklaşımdan hareketle, aynı gerekçenin/illetin bulunması halinde yabancıya yapılan hibenin kamu otoritesi tarafından üçte bir ile sınırlandırılmasının veya tamamen geçersiz kılınmasının caiz olduğunu söylemek mümkündür.

### Sonuç

Bir malın hibe yoluyla bedelsiz olarak başkasına temlik, İslâm'ın teşvik etmiş olduğu tasarruflardan biridir. Bu yüzden İslâm hukukçuları ister yabancıya yapılsın ister vârislerden birine yapılsın prensip olarak İslâm hukukunda hibenin caiz olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak ister vârislere olsun ister yabancıya olsun, teberru içerikli bir tasarruf olduğu için asıl olan hibenin yardım ve hayır amacıyla, yani Allah'ın rızasını kazanma amacıyla yapılmasıdır. Dolayısıyla mûrisin meşru olan bir hakkını vârislerden bir kısmına veya tümüne zarar verecek şekilde kullanarak Allah'a yakınlaşmayı ve onun rızasını kazanmayı istemiş olması şer'an meşru bir tasarruf olarak düşünülemez.<sup>121</sup>

Mûrisin hibe yoluyla vârislerine zarar vermeye veya onlardan mal kaçırmaya yönelik tasarrufta bulunması iki şekilde olabilmektedir. Bunlardan birincisi, mûrisin vârislerinden sadece bazısına hibede bulunarak diğer vârislerinden mal kaçırmasıdır. Diğeri ise mûrisin yabancıya hibede bulunarak tüm vârislerinden mal kaçırmasıdır.

117 Şaban, *Usûlü'l-fıkıh*, 128; Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: MÜİF Yay., 1996), 58.

118 Muvatta, “Akdiye”, 26; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 313; İbn Mâce, “Ahkâm”, 17; Ayrıca bkz. Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 7: 80, 84.

119 *Mecelle*, md. 20.

120 Dirini, *Nazariyyetü't-teassüf*, 106, 107-116, 231-232; Kaddûmî, *et-Teassüf fi isti'mâli'l-hak*, 299.

121 Krş. Dirini, *Nazariyyetü't-teassüf*, 114-115.

### Birincisi: Mûrisin Vârislerinden Sadece Bazısına Hibede Bulunarak Diğer Vârislerinden Mal Kaçırması

İslâm hukukçuları, mûrisin çocukları arasında adil (veya eşit) davranması ve maddi ayrımcılık yapmaması konusunda ittifak etmekle birlikte, vârislerden bazısına hibede bulunularak diğer vârislerden mal kaçırmaya yönelik tasarrufların hükmü ve geçerliliği ile ilgili farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Çoğunluk mûrisin vârisleri arasında maddi ayrımcılık yaparak hibe yoluyla yaptığı mal kaçırmaya yönelik tasarrufun mekruh olmakla birlikte hukuken geçerli olduğunu söylemiştir. Buna mukabil Hanbelî ve Zahirîlerin de içinde bulunduğu bir grup İslâm hukukçusu ise *-fazla bağışta bulunmayı gerektiren meşru bir sebep yoksa-* ebeveynin bağış konusunda çocukları arasında adaletli davranmasının *vacip olduğunu*, Hz. Peygamber'in "Ben cevve (zulme) şahitlik yapmam"; "Ben haktan başkasına şahitlik yapmam"<sup>122</sup> gibi ifadelerinin de *harama* delalet ettiğini, dolayısıyla böyle bõr hibenin geçerli olmadığını ve bu hibeden mutlaka dönülmesi, yani hibe olarak verilen malların iade edilmesi gerektiğini söylemektedirler.

Tarihi süreçte genellikle uygulamada cumhurun görüşü esas alınmış ve mûrisin çocukları arasında maddi ayrımcılık yapması mekruh olmakla birlikte yapılan hibenin geçerli olduğu söylenmiştir. Ancak bu görüş, geleneğin hâkim olduğu ataerkil ailelerde mûrisin kız çocuklarından mal kaçırması için bir araç/dayanak olarak kullanılmıştır ve günümüzde birçok İslâm ülkesinde de bu görüş dayanak olarak kullanılmaya devam edilmektedir. Nitekim günümüz İslâm ülkelerinde kız çocuğunu mirastan mahrum etmek için mûrisin, özellikle de baba olan murisin başvurduğu yolların başında, sağlığında mal varlığının tümünü veya büyük bir kısmını erkek çocuklarına bağışlaması veya hileli satım (mûrsi muvazaası) şeklinde yapılan bağışın satım olarak gösterilmesi gelmektedir. Bu durum ise kardeşler arasında huzursuzluk ve düşmanlıkların oluşmasına, akrabalar arasındaki sıla-i rahimin (akrabalık bağının) kopmasına, özellikle kız ve erkek kardeşler arasında hasmane ilişkilerin oluşarak mahkemelerde hasım olmalarına sebep olmaktadır.

Dolayısıyla bu konuda, yani mûrisin vârislerden bazısına özellikle erkek çocuklara hibede bulunarak kız çocuklarını mirastan mahrum etmeye yönelik yapmış olduğu tasarruflarında, Hanbelî ve Zahirîlerin de içinde bulunduğu İslâm hukukçuların kabul ettiği görüşü, İslâm'ın öngörmüş olduğu kardeşlik hukukuna daha uygun olduğu söylenebilir. Buna göre çocukları arasında hibe konusunda maddi ayrımcılık yaparak diğer vârislerinden mal kaçırmak isteyen murisin; ya diğer vârislere de aynı şekilde (miktarında) hibede bulunması ya da yapmış olduğu hibeden dönmesi, yani verilen malların iade edilmesi gerekmektedir. Zira çocukları arasında maddi ayrımcılık yaparak diğer vârislerinden mal kaçıran murisin, adaletli ve hakkaniyetli davranarak Hz. Peygamber'in (as) emir ve tavsiyelerine imtisal etmesi açısından bu iki şıktan birisinin yapılması daha isabetli bir yaklaşım olacaktır. Bunun gerçekleşebilmesi için ise murise yaptırım uygulayan bir müeyyidenin bulunması gerekmektedir. Bu müeyyide ise "ebeveynin hibe konusunda çocukları arasında adil (veya eşit) davranması vacip, ayrımcılık yapması ise haramdır" diyen görüşün kamu otoritesi tarafından tercih edilerek kanun haline getirilmesidir. Dolayısıyla böyle bir kanuni düzenlemenin bulunması halinde, haksızlığa maruz kalan diğer vârislerin mahkemeye başvurması ve mahkemede açılan dava sonunda murisin cebren hibesinden dönmesi, bir diğer ifade ile verilen malların iade edilmesi mümkün olabilecektir.

122 Müslim, "Hibât", 14.



### İkincisi: Mürisin Yabancıya Hibede Bulunarak Tüm Vârislerinden Mal Kaçırması

İslâm hukukunda prensip olarak murisin yabancıya yaptığı hibenin sınırlanması veya yasaklanması hususunda ise her hangi bir nass/hüküm bulunmasından hareket eden İslâm hukukçuları murisin tüm mal varlığını yabancıya hibe edebileceği konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak yabancıya yapılan hibe konusunda da, temel bir ilke olarak mürisin adaletten ayrılmaması ve vârislerine zarar vermeyi yani onları mirastan mahrum etmeyi amaçlamamış olması gerekmektedir. Dolayısıyla, vârislerden gizli olarak veya onların rızasını almadan sırf mal kaçırmak amacıyla yabancıya yapılan hibenin de Hz. Peygamber'in (as) "Ben cevre (zulme) şahitlik yapmam"; "Ben haktan başkasına şahitlik yapmam"<sup>123</sup> şeklindeki beyanının kapsamında değerlendirilmesi mümkündür. Buna göre, mürisin, vârislerini mirastan mahrum etme amacıyla yabancıya yapmış olduğu hibenin, vasiyette olduğu gibi, "İslâm'da zarar vermek de zarara zararlar karşılık vermek de yoktur"<sup>124</sup> hadisinin hükmü ve "Zarar izale olunur/edilir"<sup>125</sup> kaidesi gereğince, yapılan kanuni düzenlemelerle kamu otoritesi tarafından mal varlığının üçte biri ile sınırlandırılması veya tamamen geçersiz sayılması söz konusu olabilmektedir.

Sonuç olarak ister vârislere yapılmış olsun ister yabancıya yapılmış olsun, kamu otoritesinin ilgili kanuni düzenlemeleri yaparak, Hz. Peygamber'in (as) Numan b. Beşir (ra) olayı ile ilgili koymuş olduğu esaslar ve İslâm hukukunda temel bir ilke olarak kabul edilen "Zarar izale olunur/edilir" kaidesi gereğince, mürisin vârislerden bir kısmını veya tümünü mirastan mahrum etmeye yönelik hibe yoluyla yapmış olduğu tasarruflarını sınırlandırması veya tamamen geçersiz kılması mümkündür.<sup>126</sup> Nitekim yukarıda da ifade edildiği üzere<sup>127</sup> İslâm hukukunda kamu otoritesinin (devlet başkanının) mevcut icthadlardan birini tercih ederek kanun haline getirmesi halinde bu her kes için bağlayıcı olmaktadır.

### Kaynakça

- Abdüllâvi, Beşir el-Mekki. *Sultatü veliyyi'l-emr fi takyidi'l-mubâh*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-meârif, 2011.
- Akgündüz, Ahmet ve Halil Cin. *Türk-İslâm Hukuk Tarihi (I-II)*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1990.
- Ahmet Akgündüz. *Eski Anayasa Hukukumuz ve İslâm Anayasası*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1995.
- Aktan, Hamza. *Mukayeseli İslâm Miras Hukuku*. İzmir: Işık Akademi Yayınları, 2008.
- Aktan, Hamza. "Miras", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 143-145. Ankara: TDV Yayınları 2005.
- Ali el-Hafif. *el-Milkiyye fiş-şeriatil-İslâmiyye maa'l-mukârane biş-şerâiil-vad'iyye: ma'nâha-envâuha-enâsruha-havâssuha-kuyûdüha*. Mısır/Medinetü Nasr: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1996.

123 Müslim, "Hibât", 14.

124 Muvatta, "Akdîye", 26; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 313; İbn Mâce, "Ahkâm", 17; Ayrıca bkz. Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 7: 80, 84.

125 İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 94; *Mecelle*, md. 20. (الضرر يزال)

126 Türk Hukukunda mürisin vârislerinden mal kaçırmaya yönelik tasarrufları ve bunlara karşı vârislerin *İptal-Tenkis Davası* açma hakları ile ilgili düzenlemeler için bkz. *TMK*, (Ölüme Bağlı Tasarrufların İptali ve Tenkisi / mirasta iade hükümleri/iptal ve tenkis davaları) md. 557-571.

Türkiyede mürisin vârislerinden mal kaçırmasına yönelik tasarrufları sebebiyle açılan iptal ve tenkis davaları ile mahkeme kararları üzerine yapılan çalışmalara örnek olarak bkz. Ali İhsan Özüğür, *Açıklamalı-İctihatlı Tenkis-Muvâzaa Mirasta İade Davaları* (Ankara: Adil Yay., 1999); Eraslan Özkaya, *Açıklamalı-İctihatlı İnançlı İşlem ve Muvâzaa Davaları* (Ankara: Seçkin Yay., 2003).

127 Bkz. *Mürisin Çocuklardan Bazılarına Hibede Bulunarak Diğer Vârislerinden Mal Kaçırmasının Sınırlandırılması*



- Ali Haydar Efendi. *Dürerü'l-hukkâm şerhü Mecelleti'l-ahkâm*. 4 cilt. İstanbul: Matbaat-ı Ebîd-Diyâ, 1330.
- Apaydın, H. Yunus. "Siyâset-i şer'iyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 299-303. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Apaydın, H. Yunus. *İslâm Hukuk Usûlü*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016.
- Apaydın, H. Yunus. "İctihad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 432-445. Ankara: TDV Yayınları 2000.
- Aral, Vecdi. "Hukukî Değer Olarak Adalet". *Makâsîd ve İctihad*. Hazırlayan: Ahmet Yaman. Konya: Yediveren Yayınları, 2002.
- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: MÜİF Yayınları, 1996.
- Aynî, Bedruddîn Mahmud b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahihî'l-Buhârî*. Tashih/neşir: Abdullah Muhammed Mahmud Ömer. 25 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 2001.
- Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef el-Endelüsî. *el-Müntekâ şerhu Muvatta Malik*. Tahkik: Muhammed Abdülkadir Ahmed Ata. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1999.
- Bardakoğlu, Ali. "Hibe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17: 421-426. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Behûtî, Mansur b. Yunus. *Keşşâfü'l-kınâ' an metni'l-iknâ'*. Tahkik: Muhammed Emin ed-Dinnâvî. 5 cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1997.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-Kübrâ*. Tahkik: Muhammed Abdülkadir Ata. 11 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 2003.
- Bilmen, Ömer Nasuhî. *Hukuk-ı İslâmîyye ve Istilahât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*. 8 cilt. İstanbul: Bilmen Yay., 1985.
- Bütî, M. S. Ramazan. *Davâbitü'l-maslaha fiş-şeriatî'l-İslâmîyye*. Dimaçk: Dâru'l-Müttehîde, 1990.
- Çalış, Halit. "Ebeveyn ve Çocuklar Arasında Maddî Adalet/Eşit Muamele". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Hakemli) Dergi* 16 (2003):121-151.
- Çalış, Halit. "İslâm Hukukunda Özel Mülkiyete Getirilen Sınırlamalar". Doktora tezi, Selçuk Üniversitesi, 2001.
- Çeker, Orhan. *Fetvalarım-I*. Konya: Damla Ofset Matbaası, 2014.
- Dirîni, Muhammed Fethî. *el-Hak ve medâ sultânî'd-devle fi takyîdihî*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- Dirîni, Muhammed Fethî. *Hasâisü't-teşrî'l-İslâmî fiş-siyaseti ve'l-hükm*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2013.
- Dirîni, Muhammed Fethî. *Nazariyyetü't-teassüf fi isti'mali'l-hak fi'l-fıkhi'l-islâmî*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, "Sedd-i Zerâi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 277-282. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. *Fıkıh Usulü İncelemeleri*. İstanbul: İSAM, 2014.
- Ebî Nasr Muhammed b. Abdullah. *İ'lâmü'n-nübelâ bi ahkâmî'n-nisâ*. Yemen/San'a: el-Mutehassıs li't-Tibâati ve'n-neşr, 2004.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Şerhu Kânûnî'l-vasiyye*. Kahire: Mektebetü'l-Mısriyye, 1950.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Ahkâmü't-terikât ve'l-mevâris*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1963.
- Ebu Zehra, Muhammed. *el-Cerîme*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1986.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Ensârî er-Rasâ, Ebi Abdillâh Muhammed. *Şerhu Hudûdî İbn Arafe*. Tahkik: Muhammed Ebu Rucfân / et-Tahir el-Mamuri. Beyrut: Dâru'l-Garbil İslâmî, 1993.

- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimler Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yay., 1998.
- Fayda, Mustafa. "Atâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4: 33. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Gözler, Kemal. *Hukuka Giriş*. Bursa: Ekin Yay., 2010.
- Hâdimî, Ebu Said. *Mecâmiu'l-hakâik*. Neşir: Şirketü Sahafiyye Osmaniyye müdürü el-Hâc Ahmed Hulûsî. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1308.
- Hallâf, Abdülvahhab. *İlmü usûli'l-fikh*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1984.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenviri'l-ebşâr*. Tahkik: Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavvad. 13 cilt. Riyad: Dâru Alemi'l-kütüb, 2003.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir. *İslâm Hukuk Felsefesi (Gaye Problemi)(Makâsîdüş-şeriatî'l-islâmiyye)*. Çeviri: Vecdi Akyüz ve Mehmed Erdoğan. İstanbul: İklim Yay., 1988.
- İbn Cüzey, İbnül Kasım Muhammed b. Ahmed. *el-Kavanînü'l-fıkhiyye*. Tahkik: Muhammed b. Seydi Muhammed Mevla. yy., ts.
- İbn Ferhûn, Burhaneddin Ebu'l-Vefa (Ebu'l-İshak) İbrahim. *Tebsiratü'l-hükkâm fi usûli'l-akdiye ve menâhicil ahkâm*. Talik: Cemal Meraşalı. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1995.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. 11 cilt. Mısır: İdaretü't-Tabatü'l-Münira/Matbaatu'n-Nahda, ts.
- İbn Kudâme, Muvaffaküddin Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. *el-Muğni*. Tahkik: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki-Abdulfettah Muhammed el-Hulüv. 15 cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-kütüb, 1997.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim. *el-Eşbâh ve'n-nazâir*. Tahkik: Muhammed Mutî' el-Hafız. Dımeşk: Dâru'l-Fıkr, 1983.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzü'd-dakâik*. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1997.
- İbn Rüşd. *Bidâyetül müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 2 cilt. Beyrut/Kahire: Dâru'l-Ciyl-Mektebetü'l-Külliyeti'l-ezheriyye, 2004.
- Kaddûmî, Abîr Ribhî Şâkir. *et-Teassüf fi isti'mâli'l-hak fi'l-ahvâliş-şahsiyye*. Ürdün/Amman: Dâru'l-Fıkr, 2007.
- Karadâvî, Yusuf. *İslâm Hukuku: Evrensellik-Süreklilik*. Çeviri: Ahmet Yaman ve Yusuf Işıcık. İstanbul: Marifet Yayınları, 1997.
- Karaman, Hayreddin. *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*. 3 cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. 3 cilt. İstanbul: Nesil Yayınları, 1987.
- Karaman, Hayreddin. *İslâmîda Kadın ve Aile*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1994.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alâaddin b. Mes'ûd. *Bedâiü's-sanâi' fi tertibiş-şerâi'*. Tahkik: Ali Muhammed Muavvad. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 2003.
- Köse, Saffet. "İslâm Hukukuna Göre Anne-Babanın Hibe (Bağış) Konusunda Çocukları Arasında Yaptığı Ayrımcılık". *Mehir Dergisi* 4 (1999): 14-20.
- Köse, Saffet. *İslâm Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*. İstanbul: İFAV (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı) Yayınları, 1997.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*. Tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki. 24 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Mansurizâde Said. "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyeden Olmadığına Dair". *İslâm Mecmuası* 1, sy. 10 (1330): 295-303.
- Mansurizâde Said. "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men Olunabilir", *İslâm Mecmuası* 1, sy. 8 (1330): 234-235.

- Mâverdi, Ebil Hasan Ali b. Muhammd b. Habîb. *el-Ahkâmü's-sultâniyye ve'l-vilâyetü'd-dîniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, ts.
- Medkûr, M. Sellâm. *Nazariyyetu'l-ibâha inde'l-usulîyyin ve'l-fukâhâ*. Kahire: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1984.
- Merginânî, Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. 4 cilt. İstanbul: Dâru Kahrâman, 1986.
- Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi (*Esbâb-ı Mûcibe Lâyihası /Nikâh-ı Mükreh*). Yayına hazırlayan: Orhan Çeker. Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2012.
- Ömerî, İsmâil. *el-Hak ve nazariyyetü't-teassüf fi isti'mâli'l-hak fi ş-şerîati ve'l-kânûn*. Irak/Musul: 1984.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-ğayb/et-Tefsîru'l-kebir*. 22 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fîkr, 1981.
- Seyyid Bey, Muhammed. *Fıkıh Usulü (Giriş)*. Yayına hazırlayan: Hasan Karayîğit. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2010.
- Suyûtî, Celalüddin Abdurrahman. *el-Eşbâh ve'n-nazâir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1983.
- Şaban, Zekiyyüddin ve Ahmed Ğandûr. *el-Vasiyyetü ve'l-mîrâs ve'l-vakf fi ş-şerîati'l-islâmiyye*. Kuveyt: Mektebetü'l-Fellâh, 1984.
- Şaban, Zekiyyüddin. İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fıkıh). *Çeviri*: İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- Şâtîbî, Ebû İshak İbrahim b. Mûsâ. *el-Muvâfakât fi usûli ş-şerîa*. Neşir/talîk: Abdullah Dıraz. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Şevkânî, Muhammed b, Ali b. Muhammed. *Neylü'l-evtâr*. 12 cilt. Suûd/Kahire: Dâru İbn Kayyim/Dâru İbn Affân, 2005.
- Yaman, Ahmet. *Fetvâ Usûlü ve Âdâbı*. İstanbul: İFAV (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı) Yayınları, 2017.
- Yaman, Ahmet ve Halit Çalış. *İslâm Hukukuna Giriş*. İstanbul: İFAV, 2012.
- Yılmaz, İbrahim. *İslâm Hukukunda Kamu Otoritesinin Mubahı Sınırlandırması*. Kayseri: TezMer, 2015.
- Zehrânî, Selman b. Şebbâb b. Mesûd. *Hirmânü'l-ünsâ mine'l-mîrâs: câhilyetün tahtâcü ilâ ictisâs*. Riyad 2013.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. *el-Medhalü'l-fıkhi'l-âmm/el-Fıkhu'l-İslâmî fi sevbihî'l-cedîd*. 3 cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fîkr, 1968.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. *Sıyâğâ Kânûniyye li nazariyyetü't-teassüfi bi isti'mâli'l-hak fi kânûni'l-İslâmî*. Umman: Dâru'l-Beşîr, 1987.
- Zeydan, Abdülkerim. *el-Vecîz fi usûli'l-fıkıh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2011.
- Zeylaî, Fahreddin. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzû'd-dekâik ve hâşiyetü ş-Şelebî*. Kahire: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye (Bulak)/Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, 1313.
- Zühaylî, Muhammed. *el-Ferâid ve'l-mevâris*. Dimeşk-Beyrut: Dâru'l-kelîmî't-tayyib, 2001.
- Zühaylî, Vehbe. *el-Fıkhu'l-islâmî ve edilletühû*. 8 cilt. Dimeşk: Dâru'l-fîkr, 1989.

# Ortaçağ İslâm Dünyasında Süryani Tarih Yazıcılığı\*

Ahmet Yasin TOMAKİN\*\*

## Özet

Süryani tarih yazıcılığı, İslâm öncesi dönemde başlamış ve ilk eserlerini ortaya koymuştur. İslâm'ın doğuşu ve yayılışından sonra da bir gelenek halinde gelişmeye devam etmiştir. Müslüman devletlerin bir tebaası olarak Süryani yazarlar eserlerinde kendi dönemlerinin gelişmelerine değinmişlerdir. Bu bakımdan söz konusu kaynaklar İslâm tarihçiliğinin önemli kaynakları arasında değerlendirilmelidir. Bu makalenin amacı; Süryani tarih kaynaklarının İslâm tarihi araştırmaları açısından değerine dikkat çekmek ve günümüze ulaşmış olanları, İslâm tarihine dair kısa içerikleri ve yayın bilgileriyle beraber tanıtmaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Süryaniler, Süryani tarih yazıcılığı, İslâm tarihi, Süryani kronikleri.

## Syriac Historiography in the Medieval Islamic World

### Abstract

Syriac historiography began in the pre-Islamic period and revealed his first works. After the emergence and spread of Islam, this tradition continued to develop in a tradition. As a subject of the Muslim states, the Syriac writers referred to developments of their own eras in their works. In this respect, these sources should be considered as important sources of Islamic historiography. The purpose of this article is to emphasize the value of Syriac historical sources for Islamic history researches and to introduce the extant ones, together with brief contents on Islamic history and publication information.

**Keywords:** Syriac People, Syriac historiography, Islamic history, Syriac chronicles.

\* Bu makale, 18-24 Eylül 2017 tarihinde İspanya'da düzenlenen USOS-2017 Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi'nde sunulan bildirinin geliştirilmiş halidir.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Şırnak Ü., İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi A. B. D.  
a.y.tomakin@gmail.com; ayasin@sirnak.edu.tr

## Giriş

Batı'da XVII. yüzyılın başlarına kadar uzanan geçmişine karşın Türkiye'de *Süryaniyat* araştırmaları oldukça yakın bir dönemden beri yapılmaktadır. Bu alan şimdiye kadar Türkiye'deki entelektüel ve akademisyenler tarafından çok az önemsenmiştir. Bu ilgisizlik İslâm tarihi araştırmalarında da kendini hissettirmiş; alanın araştırmacıları, Arapça yazılmış birkaçı dışında, çoğunlukla Süryani tarih kaynaklarını kullanma ihtiyacı hissetmemişlerdir. Bunun sebebi olarak; tarihi olayları sadece Müslümanlarca yazılmış eserler üzerinden okuma alışkanlığı, Süryanicenin bilinmemesi ve literatür eksikliği gibi belli durumlar gösterilebilir. Ancak bilimsel yaklaşım açısından bu gibi durumların mazeret teşkil etmemesi gerekir. Tarihsel sürece bakıldığında, VII. yüzyılda Suriye ve Mezopotamya bölgesinde gerçekleşen ilk İslâm fetihleri sonucunda Süryaniler ile yakın bir temas kurulmuş olduğu görülür. Süryaniler eserlerinde Müslümanların ilerleyişinden bahsetmektedirler. Dahası Müslüman tarih yazıcılığının gelişim süreci düşünüldüğünde çok erken bir dönem olarak karşımıza çıkan VII. yüzyılda, Süryaniler tarafından yerel ve evrensel nitelikli tarih eserleri kaleme alınmış ve bu alanda kayda değer bir gelenek oluşmuş durumdaydı. Devam eden asırlarda Süryaniler Müslüman devletlerin idaresi altında yaşamaya ve eserlerini kaleme almaya devam etmişlerdir. Dolayısıyla Süryani tarih yazınının İslâm tarihi alanı açısından yadsınamaz nitelikte olduğunu ifade etmek gerekir. Alandaki bu boşluk dolayısıyla; İslâmî dönemde yazılmış olan ve alan için kaynaklık teşkil eden eserlerin, bugüne kadar yapılmış olan baskı ve çevirileriyle birlikte tanıtılmasının faydalı olacağı düşünülmüştür.

Konuya geçmeden önce Süryani tarih yazıcılığı hakkında genel birkaç bilgi vermek yerinde olacaktır. Kabaca tasnif etmek gerekirse Süryani tarih yazıcılığına dair eserleri üç kategoride toplamak mümkündür: 1. Yerel tarih yazımı, 2. Evrensel tarih yazımı, 3. Dinî tarih yazımı. Yerel tarih yazımına kaynaklık eden Süyanice ilk kayıtların, miladi ilk yüzyıllarda çeşitli bölgelerde belli dönem varlık göstermiş olan yerel kraliyet arşivlerine kadar gittiği düşünülmektedir. Bunun dışında yazarlar, daha çok mensubu oldukları kilise kurumunun arşivinden, kütüphanesinden ve yerel rivayetlerden derleme yaparak eserlerini kaleme almışlardır. Bu kaynaklarda belli bir bölgenin siyasi, dinî, ekonomik vs. şartları hakkında bilgiler toplanmaktadır. Yine de bunların içinde genel tarihe dair bilgiler bulmak mümkündür. Evrensel tarih (dünya tarihi, seküler tarih) yazımı ise Romalı Hippolytus (ö. 235), Kaysereali Eusebius (ö. 339) gibi yazarların Yunanca kronolojik eserlerinden

yapılan çevriler sonucunda gelişme göstermiştir. Bu türün bilinen ilk örneği, aşağıda da gelecek olan Urfalı Yakub'un eseridir. Devam eden dönemde de Süryani yazarlar, Kutsal Kitap'a göre yaratılıştan başlayıp kendi zamanlarına kadar tarihi hadiseleri içeren eserler vermişlerdir. Dinî tarih yazımı da yine Eusebius'un, *Kronoloji'sinden* ayrı olarak kaleme aldığı *Kilise Tarihi'nin* Süryaniceye çevirisi (V. yüzyıl) temelinde gelişme göstermiştir. Bu üç türden hangisi olursa olsun Süryani yazarların din adamı sınıfından oldukları dikkati çekmektedir. Bazı yazarlar birden fazla türde eser de vermiştir.<sup>1</sup>

Yerel kroniklerin temel bir karakteristiği yıllık şekilde tertip edilmiş olmalarıydı. Bu sisteme göre her bir bilgi parçasında önce yıl, sonra o yılda gerçekleşen olaya yer verilmektedir ve bu şekilde aktarılan bilgilere *Lemmata* denmektedir. Bunlar çoğunlukla kısa bilgiler olmakla birlikte, uzun anlatımlar şeklinde de olabilmektedir.<sup>2</sup> Aşağıda iki farklı kaynaktan kısa ve uzun *Lemmata* örnekleri gösterilmiştir:

ܘܥܒܪܝܢ ܕܚܘܡܐ ܕܕܘܨܝܢܐ ܕܚܘܨܝܢܐ ܕܘܨܝܢܐ ܕܚܘܨܝܢܐ ܕܘܨܝܢܐ  
ܕܘܨܝܢܐ ܕܘܨܝܢܐ ܕܘܨܝܢܐ ܕܘܨܝܢܐ ܕܘܨܝܢܐ ܕܘܨܝܢܐ  
ܕܘܨܝܢܐ ܕܘܨܝܢܐ ܕܘܨܝܢܐ ܕܘܨܝܢܐ ܕܘܨܝܢܐ ܕܘܨܝܢܐ

Ve 1035 (m. 723/4) yılında, ki Arapların 105 (m. 723/4) yılıdır, *Konun Hiroy* (Ocak) ayında Hişâm b. Abdülmelik kral oldu.

Ve 1054 (m. 742/3) yılında Hişâm [b. Abdülmelik] öldü.<sup>3</sup>

ܘܕܢܘܩܐ ܕܘܨܝܢܐ ܕܘܨܝܢܐ ܕܘܨܝܢܐ ܕܘܨܝܢܐ ܕܘܨܝܢܐ  
ܕܘܨܝܢܐ ܕܘܨܝܢܐ ܕܘܨܝܢܐ ܕܘܨܝܢܐ ܕܘܨܝܢܐ ܕܘܨܝܢܐ  
ܕܘܨܝܢܐ ܕܘܨܝܢܐ ܕܘܨܝܢܐ ܕܘܨܝܢܐ ܕܘܨܝܢܐ ܕܘܨܝܢܐ  
ܕܘܨܝܢܐ ܕܘܨܝܢܐ ܕܘܨܝܢܐ ܕܘܨܝܢܐ ܕܘܨܝܢܐ ܕܘܨܝܢܐ  
ܕܘܨܝܢܐ ܕܘܨܝܢܐ ܕܘܨܝܢܐ ܕܘܨܝܢܐ ܕܘܨܝܢܐ ܕܘܨܝܢܐ  
ܕܘܨܝܢܐ ܕܘܨܝܢܐ ܕܘܨܝܢܐ ܕܘܨܝܢܐ ܕܘܨܝܢܐ ܕܘܨܝܢܐ

Yunanlıların 1120 [m. 808/9] yılının *Odor* [Mart] ayında Kral Harun, Horasan'ın şehri Tus'ta, 23 yıllık krallıktan sonra öldü. Krallığı üç oğluna paylaştırdı. Zübeyde'nin oğlu Muhammed'i Bağdat'ta kral yaptı. Abdullah Me'mûn'u Horasan [komutanlığın]a atadı. Muhammed'in ölümünden sonra onun kral olmasını emretti. Oğlu Kasım'ı da Menbiçe, bütün Cezire ve Magrib toprakların [ın komutanlığın]a atadı...<sup>4</sup>

*Lemmata* sistemi; zaman zaman kullanımda esneklik görülmele birlikte, Süryani tarih yazıcılığının son dönemine kadar varlığını korumuştur.

1 Süryani tarih yazıcılığı hakkında seçme bibliyografya: *The Seventh Centurey in the West-Syrian Chronicles*. Sunum çeviri ve notlar: A. Palmer, S. Brock, R. Hoyland. Liverpool: Liverpool University Press, 1993; Ephrem Isa Yousif, *Süryani Vakarıvisler*, çev. Mustafa Aslan (İstanbul: Doz Yayınları, 2009); S. P. Brock, D. G. K. Taylor ve dğr., *Saklı İnci*, çev. ve haz. Gabriel Rabo (Roma: Trans World Film Italia, 2006), 3: 167-219; Zafer Duygu, *Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ: Hıristiyanlık, İslam, Siyasi Tarih* (İstanbul: Divan Kitap, 2016); J. B. Segal, “Syriac Chronicles as Source Material for the History of Islamic Peoples”, in *Historians of the Middle East*, ed. B. Lewis ve P. M. Holt (Oxford: Oxford University Press, 1964), 246-258; Sebastian P. Brock, “Syriac Sources for Seventh-Century History”, *Byzantine and Modern Greek Studies* 2 (1976): 17-36; a.mlf., “Syriac Historical Writing: A Survey of the Main Sources”, *Journal of the Iraq Academy* 5 (1979): 1-30; R. Hoyland, “Arabic, Syriac, and Greek Historiography in the First Abbasid Century: An Inquiry into Inter-Cultural Traffic”, *ARAM* 3 (1991): 211-233; W. Witakowski, “The Chroncle of Eusebius: Its Type and Continuation in Syriac Historiography”, *ARAM* 12 (2000): 419-437; a.mlf., “Historiography, Syriac”, *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage (GEDSH)*, ed. Sebastian P. Brock v.dğr. (New Jersey: Gorgias Press, 2011), 199-203.

2 Bkz. Witakowski, “Historiography, Syriac”, *GEDSH*, 199-200.

3 “Şudôô d-Aykano İtayhun Dore w-Şarboŋo wa-Şnayo d-men Ođom d-damo l-Yawmono”, ed. E. W. Brooks, *Chronica Minora III* içinde (Leipzig 1905), 349.

4 “Mektab Zabne da-damo la-Şnaŋ 813 la-Mşiho”, *Chronica Minora III* içinde (Leipzig 1905), 257-258.

Farklı gelenekleri temsil etmesi bakımından Süryani tarih yazıcılığını, ‘Batı Süryanileri’ ve ‘Doğu Süryanileri’ şeklinde iki başlık altında incelemek uygun olacaktır.

## 1. Batı Süryanileri

Kesin bir sınır çizmenin imkânsızlığına rağmen Batı Süryanilerinin, Suriye-Mezopotamya coğrafyasının batı bölgelerinde yaşayan Süryaniler için kullanıldığı ifade edilebilir. Buradaki ‘Batı Süryanileri’ ifadesiyle dinî değil, kültürel bir gelenek kastedilmektedir. Bu bakımdan farklı dinî mezhepler olan Süryani Ortodokslar, Mârûniler ve Melkitler başlığın kapsamında değerlendirilmiştir. Günümüze ulaşmış olan eserler dikkate alındığında Batı Süryanilerine ait daha çok eserin mevcut olduğu görülür. Bu eserler arasında yerel tarih, dünya tarihi ve kilise tarihine dair yapıtlar mevcuttur.

### 1.1. Melkit Kroniği

Kadıköy Konsili yanlısı, adı bilinmeyen bir yazar tarafından kaleme alındığı için Melkit Kroniği şeklinde isimlendirilmiştir. Onun bu tutumu eserde yer alan miyafizit karşıtı ifadelerden açıkça anlaşılmaktadır. Adem’den başlayıp İmparator Herakleios dönemine (610-641) kadar gelen kısa bir dünya tarihidir. 638’den sonra yazıldığı tahmin edilmektedir. Yaratılışla ilgili Yunanca Yetmişler çevirisi ve Süryanice Peşitta çevirisinde yer alan Kutsal Kitap bilgilerini paylaşarak eserine başlayan yazar, daha çok Hıristiyanlık dönemine yer vermiştir. Yine Hıristiyanlığın erken dönemine dair ana kilise piskoposlarının listesini verirken, Nestoryus (ö. 450) sonrasıyla ilgili daha ayrıntılı bilgiler sunmaktadır. İslâm’ın erken döneminde yazılmış olmakla birlikte kronikte Müslümanlardan bahsedilmemektedir. Halbuki bu dönemde Müslümanlar kuzeye doğru ilerlemiş, Bizans’ı Suriye’den çıkarmış, Sâsânilerin başkentini ele geçirmişlerdi. Bunun sebebi olarak eserin daha çok kilise tarihi ile ilgilenmiş olması gösterilebilir. Diğer taraftan bu durum, Müslümanlarla ilgili bilgilerin bu erken dönemde yazar açısından pek önemsenmediğini de düşündürmektedir. Yazar, Süryanilerin sıkça başvurdukları Eusebius’un *Kilise Tarihi*’ni kaynak olarak kullanmamıştır. Diğer yandan kronik, sonraki Süryani yazarlar tarafından kaynak gösterilmiştir.<sup>5</sup> Süryanice metin; de Halleux tarafından Fransızca çeviri, notlar ve indeksle birlikte yayımlanmıştır.<sup>6</sup>

### 1.2. Mârûnî Kroniği

Yazarı belli olmamakla birlikte bir Mârûnî tarafından kaleme alındığı bilinmekte ve bu sebeple *Anonim Mârûnî Kroniği* olarak tanınmaktadır. İskender (ö. m.ö. 323) zamanından başlayan kroniğin 664’ten sonra yazıldığı düşünülmektedir. Günümüze ulaşmış kronikler arasında, Eusebius’un *Kronoloji*’sinden faydalanan ilk Süryani kroniği olarak tespit edilmiştir. Yazar ayrıca Mârûnîlerin tarihine dair farklı kaynaklardan da faydalanmış ve bilgileri bir araya getirmiştir. Eserin, IV. yüzyılın sonlarından VII. yüzyılın ortalarına kadar gelen kısmı kayıptır. Günümüze ulaşmış son beş sayfası sayesinde kroniğin Müslümanları konu edindiği ve yedinci yüzyılın ortalarına kadar geldiği anlaşılmaktadır. Eserin son sayfalarında Hz. Ali ile Muaviye arasında vuku bulan Siffin Savaşı’ndan (37/657) söz edilmektedir. Bu anlamda eser, Müslümanlardan bahseden en eski kroniklerden biridir.<sup>7</sup>

5 Kronik hakkında bkz. A. de Halleux, “La Chronique Melkite Abrégée du Ms. Sinai Syr. 10”, *Le Muséon* 91 (1978): 5-13; Duygu, *Süryani Tarih Yazıcılığı*, 80-81; Brock, “Syriac Historical Writing”, 7; Witakowsky, “Historiography, Syriac”, *GEDSH*, 200; Brock, “Melkite Literature in Syriac”, *GEDSH*, 285.

6 de Halleux, “La Chronique Melkite Abrégée du Ms. Sinai Syr. 10”, 14-44.

7 Kronik hakkında bkz. Duygu, *Süryani Tarih Yazıcılığı*, 82; Brock, “Syriac Sources for Seventh Century History”, 18-19; Brock, “Syriac Historical Writing”, 7; Witakowsky, “Historiography, Syriac”, 200.



British Museum'da (Add. 17216, v. 2-14) korunan eser Brooks tarafından yayımlanmış, Chabot tarafından Latinceye çevrilmiştir.<sup>8</sup> Eserin Muaviye dönemini anlatan son kısmı Nöldeke tarafından Almanca'ya çevrilip metin ve yorumla birlikte yayımlanmış,<sup>9</sup> bir parçası da Nau tarafından Fransızca'ya<sup>10</sup> tercüme edilmiştir.

### 1.3. Urfalı Yakub, *Kronik*

Süryani Ortodokslarca seçkin bir bilgi olarak görülen Urfalı Yakub (ö. 708)<sup>11</sup> tarafından kaleme alınmıştır. Küçük bir parçası dışında mevcut olmayan eser, Eusebius'un *Kilise Tarihi*'nin devamı niteliğindedir. Bu eserdeki olaylar tekrar edilmemiş, birkaç tarih düzeltilmesi dışında onun kaldığı yerden devam edilmiştir. İmparator Konstantin'in (306-337) yirminci yılı olan 326 senesinden başlayıp 692 yılına kadar gelmektedir. Urfalı Yakub İslâm tarihinin ilk asrından bahsetmiş olmalıdır. Ancak bugün mevcut olan eserde Müslümanlarla ilgili olan bilgiler çok genel birkaç cümleden ibarettir. Eser; Herakleios (610-641), Erdeşir (628-629) ve Hz. Ebu Bekir (632-634) dönemleriyle son bulmaktadır. Nusaybin Metropoliteli Eliya (ö. 1046), Patrik Mihâil (ö. 1199) ve Bar 'Ebroyo (ö. 1286) bu eserden faydalanmışlardır.<sup>12</sup>

Eserin Londra'da (nr. 14685, vr. 1-23) bulunan parçası, Brooks tarafından İngilizce çevirisiyle birlikte yayımlanmıştır.<sup>13</sup> Bunun dışında Nusaybinli Eliya, Patrik Mihâil ve Bar 'Ebroyo'nun eserlerinde de kitaptan alınmış metinler bulunmaktadır. Brooks ilk ikisinde geçen alıntılarla parça halinde bulunan metni birleştirerek Süryanice ayrı bir neşir daha yapmıştır.<sup>14</sup> Eser Duygu tarafından, Brooks'un neşri esas alınarak ayrıntılı tahlil ve değerlendirmelerle Türkçeye çevrilmiştir.<sup>15</sup>

### 1.4. Arapların İlerleyişine Dair Bir Kayıt

VI. yüzyıla ait bir İncil'in boş sayfasında Müslüman Arapların bölgedeki ilerleyişinden bahsedilmektedir. Metinde geçen ifadelerden bu bölgenin Filistin çevresi olduğu anlaşılmaktadır. Bir sayfalık metnin çoğu yeri okunaksızdır.<sup>16</sup> Bununla birlikte Müslümanların kalabalık ordular halinde bölgeye geldikleri, Romalıların Dımaşk'ı terk ederek kaçtıkları, pek çok şehrin Müslümanlarca ele geçirildiği (Humus'un adı geçmektedir), yerleşim yerlerinin harap edildiği ve insanların öldürüldüğü şeklinde anlatımlar mevcuttur. Metinde ve-

8 "Mektâb Zabne d-Sim 1-Noş d-men Bayt-Marôn", ed. E. W. Brooks, *Chronica Minora II* içinde (Leipzig, Otto Harrassowitz, 1904), 43-74; Latinceye çev. J. B. Chabot, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (CSCO) 4 (Scriptores Syri 4)* içinde (1904), 35-57.

9 T. Nöldeke, "Bruchstücke Einer Syrischen Chronik über die Zeit des Mo'âwija", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG)* 29 (1875): 82-98.

10 F. Nau, "Fragments d'une Chronique Syriaque Maronite", *Revue de l'Orient Chrétien* 4 (1899): 318-328.

11 Urfalı Yakub hakkında bkz. Anton Baumstark, *Geschichte der Syrischen Literatur (GSL)* (Bonn 1922), 248-256; William Wright, *A Short History of Syriac Literature* (London 1894), 141-154; Albert Abûnâ, *Âdâbü'l-Lügati'l-Ârâmiyye* (Beirut 1996), 334-340; İğnatyus Efremler Barsavm, *Saçılmış İnciler: Süryânilerin Yazımsal Tarihi*, çev. Zeki Demir (İstanbul 2005), 309-321; A. G. Salvesen, "Ya'qub of Edessa", *GEDSH*, 432-433.

12 *Kronik* hakkında bkz. Baumstark, *GSL*, 254; Wright, *Syriac Literature*, 147-148; Abûnâ, *Âdâbü'l-Lügati'l-Ârâmiyye*, 337-338; Barsavm, *Saçılmış İnciler*, 314-315; Duygu, *Süryani Tarih Yazıcılığı*, 84-87; Brock, "Syriac Sources for Seventh Century History", 19; a.mlf., "Syriac Historical Writing", 8; Witakowsky, "Historiography, Syriac", 200; Salvesen, "Ya'qub of Edessa", 432.

13 E. W. Brooks, "The Chronological Canon of James of Edessa", *ZDMG* 53 (1899), 261-327; a.mlf., "The Chronological Canon of James of Edessa", *ZDMG* 54 (1900): 100-102.

14 "Maktûb Zabne d-Ya'qub Urhoyo", ed. E. W. Brooks, *Chronica Minora III* içinde (Leipzig, Otto Harrassowitz, 1905), 261-330.

15 Duygu, *Süryani Tarih Yazıcılığı*, 147-218.

16 Brock, "Syriac Sources for Seventh Century History", 18.

rilen tarihlerden olayların 630'lu yıllarda geçtiği anlaşılmaktadır. Bu da Suriye bölgesinde Hz. Ömer (634-644) zamanında gerçekleşen ilk İslâm fetihleriyle örtüşmektedir.

British Museum'da (Add. 14461, v. 1) yer alan metin Nöldeke tarafından Almanca çevirisi ve açıklamalarla birlikte yayımlanmıştır.<sup>17</sup> Daha sonra Brooks metni yayımlamış ve Latinceye tercüme etmiştir.<sup>18</sup> Yakın zamanda Tannous, metnin İngilizcesini internet ortamında yayımlamıştır.<sup>19</sup>

### 1.5. 712-716 Yıllarına Ait Tarihi Kayıtlar

British Museum'da (Add. 17193, vr. 75-76) bulunan Süryanice bir yazmada, 712-716 yılları arasında gerçekleşen bazı olaylardan söz edilmektedir. İslâm tarihi açısından değerlendirildiğinde kayıtlardan biri, Süryani Ortodoks Patriği Yuhanon ile ismi verilmeyen Müslüman bir emir arasında geçen tartışmayı aktarmaktadır. Burada Hıristiyanlık inancısı ile ilgili bazı konular emir tarafından Yuhanon'a sorulmakta, o da cevap vermektedir.<sup>20</sup> Yuhanon 737-754 yılları arasında Süryani Ortodoks Kilisesi'nin patrikliğini yapmıştır. Söz konusu görüşmenin onun patrikliğinden önce gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Diğer yandan onun daha önce Havran metropolitliği yaptığı ve burayı ziyaret eden Mervan b. Muhammed (744-750) ile görüştüğü bilgisi mevcuttur.<sup>21</sup> Yuhanon 737'de patrik olarak kutsandığına göre bu görüşmenin Mervan b. Muhammed'in hilâfetinden önce gerçekleşmiş olması gerekir. Bu tarihi kayıtlar, Nau tarafından Fransızca çevirisi ile birlikte yayımlanmıştır.<sup>22</sup>

### 1.6. Arap Kralları Listesi

Hz. Muhammed'den başlayıp Emevî Halifesi Velid b. Abdülmelik'e (hilâfeti: 86-95/705-715) kadarki halifelerin, hilâfet sürelerini içeren bir listedir.<sup>23</sup> Ancak incelendiğinde verilen sayıların her zaman doğru olmadığı dikkati çekmektedir. British Museum'da (Add. 17193, vr. 17) bulunan metin, Land tarafından yayımlanmıştır.<sup>24</sup> Ayrıca Nau, "712-716 Yıllarına Ait Tarihi Kayıtlar" üzerine yaptığı çalışmada bu yazmaya atıf yapmış ve metni Fransızcaya çevirmiştir.<sup>25</sup>

### 1.7. Anonim Kronik (724'e Kadar)

Yazarı belli olmayan eser, kısa bir dünya tarihidir. Hz. Adem'den başlayıp 724 yılına kadar gelmektedir. Farklı kaynaklardan toplanan bilgiler genel olarak kısadır ve kronolojik bir sıra titizlikle takip edilmemiştir. Eserin sonunda Hz. Muhammed'in hayatından kısaca bahsedilmekte ve Yezid b. Abdülmelik'e (hilâfeti: 101-105/720-724) kadar halifelerin

17 T. Nöldeke, "Zur Geschichte der Araber im 1 Jahrh. d. H. aus Syrischen Quellen", *ZDMG* 29 (1875): 76-82.

18 "Taş'ito d-'al Kboşoh d-Suryo d-men Tayoye", ed. E. W. Brooks, *Chronica Minorae II* içinde, 75; Latinceye çev. E. W. Brooks, *CSCO 4 (Scriptores Syri 4)* içinde (1904), 60.

19 J. Tannous, "An Account of the Subjugation of Syria by the Arabs", erişim 12 Eylül 2017, <http://syria.ac/TannousSubjugationSyriaTranslation>.

20 Tartışmanın Süryanice metni için bkz. F. Nau, "Un Colloque du Patriarche Jean Avec l'Émir des Agaréens et Faits Divers des Années 712 à 716 d'Après le MS. du British Museum Add. 17193 Avec un Appendice sur le Patriarche Jean 1er", *Journal Asiatique* 11, sy. 5 (1915): 248-253.

21 Patrik Yuhanon hakkında bkz. Hanna Dolabani, *Antakya Süryani Kadim (Ortodoks) Kilisesi Patriklerinin Özgelişi*, çev. Gabriyel Akyüz (İstanbul 2006), 47-48; Barsavm, *Saçılmış İnciler*, 332.

22 F. Nau, "Un Colloque du Patriarche Jean Avec l'Émir des Agaréens", *Journal Asiatique* 11, sy. 5 (1915): 225-279. Eser hakkında ayrıca bkz. Brock, "Syriac Historical Writing", 8.

23 Brock, "Syriac Sources for Seventh Century History", 19.

24 J. P. N. Land, *Anecdota Syriaca* (Leiden 1868), 2: 11.

25 Nau, "Un Colloque du Patriarche Jean Avec l'Émir des Agaréens", *Journal Asiatique* 11, sy. 5 (1915): 226 (1. dipnot).

isimleriyle görev süreleri liste halinde verilmektedir. Bu sebeple batıda, *Liber Calipharum* (*Halifeler Kitabı*) olarak şöhret bulmuştur.<sup>26</sup> Daha önce geçen “Arap Kralları Listesi” ile kıyaslandığında buradaki sayıların daha doğru olduğu gözlemlenmektedir.

British Museum’da (Add. 14643, vr. 1-57) mevcut olan eser; önce Land tarafından 36-57. varaklar arasını kapsayacak şekilde neşredilmiş,<sup>27</sup> daha sonra Brooks eserin tamamını yayımlamış, Chabot ise Latinceye çevirmiştir.<sup>28</sup> Cowper, halifeler listesi de dâhil, eserin bazı bölümlerini İngilizceye çevirerek yayımlamıştır.<sup>29</sup> Bu liste Tannous tarafından ayrıca İngilizceye çevrilmiş ve internet üzerinden yayınlanmıştır.<sup>30</sup>

### 1.8. Anonim Kayıtlar (501/2, 505/6 ve 763/4)

Berlinde (syr. 167, vr. 66-69) bulunan ve yazarı belli olmayan bir yazmada birbirinden kopuk üç tarihi kayıt bulunmaktadır. Bunlardan ikisinin Selevkos takvimine göre 813 [m. 501/2] ve 816 [m. 505/6] yıllarına, birinin de hicri takvime göre 146 [m. 763/4] senesine ait olduğu görülmektedir. Yazarın İslâm öncesi dönemde Selevkos takvimini kullanırken İslâmî dönemde hicri takvimi vermiş olması dikkat çekicidir. İslâm öncesi döneme ait ilk iki rivayet Amid (Diyarbakır) ile ilgilidir. Üçüncü rivayet ise üç yıl boyunca Cezire ve Musul bölgelerinin idareciliğine getirildiği ifade edilen Musa b. Mus’ab’ın kötülüğünden ve yönetimindeki sertliğinden söz etmektedir. Metinler Brooks tarafından neşredilmiş ve Latinceye çevrilmiştir.<sup>31</sup>

### 1.9. Anonim Kronik (775’e Kadar)

Kısa bir dünya tarihidir. Hz. Adem’den başlayıp 775 yılına kadar gelmektedir. İçerdiği bilgilerin çoğu Hıristiyanlık öncesi döneme aittir. İslâmî dönemle ilgili olarak eserde; Abbâsi halifesi Mehdî (hilâfeti: 158-169/775-785) dönemine kadar halifelerin listesi ve birkaç kısa bilgi yer almaktadır. Yazması British Museum’da (Add. 14683, vr. 93-102) bulunan eser, Brooks tarafından yayımlanmış ve Latinceye çevrilmiştir.<sup>32</sup>

### 1.10. Zuknin Kroniği

Bir dünya tarihi olarak kaleme alınmış olan eserin yazarı belli değildir, ancak Amid (Diyarbakır) yakınında bulunan Zuknin Manastırı’na mensup bir din adamı olduğu bilinmektedir. Yazar eseri, Amid Korepiskoposu Givargis ve Zuknin Manastırı çevresindeki din adamlarının isteği üzerine, Selevkos takvimine göre 1086 (m. 774/5), Müslümanların

26 Kronik hakkında bkz. Duygu, Süryani Tarih Yazıcılığı, 87; Brock, “Syriac Sources for Seventh Century History”, 19-20; a.mlf., “Syriac Historical Writing”, 9; Witakowsky, “Historiography, Syriac”, 201.

27 Land, *Anecdota Syriaca*, 1: 2-24.

28 “Mektab Zaḥne d-Metul Sebwoṭo Mšahlpoṭo ḏamo la-Şnaṭ 724 la-Mšihō”, ed. E. W. Brooks, *Chronica Minora II* içinde, 77-155; Latinceye çev. J. B. Chabot, *CSCO 4 (Scriptores Syri 4)* içinde (1904), 61-119.

29 B. Harris Cowper, *Syriac Miscellanies; or Extracts Relating to the First and Second General Councils, and Various other Quotations Theological, Historical, & Classical* (London: Williams and Norgate, 1861), 75-92.

30 Bkz. Tannous, “List of Caliphs Translation: A List of Caliphs from the Liber Calipharum”, erişim 13 Eylül 2017, <http://syri.ac/ListCaliphsTranslation>.

31 “Taşiyoto Mšahlpoṭo”, ed. E. W. Brooks, *Chronica Minora III* içinde (Leipzig 336-331, (1905; Latinceye çev. *CSCO 6 (Scriptores Syri 6)* içinde (1907), 259-264. Bu rivayetler hakkında ayrıca bkz. Brock, “Syriac Historical Writing”, 9.

32 “Şudoṭo d-Aykano İtayhun Dore w-Şarboṭo wa-Şnayo d-men Oḏom ḏamo l-Yawmono”, ed. E. W. Brooks, *Chronica Minora III* içinde (Leipzig 349-337, (1905. Latinceye çev. *CSCO 6 (Scriptores Syri 6)* içinde (1907), 265-275. Eser hakkında ayrıca bkz. Brock, “Syriac Sources for Seventh Century History”, 20; a.mlf., “Syriac Historical Writing”, 9.

takvimine göre ise 158 (m. 775/6) yılında yazdığını ifade eder.<sup>33</sup> Tarihler karşılaştırıldığında eserin 775 yılında yazılmış olduğu ortaya çıkmaktadır ve bu yıl Halife Mehdî döneminin başlangıcına denk gelmektedir. Kronik farklı dönemleri kapsayan ve birbirinden bariz şekilde ayrılan dört ana parçadan oluşmaktadır. Bu ayırım açık bir şekilde yazarın faydalandığı kaynaklarla ilgilidir. Yaratılıştan başlayıp İmparator Konstantin (306-337) dönemine kadar gelen birinci parçanın temel kaynağı Eusebius'tur. İkinci parça Konstantin ve Zeno (474-491) arasındaki dönemleri kapsar (313-485) ve sık kullandığı kaynaklar Sokrates'in *Kilise Tarihi* ile *Stilist Yeşu' Kroniği*'dir. Üçüncü parçanın kaynakları arasında Efesli Yuhanna'nın *Kilise Tarihi* öne çıkmaktadır ve Zeno ile Justinus (565-578) arasındaki dönemi içerir (489-578). Bu tür eski eserlerden yapmaktaki olduğu geniş alıntılar sebebiyle kronik, önemli bir kaynak niteliği kazanmıştır. Dördüncü ve son parça ise 587 yılından 775 yılına kadar gelir ve bu parça eserin en orijinal kısmıdır.<sup>34</sup> Eserin İslâm tarihiyle kesişen bölümü de burasıdır. Yazarın, yaşadığı dönemle ilgili verdiği bilgiler, özellikle 767-775 yılları arası, oldukça ayrıntılıdır ve değerli bilgiler içermektedir. Burada erken Abbâsî döneminde uygulanan ekonomik politikalar ve Cezire bölgesinde yaşayan Süryani Ortodokslar hakkında birinci elden bilgiler bulmak mümkündür.<sup>35</sup> Bu dört ana bölüm dışında kısa bir önsöz ve 497-506 yıllarına dair *Stilist Yeşu' Kroniği*'nden (VI. yüzyılın başı) yapılmış alıntılardan oluşan parçalar da bulunmaktadır.<sup>36</sup> *Zuknin Kroniği* kendi zamanına kadar yazılmış olan Süryani tarih yapıtlarının en kapsamlısıdır. Olayları yıl yıl veren *lemmata* tarzı sürdürülmekle birlikte, kilise tarihi ve seküler tarihe dair bilgiler de farklı kaynaklardan esere aktarılmıştır. Bu anlamda çalışmada kronik yazımı ile kilise tarihi yazımı arasındaki ayırım belirsizleşmiştir.<sup>37</sup>

Eser ilk olarak Assemani tarafından 1715'te Mısır'da yer alan Deyru's-Süryân Manastırında bulunmuş ve satın alınarak Vatikan'a getirilmiştir (Vat. Syr. 162). Onun yanlış yönlendirmesiyle bu eser, uzun süre Süryani Ortodoks Patriği ve aynı zamanda bir kronik yazarı olan Dionysios'a (patrikliği: 818-845) atfedilmiş,<sup>38</sup> ancak daha sonraki araştırmalar bu bilginin doğru olmadığını kesin bir şekilde ortaya çıkarmıştır. Bu nedenle eser, *Pseudo-Dionysios Kroniği* olarak da bilinmektedir. Eserin günümüze ulaşmış büyük kısmını oluşturan bu parçadan başka; kroniğe ait diğer bazı parçalar, 1842 yılında Tattam tarafından aynı manastırda ele geçirilmiştir. British Museum'da (Add. 14665, vr. 1-7) bulunan ve birkaç varaktan oluşan bu parça kroniğin son kısmına aittir. Günümüze ulaşmış bu nüshalar incelendiğinde eserin baş ve son kısmında eksikler olduğu görülmektedir. Eserin parçaları farklı kişiler tarafından yayımlanmış olmakla birlikte,<sup>39</sup> iki nüshayı birleştirerek tam neşrinin yapan kişi Chabot olmuştur.<sup>40</sup> Eseri ayrıca Latinceye çevirmeye başlamış ancak

33 Bkz. *Chronicon Pseudo Dionysianum Vulgo Dictum*, ed. J. B. Chabot (Louvain: 1927), 2: 146.

34 Bu parça Chabot neşrinin ikinci cildinde, 145-399. sayfalar arasında yer almaktadır.

35 *Zuknin Kroniği* üzerine yapılmış bir araştırma için bkz. Zafer Duygu, "Zuknin Manastırı Süryani Kroniği (775) Özelinde İslâm İdâresi Altındaki Hıristiyanlarda 'Din Değiştirme' Meselesi", *Milel ve Nihal* 9, sy. 2 (2013): 173-201.

36 Eserin farklı dönemleri kapsayan parçaları hakkında bkz. Duygu, Süryani Tarih Yazıcılığı, 95-96; Brock, "Syriac Historical Writing", 10-12.

37 Kronik hakkında bkz. Wright, *Syriac Literature*, 200-203; Abûnâ, *Âdâbü'l-Lüğati'l-Ârâmiyye*, 345-346; Barsavm, *Saçılmış İnciler*, 334-335; Yousif, *Süryani Vakanüvisler*, 119-122; Duygu, Süryani Tarih Yazıcılığı, 87-96; Brock, "Syriac Sources for Seventh Century History", 20; a.mlf., "Syriac Historical Writing", 10-12; A. Harrak, "Zuqnin, Chronicle of", *GEDSH*, 450; Witakowski, "Historiography, Syriac", 201.

38 G. S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* (Roma 1719-1728), 2: 98.

39 Esere yapılmış neşirler ve çeviriler hakkında bkz. Brock, "Syriac Historical Writing", 11-13.

40 *Chronicon Pseudo Dionysianum Vulgo Dictum*, ed. J. B. Chabot, 2 cilt (Louvain: 1927).

ölümü nedeniyle sadece birinci cildi çevirebilmiştir.<sup>41</sup> Bundan başka eserin farklı bölümleri farklı kişiler tarafından ayrı olarak basılmış veya batı dillerine çevrilmiştir.<sup>42</sup> Duygu eserin üçüncü ve dördüncü bölümünü Türkçe'ye çevirmiştir.<sup>43</sup>

### 1.11. Anonim Kronik (813'e Kadar)

Günümüze küçük bir kısmı ulaşmış olan kroniğin yazarı ve gerçek boyutu hakkında bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte yazmanın X/XI. yüzyıla ait olması, en azından bu zaman diliminden önce yazılmış olduğunu göstermektedir. Kroniğin mevcut kısmı, Abbâsilerin erken dönemi (775-813) hakkındadır.<sup>44</sup>

British Museum'da (Add. 14642, vr. 36-39) bulunan yazma zarar görmüştür ve hem baş hem de son kısmında eksikler bulunmaktadır. Brooks eseri İngilizce çevirisi ile birlikte yayımlanmıştır.<sup>45</sup> Daha sonra metin *Chronica Minora*'da da yayımlanmış ve Latinceye çevrilmiştir.<sup>46</sup> Eser Duygu tarafından Türkçe'ye aktarılmıştır.<sup>47</sup>

### 1.12. Anonim Kronik (819'a Kadar)

İsa-Mesih'ten başlayıp 819 yılına kadar gelen kısa bir kroniktir. Yazarı belli değildir, ancak Kartmin (Mor Gabriel) Manastırı'na<sup>48</sup> mensup bir din adamı olduğu tahmin edilmektedir. Kronik 1911'de, daha sonra Süryani Ortodoks Patriği olarak kutsanacak olan Efrem Barsavm (patrikliği: 1933-1957) tarafından Tur Abdin bölgesindeki Basibrin köyünde<sup>49</sup> bulunmuştur. Yazma üzerindeki bir notta eserin; Severus adındaki bir kişi tarafından, Harran Piskoposu olan amcası David (piskoposluğu: 846-873) için kopyalandığı yazılıdır. Eserin yaklaşık yarısı, İslâm tarihinin erken dönemine denk gelen VII ve VIII. yüzyıllarla ilgilidir ve yazarın ilgisi özellikle bu kısımda yoğunlaşmıştır.<sup>50</sup> Metin Barsavm tarafından yayımlanmış, Chabot tarafından Latinceye çevrilmiştir.<sup>51</sup>

### 1.13. Tel Mahreli Dionysios, *Tarih*

Süryani Ortodoks Kilisesi Patriği Dionysios (patrikliği: 818-845) tarafından yazılmış olan kilise tarihi, 582-842 yıllarını kapsamaktadır. Dionysios'un eserini, kilise tarihi ve seküler tarihe dair olmak üzere iki parça halinde kaleme aldığı ve eserin 16 kitaptan oluştuğu bilinmektedir. Patriğin, Abbâsi halifeleri Me'mûn (hilâfeti: 198-218/813-833) ve Mu'tasım (hilâfeti: 218-227/833-842) ile görüşmeleri olmuştur.<sup>52</sup>

41 *Incerti Auctoris Chronicon Pseudo Dionysianum Vulgo Dictum I*, Latinceye çev. J. B. Chabot (Louvain 1949).

42 Bazı baskılar ve çeviriler hakkında bkz. Brock, "Syriac Historical Writing", 10-13.

43 Duygu, Süryani Tarih Yazıcılığı, 221-344, 347-361.

44 Kronik hakkında bkz. Duygu, Süryani Tarih Yazıcılığı, 96-97; Brock, "Syriac Historical Writing", 13; Witakowski, "Historiography, Syriac", 200.

45 Brooks, "A Syriac Fragment", *ZDMG* 54 (1900): 195-230.

46 "Mektab Zabne da-damo la-Şnaţ 813 la-Mşiho", *Chronica Minora III* içinde (Leipzig 1905), 243-260; Latinceye çev. *CSCO 6 (Scriptores Syri 6)* içinde (1907), 183-196.

47 Duygu, *Süryani Tarih Yazıcılığı*, 365-386.

48 Manastır bugün, Mardin'in Midyat ilçesine bağlı Yayvantepe (Kartmin) köyünün yakınında bulunmaktadır.

49 Bugün Şırnak'ın İdil ilçesine bağlı Haberli köyü.

50 Kronik hakkında bkz. Barsavm, *Saçılmış İnciler*, 344; Duygu, Süryani Tarih Yazıcılığı, 97; Brock, "Syriac Sources for Seventh Century History", 21; a.mlf., "Syriac Historical Writing", 13; Witakowski, "Historiography, Syriac", 200-201.

51 "Chronicon Anonymum Ad Annum Domini 819 Pertinens", ed. Ephrem Barsaum, *Chronicon Anonymi Auctoris Ad Annum Christi 1234 Pertinens* c. 1 içinde, ed. J. B. Chabot (Paris 1920), 3-24; Latinceye çev. Chabot, *CSCO 109 (Scriptores Syri 56)* içinde (1937), 1-16.

52 Eser hakkında bkz. Abûnâ, *Âdâbü'l-Lügati'l-Ârâmiyye*, 354-355; Barsavm, *Saçılmış İnciler*, 350-351; Duygu,

Bir parçası dışında eserin tamamı kayıptır. İslâm öncesi dönemle ilgili olan bu parça Vatikan Kütüphanesi'nde (syr. 144) bulunmaktadır ve Brooks tarafından Zakharias'a atfedilen *Kilise Tarihi* ile birlikte yayımlanmış ve Latinceye çevrilmiştir.<sup>53</sup> Diğer taraftan kayıp eserle ilgili çok daha fazla metin; Patrik Mihâil'in kroniği, 1234'e kadar gelen anonim kronik ve Bar 'Ebroyo'nun eserlerinde mevcuttur.<sup>54</sup> Palmer, Patrik Mihâil'in kroniği ve 1234'e kadar gelen anonim kronikte Dionysios'tan yapılan alıntılarını kullanarak yeni bir metnin inşaa etmeye çalışmış ve yayımlamıştır.<sup>55</sup> Bu metin Duygu tarafından Türkçeye çevrilmiştir.<sup>56</sup>

#### 1.14. Anonim Kronik (846/7'ye Kadar)

Yaratılıştan başlayıp Selevkos takvimine göre 1158 (m. 846/7) yılına kadar gelmektedir. Metnin başlangıç kısmı eksiktir ve Yakub Peygamber'in ölümüyle başlamaktadır, ancak buradan sonrasıyla ilgili de yer yer eksikler bulunmaktadır. Yazar eserini hazırlarken pek çok kaynaktan faydalanmıştır. Bunlar arasında Eusebius'un *Kronoloji'si*, *Edessa Tarihi*, Efesli Yuhanna'nın *Kilise Tarihi* ve 819'a kadar gelen anonim kronik sayılabilir.<sup>57</sup> British Museum'da (Add. 14642, vr. 1-36) bulunan metni Brooks, İngilizce çevirisi ile birlikte yayımlamıştır.<sup>58</sup> Eser daha sonra *Chronica Minora*'da da yayımlanmış ve Latinceye çevrilmiştir.<sup>59</sup> Ayrıca kronik, Duygu tarafından Türkçeye çevrilmiştir.<sup>60</sup>

#### 1.15. Patrik Mihâil, *Kronoloji*

Bir dünya tarihi olan eser, günümüze ulaşmış en geniş Süryani kroniğidir. *Süryani Mihâil Vakayinamesi* olarak da bilinen eser, yaratılıştan başlayıp 1194/5 yılına kadar gelir. Patrik Mihâil eserini yazarken pek çok kaynaktan istifade etmiştir. Bunlar arasında günümüze ulaşmış ve ulaşmamış eserler bulunmaktadır.<sup>61</sup> Mihâil eserini hem kilise tarihi hem de genel tarih olarak dizayn etmiştir. Bu amaçla eserini, her sayfayı üç sütuna bölerek yazmış; birinci sütunda kilise tarihine, ikinci sütunda siyasî tarihe, üçüncü sütunda ise diğer olaylara yer vermiştir. Özellikle kendi dönemi ile ilgili konularda bilgi bakımından donanımlı ve tarafsız bir bakış açısına sahip olduğu görülür. Kaynak tenkidi ve evrensel bakış açısı ile *Süryani Mihâil Vakayinamesi*, Süryânî Ortodoks tarih yazıcılığının zirve eseri kabul edilir.<sup>62</sup> Mihâil, haçlılarla Müslümanlar arasındaki mücadelenin en yoğun olduğu

Süryani Tarih Yazıcılığı, 98-99; Brock, "Syriac Historical Writing", 15; Witakowski, "Dionysios of Tel Mahre", *GEDSH*, 128.

53 "Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori Vulgo Adscripta II, Accedit Fragmentum Historiae Ecclesiasticae Dionysii Telmahrensii", ed. E. W. Brooks, *CSCO 84 (Scriptores Syri 39)* içinde (1921), 219-224; Latinceye çev. E. W. Brooks, *CSCO 88 (Scriptores Syri 42)* içinde (1924), 149-154.

54 Bu üç eserde, Dionysios'un kilise tarihinden yapılmış alıntılar üzerine R. Abramowski'nin bir çalışması vardır. Bkz. *Dionysius von Tellmahre, Jakobitischer Patriarch von 818-845* (Leipzig 1940), 14-29, 126-129.

55 "Extract from the Anonymous Chronicle of Ad 1234, With Supplementary Material in the Notes From the Chronicle of the Jacobite Patriarch Michael (Died Ad 1199)", çev. A. Palmer, *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles* içinde, sunum çeviri ve notlar A. Palmer, S. Brock, R. Hoyland (Liverpool: Liverpool University Press, 1993), 111-221.

56 Duygu, *Süryani Tarih Yazıcılığı*, 389-496.

57 Kronik hakkında bkz. Barsavm, *Saçılmış İnciler*, 352; Duygu, *Süryani Tarih Yazıcılığı*, 97-98; Brock, "Syriac Sources for Seventh Century History", 21; a.mlf., "Syriac Historical Writing", 14; Witakowski, "Historiography, Syriac", 201.

58 Brooks, "A Syriac Chronicle of the Year 846", *ZDMG* 51 (1897): 569-588.

59 "Mektab Zabne d-Sim l-Noş da-Şmeh lo Etrşem: da-damo la-Şnaţ 846 la-Mşih", *Chronica Minora II* içinde (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1904), 157-238; Latinceye çev. J. B. Chabot, *CSCO 4 (Scriptores Syri 4)* içinde (1904), 121-180.

60 Duygu, *Süryani Tarih Yazıcılığı*, 499-508.

61 Patrik Mihâil'in kaynaklarını gösteren bir tablo için bkz. Brock, "Syriac Historical Writing", 16.

62 Eser hakkında bkz. Wright, *Syriac Literature*, s. 252; Chabot, *Littérature Syriaque*, (yy., ts.), 125-127; Baums-



asırda yaşamıştır. Haçlı seferlerinden ve bölgedeki Müslüman idarecilerden ayrıntılı şekilde söz eder. Tapınak Şövalyeleri'nin itaat, cesaret ve münzevi yaşamlarına hayranlık duyduğunu dile getirmekle birlikte onların zulümlerini de aktarır. Diğer yandan Atabey Nureddin Zengî (ö. 569/1174) hakkındaki olumsuz düşüncelerini saklamazken, Danişmend Gazi (1071-1085) ve Anadolu Selçuklu Sultanı II. Kılıçarslan'dan (1155-1192) ise övgüyle söz eder.

*Kronoloji*'nin mevcut tek nüshası 1889'da Urfa'da ortaya çıkmıştır. Bu nüsha 1598'de tamamlanmış bir kopyadır. Chabot 1899'da bu nüshanın yeni bir kopyasını edinmiş ve bu kopyayı tıpkıbasım şeklinde, Fransızca çevirisiyle birlikte, bazı notlar ve indeks ekleyerek dört cilt halinde yayımlamıştır.<sup>63</sup> Yine de bu, *Kronoloji*'nin tam hali değildir. Zira Urfa nüshasında bazı boşluklar bulunmaktadır. Eserin ayrıca günümüze ulaşmış Ermenice ve Arapça çevirileri de vardır. 1248'de Papaz İshok tarafından yapılmış olan Ermenice çeviri, bir özet mahiyetindedir ve uyarlamalarla kaleme alınmıştır. Eser Dulaurier tarafından kısmen (573-717 yılları arası), Langlois tarafından bütünüyle Fransızcaya çevrilmiştir. Ermenice nüshanın Türk tarihiyle ilgili olan kısımları Hrand D. Andreasyan tarafından Türkçeye çevrilmiştir.<sup>64</sup> Arapça olarak günümüze ulaşmış beş ayrı nüshanın da Urfa nüshasından çevrildiği anlaşılmaktadır. Zira bunlarda da aynı boşluklar yer almaktadır. Ayrıca Chabot'un Süryanice metni, Saliba Şem'un tarafından 3 cilt halinde Arapçaya aktarılmıştır.<sup>65</sup> Yakın zamanda, günümüze ulaşmış olan Urfa nüshası ve farklı çevirileriyle birlikte eser Gorgias Press tarafından 10 cilt halinde basılmıştır.<sup>66</sup>

### 1.16. Anonim Kronik (1234'e Kadar)

XIII. yüzyılın başlarında kaleme alınmış büyük bir dünya tarihidir. Yazarın adı belli olmamakla birlikte Urfalı olduğu tahmin edilmektedir. Bu sebeple eserden, 'Meçhul Edesalı Kroniği' olarak da söz edilir. Daha önceki bazı örneklerde seküler tarih ve kilise tarihi, aynı sayfada düzenlenen sütunlarla birbirinden ayrılırken burada, bilindiği kadarıyla ilk defa, seküler tarih ve kilise tarihi ayrı ciltler halinde düzenlenmiştir (Daha sonra bu yöntem Bar 'Ebroyo tarafından da benimsenecektir). Eserin birinci cildini oluşturan seküler tarih, yaratılıştan başlayıp 1234 yılına kadar gelirken, ikinci cildi oluşturan kilise tarihi İmparator Konstantin dönemi ile 1207 yılı arasında gerçekleşen kiliseyle ilgili olayları ele alır. Her iki bölümünde sonunda eksiklik bulunmaktadır. Yine de Selâhaddîn-i Eyyûbi Kudüs'ü aldığı sırada yazarın şehirde olduğu bilindiğinden, eserin 1234'ten çok da fazla ileriye gitmediği tahmin edilmektedir. Yazar, kendisinden önceki pek çok tarihçinin eserinden faydalanmıştır. Hangileri olduğu bilinmemekle birlikte bunlar arasında Arapça eserler de bulunmaktadır. Bu eseri kıymetli yapan şey ise Patrik Mihâil'in *Kronoloji*'sinden hem içerik hem de metot olarak tamamen bağımsız olmasıdır. Zira yazarın, yakın bir dönemde yazılmış olan bu esere dair herhangi bir bilgisi yoktu. Eserde İslâm tarihine dair ayrıntılı

tark, *GSL*, 298-300; Barsavm, *Saçılmış İnciler*, 400-401; Abûnâ, *Âdâbü'l-Lügati'l-Ârâmiyye*, 437-439; Yousif, *Süryâni Vakânivisler*, 155-239; Duygu, *Süryani Tarih Yazıcılığı*, 100-102; Brock, "Syriac Sources for Seventh Century History", 21-22; a.mlf., "Syriac Historical Writing", 15-17; J. van Ginkel, "Michael the Syrian and his Sources: Reflections on the Methodology of Michael the Great as a Historiographer and its Implications for Modern Historians", *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 6 (2006): 53-60; Weltecke, "Michael I Rabo", *GEDSH*, 288.

63 *Chronique de Michel le Syrien*, ed. J. B. Chabot, 4 cilt (Paris: 1899-1910).

64 *Süryâni Patrik Mihâil'in Vakainamesi*: 2. kısım: 1042-1195, çev. Hrand D. Andreasyan (yy. 1944).

65 *Târîhu Mar Mihâ'il es-Süryâni el-Kebîr*, çev. Saliba Şem'un (Halep 1996).

66 *Texts and Translations of the Chronicle of Michael the Great*, ed. George A. Kiraz (New Jersey: Gorgias Press, 2009-2011).



bilgiler bulmak mümkündür. Yaşadığı dönemde Selçuklular, Zengiler, Eyyûbiler, Haçlılar ve Moğollar'ın durumlarından söz eder.<sup>67</sup>

Esere ait bir nüsha XX. yüzyılın başlarında, İstanbul'da özel bir şahsın elinde bulunmuş ve Chabot tarafından iki cilt halinde yayımlanmıştır.<sup>68</sup> Chabot ayrıca bu neşrin birinci cildini Latinceye çevirmiş,<sup>69</sup> ikinci cildi ise Abouna tarafından Fransızcaya tercüme edilmiştir.<sup>70</sup>

### 1.17. Bar 'Ebroyo (Bar Hebraeus/İbnü'l-İbrî), Kronoloji

*Kronoloji*, Süryani edebiyatının çok eser veren yazarlarından biri olan Bar 'Ebroyo'nun, en bilinen eserlerinden biridir. Bu eser, seküler tarih ve kilise tarihi olmak üzere iki parçadan oluşmaktadır. Bar 'Ebroyo bu iki konuyu sütunlar halinde aynı sayfada ele almak yerine, tıpkı yukarıda bahsi geçen Anonim Kronik (1234'e kadar)'te olduğu gibi, ayrı ciltlerde ele almayı tercih etmiştir. Farklı eserlerden faydalanmış olan yazar, geniş ölçüde Patrik Mihâil'i takip etmiş olsa da kendi derleme ve düzenleme çalışmaları neticesinde çalışması ayrı bir değer kazanmıştır.<sup>71</sup>

Eserin seküler tarihe dair olan kısmı (*Ktōbo d-Makṭbonuṭ Zabne* ܟܬܘܒܘ ܕܡܚܘܒܢܘܬ ܙܒܢܘ / *Chronicon Syriacum*) yaratılıştan başlar ve kendi zamanına kadar gelir. Eser, daha çok hadedanlıklar esas alınarak on bir bölüme ayrılmıştır. Onuncu bölüm "Arap Krallar" (1258'e kadar), on birinci bölüm "Hun Krallar" üzerinedir. İslâm tarihini konu edinen bu kısım, bütün eserin üçte ikisinden fazlasını teşkil etmektedir. Yazar bu çalışmasını hazırlarken, uzun yıllar kaldığı Moğol başkenti Merağa ve çevresindeki kütüphanelerde bulunan Süryanice, Arapça ve Farsça kaynakları kullanmıştır. Çeşitli yazmaları mevcut olan eser ilk defa 1789'da Bruns ve Kirsch tarafından Latince çevirisiyle birlikte yayımlanmıştır.<sup>72</sup> Ancak Bedjan'ın 1890'da yaptığı neşir daha mükemmeldir.<sup>73</sup> Bu neşir daha sonra Budge tarafından İngilizceye çevrilmiş<sup>74</sup> ve Ö. R. Doğrul bu çeviriyi Türkçeye aktarmıştır.<sup>75</sup> Bar 'Ebroyo ömrünün sonlarına doğru, bazı Müslüman dostlarının isteği üzerine eserin kısa bir versiyonunu da Arapça olarak kaleme almıştır. Yazar bu çalışmasında; Müslüman okurun ilgisini çekmeyeceğini düşündüğü bazı bölümleri metinden çıkarırken, Süryanicesinde olmayan bazı bilgileri de metne eklemiştir. *Târîhu Muhtasari'd-Düvel* olarak bilinen eser ilk olarak

67 Eser hakkında bkz. Barsavm, *Saçılmış İnciler*, 409-410; Abûnâ, *Âdâbü'l-Lüğati'l-Ârâmiyye*, 440; Yousif, *Süryâni Vakanüvisler*, 241-275; Duygu, *Süryani Tarih Yazıcılığı*, 102-103; Brock, "Syriac Sources for Seventh Century History", 22; a.m.f., "Syriac Historical Writing", 17-18; Witakowski, "Historiography, Syriac", 201-202.

68 "Mekhtab Zabne d-'al Şarbe 'Olmonoyo w-'İdtonoyo 'damo la-Şnaṭ 1234 la-Mṣiho", I, ed. J. B. Chabot, CSCO 81 (*Scriptores Syri* 36) içinde (1920), 25-341; II, ed. J. B. Chabot, CSCO 82 (*Scriptores Syri* 37) içinde (1916), 1-350; Latince çev. J. B. Chabot, CSCO 109 (*Scriptores Syri* 56) içinde (1937).

69 "Chronicon Anonymi Auctoris ad Annum Christi 1234 Pertinens", c. I, Latince çev. J. B. Chabot, CSCO 109 (*Scriptores Syri* 56) içinde (1937).

70 "Chronicon Anonymi Auctoris ad Annum Christi 1234 Pertinens", c. II, Fransızcaya çev. A. Abouna, CSCO 354 (*Scriptores Syri* 154) içinde (1974).

71 Bar 'Ebroyo'nun tarih eserleri hakkında bkz. Wright, *Syriac Literature*, 278-280; Barsavm, *Saçılmış İnciler*, 427-428; Abûnâ, *Âdâbü'l-Lüğati'l-Ârâmiyye*, 457-459; Yousif, *Süryâni Vakanüvisler*, 277-315; Duygu, *Süryani Tarih Yazıcılığı*, 104-105; Brock, "Syriac Sources for Seventh Century History", 22-23; a.m.f., "Syriac Historical Writing", 19-21; Abdülkerim Özaydın, "İbnü'l-İbrî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c. 21 (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 93; Takahashi, "Bar 'Ebroyo, Grigorios", *GEDSH*, 55.

72 *Chronicon Syriacum*, ed. ve Latinceye çev. P. J. Bruns ve G. G. Kirsch (Leipzig 1789).

73 *Ktōbo d-Makṭbonuṭ Zabne*, ed. P. Bedjan (Paris 1890).

74 *The Chronography of Gregory Abu'l Faraj, the Son of Aaron, The Hebrew Physician, Commonly Known as Bar Hebraeus, Being The First Part of His Political History of the World*, İngilizceye çev. E. A. W. Budge, 2 cilt (London 1932).

75 *Abu'l-Faraj Tarihi*, çev. Ömer Rıza Doğrul, 2 cilt (Ankara: TTK Yayınları, 1999).

Pococke tarafından Latince çevirisiyle birlikte yayımlanmış,<sup>76</sup> daha sonra Sâlihânî eserin Arapça metnini müstakil olarak neşretmiştir.<sup>77</sup> Bourer eseri Almanca'ya,<sup>78</sup> Teule İngilizceye tercüme etmiş;<sup>79</sup> Yaltkaya ise Moğollarla ilgili kısmı Türkçeye çevirmiştir.<sup>80</sup> 1285 yılına kadar gelen seküler tarih, sonradan 1297 yılına kadar tamamlanmıştır. Bedjan neşrinin sonuna (557-88) eklenmiş olan bu kısmın, Bar 'Ebroyo'nun kardeşi Barsavma tarafından yazıldığı tahmin edilmektedir.<sup>81</sup>

Bar 'Ebroyo eserinin kilise tarihine dair olan parçasını (*Ktobo da-Qlisyastıqi* ܟܬܘܒܐ ܕܥܩܠܝܣܝܐܨܬܝܩܝ / *Chronicon Ecclesiasticum*) ise iki bölüm olarak yazmıştır. Birinci bölümde Havari Petrus'tan başlamak suretiyle Antakya patriklerinin tarihini veren yazar, bu çalışmasını 1285 yılına kadar getirmiştir. Son yüzyıla ait bilgiler eserde daha fazla yer tutmaktadır. Barsavma eseri 1288'e kadar tamamlamıştır. İkinci bölüm ise katolikoslara ayrılmıştır. Bar 'Ebroyo, V. yüzyılda yaşanan bölünme sonrasında bağımsız hareket etmeye başlayan katolikoslara da eserin yer vermiş ve böylelikle Doğu Kilisesi'ne ilgi gösteren ilk Süryani Ortodoks tarihçi olmuştur. Birkaç yazması günümüze ulaşmış olan eser, British Museum'daki (Add. 7198) nüsha esas alınarak Abbeloos ve Lamy tarafından Latince çevirisiyle birlikte neşredilmiştir.<sup>82</sup> Kilise tarihine 1495 ve 1582 yılına kadar gelen zeyiller yazılmıştır. Bunların ilki yukarıda sözü geçen neşrin sonuna eklenmiştir (2: 781-846; 3: 467-485). Basılmamış olan ikincisinin yazması Floransa'da (Med. Or. 118) yer almaktadır.

## 2. Doğu Süryanileri

431 Efes Konsil'i'nde mahkûm edilen iki doğa kristolojisini benimseyen ve tarihi süreç içerisinde Sâsânî coğrafyasında örgütlenerek kendi kiliselerini kuran Süryaniler, Doğu Süryanileri olarak tanımlanmaktadır. Buradan hareketle mensubu oldukları kilise de Doğu Kilisesi olarak isimlendirilmiştir. Bu başlık altında Doğu Kilisesi mensubu olan yazarlar tarafından kaleme alınmış olan tarih eserleri incelenecektir. Doğu Süryanilerinden günümüze kalan eserlerin sayısı oldukça sınırlıdır. Mevcut olanların çoğu ise yerel tarih karakterlidir. Ancak bu onlar arasında tarih yazma geleneğinin gelişmemiş olduğu şeklinde değerlendirilmemelidir. Nusaybin Metropoliteli Eliya'nın (ö. 1046) *Kronoloji*'si ve 'Abdišo b. Brika'nın (ö. 1318) *Katalog*'u incelendiğinde, Doğu Süryanileri tarafından yazılmış pek çok tarih eserinin varlığı anlaşılmaktadır. Ancak bunlar günümüze ulaşmamıştır.

### 2.1. Huzistan Kroniği

Yazarı belli olmayan eser, Huzistan'da<sup>83</sup> yazıldığı tahmin edildiğinden *Huzistan Kroniği* adıyla bilinmektedir. Ayrıca editörüne izafeten "Guidi Kroniği" (Guidi's Chronicle), yazarı bilinmediği için "Anonim Kronik" ve Sâsânîlerin son dönemi hakkında olduğu için "Geç Dönem Sâsânî Kroniği" olarak da anılmaktadır. 670-80 yıllarında yazıldığı düşünülmektedir. Emevîlerin (661-750) erken döneminde yazıldığı anlaşılan eserde; Doğu Kilisesi'nin durumu, Sâsânîlerin geç dönem tarihi (yaklaşık olarak son yarım yüzyılı) ve

76 *Historia Compendiosa Dynastiarum*, ed. ve Latinceye çev. E. Pococke (Oxford 1663).

77 *Târîhu Muhtasarî'd-Düvel*, ed. Anton Sâlihânî el-Yesû'î (Beirut: Dâruş-Şark, 1992).

78 *Des Grigorius Abulfaradsch Kurze Geschichte der Dynastien*, Almancaya çev. G. L. Bourer, 2 cilt (Leipzig 1783-1785).

79 *The Ethicon of Barhebraeus*, İngilizceye çev. H. G. B. Teule (Louvain 1993).

80 *Tarihi Muhtasarü'ddüvel*, çev. M. Şerefettin Yaltkaya (Ankara: Maarif Vekaleti, 1941).

81 Bkz. Brock, "Syriac Historical Writing", 20-21;

82 *Ktobo da-Qlisyastıqi*, ed. ve Latinceye çev. J. B. Abbeloos, T. J. Lamy, 3 cilt (Leuven 1872-1877).

83 Coğrafi olarak Irak, Basra körfezi ve Zagros sıradağları arasında yer alan bölgedir. Bugün İran'a bağlı, aynı adı taşıyan bir eyalettir.

Müslüman fetihlerinden söz edilmektedir. Bazı araştırmacılar tarafından bu eserin, daha kapsamlı başka bir eserden alıntılar yapılmak suretiyle oluşturulmuş olduğu yönünde görüşler ortaya atılmıştır.<sup>84</sup>

Kronik yakın dönemde, XIV. yüzyıla ait bir yazma (Alkuş<sup>85</sup> yazması) esas alınarak çoğaltılmıştır. Eseri ilk defa yukarıda adı geçen Guidi, çoğaltılmış nüshalardan birini (Borgia syr. 82) esas alarak neşretmiş ve Latinceye çevirmiştir.<sup>86</sup> 1976'da asıl nüsha Haddad tarafından tahkik edilmiş ve Arapça çevirisiyle birlikte yayımlanmıştır.<sup>87</sup> Eser ayrıca Almanca ve Rusçaya da tercüme edilmiştir.<sup>88</sup>

## 2.2. Yuhanna (John) Bar Penkaye, *Ktābā d-Riṣ Melle*

Yuhanna b. Penkaye,<sup>89</sup> Kamul'daki Mar Yuhanan Manastırı'nda öğrenim görmüş bir din adamıdır. VII. yüzyılda yaşamış olan Yuhanna 686'dan sonra, bir dünya tarihi olan *Ktābā d-Riṣ Melle* (كتاب ريس ملة: ana olaylar kitabı) adlı eserini kaleme almıştır.<sup>90</sup> Din merkezli bu kronolojik çalışmanın yapıldığı dönem, Emevîlerin erken dönemiyle örtüşmektedir. 15 bölümden oluşan eserin son iki bölümü, İslâm tarihini ilgilendiren olaylardan söz eder. Eser yazılmış olduğu dönemle ilgili ayrıntılı bilgiler sunmaktadır. Bu anlamda eserde; Emevî halifeleri Muaviye (hilâfeti: 661-680) ve Yezid (hilâfeti: 680-683) döneminin olayları, Abdullah b. Zübeyr (ö. 692) ve Muhtar es-Sekafî'nin (ö. 687) faaliyetleri, savaşlar, esaretler, salgın hastalıklar, insanların günahkârlığı gibi dönem hakkında ilgi çekici detaylar görmek mümkündür.

Eserin bugün, 1262 tarihli Tebriz nüshasından çoğaltıldıkları tahmin edilen çeşitli nüshaları mevcuttur. Tebriz nüshası ise günümüze ulaşmamıştır. Bugüne kadar eserin tam bir neşri yapılmış değildir. En kapsamlı neşir Mingana tarafından X-XV. kitapları kapsayacak şekilde yapılmış, sadece XV. kitap Fransızcaya çevrilerek yayımlanmıştır.<sup>91</sup> VII. yüzyıl İslâm tarihi ile kesişen 14. kitabın sonu ve 15. kitabın tamamı daha sonra Brock tarafından İngilizceye çevrilmiş,<sup>92</sup> Duygu bu bölümleri Türkçeye aktararak yayımlamıştır.<sup>93</sup>

## 2.3. Beth Qoqa Manastırı Tarihi

Eser, adından da anlaşılacağı üzere belli bir manastırın tarihiyle ilgili kaleme alınmıştır. İçerisinde manastırın kuruluşundan, kurucularından ve o zamana kadar yetişmiş bü-

84 Kronik hakkında bkz. Brock, "Syriac Sources for Seventh Century History", 23-24; a.mlf., "Syriac Historical Writing", 25; Duygu, Süryani Tarih Yazıcılığı, 81-82; Witakowski, "Historiography, Syriac", 202.

85 Irak'ta Musul'un 40 km kuzeyindeki bir yerleşim yeri.

86 "Şarbe Medem men Qlisiastiqe Honaw deyn Taş'iyâtâ 'İdtänâyâtâ wa-d-Qosmostiqe Honaw deyn Taş'iyâtâ 'Älmänâyâtâ d-men Mawteh d-Hormizd bar Kusraw wa-'damâ l-Şulâm Malkuḥun d-Pärsäye", ed. I. Guidi, *Chronica Minora I* içinde (Leipzig, Otto Harrassowitz, 1903), 15-39; Latinceye çev. I. Guidi, 15-32.

87 "Şarbe Medem men Qlisiastiqe wa-d-Qosmostiqe", ed. P. Haddad (Bağdat: Şeriketü'd-Divân li't-Tibâ'a, 1976).

88 "Die von Guidi Herausgegebene Syrische Chronik: Übersetzt und Commentiert", Almancaya çev. T. Nöldeke, *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften* 9 (1893): 1-48; "Anonimnaya Siriiskaya Khronika Vremeni Sasanidov", Rusçaya çev. N. V. Pigulevskaia, *Zapisk Istituta Vostokovedeniya* 7 (1939): 55-78.

89 Babası Penekli olduğu için Bar Penkaye denmiştir. Penek, bugün Şırnak'a bağlı İdil ilçesinin yakınındaki eski bir yerleşim yeridir.

90 Eser hakkında bkz. Abûnâ, *Ädâbü'l-Lüğati'l-Ärâmiyye*, 281; Brock, "Syriac Sources for Seventh Century History", 24; a.mlf., "Syriac Historical Writing", 26; Duygu, Süryani Tarih Yazıcılığı, 82-84; Witakowski, "Historiography, Syriac", 202.

91 A. Mingana, "Bar Penkaye", *Sources Syriacques I* içinde (Leipzig, Otto Harrassowitz, 1908), 2-203.

92 S. B. Brock, "North Mesopotamia in the Late Seventh-Century: Book XV of John Bar Penkaye's *Ris Melle*", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 9 (1987), 51-75.

93 Duygu, *Süryani Tarih Yazıcılığı*, 125-143.



olan *Siirt Kroniği*'nin içerisinde bulunduğunu iddia etmektedir.<sup>101</sup> Chabot metni Fransızca tercümesiyle birlikte neşretmiş,<sup>102</sup> Bedjan da eseri ayrıca yayımlamıştır.<sup>103</sup>

## 2.6. *Siirt Kroniği*

Yazarı belli olmayan eser Aday Şer'in (ö. 1915)<sup>104</sup> çabaları sonucunda ortaya çıkmıştır. Musul'dan elde edilen bir yazma ile Siirt'te ve Diyarbakır'da bulunan yazmalar birleştirilerek oluşturulan eser, Fransızca çevirisiyle birlikte *Patrologia Orientalis*'in farklı ciltlerinde dört parça halinde yayımlanmıştır.<sup>105</sup> Dili Arapça olan eserin başı, ortası ve sonu eksiktir. Mevcut olan kısımlar 251-422 ve 484-650 yılları arasını kapsar. Şer, eserin Hıristiyanlığın doğuşuyla başladığı kanaatinde. Bir kilise tarihi olan çalışmanın temel konusunu Pers diyarında örgütlenmiş olan Doğu Kilisesi oluşturmaktadır. Bu bağlamda sosyal ve politik gelişmelere de değinilmektedir.

Kroniğin mevcut kısmında İslâm'ın ancak çok erken dönemlerinden söz edilmiştir. Yazarın İslâm ve Müslümanlar hakkındaki aşırı olumlu tutumu oldukça dikkat çekici bir durumdur. Öyle ki Hz. Muhammed ve Müslüman bazı idarecilerin isimleri anıldığında sıklıkla dua ifadelerine rastlanmaktadır. Şu çok açık bir şekilde anlaşılmaktadır ki yazar, Müslümanları Pers zulmünün sonlandırıcıları olarak görmektedir. Eserde Hz. Muhammed'in Necranlılara verdiği yazılı belgeden ve dönemin Doğu Kilisesi Katolikosu İšo'yahb'ın (patrikliği: 628-645) Hz. Muhammed'e gönderdiği ifade edilen mektup ve hediyelerden de söz edilmektedir.

*Siirt Kroniği*'nin 650'den sonra ne kadar devam ettiği ve ne zaman yazıldığı konusu net değildir. Eserde Katolikos İšo' bar Nündan (patrikliği: 823-828) bahsedilmiş olması, en azından onun patriklik döneminden sonra yazılmış olduğunu göstermektedir. Bazı araştırmacılar yazarın IX. yüzyılda yaşamış olan ve yukarıda bahsi geçen Basra Piskoposu İšo'dnah olabileceğine işaret etmişlerdir. Ancak bunu doğrulayacak kesin bir delil yoktur. Bazı araştırmacılar ise eserin XI. yüzyılda oluşturulmuş olabileceğini düşünmektedir. Eserin bir yerinde geçen "Zâhîr'in dönemi" iması ise tartışma alanını XIII. yüzyıla kadar genişletmektedir. Zira kastedilen kişinin Abbâsi halifesi Zâhîr Biemrillah (1225-1226) olma ihtimali söz konusudur ve yazarın ifadesinden onunla çağdaş olduğu anlaşılmaktadır. Ne var ki bu varsayımların hiçbirisi kesin olarak ispatlanabilir değildir. Dolayısıyla *Siirt Kroniği* yazarının ne zaman yaşadığı ve eserin ne zaman kaleme alınmış olduğu konusu belirsizdir.<sup>107</sup>

101 Eser hakkında bkz. Assemani, *BO*, 3: 195-196; G. P. Badger, *The Nestorians and Their Rituals* (London: 1852), 2: 375; Baumstark, *GSL*, 234; Abûnâ, *Âdâbü'l-Lüğati'l-Ârâmiyye*, 322-323; Brock, "Syriac Sources for Seventh Century History", 26-27; a.m.f., "Isho'dnah", *GEDSH*, 217; Witakowski, "Historiography, Syriac", 202; Tomakin, "Abbâsiler Döneminde Süryâniler", 216-217.

102 *Le livre de la Chasteté composé par Jésusdenah, Évêque de Baçrah*, ed. ve Fransızcaya çev. J. B. Chabot (Roma 1896).

103 "Şarbo d-Abâhâtâ da-Nsab 'Umre b-Malkuṭo d-Pârsâye wa-d-Tayâye", ed. J. B. Chabot, *Liber Superiorum* içinde (Paris 517-437, 1901).

104 Keldani Kilisesi Siirt Başpiskoposu (1902-1915).

105 "Histoire Nestorienne Inédite (Chronique de Séert): Première partie (I)", ed. ve çev. A. Scher, *Patrologia Orientalis* içinde (Paris: Firmin-Didot, 1908), 213-312; "Histoire Nestorienne Inédite (Chronique de Séert): Première partie (II)", *Patrologia Orientalis* içinde (Paris: Firmin-Didot, 1910), 217-344; "Histoire Nestorienne Inédite (Chronique de Séert): Seconde partie (I)", *Patrologia Orientalis* içinde (Paris: Firmin-Didot, 1911) 95-203; "Histoire Nestorienne Inédite (Chronique de Séert): Seconde partie (II)", *Patrologia Orientalis* içinde (Paris: Firmin-Didot, 1919) 435-639.

106 Aday Şer, "Giriş", *Siirt Vakayinamesi* içinde, haz. Aday Şer, çev. Celal Kabadayı (İstanbul: Yaba Yayınları, 2010), 60.

107 Eser hakkında bkz. Abûnâ, *Âdâbü'l-Lüğati'l-Ârâmiyye*, 374-376; Yousif, Süryani Vakanüvisler, 319-389; A. Harrak, "Siirt", *GEDSH*, 379.

## 2.7. Eliya b. Şinaya (Nusaybin Metropolitisi), *Kronoloji*

Nusaybin Metropolitisi Eliya (piskoposluğu: 1008-1046) tarafından kaleme alınmış bir dünya tarihidir. Evrensel tarihi konu edinmesi yönüyle günümüze ulaşmış Doğu Süryani kronikleri arasında tektir. Eser iki parça olarak düzenlenmiş, iki dilli (Süryanice-Arapça) yazılmış olan birinci parça da iki bölüme ayrılmıştır. Birinci bölümde Kutsal Kitap'ta geçen ilk insanlar ve katolikoslar ile antik çağ ve geç antik çağ devletlerinin krallarına dair listeler verilmiştir. Bunu Doğu Kilisesi katolikoslarını içeren ve her biri hakkında ayrıntılı bilgiler sunan bir liste takip etmektedir (7-73). Bu parçanın ikinci bölümünde ise m.s. 25-1018 yılları arasındaki önemli olaylar kronolojik sıra içinde sunulmuştur. Bu kısmın baş tarafı eksik olup 785-878 ve 972-994 yılları arasında da kesintiler bulunmaktadır. Dolayısıyla eserin içeriği İslâm'ın ilk dört asrıyla kesişmektedir. Eliya'nın metropolitliği döneminde Nusaybin, Meyyâfârikîn<sup>108</sup> merkezli Mervânîler'in (983-1085) idaresindeydi ve yazarın sarayla yakın ilişkileri vardı. Bu sebeple eserin yakın dönem ve Mervânîler hakkında verdiği bilgiler özellikle değerlidir. Yazar siyasi ve dinî gelişmelerden başka; ay ve güneş tutulmaları, doğal afetler, hastalıklar gibi toplumun genel gündemini meşgul eden olaylara da yer vermiştir (73-228). Bu parçanın sonuna yazarın hayatını içeren bir yazı sonradan eklenmiştir (228-231). Eserin ikinci parçası ise Süryanice kaleme alınmıştır ve takvimsel tablolardan oluşmaktadır. Bunlar farklı doğu kiliselerine göre bayramları ve yılları gösteren dönüşüm tablolarını içermektedir.

Eliya kullandığı Yunaca, Süryanice ve Arapça kaynakların bilgisini vermeye özen göstermiştir. Bu anlamda yaklaşık 60 kaynağın adı eserde geçmektedir ve bunların hemen yarısı günümüze ulaşmamıştır, dolayısıyla bilinmemektedir. Bu kaynaklar arasında Doğu Kilisesi ve Süryani Ortodoks Kilisesi'ne mensup yazarların eserleri bulunduğu gibi, Müslümanlar tarafından kaleme alınmış olanlar da yer almaktadır. Eliya'nın eseri XI. yüzyılda, iki Süryani kilisesi arasındaki entelektüel etkileşimin boyutunu ve Doğu Kilisesi bünyesinde Arapçanın kazanmakta olduğu etkinliği göstermesi açısından önemlidir. İlerleyen süreçte Arapça daha da yaygınlaşmış ve bu kiliseye mensup yazarlar eserlerini sadece Arapça kaleme almaya başlamışlardır. Nitekim aşağıda *Ahbâru Fetâriketi Kürsiyyi'l-Maşrik ve Esfâru'l-Esrâr* adlı eserlerin tamamen Arapça kaleme alınmış olduğu görülecektir.<sup>109</sup>

Eliya'nın eserinin tek nüshası British Museum'da (Add. 7197) bulunmaktadır ve müellif nüshası olma ihtimali yüksektir. Metin ve Latince çevirisi Brooks ve Chabot tarafından yayımlanmıştır.<sup>110</sup> Eser ayrıca Delaporte tarafından Fransızcaya çevrilmiş ve indeks eklenerek yayımlanmıştır.<sup>111</sup> Sadece İslâm tarihini içeren kısımları da Baethgen tarafından Almancaya çevrilmiş, Süryanice ve Arapça metinle birlikte yayımlanmıştır.<sup>112</sup>

## 2.8. *Ahbâru Fetâriketi Kürsiyyi'l-Maşrik min Kitâbi'l-Mecdel*

Doğu Kilisesi katolikoslarını konu edinen eser aslında dini ve tarihi konuları içeren

108 Süryani kaynaklarda Mayperqat (ܡܝܦܪܩܬܐ) diye geçer. Bugün Diyarbakır'a bağlı Silvan ilçesidir.

109 Eser hakkında bkz. Assemani, *BO*, 3: 266-274; Baumstark, *GSL*, 287-288; Wright, *Syriac Literature*, 235-239; Abûnâ, *Âdâbü'l-Lügati'l-Ârâmiyye*, 368-369; Yousif, Süryani Vakanüvisler, 391-424; Duygu, Süryani Tarih Yazıcılığı, 99-100; Brock, "Syriac Sources for Seventh Century History", 24-25; a.mlf., "Syriac Historical Writing", 26-27; H. G. B. Teule, "Eliya of Nisibis", *GEDSH*, 143; Witakowski, "Historiography, Syriac", 202-203.

110 *Eliae Metropolitae Nisibeni Opus Chronologicum II*, ed. J. B. Chabot, *CSCO 62 (Scriptores Syri 22)* içinde (1909); Latinceye çev. J. B. Chabot, *CSCO 63 (Scriptores Syri 24)* içinde (1910); *Eliae Metropolitae Nisibeni Opus Chronologicum I*, ed. E. W. Brooks, *CSCO 62 (Scriptores Syri 21)* içinde (1910); Latinceye çev. ed. E. W. Brooks, *CSCO 63 (Scriptores Syri 23)* içinde (1910).

111 *Chronographie de Mar Elie bar Şinaya, Metropolit de Nisibe*, çev. L. Delaporte (Paris 1910).

112 *Fragmente Syrischer und Arabischer Historiker*, ed. F. Baethgen (Leipzig 1884).



büyük bir eserin küçük bir parçasından ibarettir. *Kitâbü'l-Mecdel* isimli bu çalışma yedi bölümden oluşmakta ve her bölümün alt başlıkları bulunmaktadır. Katolikoslar hakkındaki bu parça ise *Kitâbü'l-Mecdel*'in 5. bölümünün 5. bábından ibarettir. Eser, Havarî Tuma tarafından doğuya gönderildiği kabul edilen Aday'ın hayatı ile başlamakta ve III. 'Abdişu' (katolikosluğu: 1139-1148) dönemine kadar gelmektedir. Doğu Kilisesi liderlerinin hayatları ele alınırken dönemin kilise mensubu ünlü bilgin, hekim ve devlet memurlarından da söz edilmekte; bu bağlamda Müslüman idareciler ve toplum hayatı hakkında kayda değer ölçüde bilgi aktarılmaktadır. Eserin tamamı Arapça olarak kaleme alınmıştır. Bu durum Arapçanın XII. yüzyılda, Doğu Kilisesi bünyesinde kazanmış olduğu ağırlığı göstermesi bakımından önemlidir.<sup>113</sup>

Yazması Paris'te (Bibl. Nat. 190) bulunan eser 1899'da Gismondi tarafından *Ahbâru Fetâriketi Kürsiyyi'l-Maşrik min Kitâbi'l-Mecdel* başlığıyla Mari b. Süleyman'a (XII. Yüzyıl) atfedilerek neşredilmiş, 1966'da Bağdat'ta eserin tıpkıbasımı gerçekleştirilmiştir.<sup>114</sup> Yakın zamanda eser üzerine ayrıntılı çalışma yapan ve eseri *el-Mecdel l-İstibsâr ve'l-Cedel* adıyla yeniden neşreden Louis Saliba, *Kitâbü'l-Mecdel*'in Mari b. Süleyman'a aidiyetini tartışmaya açmış; aslında bu çalışmanın gerçek yazarının Amr b. Matta olduğunu ve sadece eserin içine girmiş birkaç notundan dolayı yanlış bir şekilde Mari b. Süleyman'a izafe edildiğini belirtmiştir.<sup>115</sup>

## 2.9. Katolikos III. Yahbalaha'nın Seyahatleri

Bu eser; Türk asıllı olduğu bilinen Yahbalaha (katolikosluğu: 1281-1317) ile manevî hocası ve yakın dostu Raban Savma'nın seyahatlerinde, Savma tarafından tutulmuş olan günlüğe dayanmaktadır. Moğol İmparatoru Kubilay Han'ın (1260-1294) himayesi, en azından izni ile hareket eden ikili; Merâğa, Tebriz, Erbil gibi dönemin büyük şehirlerinde ilişkiler kurmuş, Bağdat'ı ziyaret etmişlerdir. Ayrıca eserde Raban Savma'nın Avrupa yolculuğu da yer almaktadır. XIII. asrın ikinci yarısının birbirinden uzak farklı bölgeleri hakkında, doğrudan gözleme dayalı olarak kaleme alınmış olan eser; Moğol istilası sonrası dönemin İslâm dünyasında Müslüman-Hıristiyan ilişkileri bakımından önemli bilgiler içermektedir. Orijinalinin Farsça kaleme alınmış olduğu tahmin edilen eser daha sonra Süryani bir yazar tarafından yeniden kurgulanarak Süryaniceye çevrilmiştir.<sup>116</sup>

Günümüze ulaşmış olan Süryanice nüsha British Museum'da (Oriental MS. no. 3636) bulunmaktadır ve Bedjan tarafından yayımlanmıştır.<sup>117</sup> Chabot eseri geniş notlarla Fransızcaya,<sup>118</sup> Budge da İngilizceye çevirmiştir.<sup>119</sup>

113 Eser hakkında bkz. Assemani, *BO*, 3.1: 554-555; Abûnâ, *Âdâbü'l-Lüğati'l-Ârâmiyye*, 412-414; Yousif, Süryani Vakanüvisler, 425-457; Witakowski, "Historiography, Syriac", 203.

114 *Maris Amri et Slibae de Patriarchis Nestorianorum Commentaria ex Codicibus Vaticanis I*, ed. H. Gismondi (Roma 1899).

115 Bkz. *el-Mecdel l-İstibsâr ve'l-Cedel*, haz. ve thk. Louis Saliba (Lübnan: Dâr ve Mektebetü Byblion, 2012).

116 Eser hakkında bkz. Abûnâ, *Âdâbü'l-Lüğati'l-Ârâmiyye*, 411-412; Brock, *Syriac Literature*, 81; Witakowski, "Historiography, Syriac", 203; J. P. Amar, "Sawma, Rabban", *GEDSH*, 360-361; a.mlf., "Yahbalaha III", *GEDSH*, 429.

117 *Histoire de Mar-Jabalaha, de Trois Autres Patriarches, d'un Prêtre et de Deux Laïques Nestoriens*, ed. P. Bedjan (Paris: Otto Harrassowitz, 1893).

118 *Histoire de Mar Jabalaha III, Patriarche des Nestoriens (1281-1317), et du Moine Rabban Çauma, Ambassadeur du Roi Argoun en Occident (1287), Traduite de Syriaque e Annotée*, ed. J. B. Chabot (Paris: Ernest Leroux, 1895).

119 *The Monks of Kublai Khan Emperor of China*, İngilizceye çev. E. A. W. Budge (Londra: The Religious Tract Society, 1928).



## 2.10. Saliba b. Yuhanna, *Esfâru'l-Esrâr*

Bir papazın oğlu olarak XIII. yüzyılın sonlarına doğru Musul'da doğmuş olan Saliba b. Yuhanna, din adamı olarak yetişmiştir. 1330'lu yıllarda bahsi geçen *Kitâbü'l-Mecdel* üzerine çalışmaya başladığı ifade edilen yazar, Doğu Kilisesi'nin tarihi hakkında *Kitâbü't-Tevârih* olarak da bilinen eserini kaleme almıştır. Eser III. Yahbalaha (katolikosluğu: 1281-1317) dönemine kadar gelmektedir. *Kitâbü'l-Mecdel*'den başka, kaynakları arasında Saïd b. Bitrîk, *Siirt Kroniği* ve Nusaybin Metropoliti Eliya da vardır. Eserini Arapça kaleme almış, ancak Süryanice kelime ve deyimleri sıkça kullanmıştır. Saliba ilgisini daha çok katolikoslar, metropolitler ve piskoposlar üzerine yoğunlaştırmış ve çalışmasını buna göre derlemiştir. Bu sebeple Abbâsiler, Moğollar veya yerel idareciler hakkında pek fazla bilgi sunmamaktadır.<sup>120</sup>

Vatikan'da (Ar. 110) bulunan yazma Gismondi tarafından Amr b. Matta ve Saliba b. Yuhanna'ya atfedilerek neşredilmiştir.<sup>121</sup> Eserin hangisine ait olduğu veya ikisinin de bu eser üzerinde çalışma yapıp yapmadıkları konusu tartışmalıdır. Eserin Saliba'ya ait olduğunu savunan Louis Saliba, konu üzerine yapmış olduğu araştırma ile birlikte eseri yeniden neşretmiştir.<sup>122</sup>

### Sonuç

İslâm tarihi alanı açısından değerlendirildiğinde kayda değer ölçüde Süryani tarih kaynağının mevcut olduğu dikkati çekmektedir. Bu kaynakların çoğunluğunun derleme olarak kaleme alındığı görülmektedir. Bununla birlikte yazıldığı dönemin siyasi ve toplumsal durumuna dikkat çeken ve bu bakımdan birincil kaynak statüsü kazanan eserler veya eser bölümlerinin varlığı da söz konusudur. Söz gelimi; Müslümanların Suriye ve Irak coğrafyasında gerçekleştirmiş olduğu fetihlerin aynı dönemin yazarları tarafından kayda geçirilmiş olması İslâm tarihçiliği açısından bu çalışmaların değerini artırmaktadır. Çeşitli dönemlerde yazılmış olan eserler de ilgi alanına göre kendi döneminin veya yazıldığı bölgenin tarihi açısından, birincil kaynak değeri taşımaktadır.

Bu inceleme kapsamındaki kaynakların tamamına yakını, XIX. yüzyılın sonlarından itibaren çeşitli araştırmacılar tarafından yayımlanmış durumdadır. Ayrıca neşri yapılan eserlerin pek çoğu en az bir batı diline çevrilmiştir. Bununla birlikte şimdiye kadar Süryanice kaynakların ancak birkaçı Türkçeye kazandırılmıştır. Andreasyan ve Doğrul'un çevirileri bu anlamda ilk olma özelliğini taşımaktadır. Daha yakın bir dönemde, İslâm öncesi döneme ait olan *Erbil Kroniği* (VI. yüzyıl) ile yukarıda bahsi geçen *Siirt Kroniği* Türkçeye kazandırılmıştır. Son olarak Mardin Artuklu Üniversitesi Öğretim Üyesi Zafer Duygu'nun; Süryani tarih yazıcılığı üzerine kaleme almış olduğu ve yedi farklı kronikten yapılmış çevirileri içeren çalışması, bu alandaki boşluğu doldurmaya yönelik atılmış önemli bir adım olarak değerlendirilebilir. Ancak şimdiye kadar yapılmış olan çevirilerin daima batı dillerinden gerçekleştirilmiş olması alanın ciddi bir problemi olarak varlığını sürdürmektedir. Türkiye'de Süryaniyat alanında yapılan ve sayısı pek fazla olmayan çalışmalar ise bu durumun doğal bir uzantısı şeklinde, batıda geliştirilmiş olan literatürün özetlenip aktarılmasından öteye geçememektedir. Bu durum düşünüldüğünde, sadece tarihi kaynakları değil, bütünüyle Süryani edebiyatını, orijinal metinler üzerinden tetkik edebilecek araştırmacılara duyulan ihtiyaç ortadadır. En azından Süryanice metinlerin doğrudan çevirilerinin

120 Eser hakkında bkz. Abûnâ, *Âdâbü'l-Lüğati'l-Ârâmiyye*, 413-414; Yousif, *Süryani Vakanüvisler*, 459-472.

121 *Maris Amri et Slibae de Patriarchis Nestorianorum Commentaria ex Codicibus Vaticanis II*, ed. H. Gismondi (Roma 1896).

122 *Esfâru'l-Esrâr ev Kitâbü't-Tevârih*, haz. ve thk. Louis Saliba (Lübnan: Dâr ve Mektebetü Byblion, 2012).

yapılması ve alanın araştırmacılarının istifadesine sunulması acil bir gereksinim olarak karşımızda durmaktadır.

**Kaynakça:**

- “Mektab Zabne d-‘al Şarbe ‘Olmonoyo w-‘İdtonoyo ‘damo la-Şnaṭ 1234 la-Mṣiho [Mesih’in 1234. yılına kadar gelen dünyevî ve dinî olaylar hakkında tarih]”. I, editör: J. B. Chabot, *CSCO 81 (Scriptores Syri 36)* içinde, 25-341. 1920; II, editör: J. B. Chabot, *CSCO 82 (Scriptores Syri 37)* içinde, 1-350. 1916.
- “Mektab Zabne da-‘damo la-Şnaṭ 813 la-Mṣiho [Mesih’in 813. yılına kadar tarih]”. *Chronica Minora III* içinde, 243-260. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1905.
- “Mektab Zabne d-Metul Sebwoṭo Mṣahlpoṭo ‘damo la-Şnaṭ 724 la-Mṣiho [Mesih’in 724. yılına kadar gelen çeşitli olaylar hakkında tarih]”. Editör: E. W. Brooks, *Chronica Minora II* içinde, 77-155. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1904.
- “Mektab Zabne d-Sim l-Noṣ da-Şmeh lo Eṭrṣem: da-‘damo la-Şnaṭ 846 la-Mṣiho [İsmi kayıtlı olmayan biri tarafından yazılmış, Mesih’in 846. yılına kadar gelen tarih]”. *Chronica Minora II* içinde 157-238. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1904.
- “Mektab Zabne d-Sim l-Noṣ d-men Bayṭ-Marōn [Mârûnilerden biri tarafından yazılan tarih]”. Editör: E. W. Brooks, *Chronica Minora II* içinde, 43-75. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1904.
- “Şarbe Medem men Qlisiastiqe Honaw deyn Taş‘iyātā ‘İdtānāyātā wa-d-Qosmostiqa Honaw deyn Taş‘iyātā ‘Ālmānāyātā d-men Mawteh d-Hormizd bar Kusraw wa-‘damā l-Şulām Malkuṭhun d-Pārsāye [Kiliselerin haberleri olan dinî tarihin ve dünyevi haberler olan evrensel tarihin anlatımı: Hüsrev oğlu Hürmüz’ün ölümünden Perslerin krallığının sonuna kadar]”. Editör: I. Guidi, *Chronica Minora I* içinde, 15-39. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1903.
- “Şarbo d-‘Abāhātā da-Nsab ‘Umre b-Malkuṭo d-Pārsāye wa-d-Tayāye [Perslerin ve Arapların krallıklarında manastırlar kuran babaların hikâyesi]”. Editör: J. B. Chabot, *Liber Superiorum* içinde, 437-517. Paris 1901.
- “Şudo’o d-Aykano İtayhun Dore w-Şarboṭo wa-Şnayo d-men Oḍom ‘damo l-Yawmono [Adem’den günümüze kadar dönemler, olaylar ve yılların nasıl olduğunun anlatımı]”. Editör: E. W. Brooks, *Chronica Minora III* içinde, 337-349. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1905.
- “Taş‘iyoto Mṣahlpoṭo [Çeşitli Haberler]”. Editör: E. W. Brooks, *Chronica Minora III* içinde, 331-336. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1905.
- “Taş‘iṭo d-‘al Kboşoh d-Suryo d-men Tayoye [Suriye’nin Araplar tarafından alınması hakkında haber]”. Editör: E. W. Brooks, *Chronica Minora II* içinde, 75. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1904.
- Abûnâ, Albert. *Ādâbü’l-Lüḡati’l-Ārâmiyye*. Beyrut 1996.
- Assemani, G. S. *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*. 3 cilt. Roma 1719-1728.
- Bar ‘Ebroyo. *Kṭoḇo d-Makṭbonuṭ Zabne [Zamanların Tarihi]*. Editör: P. Bedjan. Paris 1890.

- Barsavm, İğnatyus Efrem. *Saçılmış İnciler: Süryânîlerin Yazınsal Tarihi*. Çeviri: Zeki Demir. İstanbul 2005.
- Baumstark, Anton. *Geschichte der Syrischen Literatur*. Bonn 1922.
- Brock, Sebastian P. "Syriac Sources for Seventh-Century History". *Byzantine and Modern Greek Studies* 2 (1976): 17-36.
- Brock, Sebastian P. "Syriac Historical Writing: A Survey of the Main Sources". *Journal of the Iraq Academy* 5 (1979): 1-30.
- Brock, Sebastian P. "Melkite Literature in Syriac", *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*. Editör: Sebastian P. Brock, Aaron M. Butts, George A. Kiraz ve Lucas van Rompay. 285-286. New Jersey: Gorgias Press, 2011.
- de Halleux, A. "La Chronique Melkite Abrégée du Ms. Sinaï Syr. 10", *Le Muséon* 91 (1978): 5-44.
- Dolabani, Hanna. *Antakya Süryani Kadim (Ortodoks) Kilisesi Patriklerinin Özgeçmişi*. Çeviri: Gabriyel Akyüz. İstanbul 2006.
- Duygu, Zafer. *Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ: Hıristiyanlık, İslam, Siyasi Tarih*. İstanbul: Divan Kitap, 2016.
- Duygu, Zafer. "Zuknin Manastırı Süryani Kroniği (775) Özelinde İslam İdâresi Altındaki Hıristiyanlarda 'Din Değiştirme' Meselesi". *Milel ve Nihal* 9, sy. 2 (2013): 173-201.
- Eliya b. Şinaya. *Eliæ Metropolitæ Nisibeni Opus Chronologicum I-II*. Editör: J. B. Chabot, E. W. Brooks. CSCO 62-63 (*Scriptores Syri* 21-22). 1909-1910.
- Harrak, A. "Zuqnin, Chronicle of". *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*. Editör: Sebastian P. Brock, Aaron M. Butts, George A. Kiraz ve Lucas van Rompay. 450. New Jersey: Gorgias Press, 2011.
- Histoire de Mar-Jabalaha, de Trois Autres Patriarches, d'un Prêtre et de Deux Laiques Nestoriens*. Editör: P. Bedjan. Paris: Otto Harrassowitz, 1893.
- Land, J. P. N. *Anecdota Syriaca*. 4 cilt. Leiden 1862-1875.
- Le livre de la Chasteté composé par Jésusdenah, Évêque de Baçrah*, ed. ve Fransızcaya çev. J. B. Chabot (Roma 1896).
- Maris Amri et Slibæ de Patriarchis Nestorianorum Commentaria ex Codicibus Vaticanis I-II*. Editör: H. Gismondi. Roma 1896-1899.
- Mingana, A. "Bar Penkaye". *Sources Syriacques I* içinde, 2-203. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1908.
- Nau, F. "Un Colloque du Patriarche Jean Avec l'Émir des Agaréens et Faits Divers des Années 712 à 716 d'Après le MS. du British Museum Add. 17193 avec un appendice sur le patriarche Jean 1er". *Journal Asiatique* 11, sy. 5 (1915): 225-279.
- Nöldeke, T. "Zur Geschichte der Araber im 1 Jahrh. d. H. aus Syrischen Quellen". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 29 (1875): 76-82.
- Nöldeke, T. "Bruchstücke Einer Syrischen Chronik über die Zeit des Mo'awija". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 29 (1875): 82-98.
- Özaydın, Abdülkerim. "İbnü'l-İbri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 92-94. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Patrik Mihâil. *Chronique de Michel le Syrien*. Editör: J. B. Chabot. 4 cilt. Paris: 1899-1910.
- Segal, J. B. "Syriac Chronicles as Source Material for the History of Islamic Peoples". *Historians of the Middle East* içinde, ed. B. Lewis ve P. M. Holt, 246-258. Oxford: Oxford University Press, 1964.
- The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*. Sunum çeviri ve notlar: A. Palmer, S. Brock, R. Hoyland. Liverpool: Liverpool University Press, 1993.

- Tomakin, A. Yasin. "Abbâsîler Döneminde İlmî Hayatta Süryânîler (132-656/750-1258)".  
Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2017.
- Tuma b. Ya'kûb. *The Book of Governors: the Historia Monastica of Thomas Bishop of Marga*.  
Editör ve çeviri: E. A. W. Budge. 2 cilt. Londra: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.,  
Ltd., 1893.
- Witakowsky, W. "Historiography, Syriac", *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac He-  
ritage*. Editör: Sebastian P. Brock, Aaron M. Butts, George A. Kiraz ve Lucas van Rom-  
pay. 199-203. New Jersey: Gorgias Press, 2011.
- Wright, William. *A Short History of Syriac Literature*. London 1894.
- Yousif, Ephrem Isa. *Süryani Vakâüvisler*. Çeviri: Mustafa Aslan. İstanbul: Doz Yayınları,  
2009.
- <http://syri.ac/chronicles>

## Din ve Anlam Problemi\*

Yazar: Talcott PARSONS

Çeviri: M. Ali KIRMAN\*\*

Malinowski açıkça gösterdi ki, ne büyüsel ve dinsel ayinler, ritüel uygulamalar ne de bunlarla ilişkili doğaüstü güçlere ve varlıklara inançlar, rasyonel tekniklerin ya da bilimsel bilginin ilkel ve yetersiz bir formu olarak ele alınabilir. Zira onlar, mahiyet olarak farklı olduğu gibi, aksiyon sisteminde de tamamen farklı fonksiyonel öneme sahiptir (bkz. Malinowski 1926). Bununla birlikte Durkheim (1915; Parsons 1937, 11. Bölüm), fonksiyonel problemin belli yönlerini açığa çıkarmada olduğu gibi, söz konusu bu farklılığın belirgin özelliğini izah etme noktasında da Malinowski'den daha ileri gitmiştir. Malinowski dikkatini herhangi bir durumdaki aksiyonla ilişkili fonksiyonlar üzerinde yoğunlaştırırken, Durkheim özellikle ritüel nesnelere ve aksiyonları ile doğaüstü varlıklara karşı sergilenen belli tutumlara ilişkin problemle ilgilenmiş ve bu araştırmasının sonuçlarını kutsal ve profan arasındaki temel ayrımında toplamıştır. Durkheim, faydacı önemi olan nesnelere ve onların rasyonel teknik alanlardaki kullanımlarıyla ilgili bir ritüel bağlamına tahsis edilen tutumlara doğrudan ters düşerek, kutsalın temel özelliğinin herhangi bir faydacı bağlamdan radikal şekilde ayrılmış olduğunu tespit etmiştir. Kutsal, Durkheim'in ahlaki yükümlülükler ve otorite yönündeki uygun tutumlarla bir tuttuğu belli bir saygı tutumuyla birlikte ele alınır. Durkheim'in kutsal kavramına verdiği önemin etkisi, Malinowski'nin iki sistemin karışmadığı, zira gerçekte öz itibarıyla ayrılmış gibi ele alındığı şeklindeki gözlemini güçlü bir şekilde teyit ediyorsa da, onları ampirik problemlerin çözümünden ayrılmaz şekilde bütünüyle entelektüel süreçlerin çıktısı olarak ele alan bu problemler karşısında önceki yaklaşımların yetersizliğini Malinowski'den daha açık bir şekilde açığa çıkarmıştır. Böyle bir yaklaşım, Durkheim'in ısrar ettiği temel ayrımı yok edemese de, [en azından] üstünü örter.

Bununla birlikte dinde kutsalın merkezi önemi, saygı tutumunun kaynağı sorununun özellikle ciddi bir biçimde yükselmesine hizmet eder. Mesela Spencer onu ölenin ruhunun hayatta yeniden görüleceği inancından ve muhtemelen beraberinde getireceği bazı tehlikelerle ilgili düşüncelerden elde eder. Öte yandan Max Müller ve natüralist ekol, son analizde yer alan bütün kutsal şeyleri, özü itibarıyla zorlayıcı ve korkutucu oldukları için saygı duyulan ve korkulan belli doğa fenomenlerinin kişileştirilmesinden çıkarmaya girişmiştir. Durkheim bu aşamada probleme hiç bir çözüm bulunamayacağı düşüncesiyle tamamen yeni bir düşünce çizgisine yönelmiştir. Aslında saygı gösterilen ve kutsal olarak ele alınan şeylerin ortak bir özsel mahiyeti yoktu. Saçma kabul edilen hemen her şey aslında bazı toplumlarda kutsal kabul edilir. Dolayısıyla kutsallığın kaynağı özsel değildir. Problem farklı bir özellikten kaynaklanmaktadır. Kutsal nesnelere ve varlıklar birer semboldür. Problem,

\* Bu makale, önce Talcott Parsons'ın *Essays in Sociological Theory* (Free Press of Glencoe, 1954, s.204-210) kitabında yayınlanmış, daha sonra da "Religion and the Problem of Meaning" adıyla Roland Robertson'ın *Sociology of Religion* (New York: Penguin Books, 1985, 55-60) çalışmasında iktibas edilmiştir.

\*\* Prof. Dr., Çukurova Ü., İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi A. B. D.  
maakirman@hotmail.com

bu tür sembollere yapılan yüklemelerden kaynaklanmaktadır, yani problemin kaynağı çok önemli olan sembolün özsel mahiyeti değil, sembolleştirmedir.

Bu noktada Durkheim, “*Kutsal nesnelere gösterilen saygı, esas itibariyle ahlaki otoriteye gösterilen saygıyla tanımlanır.*” şeklindeki önceki görüşünün temel önemini farkındadır. Eğer kutsal şeyler birer sembol ise, onların temsil ettiği şeyin özsel mahiyeti onun ahlaki saygıyı emreden bir varlık olmasıdır. Durkheim “*Toplum her zaman gerçek bir dinî saygı nesnesidir.*” şeklindeki meşhur önermesine bu yolla ulaşmıştır. Böyle bir önerme kesinlikle kabul edilemez. Fakat Durkheim’in bir toplumun dinî semboller sisteminin oldukça sıkı birlikteliği ve örneklerin topluluk üyelerinin ortak ahlaki duygularıyla yaptırımı bağlandığı ile ilgili görüşünün temel önemi hakkında hiçbir kuşku da yoktur. İlk çalışmasında (bkz Parsons 1937, 8 ve 10. bölüm) Durkheim, ahlaken onaylanmış entegre bir normlar sisteminin fonksiyonel önemini daha iyi anlamış ve bu temele karşı onun gösterdiği entegrasyon, dinin fonksiyonel öneminin en önemli yanına işaret etmiştir. Ortaya çıkan problemler için eğer onları destekleyen ahlaki normların ve duyguların bu şekilde öncelikli bir önemi varsa, onları uygulamanın dışal süreçlerinden koruyan mekanizmalar nelerdir? Durkheim’in görüşü şu idi: Toplumun kurumsal entegrasyonu için son derece temel olan duyguların ifade edilmesi ve güçlendirilmesi hususunda dinî ritüelin bir mekanizma olarak öncelikli bir önemi vardır. Bu görüş, Malinowski’nin üzücü duygusal gerilim zamanlarında grup dayanışmasını yeniden güçlendiren bir mekanizma olarak cenaze törenlerinin önemiyle ilgili görüşüyle çok yakın bir ilişki içinde de görülebilir. Böylece Durkheim din ve toplumsal yapı arasındaki ilişkinin belli yönlerini ortaya koymuştur. Üstelik bunu Malinowski’den daha açık yapmış ve problemi, birey için gerilim ve çatışmanın özel durumundan soyutlayarak bir bütün olarak topluma uyguladığı farklı fonksiyonel perspektife yerleştirmiştir.

Ele alınan gelişmenin en dikkate değer özelliklerinden biri, din ile ilgili bilişsel örneklerin artık eski pozitivist anlayışta olduğu gibi esas itibariyle belli referans noktaları olarak ele alınmayıp, bilakis daha ziyade toplumsal aksiyon sisteminin diğer unsurlarıyla fonksiyonel ilişkiye girmesinde yatar. Pareto onların duygularla karşılıklı bağımlılığını daha genel kavramlarla göstermiştir. Malinowski belirsizlik ve ölüm gibi özel beşerî durumlara gösterilen aşırı öneme katkı yapmış; Pareto’nun duygular ve duygusal faktörler üzerine yaptığı vurguya hiçbir şekilde ters düşmemiştir. Bununla birlikte bu faktörler sadece belli durumlarla ilişkilerine karşı sergilenen özel olarak yapılaşmış aksiyon örnekleri nedeniyle önem kazandılar. Malinowski her iki faktörün de toplumsal grup dayanışmasıyla ilişkisinin pekâlâ farkındaydı. Fakat bu durum, Durkheim’in analitik bakışının esasını oluşturuyordu. Açıkır ki, dinî fikirler sosyolojik olarak dört faktörün hepsiyle de karşılıklı bağımlılığı çerçevesinde ele alınabilir.

Bununla birlikte çözülmemiş çok ciddi problemler de vardı. Özellikle ne Malinowski ne de Durkheim bu faktörlerin toplumsal yapının bir toplumdan diğerine farklılık göstermesiyle ilgili problemi açıkladı. Buna karşın her ikisi de, karşılaştırmalı ve dinamik referanslara başvurmaksızın öncelikle toplumsal sistemin fonksiyonelliğini analiz etmekle ilgilendi. Durkheim’in dinî düşüncelerdeki sembolizmin rolüyle ilgili önemli görüşü, kapsamlı analiz yapmaksızın, belli örneklerin –dolayısıyla onların farklılaşmalarının– sadece ikincil önemi olduğunu gösterebilir. Aslında Durkheim’in dinî örnekleri toplumun sembolik bir tezahürü olarak ele alma, fakat aynı zamanda toplumun en temel yönünü bir dizi ahlaki ve dinî duygu örneği olarak tanımlama eğiliminde olduğu hususunda dolaylı çıkarımda bulunmak için onun bu alandaki düşüncesinde açıkça fark edilebilir bir eğilim vardır.

Max Weber (1930) bu konuya tamamen farklı kavramlarla yaklaşmıştır. Protestan-

lık ve kapitalizm arasındaki ilişkiyi incelediği çalışmasında ilk vurguladığı temel husus, modern batı toplumunun kendisini diğer büyük medeniyetlerden son derece farklı kılan kurumsal sisteminin özellikleriyle ilgiliydi. Kalvinizmin bilişsel örnekleriyle toplumun seküler roller sergilenen bazı ilkesel kurumsal tutumlar arasında tam bir ilişki olduğunu hisseden Weber, bu bulguyu özellikle din ile Çin, Hindistan ve eski Güney Filistin'in [bugünkü Gazze] toplumsal yapısı arasındaki ilişkiyi incelemek suretiyle olası en geniş karşılaştırmalı perspektife sistematik bir şekilde yerleştirmiştir. (Weber 1921; Parsons 1937, 14, 15 ve 17. bölümler). Bu çalışmaların geliştirilen bir sonucu olarak Weber, bu vakalarda-ki dinî fikirlerin seviyesinde çarpıcı örnek değişikliklerinin bağımsız olarak toplumsal yapı ve ekonomik durumun herhangi bir özelliğine indirgenmesinin mümkün olmadığını tespit etmiştir.<sup>1</sup> Öte yandan bu faktörler, büyük dinî düşünce hareketlerini ilgilendiren problemlerin ortaya konmasına hizmet eder. Fakat farklı bilişsel örnekler, sadece, problemlerle boğuşan ve bu yüzden ortaya atılan ve formüle edilen entelektüel çabanın birikimli bir geleneğinin bir sonucu olarak anlaşılabilir.

Mevcut amaçlar için hatta Weber'in dinî fikirlerin bağımsız nedensel önemi hakkındaki görüşlerinden daha da önemlisi, onların aksiyon sistemiyle fonksiyonel ilişkisini açıklamasıdır. Pareto ve Malinowski'nin çalışmalarının en temel fikirlerinden birini veren aynı genel analiz çizgisi takip edilirse, Weber, ampirik sebep problemleriyle ilgili beşerî aksiyona verilen önem ile kendisinin "anlam problemi" olarak adlandırdığı şey arasında temel bir fark olduğunu açık bir şekilde göstermiştir. Kazayla erken ölüm gibi olaylarda, ampirik sebeplerin yeterli bir açıklaması anlamında o olayın *nasıl* olduğu problemi, birçok zihnin tatmin edilmesiyle çözülebilirse de, böyle şeylerin *niçin* olduğu problemiyle ilgili sadece duygusal değil, bilakis bilişsel engelleme açıklanmadan bırakılır. Ölüm gibi tecrübelerle duygusal bir alışmanın açıklamasına duyulan fonksiyonel ihtiyaçlarla ilişki, onları anlamak ve 'anlamlandırmaya' çalışmak için bilişsel bir ihtiyaçtır. Weber, bu doğanın normal beşerî çıkar ile beklentiler arasındaki ayrılıkla ilgili problemlerinin, insan varlığının doğasından tevarüs ettiğini göstermeye girişmiştir. Onlar her zaman en geliştirilmiş çizginin kötülük ve acı çekmenin anlamı gibi problem olarak bilinmeye başlanan düzen problemlerini ortaya çıkarır. Bununla birlikte bu karşılaştırmalı materyali açısından Weber, bu problemlerin rasyonel olarak entegre çözümlerinin bulunmaya çalışıldığı beşerî durumların tanımıyla ilgili farklı yönelimlerin olduğunu göstermiştir. Büyük dinî düşünce sistemleri arasındaki birincil farklılık tarzlarını oluşturan bu tür problemleri ele alış tarzına göre farklılaşma söz konusudur.

Söz gelimi felsefi arka planları olan Hindu karma ve ruh göçü felsefesi ile Hristiyan inayet doktrini arasındaki farklılıklar sadece spekülâtif bir önem taşımaz. Weber, Malinowski ve Durkheim'in çalışmalarıyla doğrudan bağlantılı bir şekilde bu tür doktrinel farklılıkların günlük hayatın çok çeşitli yönleriyle ilişkili pratik tutumlarla sınırlandırılmış olduğunu da gösterebilir. Eğer onları 'anlamlandırmak' için nihaî engellemeleri anlama ihtiyacını konuşabilirsek, günlük hayatın değerleri ve amaçları da 'anlamlandırılma' noktasında eşit önceliğe sahiptir. Bu iki aşamayı birleştirme eğilimi, beşerî aksiyona tevarüs etmiş görünür. Belki de Weber'in analizinin en çarpıcı yanı, seküler hayatta toplumsal olarak yaptırıma bağlanmış/kutsanmış değerleri ve amaçlarındaki değişikliklerin büyük medeniyetlerin hâkim dinî felsefelerindeki değişikliklerle ilgili olduğunu kanıtlanmasıdır.

<sup>1</sup> Weber'in özellikle Hindistan'daki Brahmanların itibarlarının tesisinde toplumsal gücün denge rolünü ve İsrail halkının kehanet (prophetic) hareket için dini problemleri tanımlarken uluslararası durumunu ele alış tarzına bakınız.



Weber'in karşılaştırmalı ve dinamik incelemesinin sonuçlarının diğer yazarların çalışmalarının bir sonucu olarak geliştirilen kavramsal şemayla doğrudan birleştirilmesi biraz zor görünebilir. Bu yüzden Weber'in dinî fikirlerin olumlu önemiyle ilgili teorisi önceki naif rasyonalist pozitivizmle hiçbir şekilde karıştırılmaz. Dinî doktrinin etkisi, aktörün ikna edilmesi ve rasyonel bir anlamda hareket etmesi yönünde kullanılmaz. Sorun, daha ziyade bireysel seviyede, aksiyon sistemindeki belli noktalarda (yüzleşmek zorunda oldukları durumla ilgili olarak erkeklerin duygusal ihtiyaçları gibi diğer unsurların belli davranış yönelimlerini belirlemede yetersiz kaldığı durumlarda) belirli bir yapıyı tanıma/takdim sorunudur. Malinowski ve Durkheim'in teorilerinde belli duygu ve duygusal reaksiyon türleri fonksiyonel bir toplumsal sistemin temeli olarak gösterilmiştir. Bunlar tek başlarına ayakta duramaz. Fakat bilişsel örneklerle zorunlu olarak bütünleşir; onlar olmadan uyumlu bir şekilde yapılaşmış bir toplumsal sistemde aksiyon koordinasyonu söz konusu olamaz. Bu, aksiyon yapısının fonksiyonel analizinin niçin durumların öznel olarak tanımlanması ve aksiyonun yöneldiği değerlerin ve amaçların bu tanımlarla uygun olması, yani 'anamlı' olması gerektiğini açıklar.

### **Kaynakça**

- Durkheim, E. (1915), *The Elementary Forms of the Religious Life* (trans. J. Swain), Allen and Unwin, and Macmillan
- Durkheim, E. (1933), *The Division of Labor in Society* (trans. G. Simpson), Macmillan
- Malinowski, B. (1926), "Magic, Science and Religion", J. Needham (ed.), *Science, Religion and Reality*, Macmillan, p.19-84
- Parsons, T. (1937), *The Structure of Social Action*, Free Press of Glencoe
- Weber, M. (1921), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr
- Weber, M. (1930), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Allen and Unwin

## Buhârî'nin Ricâli\*

Yazar: Muhammed İzzuddîn SELÂM\*\*

Çeviri: Mustafa TAŞ\*\*\*

Râvilerin hallerini bilmek, hadis ilminin yarısıdır. Çünkü hadis, sened ve metinden oluşmaktadır. Hadis ricâlinin durumlarını tam manasıyla bilmek, hadisin sıhhatini bilmede, din işlerinde ihtiyat, İslam'ın üzerine bina edildiği ve şeriatın esası olan delillerin ikincisi, büyük bir asıl kaynakta hata ve yanlış yerlerini ayırmada bir merdiven mesabesindedir. Bununla nebevî sünneti kastediyorum.

Âlimler sünnete pek çok yerde farklı mülahazalarla büyük önem vermişlerdir.

\* Onlardan kimisi râvilerin nesebi hakkında yazmışlardır. Bu alanda kitapların en meşhurları: “*İktibâsu'l-Envâr ve'l-Timâsu'l-Ezhâr fî Ensâbi's-Sahâbeti ve Ruvâti'l-Asâr*”, er-Reşâtî ismiyle meşhur olan Ebû Muhammed Abdullah el-Lahmî el-Endelusi'ye aittir. Hicrî 466/1073'da vefat etmiştir. O Sem'ânî'nin *Ensâb*'ının metodunu takip etmiştir. Ğassânî ve Sadafî'nin eserlerinden daha hacimlidir. Eserin hadis ve ricâli konusunda tam bir ihtimamı vardır.

Reşâtî'nin bu kitabı, İsmâil b. İbrâhim Mecdüddîn'in (ö. 802/1399) Sem'ânî ve İbnü'l-Esîr'den ziyadeleri de içeren eseri gibi özetlenmiştir:

Ali b. el-Esîr'in (ö. 630/1232) *Lübâb* adlı eseri, Abdülkerim es-Sem'ânî'nin (ö. 532/1166) *Ensâb* adlı eserinden daha güzeldir. Süyûtî bu eseri kısaltmış ve “*Lübbü'l-Lübâb fî Tahrîri'l-Ensâb*” adını vermiştir.

Yine bu maksatla ayrıca “*Ensâbu'l-Muhaddisîn*” hakkında eserler yazılmıştır. Bu adla Muhammed b. Neccâr el-Bağdâdî'nin (ö. 643/1245) kitabı vardır.

İbnü'l-Kaysarânî diye bilinen Ebû'l-Fadl Muhammed b. Tâhir el-Makdisî'nin (ö. 507/1113) eseri ise bu alanda zirvedir.

Muhammed b. Muhammed b. Nafta el-Hanbelî el-Bağdâdî'nin (ö. 629/1231) eseri onun zeylidir.

\* Râvilerin tabakalarını araştıran müellifler de vardır. Vâkıdî'nin kâtibi İbn Sa'd bunlardandır. “*Tabakâtu's-Sahâbe ve't-Tabiîn*” adlı eser ona aittir. Süyûtî onun tabakasını “*İncâzu'l-Vâd min Tabakâti İbn Sa'd*” adıyla ihtisar etmiştir. Hâfız İbn Mende'nin “*Esmâu's-Sahâbe*” isimli tabakası vardır. Hâkim en-Neysâbüri'nin on iki tabaka halinde yazdığı tabakası vardır. İbn Kayyim el-Cevziyye'nin “*Esmâu'l-Muhaddisîn*” adında tabakalara göre düzenlediği bir eseri vardır.

\* Bazıları da râvilerin vefatını tespitte dikkat etmişlerdir. Hâfız Ebû Süleymân Muhammed b. Abdullah'ın “*Vefeyâtu'n-Nakale*” adlı kitabı gibi ki eser hicretle başlamakta, hicrî 338/949 yılıyla nihayete ermektedir. Ondandır yedi hâfız peşinden ona zeyl yazmıştır: el-Kettânî, el-Ekfâî, Ali el-Makdisî, el-Münzirî, eş-Şerîf el-Hüseynî el-Halebî, ed-Dimyâtî, ez-Zeyn el-İrâkî'nin yaşadığı asır 806/1403'ya kadar. Bunların hepsi alfabetik sıraya göre değil; yıl ve aylara göre düzenlenmiştir.

\* Bu yazı *Mecelletu Sünneti'n-Nebeviyye* dergisi 4. Sayıda yayımlanan “Ricâlu'l-Buhârî” isimli makalenin çevirisidir.

\*\* Prof. Dr., Zeytune Ü., Tunus.

\*\*\* Yrd. Doç. Dr., Fırat Ü., İlahiyat Fakültesi, Kur'anı Kerim ve Kıraat İlmi A. B. D.  
m\_tas23@hotmail.com

Vefeyât hakkında genel kitaplara gelince, İbn Hallikân'ın "Vefeyâtu'l-Ayân"ı gibi ki burada Safedî'nin "el-Vâfi bi'l-Vefeyât"ının aksine az bir grup hariç sahâbe ve tabiinden kimse zikredilmemiştir. Safedî eserinde sahâbe, tabiîn, muhaddis ve râvilerden ileri gelen şahıslardan kimseyi bırakmamıştır. Bu eser muhaddis ve edibler için kullanışlıdır.

\* Bazı müellifler de hadis şeyhlerinin tabakatını toplamışlardır. İbn Hâcib gibi mu'cem ashabı bunlardandır. Onun "Mu'cemu'l-Huffâz", İsmâîlî'nin "Mu'cemu'ş-Şuyûh", yine Hâfız el-Münzirî'nin "Mu'cemu'ş-Şuyûh", Hâfız el-Berzelî'nin "Mu'cemu'ş-Şuyûh". Bu eser iki bin hadis şeyhini ihtiva etmektedir. İbn Asâkir ed-Dımeşkî'nin "Mu'cemu's-sahâbe" adlı eseri vardır. Taberânî'nin üç mu'cemi bulunmaktadır. O, Mu'cemu'l-Evsat ve Sağîr'de hocalarını alfabetik olarak tertip etmiştir. Hâkim en-Neysâbüri'nin de "Terâcumû'ş-Şuyûh" adlı eseri vardır. Hâkim "el-Medhal ilâ İlmi's-Sahih" adlı eserinde hocalarından meşhur olanları zikretmiştir.

\* Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî gibi bazı âlimler de zayıf ve metrûk râvileri tasnif etmişlerdir. Buhârî'den "ed-Duafa" adlı eseri Ebû Bişr ed-Dülâbî rivayet etmiştir. Yine Muhammed b. Hibbân el-Büstî (İbn Hibbân) bir mukaddime ile râvileri yaklaşık yirmi kısma ayırarak bu alanda eser telif etmiştir.

\* İbn Hibbân ve İclî gibi sika râvileri tasnif eden âlimler de vardır. İki müellifin de "Sikât" adlı eserleri bulunmaktadır.

\* Buhârî ve İbn Ebî Hayseme'nin "et-Târih"i gibi sikâ ve zayıf râvileri bir araya getiren eserler de vardır. İbnü's-Salâh bu eser hakkında "Fâidesi ne kadar da çoktur" demiştir.

\* Cerh ve Tâdil hakkında da eser yazanlar vardır. Bu konuda Şu'be b. Haccâc, Yahya b. Maîn, Ali b. el-Medîni, Ahmed b. Hanbel, Züheyr b. Hayseme ardından bunların öğrencileri Ebû Zür'a, Ebû Hâtim, Buhârî, Müslim, Nesâî, İbn Huzeyme, ve Tirmizî gibi hâfız muhaddislerden öncü âlimler gelmektedir.

Bu konuda tasnif edilmiş en meşhur eserler şunlardır: Ahmed b. Abdullah el-İclî el-Kûfi et-Trablusî'nin "el-Cerh ve't-Tâdil", Hâfız Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hâtim er-Râzî'nin "el-Cerh ve't-Tâdil" i ki bu büyük bir kitaptır. İbn Ebî Hâtim bu eserde sikâ hâfız mutkîn râvilerle, gaflet ve vehim ehli, ömrünün sonunda kötü hafızaya sahip ve ihtilat eden, bid'at, heva ve mezhep ehli, yalancı ve hadis uyduran kişileri tespit etmiştir. İbn Adî'nin "el-Kâmil"i bu alanda en mükemmeldir. Zehebî'nin "Mizânu'l-İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl"i bunların hepsini kapsayan bir mahiyettedir. İbn Hacer'in "Lisânu'l-Mizân" adlı eseri kalitede zirvedir.

İbnü'l-Esir el-Cezerî'nin "Câmi'u'l-Usûl li Ehâdisi'r-Resûl" adlı kitabı özellikle mukaddimesinin ilk bölümü bu alanla ilgili faydalı şeylerden hali değildir.

Şafiî'nin talebesi el-Kerâbisî, müdellis râviler hakkındaki kitabı ile ilklendendir. Zehebî bunu kısa vezinli şiir şeklinde nazma çevirmiştir.

İbn Hacer el-Askalânî'nin "Ta'rifu Ehli't-Tedlis" adında müdellis râvilerle ilgili eseri vardır. O yüz yirmi beş müdellis râvi tespit etmiştir.

\* Zehebî'nin "el-Mu'telif ve'l-Muhtelif"i ile Müzenî ve İbn Hacer gibi bazı âlimler de râvilerin isim, lakap ve künyeleri hakkında telifte bulunmuşlardır.

Hatib'in "Telhîsu'l-Müteşâbih", Zehebî'nin "el-Müktenâ fi Serdi'l-Künâ", Ebû Bekr eş-Şirâzî ve İbnü'l-Cevzî'nin "el-Elkâb" adlı eserleri mezkûr alanlar hakkındaki çalışmalarlardır.

Bu alanın isimleri hakkında telif edilmiş eserler de vardır. İbn Abdilber el-Kurtubî "el-İstî'âb fi Marifeti'l-Ashâb" adlı eserini Mağriblilerin metoduna bağlı olarak alfabetik

olarak düzenlemiştir. İbn Fethûn el-Mâlikî'nin bu eser üzerine zeyli, ayrıca Ahmed el-Ezrefî el-Mâlikî'nin de telhisi vardır. İbnü'l-Esir el-Cezerî'nin "*Üsdü'l-Gâbe*"sini Zehebî bazı şeylerden arındırarak muhtasar bir şekilde çevirmiştir. İbn Hacer el-Askalânî'nin de "*el-İsâbe*" adlı eseri zikredilebilir.

Daha sonra bir grup bütün bu çeşit bilgileri bir araya topladı. Râviler hakkında bütün yönleriyle araştırma yaparak, Hâfız Ebû'l-Fadl Muhammed b. Tâhir el-Makdisî (ö. 507/1113) gibi özel bazı kitapların ricâlini araştırmaya hasr ederek kitabı "*Esmâu'r-Ricâli's-Sahîhayn*" adlı eseriyle Ahmed el-Kelâbâzî'nin "*Ricâlu'l-Buhârî*" ve Ahmed b. Mencûye'nin (ö. 428/1036) "*Ricâlu'l-Müslim*" adlı kitaplarını bir arada cem etmiştir. Süyûtî, Muvattâ'nın ricâli hakkında "*İsâfu'l-Muvattâ*" adlı eserini telif etmiştir. Ömer b. el-Mulakkîn'in "*el-Kemâl fi Esmâir-ricâl*" adlı eserini Hâfız el-Mizzî "*Tehzibu'l-Kemâl*" adlı eseriyle tehzib etmiştir. Zehebî bu eseri "*Ricâlu'l-Kütübi's-Sitte*" ismiyle ihtisar etmiştir. "*Tehzibu't-Tehzib*" adlı eserini İbn Hacer "*et-Takrîb*" ismiyle ihtisar etmiştir. Ahmed el-Hazrecî, *Tezhîb*'in ihtisarı ile birlikte ziyadelerle "*el-Hulâsâ*" adlı eserini hazırlamıştır.

Bizim bu araştırmamız biraz önce zikrettiğimiz "*Kitâbu'l-İrşâd*" yazarı Ahmed el-Kelâbâzî'nin Buhârî'nin ricâline has olan eseridir.

Araştırmamızın konusu olan kitabın yazmalarından bir nüsha Zeytûne'nin büyük camisinde bulunmaktadır. Hadis fihristlerinin içerisinde Ahmediyye kütüphanesinde "*Şurûhu Sahîhi'l-Buhârî*" başlığıyla muhafaza edilmektedir. "*et-Tetâvî fi ma'rifeti Ricâli'l-Buhârî*" başlığıyla büyük boy 1096 nolu yazma defter bu rakam ve bu başlıkla, Ahmediyye kütüphanesinde özel fihristlerde iki defterde matbu Tunus'un resmi matbaasında hicri 1301/1883 tarihlidir.

Matbu defterde kitabın numarası ve başlığından sonra mütalaa edenlerden birinin kurşun kalemle yazısı gelmektedir. Oradaki durum açığa çıktığında yazının "*et-Tetâvî*" olması mümkündür. Kitabın yaprakları parlak Şatıbî kağıdındandır. 500 sayfa "23x16x5" hacminde ciltlenmiş, güzel bir düzgünlüktedir. Birinci Ahmed Paşa'nın işaret edilen vakfı ve yazısı üzerinde mührü vardır.

Yazısı zordur. Mahza nesih ya da farisî değildir. Divânî de değil. Bilakis hepsini de muhtevi yeni bir tarzdadır. Müstensih, yazısıyla büyük bozukluklar yapmıştır. Baş tarafı "Âdemi yaratan, ona isimleri öğreten Allah'a hamdolsun. Allah, Âdem'in gök ve yer meleklerine üstünlüğünü izhar etmiştir."

On üçüncü asrın ortalarında istinsah edilmiştir. Nâsîh, kitabın sonuna "1241 yılı cemâziyel evvelin onuncu çarşamba günü Mekke'de yazar Şeyh Abdullah el-Bilgârî.. Buhârî'nin ricâlini cem eden kitabın yazısı bittiğinde bir boşluk olmuştur." notunu yazmıştır. Müellif yazısında başlık koymamış ve kitabın ismini zikretmemiştir.

Nâsîhin Arapça'da olmayan yabancı kelimeler koyduğunu düşünüyoruz. Bu kitapla 1984 yılında tanıştım. Kitabın başlıksız olduğunu farkettim. Müellifin ismi Fihrist'lerde ve vakıf yazılarında "*et-Tetâvî*" değil de "*et-Tetvî*"dir. Daha önce de geçtiği üzere eseri mütalaa edenlerden biri bunu düzeltmeyi istememiş. Bunun üzerine hocam Allâme Muhammed el-Beşîr en-Neyfer beni bu eser üzerine hızlı bir şekilde uğraşma ile mükellef olduğumu bana bildirerek beni sorumlu kıldı.

Bunun üzerine ben uzak yakın ne kadar kaynak varsa ulaşmaya çalıştım. Ancak bir şeyi bilemedim. Bunu bilen herkese sordum. Allâme eş-Şeyh Muhammed ez-Zâhir İbn Âşûr ve oğlu Allâme eş-Şeyh Muhammed el-Fâdıl ile görüşmeyi kendime görev kıldım. Ancak probleme yönelik müşkili ortadan kaldıracak tezler bulamadım. Bu işi zamana bi-

raktım. Fakat eserin sayfalarını çevirerek söz konusu kitaba kendimi hasrettim. Belki ikisi arasındaki kapalılığı bulacaktım. Peş peşe yaptığım bu müracaatlar sonucundaki araştırmalar kitabın kıymetini benim için ortaya koydu.

Söz konusu kitabın müellifi Buhârî'nin Ricâlî'nin tercemelerinden bahsetmektedir. Ve müellif bu tercemeleri alfabetik sıralamıştır. Her harfte öncelikle sahâbi sonra tabii erkek ve kadınlar zikredilmektedir. Bunlardan sonra Buhârî'ye kadar râviler zikredilmektedir. Bu ilginç bir tertiptir.

Bu eser, senin zihninin konuya yabancı ise gerekli bilgileri sana muhtasar bir şekilde ve en kısa yoldan mükemmel bir şekilde sunmakla yardımcı olacak bir çalışmadır. Söz konusu eserin, bildiğin bir konuyu araştırdığında onun zikrettiği şeylerde senin bilgini artırdığını göreceksin.

Sözün başında geçtiği üzere eserin müellifi derinlikli bir âlimdir. Tüm yönleriyle ilgilendiği bütün alanlar şahsiyetini kuşatır ki onun soluklarının esintisini alırsın. Böylece onunla birlikte yaşar, onunla benzerlerini mukayese ettiğinde özelliklerini bilerek ayırıcı vasıflarını görürsün.

O, meselelere derinlikle birlikte mahir, kabiliyetli bir müderristir. Senin tereddüt ettiğin, diğer kaynakların suskun olduğu özellikle de İmâm Buhârî'nin, başkasının düşmüş olduğu hatayı tashihte isnadlarda bazı râvileri seçmesindeki işaretlerin sırlarına râci olan yerlerde ya da açıklaması uzun olan başka bir iddiaya cevap vermek için hazır beklemektedir. Bu husus müellifinin önemli bir iş yaptığını gösterir. Müellif *Sahihi Buhârî*'ye hem araştırma hem de öğretme ile hizmet etme konusunda büyük bir çaba harcamıştır. Önemli diğer bir husus da eserin kaynaklarının dokuzuncu asra kadar uzanmasıdır.

Seneler geçti ve pek çok eserin yazarı doktor Muhammed Nemr el-Hatîb ile birlikte (el-Mektebetu'l-vataniyye/Millî Kütüphane) Meclisi içerisine dahil oldum. O zamanlar ofisin müdürü Prof. Osman el-Ke'âk ile birlikte kütüphaneye yeni gelen kitapları bize göstermek için bulunduğumuzda ellerimiz hemen hızlıca sayfalarını çevirmeye başladı. Alman dilinde sıralı bir neşrin ona dâhil olmasından dolayı Arap yazısı da ona karışmıştı. Eseri inceledim, 151 sayfa olduğunu gördüm. Başlığın altında şu ibare vardı. "Abdurrahman b. Ebi'l-Hayr et-Tetvî (?) en-Nasrûbî" yazıyor, "et-Tetvî" kelimesinden sonra soru işareti vardı. Kitabı uzmanına çözdürdüm. O Almancayı biliyordu. Ondan yazılanları Arapçaya çevirmesini rica ettim. (Allah ona uzun ömürler versin) O dedi ki: Bu mecmuanın müellifi Prof. Fon Maks Kâls Kaylız. İstanbul'da Arapça yazma hadis kitapları üzerinde çalışmaları vardır. Senin önemseydiğin konu hakkında İstanbul kütüphanelerinin birinde yazması vardır. Şunu da dedi: Başında başlığı olmayan bir kitaptır. Müellifi de az önce zikrettiğimizdir. Nüshası da bir örneği olmayan eşsiz örnekliliktir. Bulduğum bu bilgiler dolayısıyla hem sevindim hem de üzüldüm.

Profesörün yanında "et-Tetvî" kelimesinin silinmiş olduğunu görünce üzüldüm. Başlangıçta müellifin ismi konusunda bir kapalılık olsa da Tunus'taki Ahmedîyye nüshasıyla uyum içerisinde olması dolayısıyla nüshanın var olması sebebiyle de sevindim.

Sonra Allah, Prof. (Fansan Muntay) ile birlikte iş yapma konusunda irtibata geçmeyi ve bazı Türk arkadaşlarla tanışmayı takdir etti. Yozgat ve Çorum'daki kütüphanelerde bazı önemli Arapça yazma eserlerle ilgilenen Prof. Ateş'ten istifade ettim. Konuyu ilmî olarak hallettim. Mesele de oluşturulduğunda ondan elde edilecek neticeye beni ulaştırdı. Bana Çorum'un Ankara'nın doğusunda olduğunu söyledi. Halk kütüphanesinde 249 numarada 429 sayfa "*Ricâlu'l-Buhârî*" başlıklı kitap var. Abdurrahman b. Ebi'l-Hayr et-Tüsterî onuncu yüzyılın ricâlinde 964/1556'da vefat etmiş, Brockelmann onu eserinde zikretmemiştir.

Bu, uzun zaman alacak olan müellifle alakalı tahkiki müşkil bir hikayedir. Aşağıdaki gibi bunu özetleyeceğiz:

1) Fârisi ve Divânî nüshaları arasındaki yazmalardan dolayı olan ihtilaflar hakkında, ilim ehli bu büyük müellifin tam bir şekilde doğru ismini belirlemede yanılmıştır. Nüshaları hatalı bir şekilde çoğaltanların yükledikleri en büyük hata ve günah, uzmanları bile onların yazısını ortaya çıkarmada şaşkına çevirmiştir. Gördüğümüz gibi onların yoluna Alman bilgin Kals Kaylu da girmiştir.

2) Bu telifteki nüshalar dünyada bildiğimiz kadarıyla üç tanedir. Birincisi Tunus, ikincisi İstanbul, Üçüncüsü Çorum. Her şehirdeki çabalar dağıldı. Halk dünyadaki tek eşsiz nüshanın kendilerinde olduğuna inanmaya başlamışlardı. Şüphesiz bunların bir kısmı birbirlerini tamamlamaktadır. Hepsini birbiriyle mukayese etmek tam sahih metnin ortaya çıkmasına sebep olur.

3) Biz açıkça zulüm, baskı ve şiddetle karşılaştığımız zaman Müsteşrikler, Arap edebî mananın mefhumunun genişliğinin altında kısa bir sürede Arap-İslam kültür kaynaklarının pek çoğuna ulaşmışlardır. Allah bizi bundan kurtardığında bize onları geçmek gerekir yoksa onlara ilhak olmak değil.

Kültür ve medeniyetle ilgili konularda kesin bir zaruret olmakla birlikte bunun gibi mukaddes bir himayeye az da olsa uygunluk göstermesinden bu mücadelenin farklı yerlere dağıtılması için oradaki gayretleri düzenleyebilecek tek kişi olan sayın başkanımızdan ısrarla beklediğimiz bir jesttir bu.

Bu uzak Afrika, Arapça yazma eser kütüphanelerini barındırmaktadır. Hepsinin mikrofilm yöntemiyle fotoğrafı bulunmaktadır. Bize sıra gelir de bunu almak istediğimizde payımızı almamız gerekir. Çünkü dünya bir alışveriştir.

Fakat biz ne ile payımızı alacağız?

Bizim için Tunus'un yazma eserler mirasından sahip olduğu herşeyin genel bir fihristinin olması gerekir. Araştırmalar sadece Buhârî'nin ricâli hakkında yazılmış binlerce kitabın olduğu sonucuna ulaşmıştır. Kelâbâzi'ye ziyade olarak başka dört tane daha kitabı elde ettim. Onların isimlerini yazıyorum.

1. *“et-Ta'dîl ve't-Tecrîh limen Harrace ani'l-Buhâri fi'l-Câmi'is-Sahîh”*, Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef el-Bâcî'nin (ö. 474/1081) telifi. Brockalman onu tespit etti. O Nuru Osmaniye kütüphanesindedir.

2. *“Esâmî Şuyûhi'l-Buhârî”*, Ebu'l-Fedâil el-Hasan b. Muhammed es-Sağânî (ö. 650/1262) telifi. Müellif hattındadır. Karaçelebizâde kütühanesinde bulunmaktadır.

3. *“el-Müctebî fi Ma'rifeti Esmâi men Zekerehumu'l-Buhârî bi'l-Ensâb ve'l-Elkâb ve'l-Künâ”*, Muhammed b. Ahmed b. Mûsâ b. Abdullah el-Aclûnî (ö. 831/1427) Müellif hattı ile kitap Amerika'da New Haven'da L. Nemoy üniversitesinin yazma eserler bölümünde bulunmaktadır.

*“Ĝayetu'l-Merâm fi Ricâli'l-Buhârî ilâ Seyyidi'l-Enâm”* Muhammed b. Dâvûd b. Muhammed el-Bâzilî'nin (ö. 925/1519) telifi. Kals Kaylır kitabında 109 numarada eseri zikretmiştir. Ezher kütüphanesi 128 numarada da bulunmaktadır.

Bu “Buhârî ve Sahîhî” hakkında sunduğumuz bölümdür. Daha sonra sunacağımız bölüm için Allah'tan yardım isteriz.





## Arapça Qeltu Lehçesi Siirt Arapçası ('Arabî l-Welÿé)

M. Şefik GÖRGİN

Kocaeli: Özlem Ofset Matbaa, Birinci Basım, 2017, 254 s.

Tanıtan: Emin CENGİZ\*

Resim-Grafik öğretmeni, grafik tasarımcısı ve araştırmacı yazar M. Şefik Görgin'in *Arapça Qeltu Lehçesi Siirt Arapçası ('Arabî l- Welÿé)* adlı eseri, Siirt yöresinde konuşulan Arapçanın kendisine has yapısının tanıtımına ve bu dili yok olmaktan kurtarma çabasına dayalı bir çalışmadır. Köklü bir geçmişe ve zengin bir kültürel mirasa sahip olan Siirt ili ve çevresinde konuşulan bu dilin bir yazı dili bulunmamaktadır. Bu dil, köken olarak Arapça-ya dayanmakla birlikte asırlardır yoğun bir kültürel etkileşime uğradığı için ve nesilden nesile şifahi olarak aktarıldığı için giderek aslından uzaklaşmaktadır. Bu durum, günümüzde çok hızlı bir şekilde devam etmekte ve nesiller arasında iletişim kopukluğu yaşanmaktadır. Hatta üzülecek ifade etmek gerekirse Siirt Arapçasının konuşulduğu alanlar giderek daralırken, her geçen gün bu dil deforme olmakta ve yok olmanın eşiğine yaklaşmaktadır. M. Şefik Görgin, bir Siirtli olarak bu gidişata seyirci kalmak yerine, Siirt Arapçasını kurtarmak ve yaşatmak adına böyle bir çalışma ortaya koymuştur.

Yazar, öncelikle kendisine has bir yapısı bulunan Siirt Arapçasının muhafazasının sağlanması adına yazı diline dökülmesi gerektiğini düşünmüş ve bu dile uygun alfabe arayışına girmiştir. Çünkü daha önce de ifade ettiğimiz gibi Siirt Arapçası, uzun yıllar boyunca bölgede konuşulan Türkçe, Kürtçe ve Ermenice gibi dillerle yoğun bir etkileşim içerisinde olmuş ve bu dillerden pek çok kelime ve yapı almıştır. Bu nedenle Siirt Arapçası, zaman içerisinde çok zengin bir ses yapısı kazanmıştır. Bu dilin doğru ve eksiksiz bir şekilde yazıya aktarılabilmesi için fonetik yapısına en uygun alfabenin seçilmesi, tartışmasız bir zorunluluktur. Bu anlamda yazar, başlangıçta bu dili Latin alfabesi ile yazmaya çalıştığını ancak neticede tuhaf bir ürünün ortaya çıktığını ve kendi yazdıklarını kendisinin bile çözmekte zorlandığını ifade etmektedir. Bunun üzerine transkripsiyon sistemini uygulamaya başladığını belirten yazar, bu yöntemin de birtakım problemlere sebebiyet verdiğini ve sadece alanının uzmanlarına hitap ettiğini dile getirmektedir. Dolayısıyla tüm bu sorunları gidermek adına Latin harflerinden oluşan, transkripsiz ve herkesin anlayabileceği bir alfabe geliştirmeyi amaçlamıştır. Bu alfabe, Türkçedeki 29 harfe birtakım harf ve işaretler ilave etmek suretiyle oluşturulmuştur (s. 14). Yazar, bu alfabeyi birer resimli örnekle kitabın sonunda ayrıca vermiştir (s. 252-254).

Eserin başında Arapçanın kökeni ve lehçeleri hakkında bilgi veren yazar, Anadolu platosunda konuşulan Qeltu lehçesinin Urfa, Diyarbakır, Mardin ve Siirt bölgelerinde yaygın olduğunu ve Mezopotamya Lehçesi olarak bilinen bu dilin aynı zamanda Irak Arapçası Lehçesinin bir devamı olarak kabul edildiğini anlatmaktadır (s. 16).

Yazar, Kuzey Mezopotamya Arapçası grubunda yer alan Qeltu lehçesini, konuşulduğu yöreleri temel alarak dört grupta toplamıştır (s. 17). Bunlar:

1. Mardin Grubu: Mardin, Kosa ve Mhallami, Azëx, Nusaybin ve Cizre.
2. Siirt Grubu: Bu lehçe Siirt, Tillo, Snép (Çatılı köyü), Firsef (Bağtepe köyü), Ha-

\* Dr., Şırnak Ü. İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı A. B. D.  
fatih-emin@hotmail.com

lenze (Siirt'e bağlı Dereyamaç mahallesi), Tôm (İkizbağlar köyü), Fëskén (Dolu-harman köyü), ve 'elenzök (Akyamaç köyü) yöresinde konuşulmaktadır.

3. Diyarbakır Grubu: Diyarbakır, Siverek, Çermik, Urfa.
4. Qozluk-Sason-Muş Grubu: Qozluk-Daragozé-Melefan, Sason, Muş.

Siirt Arapçasının giderek yok olmasından yakınan yazar, eskiden ülkemizde Türkçe dışındaki dillerin konuşulmasının engellendiğini, ancak günümüzde bunların aşıldığını, Türkçenin yanında bazı ulusal kanallarda Kürtçe ve Arapça yayınların yapıldığını ifade etmektedir. Ancak Arapça konuşan Siirtlilerin çoğunun standart (fasih) Arapçayla yayın yapan bu programları anlamadıkları için izlemeyi pek tercih etmediklerini dile getirmektedir. Diğer yandan yazar, Siirt dışında yaşayan Arapların büyük bir kısmının çocuklarına bu dili öğretmediklerinden söz etmektedir (s. 19).

Yazar, ağız şemasını çizerek Siirt Arapçası şivesinde kullanılan sesleri ve mahreç özelliklerini örneklerle geniş bir şekilde ele almıştır (s. 20-51). Bir Tillolu olan yazar, genellikle buranın ağız yapısına göre bir ses şeması ortaya koymuştur. Fakat Siirt'in merkezi ile İkizbağlar köyü gibi bu dilin konuşulduğu diğer yerlerde az da olsa bir takım seslerde farklılıklar bulunmaktadır. Örneğin yazarın kaydettiği *Yeprêx, Seçêx, Merkêz, Çenêm, 'emêl, Cebêl, Welêt, Nekêt, Senêt, Qelêm...* (s. 29,43,44) gibi kelimelerin son hecelerinde bulunan "gevrek e" diye tabir edilen ê sesi, Siirt'in merkezi ile İkizbağlar köyü gibi yerlerde düz e sesiyle telaffuz edilir. Aynı şekilde *'Aqôl, yênqol ve nêxsar* (akıl, taşıyor ve yeniliyoruz) gibi kelimelerin (s. 32,49,50) Siirt Arapçasında her yerde bu şekilde telaffuz edilmediğini Siirt'in merkezi ile İkizbağlar köyünde *'eqel, Yênkêl ve nêxsêr* şeklinde ince bir ses ile ifade edildiğini bilmekteyiz.

Yazar, Siirt Arapçasının dil yapısını genellikle Türkçe gramer formuna göre ele almıştır. Bu anlamda şahıs zamirlerinin ben, sen, o, biz, siz, onlar şeklinde taksim etmiş ve eril zamir için e. dişil zamir için d. kısaltmasını kullanmıştır (s. 53). Yazarın bu çabası, Siirt Arapçasının tespiti ve muhafazası adına son derece önemli olmakla birlikte, kökü Arapça olan bu dilin Türk dili grameri mantığına göre ele alınmasının doğuracağı problemlerin göz ardı edilmemesi gerektiği aşıkardır. Örneğin Arapçada zamirler, muttasıl ve munfasıl şeklinde iki temel gruba ayrılıp ardından cümledeki irabına göre merfu, mansub veya mecrur şeklinde taksim edilmektedir. Yazar ise böyle bir gruplandırma yapmayıp zamirlerin ifade ettikleri manalardan yola çıkarak ismin -e hali, -i hali v.s. ayrımları yapmış ve konuya tamamen Türkçe gramer mantığına göre yaklaşmıştır. Aynı şekilde müellif, Arapçada marifelik (belirlilik) ifadesi olan "el" takısını Türk dili gramer mantığına göre ele almış, şemsi ve kamerî harfleri ise lam harfinin kendisine dönüştüğü ve dönüşmediği şeklinde örnek-lendirerek açıklama yoluna gitmiştir (s. 61-64).

Yazar, Siirt Arapçasındaki kelimelerde cinsiyet ayrımı olduğunu ifade ettikten sonra kelimelerin sonlarına getirilen êt-ât ve în ekleriyle çoğul formlar elde edildiğini örneklerle izah etmiştir. Ancak burada da yazarın müzekkerlik-müenneslik, cem-i müzekker salim, cem-i müennes salim veya cem-i teksir gibi Arapça nahiv ıstılahlarını kullanmadığı anlaşılmaktadır (s. 69-77). Yazar, aykırı çoğul diye tabir ettiği *êbên ve mara* (çocuk ve kadın) kelimelerinin çoğullarının *ewlêt/ewlêd ve nêswen* şeklinde olduğunu ifade etmiştir (s. 77). Fakat *êbên* kelimesinin çoğulu *êbnîn* olduğu gibi *ewlêd* kelimesi de *welêd* isminin çoğuludur.

Kelimelerin kök ve ıstıhaklarını da ele alan müellif, genellikle harf sayılarına göre bir taksime gitmiştir (s. 77-89). Yazar, Siirt Arapçasında kullanılan sayıları cümle içerisindeki kullanımlarıyla birlikte ayrıntılı bir şekilde ele almıştır (s. 90-96). Siirt Arapçasında zamanı ifade etme yollarına da değinen müellif, bu hususta saatleri, haftanın günlerini, ay adlarını

ve yılın mevsimlerini örneklerle sunmuştur (s. 97-101). Yazar edatlar bölümünde; zaman ve mekân zarflarını, harf-i cerleri ve birtakım edatları toplu bir şekilde ele almıştır (s. 102-112). Bu bölümde istisna edati olan *ğeyr* (başka/hariç) kelimesini bir edat olarak ele alan yazar (s. 106), bağlaçları anlatırken bu kelimeyi bağlaç olarak tekrar örneklendirmiştir (s. 114).

Zaman bakımından filleri; geçmiş zaman, şimdiki zaman ve emir kipi şeklinde üçe ayıran yazar, köklerine göre ise sekiz ana başlıkta toplamıştır (s. 125-157). Yazarın zamana göre yaptığı taksimatta gelecek zaman kipinin eksikliği dikkat çekerken, köklerine göre yaptığı gruplandırmada da Arapçanın gramer yapısından uzak bir sistem göze çarpmaktadır.

Yazar, sıfat-mevsuf uyumunu kastettiği “Niteleyen Cümlelerde Uyum” başlığı altında sıfat ile mevsufu arasında bulunan cinsiyet ve adet bakımından uyum ilişkisini örnekler üzerinde göstermektedir (s. 169-172). Bu anlamda yazar, yabancı kelimelerin çoğunun dişil kabul edildiğine de işaret etmektedir (s. 172). İsm-i tafidili ise “artıklık ve üstünlük” şeklinde tanımlayan müellif, fasih Arapçada ism-i tafdil yapısı olan “ef’alu min” kalıbının min kısmıyla daha çok ilgilenmiş ve bu harfi cere dikkat çekmeye çalışmıştır (s. 173). Ancak üstünlük ifade eden kısmın “ef’alu” kalıbında gelen kelimelerin varlığı göz ardı edilmemeli.

Fasih Arapçada ef’âlu şurû’ diye bilinen başlama fiillerine de değinen müellif, bu konuda *baqa, bede, qâm, şêl, îrôh* (kaldı, başladı, kalktı, aldı, gidiyor) fiillerini örneklerle anlatmıştır (s. 181-184). Yazar, bu hususta verdiği cümle örneklerinde söz konusu fiillerin hem mazi hem muzari formatlarını kullanması dikkat çekicidir.

Yazar, Siirt Arapçasındaki cümle çeşitlerini, geniş bir şekilde ele almış ve cümlelerin öğelerini yine Türk dili gramer mantığına göre ortaya koymaya çalışmıştır (s. 185-209). Bu bölümde müellifin örnek olarak verdiği cümleler, Siirt Arapçasının günlük konuşma dilini yansıttığı gibi yöre halkının kültürel yapısı hakkında da fikir vermektedir. Ayrıca müellif, kitabın “kısa hikâyeler” bölümünde *Tabut, Tesbih ve Nasip* isimli üç kısa hikâyeyi okuyucuya sunmuştur (s. 211-248). Bu hikâyeleri Siirt Arapçasıyla yazmış ve Türkçe tercümelerini de vermiştir. Okuma yazma bilen ve yazarın geliştirmiş olduğu alfabeğe aşina olan her Siirtli Arabin bu hikâyeleri anlayabileceği kanaatindeyiz. Bu tür edebî denemeler, Siirt Arapçasının ve kültürel mirasının korunması ve gelecek kuşaklara aktarılması adına son derece önemlidir.

Söz konusu çalışma Siirt Arapçasının mevcut yapısının tespiti, muhafazası ve gelecek kuşaklara aktarılması adına atılmış önemli bir adımdır. Bu tür girişimlerin Siirtli Araplarda büyük bir farkındalık yaratacağına ve alanın uzmanlarının dikkatlerini celbedip bundan sonraki çalışmalara önyak olacağına inanmaktayız. Ancak bu tür araştırmalarda bir alfabe birliğinin sağlanması şarttır. Ayrıca Siirt Arapçasının tespiti yapılırken, bu dilin konuşulduğu Siirt merkez, Rıstak bölgesinin tamamı gibi alanların tümünde bir saha araştırması yapmak gerekmektedir. Aksi taktirde çok dar alanda bile birtakım nüanslar gösteren bu dilin tam manasıyla ortaya konulması mümkün olmayacaktır. Yine Arapça kökenli bir dil olan Siirt lehçesinin Türk dili gramer mantığına göre değil Arapçanın yapısına ve terminolojisine uygun olan sarf ve nahiv ilmi çerçevesinde ele alınmalıdır. Tüm bunları yapabilmek için de Siirt Arapçasının yanında fasih Arapçaya, Türkçeye ve Kürtçeye hâkim olmak şarttır.

