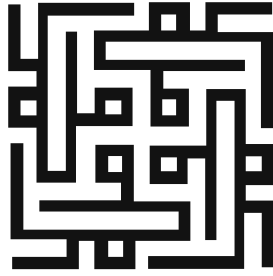



# İSLÂMÎ İLİMLER DERGİSİ



# İSLÂMÎ İLİMLER DERGİSİ | JOURNAL OF ISLAMIC SCIENCES

ISSN: 1306-7044

Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki defa yayımlanan dergimiz, uluslararası hakemli bir dergi olup, uluslararası  Research Databases veri indeksi, SOBIAD veri tabanı, TÜBİTAK Ulusal Akademik Ağ ve Bilgi Merkezi (ULAKBİM) tarafından taranmaktadır.

Çorum Çağrı Eğitim Vakfı Adına Sahibi | Owner on Behalf of Çorum Çağrı Eğitim Foundation  
Hamit GÖKGÖZ

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü | Manager of Publication  
Murat ERDEM

Baş Editör | Editor in Chief  
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniversitesi)

Alan Editörleri / Field Editors  
Doç. Dr. Temâm Avde Abdullâh el-ASSÂF (Jordan University)  
Dr. Öğretim Üyesi Mehmet Nuri GÜLER (Harran Üniversitesi)  
Dr. Hilal Mengüç LİVAOĞLU (İstanbul Üniversitesi)  
Araş. Gör. Ümit ESKİN (İstanbul Üniversitesi)

Arapça Kontrol / Arabic Text Editor  
Doç. Dr. Ziyad Abdelrohman A.Aziz A.A. ALRAWASHDEH (İstanbul Üniversitesi)  
İngilizce Kontrol / English Text Editor  
Doç. Dr. Birsen Banu OKUTAN (İstanbul Üniversitesi)

Editörler Kurulu / Editors  
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ (Ankara Üniversitesi),  
Prof. Dr. Mustafa Doğan KARACOŞKUN (Kilis 7 Aralık Üniversitesi), Prof. Dr. Gürbüz DENİZ (Ankara Üniversitesi),  
Doç. Dr. Ali ÖZTÜRK (İstanbul Üniversitesi), Doç. Dr. Nemâ Muhammed Ishak el-BENNÂ (Jordan University),  
Dr. Öğretim Üyesi Mehmet Nuri GÜLER (Harran Üniversitesi), Dr. Öğretim Üyesi Hüseyin SARIKAYA (İstanbul Üniversitesi),  
Dr. Hilal Mengüç LİVAOĞLU (İstanbul Üniversitesi), Dr. İdris SÖYLEMEZ (Araştırmacı), Araş. Gör. Ümit ESKİN (İstanbul Üniversitesi),  
Araş. Gör. Dr. Muhammed Selman ÇALIŞKAN (İstanbul Üniversitesi)

Yayın Kurulu / Editorial Board  
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCI (Siirt Üniversitesi),  
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (Bingöl Üniversitesi), Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR (İstanbul Üniversitesi),  
Prof. Dr. Hüseyin HANSU (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Hakan OLGUN (İstanbul Üniversitesi),  
Prof. Dr. Şeyhmus DEMİR (Gaziantep Üniversitesi), Doç. Dr. Mehmet ÜMIT (Marmara Üniversitesi),  
Doç. Dr. Şevket KOTAN (İstanbul Üniversitesi), Doç. Dr. Mehmet ALICI (Mardin Artuklu Üniversitesi),  
Dr. Öğretim Üyesi Mehmet Nuri GÜLER (Harran Üniversitesi), Dr. Öğretim Üyesi Hüseyin SARIKAYA (İstanbul Üniversitesi),  
Araş. Gör. Dr. Muhammed Selman Çalışkan

Danışma Kurulu | Advisory Board  
Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ (Kazakistan Yabancı Diller ve Mesleki Kariyer Enstitüsü), Prof. Dr. İrfan AYCAN (Ankara Ü. İlahiyat Fak.),  
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Ali YILMAZ (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ (İstanbul Üniversitesi),  
Prof. Dr. M. Hayri KIRBAŞOĞLU (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN (Marmara Üniversitesi),  
Prof. Dr. Mehmet Ali KAPAR (Selçuk Üniversitesi), Prof. Dr. Muhammed AYDIN (Sakarya Üniversitesi),  
Prof. Dr. Rıza SAVAŞ (Dokuz Eylül Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ (Ankara Üniversitesi),  
Prof. Dr. Şamil DAĞCI (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Ahmet AĞIRAKÇA, (Mardin Artuklu Üniversitesi),  
Prof. Dr. Hasan KURT (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Burhanettin TATAR (Ondokuz Mayıs Üniversitesi),  
Prof. Dr. Hanefi PALABIYIK (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. Hicabi KIRLANGIÇ (Ankara Üniversitesi),  
Prof. Dr. Musa YILDIZ (Gazi Üniversitesi), Prof. Dr. Yavuz ÜNAL (Ondokuz Mayıs Üniversitesi),  
Prof. Dr. Alim YILDIZ, (Sivas Üniversitesi), Doç. Dr. İbrâhîm Muhammed İbrâhîm el-CEVÂRNE (Jordan Yermuk University),  
Doç. Dr. Temâm Avde Abdullâh el-ASSÂF (Jordan University)

Yönetim Yeri | Head Office  
1- İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,  
Baba Hasan Alemlî Mahallesi Horhor Cad. Kavalalı sokak No: 1 A Blok 34091 Fatih/İSTANBUL  
Tel: 212.5326015/27717 Fax: 0212.5326207  
e-mail: mehmet\_mahfuz@yahoo.com

Baskı | Printing  
Dizgi ve İç Düzen: Ankara Dizgi Evi  
Baskı: TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi  
Baskı Yeri ve Tarihi | Publication Place and Date  
2020 ANKARA

İslami İlimler Dergisi yılda iki defa yayın yapan hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayımlanamaz. | Journal of Islamic Sciences is a bi-annual peer-reviewed journal. The all responsibility which is originated from articles and other texts, belongs to author of them. It is not permissible to publish all texts that published by journal partially or entirely.

## İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN .....	7
Mustafa ÖZTÜRK TİRMİZİ'NİN, SÜNEN'İNDE "VE Fİ'L-BÂBİ AN FULÂN" İFADESİNİ KULLANDIĞI RİVÂYETLER ÜZERİNE BİR TETKİK (KİTÂBU'L-İLİM ÖRNEĞİ).....	7
Süleyman YILDIZ İMÂMİYYE ŞİASİ'NDE KİRÂATLERİN MEZHEBÎ SÂİKLERLE KULLANILMASI VE YORUMLANMASI: TÛSÎ-TABERSÎ ÖRNEĞİ.....	35
Dr. Selim ARGUN-Arş. Gör. Ümit ESKİN ERKEN DÖNEM İSLÂM DİPLOMASİSİNDE HEDİYE (H. 7-132/ M. 628-750).....	57
Abdullah BAYRAM KURTUBÎ'NİN KUR'AN'IN SÜNNET'LE TEFSİR EDİLMESİ YÖNTEMİNİ UYGULAMA BİÇİMİ: MÜFESSİRİN KULLANDIĞI MUHTELİF ARAÇ VE TEKNİKLER PERSPEKTİFİNDEN .....	95
Ahmet KOÇ HZ. PEYGAMBER'İN (S.A.S) BİR EĞİTİM-ÖĞRETİM UYGULAMASI OLARAK SÖZLERİNİ AYETLERLE DELİLLENDİRMESİ .....	115
Ferit DİNÇER KRM/م ر ك KÖKLÜ TÜREVLERİN SARFÎ TAHLİLİ VE ANLAMLARI .....	139
Yazar: Rainer BRUNNER-Çeviren: Hilal Livaoğlu MENGÜÇ LÂDÎNÎ LATİN ALFABESİ MİLLİYETÇİLİK ÇAĞINDA REŞİD RIZA'NIN ARAPÇA VE TÜRKÇE ÜZERİNE DÜŞÜNCELERİ .....	177



## EDİTÖRDEN

İslami İlimler Dergisi'nin Aziz Okurları,

Ülkemizde İslami ilimler sahasında bilgi üreten uluslararası dergilerden biri olan İslami İlimler Dergisi, otuzuncu sayıya ulaşmanın haklı gururunu yaşamaktadır. Yaklaşık on altı yıl önce Çorum'da mütevazı yürüyüşüne başlayan dergimiz, çıktığı ilk günden beri kesintisiz yayını sürdürmektedir. Her gün biraz daha nitelikli bir hale gelen dergimiz, yayın hayatına başladığı ilk günden beri dinî ve ilmî kaygılarını merkeze almış, ekonomik amaçlar gütmeyen ilim adamlarına meccanen ulaşmayı hedeflemiştir. Bu politikasını hem yurt içinde hem de yurt dışında sürdürüyor olmanın huzurunu yaşamaktadır.

Uluslararası tanınırlığa sahip dergimizin bu sayısında her biri ciddi bir araştırma mahsulü olan altı telif ve bir de çeviri makale yer almaktadır. Bu makalelerin ilki, Mustafa ÖZTÜRK'e ait olup "Tirmizî'nin, *Sünen*'inde "Ve Fi'l-Bâbi An Fulân" İfadesini Kullandığı Rivâyetler Üzerine Bir Tetkik (Kitâbu'l-İlim Örneği)" başlığını taşımaktadır. Yazar bu makalesinde Tirmizî'nin *Sünen*'inde takip ettiği yöntemi ortaya koymak amacıyla "Kitâbu'l-İlim" bölümü merkeze almakta, bu bölüm üzerinden bu mütebahhir muhaddisin eserini belli bir yöntem çerçevesinde kaleme aldığını ispatlamaya çalışmaktadır.

Derginin ikinci makalesi ise Süleyman YILDIZ'a ait olup "İmâmiyye Şîası'nda Kırâatlerin Mezhebî Sâiklerle Kullanılması ve Yorumlanması: Tûsî-Tabersî Örneği" başlığını taşımaktadır. Yazar bu makalesinde klasik dönem İmâmiyye Şîası'nın en önemli müfessirlerinden Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (ö. 460/1067) *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*'ı ile Ebû Alî Hasan et-Tabersî'nin (ö. 548/1153) *Mecme'ul-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* adlı eserlerinden hareketle, Şîî düşüncenin öncelediği kimi konularda sahih veya şâz kırâatleri mezhebî sâiklerle yorumlayıp yorumlamadıklarının tespit etmeye çalışmaktadır.

Derginin üçüncü makalesi ise Selim ARGUN ile Ümit ESKİN tarafından kaleme alınan "Erken Dönem İslâm Diplomasisinde Hediye (H. 7-132/ M. 628-750)" isimli çift yazarlı makaledir. Yazarlar bu çalışmalarında Hz. Peygamber, Hulefa-i Râşidîn ve Emevîler döneminde İslâm diplomasisinde zaman zaman kullanılan hediyeleşme mevzusunu ele almaktadırlar.

Dergideki dördüncü makale ise Abdullah BAYRAM'a ait olup "Kurtubî'nin Kur'an'ın Sünnet'le Tefsir Edilmesi Yöntemini Uygulama Biçimi: Müfessirin Kullandığı Muhtelif Araç ve Teknikler Perspektifinden" adını taşımaktadır. Yazar bu makalesinde bir tefsir, hadis ve fıkıh âlimi olan Muhammed b. Ah-

med el-Kurtubî'nin (ö. 671/1273), *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* adlı eserinde, Kur'an'ı Sünnet'le nasıl tefsir ettiği konusu üzerinde durmaktadır.

Elinizdeki sayının beşinci makalesi ise Ahmet KOÇ'a ait olup "Hz. Peygamber'in (s.a.s) Bir Eğitim-Öğretim Uygulaması Olarak Sözlerini Ayetlerle Delillendirmesi" adını taşımaktadır. Yazar bu makalesinde, Kütüb-i Tis'ayı taranarak Hz. Peygamber'in hadislerinin içinde veya sonunda yer alan ayetleri tespit etmeye ve ardından da bu ayetlerin okunma sebeplerini ele alınmaya çalışmıştır.

Son telif makale ise Ferit DİNÇER'e ait olup "KRM/ م ر ك Köklü Türevlerin Sarfî Tahlili ve Anlamları" adını taşımaktadır. Yazar bu makalesinde Kur'ân'da 17 farklı türeviyle 29 sureye dağılan ve 46 ayette toplam 47 defa kullanılan "KRM/ م ر ك" kökünün sarfî tahlilini yapmakta, sözlüklerden de faydalanarak anlamları üzerinde durmakta, tefsirlerde bu türevlere verilen manalar ve uğradıkları anlam değişimlerini ele almaktadır.

Yedinci makale ise Rainer BRUNNER tarafından Almanca kaleme alınan ve Hilal Livaoğlu MENGÜÇ tarafından Türkçeye kazandırılan "Lâdînî Latin Alfabesi Milliyetçilik Çağında Reşid Rıza'nın Arapça ve Türkçe Üzerine Düşünceleri" isimli çalışmadır. Yazar bu çalışmasında İslam Dünyasının önemli simalarından biri olan Reşid Rıza'nın Arapça ve Türkçe hakkındaki düşünce ve mülahazalarını konu edinmektedir. Çalışma Mısır'da Türkçe'nin hâkim olduğu Osmanlı coğrafyasına nasıl bakıldığını görmek adına ciddi bir fikir vermektedir.

Bu vesileyle gerek dergimizin bu sayısına yazı göndererek katkı sağlayan bilim insanlarına gerek sayının elinize ulaşmasında emeği bulunan meslektaşlarım ve dostlarıma teşekkür eder, bir sonraki sayıda buluşmak üzere esenlikler dilerim...

Prof. Dr. Mahfuz SÖYLEMEZ

EDİTÖR

## TİRMİZİ’NİN, *SÜNEN*’İNDE “VE Fİ’L-BÂBİ AN FULÂN” İFADESİNİ KULLANDIĞI RİVÂYETLER ÜZERİNE BİR TETKİK

(Kitâbu’l-İlim Örneği)

Mustafa ÖZTÜRK\*

### Öz

Her hadis musannifi gibi, Tirmizî’nin de *Sünen*’ini belli bir metot üzere tasnif ettiği, özellikle, pek çok hadisin sonunda değerlendirme sadedinde bazı usûl bilgilerine yer verdiği ehlince bilinmektedir. Bu bilgilerden biri de onun zaman zaman bir veya birkaç sahâbiyi zikrederek “ve fi’l-bâbi an fulân/an fulân ve fulân...” şeklinde düştüğü kayıtlardır. Tirmizî, bu tür kayıtlarla, her hangi bir sahâbîden bizzat senediyle aktardığı bir hadisin başka sahâbî/sahâbîlerden de geldiğini belirtmektedir. Binaenaleyh diğer sahâbîlerin rivâyetlerinin muteber hadis kaynaklarına ne derece yansımış olduğu hatta aynı hadisin Tirmizî’nin zikretmediği başka sahâbîlere nispetinin bulunup bulunmadığı ilmî merakı celbetmektedir. Diğer taraftan Tirmizî’nin söz konusu ifadeyi kullandığı hadise ait sahâbî zincirini tercih etme sebebi yahut onun aynı bölüm veya bâb içerisinde hakkında “ve fi’l-bâbi an fulân...” ifadesini kullanmadığı rivâyetlerin, sahâbeden başka bir râvisinin var olup olmadığı, araştırmaya muhtaç görülmektedir. Bu minvalde meselenin şevâhid açısından istatistiksel boyutu da önem arz etmektedir. Ayrıca geçmişte ve günümüzde “ve fi’l-bâbi an fulân...” bağlamında bazı tahrir ve değerlendirme çalışmaları da yapılmıştır. Dolayısıyla makalemiz, literatür de dahil bütün bu hususlarla ilgili bir tetkiki, “Kitâbu’l-İlim” çerçevesinde kendisine konu edinmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis Usûlü, Tirmizî, Sünen, Şevâhid, Sahâbe

### A Survey on the Reports with the Phrase “Wa fi al-Bâbi ‘an Fulân” Existing in al-Tirmidhî’s al-Sunan

(The Case of Kitâb al-İlm)

#### Abstract

As every other compilers of hadith, it is known that al-Tirmidhî compiled his *Sunan* in accordance with a certain methodology and especially presented some information about his methodology at the end of many hadiths recorded in his compilation. A type of such information is his notes as “wa fi al-bâbi ‘an fulân/an fulân wa fulân...” along with mentioning the names of one or more companions. In such notes, al-Tirmidhî states that a hadith narrated by one companion through a certain chain was also transmitted through another companion/other companions. Therefore, the question of whether the transmissions of other companions and even whether there are other chains of transmission of that particular hadith attracts scholarly curiosity. On the other hand, it seems there is a need for scholarly research about the reason why al-Tirmidhî preferred a certain chain of transmission for the hadith about which he uses the phrase “wa fi al-bâbi ‘an fulân...”

\* Doç. Dr., İ. Sabahattin Zaim Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, ORCID ID: 0000-0002-3787-2457; e-mail: mustafa.ozturk@izu.edu.tr

or whether other chains of transmission exist for the other hadiths mentioned in the same book or section about which he did not use that phrase. In this regard, the statistical aspect of this issue is also important for shawāhid purposes. There have also been studies done in the past and today related to authentication and evaluation of “wa fi al-bābi ‘an fulān...”. Therefore, our article is a survey about all aspects of this issue including its literature within the framework of “kitāb al’ilm- the book of knowledge”.

**Keywords:** Methodology of hadith, al-Tirmidhī, Sunan, shawāhid, şahaba

*Makalenin Geliş Tarihi: 19.09.2019; Makalenin Kabul Tarihi: 02.02.2020*

## Giriş

Tirmizî’nin (ö. 279/827), *Sünen*’ine<sup>1</sup> aldığı hadislerin pek çoğunun ardından hadis usûlü açısından bazı değerlendirmeler yaptığı malumdur. Mesela “Hâzâ hadîsun hasenun sahihun”<sup>2</sup> “Hâzâ hadîsun hasenun garîbun”<sup>3</sup> “Hadîsu fulânin hadîsun garîbun”<sup>4</sup> “Hadîsu fulanin ahsen şey fi hazel-bâb ve asah”<sup>5</sup> “Hadîsun meşhûrun min hadisi fulan”<sup>6</sup> “Hâzâ hadîsun ğayru mahfûzin”<sup>7</sup> “Hâzâ hadîsun ma’lûlün”<sup>8</sup> gibi tabirler söz konusu değerlendirmelerdendir.<sup>9</sup>

- 1 *Sünenü’t-Tirmizî, Câmi’u’t-Tirmizî, Sahîhu’t-Tirmizî, el-Câmi’u’s-sahîh, el-Müsnedü’s-sahîh, el-Câmi’u’l-kebîr* gibi değişik adlarla kaynaklara geçmiş olan eser daha çok *Sünenü’t-Tirmizî* adıyla meşhur olmuştur. Sadece ahkâm hadislerini değil câmi’lerde bulunan diğer konulara dair hadisleri de ihtiva ettiği için *el-Câmi’u’s-sahîh* veya *Câmi’u’t-Tirmizî* ismi de kullanılmaktadır. Esere “sahih” denilmesinin sebebi, muhtemelen ihtiva ettiği hadislerin pek çoğunun sahih nitelikli olmasından kaynaklanır. (Bk. İsmail L. Çakan, “el-Câmiu’s-Sahîh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 129). Ayrıca İbn Hayr el-İşbîlî’nin *Fehrese*’sinde geçen kayıta eserin tam adı şöyledir: *el-Câmi’u’l-muhtasar mine’s-süneni an Rasûlillâhi sallalâhu aleyhi ve sellem ve ma’rifetu’s-sahîhi ve’l-ma’lûli ve mâ’aleyhi’l-âmel* (Bk. İbn Hayr el-İşbîlî, *Fehrese*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma’rûf - Mahmûd Beşşâr Avvâd (Tunus: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 2009), 156). Dolayısıyla bu isimlendirme eserin sıhat ve zaaf açısından muhtevasına oldukça ışık tutmaktadır. Diğer taraftan Ebû Gudde, İbn Hayr el-İşbîlî’nin *Fehrese*’sindeki kayıt yanında, hicri beşinci ve altıncı asırdan kalan en eski yazma nüshalardaki kayıtları esas alarak Tirmizî’nin, eserini *Sünen* değil de, *Câmi* olarak isimlendirdiği kanaatindedir. Bk. Abdülfettâh Ebû Gudde, *Tahkîk ismeyî’s-Sahîhayn ve’smi Câmi’u’t-Tirmizî* (Haleb: Mektebu’l-Metbû’âtî’l-İslâmiyye, 1993), 55.
- 2 Bk. Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), Buyû, 1.
- 3 Bk. Tirmizî, Buyû, 28.
- 4 Bk. Tirmizî, Cuma, 41.
- 5 Bk. Tirmizî, Tahâre, 6. Ayrıca “Hadîsu fulânin” tabirine yönelik yapılan detaylı değerlendirmeler için bk. Erdinç Ahatlı - Selvi Raif Murad, “Sünen-i Tirmizî’de ‘Hüve Hadîsu Fülân’ Kavramı Üzerine”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/35 (Haziran 2017): 1-26.
- 6 Bk. Tirmizî, Eti’me, 7.
- 7 Bk. Tirmizî, Salât, 35.
- 8 Bk. Tirmizî, Tahâre, 72.
- 9 Tirmizî’nin *Sünen*’inde bu türden 96 farklı terim ve ifadenin bulunduğu tespitler arasındadır. Bk. Adâb Mahmûd Hamş, *el-İmâm et-Tirmizî ve menhecuhu fi kitâbihi el-Câmi* (Amân: Dâru’l-feth, 1423/2003), 1: 225, 226.



Bunlardan dikkati çeken biri de, Tirmizî'nin bir veya birkaç sahâbiyi zikrederek "ve fi'l-bâbi an fulân/an fulân ve fulân..." şeklinde kaydettiği ifadelerdir. Tabiatıyla Tirmizî, bu tür kayıtlarla her hangi bir sahâbîden bizzat senediyle aktardığı bir hadisin başka sahâbî/sahâbîlerden de geldiğini belirtmektedir. Bu durumda diğer sahâbîlerin rivâyetlerinin muteber hadis kaynaklarına yansıyor yansımadağı, hatta aynı hadisin, Tirmizî'nin zikretmediği başka sahâbîlere nispetinin bulunup bulunmadığı okuyucuda ister istemez bir merak uyandırmaktadır. Ayrıca Tirmizî'nin "ve fi'l-bâbi an fulân/..." diye zikrettiği hadisin sahâbî zincirini tercih etme sebebi, dahası doğrudan makalemize konu olmasa da Tirmizî'nin aynı bölüm veya bâb içerisinde hakkında "ve fi'l-bâbi an fulân/..." ifadesini kullanmadığı rivâyetlerin başka sahâbî râvisinin var olup olmadığı bir başka merak konusudur. Bu noktada mesele, hem şevâhid açısından istatistikî boyutuyla, hem de Tirmizî'nin rivayet bilgisinin yakından müşahade edilmesi yönüyle önem arzeder.

Diğer taraftan geçmişte ve günümüzde "ve fi'l-bâbi an fulân/..." bağlamında bazı tahrir ve değerlendirme çalışmaları yapılmıştır. Binaenaleyh literatürün tanıtımı da dâhil, konuyla ilgili bir araştırmanın yapılması bizim de dikkatimizi çekmiş, makale bazında da olsa meseleyi ele almaya yönelmiş bulunmaktayız.

## 1. LİTERATÜR

Tespit edebildiğimiz kadarıyla konuyla ilgili çalışmaların, öncelikle Tirmizî'nin *Sünen*'i üzerine yapılan şerhlerde serdedildiği söylenebilir. Mesele İbn Seyyidünnâs (ö. 734/1334)<sup>10</sup> tarafından *en-Nefhu's-şezî fî şerhi Câmi't-Tirmizî* isimli eserde bu durum görülmektedir.<sup>11</sup> Ancak şerh, baştan yani "Kitabu't-Tahâre"den itibaren "Kitâbu's-Salât"ın takriben yarısını kapsamaktadır. Dolayısıyla *en-Nefhu's-şezî'de* sadece ilgili kısma ait hadisler arasındaki, hakkında "ve fi'l-bâbi an fulân/..." ifadesi kullanılan rivâyetlerin kısmen tahrir ve değerlendirmesine yer verilmiştir. Ardından Zeynüddin el-İrâkî (ö. 806/1404), *Tekmiletü Şerhi't-Tirmizî* adıyla yaptığı fakat günümüze ulaştığı bilinmeyen eserinde *en-Nefhu's-şezî*'yi aynı minval üzere tamamlamaya çalışmış, ancak o da, "Kitâbu'l-Libâs"ın sonuna kadar şerh etmiştir.<sup>12</sup>

10 Muhaddis, fakih, edip ve tarihçi olan İbn Seyyidünnâs'ın kimlik bilgisi, Ebu'l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî'dir. 671/1273'de Kahire'de doğmuştur. Babası, dedesi ve kardeşleri Ebû Sa'd Muhammed ile Ebu'l-Kasım Muhammed de on birinci dedeleri Seyyidünnâs'a nispetle anılmaktaysa da İbn Seyyidünnâs diye daha çok Ebu'l-Feth meşhur olmuştur. Bk. M. Yaşar Kandemir, "İbn Seyyidünnâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 316.

11 İki baskısı mevcut olup baskı bilgileri şöyledir: **1**) Thk. Ahmed Ma'bed Abdülkerîm, 2 cilt, Riyad: Dâru'l-Âsime, 1409. **2**) Thk. Sâlih el-Lehhâm, 4 cilt, Riyad: Dâru's-Sumay'î, 2007/1428.

12 Bk. Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mu'cemu'l-müfrehes ev Tecridü esanîdi'l-kütübi'l-meşhûre ve'l-eczâ'i'l-mensûre*, Thk. Muhammed Şekûr el-Meyâ-

Diğer bir çalışma ise, yine günümüze geldiği tespit edilemeyen ve İbn Hacer tarafından kaleme alınan *el-Lübâb fî ma yekûluhü't-Tirmizî ve fî'l-bâb* isimli eserdir.<sup>13</sup> Ayrıca Mübârekfûrî'nin Tirmizî şerhi *Tuhfetü'l-ahvezî*'de, söz konusu hadislerin olabildiğince tahrirci yapılmış, zaman zaman da ulaşılamayan bazı sahâbîlerin rivâyetleri için “فَلْيَنْظُرْ مَنْ أَخْرَجَهُ” (Bu sahâbinin rivâyetini kimin tahrirci ettiği araştırılsın)” veya “فَلَمْ أَقِفْ عَلَيْهِ” (Bu sahâbinin rivâyetinin kaynağına ulaşamadım)” gibi notlar düşülmüştür.<sup>14</sup>

Muasır eserlere gelince, bunlardan biri, Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk tarafından Mübârekfûrî'nin şerhindeki tahrirci ve atıfların *el-Lübâb fî tahrîci'l-Mübârekfûrî li kavli't-Tirmizî ve fî'l-bâb* ismiyle bir araya getirilen derlemedir. Yine Muhammed Subhî, *Lübbü'l-lübâb fî kavli't-Tirmizî ve fî'l-bâb* adıyla bir çalışma yaptığını söylemektedir.<sup>15</sup> Bir diğer çalışma ise Hasan b. Muhammed Haydar el-Vâilî tarafından *Nüzhetü'l-elbâb fî kavli't-Tirmizî ve fî'l-bâb* ismiyle kaleme alınmıştır. Çalışma, ilgili rivâyetlerin kaynaklarını ve sıhatlerini detaylı bir şekilde tetkik etmekte, dolayısıyla diğer mesailere göre daha kapsamlı gözükmetedir.<sup>16</sup> Ayrıca şunu da belirtelim ki, bu çalışmada “ve fî'l-bâbî an fulân/...” bağlamında şevâhid olarak bizzat kaydedilen hadis sayısı 4104 olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>17</sup> Bununla birlikte Adâb Mahmûd Hamş, daha önceden yayımlanan “*el-İmâm et-Tirmizî ve menhecuhu fî'l-Câmi*” isimli -aslen doktora tezi olan- eserinde, işaret edilen toplam şevâhid sayısının 3881 olduğunu ifade etmektedir.<sup>18</sup> İki tespit arasındaki fark, daha ziyade mükerreren mevcut olan sahâbe râvileri ve onların rivâyetlerinin sayımından kaynaklanmış olmalıdır. Konuyla ilgili muasır bir başka eser, Muhammed Habibullah Muhtâr tarafından kaleme alınan *Keşfu'n-nikâb ammâ yekûluhü't-Tirmizî ve fî'l-bâb*'dir. 1409/1989 yılında beş cilt halinde Karaçi'de basılmış olan eser,<sup>19</sup> Tirmizî'nin *Sünen*'inin “Kitabu's-Salat”ının 071. bâbına kadar gelebilmiştir. Ayrıca müellifin vefatından yıllar sonra, 2018'de eserin

dînî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1418/1998), 399. Ayrıca krş. Muhammed Subhî b. Hasan Hallak, *el-Lübâb fî tahrîci'l-Mübârekfûrî li kavli't-Tirmizî ve fî'l-bâb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), 1419/1999, 1: 12.

- 13 Bu eserin isminin bazı lafız farklılıklarıyla da zikredildiği görülür. Bk. Hasan b. Muhammed Haydar el-Vâilî, *Nüzhetü'l-elbâb fî kavli't-Tirmizî ve fî'l-bâb* (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1426/2006), 1: 7.
- 14 Bazı kullanımlar için bk. Ebu'l-Ala Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahîm el-Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî bi-şerhi Câmi't-Tirmizî* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1410/1990), 1: 136, 403, 411, 428, 2: 30, 185, 218, 368.
- 15 Bk. Muhammed Subhî, *el-Lübâb*, 1: 12.
- 16 Konuyla ilgili çalışmaların zikrine ve kısaca tanıtımına dair ayrıca bk. Muhammed Subhî, *el-Lübâb*, 1: 12, 13; Vâilî, *Nüzhetü'l-elbâb*, 1: 5-8.
- 17 İlgili hadisler çalışmada, müeselsel olarak rakamlanmıştır. Son rakam için bk. Vâilî, *Nüzhetü'l-elbâb*, 6: 3573.
- 18 Adâb Mahmûd Hamş, *el-İmâm et-Tirmizî ve menhecuhu fî kitâbihi el-Câmi*, 1: 225, 226.
- 19 Bk. Muhyiddin Atiyye v.dğr., *Delilü müellefâti'l-hadîsi's-şerîfi'l-matbûa el-kadîme ve'l-hadîse* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1416/1995), 1: 297.

altıncı cildi basılmış, bu cildin takdim kısmında hakkında tanıtıcı bilgiler verilmiştir. Gerek altıncı cildin kısmî muhtevasından edindiğimiz malumattan, gerekse söz konusu tanıtıcı bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla bu çalışma diğer çalışmalardan farklı olarak Tirmizî'nin işaret ettiği sahâbe ravilerinin rivayetlerinin tahririni yaptığı gibi işaret etmediği sahâbe ravilerinin rivayetlerinin de tahririni yapmıştır. Üstelik aynı bâbda var ise mevkuf, maktu ve diğer bazı âsâr türü rivâyetlerin de tahririne yer vermiştir.<sup>20</sup> Ancak eserin basımı, henüz tamamlanmamış olduğu gibi ele aldığı rivayetlerin değerlendirilmesi de yukarıda bahsi geçen Haydar el-Vâilî'ninki kadar kapsamlı ve detaylı değildir.

## 2. İLGİLİ RİVÂYETLER

Makalede, çerçeve olarak Tirmizî'nin *Sünen*'inin "Kitâbu'l-İlm"ini esas almış bulunmaktayız. Bölümde 50 kadar rivâyet mevcut olup bunlardan 10'unun sonunda "ve fi'l-bâbi an fulân/..." kaydı vardır. Binaenaleyh 10 rivâyet doğrudan araştırmamıza medar olacak niteliğe sahiptir.

Araştırma esnasında, ilgili sahâbîlere nispet edilen rivâyet/rivâyetlerin, öncelikle Kütüb-i Tis'a'nın (dokuz temel hadis kitabının) muhtevasına, ardından diğer belli başlı hadis kaynaklarına yansıyor yansımadığını hatta aynı hadisin Tirmizî'nin zikretmediği başka sahâbîlere nispetinin bulunup bulunmadığını tespit etmekteyiz. Bunun yanında bu rivâyetlerin sıhhat açısından tetkikini, mevcut değerlendirmeler üzerinden yapmaya çalışmaktayız. Burada haklı olarak, "her bir rivâyeti yeniden ele alıp özel bir tenkide tabi tutmak gerekli değil midir?" sorusu sorulabilir. Ancak her bir rivâyetin ele alınıp tenkit edilmesinin bir makalenin boyutlarını zorlayacağı aşikârdır. Kaldı ki makalemiz, birebir rivâyetlerin tenkidini değil, Tirmizî'nin "ve fi'l-bâbi an fulân/..." tabiri bağlamında, kaynaklara vukûfiyetinin görülmesi ve verdiği bilgilerin genel değerlendirilmesi yanında onun bu husustaki yöntemini anlamaya yardımcı olacak ipuçlarına ulaşmayı hedeflemektedir. Dolayısıyla bu amaçla aşağıda, öncelikle araştırmaya konu olan 10 rivâyet incelenecektir.

### 2.1. Birinci Hadis

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَعِيدِ بْنِ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ.»  
وَفِي الْبَابِ عَنْ عُمَرَ وَأَبِي هُرَيْرَةَ وَمُعَاوِيَةَ هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ

... İbn Abbâs (r.a.)'dan rivâyete göre, Rasûlullah (s.a) şöyle buyurmuştur: "Allah kime hayır dilerse onu dinî konularda (bilgili ve) anlayışlı kılar."

20 Çalışma hakkında teorik ve pratik bilgi için bk. Muhammed Habibullah Muhtâr, *Keşfu'n-nikâb an ma yekuluhu't-Tirmizî ve fi'l-bâb*, (Karaçi: Meclisu'd-da'vâ ve't-tahkîki'l-İslâmî, 1439/1988), 6: 3-20.

Birinci bâbın tek hadisi olan bu rivâyeti Tirmizî, İbn Abbâs'a dayanan tarihiyle kaydetmiş ve hadisin Ömer, Ebû Hüreyre ve Muâviye'den de aktarıldığını belirtmiştir.

İbn Abbâs rivâyeti, ayrıca Dârimî ve Ahmed b. Hanbel yanında Taberânî'nin *el-Mu'cemu'l-kebir*'inde geçmektedir.<sup>21</sup> Hz. Ömer rivâyeti, Taberânî'nin *el-Mu'cemu'l-evsat*'ında kayıtlıdır.<sup>22</sup> Ebû Hüreyre rivâyeti, İbn Mâce yanında Nesâî'nin, *es-Sünenü'l-kübrâ*'sı, Tahâvî'nin *Müşkil*'i, Taberânî'nin *el-Mu'cemu'l-evsat*'ı ve *el-Mu'cemu's-sağîr*'i, Kudâî'nin *Müsned*'i gibi eserlerde mevcuttur.<sup>23</sup> Muaviye rivâyeti ise Buhârî, Müslim, Dârimî, Mâlik ve Ahmed b. Hanbel yanında İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'i, Ebû Ya'lâ'nın *Müsned*'i, Tahâvî'nin *Müşkil*'i, İbn Hibbân'ın *Sahîh*'i, Taberânî'nin *el-Mu'cemu'l-kebir*'i ve *el-Mu'cemu'l-evsat*'ı ile Kudâî'nin *Müsned*'i gibi kaynaklarda kaydedilmektedir.<sup>24</sup> Diğer taraftan söz konusu rivâyet, Tirmizî'nin zikrettiği sahâbiler dışında Abdullah b. Mes'ûd'a da nispet edilmiştir.<sup>25</sup>

- 21 Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Mukaddime", 24, Rikak,1; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel* (İstanbul: Çağrı Yayınları 1413/1992), 1: 306; Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, Thk. Hamdi Abdülmecid es-Silefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, ts.), 10: 323.
- 22 Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, Thk. Târik b. İvazullah - Abdülmuhsin b. İbrahim el-Huseynî (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1415/1995), 3: 322.
- 23 Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Mukaddime", 17; Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Thk. Hasan Abdülmün'im Şelebî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001), 5: 358; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Şerhu müşkilil-âsar*, Thk. Şuayb el-Arnaud (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1415/1994), 4: 392; Taberânî, *Evsat*, 5: 319; A.mlf., *er-Ravzû'd-dânî ile'l-Mu'cemi's-sağîr li't-Taberânî*, Thk. Muhammed Şekûr Mahmûd (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1405/1985), 2:76, 77; Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca'fer el-Kudâî, *Müsnedü's-Şihâb*, Thk. Hamdi Abdülmecid es-Silefi (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1405/1985), 1: 224.
- 24 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "İlim", 13; "Humus", 6; "İtisâm", 10; Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Hacâc el-Kuşeyrî en-Nisabûrî, *Sahîhu Müslim* (İstanbul: Çağrı Yayınları 1413/1992), "Zekât", 98, 100; "İmâre", 175; Dârimî, "Mukaddime", 24; Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh, *el-Muvatta'* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Kader", 8; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 92, 95, 96, 98, 99, 101; Ebû Bekir Abdillâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsar*, Thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: Mektebetü'r-rüşd, 1409/1989), 6: 240; Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Alf b. el-Müsenâ et-Temîmî, *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, Thk. Hüseyin Selîm Esed (Dimaşk: Dâru'l-me'mûn, 1404/1984), 13: 371; Tahâvî, *Müşkil*, 4: 387-391; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân* (Alâuddîn Ali b. Belbân el-Fârîsî tertibi), Thk. Şuayb el-Arnaud (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1408/1988), 1: 291, 2: 8, 8: 193, 194; Taberânî, *Kebîr*, 19: 321, 329, 330, 339, 340, 341, 344; *Evsat*, 2: 117, 7: 42, 8: 58, 273; Kudâî, *Müsned*, 1: 225, 2: 95.
- 25 Bk. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 6: 240; Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdilhâlık el-Bezzâr, *el-Bahru'z-zehhâr (el-Müsned)*, Thk. Mahfûz er-Rahman (Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1429/2009), 5:117; Ebu'l-Hasen Nuruddîn Ali b. Ebî Bekir el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid*, Thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî (Cidde: Darü'l-Minhac, 2015/1436), 2: 19.

Genel olarak bir değerlendirme yapıldığında, Ebû Hüreyre ve Ömer rivâyetlerinin hemen hepsinde ihtilaf ve problemlerin var olduğu görülür.<sup>26</sup> Tirmizî'nin atıfta bulunmadığı Abdullah b. Mes'ûd rivâyetinin râvileri "muvessekûn"<sup>27</sup> diye nitelense de bir kısmının bazı problemlere sahip olduğu anlaşılmaktadır.<sup>28</sup> İbn Abbâs rivâyeti, diğer tariklerini de muhtemelen dikkate alan Tirmizî'nin yaptığı genel değerlendirmeye göre "hasen sahihtir."

Hâsılı, Muâviye rivâyeti, Sahîhayn'de bulunması yönüyle ve kaynaklara yansımaları bakımından daha tercihe şayan gözükmektedir. Dolayısıyla Tirmizî'nin, buradaki hadisi Muâviye'ye dayanan tariklerle değil de, İbn Abbâs'a dayanan tariklerle kaydetmiş olmasının muhtemel sebepleri üzerinde düşünmek gerekir.

## 2.2. İkinci Hadis

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ بُدَيْلٍ بْنُ قُرَيْشٍ الْيَامِيُّ الْكُوفِيُّ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ نُمَيْرٍ عَنْ عُمَارَةَ بْنِ زَادَانَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ عَطَاءٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ سِئِلَ عَنْ عِلْمٍ عَلِمَهُ ثُمَّ كَتَمَهُ أَلْجِمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِلِجَامٍ مِنْ نَارٍ.»  
وَفِي الْبَابِ عَنْ جَابِرٍ وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو.  
حَدِيثُ أَبِي هُرَيْرَةَ حَدِيثٌ حَسَنٌ.

... Ebû Hüreyre (r.a)'den rivâyete göre Rasûlullah (s.a) şöyle buyurmuştur: "Bir kimseye bildiği bir bilgi sorulur da o da onu gizlerse (gerekeni söylemez ise) kıyamet günü o kimseye ateşten bir gem vurulur."

Üçüncü bâbın tek hadisi olan bu rivâyeti Tirmizî, Ebû Hüreyre'den nakletmiş ve hadisin Câbir ve Abdullah b. Amr tarikiyle de aktarıldığını ifade etmiştir.

Ebû Hüreyre rivâyeti ayrıca Ebû Dâvûd, İbn Mâce ve Ahmed b. Hanbel yanında, İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'i, Bezzâr ve Ebû Ya'lâ'nın *Müsned*'leri, İbn Hibbân'ın *Sahîh*'i, Taberânî'nin *el-Mu'cemu'l-evsat*'ı ve *el-Mu'cemu's-Sağîr*'i, Hâkim'in *Müstedrek*'i ve Kudâî'nin *Müsned*'i gibi kaynaklarda geçmektedir.<sup>29</sup> Câbir rivâyeti farklı lafızlar ve farklı bir bağlamla İbn Mâce'de ve Taberânî'nin

26 Değerlendirme için bk. Vâilî, *Nüzhetü'l-elbâb*, 6: 3313, 3314.

27 Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid*, 2: 20.

28 Değerlendirme için bk. Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid*, 2: 20 (Dipnot, 1).

29 Ebû Dâvûd Süleymân b. Eş'âs es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "İlim", 9; İbn Mâce, "Mukaddime", 24; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 263, 305, 495; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 5: 315, 316; Bezzâr, *Müsned*, 16: 181, 183; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, 4: 458, 11: 268; İbn Hibbân, *Sahîh*, 1: 297, 298; Taberânî, *Evsat*, 2: 382, 3: 335, 4: 29, 5: 108, 7: 293; *Sağîr*, 1: 112, 198, 275; Ebû Abdillah Muhammed b. Abdillah el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ala's-Sahîhâyn*, Thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ, 2. Baskı (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1422/2002), 1: 181, 182; Kudâî, *Müsned*, 1: 266; Ebû Bekir Ahmed b. el-Huseyn el-Beyhakî, *el-Câmi li şuabi'l-îmân*, Thk. Abdülalî Abdülhamîd-Muhtâr Ahmed (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1423/2003), 3: 252, 253.

*el-Evsat*'ında kaydedilmektedir.<sup>30</sup> Abdullah b. Amr rivâyeti ise İbn Hibbân'ın *Sahîh*'i,<sup>31</sup> Taberânî'nin *el-Mu'cemu'l-kebir*'i<sup>32</sup> ve *el-Mu'cemu'l-evsat*'i<sup>33</sup> gibi eserlerde yer almaktadır.<sup>34</sup> Diğer taraftan Tirmizî'nin yer vermediği Enes b. Mâlik'e,<sup>35</sup> İbn Ömer'e<sup>36</sup> ve Talk b. Ali'ye<sup>37</sup> dayanan başka sahâbîlere ait rivâyetler de bulunmaktadır. Ancak gerek sıhhat açısından, gerekse kaynaklara daha fazla yansımaları bakımından Ebû Hüreyre'ye dayanan rivâyetler dikkati çekmektedir. Nitekim Tirmizî de öncelikle Ebû Hüreyre rivâyetini tercih etmiş bulunmaktadır.

### 2.3. Üçüncü Hadis

حَدَّثَنَا هَارُونُ بْنُ إِسْحَاقَ الهمداني حَدَّثَنَا عَبْدَةُ بْنُ سُلَيْمَانَ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ العاصِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَمُبِضُ العِلْمَ أَنْتِزَاعًا يَنْتَزِعُهُ مِنَ النَّاسِ وَلَكِنْ يَمُبِضُ العِلْمَ بِقَبْضِ العُلَمَاءِ حَتَّى إِذَا لَمْ يَثْرُكْ عَالِمًا اتَّخَذَ النَّاسُ رُءُوسًا جَهْلًا فَسُئِلُوا فَأَفْتَوْا بِغَيْرِ عِلْمٍ فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا.»

وَفِي البَابِ عَن عَائِشَةَ وَزِيَادِ بْنِ لَيْدٍ.

قال أبو عيسى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ

... Abdullah b. Amr b. el-As (r.a)'dan rivâyete göre, Rasûlullah (s.a) şöyle buyurmuştur: “Allah Teâlâ, ilmi insanlardan çekip alacak değildir. Fakat ilmi, ulemayı ortadan kaldırmak suretiyle çekip alacaktır. Sonuçta, hiçbir âlim kalmayacak da, insanlar cahil bilgisiz kimseleri kendilerine lider ve kurtarıcı seçecekler ve onlara dinî ve ilmî meseleler soracaklar, onlar da cahilce fetva vererek hem kendileri sapıtmış hem de başkalarını sapıtmış olacaklardır.”

Beşinci bâbın ilk hadisi olan bu rivâyeti Tirmizî, Abdullah b. Amr b. el-Âs'a dayanan senediyle nakletmiş ve hadisin Âişe ve Ziyâd b. Lebîd tarihiyle de aktarıldığını belirtmiştir.

Hadisin Abdullah b. Amr rivâyeti ayrıca Buhârî, Müslim, İbn Mâce, Dârimî ve Ahmed b. Hanbel'de de geçmektedir.<sup>38</sup> Hz. Âişe'ye nispet edilen rivâyetler, Taberânî'nin *el-Mu'cemu'l-evsat*'ı ile Tahâvî'nin *Müşkil*'inde bulunmaktadır.<sup>39</sup> Ziyâd b. Lebîd rivâyeti ise aslında aynı lafız ve muhtevaya uygun olmayan fakat kutsal kitaplarıyla amel etmeyen hıristiyan ve yahûdîler bağlamında

30 İbn Mâce, “Mukaddime”, 24; Taberânî, *Evsat*, 1: 136.

31 İbn Hibbân, *Sahîh*, 1: 298.

32 Taberânî, *Kebîr*, 14: 32.

33 Taberânî, *Evsat*, 5: 186.

34 Câbir ve Abdullah b. Amr rivâyetlerinin değerlendirmesi için bk. Vâilî, *Nüzhâtü'l-elbâb*, 6: 3313, 3314.

35 İbn Mâce, “Mukaddime”, 24; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1409/1988), 2: 355.

36 Taberânî, *Evsat*, 4: 183.

37 Taberânî, *Kebîr*, 8: 401; Kudâî, *Müsned*, 1: 267.

38 Buhârî, “İlim”, 34; Müslim, “İlim”, 13; İbn Mâce, “Mukaddime”, 8; Dârimî, “Mukaddime”, 26; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 165, 190.

39 Tahâvî, *Müşkil*, 1: 283; Taberânî, *Evsat*, 6: 277.

benzer içeriğe sahiptir. Tirmizî, bu bâbda ilk hadisin hemen ardından Ziyâd hadisini Ebu'd-Derdâ vasıtasıyla nakleder. Diğer taraftan aynı rivâyetin sadece Ziyâd b. Lebîd'e nispeti İbn Mâce, Dârimî ve Ahmed b. Hanbel'de görülmektedir.<sup>40</sup> Bununla birlikte, Abdullah b. Amr rivâyetine lafzen ve manen benzerlik arzeden hadis, bazı eserlerde Tirmizî'nin zikretmediği Ebû Hüreyre'ye de nispet edilmektedir.<sup>41</sup>

Netice itibariyle konuyla ilgili rivâyet, en meşhur ve en sahih haliyle ancak Abdullah b. Amr'a nispetle kaynaklara yansımış gözükmektedir. Nitekim Tirmizî de öncelikle Abdullah b. Amr rivâyetini tercih etmiş bulunmaktadır.

#### 2.4. Dördüncü Hadis

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ نَصْرِ بْنِ عَلِيٍّ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبَّادِ الْهِنَائِيِّ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْمُبَارَكِ عَنْ أَبِي ثَوْبِ السَّحْبِيَانِيِّ عَنْ خَالِدِ بْنِ دُرَيْكٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَنْ تَعَلَّمَ عِلْمًا لِعَیْرِ اللَّهِ أَوْ أَرَادَ بِهِ غَيْرَ اللَّهِ فَلَيْتَبَوُّهُ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ.»  
وَفِي الْبَابِ عَنْ جَابِرٍ.

هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ لَا نَعْرِفُهُ مِنْ حَدِيثِ أَبِي ثَوْبٍ إِلَّا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ.

... İbn Ömer (r.a)'den rivâyete göre Rasûlullah (s.a) şöyle buyurmuştur: "İlmi, Allah rızasından başka maksatla öğrenen veya ilimle Allah rızasından başka şeyleri isteyen kişi cehennemdeki yerine hazırlansın."

Altıncı bâbın ikinci ve son hadisi olan bu rivâyeti, Tirmizî İbn Ömer'e dayanan senediyle nakletmiş ve hadisin Câbir b. Abdillâh tarikiyle de aktarıldığını ifade etmiştir. İbn Ömer rivâyeti, İbn Mâce'de baş kısmında مَنْ تَعَلَّمَ عِلْمًا yerine مَنْ طَلَبَ الْعِلْمَ şeklinde küçük bir lafız değişikliğiyle<sup>42</sup> ve ayrıca aynı lafızlarla Nesâî'nin *es-Sünenü'l-kübrâ*'sında bulunmaktadır.<sup>43</sup> Tirmizî, hadisin sonunda ifade ettiği üzere İbn Ömer hadisini "hasen garîb" olarak nitelemiştir. Elbânî, bu hadisi zayıf olarak değerlendirmiştir.<sup>44</sup> Çünkü Hâlid b. Düreyk İbn Ömer'e mülaki olmamış dolayısıyla ondan hadis işitmemiştir.<sup>45</sup>

Câbir rivâyeti ise aynı lafızlarla ve aynı muhtevayla değil de farklı lafızlarla ve benzer muhtevayla bazı kaynaklarda şöyle kaydedilmektedir:

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لَا تَعَلَّمُوا الْعِلْمَ لِتُبَاهُوا بِهِ الْعُلَمَاءَ وَلَا لِتُمَارُوا بِهِ الشُّفَهَاءَ وَلَا تَحَيِّرُوا بِهِ الْمَجَالِسَ فَمَنْ فَعَلَ ذَلِكَ فَلَتَارُ النَّارَ.»

40 İbn Mâce, "Fiten", 26; Dârimî, "Mukaddime", 29; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 160, 418, 419.

41 Taberânî, *Evsat*, 6: 277; Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid*, 2: 396, 397.

42 İbn Mâce, *Mukaddime*, 23.

43 Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 5: 392.

44 Ebû Abdîrrahman Muhammed Nâsiruddîn Elbânî, *Zaifu Süneni't-Tirmizî* (Riyad: Mektebetü'l-meârif, 1420/2000), 272.

45 Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, Thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1382/1963), 1: 630.

«Ne âlimlere karşı övünmek, ne cahillerle münakaşa etmek ve ne de meclislerin seçkin köşelerinde yer almak için ilim tahsil etmeyiniz. Kim böyle yaparsa yeri ateştir.”<sup>46</sup>

Diğer taraftan bu rivâyet, son cümlesiyle biraz lafız farklılığı arzeden ifadelerle, Câbir dışında İbn Ömer ve Huzeyfe vasıtasıyla da nakledilmiştir.<sup>47</sup>

Hâsılı, Tirmizî, İbn Ömer rivâyeti olarak zikrettiği hadisi “ve fi’l-bâbi an Câbir” kaydıyla noktalasa da, İbn Ömer hadisine ait birebir benzer rivâyetin Câbir ya da başka bir sahâbîye nispetle kaynaklara yansımadağı anlaşılacaktır. Ancak anlaşıldığı üzere İbn Ömer, Câbir ve Huzeyfe rivâyetlerinde verilen mesaj aynı içeriğe sahiptir.

## 2.5. Beşinci Hadis

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غَيْلَانَ حَدَّثَنَا أَبُو دَاوُدَ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ أَخْبَرَنَا عُمَرُ بْنُ سُلَيْمَانَ مِنْ وَلَدِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ قَالَ: سَمِعْتُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ أَبَانَ بْنَ عُمَرَ يُحَدِّثُ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: حَرَجَ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ مِنْ عِنْدِ مَرْوَانَ نِصْفَ النَّهَارِ قُلْنَا: مَا بَعَثَ إِلَيْهِ هَذِهِ السَّاعَةَ إِلَّا لَشَيْءٍ يَسْأَلُهُ عَنْهُ، فَقُمْنَا فَسَأَلْنَاهُ، فَقَالَ: نَعَمْ، سَأَلْنَا عَنْ أَشْيَاءَ سَمِعْنَاهَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «نَضَرَ اللَّهُ امْرَأً سَمِعَ مَتَا حَدِيثًا فَحَفِظَهُ حَتَّى يُبَلِّغَهُ غَيْرَهُ، فَوُتَّ حَامِلٍ فَفَقِهَ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ وَوُتَّ حَامِلٍ فَفَقِهَ لَيْسَ بِفَقِيهِ.»

وَفِي الْبَابِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ وَمُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ وَجُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ وَأَبِي الدَّرْدَاءِ وَأَنَسِ.

حَدِيثُ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ حَدِيثٌ حَسَنٌ.

... Ebân b. Osman’dan rivâyet edildiğine göre o, şöyle demiştir: “Zeyd b. Sâbit günün ortasında Mervân’ın yanından çıktı. Biz “Bu saatte onu kendisine bir şey sormak için çağırılmıştır” dedik ardından durumu kendisine sorduk da “Evet” dedi ve şöyle devam etti: Mervân Hz. Peygamber’den işittiğim şeylerden sordu. Ben Hz. Peygamber’i şöyle buyururken işitmişim: “Bizden bir hadis işiten ve onu hafızasında tutarak başkasına aktaran kişinin Allah yüzünü ağartsın. Nice ilim sahibi kişiler vardır ki, bazen onu kendisinden daha anlayışlı birisine aktarabilir. Pek çok ilim sahibi kimse de ince anlayışlı değildir.”

Yedinci bâbın ilk hadisi olan bu rivâyeti Tirmizî, Zeyd b. Sâbit’e dayanan senediyle nakletmiş ve hadisin Abdullah b. Mes’ûd, Muâz b. Cebel, Cübeyr b. Mut’im, Ebu’d-Derdâ ve Enes tarikleriyle de aktarıldığını ifade etmiştir.

Zeyd b. Sâbit rivâyeti, Ebû Dâvûd, İbn Mâce, Dârimî ve Ahmed b. Hanbel yanında Bezzâr’ın *Müsned*’i, Nesâî’nin *es-Sünenü’l-kübrâ*’sı, Tahâvî’nin *Müşkil*’i, İbn Hibbân’ın *Sahih*’i, Taberânî’nin *el-Mu’cemu’l-kebir*’i ve Beyhakî’nin *Şuabu’l-imân*’ı gibi eserlerde geçmektedir.<sup>48</sup> Abdullah b. Mes’ûd rivâyeti, yu-

46 İbn Mâce, “Mukaddime”, 23; İbn Hibbân, *Sahih*, 1: 278, 279; Hâkim, *Müstedrek*, 1: 161; Beyhakî, *Şuab*, 3: 269.

47 İbn Mâce, “Mukaddime”, 23.

48 Ebû Dâvûd, “İlim”, 10; İbn Mâce, “Mukaddime”, 18; Dârimî, “Mukaddime”, 24; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5: 183; Bezzâr, *Müsned*, 5: 382, 385; Nesâî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 5: 363; Tahâvî, *Müşkil*, 4: 282; İbn Hibbân, *Sahih*, 2: 455; Taberânî, *Kebir*, 5: 143; Beyhakî, *Şuab*, 3: 247.



karıda kaydettiğimiz Zeyd b. Sâbit rivâyetinin ardından Tirmizî tarafından aynı bâb içerisinde iki ayrı senedle verilmiş, ayrıca İbn Mâce ve Ahmed b. Hanbel yanında Ebû Ya'lâ'nın *Müsned*'i, İbn Hibbân'ın *Sahih*'i ve Taberânî'nin *el-Mu'cemu'l-evsat*'i gibi kaynaklarda zikredilmiştir.<sup>49</sup> Muaz b. Cebel rivâyeti, Taberânî'nin *el-Mu'cemu'l-kebir*'inde ve *el-Mu'cemu'l-evsat*'ında görülmektedir.<sup>50</sup> Cübeyr b. Mut'im rivâyeti ise İbn Mâce, Dârimî ve Ahmed b. Hanbel yanında Bezzâr'ın *Müsned*'i, Tahâvî'nin *Müşkil*'i ve Taberânî'nin *el-Mu'cemu'l-kebir*'inde kaydedilmiştir.<sup>51</sup> Ebu'd-Derdâ rivâyeti Dârimî'de,<sup>52</sup> Enes rivâyeti ise, İbn Mâce ve Ahmed b. Hanbel ile birlikte Taberânî'nin *el-Mu'cemu'l-evsat*'ında mevcuttur.<sup>53</sup> Diğer taraftan hadis, Tirmizî'nin işaret etmediği İbn Ömer,<sup>54</sup> Ebû Saîd el-Hudrî,<sup>55</sup> Numan b. Beşîr<sup>56</sup> ve Ebû Kursâfe<sup>57</sup> gibi sahâbilerden de rivâyet edilmiştir. Ayrıca rivâyetin, tariklerine göre bazen müstakillen bazen de bir kısım ilavelerle ve her hâlükârda bazen de muhtelif lafızlarla birlikte nakledildiği görülmektedir.

Bütün bu sahâbîlere uzanan tarikler arasında genel bir değerlendirme yapıldığında, Zeyd b. Sâbit rivâyetinin hem kaynaklara yansımaları yönüyle, hem de sıhhat açısından diğerlerine nazaran daha tercihe şayan olduğu söylenebilir.<sup>58</sup> Nitekim Tirmizî de öncelikle Zeyd b. Sâbit rivâyetini tercih etmiştir.

## 2.6. Altıncı Hadis

حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ مُوسَى الْفَزَارِيُّ ابْنُ بِنْتِ السُّلَيْمِيِّ حَدَّثَنَا شَرِيكُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ الْمُعْتَبِرِ عَنْ رَبِيعِ بْنِ جَرَّاشٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا تَكْذِبُوا عَلَيَّ فَإِنَّهُ مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ يَلِجُ فِي النَّارِ.»

وَفِي الْبَابِ عَنْ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ وَعُثْمَانَ وَالزُّبَيْرِ وَسَعِيدِ بْنِ زَيْدٍ وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو وَأَنْسِ وَجَابِرِ وَابْنِ عَبَّاسٍ

49 Tirmizî, "İlim", 7; İbn Mâce, "Mukaddime", 18; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 436; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, 9: 62, 198; İbn Hibbân, *Sahih*, 1: 268, 272; Taberânî, *Evsat*, 5: 233.

50 Taberânî, *Kebîr*, 20: 82; a.mlf., *Evsat*, 7: 37.

51 İbn Mâce, "Menâsik", 76; Dârimî, "Mukaddime", 24; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 80, 82; Taberânî, *Kebîr*, 2: 126, 127.

52 Dârimî, "Mukaddime", 24.

53 İbn Mâce, "Mukaddime", 18; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3: 225; Taberânî, *Evsat*, 9: 170.

54 Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, Thk. Hamdi Abdülmeccid es-Silefi (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1409/1989), 1: 292.

55 Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, 2: 260.

56 Taberânî, *Kebîr*, 21: 91.

57 Taberânî, *Evsat*, 3: 256

58 Zeyd b. Sâbit rivâyeti, yukarıda kaydettiğimiz gibi Tirmizî tarafından hasen olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca isnadının sahih olduğuna dair bir değerlendirme için bk. Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Thk. Şuayb el-Arnaud v.dğr. (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1413/1993), 34: 467 (Dipnot, 1). İbn Mes'ûd, Muaz, Cübeyr b. Mut'im, Ebud-Derdâ ve Enes rivâyetlerinin senedlerindeki problemlere dair bk. Vâilî, *Nüzhetü'l-elbâb*, 6: 3324-3327. Ayrıca Tirmizî'nin işaret etmediği, İbn Ömer, Ebû Saîd el-Hudrî, Numan b. Beşîr ve Ebû Kursâfe gibi sahâbîlere nispet edilen rivâyetler hakkındaki değerlendirmeler için bk. Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid*, 2: 87, 90-93.

وَأَبِي سَعِيدٍ وَعُمَرُو بْنُ عَبْسَةَ وَعُقْبَةَ بْنَ عَامِرٍ وَمُعَاوِيَةَ وَبُرَيْدَةَ وَأَبِي مُوسَى وَأَبِي أَمَامَةَ وَعَبْدَ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ  
وَالْمُنْفَعِ وَأُوَيْسَ التَّمَفِّيِّ.

حَدِيثٌ عَلَيَّ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

... Ali b. Ebî Tâlib (r.a)'den rivâyete göre Rasûlullah (s.a) şöyle buyurmuştur: "Benim söylemediğim bir sözü bana nispet etmeyin! Kim bana yalan isnad ederse Cehenneme girsin!"

Sekizinci bâbın ikinci hadisi olan bu rivâyeti, Tirmizî Ali b. Ebî Tâlib'e dayanan senediyle nakletmiş ve hadisin Ebû Bekir, Ömer, Osman, Zübeyr, Saîd b. Zeyd, Abdullah b. Amr, Enes, Câbir, İbn Abbâs, Ebû Saîd, Amr b. Abese, Ukbe b. Âmir, Muâviye, Büreyde, Ebû Mûsa, Ebû Ümâme, Abdullah b. Ömer, el-Münka' ve Evs es-Sakafî tarikleriyle de aktarıldığını belirtmiştir.

Tirmizî'nin Hz. Ali'ye nispetle öncelikle kaydettiği bu hadis, ayrıca Buhârî, Müslim, İbn Mâce, Ahmed b. Hanbel ve diğer birçok musannifin eserinde geçmektedir.<sup>59</sup> Ancak kaynaklarda aynı lafızlarla, Hz. Ali dışında başka sahâbîlere nispet edilen bir rivâyet görülmemektedir. Yukarıda ismi geçen ashaba nispet edilen rivâyetler, muhteva olarak benzerlik arz etse de lafzen veya yakın lafızlarla aynı hadis değildir. Daha ziyade «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ فَلْيَتَّبِرُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ» hadisi formunda veya bu forma benzerlik arz eden rivâyetlerdir.<sup>60</sup>

## 2.7. Yedinci Hadis

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ حَبِيبِ بْنِ أَبِي ثَابِتٍ عَنْ مَيْمُونِ بْنِ أَبِي شَيْبَةَ عَنْ الْمُغِيرَةَ بْنِ شُعْبَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَنْ حَدَّثَ عَنِّي حَدِيثًا وَهُوَ يَرَى أَنَّهُ كَذِبٌ فَهُوَ أَحَدُ الْكَاذِبِينَ.»

وَفِي النَّبَابِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ وَسَمُرَةَ.

هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

... Muğîre b. Şu'be (r.a)'den rivâyete göre Rasûlullah (s.a) şöyle buyurmuştur: "Kim yalan olduğunu bildiği halde benden bir hadis aktarırsa kendisi de yalancılardan biridir."

Dokuzuncu bâbın tek hadisi olan bu rivâyeti, Tirmizî Muğîre b. Şu'be'ye dayanan senediyle nakletmiş, hadisin Hz. Ali ve Semüre tarikleriyle de aktarıldığını ifade etmiştir.

59 Buhârî, "İlim", 38; Müslim, "Mukaddime", 1; İbn Mâce, "Mukaddime", 4; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 83, 150, 123; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 5: 295; Bezzâr, *Müsned*, 3: 115; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 5: 393; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, 1: 394, 461; Tahâvî, *Müşkil*, 1: 355; Beyhakî, *Şuab*, 6: 468.

60 İlgili sahâbîlere nispetle nakledilen rivâyetleri bir arada görmek için bk. Vâilî, *Nuzhetü'l-elbâb*, 6: 3327-3345. Ayrıca "Men kezebe.." hadisinin rivayet ağı için bk. Bekir Kuzudişli, "Men Kezebe Aleyye... Hadisi ve Lâfzen Mütevatir Meselesi", *Marife* 7/1 (Bahar 2007): 137-166.

Tirmizî'nin Muğîre b. Şu'be'ye nispetle öncelikle kaydettiği bu hadis, Müslim'in *Sahîh*'inin Mukaddimesi, İbn Mâce ve Ahmed b. Hanbel yanında İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'i ve Taberânî'nin *el-Mu'cemu'l-kebîr*'inde de geçmektedir.<sup>61</sup>

Hız. Ali rivâyeti ise İbn Mâce ve Ahmed b. Hanbel'de ayrıca İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'i ve Bezzâr'ın *Müsned*'i ile Tahâvî'nin *Müşkil*'inde mevcuttur.<sup>62</sup> Semüre rivâyetine gelince, Müslim'in *Sahîh*'inin mukaddimesi, İbn Mâce ve Ahmed b. Hanbel yanında İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'i, Bezzâr'ın *Müsned*'i, İbn Hibbân'ın *Sahîh*'i ve Taberânî'nin *el-Mu'cemu'l-kebîr*'inde kaydedilmiştir.<sup>63</sup>

Tirmizî'nin öncelikle hadisi kendisine dayandırdığı Muğîre b. Şu'be rivâyeti, hakkında bazı irsâl/inkita tereddütleri izhar edilse de, sahih olarak değerlendirilmiştir.<sup>64</sup>

Hız. Ali ve Semüre tariklerine gelince, bunlara yönelik bir takım problemlere dikkat çekilmekle birlikte sened bakımından sahih olduğunu belirten değerlendirmelere de yer verilmiştir.<sup>65</sup>

Bunun yanında Tirmizî de rivâyetin sonuna, genel bir ifadeyle "hasen sahih" kaydını düşmüştür. Öte yandan her bir sahâbiye yani Muğîre, Ali ve Semüre'ye nispet edilen zincirlerle hadisin kaynaklara yansımış olmasında, birinin diğerine karşı bariz bir üstünlük gözükmemektedir.

## 2.8. Sekizinci Hadis

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ الْخَلِيلِ بْنِ مَرَّةَ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: كَانَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ يَجْلِسُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَيَسْمَعُ مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْحَدِيثَ فَيُعْجِبُهُ

61 Müslim, "Mukaddime", 1; İbn Mâce, "Mukaddime", 5; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 255; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 5: 237; Taberânî, *Kebîr*, 20: 422, 423.

62 İbn Mâce, "Mukaddime", 5; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 112; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 5: 237; Bezzâr, *Müsned*, 2: 225; Tahâvî, *Müşkil*, 1: 373.

63 Müslim, "Mukaddime", İbn Mâce, "Mukaddime", 5. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 5: 237; Bezzâr, *Müsned*, 10: 396; İbn Hibbân, *Sahîh*, 1: 213; Taberânî, *Kebîr*, 7: 180.

64 Meymûn b. Ebî Şebîb'in Muğîre'den hadis işitmediğine dair bazı tereddütler izhar edilse de, hadisin sahih olduğunu belirten değerlendirme için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (Thk. Şuayb el-Arnâvud v.dğr.), 30: 121, 122 (Dipnot, 1), 175 (Dipnot, 1). Meymûn b. Ebî Şebîb'in Muğîre'den doğrudan hadis rivâyet ettiğine işaret eden ifadeler için ayrıca bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, Nşr. Muhammed Abdulmu'îd Han (Haydarâbâd: Dâiretü'l-meârif el-Osmaniyye, ts.), 7: 338. Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hâtim Muhammed er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1371/1952), 8: 234. Hız. Ali ve Semüre rivâyetlerine yönelik bazı ihtilaf ve problemler için bk. Vâilî, *Nüzhetü'l-elbâb*, 6: 3345-3346. Ayrıca her iki sahâbînin rivâyetlerinin isnadlarının sahih olduğuna ifade eden beyanlar için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (Thk. Şuayb el-Arnâvud v.dğr.), 2: 235, 236 (Dipnot, 3), 33: 333 (Dipnot, 1).

65 Hız. Ali ve Semüre rivâyetlerine yönelik bazı ihtilaf ve problemler için bk. Vâilî, *Nüzhetü'l-elbâb*, 6: 3345-3346. Ayrıca her iki sahâbînin rivâyetlerinin isnadlarının sahih olduğuna belirten beyanlar için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (Thk. Şuayb el-Arnâvud v.dğr.), 2: 235 (Dipnot, 3), 33: 333 (Dipnot, 1).

وَلَا يَحْفَظُهُ، فَشَكَا ذَلِكَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي أَسْمَعُ مِنْكَ الْحَدِيثَ فَيُعْجِبُنِي وَلَا أَحْفَظُهُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «اسْتَعِنْ بِبَيْمِينِكَ»، وَأَوْمَأَ بِيَدِهِ لِلْحَطِّ. وَفِي الْبَابِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو.

هَذَا حَدِيثٌ إِسْنَادُهُ لَيْسَ بِذَلِكَ الْقَائِمِ وَسَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ إِسْمَاعِيلَ يَقُولُ: الْخَلِيلُ بْنُ مُرَّةٍ مُتَكْرِرُ الْحَدِيثِ.

... Ebû Hüreyre (r.a)'den rivâyete göre Ensâr'dan bir adam Hz. Peygamber'in yanında oturur, ondan hadislerini dinler, hoşuna gider fakat ezberleyemezdi. Bu durumu Hz. Peygamber'e şöyle arzetti:

"- Yâ Rasûlallah, senden bir hadis dinliyorum, hoşuma gidiyor fakat ezberleyemiyorum." Bunun üzerine Rasûlullah (s.a):

"- *Elinin yardımına müracaat et!*" buyurdu ve eliyle yazı yazmaya işaret etti.

On ikinci bâbın ilk hadisi olan bu rivâyeti, Tirmizî Ebû Hüreyre'ye dayanan senediyle nakletmiş ve hadisin Abdullah b. Amr tarihiyle de aktarıldığını belirtmiştir.

Tirmizî'nin Ebû Hüreyre'ye nispetle öncelikle kaydettiği hadis, Kütüb-i Tis'a içerisindeki başka kaynaklarda zikredilmemekle beraber, Bezzâr'ın *Müsned*'i, Taberânî'nin *el-Mu'cemu'l-evsat*'ında geçmektedir.<sup>66</sup> Öte yandan söz konusu hadis, Taberânî'nin *el-Mu'cemu'l-evsat*'ında Enes b. Mâlik tarihiyle de kaydedilmiştir.<sup>67</sup>

Gerek Ebû Hüreyre'ye, gerekse Enes'e dayanan tarikler arasında sahih bir zincir bulunmamaktadır.<sup>68</sup> Tirmizî de, Ebû Hüreyre senediyle naklettiği rivâyeti, "هَذَا حَدِيثٌ إِسْنَادُهُ لَيْسَ بِذَلِكَ الْقَائِمِ" (isnadı pek kuvvetli olmayan bir hadistir)" tabiriyle problemlili görmektedir.

Bununla birlikte, Tirmizî'nin bu bâbda mevcut olduğunu ifade ettiği Abdullah b. Amr rivâyetini, temel hadis kaynaklarında aynı veya benzer lafızlarla bulabilmiş değiliz. Ancak Hatîb'in *Takyid*'te naklettiği şu zayıf rivâyetler söz konusu hadise yakınlık arz etmektedir.<sup>69</sup>

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي أَسْمَعُ مِنْكَ أَشْيَاءَ أُحِبُّ أَنْ أَعْيَهَا فَأَسْتَعِينُ بِبَيْدِي مَعَ قَلْبِي؟ قَالَ: «نَعَمْ.»

Abdullah b. Amr'dan rivâyete göre o der ki: Ben Rasûlullah'a:

- Senden bazı hadisler dinliyorum, onları ezberlemek istiyorum, dolayısıyla kalbimle (hafızamla) birlikte elimden yardım alabilir miyim (yazabilir miyim) dedim. Rasûlullah:

66 Bezzâr, *Müsned*, 15: 383; Taberânî, *Evsat*, 1: 244.

67 Taberânî, *Evsat*, 3: 169.

68 Bk. Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid*, 2: 166, 167.

69 Bk. Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *Takyidü'l-ilm*, Thk. Saîd Abdulğaffar Ali (Kahire: Dâru'l-istikâme, 1429/2008), 99, 100. İlgili hadislerin zayıf olduğuna dair değerlendirme için bk. Vâilî, *Nüzhetü'l-elbâb*, 6: 3349.

"- Evet yapabilirsin" buyurdu:

قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ بْنِ الْعَاصِ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا نَسْمَعُ مِنْكَ أَشْيَاءَ نُحْشَى أَنْ نَسْأَهَا أَفْتَأُذُنُ لَنَا أَنْ نَكْتُبَهَا؟  
قَالَ: «نَعَمْ شَكَّوْهَا بِالْكِتَابِ.»

Abdullah b. Amr'dan rivâyete göre o, Hz. Peygamber'e:

- Yâ Rasûlallah senden bazı hadisler işitiyoruz ancak unutmaktan endişe ediyoruz, onları yazmamıza izin verir misiniz? diye sordu. Hz. Peygamber şöyle buyurdu.

"Evet, onları kaydediniz."

Diğer taraftan Tirmizî'nin, bu hususta var olduğunu bildirdiği Abdullah b. Amr rivâyeti ile Rasûlullah'ın kendisi için kitâbete izin verdiği rivâyetlere<sup>70</sup> veya kullanımı oldukça yaygınlık kazanmış şu rivâyete atıfta bulunmuş olma ihtimali söz konusu olabilir. Abdullah b. Amr b. el-Âs der ki: "Hz. Peygamber'den duyduğum her şeyi ezberlemek için yazıyordum. Kureys'in ileri gelenleri beni bundan sakındırdılar ve «Rasûlullah gazap ve sükûnet hallerinde konuşan bir beşer iken sen ondan duyduğun her şeyi nasıl yazarsın» dediler. Bunun üzerine ben yazmaktan vazgeçtim. Sonra durumu Rasûlullah'a arz ettim. O eliyle ağzını işaret ederek, «Yaz! Canım kudret elinde olana yemin olsun ki, bu ağızdan haktan başka bir şey çıkmaz» buyurdu."<sup>71</sup>

## 2.9. Dokuzuncu Hadis

حَدَّثَنَا نُضْرُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْكُوفِيُّ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ بَشِيرٍ عَنْ شَيْبٍ بْنِ بَشْرِ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلٌ يَسْتَحْمِلُهُ، فَلَمْ يَجِدْ عِنْدَهُ مَا يَحْمِلُهُ فَدَلَّهُ عَلَى آخَرَ فَحَمَلَهُ، فَأَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَخْبَرَهُ فَقَالَ: «إِنَّ الدَّالَّ عَلَى الْخَيْرِ كَفَاعِلِهِ.»

وَفِي الْبَابِ عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ الْبَدْرِيِّ وَبُرَيْدَةَ.

هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ مِنْ حَدِيثِ أَنَسِ بْنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

Enes b. Mâlik (r.a)'den rivâyete göre o şöyle demiştir: "Hz. Peygamber'e binek hayvanı isteyen biri geldi. Fakat Hz. Peygamber yanında onu bindirecek bir binit bulamayınca, o kimseye yardım için bir başkasını gösterdi. Bu kimse de ona binek temin etti. Adam, Rasûlullah'a gelerek durumu haber verdi. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a) şöyle buyurdu: "Hayra vesile olan hayrı yapmış gibidir."

On dördüncü bâbın ilk hadisi olan bu rivâyeti, Tirmizî Enes b. Mâlik'e dayanan senediyle nakletmiş ve hadisin Ebû Mes'ûd el-Bedrî ve Büreyde tarihiyle de aktarıldığını belirtmiştir.

70 Bu rivâyetleri bir arada görmek için bk. Vâilî, *Nüzhâtü'l-elbâb*, 6: 3346-3349.

71 Ebû Dâvûd, "İlim", 3; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 162, 192; Dârimî, "Mukaddime", 43. Abdullah b. Amr'a nispet edilen bu hadislerin problemlili ve sahih tarihlerinin bulunduğu na dair değerlendirmeler için bk. Ahmet Yücel, "Hadislerin Yazılmasıyla İlgili Rivâyetlerin Tenkidi ve Değerlendirilmesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16-17 (1988-1999): 102-105.

Tirmizî'nin Enes b. Mâlik'e nispetle öncelikle kaydettiği hadis, yine Enes'e nispetle Kütüb-i Tis'a içerisindeki başka kaynaklarda zikredilmemekte, ancak Bezzâr ve Ebû Ya'lâ'nın *Müsned*'lerinde yer almaktadır.<sup>72</sup>

Ebû Mes'ûd el-Bedrî rivâyeti, yukarıda kaydettiğimiz Enes rivâyetinin ardından aynı bâb içinde Tirmizî tarafından iki ayrı senedle zikredilmiş, ayrıca bazı metinlerinde bağlam ve lafız farklılıkları olmakla birlikte Müslim, Ebû Dâvûd ve Ahmed b. Hanbel yanında, Tahâvî'nin *Müşkil*'i, Taberânî'nin *el-Mu'cemu'l-kebîr*'i ve *el-Mu'cemu'l-evsat*'ı, Kudâî'nin *Müsned*'i ve İbn Hibbân'ın *Sahih*'i gibi eserlerde kaydedilmiştir.<sup>73</sup> Büreyde rivâyeti ise Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i ile Tahâvî'nin *Müşkil*'inde ve Beyhakî'nin *Şuabu'l-İmân*'ında geçmektedir.<sup>74</sup>

Bununla birlikte söz konusu hadis, Tirmizî'nin zikretmediği sahâbîlerden Sehl b. Sa'd'a,<sup>75</sup> Abdullah b. Mesû'd'a,<sup>76</sup> İbn Abbâs'a<sup>77</sup> ve Ebû Hüreyre'ye<sup>78</sup> nispet edilir.

Hâsılı, Tirmizî'nin öncelikle zikrettiği Enes b. Mâlik'e dayanan tarik yanında diğer sahâbîlere nispet edilen tarikler Ebû Mes'ûd el-Bedrî tarikine göre hem kaynaklara yansımaları yönüyle, hem de sıhhati açısından daha aşağı mertebede gözükmektedir.<sup>79</sup> Böyle olmasına rağmen Tirmizî'nin Enes tarikini tercih etmesi manidardır.

## 2.10. Onuncu Hadis

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ أَخْبَرَنَا الْمَسْعُودِيُّ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عُمَيْرٍ عَنْ ابْنِ جَرِيرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ سَنَّ سُنَّةً خَيْرٍ فَاتَّبَعَ عَلَيْهَا فَلَهُ أَجْرُهُ وَمِثْلُ أُجُورِ مَنْ اتَّبَعَهُ غَيْرَ مَنْقُوصٍ مِنْ أُجُورِهِمْ شَيْئًا وَمَنْ سَنَّ سُنَّةً شَرًّا فَاتَّبَعَ عَلَيْهَا كَانَ عَلَيْهِ وَزْرُهُ وَمِثْلُ أُوزَارِ مَنْ اتَّبَعَهُ غَيْرَ مَنْقُوصٍ مِنْ أُوزَارِهِمْ شَيْئًا.»

وَفِي الْبَابِ عَنْ حُدَيْفَةَ.

هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

... Cerîr b. Abdullah (r.a)'dan rivâyete göre Rasûlullah (s.a) şöyle buyurmuştur: "Her kim hayırda bir çıkır açar ve bu çıkırda kendisine uyulursa, o kimseye kendi

72 Bezzâr, *Müsned*, 14: 65; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, 12: 275.

73 Müslim, "İmâre", 133; Ebû Dâvûd, "Edeb", 123; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 20, 5: 272-274; Tahâvî, *Müşkil*, 4: 205; Taberânî, *Kebîr*, 17: 225-228; a.mlf., *Evsat*, 5: 101; Kudâî, *Müsned*, 1: 85, 86; İbn Hibbân, *Sahih*, 4: 554.

74 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5: 357; Tahâvî, *Müşkil*, 4: 204; Beyhakî, *Şuab*, 10: 114.

75 Bk. Tahâvî, *Müşkil*, 4: 206; Taberânî, *Kebîr*, 6: 187; a.mlf., *Evsat*, 3: 34.

76 Bk. Bezzâr, *Müsned*, 5: 150.

77 Bk. Beyhakî, *Şuab*, 10: 114.

78 Bk. Taberânî, *Evsat*, 6: 69.

79 Bazı değerlendirme ve kıyaslamalar için bk. Ebu'l-Fazl Zeynüddîn Abdurrahîm b. el-Huseyn el-İrâkî, v.dğr., *Tahrîcu ehâdîsi İhyâi ulûmi'd-dîn*, Nşr: Ebû Abdillâh Mahmûd b. Muhammed el-Haddâd (Riyad: Dâru'l-İsime, 1408/1987), 1: 82; Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid*, 2: 226-233; Vâilî, *Nüzhetü'l-elbâb*, 6: 3349-3350.

*sevâbı ile beraber kendisine uyanların sevapları kadar sevap vardır ve aynı zamanda diğerlerinin sevaplarından da hiçbir şey eksilmez. Kim de kötü bir çıkar açar ve bu çıkarıda kendisine uyulursa, kendi günahı ile birlikte ona uyanların günahlarından hiçbir şey eksiltilmeksizin hepsinin günahı kadar ona da günah vardır."*

On beşinci bâbın ikinci ve son hadisi olan bu rivâyeti Tirmizî, Cerîr b. Abdullah'a dayanan senediyle nakletmiş ve hadisin Huzeyfe tarikiyle de aktarıldığını belirtmiştir.

Tirmizî'nin Cerîr'e nispetle öncelikle kaydettiği bu hadis, bazı lafız farklılıklarıyla yine Cerîr'e nispetle Müslim, İbn Mâce, Dârimî ve Ahmed b. Hanbel yanında Humeydî'nin *Müsned*'i, İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'i, İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'i, Tahâvî'nin *Müşkil*'i ve Taberânî'nin *el-Mu'cemu'l-kebîr*'i, Beyhakî'nin *Sünen*'i gibi eserlerde yer almaktadır.<sup>80</sup>

Huzeyfe rivâyeti ise, kaynaklarda yaygın bir şekilde görülmemekte, Taberânî'nin *el-Mu'cemu'l-evsat*'ında zikredilmektedir.<sup>81</sup> Ayrıca söz konusu hadis, Tirmizî'nin kaydetmediği Ebû Hüreyre,<sup>82</sup> İbn Ömer,<sup>83</sup> Ebû Cuhayfe<sup>84</sup> ve Vesîle b. el-Eska<sup>85</sup> gibi sahâbîlerden de gelmektedir.

Netice itibarıyla, Tirmizî'nin öncelikle tercih ettiği Cerîr b. Abdullah rivâyetinin gerek sıhhat açısından, gerekse kaynaklara daha fazla yansımış olması noktasında diğerlerine göre daha fazla ön plana çıkmış olduğunu söyleyebiliriz.<sup>86</sup>

### 3. DİĞER RİVÂYETLER

Yukarıda Tirmizî'nin *Sünen*'inin "ilim" bölümünde hakkında "ve fi'l-bâbi an fulân/..." diye kayıt düştüğü rivâyetleri ele aldık. Burada ise yine aynı bölüm içerisinde hakkında söz konusu kayıt düşülmeyen bir kısım rivâyetlerin (rastgele seçtiğimiz sekiz rivâyet) genel bir tahricini yaparak bunların sahâbeden başka râvîlerle hadis kaynaklarına yansıyıp yansımadığını tespit edeceğiz. Ardından araştırmamızdaki verileri bir bütün olarak değerlendireceğiz.

80 Müslim, "İlim", 15; İbn Mâce, "Mukaddime", 14; Dârimî, "Mukaddime", 44; Ahmed, 4: 360, 361; Ebû Bekir Abdullah b. ez-Zübeyr b. İsa el-Humeydî, *Müsnedü'l-Humeydî*, Thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî (Dimaşk: Dâru's-sekâ, 1417/1996), 2: 51; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2: 350; Ebû Bekir Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî, *Sahihu İbn Huzeyme*, Thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1400/1980), 4: 112; Tahâvî, *Müşkil*, 1: 225; Taberânî, *Kebîr*, 2: 315, 330, 346; Ebû Bekir Ahmed b. el-Huseyn el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, 3. Baskı (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1424/2003), 4: 294.

81 Taberânî, *Evsat*, 4: 94.

82 Bk. Ahmed, *Müsned*, 2: 504.

83 Bk. Taberânî, *Kebîr*, 13: 250.

84 İbn Mâce, "Mukaddime", 14; Bezzâr, *Müsned*, 10: 145; Taberânî, *Evsat*, 4: 343.

85 Taberânî, *Kebîr*, 22: 74, 75.

86 Krş. İrâkî, *Tahrîcu ehâdisi İhya*, 1: 14; Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid*, 2: 234-240.

### 3.1. Birinci Hadis

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غَيْلَانَ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَلْتَمِسُ فِيهِ عِلْمًا سَهَّلَ اللَّهُ لَهُ طَرِيقًا إِلَى الْجَنَّةِ». هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ.

... Ebû Hüreyre (r.a)'den rivâyete göre, Rasûlullah (s.a) şöyle buyurmuştur: “Her Kim ilim tahsil etmek için bir yola girerse, Allah o kişiye cennetin yolunu kolaylaştırır.”

Tirmizî ikinci bâbının ilk hadisi olarak Ebû Hüreyre'ye dayanan senediyle kaydettiği bu hadisi, ilim bölümü dışında “Kitâbu'l-Kur'an”da da zikretmiş, ayrıca hadis Müslim, İbn Mâce, Ebû Dâvûd, Dârimî ve Ahmed b. Hanbel yanında İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*i ve İbn Hibbân'ın *Sahih*'i gibi eserlerde yine Ebû Hüreyre tarikiyle aktarılmaktadır.<sup>87</sup> Diğer taraftan rivâyet İbn Mâce, Dârimî ve Ahmed b. Hanbel'de Ebu'd-Derdâ'ya<sup>88</sup> yine Dârimî yanında İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*i ve Beyhakî'nin *Şuabu'l-İmân*'ı gibi eserlerde İbn Abbâs'a<sup>89</sup> nispet edilmiştir. Hadisin Ebu'd-Derdâ versiyonu Tirmizî tarafından “Kitabu'l-ilm”in on dokuzuncu bâbının ikinci hadisi olarak da kaydedilmiştir. Yani Tirmizî “ve fil bâbi an fulân/...” bilgisi vermediği rivâyeti, aynı bölüm içinde başka bir sahâbî râviyle de zikretmiştir.

### 3.2. İkinci Hadis

حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَلِيٍّ حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ يَزِيدَ الْعَتَكِيُّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ الرَّازِيِّ عَنِ الرَّبِيعِ بْنِ أَنَسٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ خَرَجَ فِي طَلَبِ الْعِلْمِ فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ حَتَّى يَرْجِعَ». هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ وَرَوَاهُ بَعْضُهُمْ فَلَمْ يَرْفَعُوهُ.

... Enes b. Mâlik (r.a)'den rivâyete göre Rasûlullah (s.a) şöyle buyurmuştur: “Her kim ilim tahsili için yola çıkarsa, dönünceye kadar Allah yolundadır.”

Tirmizî'nin ikinci bâbının ikinci hadisi olarak Enes b. Mâlik'e dayanan senediyle kaydettiği bu hadis, Bezzâr'ın *Müsned*'i ve Taberânî'nin *Muce-mu's-sağîr*'inde yine Enes'ten naklen kayıtlıdır.<sup>90</sup> Hadisin başka bir sahâbîye nispetle rivâyeti bulunamamıştır.

### 3.3. Üçüncü Hadis

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حُمَيْدٍ الرَّازِيُّ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُعَلَّى حَدَّثَنَا زِيَادُ بْنُ خَيْثَمَةَ عَنْ أَبِي دَاوُدَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَخْبَرَةَ عَنْ سَخْبَرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «مَنْ طَلَبَ الْعِلْمَ كَانَ كَقَرَارَةٍ لِمَا مَضَى».

87 Bk. Müslim, “Zikir”, 39; Tirmizî, “Kur'an”, 12; İbn Mâce, “Mukaddime”, 17; Dârimî, “Mukaddime”, 32; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 325; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 5: 284; İbn Hibbân, *Sahih*, 1: 285, 289.

88 Bk. İbn Mâce, “Mukaddime”, 17; Dârimî, “Mukaddime”, 32; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5: 196.

89 Bk. Dârimî, “Mukaddime”, 32; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 5: 284; Beyhakî, *Şuab*, 3: 401.

90 Bk. Bezzâr, *Müsned*, 13: 130; Taberânî, *Sağîr*, 1: 234.



... Sehbere (r.a.)'den rivâyete göre Rasûlullah (s.a) şöyle buyurmuştur: *"Her kim ilim tahsili için yola çıkarsa bu durum onun geçmiş günahlarına keffâret olur."*

Tirmizî'nin ikinci bâbının üçüncü hadisi olarak Sehbere'ye dayanan senediyle kaydettiği bu hadis, Darimî'de yine Sehbere'den naklen kayıtlıdır.<sup>91</sup> Hadisin başka bir sahâbîye nispetle rivâyeti bulunamamıştır.

### 3.4. Dördüncü Hadis

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدِرِ وَسَالِمِ أَبِي النَّضْرِ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي رَافِعٍ عَنْ أَبِي رَافِعٍ وَغَيْرِهِ رَفَعَهُ قَالَ: «لَا أَلْفِيَنَّ أَحَدَكُمْ مُتَّكِنًا عَلَى أَرِيكَتِهِ يَأْتِيهِ أَمْرٌ مِمَّا أَمَرْتُ بِهِ أَوْ نَهَيْتُ عَنْهُ، فَيَقُولُ: لَا أَدْرِي، مَا وَجَدْنَا فِي كِتَابِ اللَّهِ أَتْبَعْنَاهُ.»  
هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ.

... Ebû Râfi (r.a) ve başkalarından merfu olarak gelen rivâyete göre Rasûlullah şöyle buyurmuştur: *"Dikkat ediniz! Sizden birinizi; emrettiğim veya yasakladığım hususlardan birisi kendisine ulaşınca, koltuğuna yaslanmış durumda iken, 'bilmiyorum Allah'ın Kitabı'nda ne bulursak ona uyarız (hadisleri tanımayız)' derken bulmayayım."*

Tirmizî'nin onuncu bâbının birinci hadisi olarak kaydettiği "erîke" hadisi diye bilinen bu rivâyet, Ebû Râfi tarafından nakledilmektedir.

Ebû Râfi rivâyeti, Ebû Dâvûd, İbn Mâce, Ahmed b. Hanbel yanında İbn Hibbân'ın *Sahih*'i, Taberânî'nin *el-Mucemu'l-kebîr*'i ve *el-Mucemu'l-evsat*'ı gibi eserlerde yer almaktadır.<sup>92</sup>

Tirmizî, Ebû Râfi rivâyetinden sonra aynı hadisi biraz farklı bir metinle Mikdâm b. Ma'dikerib'e dayandırarak da kaydetmiştir. Mikdâm'dan rivâyete göre, Rasûlullah (s.a) şöyle buyurmuştur: *"Dikkat ediniz! Sizden biriniz koltuğuna kurulduğu halde benden bir hadis kendisine ulaşacak da o kimse şöyle diyecek: 'Bizimle sizin aranızda Allah'ın Kitabı vardır. Bu kitapta neyi helal olarak bulursak onu helal sayarız neyi de haram olarak bulursak onu da haram kabul ederiz.' Dikkat ediniz! Allah Rasûlü'nün haram kıldığı, Allah'ın haram kıldığı gibidir."*

Mikdâm rivâyeti de Tirmizî ile birlikte Ebû Dâvûd, İbn Mâce Dârimî ve Ahmed b. Hanbel yanında, İbn Hibbân'ın *Sahih*'i ve Taberânî'nin *el-Mucemu'l-Kebîr*'i gibi eserlerde kaydedilmektedir.<sup>93</sup> Diğer taraftan Ebû Râfi ve Mikdâm hadisini, biraz farklı versiyonlarıyla Ebû Hüreyre,<sup>94</sup> İrbâd b. Sâriye,<sup>95</sup>

91 Bk. Dârimî, "Mukaddime", 46.

92 Ebû Dâvûd, "Sünnet", 5; İbn Mâce, "Mukaddime", 2; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6: 8; İbn Hibbân, *Sahih*, 1: 190; Taberânî, *Kebîr*, 1: 316, 327; a.mlf., *Evsat*, 8: 292, 350.

93 Ebû Dâvûd, "Sünnet", 5; İbn Mâce, "Mukaddime", 2; Dârimî, "Mukaddime", 49; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 130, 132; İbn Hibbân, *Sahih*, 1: 189; Taberânî, *Kebîr*, 20: 283.

94 Bk. İbn Mâce, *Mukaddime*, 2; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 367, 483; Bezzâr, *Müsned*, 15: 173.

95 Bk. Ebû Dâvûd, "Harac", 33; Taberânî, *Kebîr*, 18: 258.

Câbir<sup>96</sup> ve Hâlid b. Velîd<sup>97</sup> de nakletmektedir. Dolayısıyla Tirmizî'nin bazen bir hadisin farklı sahâbîleri olmasına rağmen onun ardından "ve fi'l-bâbi an fulân/..." kaydı koymadığı ancak ilgili hadisin en azından bir başka sahâbî tarihini senediyle ve metniyle kaydettiğini müşahade etmekteyiz. Bazen bu durumun aynı bölüm içinde farklı bâb altında gerçekleştiği de görülmektedir.<sup>98</sup>

### 3.5. Beşinci Hadis

حَدَّثَنَا هَذَا حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أُتِرْكَونِي مَا تَرَكْتُمْ فَإِذَا حَدَّثْتُمْ فَحَدُّوا عَنِّي فَإِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِكَثْرَةِ سُؤَالِهِمْ وَاخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ.»  
هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

... Ebû Hüreyre (r.a.)'den rivâyete göre Rasûlullah (s.a) şöyle buyurmuştur: "Sizi kendi halinize bıraktığım sürece siz de beni bırakınız. Size bir şeyler duyurduğunda onu benden alınız. Çünkü sizden öncekiler peygamberlerine çok soru sormaları ve peygamberlerinin buyrukları üzerinde ihtilaf etmelerinden dolayı helak olup gitmişlerdir."

Tirmizî'nin on yedinci bâbın ilk ve tek hadisi olarak kaydettiği Ebû Hüreyre rivâyeti, Müslim, Nesâî ve Ahmed b. Hanbel yanında Bezzâr'ın *Müsned*'i ve İbn Hibbân'ın *Sahih*'i gibi eserlerde de geçmektedir.<sup>99</sup> Ayrıca bu hadis Muğire b. Şube tarafından da rivâyet edilmiştir.<sup>100</sup>

### 3.6. Altıncı Hadis

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى أَخْبَرَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ حَدَّثَنَا رُوْحُ بْنُ جَنَاحٍ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «فَقِيهٌ أَشَدُّ عَلَى الشَّيْطَانِ مِنْ أَلْفِ عَابِدٍ.»  
هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ وَلَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ مِنْ حَدِيثِ الْوَلِيدِ بْنِ مُسْلِمٍ.

... İbn Abbâs (r.a.)'den rivâyete göre, Rasûlullah (s.a) şöyle buyurmuştur: "Şeytana, âlim bir kimseyi aldatmak bin âbidi aldatmaktan daha çetin gelir."

Tirmizî'nin on dokuzuncu bâbın birinci hadisi olarak kitabına aldığı İbn Abbâs rivâyeti, aynı zamanda İbn Abbâs tarikiyle İbn Mâce yanında Taberânî'nin *el-Mucemu'l-kebir*'i, Ebû Nuaym'ın *Hilye*'si, Beyhakî'nin *Şuabu'l-İmân*'ı gibi eserlerde bulunmaktadır.<sup>101</sup> Yine hadisimiz, Ebû Hüreyre tarikiyle de, Taberânî'nin *el-Mucemu'l-evsat*'ı, Dârekutnî'nin *Sünen*'i, Ebû Nu-

96 Ebû Yala, *Müsned*, 3: 346; Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid*, 2: 178.

97 Taberânî *Kebîr*, 4: 111; Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid*, 2: 179.

98 Yukarıda "2.1. Birinci Hadis" başlığı altında sözü edilen Ebû Hüreyre ve Ebu'd-Derda rivâyetleri gibi.

99 Bk. Müslim, "Hac", 412; Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Menâsik", 1; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 247, 428, 508; Bezzâr, *Müsned*, 14: 391, 17: 218; İbn Hibbân, *Sahih*, 1: 198, 11: 18, 14: 139.

100 Bk. Taberânî, *Evsat*, 6: 135; Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid*, 2: 194.

101 Bk. İbn Mâce, "Mukaddime", 17; Taberânî, *Kebîr*, 11: 78; Ebû Nuaym, *Hilye*, 9: 57; Beyhakî, *Şuab*, 3: 233.

aym'ın *Hilye'si*, Kudâî'nin *Müsned'i*, Beyhakî'nin *Şuabu'l-imân'ı* gibi eserlerde kaydedilmiştir.<sup>102</sup>

### 3.7. Yedinci Hadis

حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصِ بْنِ الشَّيْبَانِيِّ الْبَصْرِيُّ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهَبٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ الْحَارِثِ عَنْ دَرَّاجٍ عَنْ أَبِي الْهَيْثَمِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لَنْ يَسْمَعَ الْمُؤْمِنُ مِنْ خَيْرٍ يَسْمَعُهُ حَتَّى يَكُونَ مُتْنَهَا الْجَنَّةُ.»  
هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ.

... Ebû Saîd el Hudrî (r.a.)'den rivâyete göre, Rasûlullah (s.a) şöyle buyurmuştur: "Mü'min, cennete girinceye dek hayır adına duyduğu hiçbir şeye doymaz."

Tirmizî'nin on dokuzuncu bâbın altıncı hadisi olarak yer verdiği Ebû Saîd el-Hudrî rivâyeti, yine Ebû Saîd tarikiyle İbn Hibbân'ın *Sahîh'i*, Hâkim'in *Müstedrek'i* ve Beyhakî'nin *Şuabu'l-imân'ı* gibi eserlerde bulunmaktadır.<sup>103</sup> Hadis başka bir sahâbî'den de nakledilmiş değildir.

### 3.8. Sekizinci Hadis

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ بْنِ الْوَلِيدِ الْكِنْدِيُّ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ نُمَيْرٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ الْفَضْلِ عَنْ سَعِيدِ الْمُقْبَرِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الْكَلِمَةُ الْحَكْمَةُ صَالَةٌ الْمُؤْمِنِ، فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهِيَ أَحَقُّ بِهَا.»  
هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ وَإِبْرَاهِيمُ بْنُ الْفَضْلِ الْمَخْزُومِيُّ يُضَعَّفُ فِي الْحَدِيثِ مِنْ قَبْلِ حَفْظِهِ.

... Ebû Hüreyre (r.a.)'den rivâyete göre Rasûlullah (s.a) şöyle buyurmuştur: "Hikmet mü'minin yitik malıdır. Onu nerede bulursa almaya daha hak sahibidir."

Tirmizî'nin on dokuzuncu bâbın ve aynı zamanda "Kitâbu'l-İlm" in son hadisi olarak yer verdiği Ebû Hüreyre rivâyeti, İbn Mâce yanında Kudâî'nin *Müsned'*inde yine Ebû Hüreyre tarafından naklen kayıtlıdır.<sup>104</sup> Rivâyetin başka herhangi bir sahâbî râvisi de bulunamamıştır.

## DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Tirmizî'nin (ö. 279/827) *Sünen'*ine almış olduğu hadislerin bir kısmının ardından bir veya birkaç sahâbîyi zikrederek "ve fi'l-bâbi an fulân/an fulân ve fulân..." şeklinde kaydettiği ifadeye yönelik yapmış olduğumuz bu çalışmamız için değerlendirme ve sonuç kabilinden şu satırlara yer verebiliriz.

102 Taberânî, *Evsat*, 6: 194; Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, Thk. Şuayb el-Arnaud v.dğr. (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1402/2004), 4: 56; Ebû Nuaym, *Hilye*, 2: 192, 193; Kudâî, *Müsned*, 1: 150, 151; Beyhakî, *Şuab*, 3: 234.

103 Bk. İbn Hibbân, *Sahîh*, 3: 185; Hâkim, *Müstedrek*, 4: 144; Beyhakî, *Şuab*, 2: 438.

104 Bk. İbn Mâce, "Zühd", 15; Kudâî, *Müsned*, 1: 65.

Konu hakkında öncelikle bir literatürden bahsedecek olursak, söz konusu literatürün ilkdefa Tirmizî'nin *Sünen*'i üzerine yazılan şerh edebiyatı içerisinde görüldüğü söylenebilir. İbn Seyyidünnâs (ö. 734/1334), Irâkî (ö. 806/1404) ve Mübârekfûrî (ö. 1354/1935) gibi âlimlerin mesailerini bunlardandır. Ancak Irâkî'ye ait şerhin günümüze kadar geldiği bilinmemektedir. Yine günümüze ulaştığı bilinmemekle birlikte sadece meseleye odaklı olduğu anlaşılan müstakil bir eser, İbn Hacer'e (ö. 852/1449) nispet edilmektedir. Diğer taraftan muasır sayılabilecek bazı müstakil çalışmalar da kaleme alınmıştır. Bunların başında Muhammed Muhtâr Habîbullah, Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk ve Hasan b. Muhammed Haydar el-Vâilî gibi araştırmacılar gelmektedir. Eski ya da yeni, özellikle muhtevasına ulaşabildiğimiz çalışmalar, daha ziyade tahric ve değerlendirmeden ibaret olup, Tirmizî'nin ilgili rivâyetlere yönelik bakış açısına ve bunların birini diğerine tercihteki yöntemine yönelik akla gelebilecek bazı kıyaslama ve yorumlama gayesi gütmemiş gözükmemektedirler. Bizim bu çalışmamız ise konuya ait literatürü tespit ve tanıma yanında, söz konusu kıyaslama ve yorumlamaları yapmak üzere kurgulanmıştır. Makalemizde çerçeve olarak Tirmizî'nin *Sünen*'inin, "Kitâbu'l-İlm"i esas alınmıştır.

"Kitâbu'l-İlm"de 50 kadar rivâyet mevcut olup bunlardan 10'u, doğrudan araştırmamıza medar olacak mahiyettedir. Buna göre Tirmizî'nin "ve fi'l-bâbi an fulân/..." diye bilgi verdiği 10 rivâyetin 4'ünde (2, 3, 5 ve 10. hadisler) öncelikle tercih ettiği (senediyle kaydettiği) sahâbînin rivâyeti, gerek kaynaklara daha fazla yansımış olma cihetiyle, gerekse sıhhat açısından diğer işaret ettiği sahâbe râvilere uzanan tariklerden daha öndedir. Tercih açısından durumun böyle olması gayet tabiidir.

Kalan 6 rivâyetten 2'sinde (1, ve 9. hadisler) Tirmizî'nin "ve fi'l-bâbi an fulân/..." diye bilgi verdiği diğer sahâbîlerden birine isnad edilen rivâyetin, öncelikle zikrettiği (senediyle kaydettiği) sahâbîye dayanan rivâyetten daha sağlam olduğu ve kaynaklara yansıma yönüyle daha meşhur olduğu ortaya çıkmıştır. Tirmizî'nin bu şekildeki bir tercihi, muhtemelen naklettiği hadisi sema/kıraat gibi diğerlerine göre daha muteber yollarla elde etmesiyle yahut daha başka sebeplerle bağlantılı olmalıdır. Mesela birinci rivâyette İbn Abbâs senediyle nakledilen hadis hakkında "ve fi'l-bâbi an fulân/..." diye bilgi verilen sahâbîler arasında Muâviye tarikinin, daha sağlam ve daha meşhur olmasına rağmen, Tirmizî tarafından öncelikle tercih edilmemesi söz konusu durumu akla getirmektedir.

Konu hakkında dikkati çeken bir başka husus, 10 rivâyet arasındaki 2 rivâyette (4 ve 6. hadisler), Tirmizî'nin öncelikle naklettiği sahâbî rivâyeti ile daha sonra isim verdiği sahâbî/sahâbîlere ait rivâyetler, muhteva olarak

yakınlık arzetseler de birebir uyuşmamakta hatta oldukça farklı gözükmektedirler. Muhtemelen bu durum, Tirmizî'nin mana ile rivâyete daha geniş çerçeveden bakmasıyla alakalıdır. Yahut onun bilgi kaynaklarının genişliği ile ilgilidir. Yani Tirmizî'nin bir kısım kaynakları günümüze gelmemiş veya bir başka deyişle bugün biz henüz onlara ulaşamamışızdır. Bunun yanında Tirmizî'nin "ve fi'l-bâb..." kaydı altında yakından uzağa en yakın lafız ve bağlamı ihtiva eden mevcut rivayetlere işaret etmiş olması da muhtemel gözükmektedir.

Kalan 2 rivâyet (7 ve 8. hadisler) ise Tirmizî'nin senediyle kaydettiği sahâbî rivâyetiyle işaret ettiği diğer sahâbîlerin rivâyetleri arasında sıhhat bakımından ve kaynaklara yansımaları yönüyle bariz bir fark bulunmamaktadır. Bu durumda da Tirmizî'nin rivâyetler arasında bir tercih yapması, yine muhtemelen hadisi tahammül edişiyile veya kendi kıstaslarına göre birini diğerine üstün görmesiyle alakalıdır.

Bütün bunlarla birlikte Tirmizî, "ve fi'l-bâb an fulân/..." tabiriyle bazen şevâhid kabilinden işaret ettiği sahâbîlerden birinin rivâyetini, aynı bâb içinde farklı tariklerle vermektedir. Nitekim 5. hadiste (asıl hadisten bağlam ve lafızlar farklılık arzetseler de) Ebu'd-Derdâ vasıtasıyla Ziyâd b. Lebîd'e ait rivâyeti bir tarikle, 9. hadiste Ebû Mesûd el-Bedrî'ye ait rivâyeti iki farklı tarikle kaydetmiştir.

Öte yandan Tirmizî'nin "ve fi'l-bâbi an fulân/..." kaydıyla ismini zikrettiği sahâbîler haricinde, o bâbda başka sahâbî ya da sahâbîler de vardır. Bu durum, toplam 10 hadisin 7'sinde böylece tespit edilmiştir. Yani ilgili bâbdaki söz konusu hadislerin sahâbeye ait kaynakları, sıhhati bir tarafa, ekseriyetle Tirmizî'nin kaydettiği ile sınırlı olmayıp başka sahâbî/sahâbe kaynaklarına da sahiptir. Hâsılı, mesele bir bütün olarak ele alındığında, şevâhid açısından istatistiksel boyutuyla da dikkati çekmektedir. Nitekim bahse konu olan 10 rivâyet hakkında Tirmizî, toplamda 38 farklı tarîke daha işaret etmiş, ayrıca Tirmizî'nin işaret etmediği bazı hadislerin yine sahâbe cihetiyle toplamda 19 tarihinin muhtelif hadis kaynaklarında bulunduğu görülmüştür. Buna göre söz konusu 10 rivâyetin Tirmizî tarafından senediyle kaydedilen sahâbe râvileri, İbn Abbâs, Ebû Hüreyre, Abdullah b. Amr b. el-Âs, İbn Ömer, Zeyd b. Sâbit, Ali b. Ebî Tâlib, Muğire b. Şube, Enes b. Malik, Cerîr b. Abdullah olmak üzere 9 kişi olup Ebû Hüreyre'den iki, diğerlerinden birer rivâyet nakledilmektedir. Tirmizî'nin şevâhid kabilinden işaret ettiği sahâbe râvilerine ait 38 farklı tarihin tekrarsız sahâbe sayısı ise 29'dur. Bunları da kendilerine nispet edilen rivâyet (şâhid) sayısı ile birlikte<sup>105</sup> şöyle listeyebiliriz: Ömer b. el-Hattâb (2), Ebû Hüreyre (1), Muâviye (2), Abdullah b. Mesud (1) Câbir

105 Sahâbe isimleri karşısındaki rakam ilgili şevâhid sayısını göstermektedir.

(3), Abdullah b. Amr (3), Enes (3), İbn Ömer (1) Âişe (1), Ziyâd b. Lebîd (1), Huzeyfe (1), Muâz b. Cebel (1), Cübeyr b. Mut'im (1), Ebu'd-Derdâ (1), Ebû Saîd el-Hudrî, (1) (Ebû Bekir (1), Osman (1) Zübeyr (1), Saîd b. Zeyd (1), İbn Abbâs (1), Amr b. Abese (1), Ukbe b. Âmir (1), Büreyde (2), Ebû Mûsa el-Ğâfikî (1), Ebû Ümâme (1), el-Münka' (1), Evs es-Sakafî (1), Ali b. Ebî Tâlib (1), Semüre (1).

Diğer taraftan doğrudan çalışmamıza konu olmasa da Tirmizî'nin hakkında "ve fi'l-bâbi an fulân/..." ifadesini kullanmadığı rivâyetlerin, sahâbeden başka râvisinin mevcudiyeti araştırılmış, gelişi güzel seçilen 8 rivâyet üzerinden yapılan tetkikte, gerçekte bunlardan 4'üne ait (Diğer Rivâyetler başlığı altındaki 2, 3, 7 ve 8. hadisler) başka bir sahâbî râvisinin olmadığı anlaşılmıştır. Kalan 4'ünün ise başka kaynaklarda, sahâbeden farklı râvilerinin bulunduğu görülmüştür. Hatta bu 4 içerisindeki 2 rivâyetten biri, Tirmizî'nin ilim bölümünde (4. hadis) aynı bâb içinde, bir diğeri de (1. hadis) farklı bâb da olsa aynı bölüm içinde farklı birer sahâbîden gelen rivâyetle kaydedilmiştir.

Netice itibariyle, bazı varsayımlarla birlikte, bir takım tespit ve değerlendirmeleri içinde barındıran makalemizin, pek çok hadis usûlü kavramının kullanıldığı Tirmizî'nin *Sünen*'indeki "ve fi'l-bâbi an fulân/..." tabirinin anlaşılmasına bir nebze de olsa katkıda bulunması yanında konunun ideal manada netleştirilmesi amacıyla daha geniş ölçekte çalışmaların yapılmasına başlangıç olmasını umuyoruz.

**KAYNAKÇA**

- Adâb Mahmûd Hamş. *el-İmâm et-Tirmizî ve menhecuhu fî kitâbihi el-Câmi*. 2. Cilt. Ammân: Dâru'l-feth, 1423/2003.
- Ahatlı, Erdiñç - Murad, Selvi Raif. "Sünen-i Tirmizî'de 'Hüve Hadîsü Fülân' Kavramı Üzerine". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/35 (Haziran 2017): 1-26. <http://dx.doi.org/10.17335/sakaifd.311741>.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*. 6 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. Thk. Şuayb el-Arnaud v.dğr. 50 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1413/1993.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Huseyn el-Beyhakî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. 3. Baskı. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2003.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Huseyn el-Beyhakî. *el-Câmi li şuabi'l-îmân*. Thk. Abdülalî Abdülhamîd-Muhtâr Ahmed. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1423/2003.
- Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdilhâlık el-Bezzâr. *el-Bahru'z-zehhâr (el-Müsned)*. Thk. Mahfûz er-Rahman. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1409/1988.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî. *Sahîhu'l-Buhârî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî. *et-Târîhu'l-kebir*. Nşr. Muhammed Abdulmuîd Han. 8 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-meârif el-Osmaniyye, ts.
- Çakan, İsmail L. "el-Câmiu's-Sahîh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 129-132. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî. *Sünenü'd-Dârekutnî*. Thk. Şuayb el-Arnaud - Hasan Abdülmün'im Şelebî - Heysem Abdülğafûr. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1402/2004.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman. *Sünenü'd-Dârimî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'âs es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Ebû Gudde, Abdulfettâh. *Tahkîk ismeysi-Sahîhayn ve'smi Camii't-Tirmizî*. Haleb: Mektebü'l-Metbû'âtî'l-İslâmiyye, 1993.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1409/1988.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî. *Müsnedü Ebî Ya'lâ*. Thk. Hüseyin Selîm Esed. 14 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-me'mûn, 1404/1984.
- Elbânî, Ebû Abdirrahman Muhammed Nâsiruddîn Elbânî. *Zaifu Süneni't-Tirmizî*. Riyad: Mektebetü'l-meârif, 1420/200.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbûrî. *el-Müstedrek ala's-Sahîhâyn*. Thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1422/2002.
- Hatîb, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî. *Takyîdü'l-ilm*. Thk. Saîd Abdülğafâr Ali. Kahire: Dâru'l-istikâme, 1429/2008.

- Heysemî, Ebu'l-Hasen Nuruddîn Ali b. Ebî Bekir el-Heysemî. *Mecma'u'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid*. Thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. 23. Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1436/2015.
- Humeydî, Ebû Bekir Abdullah b. ez-Zübeyr b. İsâ el-Humeydî. *Müsnedü'l-Humeydî*. Thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru's-sekâ, 1417/1996.
- İrâkî, Ebu'l-Fazl Zeynüddîn Abdurrahîm b. el-Huseyn el-İrâkî. - İbnü's-Sübkî, Ebû Nasr Abdulvahhab b. Ali. - ez-Zebîdî, Muhammed b. Muhammed el-Murtaza. *Tahrîcu ehâdîsi İhyâi ulûmi'd-dîn*, Nşr. Ebû Abdillâh Mahmûd b. Muhammed el-Haddâd. 7 Cilt. Riyad: Dâru'l-âsime, 1408/1987.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hâtîm Muhammed er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1371/1952.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe. *el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-ehâdîs ve'l-âsar*. Thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Beyrut: Mektebetü'r-rüşd, 1409/1989.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *el-Mu'cemu'l-müfehres ev Tecrîdü esanîdi'l-kütübî'l-meşhûre ve'l-eczâi'l-mensûre*. Thk. Muhammed Şekûr el-Meyâdîni. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1418/1998.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân* (Alâuddîn Ali b. Belbân el-Fârisî tertibi). Thk. Şuayb el-Arnaud. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1408/1998.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî. *Sahihu İbn Huzeyme*. Thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1400/1980.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvîni. *Sünenü İbn Mâce*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- el-İşbîlî, İbn Hayr, *Fehrese*, Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf - Mahmûd Beşşâr Avvâd. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2009.
- Kandemir, M. Yaşar. "İbn Seyyidünnâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 316-318. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kudâî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca'fer el-Kudâî. *Müsnedü's-Şihâb*. Thk. Hamdî Abdülmeccîd es-Silefî. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1405/1985.
- Kuzudişli, Bekir. "Men Kezebe Aleyye... Hadisi ve Lâfzen Mütevatir Meselesi". *Marife* 7/1 (Bahar 2007): 137-166.
- Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Muhammed Habîbullah Muhtâr. *Keşfu'n-nikâb an ma yekuluhu't-Tirmizî ve fi'l-bâb*. 6. cilt. Karaçi: Meclisu'd-da'vâ ve't-tahkîki'l-İslâmî, 1409/1989-1439/2018.
- Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk. *el-Lübâb fî tahrîci'l-Mübârekfûrî li kavli't-Tirmizî ve fi'l-bâb*. 2 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1999/1419.
- Muhyiddin Atiyye - Salâhuddîn Hafî - Muhammed Hayrî. *Delilü müellefâti'l-hadîsi's-şerîfi'l-matbûa el-kadîme ve'l-hadîse*. 2. cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1416/1995.
- Mübârekfûrî, Ebu'l-Ala Muhammed Abdurrahîm el-Mübârekfûrî. *Tuhfetü'l-ahvezî bi-şerhi Câmii't-Tirmizî*. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1410/1990.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Hacâc el-Kuşeyrî en-Nisabûrî. *Sahihu Müslim*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.



- Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Thk. Hasan Abdülmün'im Şelebî. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî. *Sünenü'n-Nesâî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî. *el-Mu'cemu'l-evsat*. Thk. Târik b. İvazullah - Abdülmuhsin b. İbrahim el-Huseynî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1415/1995.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. Thk. Hamdi Abdülmecid es-Silefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, ts.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî. *er-Ravzü'd-dânî ile'l-Mu'cemi's-sağîr li't-Taberânî*. Thk. Muhammed Şekûr Mahmûd. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1405/1985.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî. *Müsnedü's-Şâmiyyîn*. Thk. Hamdi Abdülmecid es-Silefî. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1409/1989.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. Thk. Şuayb el-Arnaud. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1415/1994.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî. *Sünenü't-Tirmizî*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Ukaylî, Ebû Cafer Muhammed b. Amr b. Musa b. Hammâd Ukaylî. *ed-Duafâu'l-kebîr*. Thk. Abdülmü'ti Emin Kal'aci. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1404/1984.
- Vâilî, Hasan b. Muhammed Haydar. *Nüzhetü'l-elbâb fî kavli't-Tirmizî ve fi'l-bâb*. 6 Cilt. Riyad: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1426/2006.
- Yücel, Ahmet. "Hadislerin Yazılmasıyla İlgili Rivâyetlerin Tenkidi ve Değerlendirilmesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1988-1999): 102-105.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî. *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. Thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1382/1963.



# İMÂMİYYE ŞİASİ'NDA KİRÂATLERİN MEZHEBÎ SÂİKLERLE KULLANILMASI VE YORUMLANMASI: TÛSÎ-TABERSÎ ÖRNEĞİ\*

Süleyman YILDIZ\*\*

## Öz

Günümüzde Şîlik denildiği zaman ilk akla gelen mezhep olan İmâmiyye Şîası, İslam dünyasında Ehl-i sünnet'ten sonraki en büyük grubu oluşturmaktadır. İmâmiyye Şîası, imâmiyet nazariyesine bağlı olarak birçok meselede Sünnîlerden farklı yaklaşımlar sergilemiştir. Onlardan birisi de kırâat konusudur. İmâmiyye Şîası'nın kırâatler konusundaki görüş farklılığı daha çok kırâatlerde mütevâtirlik ve ahruf-i seb'a meselesinde ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte sahih yahut sahabe ve Ehl-i beyt'e nispet edilen kimi kırâatlerin İmâmiyye Şîası'nın görüşleri doğrultusunda kullanılması ve yorumlanması da önemli bir başlık oluşturmaktadır. Kırâat-tefsir ilişkisi bağlamında Sünnî ekole mensup müfessirlerin yorum ve yaklaşımları gerek müstakil kitap gerekse makaleler düzeyinde birçok araştırmaya konu olmuştur. Buna mukabil İmâmiyye Şîası müfessirlerinin konuyla ilgili yaklaşımlarına gereği kadar yoğunlaşılmasıdır. Bu makalede, klasik dönem İmâmiyye Şîası'nın en önemli müfessirlerinden Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (ö. 460/1067) *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*'ı ile Ebû Ali Hasan et-Tabersî'nin (ö. 548/1153) *Mecme'ul-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* adlı eserinde, Şîî düşüncesinin öncelendiği kimi konularda sahih veya şâz kırâatleri mezhebî sâiklerle yorumlayıp yorumlamadıklarının tespiti yapılmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kırâat, Mezhebî Yorum, İmâmiyye Şîası, Tûsî-et-Tibyân, Tabersî-Mecme'u'l-beyân, Ehl-i beyt, İmâmet

**THE EMPLOYMENT AND INTERPRETATION OF qirâ'ah IN A SECTARIAN WAY IN Imâmî Shî'ite: THE EXAMPLE OF Tûsî -Tabarsî**

## Abstract

The Imâmî Shî'ite, which is considered to be among one of the largest denominations after Ahl al-Sunnah, consists of the second major group in the Islamic world. The Imâmî Shî'ite, has put forward different approaches in a number of matters including the qirâ'ah, depending largely on their theory of Imâmah. The main characteristic feature that distinguishes the Imâmî Shî'ite from the other denominations is their particular approach to and understanding of the qirâ'ah depending on the doctrine of Imâme. This distinctive characteristic and differentiation in the qirâ'ah mainly comes about in the issues of *mutawâtirât* and the seven letters (*al-ahrufu es-sab'a*) to a larger extent. However, the interpretation of either the common qirâ'ahs or the qirâ'ahs which are attributed to the Companions (ashab) and Ahl al-Bayt, in accordance with the opinions of Imâmî Shî'ite can be seen as a significant compo-

\* Bu makale 23/07/2019 tarihinde oyçokluğu ile kabul edilmiş Prof. Dr. Abdullah Emin Çimen danışmanlığında hazırlanmış *İmâmiyye Şîası Tefsirlerinde Kiraat Olgusu: Tûsî ve Tabersî Örneği* başlıklı doktora çalışmasından türetilmiştir.

\*\* Öğr. Gör. Dr. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kiraat İlmi Anabilim Dalı, ORCID ID: 0000-0002-7521-6258; e-mail: suleyman.yildiz@istanbul.edu.tr

ment and of worth examining. The approaches of Sunnî mufassirs within the context of the relation of qirâ'ah-tafsir have been covered in a large corpus of books as well as articles. Nevertheless, the approaches of the Imâmî Shî'ite scholars have historically seem to be neglected. In this article it was attempted to examine and determine whether the two significant mufassirs of Imâmî Shî'ite, namely Abû Ca'far at-Tûsî (d. 460/1067) and Abû Alî Hasan at-Tabarsî (d. 548/1153), the former in his *at-Tibyân fî Tafsîr al-Qur'ân* and the latter in his *Majma'u'l-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân*, have interpreted the subjects in accordance with the major opinions of Imâmî Shî'ite regarding sahih (authentic recitation) and shâdh (uncommon recitation) qirâ'ahs depending on the specific method of their own sect (mazhab), or not.

**Keywords:** Sect of recitation (qirâ'a), Denominational approach, The Imâmî Shî'ite, Tûsî- at-Tibyân, Tabarsî- Majma'u'l-Bayân, Ahl al-bâyât, Imâmah.

*Makalenin Geliş Tarihi: 05.10.2019; Makalenin Kabul Tarihi: 05.02.2020*

## Giriş

Kur'an-ı anlamının, onu düzgün bir şekilde yorumlamanın öneminin farkında olan İslâm âlimleri, bu yüce kitabın tefsiri konusunda olağanüstü gayret ortaya koymuşlardır. Onu anlama yolunda birçok tefsir yazdıkları gibi Kur'an-ı Kerîm metninin farklı okuyuş biçimlerini ifade eden kırâatlerine yönelik de farklı eserler telif etmişlerdir. Bu konuda kaleme aldıkları eserlerle tefsir ve kırâat alanına katkı sağlamaya çalışan müelliflerden bir kısmı da Ehl-i beyt taraftarlığı ekseninde yola çıkan İmâmiyye Şîası müfessirleridir.

İmâmiyye Şîası'nda, diğer şer'î ilimlerde olduğu gibi tefsirde de iki farklı yaklaşım söz konusu olmuştur. Bunlar, ahhârî/rivâyetçi yaklaşım ve usûlî/dirâyetçi yaklaşım şeklinde adlandırılmışlardır.<sup>1</sup> Tûsî'nin *et-Tibyân*'ı ile Tâbersî'nin büyük ölçüde *et-Tibyân*'ın yöntemini takip ederek telif ettiği<sup>2</sup> *Mecme'u'l-beyân*'ı, İmâmiyye tefsir geleneğinde usûlî/dirâyet merkezli yazılan ilk mutedil tefsirler olarak zikredilebilir. Tûsî ve Tabarsî, başta kırâat ol-

- 1 İmâmiyye Şîası'ndaki ahhârî ekolüne mensup müfessirlerin ortak noktaları Kur'an'ı anlama ve yorumlamada en önemli ve müteber kaynağın imâmlardan sâdir olan rivâyetler olduğunu düşünmeleri ve Kur'an'ı yorumlamada rivâyet merkezli bir yaklaşım ortaya koymalarıdır. Usûliyye ekolüne mensup müfessirlerin ortak noktaları ise Kur'an'ı anlama ve yorumlamada aklî istidlâlî ön planda tutmaları, dolayısıyla dirâyet merkezli bir yaklaşım sergilemeleridir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ali Ekber Babaî, *Tefsir Ekolleri*, çev. Kenan Hamurcu (İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2014), 1:297; Metin Yurdagür, "Ahhârîyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara, TDV Yayınları, 1998), 1: 490-491.
- 2 Tabarsî, Tûsî'nin *et-Tibyân*'ına atıfta bulunmak suretiyle *et-Tibyân* tefsirinin kendisi için bir klavuz olduğunu, kendisinin de onun izlediği yöntemi takip ettiğini belirtmiştir. Bk. Ebû Alî Hasan b. Fazl et-Tabarsî, *Mecme'u'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, Lecne mine'l-muhakkîkîn (Beyrut: Müessesetü'l-A'lâ, 1415/1995), 1:11-12.

mak üzere birçok meselede İmâmiyye'nin mütekaddimûn<sup>3</sup> müfessirlerinden farklı yaklaşımlar sergileyerek İmâmiyye tefsir geleneğinde etkili bir dönüşümün öncüleri olmuşlardır. İmâmiyye tefsir geleneğinde özellikle Tûsî ve Tabesî'nin başlatmış oldukları dönüşüm sürecinin temel göstergeleri olarak; bir yönüyle kırâatlerle de bağlantılı olan ve ilk dönem ahbârî müfessirlerince dile getirilen mushafın lafzî anlamda tahrif edildiğine yönelik iddiaların şiddetli bir şekilde reddedilmesi, ilk üç halife ve bazı sahabilere yönelik tâhkir ve tezyife dayalı aşırı yorum ve haberlerin terk edilmesi zikredilebilir. Bunun yanı sıra, kırâatler bağlamında birçok âyetin filolojik tahlil, şiirle istişhâd, mushafla irtibat gibi çeşitli vecihlerden Ehl-i sünnet müfessirlerinin yorumlarıyla büyük ölçüde örtüşür biçimde ele alınmış olması;<sup>4</sup> başta Hz. Ömer (ö. 23/644) ve Hz. Âişe (ö. 58/678) olmak üzere Şîa'nın genel olarak mesâfeli yaklaştığı sahabilerin kırâat ve rivâyetlerine de yer verilmiş olması bu dönemin bâriz özellikleri olarak sıralanabilir.<sup>5</sup>

Kırâatleri temellendirme ve anlamlandırmada, Sünnî ekolde yer alan müfessirlerle büyük oranda yakın bilgiler veren Tûsî ve Tabersî'nin,<sup>6</sup> benzer yaklaşımı İmâmiyye Şîası'nın inanç ve ibadet esasları içerisinde yer alan konularda da sergileyip sergilemedikleri merak konusudur. Bu bağlamda çalışmada klasik dönem<sup>7</sup> İmâmiyye Şîası'nın tefsir sahasında iki otoritesi kabul edilen Tûsî ve Tabersî'nin; özellikle Ehl-i beyt, İmâmet, velâyet, takiyye, mut'a nikahı, abdestte ayakları mesh etmek gibi Şif düşüncesinin öncelendiği kimi konularda sahih yahut sahabe ve Ehl-i beyt'e nispet edilen şâz kırâatleri mezhebî sâiklerle yorumlayıp yorumlamadıklarının tespiti yapılmaya çalışılacaktır. Müelliflerin, ilgili konulara yönelik yaklaşımları ortaya konulurken, Ehl-i sünnet kaynaklarındaki bilgilere de yer yer atıfta bulunulacaktır. Zira Tûsî ve Tabersî, meseleleri kendi görüşleri çerçevesinde temellendirirken,

3 Şif gelenekte genellikle Şeyh Tûsî'ye (ö. 460/1067) kadarki olan dönem "mütekaddimûn", sonrası ise "müteahhirûn" şeklinde adlandırılmıştır. Bk. Cafer Sübhânî, *Külliyât fî 'ilmi'r-ricâl*, (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1428/2007), 153-154.

4 Mustafa Öztürk, "Şif İmâmî Kültürünün Genel Karakteristikleri", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, ed. Bilal Gökkır v. dğr. (Ankara: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2010), 262.

5 Süleyman Yıldız, *Klasik Dönem İmâmiyye Şîası Tefsirlerinde Kırâat Olgusu: Tûsî ve Tabersî Örneği* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2019), 51, 301.

6 Burada gerek Tûsî ve Tabersî'nin gerekse diğer Sünnî müfessirlerin, kırâatleri temellendirme ve anlamlandırmada başvurmuş oldukları temel referans kaynaklarının ortak olmasının etkisi büyüktür. Ayrıntılı bilgi için bk. Yıldız, *İmâmiyye Şîası Tefsirlerinde Kırâat Olgusu*, 153.

7 İmâmiyye Şîası'nın tefsir tarihinin geçirdiği evreler; Ahbârîlik ve Usûlîliğin baskın olarak hüküm sürdüğü dönemler dikkate alınarak şu şekilde tasnif edilmiştir: 1. İlk dönem yahut birinci rivâyet dönemi (hicrî 1. ve 4. asır); 2. Orta/klasik dönem yahut birinci dirâyet dönemi (hicrî 5. ve 10. asır); 3. Geç dönem yahut ikinci rivâyet dönemi (hicrî 11 ve 12. asır); 4. Son dönem ya da ikinci dirâyet dönemi (hicrî 13. ve 15. asır). (Bu evrelerle ilgili kategorizasyon için bk. Aslan Habibov, *İlk Dönem Şif Tefsir Anlayışı*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007), 13-24.

çok kere Sünnî literatürdeki bilgilere de yer vermişlerdir. Araştırmada ele alınan konular, mezkûr müelliflerin kırâatleri fikhî ve itikâdî/kelâmî konularını temellendirmede kullanması şeklinde iki ana başlık altında incelenecektir.

## 1. Kırâatlerin Fikhî Yorumda Kullanılması

Usûliddin konularında Ehl-i sünnet'ten farklı düşünce ve yaklaşımlara sahip olan genelde İmâmiyye özelde Tûsî ve Tabersî, dinin ibadetlere taalluk eden hususlarında da farklı yaklaşımlar sergileyebilmişlerdir. Bunun en bariz iki örneği abdeste ayakları mesh etmek ve mut'a nikahı konularında karşımıza çıkmaktadır. Tûsî ve Tabersî, kendi fikhî tasavvurlarını temellendirmek için sahih veya şâz kırâatleri bu konularda destekleyici bir unsur olarak kullanmışlardır. Bu ana başlık altında abdestte ayakları mesh etmek ve mut'a nikahı ele alınacaktır.

### 1.1. Abdestte Ayakları Mesh Etmek

Abdestte ayakların yıkanması ve mesh edilmesi, Ehl-i sünnet ile Şîa arasında ibâdetler konusunda en derin görüş ayrılıklarından birisini teşkil etmektedir.<sup>8</sup> Konuyla ilgili ihtilâf, Mâide sûresi, “فَاعْسِلْوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ” *“Ey imân edenler! Namaza kalkacağınız vakit, yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın. Başlarınızı mesh edin, topuklara kadar ayaklarınızı yıkayın/mesh edin...”*<sup>9</sup> âyetindeki “وَأَرْجُلَكُمْ/وَأَرْجُلَكُمْ” şeklindeki farklı iki kırâate dayanmaktadır.<sup>10</sup>

Tabersî'ye göre bu âyetteki kırâat farklılığı, İslâm ümmetinde farklı görüş ve uygulamalara yol açmıştır. Ehl-i sünnet fukahâsı, ayakları yıkamanın; İmâmiyye mezhebi ise ayakları mesh etmenin farz olduğu sonucuna ulaşmıştır. Tabersîye göre bu, aynı zamanda İbn Abbâs (ö. 68/688), Enes b. Mâlik (ö. 93/711), İkrime (ö. 105/723/), Âmir eş-Şa'bî (ö. 104/722) gibi sahabe ve tâbiînden ileri gelenlerin de görüşünü yansıtmaktadır. Hasan-ı Basrî (ö.

8 İmâmiyye Şîası, abdestte niyetin yanı sıra, iki uzvun yıkanacağını (el ve yüz), iki uzvun ise mesh edileceği (baş ve ayak) görüşünü benimsemektedir. Buna göre abdestin farzları; abdest almadan önce niyet etmek, elleri dirseklerle beraber yıkamak, yüzü yıkamak, başı ve ayakları mesh etmek şeklindedir. Bk. Ebû Cafer et-Tûsî, *el-Mebûsât fî fikhhi'l-imâmiyye*, tsh. Muhammed Bakır Behbudî (Tahran: Mektebetü'l-Murtazaviyye, t.y), 1:19-22; a.mlf., *el-İktisâd fî mâ yete'alleku fi'l-i'tikâd*, (Necef: Cem'iyyetu Münteda, 1399/1979), 375-379.

9 Mâide 5/6.

10 Tûsî ve Tabersî, kırâat imamlarından İbn Kesîr (ö. 120/737), Ebû 'Amr (ö. 154/770), Hamza (ö. 156/722), Ebû Bekir Şu'be (ö. 193/809), Ebû Ca'fer (ö. 130/747) ve Halef'in (ö. 229/844) “وَأَرْجُلَكُمْ” şeklinde cer kırâati ile; Nâfi' (ö. 169/785), İbn 'Âmir (ö. 118/736), Ya'kub (ö. 205/821), Kisâf (ö. 189/804), Hafs (ö. 180/796) ve A'sâ'nın ise “وَأَرْجُلَكُمْ” şeklinde nasb kırâati ile okuduklarını nakletmişlerdir. Bk. Ebû Cafer et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Habib 'Âmilî (Beirut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts., 3: 447; Tabersî, *Mecme'ul-beyân*, 3: 281. Ayrıca bk. Ebû Bekr b. Mücâhid et-Temîmî, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kirâât*, thk. Şevkî Dayf (Kahire: Dâru'l-Ma'rife, 1980), 242; Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî ed-Dımeşkî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ' (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-Âlemiyye, ts.), 2: 254.

110/728), kişinin bu ikisinden birini yapma hususunda muhayyer bırakıldığını söylemiştir. Taberî (ö. 310/923) ve Cübbâî (ö. 303/916) de bu görüştedir, ancak o ikisi, sadece ayakların üstüne mesh etmeyi yeterli görmeyip meshi ayakların tamamına teşmil etmişlerdir.<sup>11</sup> Yine Zeydiyye imamlarının tamamı hem yıkamanın hem de mesh etmenin farz olduğu yönünde hüküm beyân etmişlerdir.<sup>12</sup>

Tûsî ve Tabersî'ye göre bu kelime mecrur olarak okunması halinde, "رُؤُوسِكُمْ" kelimesine atfedilmekte olup, bu durumda ilgili âyet tıpkı başları mesh etmenin farziyetini ortaya koyduğu gibi ayakları mesh etmenin farziyetini de sarih bir şekilde açıklamaktadır.<sup>13</sup> Kelimeyi "وَأَزْجَلِكُمْ" şeklinde nasb okumak sûretiyle "أَيْدِيكُمْ" kelimesi üzerine izâfe etmek uzak bir ihtimâldir. Zira cümlede yakın olan bir kelimenin uzak olan bir kelimedenden etkisi daha önceliklidir. Bu demektir ki yüzün ve ellerin yıkanmasını ifade buyuran, «فَاعْسِلُوا» فَأَعْسِلُوا «وَأَيْدِيكُمْ وَأَيْدِيكُمْ» "Yüz ve ellerinizi yıkayınız" şeklinde "yıkama" hükmünü ifade eden birinci cümle; mesh etmeyi ifade buyuran «وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ» "Başlarınızı mesh ediniz." şeklindeki ikinci cümle ile hükümsüz hale gelmiştir. Dolayısıyla hükmü sona ermiş bir cümle üzerine atıfta bulunmak doğru değildir.<sup>14</sup>

Tûsî ve Tabersî, özellikle cer kırâatinin daha sarih bir şekilde ortaya koyduğunu düşündükleri, abdestte ayakları mesh etmenin farz olduğuna yönelik görüşlerini, farklı açılardan temellendirme yoluna gitmişlerdir. Bu bağlamda onlar, önce Ehl-i sünnet kaynaklarından gelen itirazlara yer vermişler, sonra bu itirazlara cevap sadedinde görüşler beyân etmişlerdir.

Onlara göre Ehl-i sünnet'ten gelen itirazlardan birisi, kelimenin cer kırâatindeki "وَأَزْجَلِكُمْ" şeklinde esre ile okunması *cerr-i civâr*<sup>15</sup> sebebiyle olmak

- 11 Taberî'ye göre ayaklarının tamamını su ile sızalayarak mesh eden kimse hem yıkama hem de mesh etme işlevini yerine getirmiş olmaktadır. Ayrıca Taberî, her iki kırâati de muteber olarak addetmekle birlikte gerek dil gerekse anlam yönünden cer kırâatinin kendisine daha hoş geldiğini belirterek tercihini cer kırâatinden yana koymuştur. Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et- Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, nşr. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî (Dâru Hicr, 1422/ 2001), 8: 199-200. Abdulmecit Okçu, "Taberî Tefsirinde Abdest Ayetinin Yorumu ve Taberî'nin Konuyla İlgili Görüşleri Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19 (2003), 216-246.
- 12 Tabersî, *Mecme'ul-beyân*, 3: 281, 284. Ayrıca bk. Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gâyb*, 3. Baskı (Lübnan: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabi, 1420/1999; 11: 305; Ebû's-Senâ Şehâbeddîn Mahmud el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mes-ânî*, thk. Mâhir Habbûş, 3. Baskı (Dimeşk: Daru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1436/2015), 7: 63-64.
- 13 Tûsî, *et-Tibyân*, 2: 452.
- 14 Tabersî, *Mecme'ul-Beyân*, 3: 288. Ayrıca bk. Mehmet Dağ, "Kıraat Farklılıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi" (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1998), 219.
- 15 *Cerr-i civâr/Hafđ ale'l- civâr*: Kelimenin mâna yönünden değil, lafız ve i'rab yönünden kendinden önceki en yakın kelimeye atfedilmek sûretiyle onun i'rabını almasıdır ki, nahiv âlimlerinin çoğunluğuna göre bu şekildeki bir uygulama Allah kelâmında yeri olmayan, şiirdeki zaruretten kaynaklı şâz bir uygulamadır. Ancak bazı dil ve tefsir âlimleri bunun Arap dilinin yapısıyla ilgili bir üslûp biçimi olduğu gerekçesiyle bu üslûbun Kur'an'a da

tadır. Şöyle ki “âyetteki “وَأَزْجِلْكُمْ” şeklindeki cer kırâati, “رُؤُوسِكُمْ” kelimesine mâna yönünden değil de tıpkı Araplar’ın «هَذَا جُحْرٌ صَبَّ خَرْبٍ» (Bu, çökmüş keller yuvasıdır) sözlerinde olduğu gibi mücâveret sebebiyle lafız ve i’rab yönünden cer okunmuştur. Nitekim “جُحْرٌ صَبَّ خَرْبٍ» هذا» örneğindeki “خَرْبٍ” kelimesi “صَبَّ” kelimesinin değil, “جُحْرٌ” kelimesinin sıfatıdır. Dolayısıyla, cümle içerisindeki gerçek konumu mecrur değil merfûdur. Ancak cerr-i civâr (yakınlıktan ötürü esre alma) sebebiyle meksûr kılınmışlardır.<sup>16</sup>

Tûsî ve Tabersî, bu iddianın geçersiz olduğunu şu gerekçelerle izâh etmeye çalışmışlardır:

1. Zeccâc’ın (ö. 311/924) da ifade ettiği gibi<sup>17</sup> bu şekildeki bir uygulama Allah kelâmında yeri olmayıp şiirde ve hitabette zaruretten kaynaklı uygulanan şâz bir yöntemdir. Allah kelâmı böylesi bir nâkisa içeren uygulamadan münezzehtir.

2. Mücâveretten ötürü mecrur kılma, kelimedede ancak atıf harfi yer aldığı zaman söz konusu olabilir. Atıf harfi bulunduğu vakit böylesi bir uygulama geçerli olmaz.

3. Yine mücâveret sebebiyle kelimenin mecrur kılınması yöntemine, «جُحْرٌ صَبَّ خَرْبٍ» örneğinde olduğu gibi, ancak ifade ve anlam cihetinden herhangi bir karışıklık ve belirsizliğin bulunmaması durumunda başvurulur. Şayet anlamda bir iltibâs (karışıklık) meydana gelecekse başvurulmaz. Oysa yukarıda örnekte yer alan “خَرْبٍ” kelimesinin “صَبَّ” kelimesinin değil, “جُحْرٌ” kelimesinin sıfatı olduğu gayet açıktır. Dolayısıyla bu ifadede anlamda herhangi bir karışıklığın meydana gelmesi söz konusu değildir. Halbûki ilgili âyette belirsizlikten emin olma durumu bulunmamaktadır. Zira ayakların mesh edilmesi de yıkanması da imkân dahilindedir.<sup>18</sup>

Ehl-i sünnet kaynaklarından cer kırâatine yönelik getirilen bir başka yorum ise mesh etmenin hakikatte var olduğu, ancak bu uygulamanın çıplak ayaklar üzerine değil, mestler üzerine mesh etme şeklinde olduğudur.<sup>19</sup> Tûsî ise mestler üzerine mesh etmenin kesinlikle câiz olmadığını belirterek bu görüşü de şiddetli bir şekilde eleştirmiştir. Tûsî’ye göre Allah Teâlâ, bu âyette

yansıdığını iddia etmişlerdir. Ayrıntılı bilgi için bk. Abdülfettâh Ahmed Hammûz, *el-Haml ‘ale’l-civâr fi’l-Kur’âni’l-Kerim*, (Riyâd: Mektebetü’r-Rüşd, 1405/1985), 50-52.

16 Tûsî, *et-Tibyân*, 3: 453; Tabersî, *Mecme’u’l-beyân*, 3: 285. Ayrıca bk. Râzî, *Mefâtîhu’l-gâyb*, 11: 305; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Abdülmuhsin et-Turkî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1427/2006), 7: 347; Âlûsî, *Râhu’l-me’ânî*, 7: 64.

17 Bk. Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbuhu*, nşr. Abdülcelîl Abdüh Şelebî (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1408/1988), 2: 153.

18 Tûsî, *et-Tibyân*, 3: 453-454; Tabersî, *Mecme’u’l-beyân*, III: 287-288.

19 Tûsî, *et-Tibyân*, 3: 454. Ayrıca bk. Râzî, *Mefâtîhu’l-gâyb*, 11: 306; Kurtubî, *el-Câmi’*, 7: 345.



gerçek anlamda “ayak” olarak isimlendirdiği uzva mesh etmeyi farz kılmıştır. Mest üzerine mesh etmeye dair gelen haberler, haber-i vâhid türünden rivâyetler olup, Kur'an'ın zâhirine onların tercih edilmesi muhaldir.<sup>20</sup>

Ehl-i sünnet müfessir ve fukahâsına gelince onlar, Hz. Peygamber'in abdest alırken ayaklarını yıkadığına yönelik uygulamalarından ve bu yönde vârid olan birçok hadis-i şeriften hareketle gerek nasb kırâatinde gerekse cer kırâatinde ayakların yıkanması gerektiği görüşüne ulaşmışlardır.<sup>21</sup> İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), konuyla ilgili, “Ben, İslâm ümmetinin fakihlerinden Taberî ile Raffizîlerin (Şîa) dışında ayakları yıkamanın vucûbiyetine karşı duran kimse bilmiyorum” demektedir.<sup>22</sup>

Başta Tûsî ve Tabersî olmak üzere Şîî müfessirler ise cer kırâatinde olduğu gibi, nasb kırâatinde de ayakları mesh etmenin farzîyetini çıkarmışlardır. Şöyle ki bu kelime, “وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَتِّينِ” şeklinde nasb kırâatine göre okunsa dahi, “وَأَمْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ” “Başınıza mesh ediniz.” ibâresindeki “بِرُؤُسِكُمْ” lafzı, lafzen mecrur olmakla birlikte, mahallen mansub makamındadır. Oysa “Ruûs” kelimesinin başında ba'ziyet anlamı ifade eden, “bâ” harf-i cerri bulunması sebebiyle mecrur okunmuştur. O da başın bir kısmına mesh etmeyi ifade etmektedir. Dolayısıyla buradaki, “وَأَرْجُلَكُمْ” lafzını, “بِرُؤُسِكُمْ” kelimesinin zâhirine atfedilmesi durumunda mecrur okumak câiz iken; mevziine/mahalline atfedilmesi durumunda ise munsûb okumak câiz olmaktadır. Zira onun mahalli, mesh eylemi üzerinde gerçekleştiği için mansubtur. Bu şekildeki uygulamaların Arap dilinde birçok örneği bulunmaktadır.<sup>23</sup>

Tûsî ve Tabersî, her iki kırâatte de ayakları mesh etmenin farzîyetini gerek sahabe gerekse Ehl-i beyt ekolüne dayandırılan birtakım rivâyetlerle temellendirme yoluna gitmişlerdir. Onlara göre Hz. Peygamber, Hz. Ali (ö. 40/661), imamlar, seçkin sahabe ve tâbiîn'in uygulaması da bu yöndedir. Nitekim sahabeden İbn Abbâs (ö. 68/687), Enes b. Mâlik (ö. 93/712), Huzeyfe b. Yemân (ö. 36/656); tâbiînden Ebü'l-Âliye (ö. 90/709), Âmir eş-Şa'bî (ö. 104/722), İkrime (ö. 105/723), Katâde b. Diâme (ö. 117/735) kanalıyla gelen rivâyetler her iki kırâatte de ayaklara mesh etmenin farzîyetini ortaya koymaktadır. İbn Abbâs, Hz. Peygamber'in abdestini tavsif ederken O'nun iki ayağını da mesh ettiğini bildirmiştir. Başka bir rivâyette yine onun, “Allah'ın kitabında ayakların mesh edilmesi emredilmektedir; lâkin insanlar meshi terkedip yı-

20 Tûsî, *et-Tibyân*, 3: 455, 457.

21 Ehl-i sünnet'in ileriye sürdüğü deliller için bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gâyb*, 11: 305-307; Kurtubî, *el-Câmi*, 7: 342-347; Ebü Saîd Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418/1998), 2: 117; Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni*, 7: 63-72.

22 Ebûbekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Bicâvî (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1974), 2: 575; Kurtubî, *el-Câmi*, 7: 343; Râzî, *Mefâtihu'l-gâyb*, 11: 305.

23 Tûsî, *et-Tibyân*, 3: 452, 455; Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, 3: 288.

kamaya yönelmişlerdir” şeklinde bir beyânı olmuştur. İkrime, konuyla ilgili, İbn Abbas’ın “Abdest, iki uzvun yıkanması ve iki uzvun da mesh edilmesinden ibarettir” şeklindeki bir sözünü nakletmiştir. Benzer görüş Enes b. Mâlik tarafından da dile getirilmiştir. Hubbetü’l-Garbî’nin (ö. 76/696) rivâyetine göre “Ali b. Ebû Tâlib genişçe bir alanda ayakta su içmiş, sonra abdest alarak terliklerini mesh etmiştir.” Yine Hz. Ali şöyle demiştir: “Kur’an (ayakların) mesh edilmesi üzerine nâzil olmuştur.”<sup>24</sup>

Tabersî’ye göre abdestte ayakların mesh edilmesine yönelik Ehl-i beyt büyüklerinden sayısız rivâyetler nakledilmiştir. Hüseyin b. Saîd el-Ahvâzî → Fudâle → Hammâd b. Osmân → Gâlib b. Huzey → Muhammed el-Bâkır şeklinde gelen bir rivâyete göre Gâlib b. Huzeyl şöyle demiştir: İmâm Muhammed el-Bâkır’a ayaklar üzerine mesh etmenin hükmünü sordum. O, “Cebrâil bu âyeti ayakları mesh etme üzerine indirmiştir” dedi.<sup>25</sup>

Diğer taraftan Tûsî ve Tabersî, abdest alırken ayakların yıkanmasını açık şekilde ortaya koyan hadisleri ya görmezden gelmişler ya te’vil etmişler ya da onları mezhebî sâiklerle reddetme yoluna gitmişlerdir. Bu bağlamda Hz. Peygamber’in, abdest alırken ayaklarında kuru kısımlar kalan bir kişiyi uyarı mâhiyetinde dile getirdiği, “Ayak topuklarının cehennem ateşinden vay hâline!”<sup>26</sup> şeklindeki sözünü ve “Hz. Peygamber abdest aldı, sonra ayaklarını yıkadı”<sup>27</sup> meâlindeki benzer hadislerini şu şekilde yorumlamıştır. “Bu şekildeki rivâyetler Kur’an’ın zâhirî mânasından dönmeyi gerektirmeyip, kesin bilgi ve hüccet değeri taşımayan zan ifade eden haberlerdir. Üstelik Ehl-i sünnet kaynaklarında Resûlullah’ın abdest aldıktan sonra ayaklarını mesh ettiğine dair rivâyetler de vârid olmuştur. Bu rivâyetler birbirleriyle çelişmektedir.”<sup>28</sup> Allah Resûlü’nden nakledilen, “O ökçelerin cehennem ateşinden vay hâline!” şeklindeki hadisine gelince, Tabersî’ye göre Hz. Peygamber bu sözü şu se-

24 Tûsî, *et-Tibyân*, 3: 452-453; Tabersî, *Mecme’ul-beyân*, 3: 284-285. Konuyla ilgili İmâmiyye Şiasî’nin hadis kaynakları için bk. Muhammed b. Ya’kûb el-Küleynî, *Furû’u’l-Kâfî*, nşr. Âlî Ekber el-Gıfârî (Tahran: Dârü’l-Kütübî’l-İslâmiyye, 1968), 3:32; Şeyh Sadûk İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Kitâbü men lâ yahduruhu’l-fakîh*, thk. Hasan Müsevî (Beyrut: Müessesetü’l-Alemî, 1986), 1: 39-41; Ebû Ca’fer et-Tûsî, *el-İstibsâr fî ma’htülîfe mine’l-ahbâr*, thk. Seyyid Hasan Horasân (Necf: Matbaatü’n-Necf, 1375/1956), 1: 54-56. Zikri geçen rivâyetler ve bu rivâyetlerin değerlendirilmesi için ayrıca bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 8: 194-200; İbn ‘Atıyye el-Endelûsî, *el-Muharreru’l-vecîz*, Abdusselâm Abdüşşâfî (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1422/2001), 2: 163; Kurtubî, *el-Câmi*, 7: 343-344; Ebû’l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, thk. Muhammed Selâme (Riyâd: Dâru Tayyibe, 1420/1999), 3: 52-53.

25 Tabersî, *Mecme’u’l-beyân*, 3: 285. Ayrıca bk. Tûsî, *el-İstibsâr*, 1: 64.

26 Buhârî, “Vudû”, 27, 29; Müslim, “Tahâret”, 25-30. Ayrıca bk. Taberî, *Câmi’ul-beyân*, 8: 201-208.

27 Birçok yerde geçen bu hadisle ilgili bazı kaynaklar için bk. İmâm Mâlik, *el-Muvatta’*, 1: 33; İmâm Şâfi’î, *er-Risâle*, 162; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1: 16; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1: 367.

28 Tabersî, *Mecme’ul-beyân*, 3: 288.

beple söylemiştir: “Rivâyet edildiğine göre incelikten nasibi olmayan bazı bedevî Araplar, ayakta bevlederlerdi. Bu sebeple idrar damlaları topuklarına ve ayaklarına sıçrardı. Onlar ayaklarını yıkamadan bu şekilde namaz için mescide girerlerdi. Allah Resûlü, onların bu davranışlarını uyarı mâhiyetinde bu sözü söylemiştir.”<sup>29</sup>

Öte yandan Tûsî, İmâmiyye Şîası'nın muteber hadis kaynaklarından biri olarak kabul ettiği ve kendisine ait olan *el-İstibsâr* adlı eserinde, Ehl-i beyt kanalıyla gelen ve Ehl-i sünnet'in bu konudaki görüşleriyle örtüşen haberleri takiyyeye hamlederek yorumlamıştır.<sup>30</sup> Örneğin Tûsî, ilgili eserinde, Hz. Ali'nin abdest alıp ayaklarını yıkadıktan sonra Allah Resûlü'nün kendisine: “Ey Ali, ayak parmaklarının arasını suyla güzelce hilâlle (ovala), onları ateşin hilâllemesine (ovalamasına) izin verme”<sup>31</sup> şeklindeki rivâyete ihtiyatla yaklaşmıştır.

Tûsî'ye göre Hz. Ali'nin abdest alırken ayaklarını yıkadığına yönelik rivâyet edilen bu haber, Ehl-i sünnet'in görüşleriyle örtüşmektedir. Dolayısıyla takiyyeye hamledilmelidir. Tûsî, tamamen mezsepsel sâiklerle reddettiği bu haberi şu şekilde temellendirmeye çalışır: “Mezhep imamlarımızın abdest alırken ayakların mesh edilmesine yönelik görüşleri nettir ve bunda hiçbir şüpheye mahal yoktur. Bu tür rivâyetlere gelince, bunların tamamı Ehl-i sünnet ve Zeydiyye'ye ait râvîler tarafından nakledilmiş olup onların görüşlerini yansıtmaktadır. Dolayısıyla onlarla amel edilmez.”<sup>32</sup>

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşıldığı üzere, genelde İmâmiyye Şîası özelde Tûsî ve Tabersî, abdestte ayakları yıkamak veya mesh etmeğe muhtemel olan ilgili kırâat farklılığını, kendi mezheplerinin görüşleri doğrultusunda, ayakları mesh etmenin vucûbiyetine hamletmişlerdir. Bu örnek, Tûsî ve Tabersî'nin bazı kırâat farklılıklarını değerlendirirken, mezhebi kabulleri bir ölçüt olarak aldıklarını görmemiz açısından önem arz etmektedir. Her ne kadar iki müellif de abdestte ayakları mesh etmenin farz olduğuna yönelik görüşlerini, farklı açılardan temellendirme yoluna gitmiş olsalar da bu temellendirmelerde mezhebi kaygıların ön planda olduğu açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

29 Tabersî, *Mecme'ul-beyân*, 3: 289.

30 Takiyye anlayışında söz konusu rivâyetin imamdan vârid olduğu yahut ilgili fiilin imam tarafından işlendiği kabul edilmekle birlikte, imamın bunları düşmanlarından korunma amacıyla söylediği/yaptığı varsayılmaktadır. Burada da aslında ilgili hadisin imamlardan sâdır olduğu reddedilmemekte, fakat hakikatin söylenen yahut işlenenin tersi olduğu kabul edilmektedir. Konuyla ilgili bk. Bekir Kuzudişli, “Şîa'da Metin Tenkidi Kriteri Olarak Hadislerin Kur'an'a Arzı -Tûsî'nin İstibsâr'ı Örneği-”, *Şîa'nın Hadis Anlayışı Üzerine İncelemeler*, der. ve çev. M. Macit Karagözoğlu - M. Enes Topal (İstanbul: Klasik, 2013), 117.

31 Tûsî, *el-İstibsâr*, 1: 66.

32 Tûsî, *el-İstibsâr*, 1: 66. Benzer ifadeler için bk. a.mlf., *Tehzibü'l-ahkâm*, thk. H. Müsevî Horasan, 3. Baskı (Tahran: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1390/1970), 1: 93-94.

## 2.2. Mut'a Nikâhı

Ehl-i sünnet ile İmâmiyye Şîası arasındaki en önemli görüş ayrılıklarından bir diğeri mut'a nikâhı olmuştur. *Mut'a nikâhı*, "muayyen bir mehir (ücret) karşılığında belirli bir süreye kadar akdedilen evlilik çeşidi" olarak tanımlanmaktadır.<sup>33</sup> Bu eyleme, mut'a denilmesinin sebebi, erkeğin cinsel birliklik yoluyla kadından faydalanması yahut kadına verdiği bedel (ücret) ile onu kendi malından yararlandırmasıdır.<sup>34</sup>

Mut'a nikâhının meşrûiyetine yönelik tartışmalar daha çok Nisâ sûresi 24. âyetinin yorumu, Übey b. Ka'b (ö. 33/654) ve İbn Abbas'tan bu âyetle ilgili gelen kırâat farklılığı ve izin verilen mut'a nikâhının kaldırılıp kaldırılmadığına yönelik muhtelif rivâyetlerden kaynaklanmaktadır. Netekim tartışmaya konu olan Nisâ sûresindeki «فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً» âyeti<sup>35</sup> farklı şekillerde yorumlanmıştır.

İmâmiyye Şîası'na göre âyetin zâhirî mânası, birçok sahabeden gelen rivâyetler ve süreli nikâhın varlığını destekleyen farklı kırâatler, burada "istimta" lafziyle kastedilen şeyin mut'a nikâhı olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>36</sup>

Kendi mezhepleriyle aynı görüşü paylaşan Tûsî ve Tabersî bu görüşlerini farklı açılardan müdellel hale getirmeye çalışmışlardır. Tûsî ve Tabersî'nin, âyette yer alan, "istimta" lafziyle kastedilen şeyin mut'a nikâhı olduğuna yönelik en önemli delillerinden birisi, Abdullah İbn Abbas, Übey. b. Ka'b ve Abdullah İbn Mes'ûd (ö. 32/652) olmak üzere bir grup sahabeden ve tâbiînden bu âyetle ilgili nakledilen farklı kırâatleridir. Rivâyet edildiğine göre İbn Mes'ûd, İbn Abbâs, Übey b. Ka'b ve tâbiînden Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713) bu âyeti, "إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى" "belli bir süreye kadar..." ilavesiyle, "فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ إِلَىٰ أَجَلٍ" «مُسَمًّى فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً» "Onlardan, belli bir zamâna kadar yararlanmanıza karşılık, kararlaştırılmış olan ücretlerini/mehirlerini veriniz." şeklinde kırâat etmişlerdir.<sup>37</sup> Tûsî ve Tabersî'ye göre bu kırâat, âyette yer alan "istimta" laf-

33 Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, 3: 60. Ayrıca bk. İbrahim Kâfi Dönmez, "Müt'a", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32: 174.

34 Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl*, thk. Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed (Riyâd: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1998), 2: 57.

35 Nisâ 4/24. "Onlardan yararlanmanıza karşılık, kesinleşmiş ücretlerini/mehirlerini tasta-mam verin."

36 Tûsî, *et-Tibyân*, 3: 165-167; Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, 3: 60-63.

37 Zikri geçen kırâat farklılığı, başta Tûsî ve Tabersî olmak üzere, birçok kaynakta yer almaktadır. Meselâ bk. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, thk. Mahmut Şehhâze (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423/2002), 1: 367. (Mukâtil'e göre bu âyet, mut'a âyetidir, talâk ve miras âyetiyle neshedilmiştir); Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6: 586-587; Ebû Bekir İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, thk. Muhammed b. Abduh (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1423/2002), 198-204; Küleynî, *Kâff*, 5: 449; Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî, *Te'vîlatu Ehlî's-sünne*, nşr. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), 3: 116; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 2: 36; Kurtubî, *el-Câmi'*, 6: 215.

ziyla kastedilen şeyin, mut'a nikâhı olduğunu gayet sarîh bir şekilde ortaya koymaktadır.<sup>38</sup>

Tabersî, mut'anın varlığına delâlet ettiğini düşündüğü kırâat farklılığını farklı rivâyetlerle destekleme yoluna gitmiştir. Tabersî'ye göre Sa'lebî (ö. 427/135), tefsirinde Hubeyb b. Ebû Sâbit'ten (ö. 119/738) şöyle bir rivâyet aktarmıştır. İbn Abbâs, elime bir mushaf uzatarak: "Bu Übey b. Ka'b'ın kırâati üzerinedir." dedi. Mushafa baktım, ilgili âyetin "فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى" şeklinde yazılı olduğunu gördüm.<sup>39</sup>

Ebû Nazra Münzir b. Mâlik'e (ö. 109/728) dayandırılan başka bir rivâyete göre o şöyle demektedir: İbn Abbâs'a mut'a hakkında sordum. Bana: "Nisâ sûresini okumuyor musun?" dedi. Ben, "Elbette, okurum" dedim. "Onu, "فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى" şeklinde okumuyor musun?" dedi. Ben ise "Hayır, öyle okusam sana bu soruyu sormazdım" dedim. Bunun üzerine İbn Abbas üç kez tekrarlayarak: "Allah'a yemin olsun ki, Allah Teâlâ bu âyeti bu şekilde indirmiştir." dedi. Yine tâbiînden Saîd b. Cübeyr'in de ilgili âyeti bu kırâat üzere okuduğu rivâyet edilmektedir.<sup>40</sup>

Şu'be'nin (ö. 160/776) Hakem b. Uteybe'den (ö. 113/731) naklettiğine göre Şu'be ona bu âyetin mensûh olup olmadığını sormuştur. Hakem, "Hayır, mensûh değildir" diye cevap vermiş ve Hz. Ali'nin şu sözünü nakletmiştir: "Allah Ömer'e merhamet etsin. Mut'a Allah Teâlâ'nın bu ümmete rahmetinden başka bir şey değildi. Şayet Ömer mut'ayı yasaklamamış olsaydı şakî'den (azgın) başkası zinaya düşmezdi."<sup>41</sup>

Yine meşhûr sahâbi İmrân b. Husayn (ö. 52/672) şöyle demiştir: "Allah'ın kitabında mut'a hakkında âyet nâzil oldu. Ancak daha sonra onu neshedecek başka bir âyet inmedi. Biz Allah Resûlü döneminde onun emriyle mut'a yaptık. O, vefât edinceye kadar da bu hususta herhangi bir yasak koymadı. Sonra bir adam geldi (Hz. Ömer) kendi görüşüne göre dilediğini yaptı."<sup>42</sup>

Ehl-i sünnet kaynaklarında meşhûr sahâbilere isnâd edilen bu kırâat ve rivâyetler nakledilmekle birlikte, yaygın kanâat, İslâm'ın ilk yıllarında bir kı-

38 Tûsî, *et-Tibyân*, 3: 166; Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, 3: 61.

39 Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, 3: 61. Ayrıca bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6: 586; Ebû İshak Muhammed b. İbrâhim es-Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdullah Kesrevî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004/1425), 10: 210.

40 Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, 3: 61. Ayrıca bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6: 586; İbn Ebî Dâvûd, *Mesâhif*, 204; Sa'lebî, *el-Kesf*, 10: 211-213.

41 Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, 3: 61. Ayrıca bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6: 586; Mâturîdî, *Te'vîlât*, 3: 116; Sa'lebî, *el-Kesf*, 10: 214.

42 Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, 3: 61. Ayrıca bk. Sa'lebî, *el-Kesf*, 10: 214; Râzî, *Mefâtihu'l-gâyb*, 10: 41; Ebû'l-Fadl Celâleddin es-Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1983), 1: 520. Bu rivâyet Buhârî ve Müslim'de de yer almaktadır. Ancak Hacc bölümlerinde geçmektedir. Bk. Buhârî, "Hacc", 36; Müslim, "Hacc", 172.

sım zarûrî şartlar bağlamında ortaya konulan bu ruhsatın, sonraki süreçlerde başka âyetlerle neshedildiği yahut Allah Resûlü'nün emriyle yasaklandığı yönünde olmuştur.<sup>43</sup> Örneğin, Tabersî'nin adını zikretmek sûretiyle kendisinden nakilde bulunduğu Sa'lebî, bu kırâat ve rivâyetleri naklettikten sonra şöyle bir açıklama yapmaktan geri durmamıştır: "Mut'a nikâhına, 'İmrân b. Husayn, Abdullah İbn Abbâs ve bir kısım sahabe ile Ehl-i beyt dışında ruhsat veren kimse bulunmamaktadır. Ashab, tâbiîn, ehl-i Irak, ehl-i Hicâz, ehl-i Şâm, ehl-i eser ve ehl-i reyden oluşan selif-i sâlihîn müfessir ve fukahâsı, bu âyet-i kerîmenin nesh olduğu ve mut'a nikâhının haram olduğu görüşünde birleşmektedirler."<sup>44</sup>

Başta Ubey b. Ka'b ve Abdullah İbn Abbas olmak üzere sahabeden nakledilen ve sınırlı bir birlikteliği ifade eden "فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى" şeklindeki kırâate gelince, Taberî'nin ifadesine göre bu okuyuş müslümanların kullanmış olduğu mushaflarla örtüşmeyen ve onlarla çelişen bir kırâattir. Bu sebeple, hiçbir kimsenin, kesin bir bilgi ve mazerete dayanmaksızın, Allah'ın kitabına bir şeyler ilâve etmeye kalkışması câiz değildir.<sup>45</sup>

Söz konusu kırâatle ilgili Râzî, daha farklı bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Râzî'ye göre ilgili âyet mut'a nikâhının beyânına yöneliktir. Neticede, Ubey b. Ka'b ve İbn Abbas'ın kırâatleri de bunu desteklemektedir. Ümmet-i Muhammed, bu sahâbîlerden vârid olan kırâatleri yadırgamamıştır. Neticede bu durum, ilgili kırâatin sıhhati hususunda ümmetin icmâına mazhar olmuştur. Nasıl ki Hz. Ömer, mut'ayı yasaklayınca sahabe ses çıkarmayarak bir icmâ ortaya koymuştur. İşte burada da benzer durum söz konusudur. İlgili kırâat hakkında sahabenin icmâi sâbit olduğuna göre bu kırâatin ortaya koyduğu hukukî sonuç da sâbittir.<sup>46</sup>

Râzî, yanlış anlamaya muhtemel olan bu sözünü şu şekilde açıklığa kavuşturur: "Bu takdire göre âyet-i kerîme şayet mut'a nikâhının meşrûiyetine delâlet ederse, bu bizim maksadımızla çelişen bir durum ortaya çıkarmaz. Bu kırâatler, doğru olmaları durumunda, başlangıçta var olan mut'a nikâhının meşrûiyetine delâlet ederler. Oysa bizim düşüncemiz, mut'a nikâhının İslâm'ın ilk dönemlerinde zaten mübâh olduğu, sonraki süreçlerde ise o hüküm nesh edildiği yönündedir. Dolayısıyla mut'anın meşruiyetine yönelik ileri sürülen bu kırâat, âyetin mensûh olduğu hükmünü ortadan kaldırmaz."<sup>47</sup>

43 Meselâ bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6: 588; Mâturîdî, *Te'vilât*, 3: 116; İbn Atıyye, *el-Muhar-reru'l-vecîz*, 2: 36; Râzî, *Mefâtihu'l-gâyb*, 10: 43; Kurtubi, *el-Câmi'*, 6: 220.

44 Sa'lebî, *el-Keşf*, 10: 216. Benzer bilgiler için bk. Ebû 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm b. 'Abdil-lâh el-Herevî, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, thk. Muhammed b. Sâlih (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1418/1997), 82; Kurtubi, *el-Câmi'*, 6: 220.

45 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6: 588.

46 Râzî, *Mefâtihu'l-gâyb*, 10: 43.

47 Râzî, *Mefâtihu'l-gâyb*, 10: 44.

Görüldüğü gibi Râzî, bu kırâati doğru olarak kabul etmekle birlikte, mut'a hükmünün neshedilmesi sebebiyle, neshedilmiş bir âyet üzerine bu kırâatin herhangi bir hüküm beyân edemeyeceğini vurgulamıştır.

Tûsî ve Tabersî, mut'a nikâhının neshedildiği fikrine karşı çıkararak mut'a hükmünün halen yürürlükte olduğunu savunmuşlardır. Tûsî ve Tabersî'ye göre mut'a nikâhının neshine yönelik rivâyetler haber-i vâhid türünden rivâyetler olup lafız ve mâna yönünden de birbirleriyle çelişmektedirler.<sup>48</sup> Çünkü zikri geçen rivâyetlerin bazısında mut'anın Hayber'in fethi sırasında kaldırıldığı, bazısında ise Mekke'nin fethi esnasında yasaklandığı bildirilmektedir. Gerçek olan şudur ki Kur'an'ın zâhirî hükmünün, kesin bilgi ve hüccet değeri taşımayan haber-i vâhidle terkedilmesi imkansızdır.<sup>49</sup>

Görüldüğü gibi Tûsî ve Tabersî, mut'anın meşrûiyetini muhafaza ettiğine yönelik görüşlerini kuvvetlendirmede, farklı sahabîlerden gelen müdrec kırâatlerle istidlâl etmekle beraber, başta Hz. Ali olmak üzere yine değişik sahabîlerden bu yönde gelen rivâyetleri de delil olarak kullanmışlardır. Ne var ki Tûsî, yine Ehl-i beyt kanalıyla Hz. Ali'den rivâyet edilen ve onun "Allah Resûlü, Hayber günü mut'ayı ve ehli eşek eti yemeyi yasaklamıştır"<sup>50</sup> şeklindeki sözünü, muhaliflerin yani Ehl-i sünnet'in düşüncesiyle örtüşmesi ve Şîa'nın görüşlerine ters düşmesi sebebiyle takıyyeye hamlederek reddetmiştir. Ona göre mezhebin hadis ve rivâyet geleneğinin ortaya koyduğu kesin bilgi, imamların mut'aya cevâz verdiği yönündedir. Dolayısıyla şâz olan haberlere itibâr edilmemesi, mut'anın câiz olduğunu bildiren rivâyetlerle amel edilmesi gerekmektedir.<sup>51</sup>

Burada Tûsî'nin kendi görüşünü destekleme bağlamında müdrec (şâz) olan bir kırâati<sup>52</sup> ve mut'anın varlığına delâlet eden bu yöndeki rivâyetleri kullanmada bir beis görmemesi, diğer taraftan bu anlayışın karşısında olan ve Ehl-i beyt kanalıyla gelen sâir rivâyetleri takıyyeye hamletmesi câlib-i dikkat bir durumdur. Yukarıda ayakların yıkanmasına yahut mesh edilmesine yönelik kırâatte de benzer bir durum söz konusu olmuştur. Dolayısıyla Tûsî ve Tabersî'nin kendi fikrî tasavvurlarıyla örtüşen kırâat ve rivâyetleri destekleyici bir unsur olarak kullanmaları, aykırı düşen kırâat ve rivâyetleri tevîl veya reddetme yoluna gitmeleri sorgulanması gereken bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.

48 Tûsî, *et-Tibyân*, 3: 167; Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, 3: 61

49 Tûsî, *et-Tibyân*, 3: 167.

50 Bu rivâyet hem İmâmiyye hem de Ehl-i sünnet kaynaklarında geçmektedir. İmâmiyye kaynakları için bk. Tûsî, *el-İstibsâr*, 3: 142; a.mlf., *Tehzîbü'l-ahkâm*, 5: 251; Ehl-i sünnet kaynakları için bk. Buhârî, "Megâzî", 38; Müslim, "Nikâh", 29; Mâturîdî, *Te'vilât*, 3: 117.

51 Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 5: 251; a.mlf., *el-İstibsâr*, 3: 142.

52 Her iki müellif de meşhur kurrâ arasında mütedâvil olmayan şâz kırâatlere mesafeyle yaklaşmışlardır. Tûsî, *et-Tibyân*, 1: 7; Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, 1: 38. Ayrıca bk. Yıldız, *İmâmiyye Şiası Tefsirlerinde Kırâat Olgusu*, 95, 273.

## 2. Kırâatlerin Kelâmî/İtikadî Yorumda Kullanılması

Tûsî ve Tabersî'nin görüşlerini temellendirmede başvurdukları bir başka kırâat çeşidi Ehl-i beyt'e dayandırılan okuyuşlar olmuştur. Daha çok Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733) ve Ca'fer es-Sâdık'a (ö. 148/765) dayandırılan bu kırâatlerle Ehl-i beyt, Hz. Ali ve mâsum diye addedilen imamların faziletleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ayrıca İmâmet, velâyet, takiyye gibi Şiî düşüncesinin öncelediği konular da bu kırâatler yoluyla müdellel hale getirilmiştir. Biz burada gerek Ehl-i beyt'e nispet edilen gerekse diğer kırâat imamları tarafından okunup, her iki müellif tarafından İmâmiyye Şîası'nın görüşleri doğrultusunda yorumlanan kırâatlere yer vereceğiz.

### 2.1. Ehl-i Beyt, İmâmet, Velâlet

Tûsî ve Tabersî, Âl-i İmrân sûresinin "Allah; Âdem'i, Nûh'u, İbrâhim ailesini ve İmrân âilesini seçip bütün yaratılmışlara üstün kıldı"<sup>53</sup> meâlindeki âyetin tefsiri bağlamında, Ehl-i beyt'e nispet edilen bir kırâatten bahsetmişlerdir. Tûsî ve Tabersî'ye göre Ehl-i beyt bu âyeti, "وَأَلَّ مُحَمَّدٌ" ilâvesiyle, "إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ وَآلَ مُحَمَّدٍ عَلَى الْعَالَمِينَ" şeklinde okumuşlardır. Tûsî ve Tabersî'ye göre aslında âyette geçen "âl-i İbrâhîm" ibaresi de Hz. Peygamber ve Ehl-i beyt'ine işaret etmektedir. Zira Hz. Peygamber ve Ehl-i beyt'i, İbrâhim'in soyuna dayanmaktadır. Âyet onların her türlü çirkinlikler ve günahlardan arınmış, temiz ve pâk olduklarını açık bir şekilde beyân etmektedir. Çünkü, Allah Teâlâ, ancak bu vasfa hâiz olan kimseleri seçip diğer insanlardan üstün kılmaktadır. Buna göre seçip tercih etme durumu ister nebî olsun ister imam olsun, adı geçen soy/ailelerden günahlardan korunmuş kimselelere özgü bir husûsiyettir.<sup>54</sup>

Görüldüğü üzere Tûsî ve Tabersî, diğer insanlardan farklı olarak, seçilip tercihte bulunulma vasfına hâiz olabilme şartının ancak mâsumiyet ve mensûbiyet (âl-i İbrâhim, âl-i İmrân, âl-i Muhammed) karinesiyle mümkün olabileceğini söylemektedirler. Ehl-i beyt kanalıyla gelen "وَأَلَّ مُحَمَّدٌ" kırâati de Hz. Peygamber ve Ehl-i beyt'inin bu grup içerisinde bulunduğunu açık şekilde ortaya koymaktadır. Mâlum olduğu üzere, Şiî-İmâmî geleneğinde imamlar, tıpkı peygamberlerde olduğu gibi, "söz ve fiilleri, hatadan uzak, isteyerek veya istemeyerek büyük, küçük bütün günahlardan arındırılmış mâsum kişiler"<sup>55</sup> olarak nitelendirilmektedir. Aslında Ehl-i beyt ekolüne dayandırılan bu kırâatte biraz da buna işaret söz konusudur.

53 Âl-i İmrân 3/33. "إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ وَآلَ مُحَمَّدٍ عَلَى الْعَالَمِينَ"

54 Tûsî, et-*Tibyân*, 2: 440; Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, 2: 278.

55 Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Akâidü'l-Ca'feriyye*, 6: 271. (Cafer Sübhânî, *Buhûs fi'l-mîle ve'n-nihal*, 2. Baskı, Kum: İdâretü'l-Havzeti'l-İlmiyye, 1992 adlı eser içerisinde)



Tûsî ve Tabersî daha ayrıntılı bilgi vermeseler de ilk dönem İmâmiyye tefsirlerinde bu okuyuşla ilgili bazı ayrıntıları görmemiz mümkündür. İlk dönem İmâmiyye Şiası müfessirlerinden Kummî ve Ayyâşî'nin İmâm Muhammed el-Bâkır'a dayandırarak naklettikleri bir rivâyete göre bu âyet, “إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ وَآلَ مُحَمَّدٍ عَلَى الْعَالَمِينَ» şeklinde nâzil olmuştur; ancak “وَآلَ مُحَمَّدٍ” ibâresi kâtipler tarafından silinerek âyetten düşürülmüştür.<sup>56</sup> Bu rivâyetlerden yola çıkarak, Tûsî ve Tabersî'nin isim vermeden naklettikleri bu kırâati Muhammed el-Bâkır'a dayandırdıkları ortaya çıkmaktadır.

Yine, mevcut mushafta, “سَلَامٌ عَلَى آلِ” şeklinde geçen âyet,<sup>57</sup> “سَلَامٌ عَلَى آلِ يَاسِينَ” şeklinde de kırâat edilmiştir.<sup>58</sup> Tûsî ve Tabersî'ye göre “Yâsîn” kelimesi Hz. Peygamber'in isimlerinden birisidir. Dolayısıyla izâfetle okunan ilgili kırâatteki Yâsîn” kelimesi Hz. Peygamber'i, “âl-i Yâsîn” ise Hz. Peygamber'in Ehl-i beyt'ini ifade etmektedir.<sup>59</sup> Bu durumda mevcut mushafta “*İlyas'a (ve onun yolundan gidenlere) selâm olsun!*” şeklinde ortaya çıkan mânâ, her iki müellifin anlamlandırdığı kırâatte “*Muhammed'e (Yâsîn) ve (onun yolunda giden) Ehl-i beyt'ine selâm olsun!*” şeklinde bir mânaya dönüşmektedir.<sup>60</sup>

Feyz-i Kaşânî (ö. 1090/1679), bu kırâat bağlamında Hz. Ali'ye dayandırılan ilginç bir rivâyet nakleder. Allah Teâlâ, ezeli ilmiyle, onların (yani Ehl-i beyt düşmanlarının), “آلَ مُحَمَّدٍ” ibâresini, tıpkı başka yerlerde düşürdükleri gibi, mushaftan düşüreceklerini bildiği için, Hz. Peygamber'e burada Yâsin sûresinde isimlendirdiği bu isimle hitap etmiştir. Bu demektir ki “آلِ يَاسِينَ” kırâati açık bir şekilde Hz. Peygamber'in Ehl-i beyt'ine delâlet etmektedir.<sup>61</sup>

Benzer yorumu Tekvîr sûresi 8. âyette de görmekteyiz. “وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ” âyetinde<sup>62</sup> yer alan “diri diri gömmek” anlamındaki “المؤءودة” kelimesi Muhammed el-Bâkır, Ca'fer es-Sâdık tarafından “sevgi, yakınlık ve velâyet” anlamında “el-meveddetü/المؤءودة” şeklinde okunmuştur. Bu aynı zaman-

56 Bk. Ebü'l-Hasan Ali b. İbrâhim el-Kummî, *Tefsîru'l- Kummî*, (Kum: Daru'l-Huce, 1426/2005), 1: 108; Ayyâşî, Ebü'n-Nasr Muhammed b. Mes'ûd el-Ayyâşî, *Tefsîru'l- Ayyâşî*, tlk. Haşim Resuli Muhallâtî (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbûât, 1411/1991/1411), 1: 192-193; Ayrıca bk. Molla Muhsin Muhammed b. Şâh Mahmûd-ı Kâşânî, *Tefsîru's- Sâfi*, tsh. Hüseyin A'lemî, 2. Baskı, (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbûât, 1402/1982), 1: 329.

57 Saffât 37/129-130.

58 “آلِ يَاسِينَ” şeklindeki kırâat Nâfi', İbn Âmir ve Ya'kub'un tercih ettiği kırâattir; “إِلِ يَاسِينَ” şeklindeki kırâat ise başta Âsim olmak üzere diğer kırâat imamlarının tercih ettiği kırâattir. Bk. İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, 549; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 360. “آلِ يَاسِينَ” şeklindeki kırâat aynı zamanda Ehl-i beyt'in kırâatidir. Bk. Kâşânî, *Tefsîru's- Sâfi*, 2: 1056.

59 Tûsî, *Tibyân*, 8: 523; Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, 8: 330.

60 Kummî, tefsirinde sadece bu okuyuşu almış ve âyeti buna göre anlamlandırmıştır. Bk. Kummî, *Tefsîru'l- Kummî*, 2: 199-200.

61 Kâşânî, *Tefsîru's- Sâfi*, 2: 1056. Ayrıca bk. Ebü Mansûr Ahmet b. Ali et-Tabersî, *el-Ihticâc*, 2. Baskı, (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbûât, 1983), 1: 377.

62 Tekvîr 81/8-9. “*Diri diri gömülen kız çocuğunun hangi suçlardan dolayı öldürüldüğü sorulduğu zaman*”

da sahabeden İbn Abbâs'ın da kırâatidir. Tabersî'ye göre bu kelime, "sevgi ve yakınlık bağı" anlamına gelmektedir. Bu durumda ilgili okuyuş, "Sevgi ve yakınlık bağı koparanlara hangi sepepten dolayı kopardıkları sorulur" şeklinde yorumlanır. Tabersî İbn Abbas'ın bu okuyuşu, "Ehl-i beyt ile sevgi bağı-mızı koparan kimseye bunun sebebi sorulur" şeklinde yorumladığını söyler. Muhammed el-Bâkır'a dayandırılan bir başka rivâyete göre ise o, "Ehl-i beyt ile ilgili muhabbet ve velâyet bağımızı katleden (koparan) kimselere bunun sebebi sorulur" şeklinde yorumlamıştır.<sup>63</sup>

Görüldüğü gibi sahabeden İbn Abbâs'la Ehl-i beyt ekolünden Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'a dayandırılan bu okuyuşa göre Ehl-i beyt ile sevgi ve velâyet bağı koparan, bunlara engel olan kimselerin bu davranışlarından dolayı âhirette sorguya çekilecekleri anlaşılmaktadır.

Yine mushafta "ümme/امة" şeklinde geçen kimi kelimeler, Ehl-i beyt ekolünde imamlara işaret etmek üzere "eimme/ائمة" şeklinde kırâat edilmiştir.<sup>64</sup> Tabersî'ye göre "وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ" "İçinizden iyiliğe çağıran... bir ümmet (topluluk) bulunsun"<sup>65</sup> ve "كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ" "Sizler, insanlık için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz."<sup>66</sup> âyetlerinde yer alan "ümme/امة" kelimeleri, Ca'fer es-Sâdık tarafından, "eimme/ائمة" şeklinde okunmuştur.<sup>67</sup> Kummî ve kısmen Ayyâşî'de geçen bilgiye göre Âl-i İmrân 110. âyeti İmâm Ca'fer es-Sâdık'ın huzurunda mushafta geçtiği şekliyle okunmuştur. İmâm bu okuyuşundan dolayı şahsı uyararak "Emîru'l-mü'minin Hz. Hüseyin'i katledenler mi hayırlı ümmet?" demiş ve bu âyetin, "كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ" "Sizler insanlık için ortaya çıkarılmış en hayırlı imamlarsınız" şeklinde indiğini, âyetin sonundaki, "İyiliği emreden, kötülüğü engelleyen, Allah'a inanan..." övgünün de onlara işaret ettiğini belirtmiştir.<sup>68</sup>

Tûsî ve Tabersî'nin Ehl-i beyt'e dayandırarak naklettikleri bir başka kırâat, "وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا" "Bizi müttakilere önder eyle!"<sup>69</sup> âyetinin, "وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ" "وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا" şeklinde okunmasıdır.<sup>70</sup> Rivâyete göre Ca'fer es-Sâdık, huzurunda "وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا" "Bizi müttakilere önder eyle!"<sup>71</sup> şeklinde kırâat edilmesi üzerine o, "Kendilerini müttakilere imam eylemesi için Allah'tan büyük bir

63 Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, 10: 274-275. Ayrıca bk. Kummî, *Tefsîru'l- Kummî*, 2: 401; Ebü'l-Kâsım Furât b. İbrahim el-Kûfî, *Tefsîru Furât el-Kûfî*, thk. Muhammed el-Kâzım (Beyrut: Müessesetü'n-Nu'man, 1412/1992), 1: 541; Kâşânî, *Tefsîru's- Sâfî*, 5: 410.

64 Meir M. – Bar Asher, "İmâmîye Şî'a'sının Kur'ân'a Eklemeler ve Kırâat Farklılıkları, çev. Ömer Kara - Mehmet Dağ *EKEV Akademi Dergisi* 1/3 (1998): 211. 207-235.

65 Al-i İmrân 3/110.

66 Al-i İmrân 3/110.

67 Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, 2: 358.

68 Kummî, *Tefsîru'l- Kummî*, 1: 22. Benzer rivâyetler için bk. 'Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 2: 219.

69 Furkân 25/74.

70 Tûsî, *et-Tibyân*, 5: 512; Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, 5: 513.

71 Furkân 25/74.

şey istediler” demiştir. Kendisine, “Ey Resûlullah'ın torunu, bu âyet ne şekilde nâzil olmuştur.” diye sorulunca İmâm, bu âyetin “وَاجْعَلْ لَنَا مِنَ الْمُتَّقِينَ إِمَامًا” “Müttakilerden bize bir imam ver” şeklinde nâzil olduğunu beyân etmiştir.<sup>72</sup> Bu kırâatte de imâmet meselesine zımnî bir atıf söz konusudur.

## 2.2. Hz. Ali

Ehl-i beyt'e sevgi ve bağlılığın yanı sıra, İmâmiyye Şîası'na göre Ehl-i beyt'in en önemli şahsiyeti kabul edilen Hz. Ali'nin faziletleri de kırâatlere yansımıştır. Bu durum, ilk dönem İmâmiyye Şîası tefsirlerinde yoğun bir şekilde geçmekle birlikte, Tûsî ve Tabersî'de daha az sayıda bulunmaktadır. Bunun en tipik örneği, Ahzâb sûresindeki “وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ” “Allah, müminlere savaşta yetip arttı”<sup>73</sup> âyetinde yer almaktadır. Tûsî ve Tabersî'ye göre İbn Mes'ûd'un kırâatında ve mushafında bu âyet, “وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ بِعَلِيٍّ” “Allah, müminlere savaşta -Ali yardımıyla- yetti.” şeklinde geçmektedir. Tûsî ve Tabersî, ilgili âyetin tefsirini bu meyânda devam ettirmiştir. Buna göre Hz. Ali, Hendek Gazvesi'nde müşriklerin ileri gelenlerinden Amr b. Abdüvedd'i (ö. 5/627) karşılaştığı mübârezedeyenerek öldürmüştür. İbn Mes'ûd ve Muhammed el-Bâkır'ın rivâyetlerine göre müşriklerin bozguna uğraması da bu sebeple olmuştur.<sup>74</sup>

## 2.3. Takiyye

Tûsî ve Tabersî'nin kırâat bağlamında temas ettikleri bir başka mesele takiyye konusu olmuştur. Âl-i İmrân sûresinin, “لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقْيَةً” âyetinde<sup>75</sup> yer alan “تُقْيَةً” kelimesi, kırâat imamlarından Yakub tarafından “تُقْيَةً” şeklinde okunmuştur.<sup>76</sup> Tûsî ve Tabersî'ye göre Hasan-ı Basrî ve Mücâhid'in kırâatleri de bu yönde olmuştur.<sup>77</sup> Tûsî ve Tabersî, “takiyye” ifadesinin geçtiği kırâati zikrettikten sonra, takiyyenin hükmü üzerinde durmuşlardır. Buna göre takiyye, “Can korkusu sebebiyle, kalbin gizlediği şeyin aksini dil ile ikrâr etmektir.”<sup>78</sup> Tûsî ve Tabersî'ye göre mezhep büyükleri, zaruret hâsıl olan bütün durumlarda takiyye yapmanın câiz olduğuna hükmetmişlerdir. Özellikle düşmandan emin olma ve canı koruma hususunda takiyye yapmak vâcipken, böylesi bir zaruretin olmadığı durumlarda takiyyeyi terk etmek daha faziletlidir.<sup>79</sup>

72 Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1: 22. Ayrıca bk. Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi*, 1: 50.

73 Ahzâb 33/25.

74 Tûsî, *et-Tibyân*, 8: 331; Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, 8: 146.

75 Âl-i İmrân 3/28. “Müminler, müminleri bırakıp da kâfirleri velî edinmesinler. Kim böyle yaparsa Allah'la ilişkisini kesmiş demektir. Ancak onlardan gelebilecek bir tehlikeye karşı korunmanız başka.”

76 Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 239.

77 Tûsî, *et-Tibyân*, 2: 433; Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, 2: 272. Ayrıca bk. Ebû Zekariyyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, Thk. Ahmed Yusuf en-Necât v.dğr. (Mısır: Dâru'l-Misriyye, ty.), 1: 205.

78 Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, 2: 272.

79 Tûsî, *et-Tibyân*, 2: 433; Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, 2: 273.

İmâmiyye'nin inanç esasları arasında zikredilen takiyye, Şeyh Sadûk'un (ö. 381/991) ifadesine göre "Takiyyenin terki namazın terkiyle eş değerdir. Kâim imamın ortaya çıkışından evvel takiyyeyi terk eden kimse; Allah'ın dinini terk etmiş, İmâmiyye mezhebinden de çıkmış sayılır. Bu kimse, bu durumuyla Allah'a, onun Peygamber'ine ve imamlara muhâlefet etmiş olur."<sup>80</sup>

Yukarıdaki örneklerden de anlaşılacağı üzere Tûsî ve Tabersî, özellikle İmâmiyye mezhebinin inanç ve ibâdet esaslarına müteallik kimi konuları daha müdellel hale getirmek için yaygın yahut şâz bütün kırâatleri azamî ölçüde kullanmışlardır. Onların bu yöndeki faaliyetlerini, İmâmiyye Şîası'na mensûbiyetlerinin bir tezâhürü olarak görmek mümkündür. Yaygın olmayan kırâatlere mesafeye yaklaşan her iki müellifin, bu gibi konularda şâz kırâatlerle de istişhâd etmiş olmaları sorgulanması gereken bir husustur.

### Sonuç

Bu çalışmada klasik dönem İmâmiyye Şîası'nın tefsir sahasında iki otoritesi kabul edilen Tûsî ve Tabersî'nin, özellikle Ehl-i beyt, imâmet, velâyet, takiyye, mut'a nikahı, abdestte ayakları mesh etmek gibi Şîî düşüncesinin öncelediği kimi konularda sahih yahut şâz kırâatleri mezhebî sâiklerle yorumlayıp yorumlamadıklarının tespiti yapılmaya çalışılmıştır.

Tûsî ve Tabersî Şîî-İmâmiyye ekolünün en önemli müfessirlerindedir. Tûsî'nin *Tibyân*'ı ile, Tâbersî'nin, büyük ölçüde *Tibyân*'ın yöntemini takip ederek telif ettiği *Mecme'u'l-beyân*'ı, İmâmiyye tefsir geleneğinde usûlî/dirâyet merkezli yazılan ilk mutedil tefsirler olarak anılmaktadır. Tûsî ve Tabersî mütekaddimûn (V./XI. asır Tûsî'ye kadar olan dönem) Şîî müfessirlerinden başta kırâat olmak üzere birçok meselede faklı yaklaşımlar sergilemişler, İmâmiyye tefsir geleneğinde etkili bir dönüşümün öncüleri olmuşlardır.

Âyetlerin şiirle istişhâd, filolojik tahlil ve kırâat ihtilafları gibi değişik vecihlerden ele alınarak, Ehl-i sünnet müfessirlerinin yorumlarıyla yüksek oranda örtüşür şekilde tefsir edilmiş olması bu dönemin bâriz özelliklerindedir.

Kırâatleri temellendirme ve yorumlamada, birbirlerine yakın ve tamamlayıcı bilgiler ortaya koyan Tûsî ve Tabersî'nin, Sünnî ekolde yer alan tefsirlerle kısmî yaklaşım farklılıkları ortaya koydukları bir gerçektir. Ancak bu yaklaşım farklılığı, -İmâmiyye Şîası'nın öncelediği kimi konular dışında- bâriz bir ayrışmaya dönüşmemiştir.

Tûsî ve Tabersî'nin sahih yahut sahabe ve Ehl-i beyt'e isnâd edilen kimi kırâatleri kendi fikhî ve itikadî tasavvurlarını temellendirmede destekleyici

80 Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Risâletü'l- itikâdâtü'l-imâmiyye*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1978), 127.

bir unsur olarak kullanmaları ve yorumlamaları, her iki müellifin de Ehl-i sünnet tefsirleriyle ayrıştıktıkları en önemli noktalar olmuştur. Bu kırâatler yoluyla bir taraftan, başta Hz. Ali olmak üzere Ehl-i beyt ve masum olarak kabul edilen imâmların faziletleri vurgulanmaya çalışılırken; diğer taraftan İmâmiyye inanç sistemi içerisinde önemli yere sahip olan mut'a nikahı, imâmet, velâyet, takiyye, gibi konular daha müdellel hale getirilmeye çalışılmıştır. Onların bu yöndeki faaliyetlerini, Şiî düşüncesinin öncelediği kimi konuları Kur'an'a söylettirme yahut mushafa yerleştirme amacına matuf gayretler olarak yorumlamak mümkündür. İlk dönem İmâmiyye Şîası müelliflerince daha yaygın olarak kullanılan bu yöntemin, usûlî geleneğin öncüleri olarak kabul edilen Tûsî ve Tabersî'de daha sınırlı sayıda kullanıldığı da vurgulanmalıdır. Ancak, birçok kırâat farklılığını değerlendirirken, Ehl-i sünnet kaynaklarıyla hemen hemen aynı düzlemde yorumlar ortaya koyan Tûsî ve Tabersî'nin, İmâmiyye Şîası'nın görüşleri söz konusu olunca, ilgili kırâatleri mezhepsel sâiklerle yorumlamaya çalışmaları gözlerden kaçmamaktadır. Abdest ve mut'a nikahı örneğinde olduğu gibi, kendi fikrî tasavvurlarıyla örtüşen kırâat ve rivâyetleri ilgili konularda destekleyici bir unsur olarak kullanmaları, aykırı düşen kırâat ve rivâyetleri ise tevil veya reddetme yoluna gitmeleri sorgulanması gereken bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca, genelde yaygın olmayan kırâatlere mesafeli duran her iki müellifin, bu gibi konularda şâz kırâatlerle de istişhâd etmiş olmaları irdelenmesi gereken bir başka husustur. Bu durumu her iki müellifin de İmâmiyye Şîası'na mensup oluşlarının bir tezâhürü olarak yorumlamak mümkündür.

### Kaynakça

- ÂLÛSÎ, Ebû's-Senâ Şehâbeddîn Mahmut. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-mes-ânî*. Thk. Mâhir Habbûş. 3. Baskı. Dımeşk: Darü'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 1436/2015.
- BABAÎ, Ali Ekber. *Tefsir Ekolleri*. çev. Kenan Hamurcu. İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2014.
- BEYZÂVÎ, Ebû Saîd Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1418/1998.
- DAĞ, Mehmet. "Kıraat Farklılıklarının İslam Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi" Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1998.
- DÖNMEZ, İbrahim Kâfi. "Müt'a". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32: 174-180. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- EBÛ 'UBEYD, Kâsım b. Sellâm b. Abdillâh el-Herevî. *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*. Thk. Muhammed b. Sâlih. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1418/1997.
- FERRÂ, Ebû Zekariyyâ Yahyâ b. Ziyâd ed-Deylemî. *Me'ânî'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî v. dğr. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ty.
- FEYZ-İ KÂŞÂNÎ, Molla Muhsin Muhammed b. Şâh Mahmûd. *Tefsîru's-Sâfi*. tsh. Hüseyin A'lemî. 2. Baskı. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1402/1982.
- FURÂT EL-KÛFÎ, Ebû'l-Kâsım Furât b. İbrahim. *Tefsîru Furât el-Kûfi*. Thk. Muhammed el-Kâzım. Beyrut: Müessesetü'n-Nu'man, 1412/1992.
- GÖKDEMİR, Ahmet. *Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Meşhur Mısır Tarîki Kurrâları*. Doktora Tezi, Yalova Üniversitesi, 2017.
- HABİBOV, Aslan. *İlk Dönem Şif Tefsir Anlayışı*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007.
- HAMMÛZ, Abdülfettâh Ahmed. *el-Haml 'ale'l-civâr fî'l-Kur'ânî'l-Kerim*. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1405/1985.
- İBN ATIYYE, Ebû Muhammed 'Abdulhak b. Ğâlib b. 'Abdirrahman b. Temmâm el-Endelûsî. *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. Abdusselâm Abdüşşâfi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1422/2001.
- İBN EBÎ DÂVÛD, Ebû Bekir Abdullah b. Suleymân es-Sicistânî. *Kitâbü'l-Mesâhif*. Thk. Muhammed b. Abduh. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1423/2002.
- İBN KESİR, Ebû'l-Fidâ' İsmâil b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*. Thk. Muhammed Selâme. Riyâd: Dâru Tayyibe, 1420/1999.
- İBN MÛCÂHİD, Ebû Bekir Ahmed b. Musa b. el-Abbâs et-Temîmî. *Kitâbü's-Seb'a fî'l-kirâât*. Thk. Şevkî Dayf. Kahire: Dâru'l-Ma'rife, 1980.
- İBNÛ'L-'ARABÎ, Ebûbekir Muhammed b. Abdillâh. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Bicâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1974.
- İBNÛ'L-CEZERÎ, Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed ed-Dımeşkî. *en-Neşr fî'l-kirâati'l-'aşr*. Thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ'. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Âlemiyye, ts.
- KUMMÎ, Ebû'l-Hasan Ali b. İbrâhim. *Tefsîru'l-Kummî*. Kum: Dâru'l-Hüccce, 1426/2005.
- KURTUBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Abdilmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006.
- KUZUDİŞLİ, Bekir. "Şîa'da Metin Tenkidi Kriteri Olarak Hadislerin Kur'an'a Arzı -Tûsî'nin İstibsâr'ı Örneği-". *Şîa'nın Hadis Anlayışı Üzerine İncelemeler*. Der. ve çev. M. Macit Karagözoğlu-M. Enes Topal. İstanbul: Klasik, 2013.
- KÛLEYNÎ, Muhammed b. Ya'kûb. *Furû'u'l-Kâfi*. Nşr. Âlî Ekber el-Gıfârî. Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1968.

- MÂTURÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. Nşr. Mecdî Bâsellûm. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- MEİR, M. – BAR, Asher. "İmâmiyye Şî'a'sının Kur'ân'a Ekleme ve Kıraat Farklılıkları". çev. Ömer Kara - Mehmet Dağ. *EKEV Akademi Dergisi* 1/3 (1998): 207-235.
- MUKÂTİL B. SÜLEYMAN, Ebû'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdi el-Belhî. *Tefsîru Mukâtîl*. Thk. Mahmut Şehhâte. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423/2002.
- OKCU, Abdulmecit. "Taberî Tefsîrinde Abdest Ayetinin Yorumu ve Taberî'nin Konuyla İlgili Görüşleri Üzerine Bazı Mülâhazalar". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 19 (2003): 216-246.
- ÖZTÜRK, Mustafa. "Şîf İmâmî Kültürünün Genel Karakteristikleri". *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*. Ed. Bilal Gökür vd. 243-277. Ankara: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2010.
- SA'LEBÎ, Ebû İshâk Muhammed b. İbrâhim. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah Kesrevî. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2004/1425.
- SUYÛTÎ, Ebû'l-Fadl Celâleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1983.
- SÛBHÂNÎ, Cafer. *Buhûs fi'l-milel ve'n-nihal*. 2. Baskı. Kum: İdâretü'l-Havzeti'l-İlmiyye, 1992.
- SÛBHÂNÎ, Cafer. *Külliyât fi 'ilmi'r-ricâl*. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1428/2007.
- ŞEYH SADÛK, İbn Bâbeveyh el-Kummî. *Kitâbü men lâ yahduruhu'l-fakîh*. Thk. Hasan Müsevî. Beyrut: Müessesetü'l-Alemî, 1986.
- ŞEYH SADÛK, İbn Bâbeveyh el-Kummî. *Risâletü'l- i'tikâdâtü'l-imâmiyye*. Çev. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1978.
- TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli 'âyi'l-Kur'ân*. Nşr. 'Abdülmuhsin et-Turkî. Dâru Hicr, 1422/ 2001.
- TABERSÎ, Ebû Alî Hasan b. Fazl. *Mecme'ul-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. Lecne Mine'l-Muhakkıkîn. Beyrut: Müessesetü'l-A'lâ, 1415/1995.
- TABERSÎ, Ebû Mansûr Ahmet b. Ali. *el-İhticâc*. 2. Baskı. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbûât, 1983.
- TÛSÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Ali. *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Habib Âmilî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- TÛSÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Ali. *el-İstibsâr fi ma'htülife mine'l-ahbâr*. Thk. Seyyid Hasen Horasân. Necef: Matbaatü'n-Necef, 1375/1956.
- TÛSÎ, Ebû Cafer Muhammed b. Hasen b. Ali. *el-İktisâd fimâ yete'alleku fi'l-i'tikâd*. Necef: Cem'ıyyetu Münteda, 1399/1979.
- TÛSÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Ali. *el-Mebsût fi fıkhhi'l-imâmiyye*. Tsh. Muhammed Bakır Behbudi. Tahran: Mektebetü'l-Murtazaviyye, t.y.
- TÛSÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Ali. *Tehzîbü'l-ahkâm*. Thk. H. Müsevî Horasan. 3. Baskı. Tahran: Dâru'l-Kütubi'l-İslâmiyye, 1390/1970.
- YILDIZ, Süleyman. *Klasik Dönem İmâmiyye Şiası Tefsirlerinde Kıraat Olgusu: Tûsî ve Tabersî Örneği*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2019.
- YURDAGÛR, Metin. "Ahbâriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1: 490-491. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- ZECCÂC, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*. Nşr. Abdülcelîl Abdüh Şelebî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.
- ZEMAHŞERÎ, Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl*. Thk. Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed. Riyâd: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1998.





## ERKEN DÖNEM İSLÂM DİPLOMASİSİNDE HEDİYE (H. 7-132/ M. 628-750)

Dr. Selim ARGUN\*  
Arş. Gör. Ümit ESKİN\*\*

“إن الهدية تعمي وتصم”  
(Hediye, insanı kör ve dilsiz eder)<sup>1</sup>

### Öz

İnsanlık tarihinin en eski eylemlerinden biri olan hediyeleşme, çeşitli sebeplerle insanlar arasında uygulandığı gibi diplomatik ilişkiler çerçevesinde devletler arasında da uygulanagelen bir teamüldür. Tarih boyunca farklı sâiklerle de olsa devletler arası münasebetlerde, diplomatik protokoller gereği hediyeleşmenin gerçekleştiğine dair bir çok kayıt bulunmaktadır. Özellikle büyük devletler arasındaki diplomatik ilişkilerde hediyeleşme olgusu daha belirgin hale gelmektedir. Hediyeleşmeler genellikle dostluk bağlarını pekiştirme amacına matuf olarak milletler arasında barışı hedefleyen siyasî bir eylem olsa da, zaman zaman veren tarafın güç ve kudretini hissettirme ya da muhatabı küçük düşürme niyeti de taşıyabilmekteydi. Makalede verilen tarihi örneklerden de uluslararası ilişkiler ve diplomasi sahasında hediyeleşmenin önemli bir araç olarak kullanılageldiği anlaşılmaktadır. Bu çalışmada diplomasi ve hediye kavramları hakkında genel bir çerçeve çizildikten sonra Hz. Peygamber (sav), Râşid Halifeler (632-661/11-40) ve Emevîler (661-750/40-132) dönemlerinde diplomatik münasebetlerdeki hediyeleşmeler mercek altına alınacak, böylelikle kronolojik olarak zikredilerek siyasî ve sosyal olaylar bağlamında İslam diplomasi geleceğinde hediyeleşmenin yeri ve önemini ortaya konmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Hediye, Hediyeleşme, Armağan, Diplomasi, İslami Diplomasi, Hz. Muhammed (sav), İslâm Tarihi

### THE EXCHANGE OF GIFTS IN THE EARLY PERIOD OF ISLAMIC DIPLOMACY (7-132 AH/628-750 AD)

### Abstract

The exchange of gifts, as one of the oldest human gestures, has continued to be practiced among people for various personal reasons, as well as among nations for diplomatic relations. There are numerous historical records indicating that throughout the history the exchange of gifts has taken place among nations within the conventional diplomatic forms, albeit with different motives and intentions. The practice of gift exchange has become even more apparent and common, particularly in diplomatic

\* Dr., Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı, ORCID ID: 0000-0002-1015-0817;  
e-mail: selimargun@hotmail.com

\*\* Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı, ORCID ID: 0000-0001-7159-836X; e-mail: umiteskin@gmail.com

1 Ebû Bekr Muhammed b. Velîd b. Muhammed b. Halef el-Fihri et-Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk*, nşr. Muhammed Fethi Ebû Bekr, (Kahire: ed-Dârü'l-Misriyyetü'l-Lübniyye, 1994), 2/571.

relations between great states. Even though by the exchange of gifts is generally aimed to achieve peace or to reach strategic and political goal, such as strengthening the mutual bonds between two nations, it is also used from time to time as a stratagem to humiliate the recipient of the gift and make him/her feel the power of the giver of the gift. From the historical examples that have been presented in this article, one can deduce that the exchange of gifts has been used as an important tool in international relations and diplomacy. In this study, right after drawing a general framework about the concepts of diplomacy and gift, we will examine the cases of the gift exchange that took place within the diplomatic relations during the periods of the Prophet Muhammad (pbuh), the Four Rightly-Guided Caliphs (the Rashidun) (632-661/11-40), and the Umayyads (661-750/40-132). Moreover, by presenting the political and social events of the time in a chronological order, we shall show the place and importance of the practice of the gift exchange in the overall context of Islamic diplomatic tradition.

**Keywords:** Gift, Present, Gift Exchange, Diplomacy, Islamic Diplomacy, Prophet Muhammed (pbuh), History of Islam.

*Makalenin Geliş Tarihi: 01.01.2020; Makalenin Kabul Tarihi: 25.02.2020*

## Giriş

Hediye alma veya verme eylemi iki taraf arasında vuku bulan, psikolojik ve stratejik boyutları olan simgesel bir eylemdir ve tarafları yazılı olmayan taahhütlerle birbirine bağlar. Aralarında ruhî bir yakınlaşma doğurur.<sup>2</sup> Diğer taraftan kabul görmüş bir teamül olarak üstün asta hediye vermesi makbul bir davranış olarak kabul edilirken astın üste hediye vermesi genel olarak hoş görülmez.

Günlük hayatta dahi karşılıklı verilen hediyein kişinin yaş, cinsiyet ve kültürü ile uygunluğu önem arz ederken devletlerarası ilişkilerde verilen hediyein türü, değeri, miktarı, verilen makamla mütenasipliği, zamanlaması, verilmiş tarzı diplomasi sahasında hediye verme eyleminin zor bir iş olmadan öte adeta bir sanat olduğunu ortaya koymaktadır. Diplomatik teamüllere aykırı olarak verilen hediyein kişinin makamı, yaş ve cinsiyeti ile mütenasip olmaması ya da yanlış bir zamanda verilen bir hediye, hediye ile elde edilmesi arzu edilen sonuçların tam tersine neticelenebilir. Tarihte bu tür vakaların diplomatik krizlere sebebiyet verdiği,<sup>3</sup> hatta savaş kararı almada ağır tahrik unsuru olarak değerlendirildiği bilinen bir gerçektir.<sup>4</sup>

2 Franz Rosenthal, *Man Versus Society in Medieval Islam* (Leiden: E.J. Brill, 2014), 732.

3 Samira Kortantamer, "Memlûklerde Hediye", *Hediye Kitabı*, ed. Emine Gürsoy Naskali (İstanbul: Kitabevi, 2007), 29-30.

4 Şah İsmail, Yavuz Sultan Selim'in Çaldıran Savaşı öncesinde kendisine göndermiş olduğu tehditkâr mektuba cevaben "er isen çık meydana" mealinde bir mektupla birlikte hediye

Tarih boyunca ülkeler arası diplomatik ilişkilerde birbirinden çok farklı amaçlara yönelik olarak hediye teatisinin yapıldığını görmekteyiz. Dostane ilişkiler tesis etmek, güç, kudret ve servet teşhiri, muhtemel bir askerî harekât ya da isyanı önlemek, hediye gönderilen ülke ile ticaret yapmak arzusu, ortak düşmana karşı işbirliğinin ödüllendirilmesi, daha büyük bir askerî güce bağlılığını ifade ederek himayesini talep etmek, iyi niyet deklarasyonu, hediye gönderilen ülkedeki dindaşlarının güvenlik ve ibadet özgürlüğünü teminat altına almak arzusu şeklinde özetlenebilir.

Tarih boyunca devletlerarası diplomatik ilişkilerde, özellikle de büyük devletler arasında hediyeleşmeye dair tarihî kayıtlar bulunmaktadır. Mesela Çinliler ile Sâsânîler,<sup>5</sup> Sâsânîler ile Bizanslılar,<sup>6</sup> Hintliler ile Sâsânîler,<sup>7</sup> Habeşliler ile Sâsânîler,<sup>8</sup> Orta Asya Türk devletleri ile Çinliler,<sup>9</sup> Makedonyalılar ile Çinliler arasında<sup>10</sup> diplomatik ilişkilerde hediyeleşmelere dair pek çok örnekle karşılaşmaktadır. Elbette bu hediyeleşmeler zamana ve duruma göre farklı anlamlar taşımaktadır. Tarihteki bu gibi verilerden hareketle uluslararası ilişkilerde ve diplomaside önemli bir araç olarak hediyeleşmenin kullanıldığı anlaşılmaktadır.<sup>11</sup>

Hediyenin siyasi açıdan diplomatik nezaket ve taktik olarak kullanımıyla ilgili en önemli örneklerden biri Kur'ân-ı Kerîm'de Neml suresinde geçmektedir.<sup>12</sup> Devletler arasındaki hediyeleşmeler Kur'ân ve Hz. Peygamber'in (sav) sünnetinde yer aldığından İslâm hukuk literatüründe hediye ile ilgili bahisler açılmıştır.<sup>13</sup> Mesela İslâm devlet bürokrasisine dair eser telif eden meşhur hukukçu Mâverîdî (ö. 450/1058), "devlet başkanının yabancı ülke yönetici veya halkı tarafından gönderilen hediyeleri kabul edebileceğini, ancak bu hediyelerin -özel bir bağ sebebiyle olmadıkça- devlet hazinesine aktarılma-

olarak Yavuz'a bir kat kadın kıyafeti ve yaşmak göndermişti. Bk. Yaşar Yücel - Ali Sevim, *Türkiye Tarihi: Osmanlılar Dönemi: (1300-1566)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990), 2/236-239.

5 Reşid b. Zübeyr, *ez-Zehâir ve't-tuhaf* (Kuveyt: Vizâretü'l-İ'lâm, 1984), 3.

6 Reşid b. Zübeyr, *ez-Zehâir*, 5.

7 Reşid b. Zübeyr, *ez-Zehâir*, 4.

8 İsrâfil Balcı, *Hz. Ömer Döneminde Diploması* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006), 24-25.

9 Hüseyin Salman, "Göktürk ve Türgiş Devletlerinin Çin ile Hediyeleşmesi", *Hediye Kitabı*, ed. Emine Gürsoy Naskali (İstanbul: Kitabevi, 2007), 3-12.

10 Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd b. Venend ed-Dîneverî, *Ahbârü't-tuvâl*, nşr. Abdülmün'im Âmir, (Bağdad: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.), 35-36.

11 İsrâfil Balcı, *Hz. Ömer Döneminde Diploması*, 62.

12 Sebe Melikesi Belkıs'ın, Hz. Süleyman'a bazı hediyeler gönderdiği, fakat bu hediyelerin siyasi amaç taşıması sebebiyle Hz. Süleyman tarafından reddedildiği ilgili ayetlerde anlatılır. Bk. Neml, 27/35-46.

13 Ebû Bekr Şemsü'leimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 16/82; Ebû Ahmed Humejd b. Mahled b. Kuteybe el-Ezdî İbn Zencûye, *el-Emvâl*, nşr. Şâkir Zîb Feyyâz, (Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1986), 2/585-589.

sı gerektiğini” zikretmiştir.<sup>14</sup> Hediye ve hediyeleşmenin hem sosyal hayatta hem de siyasi hayatta bu kadar önemli olması müslüman ilim adamlarının ilgisini çekmiş ve bu alanda müstakil eserler telif etmişler veya eserlerinde bu konuyu özel başlıklar altında ele almışlardır.<sup>15</sup>

İslâm diplomasisi üzerine her ne kadar birçok çalışma yapılmış olsa da konunun teorik ve pratik yönleriyle ele alındığı daha detaylı çalışmalara ihtiyaç vardır.<sup>16</sup> Bu araştırmada İslâm’ın başlangıcından Emevîler döneminin sonuna kadar gerçekleştirilen diplomatik faaliyetlerdeki hediyeleşmeler üzerinde durularak bugüne kadar İslâm diplomasi tarihinde üzerinde yeterince durulmayan bir konuya ışık tutulması amaçlanmıştır. Kronolojik olarak belirli başlıklar altında kategorize edilen önemli tarihî olaylara atıfta bulunarak erken dönem İslâm tarihinde hediyein yeri, önemi ve kullanım şekillerinin tespiti hedeflenmiştir.

## I. Diplomasi ve Hediye

Türkçe’de elçilik olarak ifade edilen ve modern bir kavram olan diplomasi kelimesi eski Yunancadaki diploma kelimesinden türemiştir.<sup>17</sup> Terim anlamıyla diplomasi, farklı anlamlara gelmekle birlikte genel manada devletler arası ilişkilerin elçiler vasıtasıyla karşılıklı görüşmeler yapılmak suretiyle yürütülmesidir.<sup>18</sup> Diplomasi terimi 18. yüzyıla kadar “belgeleri inceleme bilimi” anlamında, bu asırdan itibaren arşivlerin korunması, uluslararası anlaşmaların değerlendirilmesi ve incelemesini yapan bilim anlamında kullanılmıştır.<sup>19</sup>

- 14 Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr hüve şerhu muhtasari'l-Müzenî*, nşr. Ali Muhammed Muavviz & Âdil Ahmed Abdülmevcûd, (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 16/282; Ali Bardakoğlu, “Hediye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 26 Haziran 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hediye>.
- 15 Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, nşr. Müfid Muhammed Kumeyha, (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 7/311; Reşid b. Zübeyr, *ez-Zehâir ve't-tuhaf*; Ebû Mansur Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail Se'alibî, *Âdâbü'l-mülûk* (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 2007), 101-103; Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkâdir Makrîzî, *İmtâü'l-esmâ bimâ li'n-nebi mine'l-ahvâl ve'l-emvâl ve'l-hafede ve'l-metâ*, nşr. Muhammed Abdülhamid en-Nemîsî, (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 7/322-345; Ebû Abdullâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf Sâlihî eş-Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sîreti hayri'l-ibâd*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 9/25-92.
- 16 Andreas Kaplony, *Konstantinopel und Damaskus: Gesandtschaften und Verträge Zwischen Kaisern und Kalifen 639-750 Untersuchungen Zum Gewohnheits-Völkerrecht und Zur Interkulturellen Diplomatie*, (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1996), 8.
- 17 Yasin Istanbuli, *Diplomacy and Diplomatic Practice in the Early Islamic Era* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 6; Casim Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri* (İstanbul: Klasik, 2003), 39; Balcı, *Hz. Ömer Döneminde Diplomasi*, 17; Mehmet Ali Kapar, *Heyetler: Hz. Peygamber Dönemi'nde Diplomasi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 23; Umur Uzer, “Uluslararası İlişkilerin Temel Kavramları”, *Uluslararası İlişkiler “Girişi Kavram ve Teoriler”* ed. Haydar Çakmak (Ankara: Barış Kitapevi, 2007), 15.
- 18 Istanbuli, *Diplomacy and Diplomatic Practice*, 6-7; Hüner Tuncer, *Küresel Diplomasi* (Ankara: Ümit Yayıncılık, 2006), 15.
- 19 Uzer, *Uluslararası İlişkiler*, 13; Kapar, *Heyetler* 23.

Milletlerin tarihî akışı içerisinde birbirlerine bıraktıkları ortak mirasın bir parçası olan diploması, günümüze uzun bir süreçten geçerek ulaşmıştır. Diploması antik dönemlerde tek taraflı ve geçici görevlerin yerine getirilmesi esasına dayanan basit nitelikteydi. Bu tür diploması literatürde *ad hoc diploması* olarak adlandırılmıştır. Yani elçiler bir görevi yerine getirmek için görevlendirilir ve görevi yerine getirdikten sonra ülkesine geri dönerdi.<sup>20</sup> Bu uygulama eski Yunan, Roma, Bizans ve Sâsânîler’de olduğu gibi ilk dönem İslâm diplomasisinde de aynı şekilde uygulanmaktaydı. Uzun süre devletler nezdinde bu şekilde devam eden elçilik uygulaması artan bürokrasiden dolayı 15. yüzyılda sürekli elçilikler haline dönüşmüş ve İtalyan Şehir Devletleri bu uygulamanın oluşmasında öncülük yapmıştı.<sup>21</sup> Günümüzdeki diploması ise 1814 Viyana Kongresi’nde alınan kararla, kuralları olan bir meslek olarak katılımcı devletler tarafından kabul edilmişti.<sup>22</sup>

Devletler arasındaki ilişkileri yürüten diplomat, Türkçede “halk, ülke, devlet” manasına gelen el (il) kökünden türeyen elçi kelimesiyle ifade edilir.<sup>23</sup> Diplomat kelimesi Batı’da özellikle 18. yüzyıldan sonra elçiler için kullanılmıştır.<sup>24</sup> Arapçada ise bu kavram sefir (çoğulu suferâ), resûl (çoğulu rusul) ve vâfid (çoğulu vüffâd) kelimeleri ile ifade edilir. Yine Arapça’da elçi veya elçilik heyeti gönderme işi sıfâre, vefd, vifâde ve risâle kavramları ile ifade edilir. Bu kelimeler ilk dönemlerde her ne kadar birbirlerinin yerine kullanılsa da bir müddet sonra kelimelerin manası birbirinden uzaklaşmıştır. Dolayısıyla Hz. Peygamber’in (sav) risâleti ve elçiliği resûl kelimesiyle; devletler arasındaki ilişkileri yürüten görevliler sefir kelimesiyle; elçilik heyeti ise vefd (çoğulu vufûd) kelimesiyle ifade edilmeye başlanmıştır.<sup>25</sup> Istilâhî bir tanım yapmak gerekirse bilhassa ele alınan dönemde diplomat, devletin ve hükümdarının mektubunu teslim eden, onun mesajlarını ileten, devleti temsil eden, devletin hediyesini takdim eden veya gittiği devletten hediye alan yani devletler arasındaki diplomatik görüşmeleri gerçekleştiren görevlidir.

Devletler açısından önemli olan diploması ve diplomatlar konusunda müslüman âlimler de eserler telif etmiştir. Diploması, elçilik ve elçiler hakkında ilk ve önemli bilgiler vermesi bakımından İslâm tarihi kaynakları arasında temâyüz eden İbnü’l-Ferrâ’nın, *Rusulü’l-mülûk: ve men yasluhü’r-risâle*

20 Tuncer, *Küresel Diploması*, 16; Uzer, *Uluslararası İlişkiler*, 15.

21 Tuncer, *Küresel Diploması*, 17-18.

22 İstanbuli, *Diplomacy and Diplomatic Practice*, 23-24.

23 Mehmet İpşirli, “Elçi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 28 Haziran 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/elci>.

24 Kapar, *Heyetler*, 23.

25 Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri*, 40; İbrahim Sarıçam & Seyfettin Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 95; Kapar, *Heyetler*, 23-24.

ve's-sefâre adlı eseri bu listenin ilk sırasında zikredilebilir. Müellif eserinde; "Mektup, yazarının; hediye, onu takdim edenin; elçi ise kendisine bu görevi veren devlet adamının ve o ülkenin seviyesini belirler."<sup>26</sup> diyerek temsil konusunda doğru kişiyi seçmenin ve uygun hediyeyi takdim etmenin önemine dikkat çekmiştir. Emevîler'in meşhur kumandanlarından Mühelleb b. Ebû Sufre (ö. 82/702) oğlu Yezid b. Mühelleb'e (ö. 102/720) yaptığı tavsiyelerde elçi seçimindeki önemi, "Göndereceğin elçi, seni ve karşı tarafı anlayan biri olsun ve bir mektup göndereceğin zaman ise çok düşün. Çünkü mektup, gönderen kişinin zekâ seviyesini, elçisi ise fikri seviyesini gösterir."<sup>27</sup> diyerek elçi seçimi meselesinin önemini vurgulamıştır.

Hediye (çoğulu hedâyâ) kelimesine gelecek olursak Arapça kökenli olan bu kelime "yol göstermek, rehberlik etmek, kılavuzluk etmek" anlamına gelen h-d-y kökünden türemiş<sup>28</sup> ve Türkçe'ye de hediye olarak geçmiştir. Kelimenin farklı istilâhî tanımları olsa da genel olarak "insanın sevdiği kişiye iyilik ve ikrâm olarak verdiği şey" anlamına gelmektedir.<sup>29</sup> Daha geniş bir tanım yapacak olursak hediye; bir kişinin başka bir kişi veya topluluğa, karşılık beklemezsizin, içten gelerek, arada sevgi ve ülfet bağı oluşturması amacıyla fakir veya zengin ayırt etmeksizin ikrâm olarak verdiği ve geri alınması hoş karşılanmayan, anlam taşıyan nesnelere dir.

Diplomatik ilişkilerde hediyeler elçiler vasıtasıyla diplomatik nezaketin bir gereği olarak ve genellikle devlet mektubunun karşı lidere tevdi edildiği esnada teslim edilir. Elçilerin gittikleri ülkelere uygun hediyeler götürmesi ve elçi kabullerinde devlet başkanlarının elçilere armağanlar vermesi İslâm diplomasisinde yaygın bir teamüldür.<sup>30</sup>

Verilen bu hediyeler değerli ve nadir olabildiği gibi veren tarafın gücünü sembolize eden değişik emtialar da olabilir. Böylece hediyeleşme taraflar arasındaki ilişkinin barışçıl bir şekle evrilmesine katkıda bulunmasının yanında veren tarafın verilen taraf üzerinde hegemonya ve iktidar kurmasını da sağlar. Hediyelerin karşı taraf nezdinde kıymet ve öneminin yanında verilen taraftaki etkisini bir Arap atasözü "إن الهدية تعمي وتصم" (Hediye, insanı kör ve dilsiz eder) şeklinde ifade eder.<sup>31</sup>

26 Ebû Ali el-Hüseyin b. Muhammed İbnü'l-Ferrâ, *Rusulü'l-mülûk: ve men yasluhü'r-risâle ve's-sefâre*, nşr. Selâhaddin el-Müneccid, (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1972), 38.

27 İbnü'l-Ferrâ, *Rusulü'l-mülûk*, 53; Balcı, *Hiz. Ömer Döneminde Diplomasi*, 73; Ali Aslan Topçuoğlu, *İslam'da Diplomatik Temsil* (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 88.

28 Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr Ferâhidî Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, nşr. Mehdi Mahzûmî vd. (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 4/ 299; Ali b. Hüseyin b. Muhammed Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, nşr. Safvân Adnân Dâvûdî, (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1992), 835.

29 Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 4/299.

30 Kortantamer, "Memlûklerde Hediye", 17.

31 et-Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk*, 2/571.

Yabancı elçilerin devlet siyasetini etkileyebilecek durumda olan üst düzey ricale hediyeler sunması, devlet sınırlarını ele geçirmeye matuf faaliyetler olarak kabul edilir ve genel olarak hoş karşılanmazdı. Ancak bazı araştırmacılar, İslâm hukukunda diplomatik rüşvet nazariyesi yeterince ele alınmadığından bu sahada teorik bir boşluğun olduğuna işaret etmektedir.<sup>32</sup>

## II. Cahiliye Araplarının Diplomasinde Hediye

Araplar nezdinde diplomatik faaliyetler Cahiliye döneminde de mevcuttu. Kabileler birbirlerine elçiler gönderirdi. Mekke'de de diplomasi konusunda tecrübelerle dayanan gelenekler vardı.<sup>33</sup> Mekkeliler, çeşitli sebeplerle kabilelere ve komşu devletlere elçiler gönderirlerdi. Diplomatik ilişkiler, ticaret ile yakından ilişkiliydi. Hz. Peygamber'in (sav) büyük dedesi olan Abdümenâf, oğulları vasıtasıyla komşu devlet ve kabilelerle ilâf adı altında anlaşmalar akdederek onların pazarlarında serbest bir şekilde ticaret yapmak istemişti. Bu amaçla onlar, Bizans, Yemen, Habeşistan, İran kralları ve Arap kabile liderleri nezdinde diplomatik görüşmelerde bulunmuşlar ve bu girişimlerin sonucunda karşılıklı kazanmaya dayalı ticaretlerini güvenli bir şekilde yapmışlardı.<sup>34</sup>

Arap Yarımadasındaki önemli olaylar vesilesiyle de elçilik heyetleri gönderilirdi. Nitekim Yemen Kralı Seyf b. Zû Yezen (ö. 575), Hz. Peygamber'in (sav) doğumundan iki yıl sonra Habeşlileri mağlup ederek Yemen'e hâkim olduğu zaman Arabistan'ın dört bir köşesinden diplomatik heyetler, gösterdiği kahramanlığı ve başarısını kutlamak için huzuruna gitmişti. Bu heyetlerden biri de Mekke'den giden diplomatik bir heyetti ve Hz. Peygamber'in (sav) dedesi Abdülmuttalib b. Haşim (ö. 577) de bu heyetteydi. Kabul ve görüşmelerden sonra Seyf b. Zû Yezen, heyetteki herkese çok değerli hediyeler vermişti.<sup>35</sup>

Mekke'de çeşitli siyasi görevler kabileler arasında dağıtılmıştı. Diplomatik görevlerin yürütülmesi görevi olan sefâret görevini Adî b. Ka'b kabilesinden seçilen kişiler yürütürdü. İslâm'ın geldiği dönemde de sefâret görevini aynı

32 Rosenthal, *Man Versus Society in Medieval Islam*, 734; Ahmet Mumcu, *Osmanlı Devletinde Rüşvet: Özellikle Yargısal Rüşvet*, (İstanbul: İnkılap Yayınları, 2005), 214-217.

33 Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi: Hayatı ve Faaliyeti*, çev. Salih Tuğ, (İstanbul: Yeni Şafak Gazetesi, 2003), 2/1015.

34 Balci, *Hz. Ömer Döneminde Diplomasi*, 46-48; Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Men'ez-Zührî İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*, nşr. Ali Muhammed Ömer, (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001), 1/56.

35 Ebû Ca'fer İbn Habîb Muhammed b. Habîb b. Ümeyye Bağdadî Hâşimî Muhammed b. Habîb, *el-Münemmak fî ahbâri Kureys*, nşr. Hurşid Ahmed Faruk, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985), 432; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rîfetü ahvâli sahibi's-şerîa*, nşr. Abdülmü'ti Kal'aci, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 2/13; Şehâbeddîn Ahmed b. Abdülvehhâb b. Muhammed en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fî fînûni'l-edeb*, (Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâikü'l-Kavmiyye, 2003), 16/141; eş-Şâmî, *Sü-bülü'l-hüddâ*, 1/127.

kabileden Hz. Ömer (ra) (ö. 23/644) yürütmekteydi. Hz. Ömer (ra) müslüman olduktan sonra ise Amr b. As (ö. 43/664) bu görevi üstlenmiştir.<sup>36</sup> Mekkelilerin ticari/diplomatik ilişkiler yürüttükleri bir diğer bölge Habeşistan idi. Mekkeliler gönderilen elçilerin gittikleri yerlerde iletişim sağlayacakları dilleri bilmelerine dikkat ederdi. Ayrıca Mekke'ye gelen elçilere iyi davranılır, ikramda bulunulur, konaklama ve işleri karşılanır ve onlara diplomatik ilişkiler çerçevesinde hediyeler verilirdi.<sup>37</sup>

Mekkeliler, Habeşistan'a sığınan müslümanları Necâşî'den (ö. 9/630) istemek için Amr b. As ile Abdullah b. Ebû Rebia'yı (ö. 35/656) heyet olarak gönderdiler. Bu heyet yanlarında Necâşî Ashame ve diğer yüksek mevkideki devlet görevlilerine değerli hediyeler götürerek takdim etti. Fakat Necâşî iki grubu da dinledikten sonra Mekkelilerin taleplerini reddederek müslümanları onlara teslim etmemiş, hediyelerini de onlara geri iade etmişti.<sup>38</sup>

### III. Hz. Peygamber'in (sav) Diplomasisinde Hediye

Hz. Peygamber (sav) şahsına takdim edilen bir armağanın sadaka niyetiyle mi yoksa hediye olarak mı verildiğini teyit eder, sadaka ise reddeder, hediye ise kabul eder ve hediyeye mutlaka hediye ile mukabelede bulunurdu.<sup>39</sup> Ashabına da karşılıklı olarak taltif ve inayet maksatlı hediye teatisinin aralarındaki sevgiyi iki kat artıracığını söyleyerek hediyeleşmelerini teşvik ederdi.<sup>40</sup> Böylece hediyeyle hediye ile karşılık verme güçlü bir teamül olarak İslam toplumlarında yerleşik bir norm halini almıştır.

Diğer taraftan Hz. Peygamber (sav), diplomatik faaliyetlere önem verdiği gibi bu faaliyetleri yürüten elçilerin seçimi hususuna da önem vermişti. Sahabiler arasından en liyakatli, muktedir, zeki ve hüsn-ü manzar sahibi olanları seçmeye gayret etmişti. Elçilerin hitabetinin ve ikna kabiliyetinin olmasına dikkat etmekle birlikte, dürüst ve ahlaklı olmalarına da önem vermişti. İslâm'ın inceliklerine vakıf olmak, gidilen yerin coğrafya ve kültürüne aşinalık da elçiler için aranılan özellikler arasındaydı. Bazen gayrimüslimlerin de bu görevde kullanılmış olması dinî vukufiyet konusunda bu görev bağlamında istisnai durumların olduğunu göstermektedir.<sup>41</sup>

36 Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî tarihî'l-mülûki ve'l-ümem*, nşr. Muhammed Abdülkadir Ahmed Ata & Mustafa Abdülkadir Ata, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 2/217; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2/1015; Balcı, *Hz. Ömer Döneminde Diplomasi*, 52-53.

37 Mehmet İpşirli, "Elçi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 28 Haziran 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/elci>.

38 Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esrî, *el-Kâmil fi't-târih* (Beyrut, Dârü Sâdır, 1979), 2/79-82.

39 Buhârî, "Hibe", 11.

40 Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî (ö. 360/971), *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, (Kâhire: Mektebetü İbni Teymiyye, 1994), 25/162.

41 Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2/1018-1019.



Nitekim yukarıdaki hususlar bağlamında Hz. Peygamber'in (sav) elçisi olarak Bizans İmparatoru'na gönderilen Dihyetü'l-Kelbi'nin (ö. 50/670) fiziken ve simaen güzel olduğu, İran Kısrası'na gönderilen Abdullah b. Huzâfe'nin (ö. 35/655-56) Fars diline hâkim olduğu, Habeşistan Necâşî'si Ashame'ye gönderilen Amr b. Ümeyye ed-Damrî'nin (ö. 60/679-80) Habeşistan'a daha önceden gitmiş olduğu ve Necâşî ile dostluğunun bulunduğu,<sup>42</sup> Mısır Mukavkısı'na gönderilen Hâtib b. Ebû Belte'a'nın (ö. 30/650) ve Umân'a gönderilen Amr b. As'ın gidecekleri ülkeler hakkında önceden bilgileri olduğu anlaşılmaktadır.<sup>43</sup>

Mekkeli müşrikler ve müslümanlar arasında 6. (628) yılda akdedilen Hudeybiye Anlaşması müslümanların elinin güçlenmesi açısından başarılı bir anlaşma olmuştu. Bu anlaşma sayesinde diplomatik faaliyetler hızlanmıştı.<sup>44</sup> Bu faaliyetler sadece Araplarla sınırlı kalmamış bölgedeki diğer devlet yöneticilerine de elçiler gönderilmişti. Hz. Peygamber (sav) devlet başkanlarına İslâm'ı tebliğ eden mektupları elçileri vasıtasıyla 7. (628 Mayıs) yıldan itibaren göndermeye başlamıştı.<sup>45</sup>

Mekke'nin fethinden sonra, İslâm'ın güçlenmesine paralel olarak kabilelerden, yerel liderlerinden birçok heyet ve elçi Hz. Peygamber'in (sav) huzuruna gelmiştir. Gelen heyet ve elçiler Medine'de Mescid-i Nebevî'de "Üstüvânetü'l-vüfûd" (elçiler sütunu) denilen yerde kabul edilirdi. Hz. Peygamber (sav) elçilerin huzuruna çıkmadan önce en güzel elbiselerini giyer ve ashabına da böyle yapmalarını buyurarak onları karşılardı. Gelen elçilere, sahabiler tarafından Hz. Peygamber'in (sav) huzuruna girmeden önce nasıl davranılması gerektiği kısaca bildirilirdi.<sup>46</sup> Gelen heyetler özellikle Remle bt. Hâris ve Ebû Eyyûb el-Ensârî (ö. 49/669) gibi sahabilerin evinde misafir edilirdi.<sup>47</sup> Sonraları ise Medine'de elçilik heyetlerinin kalması için bir ev yapılmış, inşaatında Hz. Peygamber'in (sav) kendisi dahi çalışmıştır.<sup>48</sup>

Hz. Peygamber (sav) diplomatik münasebetlerde kadim bir adet olan elçilere hediye vermeye de dikkat etmişti. Ayrıca onlardan gelen hediyeleri de kabul etmiş, bunu ashabına da tavsiye etmişti.<sup>49</sup> Ayrıca Hz. Peygamber (sav),

42 Amr, elçilik görevini yerine getirdiği dönemde henüz daha müslüman olmamıştır. Bk. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2/1018.

43 Balcı, *Hz. Ömer Döneminde Diploması*, 62-64.

44 Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2/1018.

45 İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakât*, 1/222.

46 Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2/1023.

47 Muhammed Abdülhay b. Abdulkebîr b. Muhammed el-Hasenî el-İdrîsî el-Kettânî, *et-Terâtibü'l-idâriyye: Hazreti Peygamber'in Yönetiminde Sosyal Hayat ve Kurumlar*, çev. Ahmet Özel, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 2/23-24; Muhammed Hamidullah, *İslâm'da Devlet İdâresi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1998), 183-184.

48 İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakât*, 1/323, 4/346; el-Kettânî, *et-Terâtibü'l-idâriyye*, 2/23.

49 Buhârî, "Cihâd", 175-176; el-Kettânî, *et-Terâtibü'l-idâriyye*, 2/207-208; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2/1025-1026.

vefat etmeden önce yaptığı vasiyetlerinde elçilere hizmette ihmal gösterilmemesini ve onlara iyi davranılmasını da buyurmuştu.<sup>50</sup> Hz. Peygamber'in (sav) hediyeleşmenin olduğu diplomatik faaliyetlerini devlet başkanları ve yerel liderler olarak ikiye ayırabiliriz.

## A. Devlet Başkanları ile Diplomasi

### 1. Habeş Necâşisi Ashame

Hz. Peygamber (sav), 7 (628) yılında Habeş Necâşisi Ashame'ye Amr b. Ümeyye ed-Damrî'yi elçi olarak yolladı. Necâşî gençlik döneminde Habeşistan tahtı için mücadele ettiği sırada akrabaları tarafından Damreoğulları'na köle olarak satıldığı için Amr b. Ümeyye ile o günlerden tanışıklığı bulunmaktaydı. Amr b. Ümeyye, mektupla Necâşî'ye ulaştığında, Necâşî şehâdet getirip İslâm'ı kabul etmiştir.<sup>51</sup> Necâşî, İslâm'ı kabul etmesinin yanında elçilerle diplomatik mektupların yanı sıra Hz. Peygamber'e (sav) birçok hediye yollamıştır. Kaynaklarda Hz. Peygamber'e (sav) yolladığı zikredilen hediyeler arasında Hz. Peygamber'in (sav) giydiği bir çift sade siyah mest,<sup>52</sup> kaşlı altın Habeş yüzüğü,<sup>53</sup> 3 mızrak,<sup>54</sup> bir katır,<sup>55</sup> Hz. Peygamber'in (sav) su içerken kullanacağı bardak,<sup>56</sup> Süvan işi sarık, gömlek, pantolon<sup>57</sup> ve at<sup>58</sup> bulunduğu zikredilir.

Necâşî'nin hediyeler yollamasına karşılık Hz. Peygamber'in (sav) de Necâşî'ye bazı hediyeler yolladığı zikredilmektedir. Bizans İmparatoru'nun kendisine hediye olarak yolladığı, halkın o elbiseyi görünce gökten indiğini sandığı kadar güzel ipekten bir kürkü, Ca'fer b. Ebû Talib'e vermiş ve Necâşî'ye hediye olarak götürmesini istemiştir.<sup>59</sup> Ayrıca Necâşî'ye hediye olarak

50 Buhârî, "Megâzî", 85.

51 İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakât*, 1/222; Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd fî hedyi hayri'l-ibâd*, nşr. Şuayb el-Arnaût & Abdülkâdir Arnaût, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981), 1/120; Levent Öztürk, "Necâşî Ashame", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 30 Haziran 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/necasi-ashame>.

52 İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakât*, 1/414.

53 Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyizi's-sahabe*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd & Ali Muhammed Muavviz, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995), 8/25.

54 Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, nşr. Riyâd Zirikli vd. (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996), 1/202.

55 Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer b. Hayyân Ensârî İsfahânî Ebü's-Şeyh, *Ahlâkü'n-Nebi ve âdâbuhu*, nşr. Salih b. Muhammed Veneyyân, (Riyad: Dârü'l-Müslim, 1998), 2/467.

56 İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakât*, 1/417.

57 Ebû Ca'fer İbn Habîb Muhammed b. Habîb b. Ümeyye Bağdadî Hâşimî Muhammed b. Habîb, *Kitâbü'l-Muhabber*, nşr. Ilse Lichtenstadter, (Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.), 76,

58 Ali b. Hüseyin Ali Ahmedî, *Mekâtibü'r-Resûl* (Beyrut: Dârü Saab, ts.), 1/130.

59 İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakât*, 1/393.

bir miktar misk, ukiyye<sup>60</sup> ve kumaş yollamıştır. Fakat Necâşî vefat ettiği için hediyeler Hz. Peygamber'e (sav) geri gelmişti.<sup>61</sup> Her ne kadar hediyeler Necâşî'ye ulaşmasa da Hz. Peygamber'in (sav) müslüman olan bir lidere hediyeler yollaması diplomatik açıdan önem taşımaktadır.

## 2. Bizans İmparatoru Herakleios

Hız. Peygamber (sav) 7. (628) yılda İslâm'a davet mektuplarından birini Bizans imparatoru Herakleios'a Suriye bölgesini iyi bilen elçisi Dihyetü'l-Kelbî ile göndermişti.<sup>62</sup> Herakleios o dönemde Sâsânîlerle savaştığı için Suriye'de bulunuyordu. Herakleios, kurmaylarıyla çeşitli istişareler ederek İslâm'ı kabul etmemiş fakat elçiye Hz. Peygamber'e (sav) götürmesi için çeşitli hediyeler vermiştir.<sup>63</sup> Kaynaklarda, yollandığı rivayet edilen hediyeler arasında ipekten güzel bir kürk,<sup>64</sup> ashâbına ikram ederek dağıttığı içi zencefillle dolu bir küp zikredilmektedir.<sup>65</sup>

Hız. Peygamber'in (sav) Mûte Savaşı (8/629) öncesinde de Herakleios'a elçileri vasıtasıyla bir mektup yolladığı ondan İslâm'ı kabul etmesini ya da cizye vermesini istediği rivayet edilmektedir.<sup>66</sup> Herakleios ise elçiye, Hz. Peygamber'e (sav) tâbi olduğunu fakat krallığını bırakmak istemediğini söylemiş, elçiyle birlikte de altın dinarları hediye olarak yollamıştır. Müslüman elçi gelerek durumu Hz. Peygamber'e (sav) haber verdiğinde Hz. Peygamber (sav) onun yalan söylediğini ifade etmiş; gönderilen hediye altınları ise müslümanlar arasında paylaşmıştır.<sup>67</sup>

## 3. Sâsânî Kısrasî II. Hüsrev Pervîz

İslâm'a davet çerçevesinde Hz. Peygamber (sav), Abdullah b. Huzâfe es-Sehmî'yi 7. (628) yılda davet mektubuyla beraber Sâsânîler'in Kısrasî II. Hüsrev Pervîz'e gönderdi. Kısra, Hz. Peygamber'in (sav) kendisini İslâm'a davetini kabul etmeyerek kibirle mektubu alıp parçaladı. Diplomatik açıdan saygısızca ve teamüllere uymayan bu durum Hz. Peygamber'e (sav) ulaşınca

60 Ukiyye gümüş para demek olup 40 dirheme denk gelmektedir. Bk. Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, nşr. Muhammed Abdünnaim Hafacı & Mahmûd Ferec Ukde, (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Tercüme, Kâhire, ts.), 9/375.

61 İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakât*, 10/93; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 8/462.

62 İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakât*, 1/223; el-Kettânî, *et-Terâtîbü'l-idâriyye*, 1/341.

63 İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakât*, 1/223, 303, 393.

64 İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakât*, 1/393.

65 İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakât*, 5/303.

66 Muhammed Hamidullah, *el-Vesâiku's-siyâsiyye: Hız. Peygamber Döneminin Siyasi-İdari Belgeleri*, çev. Vecdi Akyüz, (İstanbul: Kitabevi, ts.), 123.

67 Süheylî, Hz. Peygamber'in (sav) bu altın dinarları fey olarak paylaştığını rivayet etmiştir. Bk. Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed es-Süheylî, *er-Ravzü'l-ünüf fi Şerhi's-sîreti'n-nebevîyye li-İbn Hişâm*, nşr. Ömer Abdüsselâm es-Selâmî, (Beyrut: Dârü İhyâit-Türas li'l-Arabi, 2000), 7/398-400.

ona beddua etti.<sup>68</sup> Bu olaydan fazla bir zaman geçmeden Kısra, oğlu Şireveyh tarafından taht mücadelesinde öldürüldü.<sup>69</sup>

Yukarıdaki rivayetin yanı sıra İbn Sa'd'da Kısra'nın hediyeler yollayarak mukabelede bulunduğu ve Hz. Peygamber'in (sav) de onun hediyelerini kabul ettiğine dair rivayet nakledilmektedir.<sup>70</sup> Ya'kûbî ise Kısra'nın mektubunu çok değerli bir ipek kumaşın içine misk ile beraber koydurarak yolladığını rivayet etmiştir.<sup>71</sup> Hatîb el-Bağdadî, Kısra'nın Hz. Peygamber'in (sav) mektubunu parçaladıktan sonra pişman olduğunu ve değerli bir kutu içinde ipek yolladığını rivayet etmiştir.<sup>72</sup> Yine bazı kaynaklarda Kısra'nın hediye olarak kudret helvası gönderdiği Hz. Peygamber'in (sav) de onu kabul ederek ashabı arasında paylaştığı rivayet edilmektedir.<sup>73</sup> Fakat bu hediyein başka liderler tarafından da gönderilmiş olduğuna dair rivayetlerin olması ile beraber daha erken kaynaklarda böyle bir bilginin bulunmaması rivayetin doğruluğu konusunda şüphe uyandırmaktadır. Taberî'de geçen rivayete göre ise hediye yollayan Kısra II. Hüsrev değil 8/630 yılda tahta geçen II. Hüsrev'in kızı İmparatoriçe Buran Duht'tur.<sup>74</sup> Hamidullah, onun akıllı bir siyaset takip ederek hediye yolladığını fakat onun da tahttan kısa bir süre sonra uzaklaştırılmasıyla tesis edilen yumuşamanın kısa ömürlü olduğunu ifade etmiştir.<sup>75</sup>

#### 4. Hind Racası<sup>76</sup>

Bazı kaynaklarda Hind Racası'nın Hz. Peygamber'e (sav) içinde zencefilin olduğu bir küpü hediye olarak yolladığı, Hz. Peygamber'in (sav) de o hediyeyi kabul ederek zencefilleri ashâbı arasında paylaştığı rivayet edilir.<sup>77</sup> Bizans İmparatoru'nun da aynı hediye göndermiş olduğunun zikredilmesi rivayet aktaranların karıştırabilme ihtimalini akla getirmektedir. Bununla beraber İbn Hacer de Serbâtek adlı Hindli bir hükümdarın müslüman olduğuna yönelik bilgiler bulunmaktadır.<sup>78</sup> Zikredilen bilgiler doğru ise Hz. Peygamber'in (sav) davetinin Hind bölgesine kadar ulaştığı ve bundan haberdar olan

68 İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakât*, 1/223-224.

69 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 2/462.

70 İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakât*, 1/335.

71 İbn Vâzih Ahmed b. İshak b. Ca'fer Ya'kûbî, *Târîhü'l-Ya'kûbî* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.) 2/77.

72 Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb el-Bağdadî, *Târîhu Medîneti's-Selâm* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), 1/457; Ahmedî, *Mekâtibü'r-Resûl*, 1/93.

73 Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhammed Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, nşr. Mustafa Abdülkâdir Ata, (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1990), 3/623; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. İshâk İsfahânî Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Sıfatü'l-Cenne*, nşr. Ali Rıza Abdullah, (Dımaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-türâs, 1995), 2/291; eş-Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 9/27.

74 et-Taberî, *Târîhü'l-ümem ve'l-mülûk*, 3/447.

75 Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1/363.

76 Hint hükümdarlarına verilen ad bk. Yaşar Çağbayır, *Ötügen Türkçe Sözlük* (İstanbul: Ötüken, 2007), 4/3925

77 en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, 4/150.

78 İbn Hacer, *el-İsâbe*, 3/229; Balcı, *Hz. Ömer Döneminde Diplomasi*, 433-434.

Hind Racası'nın da Hz. Peygamber (sav) ile iyi ilişkiler kurmak için elçiler ve hediyeler gönderdiği de düşünülebilir.

### 5. Mısır Mukavkısı Cüreyc b. Mîna

Hz. Peygamber (sav) bir diğer elçisi Hâtıb b. Ebû Belte'a'yı, 7. (628) yılda Mısır Mukavkısı Cüreyc b. Mîna'ya<sup>79</sup> (ö. 21/642), İslâm'a davet eden bir mektupla gönderdi.<sup>80</sup> Mektup Mukavkısı'na ulaştığında Hz. Peygamber (sav) için güzel ifadeler kullanarak cevabî bir mektup yazdı. Mukavkısı, Hz. Peygamber'i (sav) doğrudan karşısına almamış; nazik bir şekilde davetini reddetmekle birlikte diplomatik açıdan önemli sayılabilecek husûs olan elçileriyle birlikte hediyeler yollamış, Hz. Peygamber (sav) de onun hediyelerini kabul etmişti.

Mukavkısı'nın, elçiler vasıtasıyla yolladığı hediyeler kaynaklarda şu şekilde zikredilmektedir; Mısır'ın Ensinâ<sup>81</sup> bölgesinin Hafn köyünden güzellikleriyle dikkat çeken "Mâriye el-Kıbtıyye" ve kız kardeşi "Sîrîn" adlı iki cariye,<sup>82</sup> "Me'bûr" adlı yaşlı bir köle,<sup>83</sup> "Ya'fûr" veya "Ufeyr" adlı katır,<sup>84</sup> "Lizâz" adlı bir at,<sup>85</sup> "Düldül" adlı bir katır,<sup>86</sup> 1.000 miskal altın,<sup>87</sup> yirmi kat Mısır işi yumuşak elbise,<sup>88</sup> su içerken kullanacağı camdan bardak,<sup>89</sup> Mısır'ın Benhâ kasabasından bal,<sup>90</sup> misk ve benzeri gibi güzel kokular,<sup>91</sup> Şam işi bir ahşap sürmelik,<sup>92</sup> sarık, misvak,<sup>93</sup> ayna ve tarak<sup>94</sup> zikredilir.<sup>95</sup> Rivayetlerde, Hz. Peygamber'in (sav) kendisine hediye edilen Benhâ balının tadının hoşuna gittiği ve Allah'tan (cc), ona bereket vermesi için dua ettiği zikredilmektedir.<sup>96</sup> Mâriye ve

79 Mukavkısı hakkında detaylı bilgi için bk. Nadir Özkuyumcu, "Mukavkısı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 14 Temmuz 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mukavkis>.

80 İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakât*, 1/224.

81 Mısır'da bol su kaynağı bulunan bir plato. bk. Ebü'l-Fedâil Safiyyüddîn Abdülmümin İbn Abdülhak el-Bağdadî, *Merâsîdü'l-ittilâ' alâ esmâ'î'l-emkine ve'l-bikâ'*, nşr. Ali Muhammed Bicavî, (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1954), 1/124.

82 Ebû Muhammed Cemaleddîn Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebevîyye*, nşr. Ömer Abdüsselam Tedmürî, (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990), 1/174-175; İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakât*, 1/224.

83 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd*, 1/122.

84 el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eshraf*, 1/511.

85 İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakât*, 1/ 422.

86 İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakât*, 1/224.

87 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd*, 1/120; Bugün kullandığımız ölçüyle bir miskal 4.2237 grama denk gelmektedir. Bk. Çağbayır, *Ötügen Türkçe Sözlük*, 4/3239

88 İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakât*, 10/201.

89 İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakât*, 1/416.

90 Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah İbn Abdülhakem, *Fütûhu Mısır ve'l-Mağrib*, nşr. Abdülmün'im Âmir, (Kahire: el-Heyetü'l-Amme li Kusûri'l-Amme, ts.), 1/69.

91 Ahmedî, *Mekâtibü'r-Resûl*, 1/101.

92 Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebû Bekr b. Süleyman el-Heysemî, *Mecmaü'z-zevâid ve menabü'l-mevâid*, nşr. Hüsameddîn Kudûsî, (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, Kâhire, 1967), 4/152.

93 Ahmedî, *Mekâtibü'r-Resûl*, 1/101.

94 el-Heysemî, *Mecmaü'z-zevâid*, 4/152.

95 Hakan Temir, "Hâtıb b. Ebî Belte'a ve Hayatı", *İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5 (2019), 57-58.

96 İbn Abdülhakem, *Fütûhu Mısır ve'l-Mağrib*, 1/74.

Sîrîn adlı iki cariye Mısır'ın güzel kızlarındandı.<sup>97</sup> Bu iki hediye cariye, yolda gelirken Hâtîb'ın onlara İslâm'ı anlatmasıyla müslüman oldu. Hz. Peygamber (sav), Mâriye'yi kendine eş olarak seçti ve ondan İbrahim adlı çocuğu dünyaya geldi.<sup>98</sup>

## B. Yerel Liderler

### 1. Yemen Valisi Bâzân

Hz. Peygamber (sav) imparator ve meliklerle diplomasi yürütmesinin yanında eş zamanlı olarak yerel bölge liderleri ile de diplomatik faaliyetler yürüterek onlara elçiler gönderdi. Hz. Peygamber'in (sav) davet mektubu Kısra'ya ulaştıktan sonra, Kısra, Yemen'deki valisi Bâzân'a (ö. 10/632) bir mektup göndermiş ve adamlarını, Hicaz'da ortaya çıkan peygambere göndermesini ve ondan haber getirmelerini istemişti. Bunun üzerine Vali Bâzân, iki elçiyi Hz. Peygamber'e (sav) yolladı. Elçiler Medine'ye geldiklerinde onlara Kısra'nın oğlu Şireveyh tarafından öldürüldüğü haberini verdi. Bunun üzerine elçiler Hz. Peygamber'den (sav) aldıkları bu haberle Bâzân'ın yanına döndüler. Hz. Peygamber (sav) elçilerle birlikte altın ve gümüşten bir kuşak hediye gönderdi.<sup>99</sup> Vali Bâzân ve çocukları Hz. Peygamber'in (sav) verdiği haberin doğruluğunun ardından müslüman oldular. Bâzân Mecûsilik'ten vazgeçip İslâm'ı kabul etmesinin anısına hediye olarak Hz. Peygamber'e (sav) altından yapılmış birsim<sup>100</sup> hediye etti. Hz. Peygamber'in (sav) Kısra ile ilgili verdiği bilginin doğruluğunun onlar üzerinde etkili olmasının yanı sıra stratejik bir konumda olan Yemen valisine karşı yumuşak bir diplomasi izlemesi ve hediye yollaması onun kalbinin İslâm'a ısındırılmasına vesile olmuştur.

### 2. Himyer Kabilesi Lideri Zû Yezen

Yemendeki Himyerîler'in<sup>101</sup> lideri olan Zû Yezen, rivayetlere göre Hz. Peygamber'e (sav) 33 deve karşılığında aldığı elbiseyi hediye etmiş, Hz. Peygam-

97 İbn Hacer, *el-İsâbe*, 4/297; Hz. Peygamber (sav), Sîrîn'i şair Hassân b. Sâbit'e hediye etmiştir. Bk. Ebû Ca'fer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Târîhü'l-ümem ve'l-mülûk*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim, (Beyrut: Dârü'l-Ma'ârif, ts.), 2/619

98 Mâriye, Hz. Peygamber'in (sav) vefatının ardından 5 yıl sonra 16. (637) yılda Medine'de vefat etti. Cenaze namazını Hz. Ömer (ra) kıldırdı. Cenazesi Cennetü'l-bakî'ye defnedildi. Bk. Hz. Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. İshâk İsfahânî Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Ma'rîfetü's-sahâbe*, nşr. Âdil b. Yusuf el-Azzâzî, (Riyad: Medârü'l-Vatan, 2011) 1/432; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 8/310-311.

99 İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakât*, 1/22; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/214; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1/631.

100 Hz. Peygamber (sav) altından değerli bir maden olduğu anlaşılan bu hediyeyi Kabe'ye astığı söylenir. Ebû'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Harizmi el-Bîrûnî, *el-Cemâhir fi ma'rîfeti'l-cevâhir*, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1984), 66-67; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 860.

101 Milâttan önce 115 ile milâttan sonra 525 yılları arasında Yemen'de hüküm süren Arap hânedanı. Mehmet Şemsettin Günaltay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 130-133.

ber (sav) de onun hediyesini kabul etmiştir.<sup>102</sup> Bir başka rivayete göre Zû Yezen'in kudret helvası hediye ettiği ve Hz. Peygamber'in (sav) hediye kabul ettiği rivayet edilir.<sup>103</sup> Hz. Peygamber'in (sav) de Zû Yezen'e 20'yi aşkın genç deve karşılığında satın aldığı bir elbiseyi hediye ettiği rivayet edilmiştir.<sup>104</sup> Hediyeleşmenin gerçekleştiği Zû Yezen'den kastedilen kişi Zür'a b. Zû Yezen olmalıdır. Zür'a, Hz. Peygamber'in (sav) yanına gelen Himyer heyetiyle birlikte bulunmuş ve müslüman olmuştu. Hz. Peygamber (sav) de ona bir belge vererek hükümdarlığını onaylamış ve memleketlerine geri dönmüşlerdi.<sup>105</sup> Hz. Peygamber (sav) Zû Yezen'in hediyelerine hediyelerle karşılık vererek onun ve kabilesinin gönlünü alarak İslâm'a ısınmalarını sağlamıştır.

### 3. Gassânî Hükümdarı Cebele b. el-Eyhem el-Gassânî

Hz. Peygamber (sav), Bizans'a bağlı olarak Suriye ve civarında hüküm süren Gassânîler'in<sup>106</sup> son hükümdarı olan<sup>107</sup> Cebele b. el-Eyhem'e (ö. 21/642), elçisi Şücâ b. Vehb (ö. 12/633) ile İslâm'a davet eden bir mektup gönderdi. Bazı rivayetlere göre Cebele müslüman oldu ve müslümanlığını Hz. Peygamber'e (sav) bir mektupla haber verdi. Cebele b. el-Eyhem'in Hz. Peygamber'e (sav) hediye de gönderdiği rivayet edilir.<sup>108</sup>

### 4. Gassânî Emiri Hâris b. Ebû Şemir el-Gassânî

Hz. Peygamber'in (sav) davetinin çıktığı dönemde Bizans'a tabi olan ve siyasi bir bütünlüğe sahip olmayan Gassânîlerin emirlerinden Hâris b. Ebû Şemir el-Gassânî'ye, Şücâ b. Vehb de İslâm'a davet mektubu gönderdi. Hâris,

102 Ebû Dâvûd, *Libâs*, 5; Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhâlik el-Basrî el-Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr*, nşr. Mahfûzurrahmân Zeynullah, (Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1988), 14/41; Ebü'l-Hasan İzzeddîn Ali b. Muhammed b. Abdülkerîm İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, nşr. Ali Muhammed Muavviz vd. (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 2/604.

103 el-Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr*, 14/41.

104 Ebû Dâvûd, "Libâs", 5.

105 Hüseyin Algül, "Himyerîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 16 Temmuz 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/himyeriler>.

106 Milattan sonra 200-636 yılları arasında Suriye'de hüküm süren hristiyan Arap hânedanı. bk. Günaltay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, 185-197; Ahmet Ağrakça, "Gassânîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 18 Temmuz 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/gassaniler>.

107 Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dîneverî İbn Kuteybe, *el-Ma'arif*, nşr. Servet Ukkâse, (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1969), 644; Mustafa Fayda, "Cebele b. Eyhem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 17 Temmuz 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/cebele-b-eyhem>.

108 İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakât*, 1/228; Başka rivayete göre ise Cebele, Hz. Ömer (ra) döneminde müslüman olmuş, sonrasında irtidat etmiş ve Rum ülkesinde hristiyan olarak ölmüştür. Bu rivayetlerle birlikte Cebele'nin hiç müslüman olmadığı da zikredilmiştir. Bk. İbn Habîb, *Kitâbü'l-Muhabber*, 372; Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnâut vd. (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985), 3/532. Mustafa Fayda, "Cebele b. Eyhem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 17 Temmuz 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/cebele-b-eyhem>.

Bizans İmparatoru Herakleios'u karşılama hazırlıkları yaptığı sıralarda elçi Şücâ mektupla birlikte ona ulaştı. Hâris, kendisine gönderilen davet mektubunu okuyunca öfkelenerek Hz. Peygamber'in (sav) üzerine askerleriyle gitmeye niyetlendi. Bizans İmparatoru Herakleios'a durumu danışan bir mektup yazdı. Durumu öğrenen ve muhtemelen Hz. Peygamber'in (sav) Dihye ile gönderdiği mektubu almış olan Herakleios onun bu hamlesine engel oldu. Bunun üzerine Hâris, Şücâ'ya, yiyecek ve giyecek verdi. Ayrıca 100 miskal altın hediye vererek geri gönderdi. Şücâ aldığı hediyelerle birlikte Medine'ye dönerek olanları Hz. Peygamber'e (sav) detaylıca anlatmış, Hz. Peygamber (sav) de ona beddua etmiştir.<sup>109</sup> Yerel güçlerin hâkimiyetleri Hz. Peygamber'den (sav) sonra kalıcı olmamış Hz. Ömer (ra) döneminde Gassânlere bağlı topraklar İslâm hâkimiyetine girmiştir.

### 5. Umân Valisi Ferve b. Amr el-Cüzâmî

Bizans'ın Belkâ topraklarında bulunan Umân valisi Ferve b. Amr el-Cüzâmî'ye Hz. Peygamber (sav) elçileri ile herhangi bir davet mektubu göndermemesine rağmen, Tebük seferi öncesinde Hz. Peygamber'in (sav) komşu devlet hükümdarlarına İslâm'a davet mektupları gönderdiğini öğrenen Ferve de durumdan haberdar oldu. İslâm'ın hak din olduğunu anlayarak İslâm'ı kabul ettiğini Hz. Peygamber'e (sav) elçisi Mes'ûd b. Sa'd ile bildirdi ve ona hediyeler yolladı. Hz. Peygamber (sav) Ferve'nin hediyelerini kabul ederek kendisine cevap veren bir mektup yazdı. Diğer elçilere verdiği gibi onun elçisine de hediye verdi.<sup>110</sup>

Ferve, İslâm'ı kabul ettikten sonra kaynaklarda yolladığı zikredilen hediyeleri arasında "Fıdda" adında bir katır,<sup>111</sup> "Ya'fûr" adında bir merkeb,<sup>112</sup> "Zarib" adında bir at,<sup>113</sup> altın yaldızlı ipekten yapılmış elbise ve kaftan<sup>114</sup> bulunmaktadır. Hediyeler arasındaki "Düldül" adlı bineği, Mukavkıs'ın hediye ettiği rivayeti geçmekle birlikte Ferve'nin de hediye ettiği rivayetlerde geçmektedir.<sup>115</sup> Ferve'nin kendilerine ulaşan bir davetçi olmamasına karşın, İslâm'dan haberdar olarak Hak dini kabul etmesi ve Hz. Peygamber'e (sav) hediyeler yollaması, buna mukabil olarak da Hz. Peygamber'in (sav) Ferve'nin mektubuna cevap vererek elçisine hediyeler vermesi, konunun diplomatik

109 İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakât*, 1/224-225.

110 Gassânî emirlerinden Hâris b. Ebû Şemir el-Gassânî, Ferve b. Amr'ın müslüman olduğunu haber alınca onu huzuruna getirtti. İslâm'ı bırakıp eski dinine dönmesi şartıyla kendisini valilikte bırakacağını söyledi. Ferve ise İslâm'dan asla vazgeçmeyeceğini ifade etti. Bunun üzerine Hâris, Ferve'yi hapsedirdi. Sonra onu Filistin'de İfrâ nehri'nin kıyısında öldürterek şehit etti. Bk. İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakât*, 1/225, 243, 9/438-439.

111 İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakât*, 1/423.

112 el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eshraf*, 1/511.

113 İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakât*, 1/422.

114 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-Me'âd*, 1/124.

115 İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakât*, 1/422-423.



öneminin yanı sıra sıkıntılı günler geçiren müslümanlar açısından moral desteği sağlaması yönüyle de önem arz etmektedir

### 6. Yemâme Bölgesi Lideri Selî b. Amr el-Âmirî

Hiz. Peygamber (sav) elçisi Selî b. Amr el-Âmirî ile Yemâme bölgesinin ve Benî Hanîfe kabilesinin lideri Hevze b. Ali el-Haneffî'ye (ö. 8/630) de İslâm'a davet mektubu gönderdi. Hiz. Peygamber'in (sav) mektubunu alan Hevze, elçiyi ağırlamış, Hiz. Peygamber'in (sav) davetini reddetmemekle birlikte Araplar arasında önemli bir yeri olduğunu öne sürerek eğer kendisine bir makam verirse tâbi olacağını söylemişti. Sonra Hevze, Selî b. Amr'a Hecer işi elbiselerle bazı hediyeler verdi. Selî, hediyeleri Hiz. Peygamber'e (sav) getirerek onun söylediklerini bildirdi. Hiz. Peygamber (sav) onun mektubunu okuyarak ona beddua etti.<sup>116</sup> Bazı kaynaklarda Hevze'nin Hiz. Peygamber'e (sav) "Kerkere" adlı bir köle hediye ettiği Hiz. Peygamber'in (sav) de onu azat ettiği rivayet edilmiştir.<sup>117</sup>

### 7. Dûmetülcendel Lideri Ükeydir b. Abdülmelik

Hiz. Peygamber (sav) Tebük gazvesi öncesinde 8. (630) yılda Halid b. Velid ve bir grup askeri Medine'deki müşrikler ve münafıklarla iş birliği yaparak müslümanları zor durumda bırakan Dûmetülcendel'in hristiyan lideri Ükeydir b. Abdülmelik üzerine yolladı.<sup>118</sup> Hiz. Peygamber (sav) diplomatik faaliyetleri çerçevesinde önceden ona da İslâm'a davet mektubu yollamıştı.<sup>119</sup> Onun üzerine yürüyen Halid, Ükeydir'i esir etti ve Hiz. Peygamber'in (sav) yanına götürdü. Hiz. Peygamber (sav), Ükeydir ile cizye vermesi koşuluyla anlaşma yaparak onu serbest bıraktı.<sup>120</sup> Ükeydir'in Hiz. Peygamber'e (sav) bazı hediyeler sunduğu Hiz. Peygamber'in (sav) de bunları kabul ettiği rivayet edilir. Kaynaklarda Ükeydir'in verdiği hediyelerin bir çömlek kudret helvası<sup>121</sup> ve altın sırmalı, ipek karışımı bir kaftan olduğu<sup>122</sup> zikredilmiştir. Hiz. Peygamber'in (sav) Ükeydir'e de hediye verdiği rivayet edilmiştir.<sup>123</sup> Böylelikle Hiz. Peygamber (sav) Ükeydir ile diplomatik ilişki kurmuş, onunla hediyeleşerek müslümanlar aleyhinde tehlike oluşturmamasının önüne geçmiştir.

116 İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakât*, 1/225-26; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 5/438.

117 İbn Hacer, *el-İsâbe*, 5/438.

118 Mustafa Ertürk, "Ükeydir b. Abdülmelik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 20 Temmuz 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ukeydir-b-abdulmelik>.

119 İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakât*, 1/249-250; ez-Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2/246-8;

120 İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakât*, 2/151-152.

121 el-Heysemî, *Mecmaü'z-zevâid*, 4/153.

122 İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakât*, 2/74.

123 İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakât*, 2/152; Ükeydir'in Hiz. Peygamber ile (sav) görüştükten sonra İslâm'ı kabul edip etmediğine, dolayısıyla sahabi sayılıp sayılmayacağına dair kaynaklarda farklı bilgiler yer almaktadır. Bir kısım kaynaklar onun İslâm'ı kabul ettiğini, bir kısmı ise etmediğini ifade etmiştir bk. el-Heysemî, *Mecmaü'z-zevâid*, 2/153; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1/380; eş-Şâmî, *Sübül'l-hüddâ*, 7/198.

### 8. Eyle Lideri Yuhanna b. Ru'be

Hız. Peygamber'in (sav) ve müslümanların Arab yardımadasında gücünün artmasıyla beraber Tebuk Gazvesi zamanında (9/630) Dûme, Eyle ve Teymâ halkları, Eyle Lideri Yuhanna b. Ru'be liderliğinde Hız. Peygamber'in (sav) yanına geldi. Yuhanna, Hız. Peygamber'den (sav) Ükeydir'e emannâme verdiği gibi kendilerine de vermesini istedi. Hız. Peygamber (sav) onlarla da anlaşarak emannâme yazdı.<sup>124</sup> Anlaşma vesilesiyle onlar, Hız. Peygamber'e (sav) hediye sundu, Hız. Peygamber (sav) de onların hediyelerini kabul ederek Yuhanna'ya bir hediye verdi. Hız. Peygamber (sav), Yuhanna'ya muhtemelen bir emân işareti ve hediyesine karşılık vererek onların kalbini kazanmaya çalışmıştır.<sup>125</sup>

### 9. Nestûrî Kilisesi Patriği

Rum Kilisesi'nin baskısından kaçarak Sâsânîler'e sığınan ve onların hi-mayelerinde Medain ve civarında kurulan Nestûrî kilisesi ile Hız. Peygamber (sav) arasında yazışmalar yapıldığına dair iddialar da mevcuttur. İslâm tarihi kaynaklarında hakkında bilgi bulunmamakla birlikte Nestûrî hristiyanlarından Mârî b. Süleyman'ın *Ahbâru fetâriketi kürsiyyi'l-meşrik* adlı eserinde rivayet ettiğine göre Nestûrî kilisesinin patriği İşûayheb (II. İsoyahb) yanındaki din adamları vasıtasıyla Hız. Peygamber (sav) ile yazışmış ve O'na hediyeler yollamıştır. Hız. Peygamber (sav) de onun hediyelerini kabul etmiştir.<sup>126</sup> İslâm tarihi kaynaklarında bu rivayeti teyid edici başka bilgilerin olmaması sebebiyle rivayete ihtiyatla yaklaşmak gerekir.

### IV. Râşid Halifelerin Diplomasisinde Hediye

Râşid Halifeler devrinde İslâm'ın kuralları ve Hız. Peygamber'in (sav) ilkeleri çerçevesinde diplomatik faaliyetler devam etmiştir. Bu dönemde, Hız. Peygamber'den (sav) itibaren başlayan diplomatik faaliyetler, devletin kurumsallaşması ve büyümesine paralel olarak tekâmül etmiştir. Böylece İslâm devleti ile diğer devletler arasında siyasal, sosyal ve kültürel nitelikli ilişkiler gelişmiştir. İslâm'ın tebliğ edilmesi, esir değişimleri, düşmanın tertipleyebileceği girişimleri engelleme, esirlerin durumunun iyileştirilmesi, askerî ve ticarî sebepler, barış ve ittifak anlaşmaları ve haberleşmeler gibi amaçlarla diplomatik faaliyetler yürütülmüştür.<sup>127</sup>

124 İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakât*, 2/152; Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemî el-Vâkıdî, *el-Megâzî*, nşr. Marsden Jones, (Beyrut: Dârü'l-Âlemî, 1989), 3/1031.

125 İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakât*, 1/222; el-Vâkıdî, *el-Megâzî*, 3/1031.

126 Mârî b. Süleyman, *Ahbâru fetârike kürsiyyi'l-meşrik*, (Roma: Mektebetü'l-Müsennâ, 1899), 61-62; Ayrıca Bk. Levent Öztürk, *İslam Toplumunda Hristiyanlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 92-95.

127 Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2/1025; Topçuoğlu, *İslam'da Diplomatik Temsil*, 80-81.

### A. Hz. Ebû Bekir'in (ra) Elçilerine Bizans İmparatoru'nun Hediyeleri

Hz. Ebû Bekir (ra) (632-634) döneminde Hz. Peygamber (sav) döneminin devamı olarak Bizans ile savaş süreci devam etti. Fakat bununla beraber devletler arasında diplomatik görüşmeler de sürdürülmüştü. Hz. Ebû Bekir (ra), Bizans İmparatoru Herakleios'a, onu İslâm'a davet etmek, aradaki sorunları diplomatik yollarla çözmek ve iki ülke arasındaki ilişkileri geliştirmek amacıyla Hişâm b. As (ö. 13/634), Nu'aym b. Abdullah (ö. 13/634) ve Ubâde b. Sâmî'ten (ö. 34/654) oluşan üç kişilik elçilik heyeti gönderdi.<sup>128</sup> Bizans İmparatoru'nun huzuruna çıkan müslüman elçileri İmparatorla görüşmelerde bulundu. Müslümanların inançları ve ibadetleri hakkında elçilerden bilgi alan imparator, onları üç gün boyunca ağırlamış, diplomatik görüşmeler tamamlandıktan sonra, elçilere hediyeler verilmesini emretti. Fakat müslüman elçiler hediyeleri almadı. Sonuçta iki taraf arasında ilerleyen diplomatik barış girişimleri başarıya ulaşamadı.<sup>129</sup> Diplomatik ilişkilerde elçiler genellikle nezaket gereği verilen hediye kabul ederler. Elçilerin hediyeleri neden almadıklarına dair kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Muhtemelen devam etmekte olan savaş ortamı sebebiyle hediyeleri kabul etmemiş olabilirler.

### B. Hz. Ömer (ra) Döneminde Diplomatik Faaliyetler

Hz. Ömer (ra), Cahiliye döneminde Mekke'de yürüttüğü sefâret görevlerinden de edindiği tecrübelerle hilafeti boyunca birçok yeniliğe ve kalıcı hizmetlere imza atmıştır.<sup>130</sup> Arap Yarımadası İslâmı şereflendiğinde okuma yazma bilen az sayıdaki kimselerden biri olan ve hilafeti döneminde devlet teşkilatında güçlü bir divan geleneği başlatarak resmi yazışmaları kayıt altına alan Hz. Ömer (ra), diğer Râşid halifelere göre en fazla resmi evrak bırakan İslam halifesidir. O, İslâm'ı ve müslümanları temsil edecek olmalarından ötürü yabancı devletlere göndereceği sefirlerin seçimine de büyük önem vermiştir. Başta dış görünüşleri olmak üzere, elçilerin güvenilir, bilgili, cesaretli, öz güveni yüksek, müzakere ve sosyal temas yeteneği güçlü ve merakını en etkin bir şekilde ifade edebilen kişilerden olmasına özen göstermiştir. Hz. Ömer'in (ra) diplomasi anlayışı en yalın ifadesiyle daha çok olduğu gibi görünme politikası üzerine oturduğu söylenebilir.<sup>131</sup>

128 Topçuoğlu, *İslam'da Diplomatik Temsil*, 83-84.

129 Ebû Muhammed Ahmed b. A'sem el-Kûfî, *el-Fütûh*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 1/104-107; Balcı, *Hz. Ömer Döneminde Diplomasi*, 333-335; Topçuoğlu, *İslam'da Diplomatik Temsil*, 83-85.

130 Hüseyin Özhazar, *Adaleti ve Yenilikleriyle Hz. Ömer*, (İstanbul: Tirekitap, 2014), 22-23.

131 İsrâfil Balcı, "Diplomat ve Devlet Adamı yönüyle Hz. Ömer", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2003), 195-197.

## 1. Hz. Ömer'in (ra) Eşi Ümmü Gülsüm'ün Bizans Kraliçesi Martina ile Hediyeleşmesi

Hz. Ömer (ra) (634-644) zamanında Bizans İmparatoru, Müslümanlara savaş açmak yerine Hz. Ömerle yakınlık kurmak istemiş ve ona bir mektup göndermiştir. Bu mektup teatisinin olduğu dönemde Hz. Ömer'in (ra) hanımı ve Hz. Ali'nin (ra) kızı olan Ümmü Gülsüm (ö. 41/661) Bizans İmparatoru'nun hanımı Martina'ya kadınlara verilebilecek güzel kokuların olduğu bir şişe, bir bardak ve küçük bir ziynet eşyası kutusu hediye etti.<sup>132</sup> Gönderilen bu hediye Bizans kraliçesine ulaştığında o hediyeleri kabul etti ve Bizans'ın önemli kadınlarını yanına çağırarak onlara hediyeleri gösterdi. Kendisine bu hediyeleri Arap kralının eşi ve onların peygamberlerinin torununun yolladığını ifade etti. Bu nazik hediye karşısında Ümmü Gülsüm'e mektup yazan kraliçe onun hediyesine karşılık vererek değerli bir gerdanlık hediye etti. Bizans'tan geri dönen posta görevlileri (berid) hediyeleri Medine'ye getirdiğinde haberi olan Hz. Ömer, posta görevlilerinin elindeki hediyeleri onlardan alarak ashabıyla yaptığı istişare sonucunda Beytülmal'e iade etmiş, Ümmü Gülsüm'e de göndermiş olduğu hediye karşılığında bir bedel ödemiştir.<sup>133</sup> Böylece kendisi ve eşi hakkında çıkabilecek dedikoduların önüne geçmiştir. Bu örnekten de anlaşılacağı üzere bu tür diplomatik hediyeleşmeler devletler arasındaki siyasi ve sosyal ilişkilere zenginlik katmakta, medeniyetler ve kültürler arasında bilgi, görgü ve kültür değişimine katkı sağlamaktadır.

## 2. Hz. Ömer (ra) ve Mısır Mukavkısı Cüreyc b. Mîna ile Arasında Diplomatik İlişkiler ve Hediye

Hz. Ebû Bekir (ra) döneminde Mısır Mukavkısı'na elçi olarak gönderilen Cerir b. Abdullah el-Becelî (ö. 51/671), Hz. Ömer'in (ra) hilafeti döneminde de Mukavkıs'a elçi olarak gönderildi. Elçinin Mukavkıs'a gittiği tarihte Yermük Savaşı (15/636) olmaktadır.<sup>134</sup> Elçi Cerir'in ise bundan haberi yoktu. Mukavkıs onu denemek amacıyla Bizanslılar ile müslümanların savaş yaptığını ve müslümanların yenildiğini söyledi. Cerir ise böyle bir şeyin olmayacağı şeklinde cevap verdi. Mukavkıs ona bunun neden olamayacağını sorduğunda Cerir, Allah'ın (cc) dinini bütün dinlere galip kılacağına dair peygamberine vaadi olduğunu ve onun vaadini boşa çıkarmayacağını söyledi. Mukavkıs ise sonunda onu denemekten vazgeçerek Hz. Peygamber'in (sav) doğru söylediğini kabul etti ve Bizanslıların yenilgiye uğradığı haberini

132 et-Taberî, *Târîhü'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/260; Işın Demirkent, "Herakleios", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 25 Temmuz 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/herakleios>.

133 et-Taberî, *Târîhü'l-ümem ve'l-mülûk*, 4/260; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/96.

134 Müslümanlarla Bizans arasında yapılan ve Suriye'de yapılan ve müslümanların bölgeye hâkim olmasını sağlayan savaştır. Bk. Taberî 3/394 et-Taberî, *Târîhü'l-ümem ve'l-mülûk*, 3/394

verdi. Mukavkıs, Cerir'e ashaptan bazıları hakkında sorular sorarak bilgiler aldıktan sonra, Halife Hz. Ömer'e (ra) ve bazı ashaba hediyeler gönderdi.<sup>135</sup>

Kanaatimizce Mukavkıs'ın bu hediyeleri yollamasında Bizans ile müslümanlar arasındaki savaşın tesiri olmakla birlikte Hz. Peygamber (sav) döneminde başlayan sıcak ilişkileri sürdürme çabası da vardır.

### 3. Sâsânî Komutanı Rüstem'in Rüşvet Olarak Hediye Teklifi

Hediye ve rüşvet birbirine çok yakın kavramlardır. Neyin hediye neyin rüşvet olduğunu çoğu zaman normatif bir disiplin olan hukuk belirler ancak yerleşik teamüller ve bölgedeki hâkim örf de bu konudaki kamuoyu algısının oluşmasında etkin rol oynar. Bir kamu kudreti taşıyıcısına, karşı bir hediye almaksızın verilen hediye İslâm hukukunda en genel anlamıyla *suht* (haksız iktisap) olarak kabul edilmiştir.<sup>136</sup> Bu konu İslam hukuk literatüründe etraflıca ele alınmış ve hangi şartlarda kimlerin kimlerden hediye kabul edebileceği, hangi şartlarda verilen hediyelerin sahibine ya da devlete iade edilmesi gerektiği, rüşvet kastı ile verilen hediyelerin kabulü halinde terettüp eden cezai müeyyideler gibi hususlar çeşitli eserlerde detaylıca incelenmiştir. Çünkü "Hediye rüşvet ayırımı ince bir çizgidir."<sup>137</sup> Birçok meselede olduğu gibi bu konuda da en ince ve hassas ayarlı ölçü vicdan terazisidir.

Büyük devletler diplomaside hediyeyi karşı tarafı etkileme, zaaflarını kullanma ve etki altına almak için zaman zaman kullanmışlardır. Nitekim Sâsânîler, Cahiliye döneminden beri yerel kabile liderlerini kendilerine değerli hediyelerle bağlamaktaydılar.<sup>138</sup> Aynı durum Hz. Ömer (ra) döneminde Irak Cephesinde Sâsânîlerle Kadisiye Savaşı (15/636) sırasında denenmişti. Kadisiye Savaşı'nda ordu komutanı Sa'd b. Ebû Vakkâs (ö. 55/675) öncü birliklerin komutanı olarak Zühre b. Abdullah b. Katade b. el-Haviyye'yi (ö. 15/636) görevlendirmişti. Savaştan önce Sa'd ile Sâsânî ordusu kumandanı Rüstem arasında elçiler aracılığıyla görüşmeler yapılmış, savaştan bir önceki gecenin sabahı olunca Rüstem öncü birliklerinin komutanı Zühre ile görüşmek için haber yollamıştı. Zühre ile görüşen Rüstem barış yapmak ve müslümanların geri dönmesi karşılığında ona değerli hediyeler vermeyi teklif etti. Bunu söylerken gerçek düşüncesi yerine: "Sizler daha önce bizim komşumuz idiniz. Bizler sizleri korur ve size iyiliklerde bulunurduk." diyerek Araplara

135 Hediye gönderdiği sahabiler arasında Hz. Ali (ra), Abdurrahman b. Avf ve Zübeyr b. Avvâm da vardı. Bk. Ebû'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (Cize: Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1999), 8/171-172.

136 Mumcu, *Osmanlı Devletinde Rüşvet*, 188-89.

137 Emine Gürsoy Naskali, "Giriş", *Hediye Kitabı*, ed. Emine Gürsoy Naskali (İstanbul: Kitabevi, 2007), XI.

138 et-Taberî, *Târîhü'l-ümem ve'l-mülük*, 2/169; Khalil Athamina, "İslâm Öncesi Arabistan'da Kabile Kralları (Erken Dönem Arap Kaynaklarında Melik veya Zû't-Tâc Unvanları Üzerine Bir Çalışma)", çev. İsrail Balci, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18-19 (2005), 193-212.

daha önceden yaptıkları davranıştan söz etti. Zühre ise artık kendilerinin eski Araplar olmadığını, dünya için değil ahiret için çalıştıklarını söyleyerek rüşvet kabilinden teklif ettiği hediyeleri reddetti.<sup>139</sup>

Görüldüğü gibi Hz. Peygamber (sav) döneminde başlayan diplomatik münasebetler Râşid Halifeler döneminde fetihler vasıtasıyla devam etmiştir. Hz. Ebû Bekir (ra) ve Hz. Ömer (ra) döneminde cephelerde mücadeleler devam etmiş savaşların yanında diplomatik ilişkiler de yürütülmüştür. Fakat Hz. Osman (ra) ve Hz. Ali (ra) döneminde iç mücadeleler sebebiyle diplomaside hediyeleşme açısından tespit edebildiğimiz kayda değer bir faaliyet olmamıştır.

## V. Emevîlerin Diplomasisinde Hediye

İslâm tarihinde Emevîler (41-132/661-750) dönemi diplomatik ilişkilerin gittikçe arttığı ve imparatorluk seviyesinde teamüllerin uygulanmaya başladığı bir dönemdir. Emevîler döneminde devletin sınırlarının bir taraftan Kuzey Afrika'dan Horasan'a diğer taraftan da Bizans'tan Çin'e kadar uzanması, farklı devletlerle diplomatik münasebetlerin tesis edilmesini adeta zorunlu hale getirmiştir. Bu sebeple devletler arasında karşılıklı olarak birçok elçi gidip gelmiştir.<sup>140</sup> İslâm devletinin yapısının güçlenmesiyle de yerleşik diplomatik teamüller artarak önem kazanmıştır. Emevîler döneminde meydana gelen savaşlar, diplomatik ilişkilerin şekillenmesinde önemli ölçüde rol oynamış, sorunların çözümünde elçiler aktif rol almıştır.

### A. Emevî Halifeleri'nin Diplomasisinde Hediye

#### 1. Muaviye ve Bizans İmparatoru IV. Konstantinos Arasındaki Diplomatik İlişkilerde Hediye

Suriye valiliği sırasında gerek ülke içinde, gerekse Bizans'a karşı uyguladığı siyasetiyle ön planda olan Emevîlerin kurucusu Muaviye (41-60/661-680), halife olduktan sonra gücünün daha da artmasıyla Bizans ile mücadelesini de arttırdı. Muaviye'nin diplomatik ilişkileri de insani ilişkilerinde uyguladığı denge siyaseti paralelindeydi. Muaviye bu siyasetini "İnsanlarla aramda koparmadığım bir bağ vardır ki onlar ipi gerdiklerinde ben gevşetirim, onlar ipi gevşetirse ben gererim" sözleriyle ifade etmiştir.<sup>141</sup>

Nitekim Muaviye uyguladığı siyaset ve diplomasi sebebiyle Arapların dâhileri (Duhâtu'l-Arab) arasında zikredilmiştir.<sup>142</sup> Muaviye, Hz. Ali'ye (ra) ve

139 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/461-462; Rüstem'in benzer bir teklifi için bk. Fatih Oğuzay, "Fethedilen Bölgelerdeki Verimli Tarım Alanlarının Hulefâ-yi Râşidîn Dönemi İslâm Fetihlerine Etkisi", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2016), 52-53.

140 Topçuoğlu, *İslam'da Diplomatik Temsil*, 87-88.

141 İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 5/112.

142 Zikredilen bu dört dâhi Muâviye b. Ebû Süfyân, Amr b. Âs, Mugîre b. Şu'be ve Ziyâd b. Ebîh'ten oluşmaktadır. Bk. İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakât*, 2/303.

oğullarına karşı mücadelesinde Arap dâhileri arasında zikredilen ve Hz. Peygamber'in (sav) elçilerinden olan Amr b. As'ın da desteğini sağlamıştı. Amr b. As aynı zamanda Muaviye'ye danışmanlık da yapmıştı. Muaviye, Hz. Ali (ra) ile mücadelesinin sürdüğü sıkıntılı bir süreçte Bizans İmparatoru'nun Şam'a saldıracağına dair istihbarat aldığı anda Amr b. As kendisine tavsiye olarak Bizans İmparatoruna Rum cariyeler, altın ve gümüş ile birlikte nitelikli Bizans eşyalarından oluşan hediyeler sunmasını ve onlarla saldırmazlık antlaşması yapmasını söylemişti.<sup>143</sup>

Bizans'a karşı 47. (667) yılda ayaklanan Armeniakon (Amasya) teması strategosu<sup>144</sup> Saborios, General Sergios'u elçisi olarak Dımaşk'a Muaviye'nin huzuruna göndererek Bizans imparatoruna karşı Muaviye'den yardım istedi. Karşılığında Bizans'a düzenleyeceği seferlerde Muaviye ve ordusuna yardımcı olacağına dair söz vermekteydi. Bunun üzerine, İstanbul'da devlet işlerini, II. Konstans adına yürütmekte olan oğlu IV. Konstantinos, mabeyncisi Andrew'i çeşitli hediyelerle Muaviye'ye elçi olarak göndermiş ve kendilerine isyan eden Saborios'a yardım etmemesini istemişti. Tarihçi Theophanes (ö. 201/817), Muaviye'nin elçilerin yardım isteklerine karşı açıkça "İkiniz de benim düşmanımsınız. Bana hanginiz daha çok şey verirse onun tarafını desteklerim." dediğini aktarmaktadır. Muaviye ise kendisine daha çok şey vadettiği anlaşılan isyancı Saborios'un tarafını tutmuş ve onu desteklemek için Fedâle b. Ubeyd (ö. 53/673) kumandasında bir ordu sevk etmiştir. Ancak bu sırada Saborios'un elçisi Sergios, imparatorun askerleri tarafından yolda pusuya düşürülerek öldürülmüştür.<sup>145</sup> Muaviye her ne maddi olarak en fazla yararı olanı destekleyeceğini söylese de diplomatik hediyelerin etkisinde kalmayarak devletin çıkarları çerçevesinde politika izlediği anlaşılmaktadır. Muhtemelen Muaviye'nin bir diğer amacı da Saborios'u destekleyerek İstanbul'un fethi için Bizans İmparatorluğu'nu zayıflatmayı düşünmüş olmasıdır.

Muaviye dönemindeki diğer bir diplomasi faaliyeti de İstanbul kuşatmasından sonradır. 49. (670) yılda Bizans başkentinin yakınında bulunan Kapıdağ yarımadasını ele geçirerek askeri hareketler için önemli bir mevki elde etmiş olan Muaviye, 51. (672) yılda İzmir'i fethetmiş ve 53. (674) yılda İstanbul surlarına yaklaşmıştı. Müslümanlar 57 (678) yılına kadar dört yıl süreyle İstanbul'u kuşatma altında tutmuştu. Fakat süreç tersine işlemiş müslümanlar Bizans askerlerine karşı ağır kayıplar vererek geri çekilmek zorunda

143 *el-İmâme ve's-siyâse*, nşr. Ali Şîrî, (Beyrut: Dârü'l-Edvâ, 1990), 1/117-118.

144 Bizans döneminde idari bölgelere thema, themaların yöneticilerine ise strategos denirdi. Bk. İlber Ortaylı, *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*, (İstanbul: Cedit Yayınevi, 2008), 39-40; Averil Cameraon, *Bizanslılar*, çev. Özkan Akpınar, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), 99;

145 Olayın detayları için bk. Theophanes, *The Chronicle of Theophanes*, (Philadelphia: University of Pennsylvania, 1982), 48-49; Avci, *İslâm-Bizans İlişkileri*, 69-70.

kalmıştı. Aynı zamanda Anadolu'daki İslâm ordusu da bozguna uğramıştı. Diğer taraftan Lübnan'daki Amanos dağlarında yaşayan ve müslümanların saldırılarını durdurabilme umuduyla Bizanslılar tarafından kıskırtılıp isyan etmiş olan hristiyan Merdailer<sup>146</sup> de Muaviye'yi zor durumda bırakmıştı. Bizans lehine gelişen şartlar karşısında Muaviye, barış istemekten başka çare bulamadı ve bu amaçla bir elçilik heyetini imparatora gönderdi. Heyetin başkanlığını 38. (659) yılda II. Konstans'la barış anlaşması için gönderilmiş olan Phanakis er-Rûmî yapmaktaydı.<sup>147</sup>

Elçilerle görüşen imparator IV. Konstantinos, maharetli bir diplomat ve tercübeli bir devlet adamı olan asilzâde John Pitzigaudis'i barış şartlarını müzakere etmek üzere elçilerle birlikte halifeye gönderdi. İmparatorun elçisi, halife Muaviye tarafından ileri gelen devlet ricalinin de hazır bulunduğu görkemli bir törenle karşılandı. Uzun süren barış görüşmelerinden sonra anlaşma sağlandı. Otuz yıl süreyle geçerli olacak bu anlaşmaya göre Muaviye, imparatora yıllık 3.000 dinar, 50 savaş esiri ve 50 Arap atı vermeyi taahhüt ediyordu. Her iki tarafın rızasına uygun olarak yapılan anlaşma sonunda Bizans elçisine Emevî sarayında birçok değerli hediyeler verilerek Bizans'a uğurlanmıştır. Siyasi açıdan zor duruma düşen Muaviye, Bizans İmparatoru'na hediyeler yollamış ve bu zor süreci diplomatik hamleleriyle atlattır.<sup>148</sup>

## 2. Muaviye ve Ömer b. Abdülaziz'in Diplomatik Faaliyetleri ile İlgili Benzer Hediye Rivayeti

İbn Abdürabbih'in (ö. 328/940) *el-İkdü'l-ferîd* adlı eserinde rivayet edildiğine göre Hind Hükümdarı, Halife Ömer b. Abdülaziz'e (98-101/717-720) kendi gücü ve saltanatını övdüğü diplomatik bir mektup göndermiş ve mektupta ona bir de hediye yolladığını bildirerek "Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmayan Arapların kralı" olarak nitelediği Ömer b. Abdülaziz'den kendisine İslâm'ı bildirecek ve öğretecek birini göndermesini istemiştir. İbn Abdürabbih'in bildirdiğine göre Hind Hükümdarı'nın gönderdiği bu hediye bir kitaptı. Fakat kitabın ne ile ilgili olduğu veya akabinde ne gibi diplomatik yazışmaların olduğu ile ilgili bir bilgi yoktur.<sup>149</sup>

Bu rivayetin biraz daha değişmiş şekli ise İbn Abdürabbih'ten yaklaşık iki asır sonra yaşamış olan Reşid b. Zübeyr'in eserinde geçmektedir. Reşid b. Zü-

146 Mustafa Fayda, "Cerâcime", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 28 Temmuz 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ceracime>.

147 Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali el-Mes'ûdî, *Mürücü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*, nşr. Kemâl Hasan Mer'î, (Beyrut, Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 1/248.

148 Theophanes, *The Chronicle of Theophanes*, 48-49; Casim Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri*, 71-72.

149 İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 2/71-72.



beyr'in *Kitâbü'z-zehâ'ir ve't-tuhaf* (ö. V/XI) adlı eserinde Çin İmparatoru ile Halife Muaviye arasında diplomatik yazışma ve hediye hakkında bilgi verilir. Onun anlatısı yukarıda bahsedilen rivayetle birçok noktada benzeşmektedir. Rivayete göre Çin İmparatoru Muaviye'ye tıpkı yukarıda bahsedilen mektup-taki ifadelere haiz diplomatik bir mektup yazmış ve bu mektupta Muaviye'yi "Allah'a ibadet eden ve ona hiç bir şeyi şirk koşmayan Arap Kralı" olarak nitelemiştir. Ayrıca mektupta ona çok değerli bir hediye gönderdiğini Muaviye'den de kendisine peygamberlerinin haram ve helallerini bildirip açıklayacak bir kimse göndermesini istemiştir. Bu mektubun ardından Reşid'in bildirdiğine göre gönderilen değerli hediye kimya ve fen ile ilgili bir kitaptı. Söylendiğine göre bu kitap Muaviye'den sonra Halid b. Yezid b. Muaviye'ye geçmiş, o da bu kitaba göre büyük deneyler yapmıştı.<sup>150</sup> Her ne kadar iki farklı rivayet olsa da rivayetlerde diplomatik açıdan hediye yollanması ayrıca İslâm halifesinden kendilerine İslâm'ı anlatacak bir kişinin gönderilmesinin istenmesi önem taşımaktadır. Bununla birlikte İbn Abdürabbih'in eserinin daha erken tarihli olmasıyla beraber Muaviye ile ilgili olan rivayette onunla ilgili övgü içeren ve dinî açıdan anlamlı ifadelerin olması dikkat çekicidir.

### 3. Abdülmelik b. Mervan'ın Bizans İmparatoru II. Justinianos ile Diplomatik İlişkilerinde Hediye

Dördüncü Emevî halifesi Mervân b. Hakem'in 65. (685) yılda vefatı üzerine veliaht Abdülmelik b. Mervan (65-85/685-705) Dımaşk'ta hilâfet makamına geçti. Fakat hilafete geldiğinde sadece Suriye ve Mısır eyaletleri onun hâkimiyetini tanıdı. Hicaz ve Irak eyaletleri Abdullah b. Zübeyr'in (ö. 73/692) hâkimiyetinde bulunuyordu. Abdullah b. Zübeyr ise Medine'den çıkarak Filistin civarına kadar gelmişti. Mısır'a kadar bütün Kuzey Afrika Emevîler'den kopmuştu.<sup>151</sup>

Genç yaşta Bizans tahtına çıkmış olan II. Justinianos (685-695), halifenin Muhtar es-Sekafî (ö. 67/687) ve Abdullah b. Zübeyr (ö. 67/687) gibi iç problemlerle uğraşmasını fırsat bilerek babasının yaptığı anlaşmayı bozmuş ve hristiyan Merdailer'in de içerisinde yer aldığı bir orduyu Suriye'ye göndermiş ve Antakya kısa bir süre içinde Bizans askerleri tarafından işgal edilmişti. Bu arada Amr b. Sa'id el-Emevî (ö. 70/690) de Dımaşk'ta halifelik iddiasıyla ayaklanmıştı. Bizans İmparatoru ise bu kargaşada Massîsa'ya kadar gelmişti.<sup>152</sup>

150 Reşid b. Zübeyr, *ez-Zehâ'ir ve't-tuhaf*, 3.

151 Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri*, 75-76; Fatih Erkoçoğlu, *Emevi Devleti'nin dönüm noktası Abdülmelik b. Mervan: (65-86 / 685-705)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011), 141;

152 el-Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, 7/41-43; Theophanes, *The Chronicle of Theophanes*, 61; el-Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb*, 3/81-82;

Bu kargaşa ortamı karşısında halife diplomatik girişimlerde bulunarak, Humeyd b. Hureys el-Kelbî ile Kureyb b. Ebrehe el-Himyerî'yi kıymetli hediyelerle birlikte Bizans İmparatoru'na elçi olarak göndererek Muaviye döneminde olduğu gibi barış yapmak istediğini bildirdi. İmparator onun gönderdiği hediyeleri kabul etmiş ve yapılan görüşmeler sonucunda II. Justinianos'un gönderdiği elçi Pavlos ile Abdülmelik arasında on yıl geçerli bir anlaşma imzalandı. Daha önce Bizans'a ödenen haraca ek olarak İrminiye, İberia (Gürcistan) ve Kıbrıs vergileri iki devlet arasında eşit olarak paylaşılacaktı. Buna karşılık imparator da Merdailer'i Bizans'ın iç kısımlarına yerleştirecekti. Ayrıca imparator bazı Rumları da anlaşmanın güvencesi olarak rehine bırakmayı kabul ediyordu. Bu diplomatik hediye ve anlaşmanın akabinde ise halife gücünü ve dikkatini iç isyanlar ve vilayetleri hâkimiyeti altına almaya yoğunlaştırma fırsatı bulmuş ve hâkimiyetini sağlamlaştırmıştır.<sup>153</sup>

#### 4. Velid b. Abdülmelik ve Bizans İmparatoru II. Justinianos Arasındaki Diplomatik İlişkilerde Hediye

Emevîler döneminde müslümanlarla Bizanslılar arasında mimari alanda gerçekleşen ve malzeme yanında insan unsurunu da kapsayan diplomatik münasebetler, halife Velid b. Abdülmelik (85-95/705-715) dönemine rastlamaktadır. Konuyla ilgili rivayetler bazı farklılıklar içermekle birlikte rivayetlerdeki ortak nokta, Velid b. Abdülmelik'in, Bizans İmparatoru II. Justinianos'a mektup yazıp Şam'a Emevî Camii'nin inşası veya başka rivayetlere göre Mescid-i Nebevî'yi genişletme çalışmaları için yardım istemesi ve imparatorun da bu duruma olumlu cevap vererek inşaat için değerli hediyeler ve işçiler yollamasıdır. Taberî'nin 88. (707) yıl olayları arasında zikrettiği bu diplomatik ilişkilere göre ise, vali Ömer b. Abdülaziz'e Mescid-i Nebevî'yi genişletme emri veren Velid b. Abdülmelik, aynı zamanda Bizans İmparatoru'na da mektup yazarak yardım istemişti. Bu istek üzerine imparator hediye olarak 100.000 miskal altın, 100 usta ve 40 yük mozaik göndermiş, Velid de bu hediyeleri Ömer b. Abdülaziz'e inşaat çalışmalarında kullanması için ulaştırmıştır.<sup>154</sup>

153 el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eshrâf*, 7/41-43; Theophanes, *The Chronicle of Theophanes*, 61; el-Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 3/81-82; Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri*, 75-76; Fatih Erkoçoğlu, *Emevi Devleti'nin dönüm noktası Abdülmelik b. Mervan: (65-86 / 685-705)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011), 141;

Hakkı Dursun Yıldız, "Abdülmelik b. Mervân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 10 Ağustos 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdulmelik-b-mervan>.

154 et-Taberî, *Târîhü'l-ümem ve'l-mülûk*, 6/243-246; Rivayetlerdeki farklılıklar ve kritiği için bk. Andreas Kaplony, *Konstantinopol und Damaskus*, 168-173.

Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri*, 212-217.

## 5. Hişâm b. Abdülmelik ile Bizans İmparatoru III. Leon'un Diplomatik İlişkilerinde Hediye

Yirmi yıla yakın bir süre Emevî halifelîği yapmış olan Hişâm b. Abdülmelik'e (105-125/724-744) halifelîğinin 7. (112/730) yılında Bizans İmparatoru III. Leon tarafından Mısırlı Kasimo değerli hediyelerle elçi olarak gönderildi. Hediyelerle halifenin huzuruna çıkan elçi halifeden Mısır'daki hristiyanlar için bazı isteklerde bulundu. Bu istek çerçevesinde Kasimo, Mısır'ın müslümanların fethinden sonra Melkîlere ait kiliselere el koyan Ya'kûbîler'den alınarak iadesinin sağlanmasını istedi. Durumu inceleyen halife Melkîlerin haklı olduğuna hükmederek Ya'kûbîler'in gasb ettiği kiliselerin Melkîlere iadesini emretti. Bu çerçevede Beşâre kilisesi Melkîlere geri verildi. Ayrıca elçi Kasimo Bizans tarafından İskenderiye'de merkezi bulunan Mısır Melkî kilisesinin başına getirildi.<sup>155</sup>

## 6. II. Velid ile Bizans İmparatoru V. Konstantinos'un Diplomatik İlişkilerinde Hediye

Bizans İmparatorluğu içinde yaşadığı taht kavgaları sebebiyle Muaviye döneminde onun desteğini sağlamak için diplomasi ve hediye kullandığı gibi II. Velid döneminde de halifenin desteğini almak için diplomasi ve hediye kullanmak istedi. II. Velid döneminde (125-126/743-744) Bizans'ta iç karışıklıklar yaşanmaktaydı. III. Leon'a taht mücadelesinde Armenia teması strategosu iken destek vermesi sayesinde imparatorun kızıyla evlendirilen Opsikion teması komesliğine yükseltelen Artabasdos, III. Leon'dan sonra tahta geçen kayınbiraderi yeni imparator V. Konstantinos'a (741-775) karşı elde ettiği güçle taht mücadelesine girişti. Artabasdos, müslümanlarla savaşmak üzere 124. (742) yılda Opsikion temasından geçmekte olan imparator V. Konstantinos'u pusuya düşürerek onu Amorion'a kaçmaya mecbur bıraktı. Ayrıca Artabasdos fırsattan istifade ederek aynı sene içinde İstanbul'a gitmiş, imparatorun vekili Theophanes Monotios'u yanına çekerek Bizans patriği Anastasios'un elinden imparatorluk tacını da giymeyi başardı.

İmparator V. Konstantinos taht mücadelesini bırakmayarak Artabasdos'un üzerine giderek askerlerini 125. (743) yılda yenerek İstanbul'da hâkimiyetini tekrar sağlamıştı. İmparator V. Konstantinos, Artabasdos ile arasında süren bu mücadele döneminde güvendiği adamlarından olan Andreas'ı, Artabasdos da kendi adamlarından olan Gregorios'u kıymetli hediyeler-

155 Saïd b. Bitrik, *et-Târîhü'l-mecmû ale't-tahkik ve't-tasdik*, Beyrut: Matbaatü'l-Abâi'l-Yesuiyyîn, 1909), 45-46; Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkâdir Makrîzî, *el-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hitati ve'l-âsâr*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997) 4/409-410; Avcı, İslam-Bizans İlişkileri, 84.

le birlikte halife II. Velid'e elçi olarak göndererek birbirlerine karşı verdikleri mücadelede halifenin dostluğunu ve desteğini kazanmak istedi. Kaynaklarda II. Velid'in elçilere nasıl bir cevap verdiği veya ne şekilde görüşme olduğuna dair bilgiler yer almamaktadır. Bununla beraber bu süreçte müslümanların Bizans üzerine akınlar yaptığını dair bilgiler bulunmaktadır. II. Velid, kardeşi Ğamr b. Yezid komutasında İslâm orduları akınlar yapması için görevlendirmiştir. Yani müslümanlar Bizanstaki bu iç karışıklığı değerlendirerek askerî faaliyetlerine devam etmiştir.<sup>156</sup>

## **B. Bazı Emevî Vali ve Komutanlarının Diplomasinde Hediye**

Emevîler döneminde valiler ve komutanlar, adem-i merkezîyetçi bir yönetim anlayışının yansıması olarak, halifelerden aldıkları çok geniş yetkilerle büyük toprakları adeta birer hükümdar gibi yönetiyorlardı. Hatta Haccâc b. Yusuf es-Sekafî (ö. 95/714) gibi vali ve komutanlar, görev yaptıkları dönemde halifelerden daha ön plandaydılar. Böylesine kudretli ve geniş yetkileri haiz valiler sınır boylarında komşu devletlerle hükümdar gibi diplomatik faaliyetlerde de bulunabiliyorlardı.

### **1. Abdullah b. Ümeyye'nin Türk Hükümdarı Rutbil ile Diplomatik İlişkilerinde Hediye**

Ümeyye b. Abdullah b. Halid b. Esid (ö. 87/106), Horasan'a 74. (690) yılda vali olarak atanmıştı. O, Kirman'a varınca oğlu Abdullah b. Ümeyye'yi Sicistan'a vali olarak görevlendirdi. Abdullah, Sicistan'a varınca Horasan bölgesindeki Türklerin hükümdarı Rutbil buraya saldırdı. Rutbil normalde müslümanlardan çekiniyordu. Vali Abdullah, Büst bölgesine gelince Rutbil validen barış istedi ve bir milyon dirhem vermeyi teklif etti. Ayrıca Rutbil bir takım değerli hediyeler ve köleler göndererek ilişkileri diplomatik yoldan çözmeyi denedi. Vali Abdullah ise onun gönderdiği hediyeleri kabul etmeyerek barış yapmayacağını bildirdi. Fakat Abdullah idarî ve askerî işler noktasında tecrübesizdi. Teklifi kabul edilmeyen ve hediyeleri reddedilen Rutbil geri çekilerek bölgeyi boşalttı ve iç bölgelere kadar gitti. Bütün yolları ve geçitleri tuttu. Bu sefer zor durumda kalan vali Abdullah, Rutbil'den kendisine ve müslümanlara yol vermesini, buna karşılık ondan bir şey almayacağını söylediye de Rutbil bunu kabul etmeyerek barışmak amacıyla üç yüz bin dirhem almayı kabul etmesini ve kendisi hükümdar olduğu sürece savaş açmayacağına ve hiç bir tarafı yakıp yıkmayacağına dair emân yazıp vermesi halinde barış yapmayı kabul edeceğini bildirdi. Abdullah onun bu istediğini kabul etmek

<sup>156</sup> Theophanes, *The Chronicle of Theophanes*, 105-107; et-Taberî, *Târîhü'l-ümem ve'l-mülük*, 7/227; Agobios b. Kostantin el-Menbicî, *el-Müntehab min Târîhi'l-Menbicî* Trablus: Dârü'l-Mansur 1986), 94. Avcı, *İslam-Bizans İlişkileri*, 86.

zorunda kaldı. Halife Abdülmelik b. Mervan, Abdullah'ın diplomatik faaliyetlerini başarısız buldu ve onu valilikten azletti.<sup>157</sup>

## 2. Kuteybe b. Müslim'in Çağâniyân ve Çin İmparatoru ile Diplomatik İlişkilerinde Hediye

Emevîler döneminde Horasan valileri Ceyhun nehrini geçerek birçok akınlar gerçekleştirmiş, İslâm'ı bölgede yaymışlar ve Çağâniyân<sup>158</sup> bölgesine kadar ilerlemişlerdi. Çağâniyân hükümdarı Tîş (Bîş) el-A'ver bölgedeki yerel güçler olan Aharûn ve Şûmân hükümdarlarının saldırıları sebebiyle, onlara karşı Mâverâunnehir bölgesinin büyük çoğunluğunu fetheden Emevîlerin meşhur Horasan valisi Kuteybe b. Müslim'den (ö. 96/715) yardım istemişti. Bu fırsatı değerlendiren Kuteybe, ordusuyla beraber Çağâniyân'a geldi. Çağâniyân hükümdarı Kuteybe'yi törenle karşılayarak ona kıymetli hediyeler takdim etmiş şehrin altın anahtarlarını ona teslim ederek itaatini arz etmişti. Kuteybe de daha sonra Aharûn ve Şûmân üzerine yürüdü ve onlar da onunla anlaşma yapmak zorunda kaldılar.<sup>159</sup> Böylece halkının çoğunluğu Budist olan Çağâniyân bölgesi 86. (705) yılda İslâm hâkimiyetine girmiş oldu. Çağâniyân hükümdarı diplomatik ilişki ve hediyeler vasıtasıyla Kuteybe'ye bağlılığını ifade etmiş, Kuteybe de bölgeye yönelik askerî planları ile uyum sağladığı için Çağâniyân hükümdarına yardım etmiştir. Netice itibariyle Çağâniyân düşmanlarına karşı üstün gelmiş ve bölge İslâmlaşmıştır.

Horasan valisi Kuteybe b. Müslim 96. (715) yılda İslâm topraklarına Çin şehirlerinin en yakınlarından olan Kaşgar ahalisi ile savaşmış, gönderdiği orduyla pek çok ganimet ve esir elde etmişti. Kuteybe onları bağışlamış, Çin yakınlarına kadar ulaşmıştı. Bunun üzerine Çin İmparatoru, Kuteybe'ye bir elçi göndererek kendilerini ve dinlerini tanıtacak kıymetli kimseler göndermesini istemiş, Kuteybe de güzel görümlü, hitabeti güzel, güçlü, akıllı ve dindar kimselerden on kişi seçmiş ve onları en güzel şekilde teçhiz ederek imparatora göndermişti. Kuteybe elçi heyetine imparatorun huzuruna girdiklerinde kendisine komutanlarının, Çin ülkesine ayak basmadıkça, hâkimiyetlerine son vermedikçe ve haraçlarını toplamadıkça buradan ayrılmayacağına dair yemin ettiğini bildirmeleri talimatını vermişti.

157 Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, nşr. Abdullah Enîs et-Tabbâ' & Ömer Enis et-Tabbâ', (Beyrut: Müessesetü'l- ma'ârif, 1987), 561-562; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/368-369.

158 Günümüzde Özbekistan'ın Surhanderya vadisine denk düşen bölgedir. İslâm tarihi kaynaklarında ise Sagâniyân olarak geçmektedir. Bk. Ziya Musa Buniyatov, "Çağâniyân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 20 Temmuz 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/caganiyan>.

159 el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 590; et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 6/424-425; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/323.

Kuteybe'nin diplomatik heyeti üç gün boyunca imparatorun huzuruna gidip gelerek imparatorun nüfuz ve saltanatının gücünü görmelerini sağladıktan sonra dördüncü gün akşam olunca imparator, heyetin başkanını çağırttı. Heyet başkanına, kendi nüfuz ve saltanatlarının büyüklüğünü gördüklerini, müslümanları yok edecek bir gücü olduğunu söyledi. Kumandanlarına çekip gitmesini söylemelerini yoksa üzerlerine bir ordu göndereceğini söyledi. Elçi ise müslümanların askerlerinin bir ucunun Çin'de bir ucunun da Afrika'da olduğunu ve ölümden korkmadıklarını söyledi. Ayrıca Kuteybe'nin onlara imparatora bildirmesini istediklerini de anlattı. Çin İmparatoru ise onun yeminini yerine getirmesini sağlayacağını söyleyerek üzerine basması için toprak, mühürlemek için oğullarından birkaçını göndereceğini ve onu hoşnut edecek bir cizye göndereceğini söyledi. İmparator ayrıca Kuteybe'ye hediyeler ile birlikte dört genç gönderdi, ayrıca heyettekileri de hediyeler vererek mükâfatlandırdı. Heyet hediyelerle birlikte Kuteybe'ye geldiler. Kuteybe hediyeleri ve cizyeyi kabul etti, gençleri mühürledi<sup>160</sup> geri yolladı ve toprağı da çiğnedi.<sup>161</sup> Bir başka rivayete göre ise Kuteybe Çin İmparatoru'na haber göndererek onu İslâm'a davet etti. Hükümdar ondan korkarak çokça hediye ve armağanlar gönderdi. Kuvvetli ve büyük bir orduya sahip olmakla birlikte Kuteybe'den sulh istedi. Çünkü o bölgedeki birçok hükümdar, Kuteybe'den korktuklarından dolayı ona haraç ödüyorlardı.<sup>162</sup> Her iki rivayete göre de Çin İmparatoru her ne kadar güçlü bir ordu ve saltanata sahip olsa da Kuteybe gibi güçlü bir komutanla savaşı göze alamamış, diplomatik faaliyetlerle birlikte hediyeler yollayarak sorunu çözmek istemiştir. Aynı şekilde Kuteybe de hediyeleri kabul ederek sorunu diplomatik açıdan çözmüştür.

### 3. Musa b. Nusayr'ın Diplomasisinde Hediye

Emevî halifesi Velid b. Abdülmelik (705-715) döneminde, Kuzey Afrika'daki Ersaf Kalesi'nin komutanı Afrika sahilinin bazı kesimlerine baskınlar yaparak müslümanlara zarar veriyordu. İfrikiyye valisi olan ve bölgede fetihler için mücadele içinde olan Musa b. Nusayr (ö. 98/717) durumu haber alınca, onu öldüreceğine dair yemin etti. Musa b. Nusayr bir müddet bekledikten sonra adamlarından birini çağırarak ona gizli bir görev verdi. Kendisine bir heybe vererek adı geçen bölgeye gitmesini ve orada bir kilise göreceğini söyledi. Rumların o kiliseyi bayramları için hazırladıklarını söyleyerek gece olunca heybeyi kilise yakınlarına bir yere bırakmasını söyledi. Musa'nın gönderdiklerinin içinde ipek işlemeli kumaştan yapılmış çadır ile Arap diyarına ait güzel hediyeler vardı. Bunların yanında sanki kendisine

160 Anlaşıldığına göre mühürlemekten kastedilen fiziki olarak onlar üzerinde iz bırakarak üstünlük ve zafer gösterisinde bulunmak istenmiştir.

161 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/5-7.

162 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/228.

yazılan bir mektuba cevap niteliğinde Rumca yazılmış bir mektup da vardı. Mektup güya Musa'dan emân dileyen ve bunun karşılığında Rumların sınırlarını bildirmeyi teklif eden bir mektuba cevaben yazılmıştı. Mektubun sonunda Musa'nın emân verdiği yazıyordu ve altında da mührü vardı. Görevli yola çıktı ve Musa'nın emri üzere heybeyi kilise yakınına bırakarak Musa'ya geri döndü. Rumlar Musa'nın gönderdiği heybeyi bulunca canları sıkılarak durumu bölgenin yöneticisine bildirdiler. Yönetici heybenin içindekileri aldı. Hediyeleri ve mektupları görünce bundan endişelendi ve kendisinin de bağlı olduğu hükümdara gönderdi. Hükümdar mektubu okuyunca gerçek olduğuna kanaat getirerek Ersaf Kalesi'ne bir komutan göndererek kale idaresini teslim almasını emretti ve Afrika sahillerine baskın yapan kale komutanının öldürülmesini istedi. Komutan verilen emri yerine getirdi. Böylece Musa b. Nusayr hediye diplomatik bir hile olarak kullanarak müslümanlara zarar veren komutanı ortadan kaldırmış oldu.<sup>163</sup>

#### 4. Mervan b. Muhammed'in Diplomasisinde Hediye

Hişâm b. Abdülmelik (105-125/724-743) döneminde Kafkas cephesinde Hazarlarla yoğun bir mücadele yaşıyordu. Halife Hişâm kardeşi Mesleme b. Abdülmelik'in (ö. 121/739) yerine el-Cezire, İrminiye ve Azerbaycan valiliğine 114. (732) yılda<sup>164</sup> kendisinden sonra halife olacak olan Mervan b. Muhammed'i (ö. 132/750) atadı. Mervan'ın babası Muhammed de el-Cezire ve İrminiye'de uzun yıllar valilik yapmıştı. Hazarlarla uzun süren mücadelede her ne kadar müslümanlar zaferler elde etseler bile Hazarların toparlanarak tekrar saldırmaları sebebiyle müslümanların mutlak bir zafere ulaşması mümkün olmuyordu. Vali Mervan, topladığı güçlü ordu ve izlediği taktikler sayesinde Hazarları yenilgiye uğrattı. Çaresiz kalan Hazar Meliki vali Mervan b. Muhammed'e elçiler yolladı ve onun galip geldiğini kabul ettiğini, valinin ne istediğini sordu. Mervan ise elçiye, Hazar Hakanı'nın müslüman olmasını istediğini ya da onu öldürüp krallığını başkasına vereceğini bildirdi. Elçi, Mervan'dan cevap için üç gün de mühlet istedi. Üç günlük mühletin ardından Hazar Hakanı, İslâm'ı kabul ettiğini elçilerle bildirdi. Ayrıca onunla birlikte ailesinden ve halkından birçok kimse de müslüman oldu. Mervan da onu İslâm kardeşi kabul ederek krallığının başında bıraktı. Ayrıca Hazar Hakanı'nın kendisine verdiği hediyeleri kabul etti. Bu diplomatik ilişkiler ve hediyelerin akabinde Hazarlarla müslümanlar arasındaki ilişkiler dostane bir şekilde devam etmiştir.<sup>165</sup>

163 *el-İmâme ve's-siyâse*, 1/84-85.

164 et-Taberî, *Târîhü'l-ümem ve'l-mülûk*, 7/90.

165 İbn A'sem el-Küffî, *el-Fütûh*, 4/282-291.

## VI. Sonuç

Hız. Peygamber (sav) zamanındaki diplomatik faaliyetler çoğunlukla İslâm daveti için gönderilen elçilerden oluşurken Râşid Halifeler zamanında ve bilhassa Emevîler döneminde gerçekleşen fütûhatla birlikte çevre devletlerle komşuluk ilişkileri tesis etmek zorunluluğu hâsıl olmuş, buna bağlı olarak da İslâm diplomasisi güçlenmiş ve kurumsallaşmıştır.

Hız. Peygamber (sav) diplomatik ilişkiler çerçevesinde kendisine gönderilen hediyeleri genellikle nezaket gereği kabul etmiştir. Hız. Peygamber'in (sav) elçiler göndermeye başladığı Hudeybiye anlaşmasından sonra müslüman olmayan liderlere elçilerle birlikte hediye gönderdiğine dair kaynaklarda bilgiye rastlanamamıştır. Devlet liderlerinden Habeş Necâşîsi, Bizans İmparatoru, Sâsânî Kısraı, Hind Racası ve Mısır Mukavkısı'nın hediyeler yolladığına dair bilgiler yer almakta, Hız. Peygamber'in (sav) ise bu liderlerden sadece müslüman olan Habeş Necâşîsi'ne hediye yolladığına dair bilgi vardır. Yerel liderlerden ise Yemen valisi Bâzân, Himyer kabilesi lideri, Gassânî hükümdarı, Umân valisi, Gassânî emiri, Yemâme lideri, Dûmetülcendel lideri, Eyle lideri ve Nestûrî kilisesi patriğinin hediye yolladığına dair rivayetler bulunmakta, Hız. Peygamber'in (sav) ise bu liderlerden müslüman olan, Himyer kabilesi liderinin ve Umân valisinin hediyelerine karşı hediye takdim ettiğine dair bilgiler bulunmaktadır.

Hız. Peygamber'in (sav) gayrimüslim olarak anlaşma yaptığı yerel liderlerden Dûmetülcendel lideri ve Eyle lideriyle kendisine hediye sunmalarına karşılık onun da hediye sunduğuna dair bilgiler bulunmaktadır. Gayrimüslim yerel liderlere hediye yolladığına dair tek bilgi ise Yemen valisi Bâzân'a elçiyile hediye yolladığına dair bilgidir. Bâzân ise bu olaydan kısa bir süre sonra müslüman olmuştur. Bu bilgilerden yola çıkarak Hız. Peygamber'in (sav) kendisine gönderilen her diplomatik hediyeyle hediye ile karşılık vermediğini, sadece müslüman olan liderlere ve Bâzân istisna olmakla birlikte anlaşma yaptığı gayrimüslim liderlere hediye verdiğini görmekteyiz.

Genel itibarıyla ülkeler arası gönderilen diplomatik hediye türlerini incelediğimizde coğrafya ve iktisadi gelişmişlik faktörlerinin etken olduğunu görmekteyiz. Hediyein gönderildiği ülkedeki yük ve yaban hayvanları, yerelde dokunan kumaş, kıyafet ve halılar, imal edilen seramik, cam ve deri mamulleri, misk ve kokular, nadide mücevherler ve kıymetli madenler zikredilebilir. Asil Arap atlarının, murassa kılıçların, kıymetli taşlarla süslü hançer, mızrak ve zırh gibi savaş malzemelerinin karşılıklı hediyeleşmede tercih edildiğini görmekteyiz. Zencefil, bal ve benzeri uzun yol ve farklı iklim koşullarına dayanıklı yiyecek maddelerinin de zaman zaman ülkeler arası diplomatik ilişkilerde armağan olarak gönderildiğine kaynaklarda rastlamaktayız. Hedi-



ye gönderilen ülkedeki ilmi seviyeyi bir üstünlük vesilesi olarak karşı tarafa hissettirmek amacıyla fen ve kimya kitapları nadiren de olsa gönderilmiştir.

Hz. Peygamber'e (sav) gelen hediyelere baktığımızda genellikle köle ve cariyelerin yanı sıra giyecek, yiyecek ve maddi değeri haiz metalar ve paralar olduğu görülmektedir. Hz. Peygamber'e (sav) gayrimüslim liderlerin gönderdiği hediyeler Hz. Peygamber'de (sav) onlara karşı herhangi bir müsamaha ya sebep olmamış, mücadelesine devam etmiştir.

Râşid Halifeler ve Emevîler döneminde ise İslâm devletinin sınırlarının genişlemesiyle birçok devletle komşu olunmuş ve bu devletlerle diplomatik ilişkiler de kimi zaman lehte kimi zaman aleyhte devam etmiştir. Bu ilişkilerde bir iyi niyet ve barış göstergesi olarak hediyeleşme diplomatik araç olarak kullanılmıştır. Özellikle Muaviye'nin diplomasini başarılı bir şekilde yürüttüğünü ve hedeflerine ulaşma noktasında karşısına çıkan engelleri savaştan ziyade diplomatik yollarla aştığını görmekteyiz. Böylece bazı sıkıntılı süreçler diplomasini ve hediyeler aracılığıyla yumuşatılmıştır. Bununla birlikte özellikle Emevîler döneminde İslâm devletinde vali ve komutanlar da insiyatif olarak komşu devletlerle diplomatik ilişkiler geliştirmiş ve diplomasinde hediyeyi sıkça kullanmışlardır. Fakat bu dönemde gerçekleştirilen hediyeleşmelerde genellikle hediyelerin ne olduğu kaynaklarda detaylıca zikredilmemiş, değerli oldukları bildirilmiştir.

Bu çalışmada, İslâm diplomasini tarihinde devletlerarası ilişkileri anlama ve tarihi olayları yorumlamada farklı yöntem ve enstrümanların değerlendirilmeye alınmasına dikkat çekmeye çalışılmıştır. Her ne kadar batı kaynaklı araştırmalarda hediye ve hediyeleşmeye yönelik birçok teorik ve pratik çalışma olsa da erken dönem İslâm tarihinde hediye ve hediyeleşmeye dair yeterli araştırma bulunmamaktadır. Halbuki İslâm tarihi literatürüne bakıldığında hediye ve hediyeleşmeye dair müstakil kitapların yanı sıra birçok kitapta hediyeyle ilgili siyasî, sosyal ve ekonomik açıdan değerlendirilebilecek bilgiler bulunmaktadır. Özellikle ahkâmü's-sultaniye eserleri ve ahlak risaleleri, hediye ve hediyeleşme üzerine zengin bilgiler ihtiva etmektedir.

Sonuç olarak Hz. Peygamber'den (sav) itibaren İslâm devleti ile diğer devletler ve liderler arasında tesis edilen diplomatik ilişkilerde karşılıklı hediye teatisinin olması, dönemin hediye ve hediyeleşme kültürü hakkında kıymetli bilgiler verdiği gibi, devrin siyasal, ekonomik, ve sosyo-kültürel açılardan da daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamaktadır.

**Kaynakça**

- Ağırakça, Ahmet. "Gassâniler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 18 Temmuz 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/gassaniler>.
- Ahmedî, Ali b. Hüseyin Ali. *Mekâtibü'r-Resûl*. Dârü Saab, 3 cilt. Beyrut, ts.
- Algül, Hüseyin. "Himyeriler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 16 Temmuz 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/himyeriler>.
- Athamina, Khalil. "İslâm Öncesi Arabistan'da Kabile Kralları (Erken Dönem Arap Kaynaklarında Melik veya Zû't-Tâc Unvanları Üzerine Bir Çalışma)", çev. İsrafil Balcı, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18-19 (2005), 193-212.
- Avcı, Casim. *İslâm-Bizans İlişkileri*. İstanbul: Klasik, 2003.
- Bağdadî, Ebü'l-Fedâil Safiyyüddîn Abdülmümin İbn Abdülhak. *Merâsidü'l-ittilâ' alâ esmâi'l-emkine ve'l-bikâ'*. Nşr. Ali Muhammed Bicavî. 3 cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1954.
- Balcı, İsrafil. *Hz. Ömer Döneminde Diploması*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.
- Balcı, İsrafil. "Diplomat ve Devlet Adamı yönüyle Hz. Ömer", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2003), 195-197.
- Bardakoğlu, Ali. "Hediye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 26 Haziran 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hediye>.
- Belâzürî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, *Ensâbü'l-eşrâf*. Nşr. Riyad Zirikli, vd.. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996.
- Belâzürî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Fütûhu'l-büldân*. Nşr. Abdullah Enîs et-Tabbâ' & Ömer Enis et-Tabbâ'. Beyrut: Müessesetü'l-Ma'ârif, 1987.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhâlik el-Basrî. *Müsnedü'l-Bezzâr*. Nşr. Mahfûz-urrahmân Zeynullah. 18 cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988.
- Bîrûnî, Ebü'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Harizmi. *el-Cemâhir fi ma'rifeti'l-cevâhir*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1984.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Câmiü's-Sahîh*. Nşr. Takıyyüddîn en-Nedvî. 15 cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2011.
- Cameraon, Averil. *Bizanslılar*. çev. Özkan Akpınar. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.
- Demirkent, Işın. "Herakleios", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 25 Temmuz 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/herakleios>.
- Dîneverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd b. Venend. *Ahbârü't-tivâl*. Nşr. Abdülmün'im Âmir. Bağdad: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi Ebû Dâvûd es-Sicistanî. *Sünenu Ebî Dâvûd*, Nşr. Şuayb el-Arnaût vd.. 7 cilt. Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali, *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetu ahvâli sahibi's şerîa*, Nşr. Abdülmü'ti Kal'aci. 7 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.
- el-İmâme ve's-siyâse*. Nşr. Ali Şîrî. Beyrut: Dârü'l-Edvâ, 1990.
- el-İsfahânî, Ali b. Hüseyin b. Muhammed Ebü'l Ferec. *Müfredâtu elfâzi'l Kur'ân*. Nşr. Safvân Adnân Dâvûdî, Dârü'l-Kalem, Dımaşk, 1992.
- Erkoçoğlu, Fatih. *Emevi Devleti'nin dönüm noktası Abdülmelik b. Mervan : (65-86 / 685-705)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.

- Ertürk, Mustafa. "Ükeydir b. Abdülmelik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 20 Temmuz 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ukeydir-b-abdulmelik>.
- et-Turtûşî, Ebû Bekr Muhammed b. Velîd b. Muhammed b. Halef el-Fihri. *Sirâ-cü'l-mülûk*. Nşr. Muhammed Fethi Ebû Bekr. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye-tü'l-Lübnâniyye, 1994.
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî. *Tehzîbü'l-luğa*. Nşr. Muhammed Abdünnaim Hafacî & Mahmûd Ferec Ukde. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Tercüme, Kâhire, ts.
- Fayda, Mustafa. "Cebele b. Eyhem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 17 Temmuz 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/cebele-b-eyhem>.
- Fayda, Mustafa. "Ceracime", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 28 Temmuz 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ceracime>.
- Günaltay, Mehmet Şemsettin. *İslâm Öncesi Arap Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr Ferâhidî. *Kitâbü'l-Ayn*. Nşr. Mehdi Mahzûmî vd.. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Hamidullah, Muhammed. *el-Vesâiku's-siyâsiyye: Hz. Peygamber Döneminin Siyasi-İdari Belgeleri*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi, ts.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi: Hayatı ve Faaliyeti*. çev. Salih Tuğ. 2 cilt. İstanbul: Yeni Şafak Gazetesi, 2003.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm'da Devlet İdâresi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit, *Târîhu Medîneti's-Selâm*. 16 cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.
- Heysemî, Ebû'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebû Bekr b. Süleyman. *Mecmaü'z-zevâid ve menbaü'l-mevâid*. Nşr. Hüsameddin Kudsî, 10 cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, Kâhire, 1967.
- Istanbuli, Yasin. *Diplomacy and Diplomatic Practice in the Early Islamic Era*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- İbn Abdülhakem, Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah. *Fütûhu Mısır ve'l-Mağrib*. Nşr. Abdülmün'im Âmir. 2 cilt. Kahire: el-Heyetü'l-Amme li Kusûri'l-Amme, ts.
- İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *el-İkdü'l-ferîd*. Nşr. Müfid Muhammed Kumeyha. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- İbn A'sem el-Kûfî, Ebû Muhammed Ahmed. *el-Fütûh*. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer İbn Habîb Muhammed b. Habîb b. Ümeyye Bağdadî Hâşimî Muhammed, *el-Münemmak fî ahbâri Kureyş*. Nşr. Hurşid Ahmed Faruk. Beyrut: Âlemü'l Kütüb, 1985.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer İbn Habîb Muhammed b. Habîb b. Ümeyye Bağdadî Hâşimî Muhammed. *Kitâbü'l-Muhabber*. Nşr. Ilse Lichtenstadter, Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahabe*. Nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd & Ali Muhammed Muavvi. 8 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddîn Abdülmelik. *es-Sîretü'n-Nebevîyye*. nşr. Ömer Abdüsselam Tedmürî. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.

- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed. *Zâdü'l-me'âd fî hedyi hayri'l-ibâd*, Nşr. Şuayb el-Arnaût & Abdülkadir Arnaût. 5 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 21 cilt. Cize: Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1999.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dineverî, *el-Ma'arif*. Nşr. Servet Ukkâşe. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1969.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*. Nşr. Ali Muhammed Ömer. 11 cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 2001.
- İbn Zencûye, Ebû Ahmed Humejd b. Mahled b. Kuteybe el-Ezdî. *el-Emvâl*. Nşr. Şâkir Zîb Feyyâz. 31 cilt. Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1986.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî. *el-Muntazam fî tarihi'l-mülûki ve'l-ümem*. Nşr. Muhammed Abdülkadir Ahmed Ata, Mustafa Abdülkadir Ata. 19 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim. *el-Kâmil fî't-târih*. 12 cilt. Beyrut: Dârü Sâdir, 1979.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan İzzeddîn Ali b. Muhammed b. Abdülkerîm. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. Nşr. Ali Muhammed Muavviz vd.. 8 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994.
- İbnü'l-Ferrâ, Ebû Ali el-Hüseyn b. Muhammed. *Rusulü'l-mülûk: ve men yasluhü'r-risâle ve's-sefâre*. Nşr. Selâhaddin el-Müneccid. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1972.
- İpşirli, Mehmet. "Elçi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Erişim: 28 Haziran 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/elci>.
- İsfahânî Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. İshâk İsfahânî Ebû Nuaym. *Ma'rifetü's-sahâbe*, nşr. Âdil b. Yusuf el-Azzâzî. 4 cilt. Riyad: Medâri'u'l-Vatan, 2011.
- İsfahânî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer b. Hayyân Ensârî. Ebû's-Şeyh, *Ahlâkû'n-nebi ve âdâbuhu*. Nşr. Salih b. Muhammed Veneyyân. 3 cilt. Riyad: Dârü'l-Müslim, 1998.
- İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. İshâk İsfahânî Ebû Nuaym. *Sıfatü'l-Cenne*. Nşr. Ali Rıza Abdullah. 3 cilt. Dımaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, 1995.
- Kapar, Mehmet Ali. *Heyetler: Hz. Peygamber Dönemi'nde Diplomasi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Kaplony, Andreas. *Konstantinopel und Damaskus : Gesandtschaften und Verträge Zwischen Kaisern und Kalifen 639-750 Untersuchungen Zum Gewohnheits-Völkerrecht und Zur İnterkulturellen Diplomatie*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1996.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdulkebîr b. Muhammed el-Hasenî el-İdrîsî, *et-Terâtübü'l-idâriyye : Hazreti Peygamber'in Yönetiminde Sosyal Hayat ve Kurumlar*, çev. Ahmet Özel. 2 cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Kortantamer, Samira. "Memlûklerde Hediye". *Hediye Kitabı*. ed. Emine Gürsoy Naskalı, Aylin Koç. 15-34. İstanbul: Kitabevi, 2007.
- Makrîzî, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkâdir. *el-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hıttati ve'l-âsâr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Makrîzî, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkâdir. *İmtâü'l-esmâ bimâ li'n-nebi mine'l-ahvâl ve'l-emvâl ve'l-hafede ve'l-metâ*. Nşr. Muhammed Abdülhamid en-Nemîsî. 15 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.

- Mârî b. Süleyman, *Ahbâru fetârike kürsiyyi'l-meşrik*, Roma: Mektebetü'l-Müsennâ, 1899.
- Mâverdü, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi'l-kebîr hüve şerhu muhtasari'l-Müzenf*. Nşr. Ali Muhammed Muavviz & Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 16 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994.
- el-Menbicî, Agobios b. Kostantin. *el-Müntehab min Târîhi'l-Menbicî* Trablus: Dârü'l-Mansur 1986.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali. *Mürücü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*. Nşr. Kemâl Hasan Mer'î. 4 cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- Mumcu, Ahmet. *Osmanlı Devletinde Rüşvet: Özellikle Yargısal Rüşvet*. İstanbul: İnkılap Yayınları, 2005.
- Naskali, Emine Gürsoy. "Giriş", Hediye Kitabı, ed. Emine Gürsoy Naskali I-XIV. Naskali İstanbul: Kitabevi, 2007.
- Nîsâbü'rî, Ebü Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhammed Hâkim. *el-Müstedrek ale's-Sahâhayn*. Nşr. Mustafa Abdülkâdir Ata. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990.
- Nüveyrî, Şehâbeddîn Ahmed b. Abdülvehhâb b. Muhammed, *Nihâyetü'l-ereb fî funûni'l-edeb*, 33 cilt. Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâikü'l-Kavmiyye, 2003.
- Ortaylı, İlber. *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*. İstanbul: Cedit Yayınevi, 2008.
- Oğuzay, Fatih. "Fethedilen Bölgelerdeki Verimli Tarım Alanlarının Hulefâ-yi Râşidîn Dönemi İslâm Fetihlerine Etkisi", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2016), 52-53.
- Özhazar, Hüseyin. *Adaleti ve Yenilikleriyle Hz. Ömer*. İstanbul: Tirekitap, 2014.
- Özkuyumcu, Nadir. "Mukavkıs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 14 Temmuz 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mukavkis>.
- Öztürk, Levent. *İslam Toplumunda Hristiyanlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Reşid b. Zübeyr. *ez-Zehâir ve't-tuhaf*. Kuveyt: Vizâretü'l-İ'lâm, 1984.
- Rosenthal, Franz. *Man Versus Society in Medieval Islam* Leiden: E.J. Brill, 2014.
- Saîd b. Bitrik, *et-Târîhü'l-mecmû ale't-tahkîk ve't-tasdîk*. Beyrut: Matbaatü'l-Abâi'l-Yesuiyyîn, 1909.
- Salman, Hüseyin. "Göktürk ve Türgiş Devletlerinin Çin ile Hediyeleşmesi", *Hediye Kitabı*, ed. Emine Gürsoy Naskali, Aylin Koç 3-15. İstanbul: Kitabevi, 2007.
- Sarıçam, İbrahim & Erşahin, Seyfettin. *İslâm Medeniyeti Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Se'alibî, Ebü Mansur Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail. *Âdâbü'l-mülûk*. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 2007.
- Serahsî, Ebü Bekr Şemsü'leimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsûât*. 31 cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Süheylî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed. *er-Ravzü'l-ünüf fî Şerhi's-sîreti'n-nebeviyye li-İbn Hişâm*. Nşr. Ömer Abdüsselâm es-Selâmî. 7 cilt. Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türas li'l-Arabi, 2000.
- Şâmî, Ebü Abdullâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf Sâlihî. *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sîreti hayri'l-ibâd*. Nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd.. 12 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb (ö. 360/971). *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, Thk. Hamdi Abdülmecid Selefi. 25 Cilt. Kâhire: Mektebetü İbni Teymiyye, 1994.

- Taberî, Ebû Ca'fer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Târîhü'l-ümem ve'l-mülûk*. nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. 11 cilt. Beyrut: Dârü'l-ma'ârif, ts.
- Temir, Hakan. "Hâtıb b. Ebî Belte'a ve Hayatı", *İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5 (2019), 31-75.
- Theophanes, *The Chronicle of Theophanes*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1982.
- Topçuoğlu, Ali Aslan. *İslam'da Diplomatik Temsil*. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.
- Tuncer, Hüner. *Küresel Diplomasi*. Ankara: Ümit Yayıncılık, 2006.
- Uzer, Umur. "Uluslararası İlişkilerin Temel Kavramları". *Uluslararası İlişkiler "Girişi Kavram ve Teoriler"*. ed. Haydar Çakmak. Ankara: Barış Kitapevi, 2007.
- Vâkıdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Esemî. *el-Megâzî*. 3 cilt. Nşr. Marsden Jones. Beyrut: Dârü'l-Âlemî, 1989.
- Ya'kûbî, İbn Vâzih Ahmed b. İshak b. Ca'fer. *Târîhü'l-Ya'kûbî*. 2 cilt. Beyrut: Dâr-u Sâdır, ts.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Abdûlmelik b. Mervân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 10 Ağustos 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdulmelik-b-mervan>
- Yücel, Yaşar – Sevim, Ali. *Türkiye Tarihi: Osmanlılar dönemi: (1300-1566)*. 3 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990.

## KURTUBÎ'NİN KUR'AN'IN SÜNNET'LE TEFSİR EDİLMESİ YÖNTEMİNİ UYGULAMA BİÇİMİ: MÜFESSİRİN KULLANDIĞI MUHTELİF ARAÇ VE TEKNİKLER PERSPEKTİFİNDEN\*

Abdullah BAYRAM\*\*

### Öz

Tefsir, hadis ve fıkıh âlimi Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 671/1273), *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* adlı ahkâma ağırlık verdiği tefsirinde rivayet ve dirayet yöntemlerini birbirini tamamlar şekilde ve lafız-mâna dengesi içinde uygulamıştır. Bu tutumu rivayet metodu açısından incelendiğinde, Kurtubî'nin öncelikle Kur'an'ın Kur'an'la ve Kur'an'ın Sünnet'le tefsir tekniklerini kullandığı müteakiben sahâbe ve tabiûn sözlerine başvurduğu açıkça gözlemlenmektedir. Bu yaklaşımı sayesinde müfessir, Kur'an'ın anlaşılması, açıklanması ve yorumlanması faaliyetlerini bütüncül ve tenakuzdan uzak olarak icra etmeye çalışmıştır.

Makalede, rivayet tefsirinin birinci sırasında yer alan Kur'an'ın Kur'an'la tefsir edilmesi tekniğinin hemen ardından gelen Kur'an'ın Sünnet'le tefsirine müfessirin nasıl baktığı ve nasıl uyguladığı incelenmiştir. Ayrıca bu çerçevede müfessirin söz konusu uygulamasında kullandığı araç ve teknikler de çeşitli örneklerle ortaya konulmuştur.

**Anahtar Kavramlar:** Tefsir, Kurtubî, el-Câmi' li-Âhkâmi'l-Kur'ân, Yöntem, Kur'an'ın Sünnet'le Tefsiri.

### THE METHOD OF APPLICATION OF COMMENTARY OF THE QUR'AN WITH SUNNAH BY KURTUBÎ: FROM THE PERSPECTIVE OF THE VARIOUS TOOLS AND TECHNIQUES USED BY THE MUFASSIR

### Abstract

Abu Abd Allah Mohammed İbn Ahmad al-Qurtubi (d. 671/1273), who is a scholar of tafsir, hadith and fiqh, used the dirayah interpretation (al-tafsir bi'l-ra'y) and the rivayah interpretation (al-tafsir bi'l-rivâye) methods to complement each other in his work focusing on the exegesis of *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. He applied these techniques in the balance of word-structure and meaning. When this approach is examined in terms of narration method, it is clearly observed that the examiner first applied the techniques of exegesis with the Quran's interpretation by Qur'an and the Quran's interpretation by Sunnah and then resorted to the companions and subordinates. Thus, through this approach, the commentator tried to carry out the activities of unders-

\* Bu makale 08.01.2008 tarihinde oybirliği ile kabul edilmiş Prof. Dr. İbrahim Çelik danışmanlığında hazırlanmış Kurtubî ve Fikhî Tefsiri başlıklı doktora çalışmasından türetilmiştir.

\*\* Dr. Öğretim Üyesi, Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, ORCID ID: 0000-0002-4494-3700; e-mail: abduallahbayram@balikesir.edu.tr

tanding, explaining and interpreting the Qur'an as far as possible in a holistic and distant manner.

The article examines how the Qur'an, who is in the first line of the narrative commentary, follows the Qur'an's interpretation of the Qur'an with the Qur'an and applies the Qur'an's commentary to the Sunnah with the Sunnah. In addition, the tools and techniques used by the inspector in this application are evaluated with various examples.

**Keywords:** Tafsîr, Sunnah, al-Qurtubi, al-Jâmi li-Ahkâm al-Qur'an, Commentary of the Qur'an with Sunnah.

*Makalenin Geliş Tarihi: 15.12.2019; Makalenin Kabul Tarihi: 02.02.2020*

## Giriş

Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 671/1273), Tefsir, Hadis ve Fıkıh âlimi olup Kurtuba'da doğmuştur. Birçok eser kaleme alan Kurtubî, daha çok meşhur tefsiri, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*'la tanınmış ve anılmıştır.<sup>1</sup> Müfessir, bu eserinde farklı konular içeren Kur'an âyetlerini Tefsir, Kıraat, Hadis, Fıkıh, dil başta olmak üzere çeşitli ilimlerden yararlanarak açıklamıştır.<sup>2</sup> Kendisi çok yönlü bir âlim oluşundan dolayı "ilimde derya"<sup>3</sup> şeklinde vasıflandırılmıştır.<sup>4</sup> Eserlerini Ehl-i sünnet çizgisinde telif eden mü-

- 1 Bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm*, nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî v.dğr. (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1407/1987), 74-75; Celâleddin es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, nşr. Ali Muhammed Ömer (Kahire: y.y., 1976), 79; Selâhaddin Halil b. Aybeg es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, nşr. H. Ritter v.dğr. (Wiesbaden: y.y., 1962), 2: 122-123; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb fi ma'rifeti a'yânî ulemâi'l-mezheb* (Kahire: y.y., 1972), 2: 308-309; Makrîzî, *el-Mukaffe'l-kebîr* (Beyrut: y.y., 1991), 7: 147-148; Muhammed b. Alî ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, nşr. Ali M. Ömer (Kahire: Mektebetü vehbe, 1972), 2: 65-66; Makkârî, *Nefhu't-tîb min ğusni'l-Endelüsi'r-ratîb* (Beyrut: y.y., 1968), 2: 210-212; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb* (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1350-1351), 5: 335; Yûsuf Elyân Serkîs, *Mu'cemü'l-matbu'ati'l-Arabiyye ve'l-mu'arreb* (Kahire: y.y., 1928-30), 2: 1504; Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)*, (Leiden: y.y., 1943-1949), 1: 529; a.mlf., *Geschichte der Arabischen Litteratur Supplementband (GAL Suppl.)*, (Leiden: 1937-1942), 1: 298, 737; Bağdatlı İsmâil Paşa, *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli alâ Keşfi'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (İstanbul: y.y., 1945-47), 2: 241; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn: terâcimü musannifi l-kütübî'l-Arabiyye* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 8: 239-240; Zirikî, *el-A'lâm*, nşr. Züheyr Fethullah (Beyrut: y.y., 1986), 10: 185.
- 2 Bk. Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Beyrut: y.y., t.y.), 2: 321-326; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi* (Fecr Yayınevi: Ankara 1996), 2: 103-115; Zehebî, *et-Tefsîr*, 2: 321-326; Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, 2: 103-115.
- 3 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 74-75.
- 4 Bk. Mahmûd Zelat el-Kasbî, *el-Kurtubî ve Menhecühû fi't-Tefsîr* (Kahire: Dârü'l-Ensâr, 1399/1979), 418; Tayyar Altıkulaç, "Kurtubî, Muhammed b. Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 26: 455.



fessir;<sup>5</sup> bilhassa bazı itikadî fırkaların yanında<sup>6</sup> İslâm'la çelişen bir takım tasavvuf anlayış ve uygulamalarını da<sup>7</sup> şiddetle tenkit etmiştir.<sup>8</sup>

Kurtubî, Kur'an'ın açıklanmasında rivayet tefsiri geleneğinin temel alınması gerektiğini vurgulayıp,<sup>9</sup> bu yöntem dahilinde Kur'an'ı tefsir etmenin önemli ve övgüye layık bir amel olduğunu belirtmektedir.<sup>10</sup> Kurtubî, âyetlerin açıklanması faaliyetini aynı cümlede ve birlikte kullandığı tefsir ve te'vil kavramlarıyla ifade edip bu yöntemi eserinin başından sonuna kadar sürdüreceğini taahhüd etmekte<sup>11</sup> ve te'vil mekanizmasının işletilmesinin önemi ne dikkat çekmektedir. Nitekim müfessir, sahâbenin Kur'an'ı okuduğunu ve onun tefsiri ile ilgili farklı görüşler ileri sürdüğünü söyledikten sonra onların Kur'an ile ilgili tüm açıklamalarını Hz. Peygamber'den işitmelerinin mümkün olmadığını vurgulamaktadır. Müfessir, bu görüşüne Hz. Peygamber'in İbn Abbâs'a "Allah'ım, onu dinde fakih kıl ve ona te'vil ilmini öğret."<sup>12</sup> şeklindeki duasını delil getirdikten sonra "eğer te'vil faaliyeti de, Kur'an gibi işitilip nakledilmesi icap eden bir şey olsaydı, İbn Abbâs'a böyle bir duada bulunmanın herhangi bir anlamı olur muydu?" sorusunu yöneltmektedir. Binaenaleyh müfessir, Kur'an'ın re'y tefsiri çerçevesinde te'vil edilip yorumlanmasının icap ettiğini ve bunun da gayet açık ve anlaşılır olduğunu vurgulamaktadır.<sup>13</sup>

Kurtubî, Kur'an'ın yorumlanmasının tefsir tarihindeki yerini ifade edip,<sup>14</sup> Allah Teâlâ'nın bu görevi öncelikle Hz. Peygamber'e, sonra da âlimlere tevdi ettiğine dikkat çekmiştir. Yine Kurtubî, müfessirlerin tefsir ameliyesini bu çerçevede sürdürüp, Kur'an'ın maksatları istikametinde istinbat ve ictihad mekanizmalarını kullandıklarını belirtmiştir.<sup>15</sup> Aynı şekilde kendisi de Kur'an'ı nakil ve akıl zemininde tefsir edip lafız ve mâna dengesini gözetmiş böylece âyetleri Kur'an'ın indiriliş gayesi ve murâd-ı ilâhî ekseninde<sup>16</sup> açıklamaya gayret etmiştir. Bu suretle Kur'an tefsirinde rivayet ve dirayet yön-

5 Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Hişâm S. el-Buhârî (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001), I, 210. Bakara, 2/34. 9. mesele; bk. *a.e.*, I, 179-180. Bakara, 2/29. 2. mesele; I, 186-187. Bakara, 2/30. 1. mesele.

6 Kurtubî, *Tefsir*, 1: 16; 4: 123. 2. mesele. Âl-i İmrân, 3/118; 11: 31-32. 3. mesele. Kehf, 18/79-82.

7 Kurtubî, *Tefsir*, 7: 68. En'âm, 6/93; 3: 283-285. Bakara, 2/283. 31. mesele. 3. başlık; 4: 130-131. Âl-i İmrân, 3/159.

8 Bk. Ayşe Seda Tatar, "Kurtubî'nin Tasavvuf ve İşârî Yoruma Bakışı" (Yüksek Lisans Tezi, ÇÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013), 36-71.

9 Bk. Kurtubî, *Tefsir*, 1: 15-16, 34-38.

10 Kurtubî, *Tefsir*, 1: 35.

11 Kurtubî, *Tefsir*, 1: 15.

12 Buhârî, "Vudû", 10; Müslim, "Fedâilü's-sahâbe", 138; İbn Mâce, "Mukaddime", 11; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 266, 314.

13 Kurtubî, *Tefsir*, 1: 35.

14 Kurtubî, *Tefsir*, 1: 34-38.

15 Kurtubî, *Tefsir*, 1: 15-16.

16 Kurtubî, *Tefsir*, 1: 15-16.

temlerini birbirini destekler şekilde işletip genellikle akıl ve nakil dengesini kurmuştur.<sup>17</sup> Nitekim Kurtubî de dahil olmak üzere yorum eyleminde tefsir geleneğini temel alan müfessirler, Kur'an'ın açıklanmasında en güzel meto-  
dun Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri olduğunu zikretmişlerdir. Kur'an'ın bütüncül yorumlanmasını temin eden bu yöntem sayesinde zengin muhtevasında yer alan tüm unsurların tefsir faaliyetinde değerlendirildiğini ifade edip önceliği bu tekniğe vermişlerdir.<sup>18</sup> Hemen ardından da Kur'an'ın Sünnet'le tefsirini devreye sokmuşlardır.<sup>19</sup> Kurtubî de bu durumu tefsirdeki usulünü ortaya ko-  
yarken açıkça sergilemekte; hem rivayet hem de dirayet metotlarının kullandığı bazı tefsir kaynaklarını dile getirmektedir.<sup>20</sup>

Rivayet tefsiri açısından bakıldığında hadis kaynaklarının dolayısıyla hadis ve hadis usulü ilimlerinin *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*'da epey geniş bir yer işgal ettiği kolayca gözlemlenmektedir. Burada Endülüs ulemâsının *Kütüb-i sitte* kavramına farklı yaklaşımları ve bu tabir altında muhaddis ve eserlerini İmam Mâlik, Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Nesâî şeklinde sıralamaları dikkat çekicidir.<sup>21</sup> Kurtubî'nin yaşadığı dönemlerde *Kütüb-i sitte* kavramı henüz terimleşmediği için müfessir böyle bir tabir kullanmamakla birlikte<sup>22</sup> onun muhtevasını mağripli muhaddisler gibi algıladığı söylenebilir. Fakat müfessir onlar gibi *Muvatta'*, özellikle ilk başta değil de İbnü'l-Arabî'den yaptığı bir nakilde daha çok kronolojik bir sıralama izlenimi verecek şekilde şöylece ifade etmektedir:

“Sizden herhangi biri, Allah'ın kitabında ve Kütüb-i hamsede bulunan isimlerden başka bir isimle sakın dua etmesin. Bu Beş Kitap ise Buhârî, Müslim, Tirmizî, Ebû Dâvûd ve Nesâî'dir. Bunlar İslam'ın üzerinde bina edildiği kitaplardır. Musannef hadislerin aslını teşkil eden Muvatta' da bu hadis kitaplarına dahil olmuştur.”<sup>23</sup>

17 Bk. Kurtubî, *Tefsir*, 1: 15-16; 34-38; bk. Safedî, *el-Vâfi*, 2: 122-123; İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, nşr. Ali Abdülvâhid Vâfi, (Kahire: Dârü Nehdati Mısır, 1401), 3: 1032; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 2: 65-66.

18 Bk. Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Yûsuf A. el-Mar'aşlî v.dğr. (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1994), 2: 315; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1996), 2: 12-13; Halis Albayrak, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: Şûle Yayınları, 2011), 93.

19 Bk. Zürkânî, *Menâhil*, 2: 12; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 288; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü ve Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2001), 311; Abdülhamit Birişik, “Tefsir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 284.

20 Kurtubî, *Tefsir*, 1: 15-16; Muhammed b. Lutfî es-Sabbağ, *Buhûs fî usûli't-tefsir* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1408/1988), 24-50.

21 Mustafa Kurt, *İbn Kuteybe ve Tefsirdeki Yeri* (İstanbul: İFAV, 1996), 320-321; Bk. Mehmet Özdemir, “Endülüs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11: 211-225.

22 Bk. *el-Hadis ve'l-muhaddis* adlı CD programı.

23 Kurtubî, *Tefsir*, 7: 204. A'râf, 7/180. 6. mesele. 1. başlık.

Makalenin temel amacını ve özgün yönünü müfessirlerin Kur'an'ın Sünnet'le tefsir edilmesi yöntemini uygularken hangi araç ve teknikleri kullandıkları sorusunun teferruatlı bir şekilde cevaplandırılması oluşturmaktadır. Çünkü bu yöntemin ele alındığı çalışmalarda genellikle öne çıkan anlatım biçimi, Kur'an'daki bir âyetin anlamının hadislerle desteklenip açıklanması yönündedir. Fakat bunun nasıl ve hangi tekniklerle gerçekleştirildiği üzerinde durulmamış böylece bu yöntemin metodolojik derinliği ve kapsamı yeterince açıklığa kavuşturulmamıştır. Biz makaleyi *el-Câmi'* örneğinde bu perspektiften şekillendirmeyi hedefliyoruz. Nitekim Kurtubî, Kur'an'ın Sünnet'le tefsiri tekniğini uygularken muhtelif enstrümanlar kullanmıştır. Makalede Kurtubî'nin bu çerçevede dokuz farklı araç ve teknik işlettiğini tespit ettik. Bu uygulamasının zaman ve mekân bağlamında değerlendirildiği takdirde, yorum eylemine katkı sağlayıp açılım getireceği kanaatindeyiz. Bunun için *müfessirin Kur'an'ın Sünnet'le tefsirinde kullandığı tekniklerin örnek alınıp yaşanılan ortamın şartlarına göre değerlendirilmesi ve gerekirse bu minvalde yenilerinin üretilmesi* icap etmektedir. Ayrıca müfessirlerin ilmî ve ahlâkî şahsiyetleri açısından makaleye bakıldığında Kur'an'ın Sünnet'le tefsir edilmesi tekniği, Kurtubî tarafından nasıl algılanıp uygulandığı da müşahhas ve özgün bir örnek olarak işlenmiş olacaktır. Zira bu teknik rivayet metodunun içinde geçmişten günümüze kullanılmakla birlikte, bunun algılanma ve uygulanma biçimi yorumun öznesi olan müfessirle doğrudan ilişkilidir. Bu yüzden Kurtubî'nin âyetleri Sünnet'le açıklarken nasıl bir yaklaşım sergilediği ve ne gibi metodolojik araç ve teknikler istimal ettiği işlenecektir.

### 1. Kurtubî'nin Kur'an'ı Kur'an'la Tefsiri Yöntemine Bakışı ve İlgili Uygulamaları

Deliller hiyerarşisi içinde Sünnet'e bakıldığında hadis/sünnet, Kur'an'dan sonra şer'î delillerin ikincisini teşkil etmekle birlikte<sup>24</sup> İslâm düşüncesinde Sünnet'le Kur'an'ın bir bütünlük arzettiği kabul edilir ve ona büyük bir önem atfedilir.<sup>25</sup>

Kurtubî de, Sünnet'in Tefsir ve Fıkıh ilmindeki yerini hem eserinin mu-kaddimesinde hem de âyetlerin tefsir ve te'vilinde ortaya koymuştur. Müfessir: "O, nefis arzusu ile konuşmaz. (Size okuduğu) Kur'an ancak kendisine bildirilen bir vahiydir." (en-Necm 53/3-4) âyetlerini açıklarken "bu âyetlerde

24 Mehmet Özdemir, "Hadis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11: 28.

25 Bk. Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtübî el-Gırnâtî, *el-Muvâfakât fi usûli's-şer'a*, (Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, t.y.), 3: 37; Muhammed Ebû Zehre, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, trc. Abdülkadir Şener (Ankara: Fecr Yayınları, 1990), 100; bk. Murteza Bedir, "Sünnet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 151-152.

Sünnet'in de amel bakımından tıpkı Allah tarafından indirilmiş vahiy gibi olduğuna bir delâlet vardır."<sup>26</sup> çıkarımında bulunmaktadır. Nitekim müfessir mukaddime bölümündeki "Kitabın Sünnet'le Açıklanması ve Bununla İlgili Rivayetler" başlığında bu hususu Kur'an ve Sünnet temelinde değerlendirmektedir.<sup>27</sup>

Kurtubî, lafız-mâna dengesi bağlamında Kur'an'ın zâhirî/lafzî boyutunun kavranmadan bâtinî (gâî/içsel anlam) yönüne girilmemesi gerektiğini vurgulayarak, doğru ve sahih bir tefsir ve te'vil ameliyesinde takip edilmesi gereken yolu ortaya koymaktadır. Sünnet'in Kur'an'ı tefsir ve tebyin ettiği hususunu,<sup>28</sup> Hz. Peygamber'in örneğinde açıklayan müfessir,<sup>29</sup> Kur'an tefsirinde hatadan korunmak için ilk olarak âyetin zâhirinde nakli ve semâî tefsirin zorunlu olduğunu ancak bu merhaleden sonra kavrama ve istinbat alanının bir müfessirin önünde genişleyeceğini ifade etmektedir.<sup>30</sup>

Kur'an'ın açıklanma sürecinin Hz. Peygamber'den beri devam ettiğini, Kur'an'ın tüm çağlarda tefsir ve te'vil edildiğini ve Allah Teâlâ'nın bu görevi öncelikle Hz. Peygamber'e, ondan sonra ise âlimlere verdiğini belirten Kurtubî, onların bu görevi Kur'an maksatları paralelinde istinbat ve icihad mekanizmalarıyla ifa ettiklerini şöyle belirtmektedir:

*"Allah Teâlâ, Kur'an-ı Kerîm'in mücmel bölümlerinin beyan edilip açıklanması, müşkil hususlarının tefsir edilmesi ve birden çok anlam içeren ihtimalli ifade ve meselelerin araştırılıp çözüme kavuşturulması görevini Hz. Muhammed'e (sav) vermiştir. Allah Teâlâ bunu, Allah Resûlü'nün (sav), risâletin tebliğ misyonunun yanı sıra, Kur'an'ı anlama ve onun anlaşılması konusunda ihtisas sahibi olup üstün bir konumda bulunması ve Kur'an tefsirinde başvuru kaynağı olması için böyle yapmıştır. Allah Teâlâ bu hususu: "O peygamberleri apaçık belgeler ve kitaplarla gönderdik. İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman ve onların da üzerinde düşünmeleri için sana bu Kur'an'ı indirdik."<sup>31</sup> âyetiyle belirtmektedir. Allah Teâlâ, Resûlü Hz. Muhammed'den (sav) sonra ise Kur'an'ın dikkat çektiği manaların istinbat edilip çıkartılması ve Kur'an'da işaret edilip içinde murâd-ı ilâhinin ilmi ve maksadı bulunan usul ve prensiplere icihad yöntemiyle ulaşma vazifesini âlimlere vermiştir. Böylece onlar, başkalarını geçip seçkin bir konum elde ederler ve icihad etmelerinden dolayı özel ve üstün bir ecir kazanırlar. Allah Teâlâ bu hususu: "Ey iman edenler! Size, "Meclislerde yer açın" denildiği zaman açın ki, Allah da size*

26 Kurtubî, *Tefsir*, 17: 59. 2. mesele; bk. Kurtubî, *Tefsir*, 16: 197. 4. Mesele (Kurtubî, burada sünnetin vahyin bir parçası olduğunu İbnü'l-Arabî'nin görüşleriyle ifade etmektedir).

27 Kurtubî, *Tefsir*, 1: 38.

28 Kurtubî, *Tefsir*, 1: 16.

29 Kurtubî, *Tefsir*, 1: 15-16; bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an* (İstanbul: y.y., 1335-1338), 3: 189.

30 Kurtubî, *Tefsir*, 1: 36; ayrıca bk. Kurtubî, *Tefsir*, 1: 39; 3: 265-267. 29. mesele. Bakara, 2/282.

31 Nahl, 16/44.

*genişlik versin. Size, "Kalkın", denildiği zaman da kalkın ki, Allah içinizden inananların ve kendilerine ilim verilenlerin derecelerini yükseltsin. Allah yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.<sup>32</sup>" âyetiyle bildirmektedir.<sup>33</sup>*

Kurtubî'nin Tefsirin kaynaklarına ve Kur'an tefsirinde takip edilmesi gereken usule dair bakışını böylece ortaya koyduktan sonra makalenin esas konusunu işleyebiliriz. Bu çerçevede müfessirlerin Kur'an'ın Sünnet'le tefsiri yöntemini nasıl ve hangi araç ve tekniklerle uyguladığını *el-Câmi'* örnekliğin-de ele alabiliriz.

## **2. Kurtubî'nin Kur'an'ın Sünnet'le Tefsiri Çerçevesinde Kullandığı Çeşitli Yöntem, Teknik ve Araçlar**

### **1.1. Kur'ân'ı Hz. Peygamber'in Tefsir Örnekleri Temelinde Açıklaması**

Kurtubî, "Rabblerine dönecekleri için verdiklerini kalpleri ürpererek verenler." (el-Müminûn 23/60) âyetinin tefsirine dair Resûlullah'ın şu hadisini nakletmektedir:

*"Hz. Peygamber'in (sav) hanımı Âişe (r. anhâ) şöyle demiştir: Resûlullah'a: "Rabblerine dönecekleri için verdiklerini kalpleri ürpererek verenler" âyeti hususunda 'acaba bunlar içki içip, hırsızlık edenler midir?' diye sorunca Allah Resûlû 'hayır, ey Sıddîk'ın kızı! Bunlar oruç tutan, namaz kılan ve sadaka veren kimseler olmakla beraber bu yaptıklarının kabul olunmayacağından korup hayırlarda ellerini çabuk tutanlar olduğunu söylemiştir."<sup>34</sup>*

Yine Kurtubî, "Dünya hayatında da, ahirette de onlar için müjde vardır." (Yûnus 10/64) âyetinde zikredilen *müjde* kelimesinin anlamı hakkında Hz. Peygamber'in bir açıklamasını şöylece zikretmektedir:

*"Dünya hayatında da, ahirette de onlar için müjde vardır." âyetiyle ilgili olarak Ebû'd-Derdâ'nın şöyle dediği nakledilmiştir: Resûlullah'a (sav) bu âyet hususunda sorunca 'nâzil olduktan sonra bunun hakkında senden başkası bana soru sormadı. Burada müjde kelimesinden kastedilen anlam bir müslümanın gördüğü veya ona gösterilen sâlih rüyâdır.' demiştir."<sup>35</sup> Bu hadisi Tirmizî, *Câmi'* adlı kitabında tahrîc etmiştir."<sup>36</sup>*

Yine Kurtubî, "Ateş yüzlerini yalar ve onlar orada sırtır kalırlar." (el-Mü'minûn 23/104) âyetinin tefsirine dair Resûlullah'ın şu hadisine yer vermektedir:

*"Ebû Saîd el-Hudrî, Allah Resûlû'nün "ateş yüzlerini yalar ve onlar orada sırtır kalırlar." âyeti hakkında "ateş onu yakacak ve üst dudağı başının ortasına varıncaya*

32 Mücâdele, 58/11.

33 Kurtubî, *Tefsir*, 1: 15-16.

34 Tirmizî, "Tefsir", 23; Kurtubî, *Tefsir*, 12: 89.

35 Tirmizî, "Rü'yâ", 3; "Tefsir", 10; İbn Mâce, "Ta'birü'r-rü'yâ", 1; Dârimî, "Rü'yâ", 1.

36 Kurtubî, *Tefsir*, 8: 257.

*kadar geri çekilecek. Alt dudağıysa, göbeğine değinceye kadar gevşeyecektir.’ dediğini rivayet etmektedir.”<sup>37</sup> Tirmizî, bu sahih, garîb bir hadistir, demiştir.”<sup>38</sup>*

## 1.2. Kur’an Tefsirinde Önceliği Sünnet’e Vermesi

Kurtubî, “O gün biz onların ağızlarını mühürleriz. Elleri bize konuşur, ayakları da kazandıklarına şahitlik eder.” (Yâsîn 36/65) âyetinin tefsirini öncelikle hadislerle gerçekleştirmektedir:

*“O gün biz onların ağızlarını mühürleriz. Elleri bize konuşur, ayakları da kazandıklarına şahitlik eder.” âyeti Sahîh-i Müslim’de bulunan ve Enes b. Mâlik’ten gelen şu rivayetle açıklık kazanmaktadır: Enes b. Mâlik dedi ki: Resûlullah’ın (sav) huzurunda bulunduğumuz bir zamanda birden güldüğünü gördük. Bize: ‘Niçin güldüğümü biliyor musunuz?’ diye sorunca biz de: ‘Allah ve Resûlü daha iyi bilir’ karşılığını vermemiz üzerine ‘kulun Rabbine hitabı sebebiyle güldüm. Kul: Ey Rabbim! Sen beni zulümden alıkoymadın mı? deyince Allah Teâlâ da ‘elbette’, buyurur. Sonra kul: ‘ben kendime karşı ancak kendimden olan şâhidi kabul ederim’ der. Allah Teâlâ: ‘bugün sana karşı şâhid olarak kendin yetersin. Şahitler olarak da kirâmen kâtibîn yeter, karşılığını verir.’ Allah Resûlü sözlerini şöyle sürdürür: ‘Allah ağızını mühürler ve organlarına: ‘konuş!’ denilir. Organları da yaptıkları işleri söyler. Sonra onu konuşmak üzere serbest bırakınca kul ‘benden uzak olun! Benden uzak olun! Ben sizin için mücâdele edip duruyordum.’ der.”<sup>39</sup>*

Kurtubî bu hadisin yanı sıra söz konusu âyete dair başka hadisler de nakletmektedir.<sup>40</sup>

Yine “Kime kitabı sağından verilirse, hesabı çok kolay bir şekilde görülecek” (İnşikâk 84/7-8) âyetlerini “Hesabında onunla münakaşa edilmeyecek” şeklinde tefsir eden Kurtubî, bu anlamın bir hadise dayandığını şöyle belirtmektedir:

*“Hz. Âişe’nin (r. anha), Resûlullah’dan (sav) rivayet ettiği bir hadiste de böyledir. O, Resûlullah’ın ‘kıyamet gününde (sıkıca) hesaba çekilen kimseye azap edilir.’ demesi üzerine ona ‘ey Allah’ın Resûlü! Allah Teâlâ ‘kime kitabı sağından verilirse, hesabı çok kolay bir şekilde görülecek’ diye buyurmuş değil midir?’ şeklinde karşılık verdim. Hz. Peygamber de ‘buradaki hesap o değildir. Zira o, hesabın arzedilmesidir. Kıyamet gününde hesaba sıkı sıkıya çekilen bir kimse azaba uğratılır.”<sup>41</sup> Bu hadisi Buhârî, Müslim ve Tirmizî rivayet etmiş olup, Tirmizî, hasen, sahih bir hadistir, demiştir.”<sup>42</sup>*

37 Tirmizî, “Sifatü cehennem”, 5; “Tefsir”, 23; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3: 88.

38 Kurtubî, *Tefsir*, 12: 101-102; diğer örnekler için bk. Kurtubî, *Tefsir*, 8: 240-241; 10: 5, 31. 1. mesele; 3: 32-33; 20: 56.

39 Müslim, “Zühd”, 17.

40 Bk. Kurtubî, *Tefsir*, 15: 34-35; ayrıca bk. Kurtubî, *Tefsir*, 4: 188-189; 12: 22-23, 39, 42-43.

41 Buhârî, “İlim”, 35; Müslim, “Cennet”, 79; Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 1; Tirmizî, “Tefsir”, 84; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4: 47, 91, 127.

42 Kurtubî, *Tefsir*, 19: 180-181; ayrıca bk. Kurtubî, *Tefsir*, 1: 166. 5. mesele. Bakara, 2/22; 12: 73-74. 9. mesele; 10: 22; 12: 86. 1. mesele; 99-100. 1. ve 2. mesele; 149. 3. mesele; 151-153. 1-3. mesele; 177. 2. mesele; 193-194; 203-204; 20: 60-61.

Kurtubî, ahkâm âyetlerini “gelsinler ki, kendilerine ait bir takım menfaatlere şahit olsunlar ve Allah'ın kendilerine rızık olarak verdiği (kurbanlık) hayvanlar üzerine belli günlerde (onları kurban ederken) Allah'ın adını an-sınlar. Artık onlardan siz de yiyin, yoksula fakire de yedinin.” (el-Hac 22/28) âyetinin tefsirinde örneklendireceğimiz gibi hadislerle tefsir etmektedir. Burada müfessir, hedy kurbanının kesim yerine ulaştırılmadan önce sakatlanması veya telef olması durumu ve âyetin “artık onlardan siz de yiyin” kısmının içerdiği kurban etlerinden yemenin fikhî hükmü gibi hususları hadislerle şöylece açıklamakta ve yorumlamaktadır:

*“İhramlı iken avlanma cezası, başla ilgili bir rahatsızlık nedeniyle fidye olarak verilmesi icap eden kurban, fakirlere nezredilen ve tazminat altında olan bu hedy kurbanında herhangi bir sakatlık olması durumunda, bu kurbanın sahibinin ondan yemesi câizdir. Ayrıca ondan zenginler, fakirler ve akrabalar da yiyebilir. Fakat bu kurbanın etini, derisini ve ona gerdanlık olarak taktığı herhangi bir şeyi satamaz.”*

Müfessir bu değerlendirmelerine şu hadisi delil getirmektedir:

*“Ebû Dâvûd'un, Nâciye el-Eslemî'den rivayetine göre Resûlullah (sav) onunla birlikte hedy kurbanları göndermiş ve kendisine şöyle buyurmuştur: Şâyet bunlardan sakatlanan olursa, onu kes. Sonra (onların boyunlarına nişan olarak taktığın) nalınlarını kanıyla boya ve artık onu insanlarla baş başa bırak (onların yemesine izin ver).”<sup>43</sup>*

Daha sonra müfessir, “artık onlardan siz de yiyin” kısmıyla ilgili fikhî meseleyi şöyle değerlendirmektedir:

*“Âyetin ‘artık onlardan siz de yiyin’ bölümü hakkında bazı âlimler ‘Allah Teâlâ'nın ‘artık onlardan siz de yiyin’ âyeti Arapların İslâm'dan önceki uygulamasını neshetmiştir. Çünkü onlar kurbanlık etlerinden yemeyi kendilerine haram kabul ediyorlar ve bunlardan, dediğimiz gibi, hedy kurbanlıklarından yemiyorlardı. Bu yüzden Allah Teâlâ onların bu uygulamasını artık onlardan siz de yiyin” âyetiyle, Hz. Peygamber de ‘kim bir kurban keserse, o kestiği kurbandan yesin’<sup>44</sup> hadisi ile neshetmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber bizzat kendi kurbanından ve hedy kurbanlıklarından yemiştir. Bu konuda Zührî der ki: Sünnet olan ise ilk olarak kurbanın ciğerinden yemektir.”<sup>45</sup> açıklamalarında bulunmuşlardır.*

Benzer şekilde Kurtubî, “Sonra kirlerini gidersinler, adaklarını yerine getirsinler ve Beyt-i Atik'i (Kâbe'yi) tavaf etsinler.” (el-Hac 22/29) âyetini fikhî açıdan iki hadisle şöylece tefsir etmektedir:

*“İnsanlar, ‘adaklarını yerine getirsinler’ âyetinde mâsiyet durumu hariç olmak üzere adaklarını kayıtsız ve şartsız olarak gereği gibi yerine getirmekle emredilmişler-*

43 Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 18; Tirmizî, “Hac”, 71; İbn Mâce, “Menâsik”, 101; benzer rivâyetler için bk. Müslim, “Hac”, 377, 378; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1: 217; 4: 64, 187, 238; 5: 377.

44 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2: 391.

45 Kurtubî, *Tefsir*, 12: 33-34. 12. ve 13. Mesele; ayrıca bk. Kurtubî, *Tefsir*, 12: 34. 14., 16. ve 17 mesele; 12: 35. 18. ve 19. mesele.

*dir. Çünkü Allah Resûlü (sav) Allah'a isyanı içeriyorsa, adağın yerine getirilmesi söz konusu değildir: buyurmuştur.<sup>46</sup> Yine bir hadisinde 'kim Allah'a itaat çerçevesinde bir adak adanmışsa adağını yerine getirsin, isyan içeren bir adak adanmışsa asla Allah'a isyan etmesin'<sup>47</sup> demiştir.<sup>48</sup>*

### 1.3. Âyetlerin Zâhirî Anlamlarını Hadisle Örtüstürerek Kur'an'ı Tefsir Etmesi

Kurtubî, Ey Muhammed! Kullarıma, benim elbette çok bağışlayıcı, çok merhametli olduğumu, azabımın da elem dolu azap olduğunu haber ver. ” (el-Hicr 15/49-50) âyetinin içerik olarak Hz. Peygamber'in (sav) hadisinde de mevcut olduğunu şöyle dile getirmiştir:

*“Bu âyet, Allah Resûlü'nün (sav) şu hadisiyle paralellik arzeder: “Eğer mümin, Allah'ın nezdindeki cezalandırmayı bilseydi, hiçbir kimse onun cennetine girmeyi ümit etmezdi. Kâfir de, Allah katındaki rahmeti bilseydi, hiçbir kimse onun rahmetinden ümid kesmezdi.”<sup>49</sup> Bu hadisi Müslim, Ebû Hüreyre yoluyla nakletmiştir.”<sup>50</sup>*

Yine Kurtubî, “Cimrilik ettikleri şey, kıyamet günü boyunlarına dolacaktır.” (Âl-i İmrân 3/180) âyeti çerçevesinde bu konunun örneklerini vermektedir.<sup>51</sup>

### 1.4. Kur'an'ın Sünnet'le Tefsirini Umum-Husus Tekniğiyle Gerçekleştirmesi

Kurtubî, “Allah, size ancak leş, kan, domuz eti ve Allah'tan başkası adına kesilene haram kıldı. Ama kim mecbur olur da, istismar etmeksizin ve zaruret ölçüsünü aşmaksızın yemek zorunda kalırsa, ona günah yoktur.” (el-Bakara 2/173) âyetinin hadisle tahsis edilip edilmediğini değerlendirdikten sonra da kendi tercihini şöyle belirtmektedir:

*“Söz konusu âyet umumi (âmm) olup Allah Resûlü'nün (sav) 'bize iki ölü helâl kıldı: Bunlar, balık ve çekirgeçdir. İki kan da helâl kıldı. Bunlar da karaciğer ve dalak-*

46 Müslim, “Nezr”, 8; Ebû Dâvûd, “Eymân”, 21, 22; Dârimî, “Siyer”, 62; “Nüzûr”, 3; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4: 430, 434.

47 Buhârî, “Eymân”, 28, 31; Ebû Dâvûd, “Eymân”, 19; Tirmizî, “Nüzûr”, 2; Nesâî, “Eymân”, 27, 28; İbn Mâce, “Keffârât”, 16; Muvatta, “Nüzûr”, 8; Dârimî, “Nüzûr”, 3; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6: 36, 41, 224.

48 Kurtubî, *Tefsir*, 12: 36. 21. mesele; ayrıca bk. Kurtubî, yalan şahitliğin hükmünü bir hadisle delillendirmektedir: Kurtubî, *Tefsir*, 12: 39. 6. mesele; yine Kurtubî, el-Hac 22/33. âyette geçen: “Onlarda sizin için belirli bir süreye kadar faydalar vardır...” bölümünde söz konusu edilen kurbanlıkların faydaları hususunu hadislerle tefsir etmektedir: Kurtubî, *Tefsir*, 12: 40. 5. mesele; Kurtubî, el-Hac 22/36. âyette geçen: “... Artık yanları üzere düşüp can verince ...” bölümünde söz konusu ettiği develerin boğazlanma şeklini hadisle açıklamaktadır: Kurtubî, *Tefsir*, 12: 44. 5. mesele; Kurtubî, el-Bakara 2/282. âyette vadenin belirlenmesi ve selme vade konusunu hadislerle tefsir etmektedir: Kurtubî, *Tefsir*, 3: 255-256. 3. mesele.

49 Müslim, “Tevbe”, 23; Tirmizî, “Deavât”, 99.

50 Kurtubî, *Tefsir*, 10: 26.

51 Kurtubî, *Tefsir*, 4: 198-199. 2. mesele.



*tır.” Hadisiyle tahsis edilmiştir. Bu hadisi Dârekutnî rivayet etmiştir.<sup>52</sup> Aynı şekilde Hz. Câbir'den gelen ve anber balığı ile ilgili hadis de senedinin sahih olması dolayısıyla Kur'an'ın umumi hükmünü tahsis etmektedir. Bu hadisi ise Buhârî ve Müslim, Allah Teâlâ'nın: “Sizin için de yolcular için de bir geçimlik olmak üzere deniz avı yapmak ve deniz ürünlerini yemek sizlere helal kılındı. Kara avı ise ihramlı olduğunuz sürece size haram kılındı.” (el-Mâide 5/96) buyruğu ile birlikte rivayet etmişlerdir.”<sup>53</sup>*

Bu hususta İbn Hüveyzimendâd'ın görüşlerini de zikredip ardından konuyu değerlendiren Kurtubî, bu âlimin “biz Resûlullah (sav) döneminde tence-rede yemek pişirir, tencerenin üstünde kandan dolayı sarımtırak bir tabaka belirir, buna rağmen o yemeği yer ve buna karşı bir tepki göstermezdik.”<sup>54</sup> hadisini nakledip söz konusu hususlardan sakınma ağır bir yük ve zorluk getirdiği için bunların dinde kaldırıldığını ve bunun da şeriatte aslî bir ilke olduğunu ifade etmektedir. Bu bilgiler ışığında kendi görüşünü “derim ki: Allah Teâlâ bu âyette *kan* kelimesini mutlak olarak zikrettiği halde En'âm 6/145. âyette *akmış* olarak kayıtlamaktadır. Âlimler de buradaki mutlakı icmâ ile mukayyede hamletmişlerdir.”<sup>55</sup> şeklinde dile getirmektedir. Nitekim Kurtubî, âyet ya da âyetlerin hadislerle tahsis edilmesi meselesini Kur'an'ın umumi oluşu prensibi çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini vurgulayıp âyetlerin tefsir ve te'vilini bu hassasiyet içersinde gerçekleştirmektedir. Meselâ Kurtubî, “Hırsızlık eden erkekle, hırsızlık eden kadının, o kazandıklarına bir karşılık ve Allah tarafından ibret verici bir ceza olmak üzere ellerini kesin.” (el-Mâide 5/38) âyetini çerçevesinde dârülharpte hadlerin uygulanması meselesini de işlemekte ve tercihini Kur'an lafzının umumiliğini delil alanlardan yana şöylece yapmaktadır:

*“Bu meselede el kesme cezasının uygulanması gerektiğini söyleyenler, Kur'an lafzının umumiliğini delil almışlardır. Allah Teâlâ'nın izniyle sahih olan da budur. Harp diyarında hadlerin ve el kesme cezasının uygulanmaması gerektiğini savunanların ileri sürdükleri en uygun delil ise cezanın uygulandığı kimsenin müşriklere katılabileceği endişesidir. Doğrusunu en iyi bilen Allah'tır.”<sup>56</sup>*

### 1.5. Kur'an'ın Sünnet'le Tefsirini Mücmel-Mübeyyen Tekniğiyle Yapması

Kurtubî, “Şafağın aydınlığı gecenin karanlığından ayırt edilinceye (tan yeri ağarınca) kadar yiyin, için. Sonra da akşama kadar orucu tam tutun.”

52 Dârekutnî, *Sünen*, 4: 272; İbn Mâce, “Et'ime”, 31; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2: 97.

53 Buhârî, “Zebâih”, 12; “Sayd”, 12; “Meğazi”, 65; Müslim, “Sayd” 17, 18; “Zebâih”, 17, 18; Nesâî, “Sayd”, 35; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3: 311; Kurtubî, *Tefsir*, 2: 145. 4. mesele; bk. a.e., Kurtubî, *Tefsir*, 2: 145-146.

54 Hadisi bu lafızlarla kaynaklarda tespit edememekle birlikte, hadiste yer alan yemeğin üzerindeki sarımtırak tabaka şeklinde bir ifade yer almaksızın benzer anlamı ifade eden başka hadisler mevcuttur (bk. Buhârî, “Et'ime”, 31; “Talâk”, 14; Müslim, “Itk”, 14; Nesâî, “Talâk”, 29; Muvatta, “Talak”, 25; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4: 178, 180.

55 Kurtubî, *Tefsir*, 2: 148. 14. mesele.

56 Kurtubî, *Tefsir*, 4: 100. 18. mesele.

(el-Bakara 2/187) âyetinin ramazan ayındaki yeme ve içmenin nihaî sınırlarını çizdiğini belirtmektedir. Bu doğrultuda bir takım görüşleri eleştiren müfessir, tan yerinin ağarmasından itibaren belli bir süre geçmedikçe, âyetteki ayırt etme fiilinin yapılamayacağını dolayısıyla bu zaman zarfında yeme ve içmeye dair haram şeklinde herhangi bir hüküm verilmesinin doğru ve sahih olmayacağını vurgulamaktadır. Daha sonra müfessir, yeme ve içme eyleminin bırakılmasını gerektiren vaktin ayırt edilmesini sağlayan sınırın mahiyeti hakkında farklı görüşler bulunmakla birlikte, cumhurun: “Bu vakit sağa ve sola doğru ufukta yayılan tan yeridir.” açıklamasının bize kadar gelen mevcut haberlerle ve İslâm beldelerindeki süregelen uygulamayla örtüştüğünü belirtip bunu hadislerle şöyle gerekçelendirmektedir:

*“Resûlullah (sav), ‘Bilâl’in ezan okumasıyla birlikte yukarı doğru uzunlamasına görülen ufuktaki beyazlık, şöylece enine doğru yayılıncaya dek sizi sahur yapmaktan engellemesin.’ buyurdu. Bu durumu hadisin râvilerinden olan Hammâd b. Zeyd elleriyle göstererip yani enlemesine doğru yayılmadığı müddetçe, şeklinde açıklanmıştır.”<sup>57</sup> İbn Mesûd’un rivayetinde ise “fecir şöyle olan değil, Allah Resûlü bu esnada parmaklarını birleştirip yere doğru indirdi, fakat şöyle olanıdır, bu defa iki elinin işaret parmaklarını da üst üste koyup ellerini yana doğru uzatmıştır.”<sup>58</sup> diye izah etmektedir.”<sup>59</sup>*

Ardı sıra Kurtubî, bu husustaki farklı görüşleri ve delil alınan diğer hadisleri de şöylece zikretmektedir:

*“Allah Teâlâ’nın, ‘Şafağın aydınlığı gecenin karanlığından ayırt edilinceye (tan yeri ağarınca) kadar yiyin, için.’ âyeti indirildi fakat bunda من الفجر / tanyeri kelimesi yer almadı. Bunun üzerine bazıları oruç tuttuklarında ayaklarına biri siyah diğeri de beyaz bir iplik bağladılar ve bunlar açıkça birbirinden ayırt edilinceye kadar yiyip içmelerini sürdürürlerdi. Ardından Allah Teâlâ’nın من الفجر / tanyeri bölümünü indirmesi üzerine bu insanlar burada fecrin ağarmasıyla başlayan gündüz beyazlığını kastettiğini öğrendiler.”<sup>60</sup> Yine “Adiy b. Hatim’in ‘ey Allah’ın Resûlü! Beyaz iplikle siyah iplik ne demektir? Bunlar bildiğimiz iki iplik mi?’ diye sorduğu Hz. Peygamber’in de “eğer iki ipliğin bu şekilde birbirinden ayırt edilmesini görmeye çalışıp da (o vakte dek yemeyi sürdürürsen), bu durumda sen kavrayışında kıtlık olan bir kimse olursun.’ şeklinde karşılık verdiği nakledilmektedir. Allah Resûlü devamlı ‘hayır burada kastedilen gecenin siyahlığı ile gündüzün beyazlığıdır.’ demiştir.”<sup>61</sup> Bu hadis ise Buhârî rivayet etmiştir.”<sup>62</sup>*

57 Müslim, “Siyâm”, 41-43; Ebû Dâvûd, “Savm”, 18; Tirmizî, “Savm”, 15; Nesâî, “Siyâm”, 30; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneid*, 5: 13.

58 Müslim, “Savm”, 39; Nesâî, “Siyâm”, 30; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneid*, 5: 7, 9, 13, 18.

59 Kurtubî, *Tefsir*, 2: 210-211. 7. mesele.

60 Buhârî, “Savm”, 16; “Tefsir”, 28; Müslim, “Siyâm”, 35.

61 Buhârî, “Tefsir”, 28. “Anlayışı kıt” anlamındaki “arîdu’l-kafâ” deyimini yerine, “çok uykucu” anlamındaki “arîdu’l-visâde” ibâresiyle aynı hadis Müslim’de yer almaktadır (bk. Müslim, “Siyâm”, 33).

62 Kurtubî, *Tefsir*, 2: 211-212. 8. mesele.

Daha sonra Kurtubî من الفجر / *tanyeri* lafzını dil yönünden inceleyerek konuyu mücemel-mübeyyen tekniği temelinde işlemeye devam etmektedir.<sup>63</sup>

### 1.6. Kur'an'ın Sünnet'le Tefsirini Mübhemâtu'l-Kur'ân Tekniğiyle Yapması

Kurtubî, âyetlerde geçen mübhem kelimelerin anlamlarının tefsirinde hadislerden istifade etmektedir. Meselâ Kurtubî, "O gün mülk Allah'ındır." (el-Hac, 22/56) âyetinde zikredilen *o gün* zaman zarfını *kıyamet günü* olarak tefsir ettikten sonra onunla *Bedir günü* zamanının da kastedilmiş olabileceğini şöylece belirtmektedir:

*"Derim ki: Burada o gün buyruğuyla Bedir gününe de işaret edilmiş olabilir. Çünkü o günde Allah Teâlâ kâfirlerin helak edilmesini ve müminlerin ise bahtiyar olmasını hükme bağlamıştır. Resûlullah da Hz. Ömer'e (r.a.) 'Allah'ın Bedir ehline muttali olup dilediğinizi yapınız, ben sizi başışladım, buyurmadığını ne biliyorsunuz?' demiştir."*<sup>64</sup>

### 1.7. Kur'an'ı Sünnet'le Tefsir Ederken Delil Aldığı Hadisi Diğer Bir Hadisle Açıklaması

"Ey insanlar! Ölümünden sonra diriliş konusunda herhangi bir şüphe içindeyseniz (düşünün ki) hiç şüphesiz biz sizi topraktan, sonra az bir sudan (meniden), sonra bir 'alaka'dan, sonra da yaratılışı belli belirsiz bir 'mudga'dan yarattık ki size (kudretimizi) apaçık anlatalım." (el-Hac 21/5) âyetini hadislerle tefsir eden Kurtubî, ardından bu hadisleri de başka hadislerle izah edip konuyu daha anlaşılır bir hale getirmektedir. Meselâ müfessir: "Doğru sözlü ve doğru sözlülüğü tasdik edilen Allah Resûlü bize 'sizden her birinizin yaratılışı annesinin karnında kırk günde bir araya getirilir. Sonra yine bir o kadar sürede alaka olur, sonra onun kadar bir sürede ise mudğa olur ve sonra melek gönderilir. Bu melek ona ruh üfler. Meleğe, rızkı, eceli, ameli ve said mi yoksa şaki mi olduğu olmak üzere söz konusu dört kelimeyi yazması emredilir ...' diye haber vermiştir."<sup>65</sup> şeklindeki hadisi naklettikten sonra şu açıklamada bulunmuştur:

*"İşte bu hadis, bundan önceki hadisleri tefsir etmektedir. Çünkü burada şu ifadeler yer almaktadır: Sizden herhangi biriniz annesinin karnında kırk günlük bir süre içersinde nutfе olarak bir araya getirilir..."*<sup>66</sup>

63 Bk. Kurtubî, *Tefsir*, 2: 212-213, 8. mesele.

64 Buhârî, "Meğâzi", 9, 46; "Tefsir", 60; "Edeb", 74; "İstitâbetü'l-mürteddîn", 9; "Cihâd", 141; Müslim, "Fedâilü's-sahâbe", 161; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 98; "Sünnet", 8; Tirmizî, "Tefsir", 60; Dârimî, "Rikâk", 48; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1: 80, 105, 331; 2: 109; 3: 350; Kurtubî, *Tefsir*, 12: 61.

65 Buhârî, "Bed'ü'l-halk", 6; "Enbiyâ", 1; "Tevhid", 28; Müslim, "Kader", 1; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 16; Tirmizî, "Kader", 4; İbn Mâce, "Mukaddime", 10; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1: 382, 414, 430.

66 Kurtubî, *Tefsir*, 12: 8-9. 2. Mesele.

### 1.8. Bir Âyete Dair İleri Sürülen Farklı Görüşleri Değerlendirip Görüş ya da Tercihini Hadislerle Desteklemesi

Kurtubî, “Allah yolunda hicret edip de sonra öldürülmüş veya ölmüş olanlara gelince, Allah onlara muhakkak güzel bir rızık verecektir.” (el-Hac 22/58) âyeti çerçevesinde Allah yolunda öldürülenin Allah yolunda ölenen daha faziletli olup olmadığı hususunu fikhî açıdan değerlendirmiştir. Hem öldürülenin daha faziletli olduğunu hem de eşit olduklarını söyleyenlerin görüşlerini ve hadisten getirdikleri delilleri işledikten sonra daha konunun başında nasların zâhirinin Allah yolunda öldürülenin daha faziletli olduğuna delil teşkil ettiğini belirttiği görüşünü<sup>67</sup> şöyle izah etmektedir:

*“Öldürülenin fazileti daha çoktur, diyenler Resûlüllah’ın (sav) söylediği sabit olan şu hadisi delil getirirler: ‘Hz. Peygamber’e, hangi cihad daha faziletlidir? diye sorulunca ‘kanı akıtılan ve bineği de kesilen kimseninki’ diye cevap vermiştir.<sup>68</sup> Kanı akıtılan ve bineği de öldürülenler, şehitlerin en faziletlisi olduğuna göre, bu özelliğe sahip olmayanın fazilet itibarıyla daha aşağıda yer aldığı anlaşılmaktadır.<sup>69</sup>*

Kurtubî, “Sonra insanların akın ettiği yerden (ifâda) siz de akın edin ve Allah’tan bağışlanma dileyin.” (el-Bakara 2/199) âyetinde zikredilen vakfenin (ifâdanın) nerede yapılacağı ve ondan sonra da nereye ifâdada bulunulacağı (vakfeden dönüleceği) meselesini farklı görüşler muvacehesinde incelemekle birlikte, bu hususta sünneti delil alıp ortada apaçık bir nas bulunduğunu dolayısıyla diğer görüşlere itibar edilemeyeceğini şöyle belirtmektedir:

*“Derim ki: Tirmizî’nin rivayetine göre Hz. Âişe, ‘Kureyş ve onun dini üzere olanlar ki bunlar el-Hums diye bilinirler, Müzdelife’de vakfe yapıyor ve ‘bizler Allah’ın Harminin sakinleriyiz’ diyorlardı. Onların dışında kalanlarsa Arafê’de vakfe yaparlardı. Allah Teâlâ bunun üzerine, ‘sonra insanların akın ettiği yerden (ifâda) siz de akın edin ve Allah’tan bağışlanma dileyin.’ buyruğunu indirdi.’ demiştir. Bu hasen sahih bir hadistir.<sup>70</sup> Müslim’in Sahîh’indeki rivayete göre de Hz. Âişe, ‘el-Hums, Allah Teâlâ’nın haklarında ‘sonra insanların akın ettiği yerden (ifâda) siz de akın edin ve Allah’tan bağışlanma dileyin.’ Buyruğu indirilince vakfe yapmak üzere Arafât’a geri döndüler.’ demiştir.<sup>71</sup> İşte bu apaçık bir nastır, onun benzeri pek çok sahih rivayet de vardır. Dolayısıyla bunun dışında kalan görüşlere herhangi bir şekilde itibar edilmez.<sup>72</sup>*

Yine Kurtubî, “İşte iki hasım taraf ki, Rableri hakkında tartışmaya girmişlerdir. Bunlardan inkâr edenler için ateşten giysiler biçilmiştir. Başlarınının

67 Kurtubî, *Tefsir*, 12: 61.

68 Ebû Dâvûd, “Vitr”, 12; Nesâî, “Zekât”, 49; İbn Mâce, “Cihâd”, 15; Dârimî, “Salât”, 135; “Cihâd”, 3; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2: 191; 3: 300, 302, 346, 391, 412; 4: 114, 385; 5: 265.

69 Kurtubî, *Tefsir*, 12: 61-62.

70 Tirmizî, “Hacc”, 53; Buhârî, “Hacc”, 91; “Tefsir”, 2; Müslim, “Hacc”, 151; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 57; Nesâî, “Menâsik”, 202.

71 Müslim, “Hacc”, 152.

72 Kurtubî, *Tefsir*, 2: 281-282; ayrıca bk. Bk. Kurtubî, *Tefsir*, 4: 200-201; 203; 12: 142-143.

üstünden de kaynar su dökülür.” (el-Hac 21/19) âyetini açıklarken burada geçen *iki hasımdırlar* ifadesiyle kastedilenin ne olduğu hakkındaki farklı görüşleri değerlendirdikten sonra tercih ettiği görüşe bir hadisi<sup>73</sup> delil göstermektedir.<sup>74</sup>

### 1.9. Kur'an'ın Sünnet'le Tefsirini Dil Enstrümanı ile Yapması

Kurtubî, Kur'an tefsirinde âyetlerde geçen bazı kelimeleri hadisteki kelimelerle açıklamaktadır. Meselâ Kurtubî, “Kurbanlık büyük baş hayvanları da sizin için Allah'ın dininin nişanelerinden kıldık. Sizin için onlarda hayır vardır. Onlar saf saf sıralanmış dururken (kurban edeceğinizde) üzerlerine Allah'ın adını anın. Yanları üzerlerine düşüp canları çıkınca onlardan siz de yiyecek, istemeyen fakire de istemek zorunda kalan fakire de yedirin. Şükrediniz diye onları böylece sizin hizmetinize verdik.” (el-Hac 22/36) âyetindeki البدن / *Kurbanlık büyük baş hayvanlar* kelimesinin anlamını hadislerle<sup>75</sup> etimolojik açıdan inceledikten sonra<sup>76</sup> yine bu kelimenin söz konusu âyetteki anlamını da bir başka hadisle şöylece tefsir etmektedir:

*“Hz. Peygamber (sav) cuma gününe ilişkin sahih bir hadisinde ‘ilk saatte cuma namazına giden kişi sanki bir bedene / deve kurban etmiş gibi olur. İkinci saatte giden kimseyse sanki bir inek kurban etmiş gibi olur...’” Hz. Peygamber burada, inek / bakara ile deve / bedene kelimeleri arasında fark gözettiğinden dolayı bu husus ineğe ayrıca bedene denilemeyeceğine bir delil teşkil etmektedir. Doğrusunu en iyi bilen Allah'tır.”<sup>78</sup>*

Yine Kurtubî, “Ey İnsanlar! Rabbinizden sakının! Çünkü kıyametin sarsıntısı büyük bir şeydir.” (el-Hac 22/1) âyetini başka bir âyetle tefsir etmesinin ardından bu âyette yer alan *zelzele / sarsıntı* kelimesine dair görüşleri “Allah'ım! Sen onları bozguna ve sarsıntıya / zelzeleye uğrat!”<sup>79</sup> hadisindeki kullanımıyla açıklama yoluna gitmektedir.<sup>80</sup>

73 Buhârî, “Tefsir”, 50; Müslim, “Cennet”, 34, 36; Tirmizî, “Sıfâtü'l-cenne”, 22; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2: 276, 314, 450; 3: 79.

74 Kurtubî, *Tefsir*, 12: 20-21.

75 Ebû Dâvûd, “Salât”, 74; İbn Mâce, “İkâmetü's-salât”, 41; Dârimî, “Salât”, 72; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4: 92, 98, 176.

76 Kurtubî, *Tefsir*, 12: 42. 1. mesele.

77 Buhârî, “Cum'a”, 4; Müslim, “Cum'a”, 10; Ebû Dâvûd, “Tahâre”, 217; Tirmizî, “Cum'a”, 6; Nesâî, “Cum'a”, 14; Muvatta, “Cum'a”, 1; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2: 462.

78 Kurtubî, *Tefsir*, 12: 42. 2. mesele.

79 Buhârî, “Cihâd”, 98; “Meğâzi”, 29; “Tevhid”, 34; “Deavât”, 58; Müslim, “Cihâd”, 21; Tirmizî, “Cihâd”, 8; İbn Mâce, “Cihâd”, 15; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4: 353, 355, 381; Kurtubî, *Tefsir*, 12: 7; ayrıca bk. Kurtubî, *Tefsir*, 12: 39. 5. mesele. el-Hac 22/30; Kurtubî, *Tefsir*, 12: 137. 14. mesele; 12: 203. en-Nûr 24/58. 6. mesele; 12: 8. el-Hac 21/5. 1. mesele.

80 Kurtubî, *Tefsir*, 12: 7; ayrıca bk. Kurtubî, *Tefsir*, 12: 39. 5. mesele. el-Hac 22/30; Kurtubî, *Tefsir*, 12: 137. 14. mesele; 12: 203. en-Nûr 24/58. 6. mesele; 12: 8. el-Hac 21/5. 1. mesele.

Kurtubî'nin âyetlerdeki lafızların anlamlarını hadislerde geçenlerle açıklamasının bir çok örneğinin yanı sıra,<sup>81</sup> âyetlerin gramer yapısını da hadislerle tefsir ve te'vil etmektedir. Meselâ Kurtubî, "Allah, bunun sonucundan çekinmez de!" (eş-Şems 91/15) âyetinin tefsirini bu çerçevede şöylece gerçekleştirmektedir:

"عُقُوبَتِهَا / *yaptığının sonucu* lafzındaki [الهاء] zamiri yapılan işe râci olup Allah Resûlü'nün, 'kim cuma günü guslederse, o ne güzel ve ne iyi bir iş yapmış olur.'<sup>82</sup> hadisinde geçen [الهاء] zamirinin gerçekleşen işe mâtuf olması gibidir."<sup>83</sup>

## SONUÇ

Makalenin temel hedefi, Kur'an'ın Sünnet'le tefsir edilmesi tekniğinin yorum eyleminde kapsamlı olarak kullandığını ortaya koymak olduğundan dolayı Kurtubî örneğinde; "müfessirler bu tekniği tefsir ameliyesinde nasıl uygulamaktadırlar? Bir âyeti hadis veya hadislerle nasıl açıklamaktadırlar? Bunu yaparken hangi enstrümanları kullanmaktadırlar? Yoksa bu teknik Tefsire dair araştırmalarda genellikle ele alındığı üzere sadece bir âyetin anlamının bir hadisle açıklanması, örtüşmesi veya daha fazla bilgi ve detay içermesiyle sınırlı mıdır?" perspektifinden bakıp konuyu basmakalıp izah ve yaklaşımlarla sınırlamaksızın daha geniş ve teferruatlı olarak Kurtubî örneğinde işledik. Nitekim Kurtubî, Kur'an'ın Sünnetle tefsiri çerçevesinde muhtelif yöntem, araç ve teknikler kullanmış ve bunu yorum eyleminde başlıca dokuz şekilde uygulamıştır. Bu da Kur'an'ın Sünnet'le tefsir edilmesi tekniğinin Kur'an tefsirinde daha geniş bir alanda kullanıldığını ve yorum eylemine önemli katkı yaptığını açıkça göstermektedir. Bu bakımdan bu zengin tecrübenin örnek alınıp yaşanan ortamlara göre yeniden değerlendirilip geliştirilmesi tefsir ameliyesine açılım sağlayabilir. Zira Sünnet, Tefsirin kaynakları sıralamasında Kur'an'dan sonra ikinci sırada gelmektedir. Ayrıca Kur'an tefsirinin Sünnet'ten bağımsız olması da mümkün değildir. Elde ettiğimiz bu veriler, Sünnet'in Kur'an tefsirinde daha geniş ve daha verimli bir şekilde kullanılabileceğini ve bunun yeni yöntemlerle geliştirilebileceğini mümkün kılmaktadır. Bu neticelere ilâve olarak şunu da vurgulamak isteriz ki Kur'an'ın Sünnet'le tefsiri yönteminin *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*'daki uygulaması örnek alınarak diğer tefsir eserleri de bu perspektiften analiz edilebilir. Böylece söz konusu tekniğin günümüz ihtiyaç ve meseleleri istikametinde daha da geliştirilmesine imkân ve katkı verilebilir.

81 Kurtubî, *Tefsir*, 12: 37-38. 23. mesele; 12: 39-40; 12: 74. 9. mesele.

82 Buhârî, "Cum'a", 4, 19; Müslim, "Cum'a", 10; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 127; Tirmizî, "Cum'a", 6; Nesâî, "Cum'a", 14; Dârimî, "Salât", 191; İbn Mâce, "İkâme", 83; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2: 460; 3: 81; 5: 181, 198, 420, 421.

83 Kurtubî, *Tefsir*, 20: 58-59.

## Kaynakça

- Abdülbâkî, M. Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1988.
- Albayrak, Halis. *Tefsir Usûlü: Yöntem-Ana Konular-İlkeler-Teklifler*. İstanbul: Şûle Yayınları, 2011.
- Altıkulaç, Tayyar. "Kurtubî, Muhammed b. Ahmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 26: 455-457. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Bağdatlı İsmâil Paşa. *Hediyetü'l-ârifîn, esmâ'ü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. Nşr. Kilisli Muallim Rifat v.dğr. 2 Cilt. İstanbul: y.y., 1951-55.
- İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli alâ Keşfi'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Nşr. Şerefeddin Yaltkaya - Kilisli Rifat Bilge. 2 Cilt. İstanbul: y.y., 1945-1947.
- Bayram, Abdullah. "Kurtubî ve Fikhî Tefsiri". Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008.
- Bedir, Murteza, "Sünnet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 38: 151-152. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Bel'am, Miftah es-Senûsî. *el-Kurtubî: hayâtühû ve âsâruhü'l-ilmiyye ve menhecühû fi't-tefsîr*. Bingazi: Câmi'âtü Kâryûnus, 1998.
- Belâzûrî, Ahmed b. Yahya. *Fütûhu'l-buldân*. Beyrut: y.y., 1407/1987.
- Benşerîfe, Muhammed. *el-İmam el-Kurtubî el-müfessir: siretühû min teâlifihî*. er-Rabat: Râbitatü'l-Muhammediyye li'l-Ulema Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Ebhâs ve İhyâit-Türâs, 2010. Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: TDVY, 1973.
- Birişik, Abdülhamit. "Kur'an". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 26: 383-388. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- "Nesh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 32: 584-586. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- "Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 40: 281-290. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)*. 2 Cilt. Leiden: y.y., 1943-1949.
- GAL (Ar.) Târîhu'l-edebi'l-Arabî*. 6 Cilt. Kahire: y.y., 1983.
- Geschichte der Arabischen Litteratur Supplementband (GAL Suppl.)*. 3 Cilt. Leiden: y.y., 1937-1942.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-Sahîh*. 7 Cilt. İstanbul: y.y., 1992.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. İstanbul: y.y., 1335-1338.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınevi, 1996.
- Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer. *es-Sünen*. 4 Cilt. Beyrut: y.y., 1993.
- Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed el-Mısrî. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Nşr. Ali Muhammed Ömer. 2 Cilt. Kahire: y.y., 1392/1972.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.
- Tefsir Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.
- Tefsir Usûlü ve Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2001.
- Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: y.y., 1992.
- Ebû Zehre, Muhammed. *İslâm Hukuku Metodolojisi*. Trc. Abdülkadir Şener. Ankara: Fecr Yayınları, 1990.

- Firt, Yûsuf Abdurrahmân. *el-Kurtubî el-müfessir: sîre ve menhec*. Kuveyt: y.y., 1982.
- Heytî, Abdülkâdir Rahîm Ciddî. *Ebû Abdillâh el-Kurtubî ve cühûdühû fî'n-nahv ve'l-luğâ fi kitâbihi'l-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Amman: Dârü'l-Beşîr: y.y., 1996.
- İbn Ferhûn, İbrâhim b. Ali. *ed-Dîbâcû'l-müzheb fî ma'rîfeti a'yânî ulemâi'l-mezheb*. Nşr., M. el-Ahmedî Ebû'n-Nûr. 2 Cilt. Kahire: Dârü't-Türâs, 1972.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn. *Mukaddimetü İbn Haldûn*. Nşr. Ali Abdülvâhid Vâfî. 3 Cilt. Kahire: Dârü Nehdati Mısır, 1401.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. 6 Cilt. İstanbul: y.y., 1992.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr. *Tefsîrû'l-Kur'ani'l-azîm*. Nşr. Muhammed İbrahim el-Bennâ v.dğr. 8 Cilt. Kahire: y.y., 1390/1971.
- el-Bidâye ve'n-nihâye*. 14 Cilt. Kahire: y.y., 1351-58/1932-39.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: y.y., 1992.
- İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahhâri men zeheb*. 8 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1350-1351.
- İmam Mâlik, *el-Muvatta'*. Nşr. Takıyyüddin en-Nedvî, 3 Cilt. Beyrut: y.y., 1412/1991.
- Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Nşr. Kilisli Muallim Rifat - M. Şerefeddin Yaltkaya. 2 Cilt. İstanbul: y.y., 1360-62/1941-43.
- Kasbî, Mahmûd Zelat. *el-Kurtubî ve menhecühû fî't-tefsîr*. Kahire: Dârü'l-Ensâr, 1399/1979.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifn: terâcimü musannifi l-kütübi'l-Arabiyye*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- Kurt, Mustafa, *İbn Kuteybe ve Tefsirdeki Yeri*. İstanbul: İFAV, 1996.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Hişâm Semîr el-Buhârî. 10 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. 22 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân: el-Fehâris*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Cilt 23-24), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (Kurtubi Tefsiri Tercümesi). Çev. M. Beşir Eryarsoy). 20 Cilt. İstanbul: Buruc Yayınları, 1997-2006.
- Makkârî, Ahmed b. Muhammed. *Nefhû't-tîb min ğusni'l-Endelüsi'r-ratîb*. Thk. İhsan Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdır, 1968.
- Makrîzî, Ebû Muhammed (Ebû'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed. *el-Mukaffa'l-kebîr*. Nşr. Muhammed Ya'lavî. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1411/1991.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-Sahîh*. Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: y.y., 1955-1956.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. 9 Cilt. Beyrut: y.y., 1409/1988. Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî - Seyyid Kesrevî Hasan. 6 Cilt. Beyrut: y.y., 1411/1991.
- Özdemir, Mehmet. "Endülüs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 11: 211-225. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Sabbağ, Muhammed b. Lutfî. *Buhûs fî usûli't-tefsir*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1988.



- Safedî, Selâhaddin Halil b. Aybeg. *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-vefeyât*. Nşr. H. Ritter v.dğr. Wiesbaden: y.y., 1381/1962.
- Selmân, M. Hasan Mahmûd. *el-Îmâmü'l-Kurtubî şeyhu e'immeti't-tefsîr*. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1993.
- Selmân, Meşhûr Hasan Mahmûd - Desûkî, Cemâl Abdüllâtîf. *Keşşâfün tahlîli li'l-mesâilî'l-fikhîyye fî Tefsîri'l-Kurtubî*. Tâif: Mektebetü's-Siddîk, 1988.
- Sübkî, Tâceddin Abdülvehhâb b. Ali. *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-kübrâ*. Nşr. Mahmûd M. et-Tanâhî - Abdülfettâh M. el-Hulv. 10 Cilt. Kahire: y.y., 1383-96/1964-76. Sü-yûtî, Celâleddin. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Nşr. Ali M. Ömer. Kahire: y.y., 1976.
- Şâtübî, İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Muvâfakât*. nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân. Huber: Dârü İbn Affân, 1997.
- Ayşe Seda Tatar, "Kurtubî'nin Tasavvuf ve İşârî Yoruma Bakışı". Yüksek Lisans Tezi, ÇÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi'u's-sahîh*. Nşr. Ahmed M. Şâkir. 5 Cilt. Kahire: y.y., 1356/1937.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Nşr. Beşşâr A. Ma'rûf. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983. Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî. *Târîhu'l-İslâm*. Nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî v.dğr. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1407/1987.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Beyrut: y.y., ty.
- Zerkeşî, Bedreddin. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. nşr. Yûsuf A. el-Mar'aşlî v.dğr. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1994.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımaşkî. *el-A'lâm*. Nşr. Züheyr Fethullah. Beyrut: y.y., 1986.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1996.



## HZ. PEYGAMBER'İN (S.A.S) BİR EĞİTİM-ÖĞRETİM UYGULAMASI OLARAK SÖZLERİNİ AYETLERLE DELİLLENDİRMESİ

Ahmet KOÇ\*

### Öz

Hz. Peygamber'in kullandığı eğitim uygulamalarından biri de sözlerinin içinde veya sonunda ayet okumasıdır. Hz. Peygamber, nazil olan ayetleri açıklamasının dışında, günlük olaylar karşısında dahi ayet okumuştur. Hz. Peygamber'in eğitim uygulamaları içinde, ayetlere yer vermesini birbirinden farklı durumlarda yaptığı görülmektedir; bazen anlattıklarını ayetlerle delillendirmiş, bazen sorulara ayetlerle cevaplar vermiş, bazen bir kavramı ayetle açıklamış ve bazen de açıkladığı konuyu ayetle daha genişçe izah etmiştir.

Araştırma nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi yöntemiyle yapılmıştır. Araştırmada Kütüb-i Tis'a esas alınmıştır. Bu eserler taranarak Hz. Peygamber'in hadislerinin içinde veya sonunda okuduğu ayetler tespit edilmiş, ardından bu ayetlerin okunma sebebi incelenmiştir. Hz. Peygamber'in hadislerinden sonra ayet okuması, sekiz başlık altında incelenmiş ve bu durumun onun sıkça kullandığı bir eğitim metodu olduğu ortaya konmuştur. Hz. Peygamber'in hadislerinden veya uygulamalarından sonra bir ayet okuması, onun bir ta'limi, yani sahabesine ve dolayısıyla ümmetine bir öğretim biçimi olarak değerlendirilebilir. Ayrıca bu, Kur'an ve Sünnet birlikteliği ve bütünlüğünün de bir delili olarak görülebilir.

**Anahtar Kelimeler:** Hz. Muhammed, Din Eğitimi, Eğitim Liderliği, Eğitim Yöntemleri, Ayet, Hadis.

### PROPHET MUHAMMAD PROVING HIS SAYINGS WITH VERSES AS A EDUCATION-TEACHING PRACTICE

#### Abstract

One of the techniques used by the Prophet Muhammad is to read the verses during his hadiths or at the end. The Prophet Muhammad recited verses, even in the face of daily events, in addition to explaining the verses that were nazil. It is seen that the Prophet Muhammad used the verses in his education method in different situations; sometimes he supported with verse what he told, sometimes answered the questions with verses, he recited the verse sometimes explaining a concept and sometimes an event.

The research was conducted in qualitative research methods depending on the document analysis method. Within the scope of the research, Kutub-i Tis'a was taken as a basis. These works were searched and the verses that the Prophet Muhammad recited in or at the end of the speech were determined, and then the reason for reading these verses was examined. In the study, reading the verse after the hadiths of the Prophet Muhammad has been examined under eight headings and it

\* Dr., Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı, ORCID ID: 0000-0001-6165-4401; e-mailahmedkoc@hotmail.com

has been revealed that it is one of the education methods he frequently used. His reciting of a verse after the hadiths or practices of the Prophet Muhammad can be considered as a form of teaching, that is, as a teaching method for his companions and therefore his ummah. It can also be seen as proof of the unity and integrity of the Qur'an and Sunnah.

**Keywords:** Prophet Muhammad, Religious Education, Education Leadership, Educational Methods, Verse, Hadith.

*Makalenin Geliş Tarihi: 20.11.2019; Makalenin Kabul Tarihi: 12.02.2020*

## Giriş

### 1.1 Hz. Peygamber'in Örnek Eğitim-Öğretim Uygulamaları

Hz. Peygamber, insanlara bir şey öğretirken en güzel, en yararlı, muhabtabın gönlüne en çok etki edecek, anlayış kapasitesine en münasip, bilgiyi zihnine en kolay şekilde yerleştirecek ve meseleyi ona izah etmeye yardımcı olacak en uygun eğitim metodunu seçiyordu. Kısa bir zaman dilimi içinde Hz. Peygamber'in yanında yetişen sahabiler onun eğitimci kimliğinin en güzel örneğidir.<sup>1</sup>

Hz. Peygamber'in ilk öğrencileri olan ashabını yetiştirirken kullandığı eğitim-öğretim uygulamalarının günümüzün modern eğitim metot ve teknikleri ile benzerlikler taşıması, bu yöntemlerin insanlığın ve peygamberlerin ortak bir mirası olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır.<sup>2</sup> Çünkü peygamberler, insanlığın eğitim-öğretim ihtiyacına cevap vermek üzere görevlendirilmiş ve insanlar arasından seçilmiş elçilerdir. Hz. Peygamber de *"Ben ancak bir öğretmen olarak gönderildim."*<sup>3</sup> hadisi ile kendisini bir öğretmen olarak tanıtmıştır. Böylece peygamberlik müessesesinin esas gayesinin ve en önemli görevinin eğitim olduğunu zihinlere naksetmiştir.

Hz. Peygamber'in uyguladığı eğitim yöntemleri için pek çok araştırma yapılmış,<sup>4</sup> onun uygulamaları günümüzde sistematik birer disiplin haline gel-

- 1 Abdulfettah Ebû Gudde, Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed (sas.) ve Öğretim Metotları, çev. Enbiya Yıldırım, (Ankara: Takdim Yayınları, 2019), 19-61.
- 2 Ramazan Gürel, "Hz. Peygamber'in (s.a.) Eğitim-Öğretim Modelinde Belli Başlı İlke ve Metotlar", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 1/2 (2015), 115-134.
- 3 Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvî'nî İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Sıdkî Cemîl el-Attâr (Beyrut: Dâru'l-fıkr, 2003), "Mukaddime", 17.
- 4 Örneklerden bazıları için bkz. Abdullah Özbek, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed*, (Konya: Esra Yayınları, 1991); Abdulfettah Ebû Gudde, Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed (sas.) ve Öğretim Metotları, çev. Enbiya Yıldırım, (Ankara: Takdim Yayınları, 2019); Abdurrahman Ece, "Hadisler Bağlamında Hz. Peygamber'in Eğitim ve Öğretim Metodu, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (2019), 291-314; Muhammed Emin Yıldırım, *Nebevî Eğitim Modeli Dâru'l-Erkâm (Vahyin İniş Sürecinde Şahsiyet Eğitimi)*, (İstanbul: Siyer Yayınları, 2012); Ramazan Buyrukçu, "Kur'an'a Göre İnsanın Özellikleri ve Hz. Peygamber'in Eğitim Uygulamaları", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

miş olan eğitim öğretim yöntemleriyle karşılaştırılmıştır. Hz. Peygamber'in kullandığı eğitim uygulamalarının tamamının pedagojik esaslara dayandığını net olarak söylemek mümkündür.<sup>5</sup> Çünkü Hz. Peygamber ashabını eğitirken gelişi güzel eğitmemiştir. Kendisine inen vahiy doğrultusunda belirli bir yol ve yöntem takip etmiş ve her hususta olduğu gibi eğitim ve öğretim hususunda da mükemmel bir sistem ortaya koymuş ve uygulamıştır.<sup>6</sup>

Hz. Peygamber'in kullandığı eğitim metotlarını ve tekniklerini sadece öğretmenlik vasfı ile değil aynı zamanda yapılacak şeyi önce kendisi bizzat uygulayarak kendisini takip edenlere ilham veren bir dönüştürücü liderlik vasfı olarak da kabul etmek gerekir. Çünkü Hz. Peygamber insanlar için vahiyle donanmış, hikmetle bezenmiş bilge bir muallimdir.<sup>7</sup> İnsanlar için bir rehber,<sup>8</sup> yaşamın her sahasıyla ilgili en ince ayrıntıya kadar çekinmeden halkına öğreten,<sup>9</sup> sabırlı ve hoşgörülü bir öğretmendir.<sup>10</sup>

Hz. Peygamber, eğitim ve öğretimin en verimli ve kalıcı olacağı şekli oluşturmak için anlatacağı konuya, kişiye, mekân ve zamana göre farklı ve etkili eğitim yöntemleri kullanmıştır. Bunlar tüm eğitimciler için özellikle de din eğitimcileri için gerek ders işlemede gerekse kuram üretmede kullanılacak numune metotlardır. Hz. Peygamber'in örnek eğitim-öğretim uygulamalarının bazıları şöyle sıralanabilir:

1. Soru sorarak ilgi uyandırmıştır.<sup>11</sup> *"Bir gün ashabına: "Müslüman kimdir, biliyor musunuz?" diye sordu. Onlar da: "Allah ve Resulü daha iyi bilir!" dedi-*

*Dergisi* 4 (1997), 35-53.; Ramazan Gürel, "Hz. Peygamber'in (s.a.) Eğitim-Öğretim Modelinde Belli Başlı İlke ve Metotlar", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 1/2 (2015), 115-134.; Selçuk Coşkun, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Peygamber'in İnsan Anlayışı*, (Erzurum: Erzurum Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınları, ty.); Seyfullah Kara, "Hz. Peygamber'in Elinde Şekillenen İdeal Gençlik", *Gençlik Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2013), 6-29.; Suat Demirtaş, Hz. Peygamber'in Gençleri Eğitim Yöntemleri, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Karabük: Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019); Sümeyye Öztürk, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Eğitimciliği Çerçevesinde Modern Öğretim İlke ve Kuramlarının Değerlendirmesi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Aksaray: Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019).

- 5 Abdullah Özbek, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed*, (Konya: Esra Yayınları, 1991), 123.; Sümeyye Öztürk, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Eğitimciliği Çerçevesinde Modern Öğretim İlke ve Kuramlarının Değerlendirmesi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Aksaray: Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 106.
- 6 Suat Demirtaş, Hz. Peygamber'in Gençleri Eğitim Yöntemleri, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Karabük: Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 273.
- 7 Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 102.
- 8 el-Bakara, 2/151, 129; Âli İmrân, 3/164; el-Cuma, 62/2.
- 9 Ebu Dâvûd, *es-Sünen*, "Tahâre", 4.
- 10 Veysel Özdemir, "Dönüştürücü (Transformasyonel) Liderliğin Kaynağı Olarak Hz. Muhammed (sas)", *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4/7 (2014), 27-52.
- 11 Abdurrahman Ece, "Hadisler Bağlamında Hz. Peygamber'in Eğitim ve Öğretim Metodu", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (2019), 291-314.

ler. Yeterince dikkat uyandırdıktan sonra: “Müslüman, diğer Müslümanların elinden ve dilinden emin olduğu kimsedir.” buyurdu. Sonra: “Mümin kimdir?” diye sordu. Ashab-ı Kiram yine: “Allah ve Resulü daha iyi bilir.” dediler. Bunun üzerine şunları söyledi: “Müminlerin canları ve malları hususunda kendisinden emin olduğu kimsedir.”<sup>12</sup>

2. Konuyu örneklerle anlatmış, kavranmasını kolaylaştırmıştır. Hz. Peygamber, namazın önemini şöyle güzel bir örnekle anlatmıştır: “Ne dersiniz, birinizin kapısı önünde bir akarsu olsa sahibi orada günde beş defa yıkansa üzerindeki kirden bir şey kalır mı?” Orada bulunanlar: “Hayır, kir diye bir şey kalmaz.” dediler. Bunun üzerine Sevgili Peygamberimiz: “Beş vakit namaz da işte böyledir. Onlarla Allah Teâlâ günahları siler.” buyurdu.”<sup>13</sup>

3. Anlattığı hikâyelerle bilginin daha kalıcı olmasını ve kolay anlaşılmasını hedeflemiştir. Ebû Hüreyre şu hadisi nakleder: “Bir köpek, susuzluktan neredeyse ölecek durumda, bir kuyunun etrafında dolaşıp duruyormuş. İsrailoğullarından bir günahkâr bir kadın onu görünce hemen ayakkabısını çıkarıp, bununla kuyudan su çekip hayvana içirmiş. Bu sebeple günahları affedilmiştir.”<sup>14</sup> “Bir kadın da bağlayarak ölüme terk ettiği bir hayvan sebebiyle cehenneme girmiştir. Onu hapsettiğinde ne bir şey yedirmiş, ne su vermiş, ne de yerlerdeki haşerelerden yemesine izin vermişti.”<sup>15</sup>

4. Anlattıklarının zihinlere yerleşmesi için sözlerini tekrarlamıştır. Çünkü tekrarlamak muhatapta anlatılan şeyin önemli olduğu algısını oluşturur. Ayrıca bilginin kısa süreli hafızadan uzun süreli hafızaya geçmesini sağlar.<sup>16</sup> Hz. Enes şöyle anlatıyor: “Allah Resulü bir cümle söylediği zaman, anlaşılınca ya kadar onu bazen üç defa tekrarlardı. Bir topluluğa uğradığı zaman onlara selâm verirdi. Konuştuğu zaman ne az ne de çok konuşurdu. Konuşurken ara yere lüzumsuz kelime koyarak sözü uzatmazdı.”<sup>17</sup>

5. Konuşmasını acele değil, yavaş ve tane tane yapmıştır. Hz. Ali, “Sevgili Peygamberimiz çabuk konuşmazdı; her işitenin anlayacağı şekilde teker teker konuşurdu.” demektedir.<sup>18</sup>

12 Muhammed b. İsa b. Musa İbn Dehhâk Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, thk. Beşşar Avvâd Marûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), “İman”, 12.

13 Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Mustafa Dîb el-Boğa (Yemâme: Dâru İbn Kesîr, 1987), “Mevakit”, 6 ; Tirmizî, *es-Sünen*, “Edep”, 80.

14 Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-türrâsi'l-arabî, ty.), “Tevbe”, 155.

15 Müslim, *Sahîh*, “Birr”, 151.

16 Sirel Karakaş vd., “Bilgi İşlemede Entegratif Model”, *Multidisipliner Yaklaşımla Beyin ve Kognisyon* (Ankara: Çizgi Tıp Yayınevi, 2000).

17 Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, “İlim”, 30; “İsti'zan”, 13.

18 Tirmizî, *es-Sünen*, “Menakıb”, 19.

6. Öğrettiklerini yazdırmıştır. Çünkü yazarak öğrenme, iyi öğretme şekillerinden biridir. Yazarken hem konuya dikkat toplanır, hem de daha sonra tekrarlanmak istenince elde metin bulunur. Abdullah b. Amr b. el-As, konuyla ilgili bir olayı şöyle anlatır: Resulullah'tan duyduğum her şeyi ezberlemek için yazıyordum. Kureyş, beni bundan menetti ve 'Resulullah'tan duyduğum her şeyi yazıyordum. Bir müddet sonra Kureyşlilerden bazıları beni bundan alıkoymak istedi; Allah Resulü bir beşerdir. O kızgınlık halinde de neşeli haldeyken de konuşurken sen nasıl olur da her şeyi yazarsın' dediler. Ben bu durumu Resulullah'a arz ettim. Eliyle ağzını işaret ederek şöyle buyurdu: *"Yaz, nefsim kudret elinde olan Allah'a ant olsun ki buradan haktan başka bir şey çıkmaz."*<sup>19</sup>

7. Şekil çizerek ve benzetmeler yaparak anlattıklarının zihinlere daha iyi yerleşmesini sağlamıştır. Çünkü şekil ve resimlerle anlatılan bilgiler akılda daha iyi kalır. Abdullah b. Mes'ud, Hz. Peygamber'in şekil çizerek öğretimini şöyle anlatır: Hz. Peygamber'in yanında otururken bizim için bir çizgi çizdi ve *"İşte böyle; bu, Yüce Allah'ın yoludur."* buyurdu. *Sonra bu çizginin sağına iki çizgi, soluna iki çizgi çizdi ve "Bunlar da şeytanın yollarıdır."* buyurdu. *Arından elini ortadaki çizginin üzerine koydu ve şu ayeti okudu:*<sup>20</sup> *"Dosdoğru yoluma uyun. Sizi Allah yolundan ayrı düşürecek yollara sapmayın. Allah, size bunları, sakınasınız diye tavsiye etmektedir."*<sup>21</sup>

8. Hz. Peygamber'in anlattıklarını Kur'an'dan ayetlerle delillendirmesi, sorulan sorulara Kur'an'dan ayetlerle cevaplar vermesi, bir kavramı anlatırken Kur'an'dan bir ayete atıfta bulunması ve açıkladığı konuyu ayetle daha geniş izah etmesi onun sıkça kullandığı eğitim metotlarından biridir. Hz. Peygamber bu yöntemle, kendisini dinleyenlerin anlattıklarına dikkat kesilmelerini, konuyu daha iyi kavramalarını ve sözlerini tekit ederek anlaşılmasının kolaylaşmasını murad etmiş olması mümkündür. Bu araştırmada Hz. Peygamber'in bu eğitim tekniğinin örnekleri verilmeye çalışılacaktır.

## 1.2 Hz. Peygamber'in Sözlerini ve Uygulamalarını Ayetlerle Delillendirmesi

Hz. Peygamber'in bazı sözlerinden veya uygulamalarından sonra Kur'an'dan bir ayet okuması, onun bir ta'limi, yani sahabîlerine ve dolayısıyla ümmetine bir öğretim biçimi olarak değerlendirilebilir. Ayrıca bu, Kur'an

19 Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî Ebu Dâvûd, *Sünen-i Ebû Dâvûd*, thk. Muhammet Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: Dâru'l-fikir, ty.), "İlim", 3.

20 *Kur'an-ı Kerim Meali*, Komisyon (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), el-Enam, 6/153.

21 Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fadl Dârimî, *Sünen-i Dârimî*, thk. Fevvez Ahmed ve Halid es-Sebu'l'Alemî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'arabî, 1986), "Mukaddime", 23; İbn-i Mâce, *es-Sünen*, "Mukaddime", 11.

ve Sünnet birlikteliği ve bütünlüğünün bir delilidir.<sup>22</sup> Hz. Peygamber'in nazil olan ayetleri açıklamasının dışında, günlük olaylar karşısında dahi ayet okuması, Kur'an-sünnet ilişkisinin ne denli kuvvetli olduğunu bize göstermektedir. İleri gelen sahabeden birinin on ayet belleyince, manalarını ve onlarla amel etmesini de öğrenmedikçe, başka ayetlere geçmemesi<sup>23</sup> Kur'an'ın hayatlarının merkezinde olduğuna delalet etmektedir.

Hz. Peygamber'in meydana gelen hadiselerde ve kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevaplarda ayetleri okuması, olaylara farklı yönlerden bakabildiğini, diğer insanların göremediğini görebildiğini bize göstermektedir. Aynı ayetleri ashâbı da bilmesine rağmen Hz. Peygamber hadiseye, kavrama ve konuya farklı açıdan bakarak onu ayetle açıklamaktadır. Bu, onun bir peygamber olarak fetanet özelliğidir.

Hz. Peygamber'in eğitim metodunun ve hayatının tam merkezinde Kur'an yer almaktadır. Her durumda başvurulacak ilk ve yegâne kaynak odur. Hz. Peygamber'in içinde veya sonunda "isterseniz şu ayeti okuyun"<sup>24</sup> veya "bu sözümün/davranışın delili şu ayettir"<sup>25</sup> şeklindeki uygulamasının en başta Müslümanları her durum ve şartta Kur'an ile bağ kurmaya teşvik olduğu söylenebilir. Hz. Peygamber'in ayet okuması ve sözlerini ayetlerle delillendirmesindeki başlıca hedefleri olarak şunlar söylenebilir:

1. Müslümanı her durum ve şartta Kur'an ile münasebet kurmaya teşvik etmek,
2. Muhatabına konuyu daha iyi kavratmak,
3. Muhatabından bir davranışı kabul ya da reddini isterken zihninde hiçbir soru işaretinin kalmamasını sağlamak,
4. Eğitimcinin ve liderin söylediği her sözünün bir delili olması gerektiğine yönelik bir mesaj vermek.

Bu açıdan bakıldığında Hz. Peygamber'in bu uygulamasının tüm eğitimciler için ama özellikle din eğitimcileri için önemli bir eğitim metodu olduğunu söylemek mümkündür.

### 1.3 Araştırmanın Amacı, Önemi ve Sınırlılıkları

Hz. Peygamber'in eğitimci vasfı ile uyguladığı pek çok yöntemden biri olarak 'sözlerini ayetlerle delillendirmesinin' incelendiği bu araştırmanın amacı,

22 Raşit Küçük, "Kur'an-Sünnet İlişkisi", *Sünnetin Dindeki Yeri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1998), 147.

23 Muhammed b. Cerîr Taberî, *Camîu'l-Beyan 'an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, thk. Şakir Mahmud Muhammed ve Ahmed Muhammed Şakir. (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ty), 1/80.

24 Örnekler için bkz.: Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 39/111; Tirmizî, *es-Sünen*, "Tefsir", 18.

25 Örnekler için bkz.: Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Hac", 91.; Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Tefsir (el-Bakara)", 47.



yetiştirdiği nesil ile eşsiz bir eğitimci olduğu açık olan Hz. Peygamber'in eğitim uygulamalarından özel olarak seçilmiş bir tanesini detaylı şekilde örneklemek ve günümüz eğitime katkı sağlamaktır. Çünkü Hz. Peygamber, sözlerinin içinde veya sonunda okuduğu ayetleri birbirinden farklı sebeplerle söylediği gibi bunu yaparken birbirinden farklı kelime ve ifadeler de kullanmıştır. Bunların açıklanması ve yorumlanması eğitimciler için önem arz etmektedir.

Hz. Peygamber'in eğitim uygulamalarına yönelik pek çok araştırma ve çalışma yapılmıştır. Bu çalışmada ise onun uygulamalarından özel olarak seçilmiş bir tanesi olan; '*sözlerini veya uygulamalarını, ayetlerden deliller getirerek muhatabına öğretmesi*' üzerinde derinlemesine inceleme yapılmıştır. Böylelikle onun tüm uygulamalarının belli bir amaca matuf olduğu ve günümüz eğitimcileri için birer numune olduğu gerçeği ortaya konulmaktadır. Şüphesiz Hz. Peygamber'in eğitim uygulamalarını ve başarılarını daha derinlemesine inceleyip insanlığın hizmetine sunmak eğitime büyük katkı sağlayacaktır.

Ayrıca Hz. Peygamber'in sözlerinin içinde veya sonunda ayet okuması, Kuran-sünnet bütünlüğü çerçevesindeki çeşitli çalışmalarda ele alınmış olsa da konunun eğitim bilimi açısından incelenmiş olması ayrıca önem arz etmektedir. Çünkü Hz. Peygamber bu uygulaması ile muhataplarının akıllarına ve gönüllerine beraberce hitap etmektedir. Araştırmanın bu iki yönü itibarı ile önceki çalışmalara müspet katkı yapması, eğitimcilerin istifadesine sunulması hedeflenmektedir.

Araştırma Kütüb-i Tis'a olarak bilinen hadis kaynakları ile sınırlı olup, araştırma kapsamında tespit edilen hadislerdeki kelime ve ifadeler Hz. Peygamber'in bir eğitim uygulaması olarak incelenmiş ve yorumlanmıştır.

### **Yöntem**

Araştırmada nitel araştırma yöntemlerinden doküman tarama modeli kullanılmıştır. Nitel araştırmalar, araştırmacıya doğrudan veri kaynağına ulaşma imkânı verir. Bağlam ve olguların derinlemesine anlaşılmasını sağlayacak detaylı betimlemeler yapılmasını, sentezlenerek elde edilen bilgilerden yola çıkılarak ikna edici genellemeler yapılmasını sağlar.<sup>26</sup> Hz. Peygamber'in sözlerinin içinde ve sonunda okuduğu ayetler ile ilgili mevcut durumu belirlemek için betimsel analiz yapılmıştır. Yıldırım ve Şimşek'e göre; betimsel analizde temalar önceden belirlenir, veriler bu belirlenen temalara göre özetlenir ve yorumlanır. Betimsel analizde doğrudan alıntılara sıkça yer ve-

26 Şener Büyükoztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2011), 22.

rilerek araştırılması istenen verileri çarpıcı bir biçimde yansıtmak hedeflenir. Betimsel analiz; elde edilen bulguların düzenlenmiş ve yorumlanmış bir şekilde sunulmasını sağlaması açısından önemlidir.<sup>27</sup>

Nitel araştırma modeli içerisinde verilerin elde edilmesi ve yorumlanması sürecinde doküman analizi yöntemi uygulanmıştır. Doküman analizi hem basılı hem de web tabanlı bilgi ve belgelerin sistematik bir şekilde ele alınması olarak tanımlanabilir.<sup>28</sup>

Araştırma kapsamında Kütüb-i Tis'a olarak bilinen; 1. Buhârî'nin *Sahîh*'i, 2. Müslim'in *Sahîh*'i, 3. Ebû Dâvûd'un *Sünen*'i 4. Tirmizî'nin *Sünen*'i, 5. Nesâî'nin *Sünen*'i, 6. İbn Mâce'nin *Sünen*'i, 7. Dârimî'nin *Sünen*'i, 8. Mâlikî'nin *Muvatta'*ı ve 9. Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i esas alınmıştır. Bu eserler taranarak Hz. Peygamber'in hadislerin yer alan ayetler tespit edilmiş, ardından bu ayetlerin okunma sebebi incelenmiştir.

### **Bulgular**

Sözlerinden sonra ayetler okuması, Hz. Peygamber'in nebevî eğitim metotlarından biridir. Bu açıdan Hz. Peygamber ayetleri çeşitli sebepleri gözeterek okumuş ve bununla ashabının İslam öğretisini daha iyi kavramasını sağlamayı amaçlamıştır. Hz. Peygamber'in hadislerinin içinde yer alan ayetler sekiz başlık altında incelenebilir:

1. Hz. Peygamber'in yaptığı bir davranışı açıklamak için ayet okuması
2. Hz. Peygamber'in yapılmasını istediği bir davranışı açıklarken delil olarak ayet okuması
3. Hz. Peygamber'in yapılmasını istemediği bir davranışı açıklarken delil olarak ayet okuması
4. Hz. Peygamber'in bir kavramı açıklarken Kur'an'a başvurması ve ayet okuması
5. Hz. Peygamber'in meydana gelen bir olayı ayetle açıklaması
6. Hz. Peygamber'in sorulan soruya ayetle cevap vermesi
7. Hz. Peygamber'in sorulan soruya verdiği cevabı ayetle delillendirmesi
8. Hz. Peygamber'in açıkladığı konunun daha iyi kavranması için konuyu bir ayetle delillendirmesi

27 Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2008), 224.

28 Glen Bowen, "Document Analysis as a Qualitative research method", *Qualitative Research Journal* 9/2 (2009), 27-40.

Sekiz başlık altında verilen hadislerin her bir başlığında bir ya da bir kaç örnek tam metin olarak verilecektir. Diğer örnekler kısaca açıklandıktan sonra Hz. Peygamber'in okuduğu ayet metnini ihtiva eden hadis ve kaynağı belirtilecektir.

### 3.1. Hz. Peygamber'in Yaptığı Bir Davranışı Açıklamak İçin Ayet Okuması

Hz. Peygamber'in yaptığı bir davranışı ayetle açıklamasını ve onun için Kur'an'ı referans göstermesini ibadetten günlük işlerine kadar pek çok alanda görmek mümkündür. Bu bölümdeki örnekler şöyle sıralanabilir:

Abdullah b. Ömer şöyle anlatıyor:

*"Rasulullah (s.a.s) bineğinin üstünde namaz kılarak bineği nereye dönerse oraya doğru namaz kılar ve sonra şu ayeti<sup>29</sup> okurdu: 'Doğu da Allah'ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü (zâtı) oradadır. Şüphesiz Allah'ın rahmeti ve nimeti) geniştir, O her şeyi bilendir.'<sup>30</sup>*

Hz. Peygamber burada namazın farzlarından biri olan kibleye yönelmenin binek üstünde nasıl gerçekleştirileceğini uygulamalı şekilde gösterdikten sonra bu davranışını bir ayetle desteklemektedir. Bu bâbda zikredilebilecek diğer örnekler ise;

- Güneş doğduktan sonra sabah namazını acelesiz bir şekilde tıpkı vakit namazı gibi kılmasının ardından *"Muhakkak ki ben, yalnızca ben Allah'ım. Benden başka ilâh yoktur. Bana kulluk et; beni anmak için namaz kıl."<sup>31</sup> ayetini okuması,<sup>32</sup>*
- Hz. Peygamber'in hayır üzere sabahladığında *"(Azap yurtlarına indiğinde) uyarılanların (fakat yola gelmeyenlerin) sabahı ne kötü olur!"<sup>33</sup> ayetini okuması,<sup>34</sup>*
- Hz. Peygamber'in Bedir günü müşriklerin mağlup olması için yaptığı ısrarlı duanın akabinde *"O topluluk yakında bozulacak ve onlar arkalarını dönüp kaçacaklardır. Bilakis kıyamet onlara vâd edilen asıl saattir ve o saat daha belâlı ve daha acıdır."<sup>35</sup> ayetlerini okuması,<sup>36</sup>*
- Midesinden rahatsız olan bir kişiye bal içmesini tavsiye eden Hz. Peygamber'in adamın 'içirdim ama faydası olmadı' sözü üzerine *"Sonra her*

29 el-Bakara, 2/115

30 Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Cuma", 27; Müslim, *Sahîh*, "Salâtü'l Müsâfirîn", 17.

31 Taha, 20/14.

32 Tirmizî, *es-Sünen*, "Tefsir", 21.

33 es- Saffat, 37/177

34 Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdulmecid (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1994), 5/97.

35 el-Kamer, 54/45,46

36 Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Tefsir (el-Kamer)", 6.

*meyveden ye, Rabbinin önüne aştığı bütün yolları aş. Arının karnından değişik renkli ve insanlar için şifa kaynağı olan bir içecek (bal) çıkar. Bu olayda düşünen kimseler için ibret dersi vardır.*"<sup>37</sup> ayetini okuması,<sup>38</sup>

- Hz. Peygamber'in Kabe'yi tavafının ardından namaz için Makam-ı İbrahim'e geçmesinin ardından "*Siz de Makam-ı İbrahim'den bir namazgah edinin*"<sup>39</sup> ayetini okuması,<sup>40</sup>
- Hz. Peygamber'in Mekke'nin fethi günü Kabe'nin içindeki putları asasıyla iterken "*Yine de ki: Hak geldi; bâtil yıkılıp gitti. Zaten bâtil yıkılmaya mahkûmdur.*"<sup>41</sup> ve "*De ki: Hak geldi; artık bâtil ne bir şeyi başlatabilir ne de geri getirebilir.*"<sup>42</sup> ayetlerini okuması,<sup>43</sup>
- Hz. Peygamber'in eliyle bazı çizgiler çizerek Allah'ın dosdoğru yolunu ve etrafındaki şeytanın davet ettiği yolları tarif etmesinin ardından "*Şüphesiz bu, benim dosdoğru yolumdur. Buna uyun. (Başka) yollara uymayın. Zira o yollar sizi Allah'ın yolundan ayırır. İşte sakınmanız için Allah size bunları emretti.*"<sup>44</sup> ayetini okuması,<sup>45</sup>
- Hz. Peygamber'in torunları Hasan ve Hüseyin'i dizlerine oturtup üzerlerini örttükten sonra "*Ey Ehl-i Beyt! Allah sizden, sadece günahı gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor.*"<sup>46</sup> ayetini okuması,<sup>47</sup>
- Hz. Peygamber'in içinde ruhunun alındığı hastalığında "*Kim Allah'a ve Resûl'e itaat ederse işte onlar, Allah'ın kendilerine lütuflarda bulunduğu peygamberler, siddıklar, şehidler ve salih kişilerle beraberdir. Bunlar ne güzel arkadaştır!*"<sup>48</sup> ayetini okuması.<sup>49</sup>

Burada anlatılan on örnekte görüldüğü üzere Hz. Peygamber yaptığı davranışları açıklamak ve tekid etmek için ayetler okumuştur. Kur'an'da kendisine mutlak itaat emredilmesine<sup>50</sup> rağmen Hz. Peygamber'in davranışlarını ayetlerle açıklaması ve ayetlerden deliller getirmesi ise dinî anlamda liderlere ve eğitimcilere önemli bir örneklik teşkil etmektedir. Buna göre eğitimci ve lider kendisini takip edenlerin kalplerinde en ufak bir tereddüt oluşmaması

37 en-Nahl, 16/69

38 Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Tıbb", 4; Tirmizî, *es-Sünen*, "Tıbb", 31; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/19.

39 el-Bakara, 2/125

40 Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Salât", 30.

41 el-İsra, 17/81

42 es-Sebe, 34/49

43 Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Mezalim", 32; Müslim, *Sahîh*, "el-Cihad ve's-Siyer", 87.

44 el-En'âm, 6/153

45 İbn Mâce, *es-Sünen*, "Mukaddime", 11; Dârimî, *es-Sünen*, "Mukaddime", 23.

46 el-Ahzab, 33/33

47 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/107.

48 en-Nisa, 4/69

49 Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Tefsir (en-Nisa)", 12.

50 İlgili ayetler için bkz: Âl-i İmran, 3/31; en-Nisa, 4/80; el-Ahzab, 33/36

adına özellikle alışlagelen davranışların dışında bir davranış sergilediğinde bunu muhataplarının mutlak şekilde kabul edeceği delillerle desteklemesi ve açıklaması nebevi bir eğitim metodu olarak karşımıza çıkmaktadır.

### 3.2. Hz. Peygamber'in Yapılmasını İsteddiği Bir Davranışı Açıklamak İçin Ayet Okuması

Hz. Peygamber'in yapılmasını istediği bir davranışı açıklamak için ayet okuması, bu ayetin zihinlere iyice yerleşmesini sağlamak ve bu davranışın gönüllerin mutmain şekilde yapılmasını temin etmek içindir. Bu bölümdeki üç örnek şu şekildedir:

Aişe (ra) şöyle anlatıyor:

*"Kureyş benimsedikleri din gereği Müzdelife'de dururlar –ki bunu Hums diye isimlendirirlerdi- diğer Araplar ise Arafat'ta dururlardı. İslam geldikten sonra Rasulullah (s.a.s) Arafat'a gelinmesini emretti, orada durdu ve sonra ilerlemeye başladı. İşte bu Allah'ın şu kavlidir:<sup>51</sup> 'Ve dalga dalga ilerleyen diğer kalabalıklarla birlikte siz de ilerleyin.'<sup>52</sup>*

Hz. Peygamber haccın rükünlerinden biri olan Arafat'ta vakfe yapılmasını ashabından isterken bunu ayetle desteklemektedir. Bu başlık altında zikredilebilecek diğer örnekler de şöyledir:

- Hz. Peygamber'in sabah ve ikinci namazlarına dikkat edilmesi ve kaçırılmaması gerektiğini belirtmesinin ardından *"(Resûlüm!) Sen, onların söylediklerine sabret. Güneşin doğmasından önce de batmasından önce de Rabbini övgü ile tesbih et; gecenin bir kısım saatleri ile gündüzün etrafında (iki ucunda) da tesbih et ki, hoşnutluğa eresin"<sup>53</sup>* ayetini okuması,<sup>54</sup>
- Hz. Peygamber Ebû Saîd bin Mualla'yı yanına çağırması ve Ebû Saîd namaz kıldığı için bu emre icabet edemediğini beyan etmiştir. Hz. Peygamber bunun üzerine *"Ey inananlar! Hayat verecek şeylere sizi çağırdığı zaman, Allah ve Resûlüne uyun. Ve bilin ki, Allah kişi ile onun kalbi arasına girer ve siz mutlaka onun huzurunda toplanacaksınız."<sup>55</sup>* ayetini okuması.<sup>56</sup>

### 3.3. Hz. Peygamber'in Yapılmasını İstemediği Bir Davranışı Açıklamak İçin Ayet Okuması

Yapılmasını istediği bir davranış için ayet okuyan Hz. Peygamber, yapılmasını istemediği bir davranış için de ayet okuyarak ve Kur'an'ı referans

51 el-Bakara, 2/199

52 Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Hac", 91.

53 Taha, 20/130

54 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/360.

55 el-Enfal, 8/24

56 Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Tefsir (el-Enfâl)", 3.

göstererek ashabını ve Müslümanları her daim Kur'an'a yönlendirdiği görülmektedir. Bunun örneği şudur:

Adiyy b. Hatim şöyle anlatıyor:

*"Boynumda altından bir haç olduğu halde Hz. Peygamber'e geldim. Rasulullah (s.a.s): 'Ya Adiy, şu putu boynundan at!' Kendisinin Berâe süresinden 'Onlar Allah'ı bırakıp hahamlarını, papazlarını ve Meryem oğlu Mesih'i rab olarak kabul ettiler. Oysa tek ilahı başkasına kulluk etmemekle emrolunmuşlardı. O'ndan başka ilah yoktur. Allah koştukları eşlerden münezzehtir.'<sup>57</sup> ayetini okuduğunu işittim. Devam ederek şöyle buyurdu: 'Gerçi onlar bunlara ibadet etmiyorlardı. Fakat bunlar, herhangi bir şeyi onlara helal kıldıkları zaman onu helal kabul ediyorlar ve herhangi bir şeyi de haram kıldıkları zaman onu haram kabul ediyorlardı.'<sup>58</sup>*

### 3.4. Hz. Peygamber'in Meydana Gelen Bir Olayı Açıklamak İçin Ayet Okuması

Hayatın her anını Kur'an ile yaşayan ve yorumlayan Hz. Peygamber, meydana gelen hadiseler karşısında da Kur'an'a başvurmuştur. Bu bölümdeki iki örnek şöyledir:

Aişe (ra)'den rivayet edilmiştir:

*"Rasulullah (s.a.s) bir yağmur bulutu gördüğü zaman bir ileri gelir, bir geri gider ve ancak yağmur indirince rahatlardı. Kendisine bunun sebebini sordum. Şöyle buyurdu: 'Bilemem ki! Belki o, Allah Teâlâ'nın Kur'an'da buyurduğu<sup>59</sup> buluta benzeyebilir: 'Nihayet onu, vâdilerine doğru yayılan bir bulut şeklinde görünce: Bu bize yağmur yağdıracak yaygın bir buluttur, dediler.'<sup>60</sup>*

Bu konuda verilebilecek diğer örnek de şudur: Hz. Peygamber'in Kureyş'i İslam'a daveti esnasında kendisini şiddetli şekilde yalanlamaları üzerine Allah'tan Hz. Yusuf'un yedi kıtlık yılı gibi kıtlık yılıyla yardım istemesinin ardından "Şimdi sen, göğün, insanları bürüyecek açık bir duman çıkaracağı günü gözetle. Bu, elem verici bir azaptır. Duman, insanları bürüyecektir. Bu, acı bir azaptır"<sup>61</sup> ayetini okuması.<sup>62</sup>

### 3.5. Hz. Peygamber'in Bir Kavramı Ayetle Açıklaması

Hz. Peygamber kavramları öğretirken ilk başvuru kaynağı olan Kur'an'a yönelmiş ve ashabına verdiği eğitimde ayetler okuyarak kavramların anlaşılması yoluna gitmiştir. Bu konudaki örnekler şöyle sıralanabilir:

57 et-Tevbe, 9/31

58 Tirmizî, *es-Sünen*, "Tefsir", 10.

59 el-Ahkaf, 46/24

60 Tirmizî, *es-Sünen*, "Tefsir", 46.

61 ed-Duhan, 44/10-16

62 Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Tefsir (ed-Duhân)", 2; Taberî, *Camîu'l-Beyan 'an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, 12/14.

Abdullah b. Mesud şöyle demiştir:

*"İnanıp da imanlarına herhangi bir haksızlık bulaştırmayanlar var ya, işte güven onlarıdır ve onlar doğru yolu bulanlardır."*<sup>63</sup> ayeti indiği zaman bu, Rasulullah (s.a.s)'in sahâbilerine ağır geldi ve:

- *Hangimiz imanımıza zulüm karıştırmaz ki? dediler. Bunun üzerine Allah Rasûlü (s.a.s):*

- *"Buradaki zulüm sizin düşündüğünüz manada değildir. Lokman'ın kendi oğluna hitaben söylediği sözü işitmiyor musunuz."*<sup>64</sup> *'Lokman, oğluna öğüt vererek: Yavru-cuğum! Allah'a ortak koşma! Doğrusu şirk, büyük bir zulümdür, demişti.'* buyurdu.<sup>65</sup>

Burada Hz. Peygamber şirk kavramını bir ayetle açıklamış ve gönülleri ferahlatmıştır. Bu bölümde verilecek diğer örnekler şöyledir:

- Hz. Peygamber kendisine farklı şekilde selam veren Yahudinin bu selamını ashabına açıklamak ve onlara aynı şekilde mukabelede bulunulması gerektiğini anlatmak için *"Onlar sana geldikleri zaman seni, Allah'ın selamlamadığı bir şekilde selamlıyorlar."*<sup>66</sup> ayetini okuması,<sup>67</sup>
- Hz. Peygamber diyetin miktarını on iki bin olarak tayin ettikten sonra *"Allah'ın ve O'nun lütuf ve cömertliği sayesinde Elçisi'nin kendilerini zengin ve yetkin kılmasından başka bir eksiklik bulamazlardı."*<sup>68</sup> ayetini okuması,<sup>69</sup>
- Hz. Peygamber'in her çocuğun fitrat üzere doğduğunu ifade etmesinin ardından *"Allah'ın insan bünyesine nakşettiği fitrata uygun davran ki Allah'ın yarattığında bir bozulma ve çürümeye meydan verilmesin."*<sup>70</sup> ayetini okuması,<sup>71</sup>
- Hz. Peygamber fakirin tanımını, bir iki lokma ile geçinen değil de istemekten çekinen kişi olarak yaptıktan sonra buna delil olarak *'İnsanlardan ısrarla bir şey istemezler'*<sup>72</sup> ayetini okuması,<sup>73</sup>
- Hz. Peygamber istidracın tanımını yaptığı hadisinde *"Kendilerine yapılan uyarıları unuttuklarında (indirmiş olduğumuz sıkıntı ve musibetleri*

63 el-Enam, 6/82.

64 Lokman, 31/13

65 Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Tefsir (el-En'âm)", 3.

66 el-Mücadele, 58/8

67 Tirmizî, *es-Sünen*, "Tefsir", 58.

68 et-Tevbe, 9/74

69 İbn Mâce, *es-Sünen*, "Diyât", 13.

70 er-Rum, 30/30

71 Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Cenâiz", 80, 93; Müslim, *Sahîh*, "Kader", 22-25.

72 el-Bakara, 2/273

73 Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Tefsir (el-Bakara)", 47.

*kaldırıp) üzerlerine her şeyin kapılarını açtık. Nihayet kendilerine verilenler yüzünden şımardıkları zaman onları ansızın yakaladık, birdenbire onlar bütün ümitlerini yitirdiler.”<sup>74</sup> ayetini okuması.<sup>75</sup>*

Hız. Peygamberin bu örneklerinde görülmektedir ki; ders, eğitim ve sohbet esnasında kullanılan kavramların Kur’anî kavramlar olması durumunda, bu durumun ayetle açıklanması ve muhatapların dikkatinin çekilmesi nebevî bir eğitim metodudur.

### **3.6. Hız. Peygamber’in Kendisine Sorulan Bir Soruya Ayetle Cevap Vermesi**

Hız. Peygamber kendisine sorulan bazı sorulara ayetle cevap vermiştir. Bunu bazen ayetlerin en geniş manasıyla anlaşılmasını sağlamak için bazen de başka bir ayeti açıklamak için yapmıştır. Bu konudaki dört örnek şöyledir:

İbn Abbas, Rasulullah’ın (s.a.s) şöyle buyurduğunu rivayet eder:

*“Mahşer yerine yalın ayak, çıplak ve sünnetsiz olarak kalkacaksınız. Bunun üzerine bir kadın ‘birimiz diğerinin avretine bakacak veya görecek mi?’ diye sordu. Rasulullah (s.a.s) ‘ey falanca’ deyip şu ayeti<sup>76</sup> okudu: ‘O gün, herkesin kendine yetip artacak bir derdi vardır.’<sup>77</sup>*

Hız. Peygamber kendisine yöneltilen soruya ayetle cevap vererek muhatapının zihninde soru işareti kalmamasını sağlamıştır. Bu bölümde verilebilecek diğer örnekler şöyledir:

- Hız. Peygamber’e evcil eşeğin zekâta tabi olup olmadığı sorulunca, “*bu konuda bana geniş manalı ve konusunda tek olan ‘Kim zerre kadar hayır işlerse onu görür, kim de zerre kadar kötülük işlerse onu görür’<sup>78</sup> ayetlerinden başka bir şey nazil olmadı, şeklinde cevap vermesi,<sup>79</sup>*
- Yahudi bir bilginin Allah’ın gücü ve kudreti hakkında söylediği doğru bilgiler üzerine Hız. Peygamber azı dişleri görülecek şekilde güldükten sonra “*Onlar Allah’ı hakkıyla tanıyıp bilemediler. Kıyamet günü bütün yeryüzü O’nun tasarrufundadır. Gökler O’nun kudret eliyle dürülmüş olacaktır. O, müşriklerin ortak koşmalarından yüce ve münezzehtir’<sup>80</sup> ayetini okuması,<sup>81</sup>*

74 el-En’âm, 6/44

75 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/145.

76 Abese, 80/37

77 Tirmizî, *es-Sünen*, “Tefsir”, 72.

78 Zilzal, 99/7,8

79 Müslim, *Sahîh*, “Zekat”, 6.

80 ez-Zümer, 39/67

81 Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, “Tevhid”, 8; Tefsir (ez-Zümer)”, 2.



- Hz. Peygamber'in Bedir ve Hudeybiye savaşlarına katılan Müslümanların cehenneme uğramayacağını söylemesi üzerine Hz. Hafsa'nın "İçinizden, oraya uğramayacak hiçbir kimse yoktur. Bu, Rabbin için kesinleşmiş bir hükümdür."<sup>82</sup> ayetini okuyarak zihninde oluşan soruyu yöneltmesi üzerine Hz. Peygamber'in "*Sonra biz, Allah'tan sakınanları kurtarırız; zalimleri de diz üstü çökmüş olarak orada bırakırız.*"<sup>83</sup> ayetini okuması.<sup>84</sup>

### 3.7. Hz. Peygamber'in Kendisine Sorulan Bir Soruya Verdiği Cevabı Ayetle Desteklemesi

Hz. Peygamber, kendisine sorulan soruya bazen direk ayet okuyarak cevap vermiştir. Bazen de gönüllerin mutmain olması ve cevabın tekidi için sorunun cevabını verdikten sonra ayet okumuştur. Bu konudaki altı örnek şu şekildedir:

Ebu Hureyre, Rasulullah'ın (s.a.s) şöyle buyurduğunu rivayet eder:

"İnsanlar arasında öyleleri var ki peygamberler ve şehidler *onlara gıpta ederler. 'Onlar kimdir?' diye sorunca Rasulullah (s.a.s) 'Onlar öyle bir topluluktur ki Allah'ı hiçbir mal ve makam kaygısı olmadan gönülden severler. Yüzleri nurdur. Bir durum karşısında insanlar korksa da onlar korkmazlar, insanlar üzülseler de onlar üzülmezler. Sonra şu ayeti*<sup>85</sup> okudu: '*Bilesiniz ki, Allah'ın dostlarına korku yoktur; onlar üzülmecekler de.*'"<sup>86</sup>

Bu bölümde verilecek diğer örnekler şöyledir:

- Hz. Peygamber'e hangi günahın Allah katında daha büyük olduğunu sorulunca şirk, katl ve zina şeklinde cevap vermesinin ardından bunun Allah'ın kitabın tasdik edici delili şudur diyerek "*Yine onlar ki, Allah ile beraber (tuttukları) başka bir tanrıya yalvarmazlar, Allah'ın haram kıldığı cana haksız yere kıymazlar ve zina etmezler. Bunları yapan, günahı(nın cezasını) bulur*"<sup>87</sup> ayetini okuması,<sup>88</sup>
- Hz. Peygamber'in kendisine zekât hakkında sorulan soruya malda zekâtın dışında da hak olduğunu anlattıktan sonra "*İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı tarafına çevirmeniz değildir. Asıl iyilik, o kimsenin yaptığıdır ki, Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitaplara, peygamberlere inanır. Allah'ın rızasını gözeterek yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda*

82 Meryem, 19/71

83 Meryem, 19/72

84 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/328.

85 Yunus, 10/62

86 Ebû Abdullâh Hâkim Muhammed b. Abdullâh en-Nisâbü'rî Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. : Mustafa Abdulkadir Atâ (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1990), 4/170.

87 el-Furkan, 25/68

88 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/421.

*kalmışlara, dilenenlere ve kölelere sevdiği maldan harcar, namaz kılar, zekat verir.*"<sup>89</sup> ayetini okuması,<sup>90</sup>

- Bir adamın Hz. Peygamber'e kölelerinin yaptığı yanlışlar karşısına onları cezalandırma hakkı ile ilgili sorduğu soruya her iki tarafın da yaptıkları hesaplanır dedikten sonra *"Biz, kıyamet günü için adalet terazileri kurarız. Artık kimseye, hiçbir şekilde haksızlık edilmez. (Yapılan iş,) bir hardal tanesi kadar dahi olsa, onu (adalet terazisine) getiririz. Hesap gören olarak biz (herkese) yeteriz."*<sup>91</sup> ayetini okuması,<sup>92</sup>
- Amr b. Hârise b. Muhârib'in, Hz. Peygamber'e kıyamet saatini sorması üzerine, Hz. Peygamber'in *kıyametin vaktini Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceğini* ifade ettikten sonra *"Kıyamet vakti hakkındaki bilgi, ancak Allah'ın katındadır. Yağmuru O yağdırır, rahimlerde olanı O bilir. Hiç kimse yarın ne kazanacağını bilemez. Yine hiç kimse nerede öleceğini bilemez. Şüphesiz Allah, her şeyi bilendir, her şeyden haberdardır."*<sup>93</sup> ayetini okuması,<sup>94</sup>
- Hz. Peygamber'in Ğarkad vadisindeki bir cenaze esnasında *'sizin her birinizin cennetteki yeri de ateşteki yeri de bilinmiştir'* demesi üzerine ahab *'o zaman neden amel ediyoruz'* diye sormuştur. Bunun ardından Hz. Peygamber cennetlikler için cennetlik ameller, cehennemlikler için cehennemlik ameller kolaylaştırılır dedikten sonra *"Artık kim verir ve sakınırsa, en güzeli de tasdik ederse, biz de onu en kolay hazırlarız (onda başarılı kılarız). Ve en güzel sözü doğrularsa, onu en kolay başarıya ulaştırırız. Kim cimrilik eder, kendini müstağni sayar, en güzeli de yalanlarsa, biz de onu en zora hazırlarız. Düştüğü zaman da malı kendisine hiç fayda vermez. Ve en güzel sözü de yalanlarsa, Biz de onu en zora yöneltiriz."*<sup>95</sup> ayetlerini okuması<sup>96</sup>. Hz. Peygamber benzer bir soruya verdiği aynı cevabın ardından *"Kişiye ve onu şekillendirene, sonra da ona iyilik ve kötülük kabiliyeti verene yemin olsun ki"*<sup>97</sup> ayetini okumuştur.<sup>98</sup>

89 el-Bakara, 2/177

90 Tirmizî, *es-Sünen*, "Zekât", 27.

91 el-Enbiya, 21/47

92 Tirmizî, *es-Sünen*, "Tefsir", 22.

93 Lokman, 31/34

94 Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Tefsir (Lokman)", 2; "İman", 37.

95 el-Leyl, 92/5,10

96 Müslim, *Sahîh*, "Kader", 6.

97 eş-Şems, 91/7,8

98 Müslim, *Sahîh*, "Kader", 1.

### 3.8. Hz. Peygamber'in Açıkladığı Bir Konuyu Ayetle Desteklemesi

Hz. Peygamber'in sözlerini ayetle delillendirdiği, sözlerinin içinde veya sonunda ayet okuduğu en sık durum, açıkladığı bir konunun akabinde ayet okumasıdır. Hz. Peygamber'in bunu çeşitli saiklerle ve sıgalarla yaptığı görülmektedir. Kimi zaman delillendirmek için "isterseniz şu ayeti okuyunuz" buyurmuş, kimi zaman da konuyu açıkladıktan hemen sonra ayeti okumuştur. Bu konudaki örnekler şu şekildedir:

Ebu Hureyre, Rasulullah (s.a.s) 'ın şöyle buyurduğunu rivayet eder:

*"Namazlar, kişinin günahlarına kefarettir. İsterseniz şu ayeti"<sup>99</sup> okuyun: 'Çünkü iyilikler kötülükleri (günahları) giderir. Bu, öğüt almak isteyenlere bir hatırlatmadır."<sup>100</sup>*

Bu bölümde verilecek diğer örnekler şöyledir:

- Hz. Peygamber günah işleyen tevbe ettiğinde günahından arınacağını müjdelemesinin ardından "Kim bir kötülük yapar yahut nefesine zulmeder de sonra Allah'tan mağfiret dilerse, Allah'ı çok bağışlayıcı ve esirgeyici bulacaktır."<sup>101</sup> ve "Yine onlar ki, bir kötülük yaptıklarında, ya da kendilerine zulmettiklerinde Allah'ı hatırlayıp günahlarından dolayı hemen tevbe ederler. Zaten günahları Allah'tan başka kim bağışlayabilir ki! Bir de onlar, işledikleri kötülüklerde, bile bile ısrar etmezler."<sup>102</sup> ayetlerini okuması,<sup>103</sup>
- Hz. Peygamber öğle namazının ilk sünnetinin faziletini anlatmasının ardından "Allah'ın yarattığı herhangi bir şeyi görmediler mi? Onun gölgeleri, küçülerek ve Allah'a secde ederek sağa sola döner."<sup>104</sup> ayetini okuması,<sup>105</sup>
- Hz. Peygamber'in cemaatle namazın faziletini anlattıktan sonra buna delil olarak "isterseniz şu ayeti okuyun diyerek; 'Güneşin doruğu aşmasından gecenin çöküşüne kadar ki süre içinde namazını kıl, sabah namazı okumasını da tam bir dikkat içinde gerçekleştir. Çünkü sabah okumasında insan gerçekten de ulvi olan her şeye açıktır."<sup>106</sup> ayetini okuması,<sup>107</sup>

99 Hud, 11/114

100 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 39/111.

101 en-Nisa, 4/110

102 Âli İmran, 3/ 135

103 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/2.

104 en-Nahl, 16/48

105 Tirmizî, *es-Sünen*, "Tefsir", 17.

106 el-İsra,17/78

107 Tirmizî, *es-Sünen*, "Tefsir", 18.

- Hz. Peygamber'in Cuma namazına katılanları sınıflandırdığı hadisinin akabinde "*Kim bir hayır yaparsa on misliyle kabul edilir.*"<sup>108</sup> ayetini okuması,<sup>109</sup>
- Hz. Peygamber'in yalan yere şahitlik yapmak ile şirkin eşit olduğunu anlatmasının ve bunu üç kere tekrarlamasının ardından "*Yalan sözden sakının.*"<sup>110</sup> ayetini okuması,<sup>111</sup>
- Hz. Peygamber'in hidayete kavuştuktan sonra doğru yoldan sapanların birbirleriyle düşman olduklarını anlatmasının ardından "*Doğrusu onlar kavgacı bir toplumdur.*"<sup>112</sup> ayetini okuması,<sup>113</sup>
- Allah yolunda nafakasını temin edenlere ve gazaya çıkıp infak edenlere bire karşılık yedi yüz verileceğini müjdeledikten sonra "*Allah yolunda mallarını harcayanların örneği, yedi başak bitiren bir dane gibidir ki, her başakta yüz dane vardır. Allah dilediğine kat kat fazlasını verir. Allah'ın lütfu geniştir, O her şeyi bilir.*"<sup>114</sup> ayetini okuması,<sup>115</sup>
- Hz. Peygamber cennetliklerinin derecelerini açıklarken en üstün olanların ise sabah akşam Allah'ı göreceklerini müjdeledikten sonra "*Yüzler vardır ki, o gün ışıl ışıl parılayacaktır. Rablerine bakacaklardır.*"<sup>116</sup> ayetlerini okuması,<sup>117</sup>
- Hz. Peygamber'in kıyamet günü ümmet-i Muhammed'in tüm ümmetler için şahitler olduğunu anlattıktan sonra "*İşte böylece sizin insanlığa şahitler olmanız, Resûlün de size şahit olması için sizi mutedil bir millet kıldık.*"<sup>118</sup> ayetini okuması,<sup>119</sup>
- Hz. Peygamber'in kıyametten sonra dirilişi anlatıp yeniden dirilişi ilk yaratma ile ilişkilendirerek "*Düşün o günü ki, yazılı kâğıtların tomarını dürer gibi göğü toplayıp düreriz. Tıpkı ilk yaratmaya başladığımız gibi onu tekrar o hale getiririz. Bu, üzerimize aldığımız bir vaat oldu. Biz, (vaat ettiğimizi) yaparız.*"<sup>120</sup> ayetini okuması,<sup>121</sup>

108 el-Enam, 6/160

109 Ebu Dâvûd, *es-Sünen*, "Salât", 234.

110 el-Hacc, 22/30

111 Tirmizî, *es-Sünen*, "Tefsir", 4.

112 ez-Zuhuf, 43/58

113 İbn Mâce, *es-Sünen*, "Mukaddime", 48.

114 el-Bakara, 2/261

115 İbn Mâce, *es-Sünen*, "Mukaddime", 2.

116 el-Kiyame, 75/22,23

117 Tirmizî, *es-Sünen*, "Tefsir", 71.

118 el-Bakara, 2/143

119 Tirmizî, *es-Sünen*, "Tefsir", 3.

120 el-Enbiya, 21/104

121 Tirmizî, *es-Sünen*, "Tefsir", 22; Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Tefsir (el-Enbiyâ)", 1.

- Hz. Peygamber'in ahret günündeki hesabı anlatırken herkesin kendi derdine düşeceğini beyan ettikten sonra *"Onları durdurun; çünkü kendilerinden daha da sorulacaktır. Şöyle sorulur: 'Size ne oldu ki birbirinizle yardımlaşmıyorsunuz?'"*<sup>122</sup> ayetini okuması,<sup>123</sup>
- Hz. Peygamber kabirdeki sorgu esnasında Müslümanın kelime-i şehadet getirebileceğini anlattıktan sonra *"Allah Teâlâ sağlam sözle iman edenleri hem dünya hayatında hem de ahirette sapaşlam tutar. Zalimleri ise Allah saptırır. Allah dilediğini yapar."*<sup>124</sup> ayetini okuması,<sup>125</sup>

Hz. Peygamber'in sözlerini açıklamak ve sözlerinin zihinlerde daha iyi kavranmasını sağlamak maksadıyla okuduğu ayetlerin sayısı oldukça fazladır. Bu bölümde zikredilen on üç örneğin dışında onlarca örnek daha mevcuttur. Bunların hepsini zikretmek yerine Hz. Peygamber'in anlattığı konuyu açıklamak üzere okuduğu ayetlerin listesi ve geçtiği kaynaklar şöyledir:

- Cennet, cehennem gibi ahiret hayatı ile ilgili gaybî konular hakkında bilgi verirken okuduğu Hacc-2. ayet,<sup>126</sup> Âl-i İmran-91. ayet,<sup>127</sup> Lokman-34. ayet,<sup>128</sup> Enam-164. ayet,<sup>129</sup> Âli İmran-180. ayet,<sup>130</sup> Duhan-29. ayet,<sup>131</sup> Vakıa-30. ayet,<sup>132</sup> Secde-17. ayet,<sup>133</sup> Kehf- 105. ayet,<sup>134</sup> Âli İmran-185. ayet,<sup>135</sup> Meryem-39. ayet,<sup>136</sup> Araf-40. ayet,<sup>137</sup> Vakıa-88-94. arasındaki ayetler,<sup>138</sup> Enam-158. ayet,<sup>139</sup> Yunus-26. ayet,<sup>140</sup> Araf-43. ayet.<sup>141</sup>
- Geçmiş peygamberleri ve ümmetleri anlatırken okuduğu Âl-i İmran-68. ayet,<sup>142</sup> Zariyat-41,42. ayetler,<sup>143</sup> Ahzab-69. ayet.<sup>144</sup>

122 es-Saffat, 37/24,25

123 Tirmizî, *es-Sünen*, "Tefsir", 38.

124 İbrahim, 14/27

125 Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Tefsir (İbrahim)", 2.

126 Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Tefsir (Hac)", 1.

127 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/218.

128 Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Tefsir (Lokman)", 2.

129 Ebu Dâvûd, *es-Sünen*, "Diyat", 2.

130 Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Tefsir (Âl-i İmran)", 14.

131 Tirmizî, *es-Sünen*, "Tefsir", 2.

132 Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Tefsir (Vâkıâ)", 1; Tirmizî, *es-Sünen*, "Sıfatül-Cenne", 1.

133 Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Tefsir (Secde)", 1.

134 Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Tefsir (Kehf)", 6.

135 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/438.

136 Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Tefsir (Meryem)", 1.

137 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/287-288.

138 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/260.

139 Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Tefsir (En'âm)", 8.

140 Müslim, *Sahîh*, "İman", 80.

141 Müslim, *Sahîh*, "Cennet", 8.

142 Tirmizî, *es-Sünen*, "Tefsir", 4.

143 Tirmizî, *es-Sünen*, "Tefsir", 51.

144 Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Tefsir (Ahzâb)", 10.

- Temizlik, helal-haramlar, adam öldürmenin karşılığı, yalan yere yemin etmek, başa gelen musibetlerin sebepleri gibi günlük konulardan bahsederken okuduğu Mümin-51. ayet<sup>145</sup>, Bakara-172. ayet,<sup>146</sup> Bakara-179. ayet,<sup>147</sup> Meryem-64. ayet,<sup>148</sup> Âl-i İmran-77. ayet,<sup>149</sup> Şura-30. ayet.<sup>150</sup>
- Müminlere şefkatini, tebliğ vazifesini anlatırken okuduğu Ahzab-6. ayet,<sup>151</sup> Çâşiye-21,22. ayetler.<sup>152</sup>
- İlmin ve iyilik yapmanın faziletinden, takva sahibi olmanın, dua etmenin, gece namazı kılmanın, namazı cemaatle kılmanın öneminden bahsederken okuduğu sırasıyla Fatır-28. ayet,<sup>153</sup> En'am-160. ayet,<sup>154</sup> Hucurat-13. ayet,<sup>155</sup> Mümin-60. ayet,<sup>156</sup> Secde-16-17. ayetler,<sup>157</sup> Tevbe-18. ayet,<sup>158</sup>
- Güneşin hareketi gibi kevnî durumlardan bahsederken okuduğu Yâsin-38. ayet.<sup>159</sup>

Bu bölümde görüldüğü üzere Hz. Peygamber'in açıkladığı bir konunun ardından ayet okuması, konuyu ayetle delillendirmesi diğer başlıklara nazaran oldukça fazladır. Bu durum Kur'an-sünnet birlikteliğinin güzel bir örneği olarak değerlendirilebilir.

### Sonuç

Araştırmada nebevî bir eğitim metodu olarak Hz. Peygamber'in hadislerinden sonra ayet okuması, sekiz başlık altında incelenmiş ve onun sıkça kullandığı eğitim metotlarından biri olduğu ortaya konulmuştur. Hz. Peygamber'in nazil olan ayetleri tebliğ etmesi ve onları açıklamasının dışında, günlük olaylar karşısında dahi ayet okuması, sorulan sorulara ayetle cevap vermesi, meydana gelen bir hadiseyi ayetle açıklaması Kur'an-sünnet ilişkisinin ne denli kuvvetli olduğunu göstermektedir. Hz. Peygamber'in eğitim metodu içinde, ayetlere yer vermesini birbirinden farklı durumlarda yaptığı görülmektedir. Hz. Peygamber, anlattıklarını Kur'an'dan ayetlerle delillen-

145 Müslim, *Sahîh*, "Zekât", 65.

146 Müslim, *Sahîh*, "Zekât", 65.

147 Ebu Dâvûd, *es-Sünen*, "Diyat", 3.

148 Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, 2/406.

149 Tirmizî, *es-Sünen*, "Tefsir", 4.

150 Tirmizî, *es-Sünen*, "Tefsir", 43.

151 Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Tefsir (Ahzâb)", 1; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 2/334.

152 Tirmizî, *es-Sünen*, "Tefsir", 76.

153 Dârimî, *es-Sünen*, "Mukaddime", 334.

154 Tirmizî, *es-Sünen*, "Tefsir", 7.

155 Tirmizî, *es-Sünen*, "Tefsir", 49.

156 Tirmizî, *es-Sünen*, "Tefsir", 40.

157 Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Tefsir (Secde)", 1.

158 İbn Mâce, *es-Sünen*, "Mesacid", 19; Darimî, *es-Sünen*, "Salat" 23; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 3/68.

159 Tirmizî, *es-Sünen*, "Tefsir, 37"; Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Tefsir (Yâsin)", 1.

dirmiş, sorulan sorulara Kur'an'dan ayetlerle cevaplar vermiş, bir kavramı anlatırken Kur'an'dan bir ayete atıfta bulunmuş ve açıkladığı konuyu ayetle daha geniş izah etmiştir. Hz. Peygamber bu yöntemle, kendisini dinleyenlerin anlattıklarına dikkat kesilmelerini, konuyu daha iyi kavramalarını ve sözlerini tekid ederek anlaşılmasının kolaylaşmasını murad etmiş olması mümkündür.

Hz. Peygamber sözlerinden sonra okuduğu ayetleri birbirinden farklı sebeplerle söylediği gibi bunu yaparken birbirinden farklı kelime ve ifadeler de kullanmıştır. Araştırmada ele alınan yetmiş dokuz hadis-i şerifte Hz. Peygamber beş ayrı ifadeyle bu ayetleri okumuştur. Bunların en başta geleni hadisi rivayet eden sahâbînün "*sonra şu ayeti okudu*" şeklindeki ifadesidir. Bunun yanında araştırmada yer verilen hadislerde Hz. Peygamber'in "*İşte bu Allah'ın şu sözüdür*" ve "*İsterseniz şu ayeti okuyun*" diyerek hadislerini ayetle desteklediği ve delillendirdiği görülmektedir. Hz. Peygamber'in kullandığı bir diğer ifade olan "*Bunun Allah'ın kitabından delili şudur*" ifadesi ile hadislerinin zihinlerde daha iyi yerleşmesini sağlamaya yönelik bir eğitim tekniği kullandığı görülmektedir. Hz. Peygamber'in "*Allah Teâlâ şöyle buyurmuyor mu?*" şeklindeki soru sorma ifadesi ile ashabının anlatacağı konuya dikkat kesilmelerini sağlamaya yönelik bir eğitim tekniği kullandığına şahit olmaktadır.

Hz. Peygamber'in eğitimci liderlik özelliklerinden biri olarak insan yetiştirmeye önem vermesi ve ikna etme gücünü kullanması bu araştırmada yer alan hadislerde görülmektedir. Özellikle etkili liderlerin önemli vasıflarından olan insan yetiştirmeye önem vermek, Hz. Peygamber'in uygulamalarının merkezinde yer almaktadır. Hz. Peygamber bunu yaparken muhataplarının akıllarına ve gönüllerine hitap etmiş, kendisine itaatle memur olmalarına rağmen onları ikna etmek için ayetleri okumuştur. Bu uygulaması tüm eğitimciler için güzel bir örnektir.

Hz. Peygamber'in sözlerinden veya uygulamalarından sonra Kur'an'dan bir ayet okuması, onun bir ta'limi, yani sahâbîlerine ve dolayısıyla ümmetine bir öğretim biçimi olarak değerlendirilebilir. Ayrıca bu, Kur'an ve sünnet birlikteliği ve bütünlüğünün de bir delilidir.

## Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müs-ned*. Thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2008.
- Bowen, Glen. "Document Analysis as a Qualitative research method". *Qualitative Research Journal* 9/2 (2009), 27-40.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahîh*. Thk. Mustafa Dîb el-Boğa. Yemâme: Dâru İbn Kesîr, 1987.
- Büyükköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2011.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fadl. *Sünen-i Dârimî*. Thk. Fevvez Ahmed ve Halid es-Sebu'l'Alemî. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'arabî, 1986.
- Demirtaş, Suat. Hz. Peygamber'in Gençleri Eğitim Yöntemleri, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Karabük: Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Ebu Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünen-i Ebû Dâvûd*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Beyrut: Dâru'l-fikr, ty.
- Ebu Gudde, Abdulfettah. Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed (sas.) ve Öğretim Metotları, çev. Enbiya Yıldırım, Ankara: Takdim Yayınları, 2019.
- Ece, Abdurrahman. "Hadisler Bağlamında Hz. Peygamber'in Eğitim ve Öğretim Metodu, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (2019), 291-314.
- Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Gürel, Ramazan. "Hz. Peygamber'in (s.a.) Eğitim-Öğretim Modelinde Belli Başlı İlke ve Metotlar", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 1/2 (2015), 115-134.
- Hâkim, Ebû Abdullâh Hâkim Muhammed b. Abdullâh en-Nisâbü'rî. *el-Müstedrek Ale's-Sahîhayn*. Thk. : Mustafa Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1990.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *Sünen-i İbn Mâce*. Thk. Sıdkî Cemîl el-Attâr. Beyrut: Dâru'l-fikr, 2003.
- Karakaş, Sirel - Aydın, Hamdullah - Erdemir, Cenap - Özemsi, Çiğdem. "Bilgi İşlemede Entegratif Model". *Multidisipliner Yaklaşımla Beyin ve Kognisyon*. Ankara: Çizgi Tıp Yayınevi, 2000.
- Kur'an-ı Kerim Meali*. Komisyon. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Küçük, Raşit. "Kur'an-Sünnet İlişkisi". *Sünnetin Dindeki Yeri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1998.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim*. Thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâ'it-türrâsî'l-'arabî, ty.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb. *Sünen-i Nesâî*. Thk. Abdülfettah ebû Gudde. Halep: Mektebetü'l-matbûâtî'l-İslâmiyye, 1986.
- Özbek, Abdullah. *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed*, Konya: Esra Yayınları, 1991.
- Özdemir, Veysel. "Dönüştürücü (Transformasyonel) Liderliğin Kaynağı Olarak Hz. Muhammed (sas)". *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4/7 (2014), 27-52.
- Öztürk, Sümeyye. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Eğitimciliği Çerçevesinde Modern Öğretim İlke ve Kuramlarının Değerlendirmesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Aksaray: Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.



- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. Thk. Hamdî b. Abdulmecid. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1994.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Camiu'l-Beyan 'an Te'vili Ayi'l-Kur'an*. Thk. Şakir Mahmud Muhammed ve Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ty.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Musa İbn Dehhâk. *Sünen-i Tirmizî*. Thk. Beşşar Avvâd Marûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 1998.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2008.



## KRM/م ك ر KÖKLÜ TÜREVLERİN SARFÎ TAHLİLİ VE ANLAMLARI

Ferit DİNÇER\*

### Öz

“KRM/م ك ر” köklü türevler, Kur’ân’ın ehmiyetli kavramlarından olan ve çeşitli müstakları ile beraber Kur’ân’ın pek çok suresinde geçmektedir. “KRM/م ك ر” aslının müstakları isim sığasında geldiği gibi fiil sığasında da gelmektedir. Bunun örneğini Kur’ânda bulmak mümkündür. Fakat isim sığasındaki kullanımlar fiile göre daha fazla bir yekûn tutmaktadır. Kur’ân-ı Kerimde yer alan “KRM/م ك ر” köklü türevlerin tamamı sûlasî mezîd kalıbındadır ve bunların geçtiği surelerin 21’si Mekkî, 8’i de Medenîdir.

“KRM/م ك ر” kökü, Kur’ân’da 17 farklı türeviyle 29 surede, 46 ayette toplam 47 defa kullanılmıştır. Bu kavramın sunduğu mesajların tam olarak ortaya konulabilmesi için, onun müstakil olarak incelenmesi gerekmektedir. Bu bağlamda öncelikle söz konusu kelimenin sarfi tahlili yapılmış. Sonra Arapça sözlükler, Arapça-Türkçe sözlükler, Osmanlıca-Türkçe sözlüklerde “KRM/م ك ر” kökü ele alınmış ve anlamları incelenmiştir. Daha sonra Kur’ân-ı Kerim’de “KRM/م ك ر” köklü türevlerin kullanımları ele alınarak Tefsirlerde bu türevlere verilen karşılıklar ve söz konusu türevlerin uğradıkları anlam değişimleri ortaya konularak bir sonuca gidilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Lügatler, Kur’ân, Tefsir, Cahiliye, Fiil.

### CONSUMPTION ANALYSIS AND MEANING OF KRM / م ك ر ROOT DERIVATIVES

#### Abstract

KRM / م ك ر Ker is one of the important terms of the Koran, with its different derivatives. Mevcut KRM / م ك ر isim rooted derivatives are used in both name and verb form. However, the name is more use in the form. All of the KRM / م ك ر rooted derivatives in the Holy Quran are of sûlasî mezîd structure, 21 of them are Mecca and 8 of them are civilized. The tır KRM / م ك ر ede root has been used 47 times in 29 verses and 46 verses with 17 different derivatives in the Koran. In order for the messages presented by this concept to be fully revealed, it needs to be examined separately.

In this context, firstly the word analysis was made. Then, Arabic dictionaries, Arabic-Turkish dictionaries, “KRM / م ك ر lica root in Ottoman-Turkish dictionaries were examined and their meanings were examined. Later on, the use of anlam KRM / م ك ر söz rooted derivatives in the Qur’an was discussed, and the responses given to these derivatives in Tafsir and the changes in the meaning of these derivatives were revealed and a conclusion was made.

**Keywords:** Letters, Qur’an, Tafsir, Jahiliyya, Verb.

*Makalenin Geliş Tarihi: 25.10.2019; Makalenin Kabul Tarihi: 06.01.2020*

\*Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri, ORCID ID: 0000-0003-3269-4310; e-mail: dincerferit@gmail.com

## Giriş

Yüce Allah, İnsanoğlunu yeryüzüne hâkim ve halife kılmıştır. Bununla beraber o'na ağır sorumluklar tevdi ederek, kendine muhatap (mes'ul) almıştır. Fakat merhameti sonsuz olan insanın Rabbi, onu yalnız ve kılavuzsuz bırakmayıp, kendisine öncülük ve liderlik yapması gayesiyle seçmiş olduğu zatları resul, rehber olarak da vahiy mahsulü olan kitaplar göndermiştir. Söz konusu kitapların sonuncusu olarak da insanın, hidayeti dalaletten, doğruyu yanlıştan, güzeli çirkinden ayırtedebilmesi amacıyla dünya durdukça hâkim olarak bâkî kalacak olan Kur'ân-ı Kerimi inzal etmiştir. İnsanlığın zulmetten nura kavuşturmasının tek membaı ve temeli olan Kur'ân, yüz yıllar evvel Arap dili telaffuz eden bir camiaya ve aynı zamanda Arap dili şeklinde nazil olmuştur. Bununla birlikte kendisinden istifade etmek arzusunda olan kimselerin kavrayabilmesi nedeniyle de açıklanmış ve meşakkatsiz bir durumda olan kitaptır. Ancak Kur'ân Arap olanlara inmiş olduğu gibi, Arapça bilmeyen tüm inanlara indirilmiştir. Kendi şahsında bütün insanlığa indirilen ve onun vahyine muhatap olan Hz. Muhammed (s.a.s) ve vahyin inmesine şahit olan zatların Kur'ân'ı kavradığı ve anladığı şekliye daha sonrakilerin kavrayıp anlayabilmemiz imkânsızdır. Ancak ilk zamanlarda istimal edilen gramerin kaide ve kurallarına ulaşıp aşına olabilir ve bunu Kur'ân ilminde kullanabilirsek, o zaman Kur'ân-ı Mübin'i eksiksiz ve doğru bir şekilde anlayabilmemiz mümkün olacaktır.

Diğer taraftan Kur'ân'ı gereği gibi anlamak ve anlamlandırmak için gerçekten bilginin önemli temel unsurlarından sayılan kelimeleri anlamak ve anlamlarını doğru bir şekilde tespit edilmesi vazgeçilmez bir gerçektir. Bilhassa Arapçayı bilmeyen farklı dillerde konuşan toplumların kendi kitaplarını düzgün bir biçimde fehmetmeleri ve ondaki kelime daracığına karşı doğru bir fikir yürütmesi ve o kelimeleri anlaması için söz konusu olan kelimelerin sahip olduğu asıllarının (köklerinin) anlamlarını ve bu asılların hamletmiş olduğu mana değişikliklerini güzelce inceleyip, ortaya koyması gerekmektedir. Bu nedenle araştırmamızda, "KRM/ك ر م" kökünün anlamını vuzuha çıkartmak gayesiyle Kur'ân'ın nazil olduğu döneme en yakın kelime ve kök anlamlarını yansıttığını düşündüğümüz ilk dönem Arapça sözlüklere başvurulmuştur. Akabinde son dönem Arapça sözlükler ve günümüz Arapça-Türkçe sözlükler daha sonra Osmanlıca-Tükçe sözlükler tetkik edilerek söz konusu kök anlamlar ve onların türevleri ele alınmıştır. Bununla birlikte "KRM/ك ر م" köklü türevlerin, Kur'ân-ı Kerim'deki anlamları tespit edilmiş ve bu anlamların klasik tefsir kitaplarındaki yansımaları ele alınmıştır.

## 1. “KRM/م ك ر” Kökünün Etimolojisi ve Anlam Tahlili

Kök hakkında yapılacak etimolojik bir inceleme ile o kökün yapısının bilinmesi, kökten türeyen isim ve fiil yapılarının anlamlarının tespitinde önemli faydalar ve kolaylıklar sağlayacaktır. Kelimenin kök yapısı tam olarak bilinmedikçe kelimeye yanlış anlamlar yüklenebilir. Bundan dolayı kök yapısını derinlemesine araştırmak ve ona göre kelimeyi anlamak çok önemlidir. Kelimenin aslına uygun bir şekilde anlaşılması için yapısının sağlıklı olarak araştırıldıktan sonra ikinci olarak da kelimenin ilk kullanımından günümüze kadar hangi anlamlarda kullanıldığını tespit etmek de çok önemlidir. Böylece kelimenin uğramış olduğu anlam daralmaları ve genişlemeleri, anlam kaymaları ortaya çıkmış olur. Bu nedenle lügatlerde, meydana getirildiği vakitte binaen tetkik edilen lafzın değişik anlamsal tezahürünü mümkün olacaktır. Bu kapsamda “KRM/م ك ر” kökünün anlamsal çerçevesinin belirlenmesi noktasında bu gerçeklikten hareket ederek kronolojik bir sıralama doğrultusunda söz konusu kökten türemiş kelimelerin hangi anlamlarda nasıl kullanıldıklarına ilişkin bilgilere ulaşmaya çalışacağız. Böylelikle “KRM/م ك ر” kökünün anlam yelpazesinin nasıl oluştuğuna dair bir fikir edinmeye çalışacağız.

### 1. 1. “KRM/م ك ر” Kökünün Etimolojik Yapısı

“KRM/م ك ر” kökü, sülâsî mücerred olarak birinci (fe'lun) baktan ve beşinci (fe'elen/fe'eleten) baktan gelir. “KRM/م ك ر” kökünün sülâsî mezîd olarak da birinci kısmın, birinci (if'al), ikinci (tef'il), üçüncü (mufa'ale) baktan, ikinci kısmın dördüncü (tefa'ul) baktan ve üçüncü kısmın birinci (istif'al) baktan fiil kipleri gelir. Şimdi bu fiil kiplerin yapıları hakkında kısa bilgi vermeye çalışacağız.

Sülâsî mücerredin birinci babın mâzîsi (geçmiş zaman kipi) “كْرَمٌ” muzârisi (şimdiki ya da geniş zaman kipi) de “يَكْرُمُ” mastarı ise “كْرَمًا” şeklinde gelmektedir.

Sülâsî mücerredin beşinci babın mâzîsi “كْرَمٌ” muzârisi de “يَكْرُمُ” mastarı ise “كْرَمًا/كْرَامَةً” şeklinde gelmektedir. Bu baktan olan fiillerin<sup>1</sup> yapıları genellikle لازم olarak (gayr'i-müteadi/geçişsiz) gelmektedir.<sup>2</sup> Örneğin: “كْرَمٌ أَحْمَدٌ. وَحَسَنٌ” كْرَمٌ denildiği zaman, bu vasıflar (hüsün ve kerem) o şahıslara bağlı birer nitelik olup başkasına sirayet etmezler. Ancak لازم olan bu tür fiiller, bazı durumlarda müteadi (geçişli) hale gelebilmektedirler.<sup>3</sup> Çalışmamızın hacmi-

1 Sülâsî mücerredin beşinci babından olan fiiller.

2 ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Mufaşşal fî ilmi'l-'Arabiyye*. (Thk.: Fahr Salih Kadare), Daru Ummar li'l-Nerşri ve't-Tevziî, Kahire 1425/2004, ts. 278; es-Süleyym, Ferîd bin Abdulazîz, *el- Hilafu't-Taşrifî ve Eseruhu ed-Dilâli fî'l- Qur'an'il-Kerîm*, Dârû İbn'il-Cevziyye, (1. baskı), Riyad 1427, 73.

3 Bk. “*Mecmu'atu's-Şarf*” adlı eserin dördüncü bölümü olan ve Ebû'l-Meâlî İzzüddîn Abdülvehhâb b. İbrahim el-Hazrecî ez-Zencânî'ye ait olduğunu söylenen “*İzzîy*” bölümüne.

ni göz önüne alarak, bu hususun detayına girmeden konumuza kaldığımız yerden devam edeceğiz.

“KRM/م ر ك” sülâsî mücerred olarak, salim (kök harfleri arasında illet harfi ( و / ی / ا / و ), hemze veya idğam bulunmayan) ve yukarıda da dikkat çekildiği gibi, lazimî (geçişsiz) bir fiil dir. Lakin sülâsî mücerredin birinci (fe'lun) bab-tan fiiller geçişlidirler.

Sülâsî mezîdin, birinci (if'al) babın mâzîsi “اَكْرَمَ” olup, baştaki elif harfiyle zaid olmuş ve bu zaidlikten dolayı, daha önce lazim (geçişsiz) olan fiil müteadi (geçişli) olmuştur. Muzârisi de “يَكْرِمُ” şeklinde gelmektedir. Mâzî meçhul (edilgen) durumu ise “اُكْرِمَ” şeklindedir. Bu fiil kipinin ismi fâil ve ismi mef'ulu şu şekilde gelmektedir: “فَهُوَ مُكْرِمٌ وَذَاكَ مُكْرَمٌ” mastarı ise “اِكْرَامًا” şeklinde gelmektedir. İkinci (tef'il) babın mâzîsi “كَرَّمَ” olup, bu fiil kipi de lam'ul fiiline bir râ ( ر ) harfi zaid olduğundan, müteadi (geçişli) duruma gelmiştir. Muzârisi de “يَكْرِمُ” şeklinde gelmektedir. Mâzî meçhul durumu ise “اُكْرِمَ” şeklindedir. Bu fiil kipinin ismi fâil ve ismi mef'ulu şu şekilde gelmektedir: “فَهُوَ مُكْرِمٌ وَذَاكَ مُكْرَمٌ” mastarı ise “تَكْرِمًا” şeklinde gelmektedir.

Üçüncü (mufa'ale) babın mâzîsi (geçmiş zaman kipi) “كَرَّمَ”dır. Bu fiil kipi genel olarak müşareket için gelmektedir. Muzârisi de “يَكْرِمُ” şeklinde gelmektedir. Bu fiil kipinin ismi fâil ve ismi mef'ulu şu şekilde gelmektedir: “فَهُوَ مُكْرِمٌ” mastarı ise “كِرَامًا مُكْرَمَةً كِرَامًا” olmak üzer üç şekilde gelmektedir.

İkinci kısmın dördüncü (tefa'ul) babın mâzîsi (geçmiş zaman kipi) “تَكْرَمَ” muzârisi de “يَتَكْرَمُ” bu fiil kipinin ismi fâil ve ismi mef'ulu şu şekilde gelmektedir: “فَهُوَ مُتَكْرِمٌ وَذَاكَ مُتَكْرَمٌ” mastarı ise “تَكْرُمًا” olarak gelmektedir.

Üçüncü kısmın birinci (istif'al) babın mâzîsi (geçmiş zaman kipi) “اِسْتَكْرَمَ” muzârisi de “يُسْتَكْرِمُ” bu fiil kipinin ismi fâil ve ismi mef'ulu şu şekilde gelmektedir: “فَهُوَ مُسْتَكْرِمٌ وَذَاكَ مُسْتَكْرَمٌ” mastarı ise “اِسْتِكْرَامًا” şeklinde gelmektedir.

“KRM/م ر ك” kökü, sulâsî şekliyle ve kökten türemiş kelimelerin bağlamlarına bakıldığında, aldıkları anlamların ana ekseninde aşağıda verilecek olan anlamlar mevcuttur:

Cömertlik, eli açıklık; misafirperverlik, konukseverlik, iyiliksever; şerefli, onurlu; bağış, af; yardım etmek; güzel huylu olmak; seçkin, saygın, sayın, sevgili; safkan, asil, soylu; kibar, nazık; değerli, kıymetli; yüce gönüllü, asil ruhlu; üstün gelmek, tercih etmek, çokluk, bolluk, büyüme, gelişme; tenzih etmek, yücelik.<sup>4</sup>

4 “KRM/م ر ك” kökünün etimolojik yapısı ve ilk dönem sözlüklerdeki anlamlarına ilişkin bilgiler şu kaynaklardan aktarılmıştır: el-Ferâhidî, Halîl b. Ahmed, Ebû 'Abdurrahman, *Kitabu'l-âyn*, (Thk.: Mehdi Mahzumi-İbrâhim Sâmerî), Beyrut ts. 7: 368-369; el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzibu'l-luğa*, ed-Daru'l-Misriyye, Mısır 1964, 10:232-

## 1. 2. “KRM/م ر ك” Kökünün Anlam Tahlili

“KRM/م ر ك” köklü, lafızların istimleri ve barındırdıkları manalar, daha sonra başlıklar altında sırayla verilecek olan lügat ve sözlüklerden araştırarak bir sonuca gidilecektir. Bunlar: 1- Sadece Arap dilini ihtiva eden lügatler 2- Arapça-Türkçe Sözlükler 3- Osmanlıca-Türkçe sözlükler şeklinde ana başlıklar olarak işlenecekler. Her bir başlıkta, incelenen sözlüklerde kökün türevlerine ilişkin bilgiler; fiil formu ve isim formu şeklinde açıklanacaktır.

### 1. 2. 1. Arapça Sözlüklerde “KRM/م ر ك” Kökü

“KRM/م ر ك” köklü türevlerin anlamlarına ilk dönem klasik Arapça sözlüklerden başlayarak ve son dönem yani, modern Arapça sözlükleri<sup>5</sup> birlikte ele alarak lügatlerdeki anlamlarını tespit etmeye çalışacağız. Böylelikle iki dönem arasındaki anlam hareketlerini kıyaslama, meydana gelen anlam değişmelerini görme imkânını sağlayacaktır.

“KRM/م ر ك” kökünün Arapça lügatlerdeki anlamlarını şöyle sıralamak mümkündür:

#### 1. 2. 1. 1. “KRM/م ر ك” Kökü Fiil Formu (Sulâsî Mücerred)

“KRM/م ر ك” kökü, sulâsî fiil formunda altı farklı anlama gelmektedir.

Birincisi: Cömertlik/Eli Açıklık, ikincisi: Şerefli/Onurlu Olmak, üçüncüsü: Güzel Huylu Olmak, dördüncüsü: Asil/Soylu Olmak, beşincisi: Büyümek/Gelişmek, altıncısı: Galebe Çalmak/Üstün gelmek. Şimdi sırasıyla bunları inceleyelim.

#### Cömertlik/Eli Açıklık

“KRM/م ر ك” kök anlamı, birinci olarak insanın, sahip olduğu imkânlardan, muhtaçlara meşru’ ölçüler dâhilinde ve Allah rızasından başka hiç bir gaye gütmeyen, ihsan ve yardımda bulunmasını sağlayan üstün bir ahlâk olan cö-

240; el-Cevheri, İsmail b. Hammad, *eş-Sihâh (Tâcu'l-luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye)*, (Thk.: Ahmed 'Abdulğafûr 'Attar), Beyrut 1990, 2019-2021; İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed, *Mu'cemu Mekâyisi'l-luğa* (Thk.: 'Abdu's-Selâm Muhammed Hârûn), Dâru ihyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, Kahire 1369, 17: 171-172; İbn Sîde, Ali b. İsmail, *el-Muhkem ve'l-Muhitu'l-Azam fi'l-luğa*, Ma'hedu'l-Mahtûtâtî'l-Arabiyye, Kahire, 1958, 7: 27-30; el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed er-Rağıp, *el-Mufredât fi Ġaribi'l- Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts. 427-429; İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-Maârif, Kahire ts. 12: 510-515; Ahmed Muhtar ömer, *Mu'cemu luğat'ul-Arabiyyet'ul-ma'asire*, Alem'ul- Kutub, 2008, 233-240.

5 KRM/م ر ك “ kökünü incelediğimiz son dönem Arapça sözlükler ise, şunlardır: Mes'ud, Cubran, *er-Râ'id*, Dâr'ul 'Alemlü'l Melâyin, Beyrut 1992, 448; eş-Şertûnî, Sa'id b. 'Abdillah b. Mihâil, *Akrebu'l Mevârid fi Fuşahi'l- Arabiyye, ve's-Şevahid*, İnan 1889, 538-539; İbrâhim Mustafa, vd. *el-Mu'cemu'l-Vasît*, Matâbiu' Dâri'l-Ma'ârif, Mısır, 1980, 476; el- Yesûî, Rahip Luis Ma'luf, *el- Münid fi luğa ve'l-Al'am*, Dâru'l Mesriq, Beyrut 1969; Kom. Ahmed, Muhtar Ömer, vd. *el-Mu'cemu'l-Arabiyyi'l-esâsi*, Tunus ts. 1037-1038.

mertliği ifade etmektedir كَرَمَ الرَّجُلُ denildiği zaman yani, “adam cömert oldu, eli açık biri oldu” demektir.<sup>6</sup>

### Şerefli / Onurlu Olmak

İkinci olarak “KRM/م ك ر م” kökü, yükseklik, şeref, necabet, asalet, izzet, mecd, yüksek olma, makam ve mertebesi yüce olmak, manevi yükseklik ve ululuk; yüksek yer anlamlarına gelen şerefi ifade etmektedir.<sup>7</sup> “كَرَمَ الْمَرْءُ” denildiğinde اِنَى صَارَ كَرِيمًا yani, “şahıs kerim oldu.” Bu da, o kişinin şeref, izzet, yüksek bir mertebede olduğunu bildirir. “كَرِيمٌ قَوْمِهِ” denildiği zaman, “kavminin şerifi” kastedilmektedir.<sup>8</sup> Nitekim aşağıda zikredilen hadis: “إِذَا آتَاكُمْ كَرِيمَةٌ إِذَا آتَاكُمْ كَرِيمَةٌ/bir topluluğun şerifi, büyüğü size geldiği zaman ona ikramda/iyilikte bulunun”<sup>9</sup> bu anlamı teyit etmektedir.

### Güzel Ahlaklı/İyi Huylu Olmak

“KRM/م ك ر م” kökünün diğer bir anlamı ise güzel ahlaklı, iyi huylu olmaktır.<sup>10</sup> Güzel ahlak /حَسُنُ الْخُلُقُ insanın bir amaca yönelik olarak kendi arzusu ile iyi davranışlarda bulunup kötülüklerden uzak olması şeklinde tanımlanabilir. Örneğin: “كَرَمَ الرَّجُلُ” denildiğin zaman “حَسُنَ أَخْلَاقُهُ /güzel ahlaklı oldu, iyi ahlak sahibi kişi” diye kast olunur. “كَرِيمٌ الْأَخْلَاقِ” ibaresi, güzel ahlakı ifade etmek için kullanılır.<sup>11</sup>

### Asil / Soylu Olmak

“KRM/م ك ر م” kökünün başka bir anlamı da asil, soylu olmaktır.<sup>12</sup> Asalet ve soyluluk kavramları, kişinin değerli, itibarlı ve şerefli bir kökten, nesepten geldiğini bildirmektedirler.<sup>13</sup> “كَرَمَ الْمَرْءُ” denildiği zaman اِنَى صَارَ كَرِيمًا yani, “kişi kerîm (asîl) bir nesebe sahip oldu.” demektir. الْكَرِيمَةُ: الرَّجُلُ الْحَسِيبُ buradaki “kerîme” kelimesi, hasepçe yüce(asîl) olan kişinin bir niteliğidir.<sup>14</sup>

### Büyüme / Gelişmek

“KRM/م ك ر م” kökünün başka bir anlamı da, herhangi bir şeyin gelişip büyümesi, nemalanması anlamında kullanılmıştır.<sup>15</sup> Örneğin: “كُرْمَتْ أَرْضٌ فَلَانَ الْعَامَ:

6 Ferâhidî, *Kitabu'l-âyn*, 4: 24; İbn Düreyd, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan b. Düreyd el-Ezdî, *Cemheretü'l-Luğa*, Darü'l-İlmi'l-Melâyin, Beyrut 1987, 2: 412.

7 Ferâhidî, *Kitabu'l-âyn*, 4: 24; İbn Manzûr, *Lisân*, 7: 510; Ezherî, *Tehzîb*, 5: 232-240; Cevherî, *Şihâh*, 4: 2019-2021; İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyis*, 15: 171-172.

8 İbn Manzûr, *Lisân*, 12: 510.

9 İbn Manzûr, *Lisân*, 12: 510.

10 İbn Düreyd, *Cemhere*, 2: 412.

11 Bk. İsfahânî, *Mufredât*, 427-429.

12 Ferâhidî, *Kitabu'l-âyn*, 4: 24; Cevherî, *Şihâh*, 4: 2019.

13 Cevherî, *Şihâh*, 4: 2019; İbn Manzûr, *Lisân*, 12: 511.

14 İbn Side, *Muhkem*, 7: 27-30.

15 Ferâhidî, *Kitabu'l-âyn*, 4: 24; Cevherî, *Şihâh*, 4: 2019; Ezherî, *Tehzîb*, 10: 238; İbn Manzûr, *Lisân*, 12: 511.



“أى زَكَا نَيْبَهَا” denildiği zaman “falan kişinin tarlasının bitkisi geliştii, büyüdü ve bollaştı”<sup>16</sup> manasına gelmektedir. Çünkü verilen örnekte, «كَرْمٌ» fiili «زَكَا» fiiliyle tefsir edilmiştir ki, bu fiilin kök anlamının ilki bol olmak, çoğalmak, büyümek ve geliştirmektir.<sup>17</sup>

### Galabe Çalmak / Üstün Gelmek

“KRM/م ك ر م” kökü, son olarak ikramda/iyilik ve güzellikte galip ve üstün gelmek anlamında kullanılmıştır.<sup>18</sup> Örneğin: “أى غَلَبْتَهُ فى الأَكْرَامِ/ona ikramda bulundum, bulunuyorum: yani ikram etmekte onu yendin, mağlup ettin” anlama gelmektedir.<sup>19</sup>

Yukarıdaki anlamlarına baktığımızda “KRM/م ك ر م” kökünün, aslında herhangi bir olumsuz, istenmeyen durumların mevcut olmadığını, tam aksine tüm anlamlarının olumlu ve mükemmeliyeti ifade etmektedirler. Dolayısıyla, aşağıdaki gelecek olan sulâsî mezîd fiil ve diğer isim formlarının hepsinin bu kök anlamlardan müştak, türeyen, zuhur eden anlamlar olduğunu görülecektir.

Böylece “KRM/م ك ر م” kökünün, sulâsî mücerredin fiil formunda gelen anlamları kısa bir şekilde incelendikten sonra, sulâsî mezîd fiil formundaki anlamının tahliline geçeceğiz.

#### 1.2.1.1.1. “KRM/م ك ر م” Kökü Fiil Formu (Sulâsî Mezîd)

KRM/م ك ر م kökünün, sulâsî mezîd fiil formu كَرَمًا - تَكْرِمًا şekliyle aşağıdaki anlamlarda kullanılmaktadır:

Faziletli/üstün, tercih etmek/Bir şeyi başka bir şeyden üstün tutmak anlamında kullanılmıştır;<sup>20</sup> Örneğin: “كَرَمْتُكَ عَلَى نَفْسِي” yani, “seni kendime tercih ettim.” Nitekim şu âyetler de buna örnektirler: (İblis dedi ki): “أَهَذَا الَّذِى كَرَمْتُ” /An-dolsun biz Ademoğulları'nı tekrîm ettik (yani, üstün tattuk).<sup>22</sup>

Azamet/yücelik, saygınlık anlamında kullanılmıştır.<sup>23</sup> Örneğin: كَرَمْتُ فَلَانًا:أى: كَرَمْتُ عَظَمَتَهُ وَرَزَهْتَهُ dediğin zaman, “ona ta'zim ettin, onu yüceltin ve onu noksanlıktan tenzih ettin.” anlamlara gelmektedir. Nitekim ayette “هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ” /O'ndan başka tanrı yoktur, O, yüce Arş'ın sahibidir”<sup>24</sup> aynı

16 Ezherî, *Tehzîb*, 10: 238; Ahmed Muhtar, *Muhtar Ömer, Mu'cemu luğat*, 1922.

17 Cevherî, *Şihâh*, 4: 2019; Ezherî, *Tehzîb*, 10: 238; İbn Manzûr, *Lisân*, 12: 516.

18 Cevherî, *Şihâh*, 4: 2020; Ezherî, *Tehzîb*, 10: 238; İbn Manzûr, *Lisân*, 12: 512.

19 Cevherî, *Şihâh*, 4: 2020; İbn Manzûr, *Lisân*, 12: 512.

20 İbn Side, 7: 27-30; İbn Manzûr, *Lisân*, 12: 513.

21 el-İsrâ, 18 / 62.

22 el-İsrâ, 18 /70.

23 İbn Manzûr, *Lisân*, 12: 513; Cevherî, *Şihâh*, 4: 2020.

24 Mü'minûn, 23 / 116.

kökten türeyen kerîm kavramı, şayet arşın niteliği ise “azameti, yüceliği” ifade etmektedir. Fakat Rabbe sıfat kılınırsa, o zaman “affeden, bağışlayan” anlamına gelmektedir.<sup>25</sup> Başka bir ayette: “إِنَّهُ لَقَوَّانٌ كَرِيمٌ/Kuşkusuz o’ değeri çok yüce Kur’ân’dır”.<sup>26</sup> Kur’ân’ın sıfatı olarak gelen “kerîm” kelimesi, “azîm, yüce” anlamında olduğunu, bazı müfessirlerce beyan edilmiştir.<sup>27</sup> Saygınlık hakkında ise şöyle denilmiştir; “وَمَنْ لَا يَكْرُمُ نَفْسَهُ لَا يَكْرُمُ” yani “kendisine değer (saygı) vermeyene, kimse sayı göstermez”.<sup>28</sup> Nitekim Zuheyr b. Ebi Sulmâ bir şiirinde şöyle der:

وَمَنْ يَغْتَرِبُ يَحْسِبُ عَدُوًّا صَدِيقَهُ وَمَنْ لَا يَكْرُمُ نَفْسَهُ لَا يَكْرُمُ

*Bir kimse gurbete çıktığı zaman düşmanı dost sanır.  
Kendine ikram etmeyene başkası ikram etmez.*<sup>29</sup>

Sulûsî mezîd fiil formu كَرَّمَ - تَكْرِيمًا şekliyle, yukarıda geçen anlamlarla birlikte, çokluk, bolluk anlamına da gelir<sup>30</sup> ve şöyle denilir: “كُرْمُ الْمَطَرِ وَكُرْمٌ أَيْ كَثُرَ مَائُهُ” yani “yağmurun suyu çoğaldı, bollaştı”, “إِذَا جَادَ السَّحَابُ بِغَيْثِهِ قِيلَ كَرَّمَ” yani “bulut bol bol yağmur yağdırdığı (sağanak) zaman, kerreme denilir”.<sup>31</sup>

Ayrıca herhangi birine bir hediye taktim etmek anlamında da kullanılmıştır.<sup>32</sup> Örneğin: “كَرَّمَتْ أَسْرَةَ التَّغْلِيمِ مُدِيرَهَا: قَدَّمَتْ لَهُ التَّكْرِمَ أَوِ التَّقْدِيرَ” yani “eğitim aile birliği, eğitim müdürüne ikramda bulundu: yani, başarısından dolayı ona ikram (hediye) veya takdirname verdi.<sup>33</sup> Nitekim şu tanım yukarıdaki görüşü teyit etmektedir; “حَفْلَةُ التَّكْرِيمِ : حَفْلَةٌ تُقَامُ تَقْدِيرًا لِشَخْصٍ وَإِعْتِرَافًا بِفَضْلِهِ وَخِدْمَاتِهِ” yani “Hafletü't-Tekrîm: Üstün başarı ve güzel hizmetlerinden dolayı, şahıslara ikram ve takdirlerde bulunulan bir çeşit etkinliktir”.<sup>34</sup>

Son olarak yukarıda geçen fiil formu, “كَرَّمَ - تَكْرِيمًا” şekliyle; teşrif, şeref vermek, şereflendirmek anlamında kullanılmıştır.<sup>35</sup> Genellikle dördüncü halife olan Hz. Ali'nin ismi anıldığı zaman, bu anlamda söylenir. Örneğin: “كَرَّمَ اللَّهُ

25 İbn Side, 7: 27-30.

26 el-Vâkıa, 56 / 77.

27 Bk. Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, Matürîdî, *Te'vilatu Ehli s-Sünne*, (Thh.: Fatima Yusuf el-Hîmî) Beyrut 2004; Ebu Muhammed Abdülhak b. Galib b. Atiyye el-Edelüsî, *el-Muherru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitab'il-azîz*, (Thk.: Abdullah b. İbrahim'il-Ensârî, Seyyid Abdul A'll Seyyid İbrahim), Kâtar, 1982; Ebu'l-Fida İsmâil b. Önmer b. Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'an'il-Azîm*, (Thk.: Sami b. Muhammed b. Selame), Daru-Tayyibe, 1999.

28 İbn Manzûr, *Lisân*, 12: 511; Cevherî, *Şihâh*, 4: 2020.

29 el-A'alem, Ebû Huccac Yusuf b. Süleyman b. İsâ eş-Şentemerî, *Şerhu Divânî Zuheyr*, Matba'atu'l-Hâmîdiyye, Mısır1323, 32; ez-Zevzenî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed, *Şerhü'l-Muallakatu'l-Aşer*, Dâru Mektebetu'l-Hayat, Beyrut1983, 153.

30 İbn Side, 7: 19; İbn Manzûr, *Lisân*, 12: 515.

31 İbn Manzûr, *Lisân*, 12: 511; Cevherî, *Şihâh*, 4: 2020.

32 Muhtar Ömer, *Mu'cemu Luğat*, 1922.

33 Muhtar Ömer, *Mu'cemu Luğat*, 1922.

34 Muhtar Ömer, *Mu'cemu Luğat*, 1922.

35 Muhtar Ömer, *Mu'cemu Luğat*, 1922.

”وَجْهَهُ: شَرَفَهُ” yani “Allah onu şereflendirsin”.<sup>36</sup> Buradaki vecih mecazî anlamda kullanılmıştır. Amaç yüz değil, yüzün sahibi kast olunur. Nitekim ayet-i kerime olduğu gibi: “كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ” /yeryüzünde bulunanların tümü fânidir. Azamet ve kerem sahibi rabbinin zâtı ise bâki kalır”.<sup>37</sup> Buradaki vecihten gaye zattır, yani veçhin sahibidir.

KRM/ك ر م kökünün, sulâsî mezîd fiil formu “كَرَامًا - كَرَمًا” şeklinde ise şu anlamlara gelmektedir:

Bu fiil formunda müşareket manası mevcuttur. Örneğin: كَرَمَنِي فَكَارَمْتُهُ denildiğinde yani, “karşılıklı olarak birbirimize ikramda (iyilikte) bulduk”<sup>38</sup> anlamında kullanılmıştır.

Bu formun bir başka kullanımı da hediyeleşmek anlamındadır. Bununla birlikte, yine müşareket anlamı içermektedir. Arapça lügatlerde<sup>39</sup> şöyle bir rivayet aktarılmıştır:

“أَفَلَا أُكَارِمُ بِهَا يَهُودَ: أُهْدِيهَا إِلَيْهِمْ” yani, “bu şarabı, onların da bana mukabelede bulunmak gayesiyle, Yahudilere hediye etmeyeyim mi?”.<sup>40</sup> Görüldüğü gibi burada karşılıklı hediyeleşmek anlamı mevcuttur. Nitekim bu fiil formunun bir çeşit kökü olan “الْمُكَارَمَةُ” nin anlamı, karşıdaki kişide sana bir şeyler hediye vermek gayesiyle ona hediye vermindir. Şair Dukeyn bir şiirinde şöyle demiş:

إِنِّي إِفْرُؤُ مِنْ قَطَنِ بْنِ دَارِمٍ أَطْلَبُ دِينِي مِنْ أَخٍ مُكَارِمٍ

*Ben Darim oğlu katandan bir şahsım borcumu, mükârim olan bir kardeşten istiyorum*

أَيُّ مِنْ أَخٍ يَكْفَأُنِي عَلَى مَدْحِي إِيَاهُ: yani, “öyle bir kardeş ki ben onu övdüğüm zaman, oda beni övsün”.<sup>41</sup>

Bir diğer anlamı ise iyilikte mücadele etmek, iyilikte galip gelmek olarak kullanılmıştır. “كَارَمْتُ فُلَانًا: غَلَبْتُهُ فِي الْمُكَارَمَةِ” yani, “falan kişiyle ikramda mücadele ettim: iyilik (ikram) etmede onu yendim”.<sup>42</sup>

Son olarak iftihar anlamı ihtiva edecek bir şekilde kullanılmıştır. Örneğin: “كَارَمْتُ الرَّجُلَ إِذَا فَاحَزْتَهُ فِي الْكُرْمِ” denildiği zaman yani, “adama ikram ettim: ona iyilik (ikram) etmekle iftihar ettin”<sup>43</sup> demektir.

36 Muhtar Ömer, *Mu'cemu Luğat*, 1922.

37 er-Rahman, 55/26-27.

38 İbn Side, 7: 28; İbn Manzûr, *Lisân*, 12: 512.

39 Bk. Ezherî, *Tehzîb*, 10: 232-240; İbn Manzûr, *Lisân*, 12: 510-515.

40 İbn Manzûr, *Lisân*, 12: 512.

41 İbn Side, 7: 28; İbn Manzûr, *Lisân*, 12: 512.

42 İbn Side, 7: 28; İbn Manzûr, *Lisân*, 12: 512.

43 İbn Manzûr, *Lisân*, 12: 511-512; Cevherî, *Şîhâh*, 4: 2020

KRM/م ك kökünün sulâsî mezîd fiil formu “اِكْرَامًا - اِكْرَمًا” şeklinde ise şu anlamlara gelmektedir:

KRM/م ك kökünün sulâsî mezîd fiil formu “اِكْرَامًا - اِكْرَمًا” şekliyle ilk olarak, şereflendirmek anlamında kullanılmıştır. اِكْرَمْتُ الشَّخْصَ: شَرَّفْتُهُ وَرَفَعْتُ شَأْنَهُ yani, “kişiye ikram ettin: onu şereflendirdin, yüceltin”<sup>44</sup> demektir.

İkinci olarak tenzih etmek, muhafaza etmek/korumak anlamında kullanılmıştır:

“اِكْرَمْتُ نَفْسَهُ عَنِ التَّبَدُّلِ: صَانَهَا”/kendini tebezzülde tenzih etti: yani kendini ba-yağılıktan korudu, muhafaza etti”<sup>45</sup>Bununla birlikte, güzel muamele etmek, iyi davranmak anlamında da kullanılmıştır.<sup>46</sup> Örneğin: “اِكْرَمَ وَالِدَيْهِ: أَحْسَنَ مُعَامَلَتَهُ” “anne, babasına ikram etti: yani onlara güzel muamelede bulundu, iyi davrandı”<sup>47</sup> anlamında kullanılmıştır. “اِكْرَمَ ضَيْفَهُ” denildiğinde yani, “misafirlerine, konuklarına güzel davrandı”<sup>48</sup> anlamındadır. Nitekim Ayette: كَلَّا بَلْ لَأَنْتَكِرُمَنَّ كَلَّا بَلْ لَأَنْتَكِرُمَنَّ/yetime iyilik yapıp ihsanda bulunmak suretiyle ikram etmeniz gerekirken bunu yapmıyorsunuz<sup>49</sup> ve Ebû Hüreyre’den (r.a) rivayet edilen bir hadiste, Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu; “Allah’a ve âhiret gününe iman eden kimse komşusunu rahatsız etmesin. Allah’a ve âhiret gününe iman eden kimse «فَلْيَكْرِمْ ضَيْفَهُ» misafirine ikram etsin. Allah’a ve âhiret gününe iman eden kimse ya faydalı söz söylesin veya sussun!”<sup>50</sup> Ayet-i kerime ve hadisi şerifte geçen “ikram” güzel muamele, iyilikle davranma anlamında kullanılmıştır.<sup>51</sup>

KRM/م ك kökünün, sulâsî mezîd fiil formu “اِكْرَامًا - اِكْرَمًا” şeklinde son olarak, “kerim, değerli, güzel bir yere alınmak”<sup>52</sup> anlamına gelmektedir. “اِكْرَمَ” “مَنْوَاهُ: أَنْزَلَهُ مَثْرَلًا كَرِيمًا” denildiği zaman yani, “o’nu güzel, değerli bir mekâna aldı”<sup>53</sup> demektir. Ayet-i kerîmede:

44 Muhtar Ömer, *Mu’cemu Luğat*, 1922.

45 Bk. Ezherî, *Tehzîb*, 10: 232-240; İbn Manzûr, *Sıhah*, 12: 510-515; Muhtar Ömer, *Mu’cemu Luğat*, 1922.

46 Ezherî, *Şihâh*, 10: 232-240; İbn Manzûr, *Sıhah*, 12: 510-515; Muhtar Ömer, *Mu’cemu Luğat*, 1922.

47 Muhtar Ömer, *Mu’cemu Luğat*, 1922.

48 Muhtar Ömer, *Mu’cemu Luğat*, 1922.

49 Fecr, 89 / 17.

50 Buḥârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Şaḥîhu’l-Buḥârî*, İstanbul, 1992, Nikâh 80, Edeb 31, 85, Rikak 23; Müslim, İbn Haccac Ebu’l-Hüseyn el-Kuşeyrî, *Şaḥîhi Müslim*, İstanbul, 1992, İmân 74, 75. Ayrıca bk. Ebu Davud, Süleyman b. Eş’as Sicistanî, *Sünenü Ebi Davud*, İstanbul, 1992; Edeb 123; Tirmîzî, Muhammed b. İsa b. Serve, *es-Sünenü’t-Tirmîzî*, İstanbul, 1992 Kıyâmet 50; İbn Mâce, Muhammed b. Yezid Kazvinî, *Süneni İbn Mâce*, İstanbul, 1992, Edeb 4.

51 Bk. Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, Akçay Yayınları., Ankara, 1995, 2: 290.

52 Cevherî, *Şihâh*, 4: 2020; Muhtar Ömer, *Mu’cemu Luğat*, 1922.

53 Cevherî, *Şihâh*, 4: 2020; Muhtar Ömer, *Mu’cemu Luğat*, 1922.

سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلَ كَرِيمٍ إِنَّ تَجْتَنَّبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ  
büyük günahlardan kaçınırsanız sizin küçük günahlarınızı örteriz ve sizi de-  
ğerli bir yere koyarız<sup>54</sup> denilmektedir. Ayette geçen مُدْخَلَ كَرِيمًا “değerli, güzel  
bir yer”<sup>55</sup> anlamındadır.

KRM/م ر م kökünün, sulâsî mezîd fiil formu “تَكْرَمًا - تَكْرَمًا” şeklinde ise şu  
anlamlara gelmektedir:

İyilik etmekte gayret etmek, kendini zorlamak anlamında kullanılmıştır.<sup>56</sup>  
“تَكْرَمَ الشَّخْصُ: تَكَلَّفَ الْكْرَمَ” yani, “kişi kerem, iyilik etmede kendini zorladı”<sup>57</sup> an-  
lamına gelmektedir. Arapça bir şiirde şöyle denilmiştir:

تَكْرَمٌ لِنَعْتَادِ الْجَمِيلِ فَلَنْ تَرَى أَحَا كَرَمٍ إِلَّا بِأَنْ يَتَكْرَمَا

*Güzel gelenek olması için ikram etmekte kendini zorla,  
çünkü kerim bir kardeş, ancak böyle yapar görürsün.*<sup>58</sup>

Lütuf etmek, faziletli davranmak anlamında kullanılmıştır.<sup>59</sup> Birinci mad-  
dede verilen örnekte, “تَكْرَمَ الشَّخْصُ: أَي تَلَطَّفَ وَتَفَضَّلَ وَتَعَامَلَ بِبُنْبُلٍ” yani “kişi lütuf etti,  
faziletli davrandı ve asilane davrandı”<sup>60</sup> anlamlarına gelir. Başka bir örnekte:  
“لَوْ تَكْرَمْتَ بِالْجَوَابِ” yani “cevap vermekle lütfetsen”<sup>61</sup>, “تَكْرَمَ عَلَى تَلْمِيذِهِ بِهَدِيَّةٍ ثَمِينَةٍ”<sup>62</sup>  
denildiğinde yani, “öğrencisine değerli bir hediye vererek lütufta bulundu”<sup>62</sup>  
anlamındadır.

Son olarak tenzih, uzaklaşmak manasına gelmektedir.<sup>63</sup> Örneğin: “تَكْرَمَ فَلَانَ”  
يَانِي “falan kişi, kendisini rencide edecek,  
kötüleyecek şeyden uzaklaştırdı”<sup>64</sup> anlamında kullanılmıştır.

KRM/م ر م kökünün, sulâsî mezîd fiil formunun sonuncu babı olan “  
إِسْتَكْرَمًا - إِسْتَكْرَمًا” şeklinde ise şu anlamlara gelmektedir:

Talep etmek, istemek, arzu etmek anlamında kullanılmıştır.<sup>65</sup> Örneğin:  
“إِسْتَكْرَمَ الشَّيْءُ: أَي طَلَبَهُ كَرِيمًا” denildiğinde bu, “kerim olmasını istedi”<sup>66</sup> manası-  
nadır.

54 en-Nisâ, 4/31.

55 Bk. Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kur'an Yolu Meali*, DİBY. 2014, 2: 258.

56 Ferâhidî, *Kitabu'l-Ayn*, 4: 24; İbn Manzûr, *Lisân*, 12: 511-512; Ezherî, *Tehzîb*, 10: 232-240; Muhtar Ömer, *Mu'cemu Luğat*, 1922.

57 Ferâhidî, *Kitabu'l-Ayn*, 4: 24; İbn Manzûr, *Lisân*, 12: 511-512; Ezherî, *Tehzîb*, 10: 232-240; Muhtar Ömer, *Mu'cemu Luğat*, 1922.

58 Cevherî, *Şihâh*, 4: 2021; İbn Manzûr, *Lisân*, 12: 511-512.

59 İbn Side, *Muhkem*, 7: 28; Muhtar Ömer, *Mu'cemu Luğat*, 1922.

60 İbn Side, *Muhkem*, 7: 28; Muhtar Ömer, *Mu'cemu Luğat*, 1922.

61 Muhtar Ömer, *Mu'cemu Luğat*, 1922.

62 Muhtar Ömer, *Mu'cemu Luğat*, 1922.

63 Ferâhidî, *Kitabu'l-Ayn*, 4: 24; İbn Manzûr, *Lisân*, 12: 511-512; Ezherî, *Tehzîb*, 10: 232-240.

64 Ferâhidî, *Kitabu'l-Ayn*, 4: 24; İbn Manzûr, *Lisân*, 12: 511-512; Ezherî, *Tehzîb*, 10: 232-240.

65 Cevherî, *Şihâh*, 4: 2020

66 İbn Side, *Muhkem*, 7: 28; Cevherî, *Şihâh*, 4: 2021.

Herhangi birini, olduğu durum üzerinde bulmak anlamında kullanılmıştır. *إِسْتَكْرَمْتُ فَلَانًا: أَي وَجَدْتَهُ كَرِيمًا* denildiği zaman yani, “o’nu kerim olarak buldum”<sup>67</sup> demektir.

#### 1.2.1.1.2. “KRM/م ك” Kökü İsim Formu

KRM/م ك Kökü, *الْكَرَم* formunda aşağıdaki manalara gelmektedir:

İlk olarak *الْكَرَم* kelimesi, adi, alçak, şerefsiz, kötü ve cimri anlamına gelen “*leîm*” kelimesinin karşıtıdır. Dolayısıyla bu kelime, asalet, cömertlik, eli açıklık, şerefli ve kibar anlamlara gelmektedir.<sup>68</sup> “*الْكَرَمُ شَرَفُ الرَّجُلِ: يُقَالُ قَوْمٌ كَرَمٌ*” yani “el-Kerem kişinin şerefi demektir. Şöyle denilir: falan kavim (topluluk) şereflidir”.<sup>69</sup> Burada “kerem” şeref, asalet anlamlarında kullanılmıştır. İkinci bir örnek ise şöyledir: “*هَذَا رَجُلٌ كَرَمٌ أَبَاؤُهُ*” yani “bu öyle bir adamdır ki ataları asildirler, şerefli dirler”.<sup>70</sup>

İkinci olarak, affetme, bağışlama anlamında kullanılmıştır. *الْكَرَمُ فِي الْخُلُقِ هُوَ* yani “Ahlakça kerim olmak, hatalının hatasını affetmek, bağışlamak”.<sup>71</sup> demektir. “Kerem” kelimesi, mastar bir isim olup, sıfat formunda gelebildiği gibi, müfred (tekil), cemi’(çoğul), müzekker (eril), müennes (dişil) için de gelmektedir.

“*فَاكْتَرَمْتُ* fakat anlamı aynı olmaktadır. Nitekim İbn Kuteybe: *الْكَرِيمُ: الصَّفْوَحُ وَاللَّهُ تَعَالَى هُوَ الْكَرِيمُ الصَّفْوَحُ عَنْ ذُنُوبِ عِبَادِهِ* yani “*el-Kerîm: es-Safüh* demektir, Allah Teâla Kerîmdir, mü’min kullarının günahlarını affeder, bağışlar”.<sup>72</sup> Müşahede edildiği gibi burada “kerîm” lafzı sıfat formunda gelmesine rağmen, yukarıda geçen kerem lafzıyla aynı anlamda kullanılmıştır.

Kerem kelimesinin başka bir kullanımı ise bir yerin düzgün, engebesiz ve temiz olması anlamındadır.<sup>73</sup> *أَرْضٌ مُتَارَةٌ مُنْقَاةٌ مِنَ الْحَجَارَةِ* yani “*el-Kerem: taş ve çalıdan temiz verimli olan arazi demektir*”.<sup>74</sup>

Ayrıca “kerem” kelimesinin başka bir kullanımı da atlarla ilgilidir. Örneğin: *كَرَمُ الْفَرَسِ: أَنْ يَرِقَ جِلْدُهُ وَيَلِينِ شَعْرُهُ وَتَطْيِبَ رَائِحَتُهُ* yani “Kerem’ül-Feres” denildiği zaman, şu anlama gelmektedir: “Cildi yumuşak, ince; kılı yumuşak; kokusu

67 İbn Side, *Muhkem*, 7: 28; Cevherî, *Şihâh*, 4: 2021.

68 Ferâhidî, *Kitabu'l-âyn*, 4: 24; İbn Manzûr, *Lisân*, 12: 511-512; İbn Düreyd, *Cemhere*, 2: 412; İbn Side, *Muhkem*, 7: 27.

69 İbn Manzûr, *Lisân*, 12: 511-512; el-İsfâhânî, *Mufredat*, 428-429.

70 Ezherî, *Tehzîb*, 10: 232-240; İbn Manzûr, *Lisân*, 12: 513.

71 Ezherî, *Tehzîb*, 10: 232-240; İbn Manzûr, *Lisân*, 12: 513.

72 İbn Manzûr, *Lisân*, 12: 512.

73 Ferâhidî, *Kitabu'l-âyn*, 4: 24; Ezherî, *Tehzîb*, 10: 237.

74 Ferâhidî, *Kitabu'l-âyn*, 4: 24; Ezherî, *Tehzîb*, 10: 237.

hoş at".<sup>75</sup> Burada "Kerem" kavramı atın bir sıfatı olarak yukarıda zikri geçen anlamlarda kullanılmıştır.

KRM/ك ر م Kökü, اَلْكَرْمَةُ ج: اَلْكَرْمُ جج: اَلْكَرْمُ جج: اَلْكَرْمَةُ formunda aşağıdaki manalara gelmektedir:

Bu kelime اَلْكَرْمَةُ - اَلْكَرْمُ ilk olarak üzüm ve üzüm ağacı anlamlarında kullanılmıştır.<sup>76</sup> Arap şiirin birinde şöyle denilmiştir:

إِذَا مِتُّ فَأَذِفْتِي إِلَى جَنْبِ كَرْمِ تَرْوَى عِظَامِي بَعْدَ مَوْتِي غُرُوفَهَا

*Öldüğüm zaman, beni üzüm ağacının yanına gömün ki, kemiklerim onun kök dallarından doya doya içsin.*<sup>77</sup>

Burada "kermet" kelimesi üzüm ağacı olarak kullanılmıştır. Şöyle bir söz mevcuttur: اَلْبَلَدَةُ اَلْاِيْمَا هِي كَرْمَةٌ وَنَحْلَةٌ yani "Bu memleketin, üzüm ve hurma ağacı boldur".<sup>78</sup>

Bazı Arapça lügatlerde<sup>79</sup> şu hadis nakledilmiştir. Ebu Hüreyre'den rivayet edilen hadiste, Allah'ın Resulü şöyle buyurmuştur: "لَا تَسْمُوا اَلْعَبْتِ اَلْكَرْمَ فَاِيْمَا" "اَلْكَرْمُ اَلرَّجُلُ اَلْمُسْلِمُ" /Üzümü, kerm ile isimlendirmeyin, çünkü kerm Müslüman kişidir".<sup>80</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el- Ezherî (h.282-370), bu hadisle ilgili şu açıklamayı yapmaktadır: "Kerm" kelimesi, "Kerem" kelimesinin hafifletilmiş şeklidir ve "Kerem" kelimesi, gerçek olarak Yüce Allah'ın vasfı, dolaylı olarak da Allah'a inanan ve O'na teslim olan, boyun eğen kişilerin vasfıdır. Bu nedenle, insanların sarhoş olmasına, aralarına fitne, fesadın, kin ve nefretin girmesine sebep olacak şarabın, kendisinden alınan böyle bir ağaç türüne bu ismin verilmesi, Rasûlullah hoş görmemiş ve nehiy etmiştir. Dolayısıyla keremden müştak olan böyle bir isme, ancak iman sahibi kişi müstahak olmaktadır.<sup>81</sup>

Bu hadisle ilgili fikir beyan edelerden birisi de ez-Zemâhşerî'dir. O şunları söylemiştir: Allah'ın Resulü, bu sözleriyle, gerçekten i'nebe kerm denilemeyeceğini arzu etmemiş olabilir. Fakat şu ayetteki manayı, gayet kibar, nazik ve sık bir üslupla takrir ve teyit etmek istemiştir: اَللّٰهُ اَنْعَاكُمُ /Allah katında en değerli olanınız O'na itaatsizlikten en fazla sakınanınızdır". Yani, bu

75 İbn Manzûr, *Lisân*, 12: 514

76 Ferâhidî, *Kitabu'l-âyn*, 4: 24; İbn Düreyd, *Cemhere*, 2: 412; İbn Side, *Muhkem*, 7: 27; Ezherî, *Tehzîb*, 235.

77 Ferâhidî, *Kitabu'l-âyn*, 4: 24; İbn Düreyd, *Cemhere*, 2: 412; İbn Side, *Muhkem*, 7: 27; Ezherî, *Tehzîb*, 235.

78 Ferâhidî, *Kitabu'l-âyn*, 4: 24; İbn Manzûr, *Lisân*, 12: 511-515.

79 Bk. İbn Manzûr, *Lisân*, 12: 514; Ezherî, *Tehzîb*, 235.

80 İbn Manzûr, *Lisân*, 12: 514; Ezherî, *Tehzîb*, 235.

81 İbn Manzûr, *Lisân*, 12: 514; Ezherî, *Tehzîb*, 235.

ayette yüce Allah'ın muttakilere vermiş olduğu sıfatta, başka bir şeyin ortak olmamasını istemiş olabilir.<sup>82</sup>

Ayrıca *الْكَزْمُ* üzüm demektir.<sup>83</sup> *إِنَّتُ الْكَزْمُ: أَى الْخَمْرُ* denildiğinde bundaki “ib-net’ul-kerm”(kermın kızı) şarap kastedilmiştir.<sup>84</sup> Çünkü şarap, genel olarak üzümünden imal edilmektedir.

*الْكَزْمَةُ* kelimesi; kolye, gerdanlık ve madalya anlamlarında kullanılmıştır.<sup>85</sup> *يُقَالُ رَأَيْتُ فِي عُنُقِهَا كَزْمًا حَسَنًا مِنْ لَوْلُو*, yani “boynunda, inciden yapılmış güzel bir kolye gördüm”.<sup>86</sup> Arpça bir şiirde şöyle denilmiştir:

لَقَدْ وَلَدْتُ غَسَّانُ ثَالِبَةَ الشَّوَى عَدُوْسُ السَّرَى لَا يَعْرِفُ الْكَزْمَ حَيْدَهَا

*Gassan, boynu kolye tanımamış, cildi bozuk göbeği biçimsiz birini doğurmuş.*<sup>87</sup>

Şiirde geçen “kerm” gerdanlık anlamında kullanılmıştır.

Başka bir şiirde ise:

تَبَاهَى بِصَوْغٍ مِنْ كُزُومٍ وَفِضَّةٍ

*Gümüşten işlenmiş gerdanlığından dolayı övünüyor.*<sup>88</sup>

*الْكَزْمَةُ* kelimesi, kalçanın yuvarlak kısmında bulunan ve kalçanın hızlı bir şekilde dönmesini sağlayan ve “eklem başı” diye isimlendirilen yuvarlak kemik ismi olarak gelmektedir.<sup>89</sup> Bir atın vasfında şöyle denilmiştir:

أَمْرَتْ عَزَيْرَاهُ وَنَيْطَتْ كُزُومُهُ إِلَى كَفَلِ رَابٍ وَصَلَبِ مَوْثِقٍ

*Güçlenmiş ayakları ve eklem başları, kuvvetli kalça ve güvenli bele bağlanmış.*<sup>90</sup>

“Kerm”in çoğulu olan “kurum” kelimesi, şiirde “eklem başı” diye kullanılmıştır.

*الْكَزْمَةُ* kelimesi, son olarak bir yerleşim yerinin ismi olarak gelmiştir.<sup>91</sup> Bir şiirde şöyle denilmiştir: *وَأَيَقَنْتِ أَنَّ الْجُودَ مِنْهُ سَجِيَّةٌ وَمَا عَشْتِ عَيْشًا مِثْلَ عَيْشِكَ بِا لْكَزْمِ: أَيُّ* *بِا لْكَزْمَةِ* şiirde geçen “kerm” kelimesinin aslı, “kermet” olup zaruretten dolayı

82 İbn Manzûr, *Lisân*, 12: 514.

83 Ferâhidî, *Kitabu'l-âyn*, 4: 24; İbn Düreyd, *Cemhere*, 2: 412; Ezherî, *Tehzîb*, 235; İbn Manzûr, *Lisân*, 12: 514.

84 İbn Düreyd, *Cemhere*, 2: 412.

85 Ferâhidî, *Kitabu'l-âyn*, 4: 24; İbn Düreyd, *Cemhere*, 2: 412; Ezherî, *Tehzîb*, 237; İbn Manzûr, *Lisân*, 12: 514.

86 Ezherî, *Tehzîb*, 237.

87 İbn Düreyd, *Cemhere*, 2: 412; İbn Manzûr, *Lisân*, 12: 514.

88 İbn Side, *Muhkem*, 7: 27; Ezherî, *Tehzîb*, 235; İbn Manzûr, *Lisân*, 12: 514.

89 Cevherî, *Şihâh*, 2020; İbn Manzûr, *Lisân*, 12: 514.

90 Cevherî, *Şihâh*, 2020; İbn Manzûr, *Lisân*, 12: 514.

91 İbn Side, *Muhkem*, 7: 30; Ezherî, *Tehzîb*, 238; Cevherî, *Şihâh*, 2020; İbn Manzûr, *Lisân*, 12: 515.



tâ harfi oradan hazf edilmiştir.<sup>92</sup> İbn Arabî: “Kermet, Yemâme’den ayrılan bir yerin imidir”<sup>93</sup> demiştir.

KRM/ك ر م” Kökü, أَلْكَرَامَةُ formunda ise aşağıdaki manalara gelmektedir:

أَلْكَرَامَةُ : أَلْكَرَامَةُ يَمِينُ لِإِكْرَامٍ : أَلْكَرَامَةُ yani, ikram, iyilik ve cömertlik için isim olarak gelmiştir.<sup>94</sup> مِثْلُ الطَّاعَةِ لِلِإِطَاعَةِ yani, nasıl ki “et-Ta’et”, “ita’ete” isim gelmiş ise yukarıdaki örneğimizde böyle gelmiştir. لَهُ عَلَيَّ كَرَامَةٌ : أَيَّ عَزَاةٍ böyle bir söz denildiği zaman yani, “onun, üzerimde ikramı, iyiliği vardır”<sup>95</sup> demektir.

أَلْكَرَامَةُ kelimesi, küp, tencere ve benzeri eşyaların kapaklarına isim olarak gelmiştir. Şöyle deniliyor: أَلْكَرَامَةُ : طَبَقٌ يُوضَعُ عَلَى رَأْسِ الْحَبِّ. yani, “el-Keramet; küp, tencerenin üzerine bırakılacak bir kaptır.”<sup>96</sup>

كَرَامَةٌ lafzı, memnuniyeti, hoşnutluğu bildirmek için de kullanılmıştır.<sup>97</sup> Şöyle denilir: نَعَمَ خُبًا وَكَرَامَةً : “evet, memnuniyetle, seve seve.”<sup>98</sup> demektir.

أَلْأَكْرَامَةُ ’ أَلْمَكْرُومَةُ ’ أَلْمَكْرُومَةُ bu üç formattaki isimler aynı manayı ifade ederler ve ikram, iyilik anlamına delalet ederler.<sup>99</sup>

أَلْمَكْرَمَانُ kelimesi, أَلْكَرِيمُ manasında olup أَلْمَلَامَانُ kelimesinin zıddıdır.

أَلْأَكْرَمَانُ kelimesi, aşağıdaki anlamlara gelmektedir:

أَلْدَيْنُ وَالْعَوْضُ : أَلْأَكْرَمَانُ Bu kelime ilk olarak din ve ırzı, namusu karşılayacak şekilde kullanılmıştır.<sup>100</sup>

أَلْقَلْبُ وَالْكَبِدُ : أَلْأَكْرَمَانُ ikinci olarak da kalp ve ciğeri kastedilerek kullanılmıştır.<sup>101</sup>

الرُّكْنُ وَالْحَجَرُ الْأَسْوَدُ فِي الْكَعْبَةِ الشَّرِيفَةِ : أَلْأَكْرَمَانُ son olarak, Kâbe’nin rüknü ve Haceri’l-Esved karşılamak amacıyla kullanılmıştır.<sup>102</sup>

أَلْأَكْرَمَانُ / O zaman insanların en hayırlısı iki kerim arasında olanlardır” dayanılarak üç manaya gelebileceğini ifade edilmiştir:

هُمَا الْحَجُّ وَالْجِهَادُ Hac ve cihattır.<sup>103</sup>

92 Ezherî, *Tehzîb*, 238; Cevherî, *Şihâh*, 2020; İbn Manzûr, *Lisân*, 12: 515.

93 İbn Side, *Muhkem*, 7: 30; İbn Manzûr, *Lisân*, 12: 516.

94 Ferâhidî, *Kitabu'l-âyn*, 4: 24; İbn Side, *Muhkem*, 7: 30; İbn Manzûr, *Lisân*, 12: 516.

95 Ferâhidî, *Kitabu'l-âyn*, 4: 24; İbn Side, *Muhkem*, 7: 29; İbn Manzûr, *Lisân*, 12: 515; Ezherî, *Tehzîb*, 10: 238; Muhtar Ömer, *Mu'cemu Luğat*, 1923.

96 Ferâhidî, *Kitabu'l-âyn*, 4: 24; İbn Side, *Muhkem*, 7: 29; İbn Manzûr, *Lisân*, 12: 515.

97 Ezherî, *Tehzîb*, 10: 238; Muhtar Ömer, *Mu'cemu Luğat*, 1923.

98 Ezherî, *Tehzîb*, 10: 238; Muhtar Ömer, *Mu'cemu Luğat*, 1923.

99 İbn Side, *Muhkem*, 7: 29; Ezherî, *Tehzîb*, 10: 238.

100 Muhtar Ömer, *Mu'cemu Luğat*, 1923.

101 Muhtar Ömer, *Mu'cemu Luğat*, 1923.

102 Muhtar Ömer, *Mu'cemu Luğat*, 1923.

103 Ezherî, *Tehzîb*, 10: 240.

هُمَا فَرَسَانِ يَغْزُو عَلَيْهِمَا Onlara binerek savaşılabacağı iki attır.<sup>104</sup>

هُمَا أَبَانِ مُؤْمِنَانِ كَرِيمَانِ Her ikisi de mümin ve kerim olan ana babadır.<sup>105</sup>

كَرْمَانَ . كَرْمَانَ Bu iki formatta gelen kelimeler, Fars diyarında (İran) bir yerleşim yerinin ismidirler.<sup>106</sup>

كَرِيمٌ م: كَرِيمَةٌ ج: كُرَامٌ kelimeleri aşağıdaki anlamları ifade etmektedirler:

el-Kerîm lafzı, Yüce Allah'ın güzel isim ve sıfatı olarak, gelmiştir.<sup>107</sup> isim ve sıfat olarak geldiği zaman; nimeti, ihsanı, merhameti ve bağışlaması bol olan demektir.<sup>108</sup> Örneğin: مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ “Kerîm (yani, kusurları bağışlayan) Rabbine karşı seni aldatan nedir”?.<sup>109</sup> Bu ayeti kerimede Cenabi Allah'a isim olarak varit olan “el-kerîm” lafzı, bağışlaması bol olan anlamındadır.<sup>110</sup>

Eli açık, mert anlamında kullanılmıştır: رَجُلٌ كَرِيمٌ denildiğinde yani “adam merttir, eli açıktır.”

Kerîm kelimesi, güzel anlamında kullanılmıştır. Nitekim ayette: “وَنُدْخِلْكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ”/Ve sizi kerîm bir medhale (yani, güzel bir yere: cennete) sokarız.”<sup>111</sup>( en-Nisâ, 4/3) denilmektedir.

Kerîm kelimesi, Faydalı ve değerli anlamında kullanılmıştır.<sup>112</sup> Bir ayette: “أُولَئِكَ يَرَوْنَ إِلَى الْأَرْضِ كَمْ أَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجِ كَرِيمٍ”/Peki o inkârcılar yeryüzüne hiç bakmazlar mı? Orada her türden nice değerli bitkiler çıkarmışızdır.”<sup>113</sup> Burada kerîm bitki çeşidine vasıf olarak gelmiş ve değerli olmasıyla nitelemiştir.

Kerim kelimesinin bir başka kullanımı ise hatim, mühür anlamındadır.<sup>114</sup> Ayette: “إِنِّي إِلَهِ الْقِيِّ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ”/Doğrusu bana kerîm (yani, mühürlü) bir mektup bırakıldı.”<sup>115</sup> Kerîm burada mühür niteliğini taşımaktadır.

Kerîm kavramının bir kullanımı ise çokluk bolluk anlamındadır.<sup>116</sup> Örneğin: “وَأَعْتَدْنَا لَهُا رِزْقًا كَرِيمًا”/Ayrıca onun için değerli ve bol bir nasip de hazırladık.”<sup>117</sup>

104 Ezherî, *Tehzîb*,10: 240.

105 Ezherî, *Tehzîb*,10: 240.

106 Ezherî, *Tehzîb*,10: 240.

107 İbn Manzûr, *Lisân*,12: 515; Ezherî, *Tehzîb*,10: 233; İsfâhânî, *Müfredat*, 428.

108 İsfâhânî, *Müfredat*, 428.

109 el-İnfîtâr, 82/6.

110 İsfâhânî, *Müfredat*, 428; İbn Manzûr, *Lisân*,12: 515;Ezherî, *Tehzîb*,10: 233.

111 en-Nisâ, 4/3.

112 Ezherî, *Tehzîb*,10: 233; İbn Düreyd, *Cemhere*, 2: 412.

113 eş-Şuarâ, 26/7.

114 Ezherî, *Tehzîb*,10: 233.

115 en-Neml, 27/29.

116 Ezherî, *Şihâh*,10: 233; İbn Manzûr, *Lisân*,12: 515; İsfâhânî, *Müfredat*, 428.

117 el-Ahzâb, 33/ 31.

Kerîm kelimesi, azamet, yücelik anlamında da kullanılmıştır.<sup>118</sup> Ayette: “رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ /büyük ve azim arşın Rabbi”<sup>119</sup> demektir.

Kerîm kelimesinin, bir kullanım şekli ise yumuşak, sakinlik anlamında dır.<sup>120</sup> Bir ayette: “وَقُلْ لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا /ikisine de yumuşak bir söz söyle.”<sup>121</sup> Burada geçen “kavlên kerimen”; “kavlên leyyinen”<sup>122</sup> anlamındadır.

Kerîm kavramı, Kur’ân’ın sıfatı olarak da gelmektedir.<sup>123</sup> Nitekim ayette: “إِنَّهُ لَقَرَّانٌ كَرِيمٌ /muhakkak o, değeri çok yüce Kur’ân’dır”<sup>124</sup> burada kerîm, Kur’ân’a sıfat olmuştur. Bundan dolayıdır ki bu sıfat Kur’ân’la özdeşleşmiş olup, çoğu zaman bu isim tamlamasıyla (Kur’ân’ı-Kerîm) anılmaktadır. Kur’ân’ı Mübin’de bulunan hidayet, hikmet, beyan ve değerli ilimlerin bulunduğundan, böyle bir sıfatla isimlendirilmiştir.<sup>125</sup>

Kerîm kavramı, son olarak şerefli, asaletli, soylu anlamlara gelmektedir.<sup>126</sup> Bu kelimeler kullanıldığı zaman, kişinin soylu, asil ve eşraf bir sülaleden geldiğini bildirmektedirler. Şöyle denildiği zaman: “هَذَا الرَّجُلُ كَرِيمٌ أَبَاهُ” yani, “bu adamın ataları asildirler, şerefli dirler”<sup>127</sup> demektir.

Kerîme kelimesi, kıymetli, değerli anlamında kullanılmıştır.<sup>128</sup> Dolayısıyla insan için değerli ve kıymetli olan her şey bu isimle anılabilir. Zekâtla ilgili hadiste: “وَأَتَتْ كَرَائِمَ أَمْوَالِهِمْ: أَي نَفَائِسِهَا” yani, “sahibi katında kıymetli ve değerli olan dan sakın!” Buradaki “keraim” kelimesi “kerime” kelimesinin çoğulu olup değerli anlamındadır.<sup>129</sup>

الْكَرِيمَةُ kelimesi, aynı zamanda kişinin atalarının asil olduklarını bildirmektedir.<sup>130</sup> الْكَرِيمَةُ : الرَّجُلُ الْحَسِيبُ yani, “el-kerime soylu, asil kişi” demektir.<sup>131</sup> Aşağıda zikredilen hadis: “إِذَا آتَاكُمْ كَرِيمَةٌ قَوْمِهِ فَأَكْرَمُهُ” /bir topluluğun şerifi, hasibi size geldiği zaman ona ikramda/iyilikte bulunun.” bu anlamı teyit etmektedir. Nitekim şiirin birinde şöyle denilmiştir:

وَأَزَى كَرِيمَكَ لَأَكْرِمَةَ دُونَهُ وَأَزَى بِلَادِكَ مَنَفَعِ الْجَوَادِ

118 Ezherî, *Tehzîb*,10: 233; İbn Manzûr, *Lisân*,12: 515; İsfâhânî, *Müfredat*, 428.

119 el-Mü’minün, 23/116.

120 Ezherî, *Tehzîb*,10: 240; İbn Manzûr, *Lisân*,12: 513; İsfâhânî, *Müfredat*, 428-429.

121 el-İsrâ, 17/23.

122 İsfâhânî, *Müfredat*, 428-429.

123 Ezherî, *Tehzîb*,10: 240; İbn Manzûr, *Lisân*,12: 513; İsfâhânî, *Müfredat*, 428-429.

124 el-Vakiâ, 56/77.

125 Bk. İbn Manzûr, *Lisân*,12: 513; Muhtar Ömer, *Mu’cemu Luğat*,1923.

126 Ferâhidî, *Kitabu’l-âyn*, 4: 24; İsfâhânî, *Müfredat*, 428; İbn Manzûr, *Lisân*,12: 513.

127 Ezherî, *Tehzîb*,10: 240; İbn Manzûr, *Lisân*,12: 511.

128 Ezherî, *Tehzîb*,10: 240; İbn Düreyd, *Cemhere*, 2: 412.

129 İbn Manzûr, *Lisân*,12: 512.

130 İbn Manzûr, *Lisân*,12: 513; Ezherî, *Tehzîb*,10: 240.

131 İbn Manzûr, *Lisân*,12: 513; Ezherî, *Tehzîb*,10: 240.

*Senin asil soyuna denk her hangi bir soyun olmadığını görüyorum ve senin memleketin asil soyluların toplandığı yerdir.*<sup>132</sup>

Bu şiirde geçen “kerime” lafzı hasib, asil manalarında kullanılmıştır.

Ayrıca bir hadiste “kerime” kelimesinin tesniyesi olan “kerimeteyn” gelmiştir. Bundan neyin kastedildiğini yine Arapça lügatlere müracaat etmek lazımdır. Zikredilen hadis kutsi bir hadis olup sözleri şöyledir: **إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ: إِذَا أَنَا أَخَذْتُ مِنْ عَبْدِي كَرِيمَتِي وَهُوَ بِيَهْمَا ضَنِينٌ فَضَبْرَلِي لَمْ أَرْضَ لَهُ بِهَمَا تَوَاباً دُونَ الْجَنَّةِ** Yüce Allah buyuruyor ki: “Kulumdan her iki kerimesini (gözlerini) aldığım zaman, o da üzüntülü olmasına rağmen, sevabını umarak sabretmişse, ona cennet dışında bir mükâfat vermeye razı olmam.”<sup>133</sup> Buradaki “kerimeteyn” iki göz olarak yorumlanmıştır.<sup>134</sup>

KRM/م ك Kökünün, مَكَارِمَ / مَكْرَمَاتُ ح: مَكْرَمَةٌ / مَكْرَمَةٌ isim formu ise yine, güzel ahlakı, erdemi ifade etmektedir. Bir hadiste Allah’ın Resulü: **إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ** İMMA BUCİTTU LİA TAMİM Ben, ancak güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim.” buyurmaktadır.

Ayrıca **أَرْضٌ طَيِّبَةٌ** AYZU TAYYBETUN denildiğinde yani, “verimli yer, toprak” demektir.

## 1.2.2. Arapça - Türkçe Sözlüklerde “KRM/م ك” Kökü

Arapça-Türkçe sözlüklerde “KRM/م ك” köküne verilen karşılıkları şöyle sıralamak mümkündür.<sup>135</sup>

### 1.2.2.1. “KRM/م ك” Kökü Fiil Formu (Sulâsî Mücerred)

كِرْمَ - كِرْمًا

1. Kerem sahibi olmak.

2. . .: Birine üstün gelmek.

كِرْمٌ - كِرْمًا كِرَامَةً

1. Cömert olmak.: الشَّيْءُ -

2. İyi ve Ahlaklı olmak.

132 İbn Manzûr, *Lisân*,12: 513; Ezherî, *Tehzîb*,10: 240.

133 Buharî, Marzâ, 7.

134 Bk. Ezherî, *Tehzîb*,10: 232-240; İbn Manzûr, *Lisân*,12: 513; Muhtar Ömer, *Mu’cemu Luğat*,1923.

135 Bundan sonra ele alınan kelimenin anlamını şu eserlerden istifade ederek verilecektir: Bekir Topaloğlu-Hayrettin Karaman, *Arapça - Türkçe Yeni Kamus*, (21. baskı), Ensar neşriyat Yay., İstanbul, 1969, 369; Sarı, Mevlud, *el-Mevarid*, Bahar Yay., İstanbul, 1982, 775-776; Kom: Hüseyin Atay-İbrahim Atay-Mustafa Atay, *Arapça-Türkçe Büyük Lügat*, Hilal Matbaası, Ankara, 1981, 2: 1021-1023; Mutcalı, Serdar, *el-Mu’cem; Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yay., İstanbul, 1995, 756-757; Arif Erkan, *el-Beyan; Büyük Arapça-Türkçe Lügat*, Yasin Yay., İstanbul, 2004, 2: 1957-1957; Mehmet Maksudoğlu, *Arapça-Türkçe Öğretici Sözlük*, (1. baskı), Ensar Yay., İstanbul, 2013, 636-637; Mehmet Kanar, *Arapça - Türkçe Sözlük*, (1. baskı), Say. Yay., İstanbul, 2009, 1452-1453.

3. Kıymetli olmak.
4. Kolayca vermek.
5. Bulut çok yağmurlu olmak. - السَّحَابُ :

#### 1.2.2.2. "KRM/م ك ر" Kökü Fiil Formu (Sulâsî Mezîd)

أَكْرَمَ - إِكْرَامًا :

1. Saygı göstermek.
2. Şerefliendirmek.
3. - (ب) cömertçe vermek, ikram etmek lütfetmek.
4. - (عَنْ) kendisini (نَفْسَهُ) den korumak, muhafaza etmek

كَرَّمَ - تَكْرِيمًا :

1. Saygı göstermek.
2. Hürmet etmek.
3. - (عَلَى) e karşı üstün gelmek.
4. Onurlandırmak, şerefliendirmek. - كَرَّمَ اللهُ وَجْهَهُ .
5. ...için, ...iyiliğine / hatırına / şerefine. تَكْرِيمًا لَهُ .
6. - السَّحَابُ : Bulut çok yağmur getirdi.
7. Mahsul bereketli oldu.
8. - ذُو الْإِكْرَامِ : Allah'ın sıfatı olarak, şerefli ve değerli, yaratıklarına karşılık beklemezsizin nimet veren, fazlı ve nimeti tam olan demektir.

كَرَّمَ - كِيرَامًا - كِيرَامًا - مُكَارَمَةً

1. Cömertlikte rekabet etmek.
2. Saygı göstermek.
3. Nazik davranmak.
4. Birisini (ب) hediye ile ödüllendirmek.

تَكْرَمَ - تَكْرُمًا :

1. Cömert gibi davranmak.
2. - (ب) yaparak kibarlık/ naziklik göstermek.
3. - (عَلَى) birisine (ب) i ikram etmek, cömertçe vermek.
4. - (عَنْ) den kaçınmak

### 1.2.2.3. "KRM/م ك ر م" Kökünün İsim Formu

الْكَرْمُ :

1. Cömertlik, eliaçıklık.
2. Asalet, soyluluk. (كَرْمُ الْمُحْتَدِ)
3. Kibarlık, naziklik. (كَرْمًا/يَكْرَمُ) kibarca, nazikçe.
4. Bereket, cömert.
5. (كَرْمُ الْأَخْلَاقِ) yüce gönüllülük, asillik.

الْكَرْوَمَةُ ج: الْكَرْمُ جج: الْكُرْوَمُ

1. Yaş üzüm.
2. Üzüm bağı, asma.
3. Bahçe, bostan.
4. Gerdanlık.
5. بِنْتُ الْكَرْمِ : şarap.

الْكَرَامَةُ :

1. Şeref, onur.
2. Saygınlık, itibar.
3. Asalet, soyluluk.
4. cömertlik, eliaçıklık.
5. - (كَرَامَاتٌ) keramet *tasavvuf*.
6. - (كَرَامَةٌ لَكَ) senin için, senin iyiliğine / hatırına.
7. - (حُبًّا وَكَرَامَةً) memnuniyetle, seve seve.

الْأَكْرَوْمَةُ - الْمَكْرَوْمَةُ - الْمَكْرُمُ

1. Şerefli / asil davranış.
2. - (مَكَارِمُ الْأَخْلَاقِ) ahlaki değerler, güzel ahlak.
3. - (أَرْضٌ مَكْرَمَةٌ) değerli / verimli yer.

الْمَكْرَمَانُ :

كَرِيمَانُ :

1. Hac ve cihat.

كَرْمَانُ . كِرْمَانُ :

كْرِيْمٌ م: كْرِيْمَةٌ ج: كُرَامٌ

1. Cömert, eliaçık.
2. Misafirperver, konuksever.
3. İyiliksever.
4. Şerefli, onurlu.
5. Asil, soylu. كْرِيْمٌ الْأَصْلِ
6. Kibar, nazik.
7. Değerli, kıymetli. حَجَرٌ كَرِيْمٌ : Değerli taş, - الْمَعَادِنُ الْكَرِيْمَةُ : Değerli madenler
8. - الْقَارِئُ الْكَرِيْم : Sayın / sevgili okuyucu, - الْمُشَاهِدُنَ الْكَرِيْم : Sayın seyirciler.
9. Yüce gönüllü, asil ruhlu olmak ( كْرِيْمٌ الْأَخْلَاقِ ):
10. - دَخَلَ كَرِيْمٌ : Helal kazanç.
11. - مَرَّ مُرُوْرٌ الْكَرِيْم : Durmadan / katılmadan geçti.
12. - الْكَرِيْم : Nimet ve ihsanı bol olan, kerem sahibi
13. - الْكَرِيْم : Allah'ın esmâu'l- Husnası
14. - كْرِيْمَةٌ : Şerefli uzuv.
15. - كْرِيْمَةٌ : Kız- kız evlat.
16. - كْرِيْمَتَان : İki göz.
17. - كْرِيْمَاتٌ Burunlar.

مُكْرَمٌ م: مُكْرَمَةٌ

1. Muhterem, saygıdeğer.
2. Şerefli, onurlu.
3. - الْمَكْرَمَةُ : Mekke şehrinin sıfatı.

### 1. 2. 3. Osmanlıca - Türkçe Sözlüklerde "KRM/ك ر م" Kökü

"KRM/ك ر م" kökünden türemiş kelimelere Osmanlıca-Türkçe sözlüklerde verilen karşılıklar belli bir tasnife tabi tutularak şöyle sıralamak mümkündür.<sup>136</sup>

136 Osmanlıca-Türkçe sözlüklerdeki anlamları şu sözlüklerden araştırmaya çalıştık: Develioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitabevi Yay., Ankara, 1993; Kom: Ali Nazima-Faik Reşad, *Mükemmel Osmanlı Lügati*, T.D.K. Yay, Ankara, ts.

**İkrâm (a.i. kerem'den. c. ikrâmât):****İkrâm:** Hürmet, saygı gösterme.**İkrâm:** Ağırılama.**İkrâm:** Bir şeyi hediye, armağan olarak verme.**İkrâm:** Hesap dışı yapılan indirme.**İkrâmât** (a.i. ikrâm'ın c.): Hürmetler, saygı göstermeler, ağırılmalar.**İkrâmen** (a.zf.): İkrâm suretiyle, ikram olarak.**İkrâmiyye** (a.i.): Bahşışler; bağışlar.**İkrâmiyye** (a.i.): İkrâm olarak verilen para.**İkrâmiyye** (a.i.): Piyangodan çıkan şey**Keramet (a.i.c. kerâmât):****Keramet:** Kerem, bağış**Keramet:** İkrâm, ağırılama.**Keramet:** Velîlerin lüzumu ânında gösterdikleri fevkalâde hal.**Keramet:** Ermişçesine yapılan iş, hareket veya söylenen söz, fikir.**Sâhib - i keramet:** Keramet göstermiş kimse.**Kerâmet - i kevnîyye:** Kâinatın yaratılış mucizesi.**Kerâmet - i ma'rîfet:** Bilgi kerametleri.**Kerâmet - medâr** (a.b.s.): Keramet gösteren kimse.**Kerâmet - medâr** (a.b.s.): Uysal, iyiliksever kimse.**Kerem (a. i.) olarak****Kerem:** Asalet, asillik, soyluluk.**Kerem:** Cömertlik, el açıklığı,**Kerem:** Lütuf, bağış, bahşış.**Kerem - güsterâne:** (a.f.zf.) cömertlikle, elaçıklığıyla.**Kerem - güsterî:** (a.f.b.i.) kerem-güsterlik, cömertlik, elaçıklığı.**Kerem - kâr:** (a.f.b.s.) kerem eden, lütfeden, elaçık olan, bağışlayan, cömert, verimli.



**Kerem - kârâne:** (a.f.zf.) kerem - kârcasına, kerem sahibine yakışacak surette, elaçıklığı ile, cömertlikle.

**Kerem - kârîjü:** (a.f.b.i.) keremkârlık.

**Kerem - perver:** (a.f.b.s.) kerem eden, lütfeden, eli açık olan, bağışlayan, cömert, verimli.

**Kerem - perverâne:** (a.f.zf.) kerem sahibine yakışacak surette, elaçıklığıyla, cömertlikle, verimlilikle.

**Kerem - perverî:** (a.f.b.i.) kerem - perverlik, kerem sahibi olma, elaçıklığı, cömertlik, verimlilik.

**Kerem - pişe:** (a.f.b.s.) cömertçe davranan.

**Kerem - güsterân:** (a.f.b.s. ke-rem-güster'in c.) kerem sahipleri, cömertler, eliaçık olanlar.

**Kerem kılmak:** kerem etmek, iyilik etmek.

**Kerîm (a.s. kerem'den. c. kiram, küremâ):**

**Kerîm:** kerem sahibi, cömert, verimcil, eli açık.

**Kerîm:** ulu, büyük.

**Kerîm:** i. erkek adı. [müen."kerîme"]

**Allah kerîm:** Allah büyüktür.

**Allah kerîm:** Allah kerem sahibidir.

**Allah kerîm:** Allah verir.

**Ku'ân-ı Kerîm:** (Ulu kitap) Kur'ân.

**Kerîm-âne** (a.zf.) kerîm olan, kerem sahibine yakışır surette, kerimce.

**Kerîme (a.i.c. kerâim):**

**Kerîme:** âyet.

**Kerîme:** kız evlâd. ["mahdum" karşılığı].

**Kerîme:** Kız adı.

**Kerîme-i târih:** târihin kızı, mec. yurt.

**Kerm (a. i. c. kürüm- kermiyye a. i.):**

**Kerm:** Üzum çubuğu, asma; bağ kütüğü

**Kerm:** Bağ, bostan.

**Kerm:** Çalılık dolayısıyla zor sürülen toprak.

**Kermiyye:** (a.i.) bot. Asmagiller

**Kiram (a.s. kerîm'in c.):**

**Kirâm:** soydan gelenler, soyu temizler; ulular, şerefliiler.

**Kirâm:** Cömertler, eli açıklar, (bk: küremâ).

**Kirm (f.i.):**

**Kirm:** Kurt [böcek]

**Kirm-i ebrîşîm:** İpekböceği.

**Kirm-i şeb-efrûz:** Ateşböceği.

**Kirm-i şeb-tâb:** Ateşböceği.

**Kirman (f.i.c.):** Kurtlar.

**Mükerrem (a.s. kerem'den):**

**Mükerrem:** Muhterem, aziz, sayın, saygıdeğer, sayılan; ululandırılan.

**Mükerrem:** Hürmet ve ta'zîme erişmiş.

**Mükerrem:** i. Erkek ve kadın adı.

**Mekke-i mükerreme:** Azîz Mekke şehri.

**Mükerreme (a. s.):** ["mükerrem" in müen.], (bk. mükerrem).

**Mükerremen (a.z.f.):** ikram ile; saygı ile.

**Mükrem (a.s. kerem'den):**

**Mükrem:** İkrâm olunmuş.

**Mükrem:** ağırlanmış.

**Mükreme (a.s. kerem'den)** ["mükrem" in müen.]. (bkz: mükrem).

**Mükrim, Mükrim (a.s. kerem'den):**

**Mükrim, Mükrim:** İkrâmçı, ikram eden, edici.

**Mükrim, Mükrim:** Ağırlayan, ağırlayıcı; misâfirsever. (bkz: mih-mân-nüvâz).

**Mükrim, Mükrim:** i. [birincisi] erkek, [ikincisi] kadın adı.

**Mükrim-âne (a.f.z.f.):** İkrâm ederek, ağırlayarak; misâfirsevirlikle.

**Mükrimîn (a.i- mükrim'in c.):** ikram edenler.

**Mükrimîn:** Ağırlayanlar, misâfirseverler.

**Mükrimîn:** Erkek adı.

## 2. “KRM/ك ر م” Kökünün Kur’ân-ı Kerîmden Önceki Kullanımı

Kur’ân-ı Kerim itikat, ibadet ve muamelat kadar, ahlaki konulara da büyük önem vermiştir. Çünkü Kur’ân’ın muhtevasına bakıldığında, bu konuların birbirinden bağımsız alanlar olarak değerlendirilmediğini görüyoruz. Bu tür tasnifler İslam geleneğinde daha sonra ortaya çıkmış olup biraz da eğitim öğretim faaliyetinin zorunlu kıldığı ayırımlardır. Örneğin Kur’ân içerisinde itikadi, ameli ve ahlaki konuların her birini ayrı ayrı ilgilendirecek muhtevaya sahip çeşitli ayetler bulunabildiği gibi, bunlardan bir kaçını veya tamamını kapsayacak şekilde ele alan bir tek ayete yahut ayetler grubuna rastlamak da mümkündür.

İtikadî temelini Allah’ın birliği inancına dayandıran İslam, müminlerden insan-Allah, insan-tabiat veya insan-insan ilişkilerinde itikadi, ameli ve ahlaki tutumlarını bu inanç etrafında oluşturmalarını ve şekillendirmelerini ister. Kur’ân’daki dine ve ahlaka ilgili olan kelimeler üzerine çalışanlar, onda din ve ahlak alanının birbirinden ayrılmadığını ve bunların bir bütün olarak değerlendirildiğini belirtmektedirler.

İslam öncesi cahiliyye dönemi şeklinde adlandırılan, putlara tapıcılık devrinde göçebe Araplar arasında çok tanrılara inanışın eseri olan garip adetler ve fikirler son derece revaçta idi. Bu konuda insanlara Abdullat, Abduluzza, Abdulmenat şeklinde isimlerin verilmesi, Kâbe’nin çıplak olarak tavaf edilmesi, bazı kişilerin kız çocuklarını diri diri toprağa gömmeleri gibi pek çok örnek sayılabilir. Bununla beraber o toplumdaki her türlü tutum ve davranışın bütünüyle kötü ve olumsuz olduğunu da söylenilmez. Örneğin zayıf ve düşkünlerin, Mekke’ye gelen yabancıları korunmasına yönelik faaliyetler yürüten ve “جُنْفُ الْفُضُولِ/Hılfu'l-Fudul” diye adlandırılan cemiyet, Hz. Peygamber’in nübüvvetten önce destekleyip katıldığı, nübüvvet sonrasında ise “Bugün de olsa onlara katılıyorum” dediği olumlu ve yararlı bir kuruluştur.<sup>137</sup> Bununla beraber ahlaki kokuşmuşluğun son kerteye dayandığı da bir gerçektir. İslam, ilahi mesajın ruhuyla bağdaşmadığı gerekçesiyle cahiliye devrine ait eski adet ve fikirlerin birçoğunu kesinlikle reddetmiş ve ortadan kaldırmayı amaçlamıştır. Ama bunlardan pek çoğunu da biçim ve özde değişiklikler yapmak suretiyle benimsemiş, onlara yepyeni mana ve muhtevalar kazandırmış; kısa bir süre sonra da bunlardan yeni İslami ahlak yasasına dâhil edilecek yüksek ahlaki fikirler çıkarmayı başarmıştır.<sup>138</sup>

137 İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Basrî el-Mısırî, *es-Siretu'n-Nebeuiyye*, (Thk. Mustafa es-Saka), Kahire, 1995, 1: 134; Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, İstanbul, 1982, 1: 190.

138 İzutsu Toshihiko, *Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, (Çev. S. Ayaz), Pınar Yay. İstanbul 1984, 36.

Fedakârlık, cesaret, cömertlik, sözünde durma, doğruluk, sadakat ve sabır gibi ahlaki nitelikler evvel emirden beri Arapların değerli bilip yücelttikleri erdemler arasında sayılmakta ve cahiliye Arapları bu özelliklere sahip kişilere büyük bir saygı gösterip ve önem vermekteydiler. Kur' an bu ahlakî erdemleri aynen alarak kullandı, ama onlara yepyeni bir anlam ve işlev kazandırdı. Öreğin cahiliye Arapları arasında cömertlik, son derece makbul, önemli ve değer verilen bir erdemdi, ancak bu erdem İslam'dan önce ulvi bir içerik ve özden yoksundu.<sup>139</sup> Putperest Araplar cömertliği sırf cömertlik olsun diye yahut kabile rekabetlerinin bir sonucu olarak yaparlardı. Hele içip sarhoş oldukları zaman bu cömertlik mallarını saçıp savurma düzeyine ulaşıyor, kendilerini ve ailelerini, çoluk çocuklarını sersefil ve perişan bir vaziyete düşürmeye kadar varabiliyordu. Kur'ân cömertliğin hem sınırlarını belirledi, hem de ona yüce ve ulvi bir içerik kazandırdı. Artık bundan sonra cömertlik riya ve gösteriş için olmayacak, "desinler" amaçlı yapılmayacaktı. İnfakta, kabile rekabeti esas alınmayacaktı. Artık sehavet Allah için, onun hoşnutluğunu kazanma amacıyla ve ölçülü olarak yapılacaktı. Malını harcayan ne "eli boynuna dolanmış gibi" son derece cimri davranacak, ne de servetini har vurup harman savuracaktı. "Mallarını saçıp savuranlar şeytanla kardeş kabul edilecekti."<sup>140</sup> Cömertliğe ilişkin bu örneğin, diğer ahlakî erdemlerin tamamına da uyarlanabileceğini söylenebilir.

Bu araştırmada, yukarıda yalnızca bir kaçını zikredilen erdemlerle yakın bir ilişki içinde olan, dinin itikad ve ibadet kadar ahlaki alanını da ilgilendiren ve Kur' an bünyesinde önemli ahlaki erdemlerden biri sayılan ve "KRM/ك ر م" kökünden türeyen kavramlar olacaktır.

Bu kavramlardan biride Cahiliye döneminde de kullanılmakta olan "kerîm" kavramıdır. Şimdi bu kavramın cahiliye zamanında nasıl algılandığı birkaç örnekle açıklamaya çalışacağız.

"*Kerîm*" kavramının anlam alanını belirlemek için önce onun İslam öncesinde ifade ettiği manaları belirlememiz gerekir. Kur'ân'da yer alan kelimelerin İslam öncesinde taşımakta oldukları manaları tespitite bize yardımcı olacak ilk ve en temel kaynaklar cahiliye şiiri ve ulaşılması mümkün olan en eski lügatlerdir. Bizde bu çalışmamızda bu kaynaklara mümkün mertebe ulaşmaya çalışıp istifade edeceğiz.

Yukarıda da geçtiği gibi, cahiliye Arapları arasında "kerem"/cömertlik, son derece makbul, önemli ve değer verilen bir erdemdi, fakat bu erdem İslam gelmeden, yüce bir muhtevadan yoksundu<sup>141</sup> Cahiliye Arapları cömertli-

139 Detaylı bilgi için bk. Mustafa Çağrı, "Ahlak" TDV Ansiklopedisi, Ankara 2010, 2: 1.

140 el-İsrâ, 17/26-29.

141 Bk, Çağrı, "Ahlak" TDV Ansiklopedisi, 2: 1.

ği sırf gösteriş/riya yahut aralarındaki rekabetinin bir sonucu olarak yaparlardı. Nitekim o dönemin şairlerinde biri şunları söylemektedir:

نُدَافِعُ عَنْ أَحْسَابِنَا بِلُحْمِهَا وَأَلْبَانِهَا إِنَّ الْكِرَامَ يَدَافِعُ

*Biz develerimizin etleriyle, sütleriyle ecdadımızdan gelen şerefimizi savunuyoruz. Çünkü "Kerîm" (şerefli kişi ecdadından gelen şerefi) savunur.<sup>142</sup>*

Zuheyr b. Ebi Sulmâ da bir şiirinde "kerem" kavramını kullanarak şöyle demiş:

وَمَنْ يَغْتَرِبُ يَحْسِبُ عَدُوًّا صَدِيقَهُ وَمَنْ لَا يَكْرَمُ نَفْسَهُ لَا يَكْرَمُ

*Bir kimse gurbete çıktığı zaman düşmanı dost sanır. Kendine ikram etmeyene başkası ikram etmez.<sup>143</sup>*

Aynı şair bir başka beytinde şöyle demektedir:

وَدَى حَظَلٍ فِي الْقَوْلِ يَحْسِبُ أَنَّهُ مُصِيبٌ فَمَا يُلِمُّ بِهِ فَهُوَ قَائِلُهُ

عَبَيْتُ لَهُ جَلْمًا وَأَكْرَمْتُ غَيْرَهُوَ أَعْرَضْتُ عَنْهُ وَهُوَ بَادٍ مُقَاتِلُهُ

*Çokça konuşan kimse doğruyu söylediğini sanır dolayısıyla ağzına geleni söyler.*

*Sen ona karşı yumuşak davranıp kendine keremde/iyilikte bulunurken o ise düşmanlığını gösterir.<sup>144</sup>*

Cahiliye dönemin başka bir şairi olan Tarafa da "kerem" kelimesini bir şiirinde şöyle kullanmıştır:

وَنَكْرُ الْخَيْلِ فِي أَدْبَارِهَا يَوْمَ لَا يَعْطِفُ إِلَّا ذُو كَرَمٍ

*Atların geri dönmelerin ardından tekrar hücumla geçeriz böyle bir günde ancak kerem/şeref sahibi şefkat edebilir.<sup>145</sup>*

Aynı şair başka bir şiirinde "kiram" kelimesini şu şekilde kullanmıştır:

أَرَى أَلْمُوتَ يَغْتَامُ الْكِرَامَ وَيَضْطَفِي عَقِيلَةَ مَالِ الْفَاحِشِ الْمُتَشَدِّدِ

*Ölümün, kiram/insanları çekip aldığını ve aşırı cimri olanın da en değerli malını seçtiğini görüyorum.<sup>146</sup> (ez-Zevzenî, 2003: 114).*

Bir diğer şiirinde de bu kavramı kullandığını görüyoruz:

142 *Divânu'l-Hamâset/Şerhu'l-Merzukî*, (Thk.: Ahmed Emân ve Abdusselam Harun), Kahire, 1951, 4: 220; İzutsu Toshihiko, *Kur'ân'da, Allah ve İnsan*, (çev. Kürşad Atalar), Pınar Yay., 2012, 80.

143 el-A'alem Ebû Huccac Yusuf b. Süleyman b. İsa eş-Şentemerî, *Şerhu Divânî Zuheyr*, Matba'atu'l-Hâmîdiyye, Mısır, 1323, 32; Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî, *Şerhü'l-Muallakatu'l-Aşer*, Dâru Mektebetu'l-Hayat, Beyrut, 1983, 153.

144 *Şerhu Divânî Zuheyr*, 32.

145 Zevzenî, *Şerhü'l-Muallakati's-Seb'a*, (Thk.: Muhammed el-Fadilî), el-Mektebetü'l-'Asriyye, Lübnan, 2003, 114.

146 Zevzenî, *Şerhü'l-Muallakati's-Seb'a*, 114.

فَلَوْ شَاءَ رَبِّي كُنْتُ قَيْسَ بَنِ خَالِدٍ لَوْ شَاءَ رَبِّي كُنْتُ عَمْرَو بْنَ مَرْثِدٍ  
فَأَصْبَحْتُ ذَا مَالٍ كَثِيرٍ وَزَارَنِي بَنُونَ كِرَامٍ سَادَةَ لِمَسْوَدٍ

*Eğer, Rabbim dileseydi Halit oğlu Kays olurdum, yine dileseydi Mirsed oğlu Amr olurdum.*

*Ve böylece (onlar gibi) çok zengin biri olurdum ve soylu babanın<sup>147</sup> soylu evlatları beni ziyarete gelirlerdi.<sup>148</sup>*

Cahiliye dönemi şairlerinden olan ve uzun bir ömür yaşayan Lebid b. Ebî Râbia, bir ganimet malı paylaşan kavminin büyüğünü şöyle övmektedir:

فَضْلًا وَذُو كَرَمٍ يُعِينُ عَلَيَّ النَّدَى سَمَحٌ كَسُوبٌ رَغَائِبٍ غَنَائِمًا

*O, fazl ve kereminden mertçe verir müsamahakârdır arzu edenlerin isteklerini verir.<sup>149</sup>*

Amr b. Külsûm b. Malik ise “kerem” lafzını şu beytinde kullanmaktadır:

وَعَتَابًا وَكُلْتُمَا جَمِيعًا بِهِمْ نَلْنَا ثَرَاتَ الْأَكْرَمِينَا

*Kerem/şeref sahibi kimselerin mirasına, ‘Atab ve Gülsüm kabileleri sayesinde ulaştık.<sup>150</sup>*

Son olarak Antere b. şeddad, aşağıdaki beytinde yine “kerem” kavramını kullanmıştır:

وَإِذَا صَحَوْتُ فَمَا أَقْصِرُ عَنْ نَدَى وَكَمَا عَلِمْتَ سَمَائِلِي وَتَكْرَمِي

*Ayıldığım zaman mertliğimden hiçbir şey kısmam, senin de bildiğin gibi bu, benim ahlakım ve keremim/iyiliğimdir.<sup>151</sup>*

Yukarıda verilen örnekleri çoğaltmak mümkündür fakat konunun anlaşılması için yeterli olduğu kanaatindeyiz.

Müşahede edildiği gibi cahiliye dönemindeki kimseler “kerem”, “kerîm” kavramından anladıkları şey, samimiyetten uzak, gösteriş/riya ve aralarındaki rekabetinin bir sonucu. Nitekim bu durum, içip sarhoş oldukları zaman bu cömertlik mallarını saçıp savurma düzeyine ulaşır, kendilerini ve ailelerini, çoluk çocuklarını sersefil ve perişan bir vaziyete düşürmeye kadar varabiliyordu.

Bu bağlamda Izutsu şunları söylemektedir: “Cahiliye Arapları için şarap, talihin, üstün hediyelerinden biriydi. Cahiliye erkeklerinin ekseriyeti şarap düşkününü idi. Sürekli içerlerdi, huydu bu onlarda. Hattâ onlar, istedikleri gibi

147 Tarafa burada “soylu baba” derken kendisini kastetmektedir.

148 Zevzenî, *Şerhü'l-Muallakati's-Seb'a*, 119.

149 Zevzenî, *Şerhü'l-Muallakatu'l-Aşer*, 191.

150 Zevzenî, *Şerhü'l-Muallakatu'l-Aşer*, 216.

151 Zevzenî, *Şerhü'l-Muallakatu'l-Aşer*, 247.

şarap içmekle hem övünür hem de gurur duyarlardı. Çünkü bu, “cömert bir tabiatın” şaşmaz delili addedilirdi ve kerem/cömertlik putperestlik çağında Araplarca en âli biçimde ödüllendirilen şahsi faziletlerden biri idi.”<sup>152</sup> Bu durumu şair Tarafa'nın şiirlerinde görmek mümkündür:

كِرِيمٌ يَرَوِي نَفْسَهُ فِي حَيَاتِهِ سَتَعْلَمُ إِنِّ مُثْنَا عَدَاً أَيُّهَا الصَّدي

*Ben, hayat boyu şaraptan çıkmayan bir kerîm (asil yaradılışlı) kişiyim.  
Yarın ölürsek, anlarsın hangimizin daha fazla susamış olduğunu.*<sup>153</sup>

Görüldüğü gibi şair, malın israfına, ailelerin perişan olmasına, kısacası her kötülüğe sebep olabilen şarap içmeyi kerîmlikten addetmektedir.

Yukarıdaki düşüncenin aksine İslam'da hakikî “kerîm”, elindeki bütün varlığını, aklına estikçe ve düşünmeksizin heder etmeye cesaret eden kişi değildir. Hakikî “Kerîm”, o korkunç felâketin yaklaşan gününü (hesap günü) her daim aklında tutarak büyük ahlâki dürüstlük içinde hayatını idame ettiren kişidir. Kur'ân'ın, en mühim âyetlerinin birinde, kerîm kelimesini, “Allah'tan samimiyetle korkma” anlamındaki “takva” kavramı ile tanımlayış son derece ehemmiyetlidir. “إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَّكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ”/Şüphesiz Allah indinde sizin en üstün olanınız, Allah'tan en fazla korkanınızdır. Allah her şeyi bilir. Her şeyden haberdardır.”<sup>154</sup>

“Kerîm” kelimesi, Cahiliye zamanından beri, en yüksek değer içerikli kelimelerden biri idi. Anlamı da genel olarak, doğuştan asalet ile eli açıklık idi. Fakat ne var ki, İslâm'dan evvel hiç kimse, “asaleti”, “Allah korkusu” ile tanımlamayı düşünemezdi.<sup>155</sup> Çünkü o günkü insanları arasında, bir denge ve iyi bir nizamın muhafazasına giden mümkün tek birlik ilkesinin kavim ahlâki olduğu bir sosyal örgüde, tüm asilâne özellikler, kavmi oluşturan bireylerde değil, kavmin kendisinde bulunur addedilmekteydi. Gerçekten ahlâkî erdemlerin bireyde bulunan şahsi nitelikler olmasıdır. Hâlbuki Putperest Araplarda durum bu değildi. Onlar için ahlâkî faziletler, daha ziyade babalardan ve atalardan miras kalmış kıymetli toplumsal varlıklardı. Bir kişinin şeref/kerem yahut şanı/mecd daima ona, kavmi dâhilinde bir miras olarak gelirdi. O da, o şerefi incinmemiş ve hatta büyük ölçüde artmış olarak kendisinden sonra gelenlere aktarmasını gerektiren kutsi bir vazife ile vazifelendirilmiş hisse-derdi kendisini. Nitekim söylenen şu şiir'in sözleri bunun ispatıdır:

*“Şanımız bize atalardan mirastır. Biz de işte onu böyle yükselttik.”*

152 İzutsu Kur'ân'da, Allah ve İnsan, 79.

153 Tarafa. Muallaka, m. 62.

154 el-Hucurat, 49/13.

155 İzutsu, Kur'ân'da, Allah ve İnsan, 82.

İzutsu'nun de dediği gibi, "Böyle bir sosyal düzende, şahsi değerlerin, şöhretlerini kendi kişisel çaba ve yiğitlikleriyle, yerleşik bir aileden herhangi bir yardım almadan elde edenlerin bulunduğu istisnai kategori hariç, kişinin ait olduğu kavmin asaletinden ayrı olarak düşünülmesi imkânsızdı."<sup>156</sup>

Yukarıda kısa olarak değindiğimiz "kerîm" kavramının cahiliye dönemindeki yorumunda, dış görünüş itibariyle, cahili kafa, Müslüman kafasından bile daha eli açık ve iyiliksever gözükebilir. Fakat altta yatan nedenler tümünden farklıdır. İlkinde bu, kendinden memnuniyet ve kibirdir, örneğin: Cömertliği sırf gösteriş/riya yahut aralarındaki rekabetinin bir sonucu olarak yaparlardı, ikincisinde ise İlahî bir sıfatın insanî tecellisidir. Örneğin: "Allah'tan samimiyetle korkma" duygusuyla yaparlardı. *وكم بينهما فرقا*/aralarında ne kadar da fark vardır!.

Sonuç olarak şunları söylemek mümkündür: Cahiliye Araçlarının gözünde en önemli erdemlerden biri olan bu özellik, Kur'ânî bakış açısına göre, hiç de gerçek bir erdem değildir. O gerçek bir cömertlik bile değildir, çünkü kaynağında, düpedüz gurur ve kibir bulunmaktadır; bu da olsa olsa ancak cömertlik gösterisi yapma arzusunu yansıtabilir. Böyle biri, Kur'ân dilinde: "malını Allah'a ve ahiret gününe inandığı için değil, sadece gösteriş olsun diye harcayan" birisidir (İzutsu, 2012: 80-81). Nitekim böyleleri için Kur'ân şu malumatları bildirmektedir:

*كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِثَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ* / Allah'a ve ahiret gününe inanmayıp, insanlara gösteriş için malını sarfeden kimse gibi."<sup>157</sup> Bir başka yerde, elindekini böylesi bir gaye ile çarçur edenlerin ancak "şeytanın kardeşleri" oldukları açıkça ifade edilmektedir:

*وَأْتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تَبْذُرْهُ تَبْذِيرًا إِنَّ الْمُبْذَرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا*

*"Yakınına, düşküne, yolcuya hakkını ver; elindekileri saçıp savurma. Saçıp savuranlar, şüphesiz şeytanlarla kardeş olmuş olurlar; şeytan ise Rabbine karşı pek nankördür."*<sup>158</sup>

Burada Cahiliyenin en önemli ideali olan aşırı cömertliği asaletin açık göstergesi olarak somutlaştıran "kerîm" in, tamamen yeni ve farklı bir şeye dönüşmekte olduğunu görülmektedir. Burada bizzat cömertlik fikri büyük bir değişime uğramaktadır. Aynı zamanda ve bununla bağlantılı olarak da "kerîm" kelimesi, servetini körü kürüne, düşüncesizce ve sırf gösteriş olsun diye harcamak yerine, onu, belirli bir amaç için (ki yeni anlayışta gerçekten

156 İzutsu, *Kur'ân'da, Allah ve İnsan*, 94.

157 el-Bakara, 2/264.

158 el-İsrâ, 17/26-27.



asil bir amaçtır ve Allah yolunda (fî sebilillah) infak etmek olarak bilinir) harcamaktan hiç tereddüt etmeyen; aşırılıktan uzak durup israf ve cimrilik arasında bir orta yolu izlemeye özen gösteren ve bunu derin bir dini saik (takva) ile yapan samimi dindar Mümin için kullanılmaya başlamaktadır.<sup>159</sup>

### 3. “KRM/ك ر م” Kökünün Kur’ân-ı Kerimde Kullanımı

Bu başlıkta Kur’ân’daki “KRM ك ر م” aslının müştaklarının istimleri tespit edip ve binalarıyla ilgili açıklamalar yapıldıktan sonra tefsir kaynaklarından “KRM ك ر م” kökünün Kur’ân’da ne gibi manalara gelebileceğine dair özellikle ilk dönem tefsirlerin müelliflerinin yorumlarına müracaat edilecek ve bu görüşler kök anlamlar doğrultusunda incelenecektir.

#### 3. 1. Kur’ân-ı Kerimde “KRM/ك ر م” Kökü ve Müştakları

Kur’ân’ın birçok yerinde geçen “KRM ك ر م” köklü müştaklar; isim sığasında geldiği gibi fiil sığasında da gelmiştir. Fakat fiil sığasına nazaran isim sığaları daha fazla bir yekûn tutmaktadır. Kur’ân’da geçen “KRM ك ر م” köklü müştakların tümü sûlasî mezîd yapıdadır ve bunların geçtiği surelerin 21’si Mekki, 8’i de Medenidir.

“KRM ك ر م” kökü, Kur’ân’da 17 farklı türeviyle 29 surede, 46 ayette toplam 47 defa kullanılmıştır.<sup>160</sup> Bu türevler; 3 defa İsrâ suresinde, 3 defa Duhân suresinde, 3 defa Fecr suresinde, 2’şer defa Enfâl, Yusuf, Hacc, Şuara, Neml, Ahzab, Yâsîn, Rahman, Vakıa, Hadîd, Abese ve İnfitar surelerinde, 1’er defa da Nisa, Enbiya, Müminün, Nur, Furkan, Lokman, Sebe, Saffat, Hucurat, Zariyat, Hakka, Mearic Tekvir ve Âlak surelerinde geçmektedir. Bu kelimelerin<sup>34</sup>’ü Mekki surelerde, 13’ü ise Medeni surelerde yer almaktadır.

Kur’ân-ı Kerim’de kullanılan “KRM ك ر م” köklü türevler geçtiği sure ve ayetleri farklı açılardan görebilmek için 3 farklı tablo oluşturulmuştur.

I. Tabloda Mushaf tertip sırasına göre Kur’ân-ı Kerim’de “KRM ك ر م” kökünün kullanıldığı sureler ve ayet bilgileri,

II. Tabloda kökün fiil formunda kullanılan türevlerine ait bilgiler,

III. Tabloda kökün isim formunda kullanılan türevlerine ait bilgiler,

“KRM ك ر م” kökün Kur’ân-ı Kerim’de geçtiği ayetlerin yer aldığı tablo şöyledir:

159 Detaylı bilgi için bkz. İzutsu, *Kur’ân’da, Allah ve İnsan*, 80-81.

160 Abdulbaki, M. Fuad, *el-Mu’cemu’l-Mufehres*, Çağrı Yayınları, İstanbul, ts. 602-603.

**Tablo I:**

KUR'ÂN-I KERİM'DE "ك ر م" KÖKÜNÜN GEÇTİĞİ AYETLER			
S. No	Sûre	Ayet	Tekrar
4	Nisa	31	1
8	Enfal	4, 74	2
12	Yusuf	21, 31	2
17	İsrâ	23, 62, 70	3
21	Enbiya	26	1
22	Hacc	18, 50	2
23	Müminün	116	1
24	Nur	26	1
25	Furkan	72	1
26	Şuara	7, 58	2
27	Neml	29, 40	2
31	Lokman	10	1
33	Ahzab	31, 44	2
34	Sebe	4	1
36	Yasin	11, 27	2
37	Saffat	42	1
44	Duhan	17, 26, 49	3
49	Hucurat	13	1
51	Zariyat	24	1
55	Rahman	27, 78	2
56	Vakıa	44, 77	2
57	Hadid	11, 18	2
69	Hakka	40	1
70	Mearic	35	1
80	Abese	13, 16	2
81	Tekvir	19	1
82	İnfitar	6, 11	2
89	Fecr	15 (iki kez), 17	3
96	Alak	3	1
Toplam		47 Defa	

### 3. 1. 1. Kur'ân-ı Kerimde "ك ر م/ك" Kökünün Fiil Formu

Kur'ân-i Kerim'de "ك ر م" kökünün fiil formunda 6 türevi bulunmaktadır. Bu türevler 3 surede toplam 6 defa geçmektedir.<sup>161</sup> Bunlar; mâzî, muzâri ve emr-i hazır sığalarındadır. Daha önce belirtildiği gibi bunların tamamı sûlasîdir. Kur'ân'da "ك ر م" kökünün mâzî fiil formunda, tümü malum yapıda olmak üzere toplam 4 türevi mevcuttur. Bunlar İsrâ suresinde iki defa geçmekte olan "كِرْمَت , كِرْمَتَا" ve Fecr suresinde geçmekte olan, "أَكْرَمَهُ , أَكْرَمَنِ" sığalarıdır. Bu türevler Kur'ân-i Kerim'de sadece 4 defa geçmektedir. Kur'ân'da "ك ر م" kökünün muzâri fiil formunda, "كِرْمُونَ" şeklinde malum yapıda sadece Fecr suresinin 17. Âyetinde bir defa geçmektedir.

"ك ر م" kökünün emr-i hazır sığasında ise yalnız Yusuf suresinde أَكْرِمِي olarak bir kez kullanılmıştır. "ك ر م" kökünün fiil formundaki tüm kullanımları aşağıda tablo halinde gösterilmektedir:

161 Abdalbaki, *Mu'cem*, 602.

**Tablo II:**

KUR'ÂN-I KERİM'DE "KRM م ر ك" KÖKÜNÜN Fİ'L FORMU						
	Fiil	Yapısı	Zamanı	Sure	Ayet	Tekrar
1	كَرَّمَتْ	Mâzî	Ma'lum	17/İsrâ	62	1
2	كَرَّمْنَا	Mâzî	///	17/İsrâ	70	1
3	أَكْرَمُهُ	Mâzî	///	89/Fecr	15	1
4	أَكْرَمَنِي	Mâzî	///	89/Fecr	15	1
5	تُكْرِمُونَ	Muzâri	///	89/Fecr	17	1
6	أَكْرَمِي	Emr-i Hazır	///	12/Yusuf	21	1
Toplam						

### 3. 1. 2. Kur'ân-ı Kerim'de "KRM/م ر ك" Kökünün İsim Formu

Kur'ân-ı Kerim'de "KRM م ر ك" kökünün isim formunda 11 türevi bulunmaktadır. Bu türevler 29 surede toplam 41 *defa* geçmektedir.<sup>162</sup> Bu isim türevleri içinde en fazla فَعِيل vezninde olan كَرِيمٌ gelmiştir. 41 defa gelen isim formunun 27'si bu anılan vezin üzere gelmiştir. Bu kullanımların detaylarını da aşağıdaki tabloda görmek mümkündür:

**Tablo: III**

KUR'ÂN-I KERİM'DE "KRM/م ر ك" KÖKÜNÜN İSİM FORMU			
İsim	Sure	Ayet	Tekrar
كَرِيمٌ	8/Enfal	4, 74	2
	12/Yusuf	31	1
	22/Hacc	50	1
	23/Müminün	116	1
	24/Nur	26	1
	26/Şuara	7, 58	2
	27/Neml	29, 40	2
	31/Lokman	10	1
	34/Sebe	4	1
	36/Yasin	11	1
	44/Duhan	17, 26, 49	3
	56/Vakıa	44, 77	2
	57/Hadid	11, 18	2
	69/Hakka	40	1
81/Tekvir	19	1	
82/İnfitar	6	1	
كَرِيمًا	4/Nisa	31	1
	17/İsrâ	23	1
	32/Ahzab	31, 44	2
كَرَامٍ	80/Abese	16	1
كَرَامًا	25/Furkan	72	1
	82/İnfitar	11	1
أَلَا تُكْرِمُونَ	96/Alak	3	1
أَكْرَمَكُمْ	49/Hucurat	13	1
أَلَا تُكْرِمُونَ	55/Rahman	27, 78	2
فَكْرَمَةٌ	80/Abese	13	1
مُكْرِمٌ	22/Hacc	18	1

162 Abdalbaki, *Mu'cem*, 603.

مَكْرُمُونَ	21/Enbiya 37/Saffat	26 42	1 1
الْمَكْرُمِينَ	70/Mearic 36/Yasin	35 27	1 1
Toplam	51/Zariyat	24	1
		41 Defa	

### 3. 1. 3. Kur'ân-ı Kerim'de "KRM/ك ر م" Köklü Türevlerin Anlamları

"KRM ك ر م köklü türevlerin anlamlarını araştırırken, klasik tefsirlerden Mukatil b. Süleyman'ın tefsirinden istifade edilecektir.<sup>163</sup>

Kadim müfessirlerden olan Mukatil b. Süleyman, "KRM ك ر م köklü türevlerinden الْمَكْرِيم kavramını altı şekilde yorumlamıştır:

1. el-Kerîm, güzel manasında kullanılmıştır; şu âyetlerde olduğu gibi: "وَنُذِخْكُمْ مَدْخَلًا كَرِيمًا /Ve sizi kerîm bir medhale (yani, güzel bir yere: cennete) sokarız."<sup>164</sup>, "إِنِّي أَلْقِي إِلَيْكَ كِتَابًا كَرِيمًا /Doğrusu bana kerîm (yani, güzel) bir mektub bırakıldı."<sup>165</sup>

2. el-Kerîm, mevki ve makamı itibariyle Allah yanında üstün ve değerli anlamında kullanılmıştır; şu âyetlerde olduğu gibi: "إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ /Şüphesiz ki o, kerîm (yani, Rabbinin yanında değerli) bir Resulün sözüdür"<sup>166</sup>, "إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُ /Şüphesiz ki Allah yanında en kerîm (yani, mevki itibariyle en değerli) olanınız, en fazla muttaki olanınızdır."<sup>167</sup>

3. el-Kerîm, kendini üstün ve değerli saymak manasında kullanılmıştır; şu âyette böyledir: "تَذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ /Tat bakalım, çünkü sen azîz, kerimsin"<sup>168</sup> (yani, kendini üstün ve değerli sayan bir kimsesin).

4. Kiram lafzı ile Müslümanlar, teslim olanlar kastedilmiştir; Hafaza melekleri hakkındaki şu âyetlerde olduğu gibi: "كِرَامٍ بَرَرَةٍ /Müslüman, teslim olmuş değerli ve seçkin elçiler."<sup>169</sup>, "وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ كِرَامًا كَاتِبِينَ /Kiram yazıcılar vardır."<sup>170</sup>

5. Kerîm lafzı ile Tebârek ve Teâlâ Rab, kusurları bağışlamak kastedilmiştir; şu âyette olduğu gibi: "رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ /Kerîm arşın rabbidir."<sup>171</sup> (yani, kusurları- bağışlayandır), "فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ" (Süleyman dedi ki): Şüphesiz Rabhim

163 Mukatil, b. Süleyman *Tefsiru Mukatil*, Tah., Ahmed Ferid el-Mezîdi, Dâru'l-Kütüb'ul- İlmîye, 2003; ayrıca bk. Mukatil, b. Süleyman, *el- Vucuh ve Nezair fi'l-Kur'ân'il-Azim*, (Thk.: Hatim Salih Damini), Dubay 2006.

164 en-Nisâ, 4/31.

165 en-Neml, 27/29.

166 et-Tekvîr, 81/19; el-Hâkka, 69/40.

167 el-Hucurât, 49/13.

168 ed-Duhân, 44/49.

169 Abese, 80/16.

170 el-İnfîtâr, 82/11.

171 el-Mü'minün, 23/116.

ganidir, kerîmdir”<sup>172</sup> (yani, kusurları bağışlayandır), “مَاعَزَكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ /O kerîm (yani, kusurları bağışlayan) Rabbine karşı seni aldatan nedir?”<sup>173</sup>

6. Kerim, faziletli üstün anlamında kullanılmıştır; şu âyetlerde olduğu gibi: هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ / (İblis dedi ki): Şu benden kerîm (yani, bana üstün) tuttuğuna...<sup>174</sup>, “وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ” / Andolsun biz Ademoğulları’nı tekrîm ettik” (yani, üstün tuttuk)<sup>175</sup>, “وَإِنَّمَا الْإِنْسَانُ إِذَا مَاتَ إِذَا مَا تَبَلَّاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَتَوَلَّى رَبَّيَ أَكْرَمًا” / İnsana gelince, rabbi ona ikram eder (yani, onu üstün tutar) ve ona nimetler verirse, ‘Rabbim bana ikram etti’ (yani, beni üstün tuttu) der.”<sup>176</sup>

Yukarıda geçen âyetlerde müşahede edildiği gibi klasik müfessirlerden Mukatil b. Süleyman, “KRM ك ر م köklü türevlerinden الْكَرِيم kavramını güzel, mevki ve makamı itibariyle Allah yanında üstün ve değerli, kendini üstün ve değerli gören, teslim olanlar, Tebârek ve Teâlâ Rab, kusurları bağışlamak ve faziletli üstün anlamında altı şekilde yorumlamıştır.

Mukatil b. Süleyman’dan sonraki bazı müfessirlerin<sup>177</sup> konu hakkındaki görüşleri ise hemen hemen aynı olup şöyledir: Cennet, cennet nimetleri, cenneteki güzellikler, ikram, mühür, güzel, zengin, bağışlanmak, tercih etmek, değerli, üstün.

Konu hakkında klasik müfessirlerden sadece Mukatil b. Süleyman’ın görüşlerini aktardık ve diğer bazı tefsirlere de atıfta bulunduk. Zira farklı müfessirlerin de görüşünü vermek için bu çalışma hacmi yeterli gelmemektedir.

## Sonuç

Özellikle Arapçayı bilmeyen farklı dillerde konuşan toplumların kendi kitaplarını düzgün bir biçimde fehmetmeleri ve ondaki kelime daracığına karşı doğru bir fikir yürütmesi ve o kelimeleri anlaması için söz konusu olan kelimelerin sahip olduğu asıllarının (köklerinin) anlamlarını ve bu asılların hamletmiş olduğu mana değişikliklerini güzelce inceleyip, ortaya koyması gerekmektedir. Bu nedenle araştırmamızda, “KRM/ك ر م kökünün anlamını ortaya koymak için, Kur’ân-i Kerim’in indiği asra en yakın kelime ve kök anlamlarını yansıttığını düşündüğümüz ilk dönem Arapça sözlüklere başvur-

172 en-Neml, 27/40.

173 el-İnfîtâr, 82/6.

174 el-İsrâ, 17/62.

175 el-İsrâ, 17/70.

176 el-Fecr, 89/15.

177 Bk. Ebu Ubeyde Ma’mer b. Müsenna, *Mecazu’l-Kurân*; el-Ahfaş Ebu’l-Hasan Sa’d b. Mes’ade, *Ma’ni’l-Kur’ân li’l- Ahfeş*, (Thk.: Abdülemir Muhammed), Mektebetu’l-Hancı, Kahire 1990; Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberi, *Camiu’l-Beyan An-Tevili ayil Kur’ân*, (Thk.: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), Medine 1422; Hüseyin b. Mesud b. Muhammed el-Bağavî, *Mea’limu’t-Tenzil*, Daru’t-Tayibe, Riyad 1409; Ebu’l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zameşerî, *El- Keşaf An Hakiki-Tevil*, Mısır 1966; v.dğr.

duk. Akabinde son dönem Arapça sözlükler ve günümüz Arapça-Türkçe sözlükleri tetkik ederek söz konusu kök anlamlar ve onların türevleri ele aldık. Bununla birlikte “KRM/م ك” köklü türevlerin, Kur’ân-ı Kerim’deki anlamları tespit edip ve bu anlamların Türkçe Kur’ân çevirileri ve Tefsir kitaplarındaki yansımaları ele aldık.

Araştırmamızın nihayetinde “KRM/م ك” köklü türevlerin, genel olarak şu anlamlara gelebileceğini müşahede ettik: Cömertlik, eli açıklık; misafirperver, konuksever, iyiliksever; şerefli, onurlu; bağış, af; yardım etmek; güzel huylu olmak; seçkin, saygın, sayın, sevgili; safkan, asil, soylu; kibar, nazik; değerli, kıymetli; yüce gönüllü, asil ruhlu; üstün gelmek, tercih etmek, çokluk, bolluk, büyüme, gelişme; tenzih etmek, yücelik, Cennet, mühür.

Cahiliye Arapları arasında “kerîm”/cömertlik, her ne kadar makbul, önemli ve değer verilen bir erdem olsa da, fakat bu erdem İslam gelmeden, yüce bir muhtevadan yoksundu. Cahiliye Arapları cömertliği sırf gösteriş/riya yahut aralarındaki rekabetinin bir sonucu olarak yaparlardı. Bu durum, içip sarhoş oldukları zaman bu cömertlik mallarını saçıp savurma düzeyine ulaşır, kendilerini ve ailelerini, çoluk çocuklarını sersefil ve perişan bir vaziyete düşürmeye kadar varabiliyordu. Kısacası her kötülüğe sebep olabilen sarap içmeyi kerîmlikten addetmekteydiler.

İslam’da ise hakikî “kerîm”, elindeki bütün varlığını, aklına estikçe ve düşünmeksizin heder etmeye cesaret eden kişi değildir. Hakiki “kerim”, o korkunç felâketin yaklaşan gününü (hesap günü) her daim aklında tutarak büyük ahlâkî dürüstlük içinde hayatını idame ettiren kişidir. Kur’ân’ın, en mühim âyetlerinin birinde, kerîm kelimesini, “Allah’tan samimiyetle korkma” anlamındaki “takva” kavramı ile tanımlayış son derece ehemmiyetlidir. “إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَّكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ /Şüphesiz Allah indinde sizin en üstün olanınız, Allah’tan en fazla korkanınızdır. Allah her şeyi bilir. Her şeyden haberdardır”.

Son olarak diyebiliriz ki, kısa olarak değindiğimiz “kerîm” kavramının cahiliye dönemindeki yorumunda, dış görünüş itibariyle, cahili kafa, Müslüman kafasından bile daha eli açık ve iyiliksever gözükebilir. Fakat altta yatan nedenler tümünden farklıdır. İlkinde bu, kendinden memnuniyet ve kibirdir örneğin: Cömertliği sırf gösteriş/riya yahut aralarındaki rekabetinin bir sonucu olarak yaparlardı, ikincisinde ise İlahî bir sıfatın insani tecellisidir.

**Kaynakça**

- el-BUĞÂRÎ, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Şahîhu'l-Buğârî*, İstanbul 1992.
- DEVELİOĞLU, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitabevi Yay., Ankara, 1993.
- el-BAĞAVÎ, Hüseyin b. Mes'ud b. Muhammed, *Mea'limu't-Tenzil*, Dârü't-Tayibe, Riyad, 1409.
- el-AHFÂŞ, Ebu'l-Hasan Sa'd b. Mes'ade, *Ma'ni'l-Kur'ân li'l-Ahfeş*, Thk.: Abdülemir Muhammed, Mektebetu'l-Hancı, Kahire, 1990.
- el-CEVHERÎ, İsmail b. Hammad, *eş-Şihâh (Tâcu'l-luğa ve Şihâhu'l-Arabiyye)*, (Thk.: Ahmed 'Abdulğafûr 'Attar), Beyrut, 1990.
- el-EZHERÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-luğa*, ed-Dârü'l-Mısriyye, Mısır, 1964.
- el-FERÂHİDÎ, Halîl b. Ahmed, Ebû 'Abdurrahman, *Kitabu'l-âyn*, (Thk.: Mehdi Mahzumi-İbrâhim Sâmerâî), Beyrut, ts.
- es-SÜELEYM, Ferîd bin Abdulazîz, *el-Hilafu't-Taşrîfî ve eseruhu ed-dilâlî fi'l-Kur'ân'il-Kerîm*, Dârü İbn'il-Cevziyye, (1. baskı), Riyad, 1427.
- ez-ZAMEHŞERÎ, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf'an Hâkiki-Te'vil*, Mısır, 1966.
- ez-ZAMEHŞERÎ, *el-Mufaşşal fî ilmi'l-Arabiyye*. (Thk.: Fahr Salih Kadare), Dârü Um-mar li'l-Nersri ve't-Tevziî, Kahire 1425/2004.
- İBN FÂRÎS, Ebû'l-Huseyn Ahmed, *Mu'cemu Mekâyisi'l-luğa*, (Thk.: 'Abdu's-Selâm Muhammed Hârûn), Dârü ihyâi'l-Kütübü'l-Arabiyye, Kahire, 1369.
- İBN HANBEL, Ahmed, *Müsned*, İstanbul 1982.
- İBN HİŞÂM, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Basrî el-Mısırî, *es-Siretu'n-nebeviyye*, (Thk.: Mustafa es-Saka), Kahire, 1995.
- İBN MANZÛR, Ebu'l-Fazl Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrrem el-İfrîkî el-Mısırî, *Lisânu'l-Arab*, Dârü'l-Maârif, Kahire, ts.
- İBN SİDE, Ali b. İsmail (ö.h.458), *el-Muḥkem ve'l-muḥitu'l-'azam fi'l-luğa*, Ma'hedu'l-Mahtûtâtî'l-Arabiyye, Kahire, 1958.
- İBNİ ATİYYE, Ebu Muhammed Abdülhak b. Galip el-Edelüsî, *el-Muḥreru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitab'il-azîz*, (Thk.: Abdullah b. İbrahim'il-Ensârî, Seyyid Abdul A'll Seyyid İbrahim), Kâtar, 1982.
- el-İSFÂHÂNÎ, Ebû'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed er-Rağıp, *Mufredât-ı elfâzi'l-Kur'ân* Dârü'l- Ma'rife, Beyrut, ts,
- MATURİDÎ, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Te'vilatu ehli s-sünne*, (Thk.: Fatima Yusuf el-Hîmî) Beyrut, 2004.
- MUHTAR ÖMER, Ahmed, *Mu'cemu lügat'ul-arabiyyet'ul- ma'asire*, Alem'ul- Kütüb, 2008.
- MUKATİL, b. Süleyman, *Tefsiru Mukatil*, Thk.: Ahmed Ferid el-Mezîdi, Dârü'l-Kütüb'ul-İlmîye, 2003.
- MUKATİL, *el-Vucuh ve nezair fi'l-Kur'ân'il-Azim*, (Thk.: Hatim Salih Damin), Dubay 2006.
- NAZİMA, Ali - REŞAT, Faik, *Mükemmel Osmanlı Lügati*, T.D.K. Yay, Ankara, ts.
- TOSHİHİKO, Izutsu, *Kur'ân'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*, Çev. S. Ayaz, Pınar Yay. İstanbul 1984.
- YAZIR, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Akçay Yayınları, Ankara, 1995.





## LÂDÎNÎ LATİN ALFABESİ MİLLİYETÇİLİK ÇAĞINDA REŞİD RIZA'NIN ARAPÇA VE TÜRKÇE ÜZERİNE DÜŞÜNCELERİ\*

Yazar: Rainer BRUNNER\*\*

Çeviren: Hilal Livaoglu MENGÜÇ\*\*\*

Muhammed Reşid Rıza'yı mütevazı olmayışından dolayı suçlamamak gerekir. 1935'teki ölümünden kısa bir süre önce yayımlanan otobiyografik kayıtlarında Reşid Rıza, Kuzey Lübnan'ın Trablus kentindeki Medresetü'l-vatanıyye'de henüz ilkokul öğrencisi iken belagat konusunda çok erken bir şöhrate ulaştığını, saklayamadığı gururu ile yad etmiştir. Öyle ki, okulun müdürü ve öğretmeni Hüseyin el-Cisr, (dil konusunda) karşılaştığı zor meselelerde, özellikle de sözlüklerin somut bir şeyler söylemediği anlarda ona danışır, nahiv uzmanı olarak temayüz eden Reşid Rıza da hocasının hemen hiçbir sorusunu cevapsız bırakmazdı.<sup>1</sup> Daha ilkokul öğrencisi iken, yıllar sonra biçim ve üslup bakımından klasik şiir kurallarına uygun olduklarını fark ettiği şiirler yazmıştı. Bu şiirlerle, ondan bir kuşak daha yaşlı bir alimden, Ahmed Abdulcevad el-Kayâtî'den övgüler aldı ve böylece çağdaşlarının yapmayı çoktan bıraktığı bir şeyi yapmaya başladı. Sayısız ödül (ve arkadaşlarının ya da tanınmış şahsiyetlerin kaybı üzerine yazdığı mersiyeler), "yetkin bir yazar olarak şöhretini" (şühretî bî'l-icâde fi'l-kitâbe) arttırdı. Reşid Rıza bir meslektaşıyla konuşurken başka bir alimin, "Reşid Efendi'nin, sahip olduğumuz en belagatli yazar olduğu ve sadece Muhammed Abduh'un onun sanatına ayak uydurabileceği" şeklindeki sözlerini aktarırken, yarım ağızla kendisinin böyle düşünmediğini de eklemişti.<sup>2</sup>

\* Makalenin orijinali: "Lâtîniya lâ-dînîya Muhammad Raşîd Ridâ über Arabisch und Türkisch im Zeitalter des Nationalismus", *Osmanische Welten: Quellen und Fallstudien (Festschrift für Michael Ursinus)*, ed. Johannes Zimmermann & Christoph Herzog & Raoul Motika (University of Bamberg Press, 2016), 73-114. Metin, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalından Dr. Hilal Livaoglu Mengüç tarafından tercüme edilmiştir. Tercümeyi okuyup metnin olgunlaşmasına katkıda bulunan hocam Prof. Dr. Nurettin Gemici'ye teşekkürlerimi sunarım.

\*\* Doç. Dr., Centre National de la Recherche Scientifique Laboratoire d'Etudes sur les Monothéismes, Paris.

\*\*\* Araş. Gör. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı, ORCID: 0000-0002-0473-0815, e-mail: livaogluhrw@gmail.com

1 Muhammed Reşid Rıza, *el-Menâr ve'l-ezher* (Kahire: b.y., 1353 h. [1934/35]), 141; el-Cisr hakkında bkz. Johannes Ebert, *Religion und Reform in der arabischen Provinz: Husayn al-Gisr al-Tarablusi (1845-1909): Ein islamischer Gelehrter zwischen Tradition und Reform* (Heidelberger Orientalische Studies; 18) (Frankfurt/M. Et al: Peter Lang, 1991), bahsi geçen okul için bkz. 79-84.

2 Rıza, *el-Menâr ve'l-ezher*, 180-88 (alıntı için bkz. 181, 187).

Bu yüzden Reşid Rıza'nın, 1898'den itibaren Kahire'de ıslahatçı fikirlerini yaymak için çıkarmaya başladığı dergisi *el-Menâr*'da da dikkatini tekrar tekrar Arap diline yöneltmiş olması pek de şaşırtıcı değildir. Fakat o, din ve dinin toplumdaki yeriyle yakından alakalı olduğunu düşündüğü bu konuya, bir şair veya edebiyat eleştirmeni perspektifinden ziyade dönemin siyasi ve kültürel gelişmelerini yorumlayan bir selefi perspektifinden yaklaşmıştır. Bu gözlem, *el-Menâr*'ın 37 yılı bulan yayın yaşamında gündeme gelmiş bir dizi konu üzerinden tekrar tekrar tanıtılabilir. Bunlardan ilki, 19. yüzyıldan 20. yüzyıla geçişte bilhassa yoğunlaşan Mısır lehçesi ve fasih Arapça arasındaki ilişki üzerine tartışmalardır. İkincisi, Arapça ve Türkçe arasındaki ilişki üzerine tartışmalardır ki bunlar da ilk olarak Osmanlı İmparatorluğunda başlamış, onun çöküşünden sonra Türkiye Cumhuriyetinde görülmüş ve 1920'li yıllarda Türk dil ve yazı reformu ile sonuçlanmıştır. Sonuncusu ise, Kur'an'ın başka bir dile tercüme edilmesinin caiz olup olmadığı ve caizse hangi şartlar altında caiz olduğu sorusudur.

### 1. "Şu Gülünç Dil" – Reşid Rıza ve Mısır Lehçesi

19. yüzyılın ortalarından itibaren *nahda* olarak adlandırılan kültür hareketi her şeyden evvel edebiyat ve dilin modernize edilmesi üzerine bir tartışma idi.<sup>3</sup> Bu tartışmaların etrafında döndüğü ana soru ise, fasih dilin iletişimin ana aracı olarak görülmesinden, kısmen de olsa, lehçelerin lehine feragat etme konusunda etkili bir adım atılıp atılamayacağı sorusu idi. Bu fikri destekleyenler, çift-dillilik fenomenini, diğer bir deyişle yazılan fasih dil ile konuşulan halk dili arasındaki hatırı sayılır mesafeyi, Müslüman toplumların ilerlemesi yolunda giderek ağırlaşan bir yük olarak görüyorlardı. Eğitimin toplumun geneline yayılmasını teşvik etmek, düşük okuma yazma oranı ile mücadele etmek ve nihayet Avrupa ile bağlantı kurabilmek isteniyorsa, yüzyıllardır donuk kalmış bir dil olarak tavsif edilen fasih Arapça yerine lehçelerin kullanması çok daha iyi olurdu. Bu tartışmaların bir parçası da tabiri caizse "içeride" yani Arap dünyasında gerçekleşiyordu. Müslüman ya da Hristiyan olsunlar eğitilmiş sınıfa mensup olan bu gençler, Ya'kûb Sarrûf ve Fâris Nimr adlı iki Lübnanlı gazetecinin Kahire'de çıkardığı *el-Muktataf* gazetesinde kendileri için uygun bir zemin bulmuşlardı.<sup>4</sup>

3 Detaylı bilgi için bkz. Abdurrezzak Patel, *The Arab Nahda: The Making of the Intellectual and Humanist Movement* (Edinburgh Studies in Modern Arabic Literature) (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013); kısa bir giriş için bkz. Yoav di Capua, "Nahda: The Arab Project of Enlightenment", *The Cambridge Companion to Modern Arab Culture*, ed. Dwight F. Reynolds (Cambridge Companions to Culture, Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 75-95.

4 Dagmar Glaß, *Der Mugtataf und seine Öffentlichkeit: Aufklärung, Rasonnement und Meinungsstreit in der frühen arabischen Zeitschriftenkommunikation* (Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt; 17) (Würzburg: Ergon, 2004), 2/437-51;

Öte yandan, 1880'lerden itibaren oryantalistler ve diğer batılı yazarlar da konu ile ilgilenmeye başladı. Onların başında gelen Wilhelm Spitta (1853-83), 1875-1882 yılları arasında Kahire'deki Hidivlik Kütüphanesi'nin müdürlüğünü yapmış olmasının yanı sıra, Mısır lehçeleri konusundaki uzmanlığıyla da tanınmakta idi. Spitta, 1880 yılında yayımladığı *Mısır'daki Arap Lehçelerinin Dilbilgisi* eserinin önsözünde "Mısır'da konuşulan lehçeyi yazılı dil haline getirme fikrinin ciddiye alınması" arzusunu açıkça dile getirmişti.<sup>5</sup> Zira, "eğer şu anda yapıldığı gibi yapay [konuşulmayan] bir dilde yazmak yerine bugün konuşulan dilde yazılabilseydi –ki konuşulan dil fasih dilden çok uzaktadır (tıpkı İtalyancanın Latineden, Yeni Grekçenin eski Grekçeden çok uzakta olduğu gibi)" halkın eğitilmesi çok daha kolay gerçekleştirilebilirdi. Üstelik bugünkü fasih dil, sokak ağzı/ammice olmadan klasik Arapçayı bile temsil etmemektedir.<sup>6</sup> Spitta bu tercihte dini açıdan bir beis de görmüyordu. Çünkü birinde, Kur'an'ın dili, artık hiçbir yerde yazılmayan, yazıhanelerde kalmış standart-fasih Arapça<sup>7</sup> olarak kalırken, ikinci durumda dua ve ritüellerin dili olarak yaşamaya devam edecekti.<sup>8</sup> Bu görüşlerden birkaç yıl sonra, Amerikalı bir kütüphaneci ve aslen İskandinav dilleri uzmanı olan Daniel Willard Fiske (1831-1904), Kahire'de Spitta ile tanıştıktan sonra Oryantalizm alanına girerek Spitta'nın görüşlerini bir adım ileriye taşıdı: 1897'de kendi matbaasında ve anonim olarak "Mısırlılar için bir Mısır Alfabeti"<sup>9</sup> adlı bir broşür yayımladı. Spitta'nın bahsi geçen önsözüne açık bir göndermede bulunduğu broşürde sadece Mısır lehçesini bir *lingua franca* haline getirmeye çağrıda bulunmakla kalmadı, Spitta'nın, üzerinde küçük değişiklikler yaptığı kendi transkripsiyonuna dayanan bir Latin alfabesi ile de olsa Mısır lehçesini yazılı hale getirmeyi de teklif etti.<sup>10</sup> Düşüncelerine uygun bir zemin hazırlama sadedinde bir *Mısır Gençliği Öğretim Topluluğu* dahi vücuda getirerek, topluluğun başına o yıllarda Mısır'daki kültürel gelişmeleri yakından izleyen, bu fikirlerin kararlı bir des-

detaylı bilgi için bkz. Pierre Larcher, "Al-lugha al-fusha: Archéologie d'un concept 'idéolinguistique'", *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 124 (2008), 263-278; Adrian Gully, "Arabic Linguistic Issues and Controversies in the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries", *Journal of Semitic Studies* 42 (1997), 75-120.

5 Wilhelm Spitta, *Grammatik des arabischen Vulgärdialekts von Aegypten* (Leipzig: Hinrichs, 1880), XV; krş. için bkz. Sabine Mangold, "Die Khedival-Bibliothek zu Kairo und ihre deutschen Bibliothekare (1871-1914)", *ZDMG* 157 (2007), 49-76 (özellikle s. 58-63).

6 Spitta, *Grammatik*, XIV.

7 alm. "mittelarabische" [ç.n.]

8 Spitta, *Grammatik*, XV.

9 Daniel Willard Fiske, *An Egyptian Alphabet for the Egyptian People* (Florenz: The Landi Press, 1904 [1897]); detaylı bilgi için bkz. Liesbeth Zack, "Key to Mass Literacy or Professor's Hobby? Fiske's Project to Write Egyptian Arabic with the Latin Alphabet", *al-Arabiyya* 47 (2014), 1-19.

10 Aslında Spitta da, yüzeysel biçimde de olsa, suçun büyük kısmının bu talihsiz yazmalara ait olduğunu fark etmişti. Bkz. Spitta, *Grammatik*, XIV.

tekçisi olan ve onları oryantalizm sahasında çalışanların dikkatine sunan Martin Hartmann'ı getirdi.<sup>11</sup>

1897 yılı sonunda ilk kez Mısır'a ayak basan Muhammed Reşid Rıza,<sup>12</sup> Fiske'nin verdiği fırsatı kaçırmadı ve *el-Menâr*'ın ilk kez yayımlanmasından bir ay sonra Nisan 1898'de, "Arap dilini hedef alan bu yeni darbe" hakkında iki bölümden oluşan bir makale kaleme aldı.<sup>13</sup> Aslında Reşid Rıza bu makalede Batılıların Arapçadaki dil reformuna ilişkin iddia ve önerilerine Müslüman bir entelektüel tarafından verilebilecek tepkileri ele almıyordu.<sup>14</sup> Nitekim Fiske'nin önerilerini yorumlayan tek kişi de Reşid Rıza değildi –en kapsamlı yorumlayan o olmakla birlikte.<sup>15</sup> Reşid Rıza, yüzyıllardır ulemadan yanlış yöntemlerle öğrenilen fasih Arapçanın reformize edilmesi gerektiğinin farkında idi. Ancak modern dönemde bu düşüncenin geniş kitleler tarafından kabul görmesi mümkün görünmüyordu. Hatta bir zamanlar standart/fasih Arapçayı yok etmek isteyenler şimdi Arapçaya sahip çıkılması konusunda fazlasıyla aktif idiler. Fiske ve onun gibilerin önerilerinin her iki kısmı da Reşid Rıza'ya göre eşit derecede rahatsız edici idi: Ortak yazılı dil yapılması istenen Mısır lehçesinin yeniden canlandırılması (ki burada Fiske tam olarak "ihyâ" dan bahsediyordu) ve bunun mevcut Latin alfabesine ek olarak özel harflerin icadı yoluyla yapılması.<sup>16</sup> Esasen buradaki sorun, bir taraftan Mısırlıları bilim ve din dilinden uzaklaştırırken, diğer taraftan onları bu suretle eğitilmiş bir ulus haline geleceklerine inandırmaya çalışmaktı. Aslında bu harfleri icat eden Wilhelm Spitta'nın kendisi de Mısırlılara yönelik sözüm ona bu sevgi ve onların iyiliğini amaçlayan bu girişimin nefret ve düşmanlıkla sonuçlanabilecek bir yola girmesinden

11 Martin Hartmann, "Die gam'yjet ta'lym kull wilâd masr (Gesellschaft für den Unterricht der ägyptischen Jugend)", *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete* 13 (1898), 277-87; krş. için bkz. Hartmann, "Islam und Arabisch", *Der Islamische Orient: Berichte und Forschungen* 1 (Berlin 1905), 1-22 (özellikle 20-2). Fiske hakkındaki Wikipedia girişi ([https://en.wikipedia.org/wiki/Williard\\_Fiske](https://en.wikipedia.org/wiki/Williard_Fiske)), Fiske'in Oryantalizm alanında yaptığı hobi gezintilerinden, belki de bu yazıların anonim yayınlanması sebebiyle bahsetmiyor. Ama Hartmann bu anonim kişinin kim olduğu biliyordu.

12 Rıza, *el-Menâr ve'l-Ezher*, 192 ve devamı.

13 *el-Menâr*, "Sadme cedide 'ale'l-arabiyye" 1/6 (Nisan 1898), 101-4; 1/7 (April 1898), 120-9.

14 Corci Zeydan da dergisi *el-Hilâl*'in ilk yılında, İngiliz mühendis William Willcocks (1852-1932)'un benzer bir girişimini protesto etmişti. Bkz. Corci Zeydan, "el-Lugatu'l-arabiyyetü'l-fushâ ve'l-lugatü'l-âmmiyye", *el-Hilâl* 1/6 (Şubat 1893), 256-60; ayrıca krş. için bkz. Anne-Laure Dupont, "What is a kâtib 'âmm? The Status of Men of Letters and the Conception of Language According to Jurjî Zaydân", *Middle Eastern Literatures* 13 (2010), 171-81 (özellikle 176).

15 Bu konu üzerine tekrar düşünülen kısa notlar için bkz. *el-Hilâl* 6/20 (15 Haziran 1898), 785 ve *el-Muktataf* 29/3 (Mart 1904), 269. (Sonuncusu Fiske'in broşürü *Agrûmyja masry maktûba bil lisân el masry we ma'ha amsila* (Florenz: Landy, 1322 h [1904]), üzerindedir.)

16 *el-Menâr*, "Sadme cedide", 103.

endişe ediyordu. Sonuçta bir batılının gerçekten doğunun ve doğuluların iyiliğini istediği nerede görülmüştü ki?<sup>17</sup>

Bu düşünceyi yayanlar, Reşid Rıza'ya göre, Mısırlılara Latin yazılı bir Mısır lehçesini kabul ettirmek için, asıl amaçları mükemmel biçimde kamufle edilmiş dört argüman sunuyorlardı: Avrupa ile ticari ilişkilerin daha kolay yürümesi, alfabeleştirme ile birlikte tabana yayılmış bir eğitim sistemi, günlük konuşma dilinin muhafazası –çünkü bu yeni dil yabancılar tarafından daha kolay öğrenilecekti ve (Fransız sömürgesi altındaki Cezayir'de olduğu gibi) mahalli dil baskı altına alınamayacaktı-, son olarak da kitapların basım masraflarının azalması.<sup>18</sup> Oysa Reşid Rıza bunların hiçbirinin gerçekleşmesine izin veremezdi. Avrupa ile ticaretin kolaylaşması, sadece Mısırlıların emeklerinin istismar edilmesi ve kendi ürettikleri üründen faydalanamamaları anlamına geleceğinden onlar için bir felaket olurdu. Bilim ve teknik alanlarında günlük dilde yazılmış hiçbir kitap olmadığı için umumi eğitim fikri de başarısız olmaya mahkumdu. Fasih Arapça ile eğitim görmüş olan yüzbinlerce insan [yeni sistemden] dışlanmış olacaktı. Sadece kendi çıkarlarının peşinde koşan Avrupalılar ise Mısır lehçesini öğrenecek ve “bu gülünç dilden”<sup>19</sup>, üzerine bir bilim inşa etmek gibi büyük bir beklentiye gireceklerdi. Fakat bu gerçekleşse ve günlük konuşma dili bilim ve teknik dili olsa bile, arzu edilen sonucun ortaya çıkması için on yıllarca beklemek gerekecekti. Üstelik lehçenin öğrenilmesi yararlı olacak bile olsa bunun için Latin alfabesinin kullanılmasına lüzum yoktu. Sonuçta Latin harfleri (Reşid Rıza bunlardan sürekli *hurûf ifrenciyye* diye söz ediyordu) hiçbir şekilde günlük dilin korunmasına değil, olsa olsa zaten bilim ve teknik dili olarak kullanılan fasih Arapçanın yok olmasına hizmet edebilirdi. Mısır lehçesine gereğinden fazla değer vermek (ve ondan yeni bir eğitim dili yaratmak) yerine, Ezher ve diğer okullarda fasih Arapça öğretim metotlarının iyileştirilmesi –ki *el-Menâr*'ın en önemli kuruluş sebebi de buydu- acil bir zorunluluk arz ediyordu. Son argümana gelince, Reşid Rıza'nın sarkastik biçimde dile getirdiği gibi, (Mısır

17 “Sadme cedide”, 120 ve devamı.

18 “Sadme cedide”, 104,121 ve devamı; Reşid Rıza'nın burada tam olarak hangi kaynağa dayandığı açık değil. Zira ne Fiske ne de Spitta böyle bir iddia ortaya atmıştı. Reşid Rıza'nın bahsettiği bu argümanlar muhtemelen Fiske'nin yukarıda bahsedilen eğitim cemiyetinin broşürlerinde yazılan şeyler olmalıdır. Fiske'nin bir diğer risalesi olan *All About Postal Matters in Egypt* (Florenz: Landi Press,1898)'in arka kapağında bu cemiyetin yayınlarına ait bir dizin de bulunmaktadır.

19 “Sadme cedide”, 123; bu motif Reşid Rıza'dan sonra da sık sık kullanılmıştır: “Kahire'de orta ve üst sınıflar tarafından konuşulan Arapça, dilbilimsel doğruluk ve telaffuz bakımından, Arabistan bedevilerinin ve onların yakınlarında bulunan şehirlerin halklarının kullandığı lehçelere göre genellikle daha aşağı bir seviyede olmakla birlikte, Suriye lehçesine, hele ki Batı Araplarının lehçelerine göre çok daha tercihe şayandır.” bkz. Edward William Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians: Written in Egypt During the Years 1833, -34 and -35; Partly from Notes made During a Former Visit to that Country in the Years 1825-28* (London: Knight, 1836), 1/285.

lehçesinde eğitim fikri gerçekleşirse) basım maliyetleri gerçekten de azalmış olacaktı. Çünkü bilim ve teknik alanındaki kitaplar günlük dille yazılamaya-çağı için esasen hiçbir kitaba ihtiyaç olmayacaktı.<sup>20</sup>

Muhammed Reşid Rıza'nın bu sert nutku<sup>21</sup>, mesele üzerine yazdığı tek eser olarak kalmadı. Hemen birkaç yıl sonra tartışma kısa bir süreliğine yeniden alevlendi. Bu defa tartışmayı tetikleyen, yine Batılı, bu kez İngiliz bir yazar ve aslen Kahire İstinaf Mahkemesinde aktif bir yargıç olan John Selden Willmore'un (1856-1931)<sup>22</sup> kaleme aldığı *Mısır Konuşma Dilinin Grameri* adlı eser oldu. Willmore'un bu eseri ve onun önsözünde Spitta'yı hayırla yad edip Fiske'den alıntılar yapmış olması, Reşid Rıza'nın eğitim reformu taleplerine (ki bu talepler o dönemde pek de ses getirmemişti. Çünkü insanlar tıpkı otlayan sığırlar gibiydi: Biri seslendiğinde korkup dururlar, ses kesilince sakince otlamaya devam ederlerdi)<sup>23</sup> karşı yaptığı ikazlarını yeniden hatırlaması ve hatırlatması için yeterli bir gerekçe oldu. Soylu fasih dili sefi konuşma diliyle değiştirmeyi hedefleyen bu çağrılarının<sup>24</sup> içerik bakımından reddedilmesi işini ise Reşid Rıza bu kez başkalarına bıraktı.<sup>25</sup> İngiltere'de tahsil görmüş öğrencilerden oluşan Kahire merkezli bir öğrenci birliği, Willmore'u tezlerini sunmak üzere bir tartışmaya davet etti. O sırada orada bulunan Abdülaziz Caviş'in<sup>26</sup> amansız bir söz dalaşının içine çektiği Willmore tartışmada

- 20 Bununla birlikte bu son zikredilen argüman onu az da olsa etkilemiş görünüyor. Zira Reşid Rıza Mart 1903'te, sadece Bulak matbaasında sayısı 900'ü aşan baskı makinesi sayısının azaltılmasını savunuyordu. Avrupa'daki bir matbaada –hem de hiç olmayacak bir örnek: Oxford'da- ise 282 formayla idare ediliyordu ve oradaki sayının bile 178'e düşürülmesi gerekmişti. Reşid Rıza, "İslâhu hurûfi'l-matâbî' el-'arabiyye", *el-Menâr* 5/24 (Mart 1903), 956 ve devamı.
- 21 Reşid Rıza'nın üslubu o kadar kaba idi ki, kendisi de birkaç yıl sonra dergisinin ilk sayılarının yeniden basımı vesilesiyle yatıştırıcı bir dipnot düşerek, bahsi geçen ilk metni duygusal bir anında kaleme aldığını ve Avrupalıları çok sert ve abartılı biçimde yargıladığını fark ettiğini itiraf etti. Onların arasında da kendi iradesiyle iyilik için çaba sarf edenlerin olduğunu ve her zaman doğruların kötülüğünü istemediklerini idrak etmişti. "İslâhu hurûfi'l-matâbî' el-'arabiyye", 128 ve devamı.
- 22 J. Selden Willmore, *The Spoken Arabic of Egypt* (Londra: Nutt, 1905 [1901]); krş. John-Paul A. Ghobrial, *Mere Kalam Fadi? Language and Meaning in Modern Egyptian History* (Oxford: Oxford University, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 5-19. [users.ox.ac.uk/~metheses/Ghobrial.pdf](http://users.ox.ac.uk/~metheses/Ghobrial.pdf)
- 23 *el-Menâr*, "Meşrû'u't-ta'lîm bi'l-lugati'l-âmmiyyeti'l-mısriyye", 4/21 (Ocak 1902), 827-32; Willmore'u eleştiren bir başka makale için bkz. Corci Zeydan, "el-Lugatu'l-arabiyyeti'l-fushâ ve'l-lugatu'l-âmmiyye", *el-Hilâl*, 10/9 (Şubat 1902), 279-82 (Makale'nin başlığı, yukarıda 13. dipnotta yer alan ve William Willcocks'a eleştiri mahiyetinde yazılmış makalenin başlığı ile aynıydı.)
- 24 "Sıhatu istibdâli'l-lugati'l-âmmiyyeti's-sahîfe bi'l-lugati's-sahîhati's-şerîfe", "Meşrû'u't-ta'lîm", 828.
- 25 Bunun, ilk yıllarında "eleştirel sempati" duygusuyla şekillenen ve İngiliz olan her şeyi hedef alan tavırla ilgisi olabilir. Krş. Umar Ryad, "Islamic Reformism and Great Britain: Rashid Rida's Image as Reflected in the Journal Al-Manar in Cairo", *Islam and Christian-Muslim Relations* 21 (2010), 263-85.
- 26 1876-1929 yılları arasında yaşadı. 1927'de Şubbâni'l-Müslimîn Cemiyeti'ne katıldı. Krş. *el-Menâr*, 28/10 (Ocak 1928), 788-92; kişiliği hakkında bkz. Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'ce-*

zayıf kaldı ve en sonunda pes etti. Özellikle de rakibinin İngiltere'nin Hindistan'daki eğitim politikalarına yönelttiği eleştiriler karşısında Willmore sessiz kalmaktan başka çare bulamamıştı. Câviş tartışmada, pek çok Hintli tarafından kullanılacak ve öğretmenlerin eğitilmesinde faydalanılacak Avrupa eğitim materyallerinin Arapçaya çevrilmesi fazlasıyla külfetli ve maliyetli bir iş olacağından, İngiltere'nin Hindistan'daki memurlarından Lord Macauley'in inisiyatifıyla İngilizcenin Hint okullarında öğretilmeye başladığını söyledi.<sup>27</sup> Eğer zengin bir literatüre sahip olan fasih Arapça kaldırılıp yerine Mısır lehçesi koyulursa, İngilizler Hindistan'da ortaya koyduklarına benzer argümanları Mısır lehçesi aleyhine de tekrarlayacak ve en sonunda İngilizceyi eğitim dili haline getirebileceklerdi.<sup>28</sup>

Willmore'un teslim oluşu, manzarayı gururla not eden Reşid Rıza için konunun şimdilik kapanması anlamına geliyordu. Gördüğüm kadarıyla, daha sonraki yıllarda bu konuya yalnızca bir kez daha; 1910 baharında, bir makalesinin Arapça yazmaların ihtiyatlı edisyonu hakkındaki bölümünde kısa bir dönüş yaptı.<sup>29</sup> Her ne kadar burada da bir reforma ihtiyaç olduğunu kabul etse de (yazısında ele aldığı yazma, m-l-k kelimesinin sesletimi için anlamlı 17 ve teorik olarak mümkün yaklaşık 400 farklı okumayı mümkün kılan bir yazma idi<sup>30</sup>) asıl niyeti Avrupa etkisi altındaki çeşitli Ateizm türlerinin davetsiz gelişine karşı acil bir uyarı yapmaktı. Çünkü Kur'an'ı ve sünneti doğru anlamamış bir Müslüman, Arap da olsa, böyle bir atmosferde İslam'dan

*mu'l-müellifn: Terâcim musannifi'l-kütübi'l-arabiyye*, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1414 h. [1993]), 2/160. Ayrıca bkz. *el-Menâr*'daki anma yazısı; *el-Menâr* 29/9 (Şubat 1929), 712-4 (burada Şâviş'in kaleminden).

- 27 Thomas Macauley (1800-1859), *Minute on Indian Education von 1835*, [http://www.columbia.edu/itc/mealac/prittchet/00generalinks/macaulay/ixt\\_minute\\_education\\_1835.html](http://www.columbia.edu/itc/mealac/prittchet/00generalinks/macaulay/ixt_minute_education_1835.html); detaylı bir karşılaştırma için bkz. Stephen Evans, "Macaulay's Minute Revisited: Colonial Language Policy in Nineteenth-Century India", *Journal of Multilingual and Multicultural Development* 23 (2002), 260-81.
- 28 *el-Menâr*, "el-'Arabiyyetu'l-fushâ ve'l-'âmmiyyetü'l-mısriyye-munâzara", 4/22 (Şubat 1902), 876-9; bununla birlikte 1908 yılına kadar yüksek okullardaki öğretim dilinin büyük oranda Fransızca ve İngilizce olduğu gerçeği hesaba katılmamıştı. Bkz. Mona Russell, "Competing, Overlapping and Contradictory Agendas: Egyptian Education Under British Occupation, 1882-1922", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 21 (2001), 50-60, 54; Gregory Starett, *Putting Islam to Work: Education, Politics and Religious Transformation in Egypt* (Comparative Studies on Muslim Societies; 25) (Berkeley: University of California Press, 1998), 30-2.
- 29 *el-Menâr*, "İslâhu'l-hattî'l-arabî", 13/3 (Nisan 1910), 196-204; meselenin arka planı için bkz. Glaß, *Der Mugtataf und seine Öffentlichkeit*, 2/479-95. Yirmi yıldan fazla bir süre sonra Reşid Rıza "men de'â'n-nâs ilâ istibdâli'l-âmmiyye bi'l-'arabiyyeti'l-fushâ" [insanları fasih Arapçanın yerine halk dilini kullanmaya davet edenler] hakkında verdiği kısa bir fetvasında, (Beyrut'taki bir İslami okulun hayırsever müdürünün bir misyoner okulunda yaptığı konuşma sırasında dinleyicileri fasih dilin yerini halk dilinin/ammicenin almasına davet ettiği ve sonuçlarından bahsedilmemesini istediği aktarılmış, Reşid Rıza'nın bu hususta ne düşündüğünü sorulmuştu), bilge bir tavırla, durumun yanlış anlamadan ibaret olabileceğini yazdı. Bkz. *el-Menâr* 32/10 (Aralık 1932), 736,738.
- 30 "İslâhu'l-hattî'l-arabî", 196 ve devamı.

uzaklaşmaya meyledebilirdi. Buna göre, *el-Muktatafta* da açıklandığı gibi, Arapçayı Latin harfleriyle yazma teklifleri (Reşid Rıza bu kez *el-hurûf el-lâtinîyye* ifadesini kullanmıştı) Müslümanlar tarafından asla tasvip edilemezdi.<sup>31</sup> Bu satırları okuyan biri, Reşid Rıza'nın okur kitlesinin öncelikli olarak Mısırlılar olmadığını zannedebilir. Çünkü Reşid Rıza, egzotik tartışmaların toplumda karşılık bulmadığından ve Mısır-Arap milliyetçiliğinin yükselmekte oluşunun rüzgarı zaten İngilizlerin aleyhine döndürdüğünden bir bakıma emindi. Fakat bilakis, bütün bu gelişmeler aslında Osmanlı İmparatorluğu ve onun hinterlandında, bilhassa 1908'deki Jön-Türk Devriminin ardından patlak vermiş olan dil meselesi bağlamında değerlendirilmeli idi.

### 1. "Barbarca ve Sığ Bir Dil" – Reşid Rıza ve Türkçe

Türkler ve Araplar arasındaki ilişki hiçbir zaman basit olmamıştır ve bu tespit 18. yüzyıl sonlarından itibaren Mısır'da yaşanan gelişmeler düşünüldüğünde özellikle doğrudur.<sup>32</sup> 1865'te Kuzey Lübnan'da, Trablus yakınlarındaki Kalamûn köyünde doğan Muhammed Reşid Rıza, 1897 sonunda buradan kaçır gibi Kahire'ye göçtüğünde aslında Osmanlı hakimiyetini de terk etmişti. O zamanlar Mısır, resmîyette hala Osmanlı İmparatorluğu'nun bir parçası olsa da İngiliz askeri müdahalesi ile gerçekte İstanbul'dan koparılmıştı.<sup>33</sup> Takip eden yıllarda Reşid Rıza Mısır'dan hararetle, II. Abdülhamid'in müstebit yönetiminden<sup>34</sup> Jön-Türk Devrimi'ne, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünden Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuna ve Mustafa Kemal Atatürk hakimiyetine kadar Süveyş kanalının ötesindeki topraklarda meydana gelen gelişmeleri yorumladı.<sup>35</sup> Elbette münakaşanın ana teması genelde Hilafet, özelde ise Araplar üzerindeki Türk hakimiyetinin meşruiyeti meselesi idi. Daha doğru ifade etmek gerekirse asıl mesele, Hilafetin Mart 1924'te Türk Parlamentosu tarafından ilga edilmesinin ardından Mustafa Kemal'in hızla

31 "İslâhu'l-hattî'l-'arabî", 198 ve devamı. "Sadme cedîde" adlı makalesine burada tekrar referans vermiştir.

32 Bu konuda kısa bir özet için bkz. Ulrich Hartmann, "Ideology and History, Identity and Alternity: The Arab Image of the Turk from the 'Abbasids to Modern Egypt", *IJMES* 20 (1988), 175-96; sosyal tarih açısından bir inceleme için bkz. Bruce Masters, *The Arabs of the Ottoman Empire: A Social and Cultural History*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), özellikle 130-224.

33 Johanna Pink, *Geschichte Ägyptens: Von der Spätantike bis zur Gegenwart* (C.H. Beck Paperback; 6163), (München: C.H. Beck, 2014), 166 ve devamı.

34 Bkz. özellikle şu makale dizisi: "Galîl mim hakâik an Türkiyâ fi ahdi celâleti's-sultân 'Abdulhamîd es-sânî", *el-Menâr* 2 (1899/1900), 189 ve devamı, 220 ve devamı, 237 ve devamı, 268 ve devamı, 286 ve devamı, 316 ve devamı, 335 ve devamı, 367 ve devamı, 382 ve devamı, 399 ve devamı, 414 ve devamı, 431 ve devamı, 447 ve devamı, 462 ve devamı, 494 ve devamı, 525 ve devamı, 567 ve devamı; 3 (1900/1901), 142 ve devamı, 164 ve devamı, 213 ve devamı, 259 ve devamı, 285 ve devamı.

35 Muhammed Sâlih el-Merrâkuşî, *Tefkîru Muhammed Reşid Rızâ min hilâli mecelleti'l-menâr, 1898-1935* (Tunus, Cezayir: ed-Dâru't-tûnisîyye li'n-neşr, 1985), 101-49.



artan sekülerleşme politikalarına karşı mücadele idi.<sup>36</sup> Fakat milliyetçiliğin her yerde güçlendiği bir dönemde, dil(ler)in fonksiyon ve anlamı sorununun da yeniden ve yeniden tartışılması pratik olarak kaçınılmazdı.

Burada şaşılacak nokta, Reşid Rıza'nın Türkçe hakkında ya hiç bilgisinin olmadığı ya da ancak temel seviyede bilgisinin olduğu gerçeğidir. Kalamûn'daki mahalli Kur'an okulundan sonra gittiği ilk mektep, Türkçe dersi de gördüğü fakat "hükümete hizmet etmek istemediği"<sup>37</sup> gerekçesi ile terk ettiği Trablus'taki *Medrese Reşîdiyye* idi. Bunun yerine Hüseyin el-Cisr mahallesinin hemen girişinde bulunan ve Arapça eğitim veren *el-Medresetü'l-vatanîyye*'ye geçiş yaptı. Fakat orada da müfredat gereği Türkçe ve Fransızca dersleri ile meşgul olmak durumunda kaldı. Ne var ki önceleri pişmanlık duyduğu bu durum, sonradan kendisinin de fark ettiği üzere, İslam'a hizmette işine işine yarayacaktı.<sup>38</sup> Nitekim kariyerinin sonraki yıllarında, Türkçeye bir bütün olarak yahut büyük parçalar halinde yapılan Kur'an tercümelelerinin doğruluğunu değerlendirecek kadar Türkçe bilmediğini itiraf etmesi gerekmiştir.<sup>39</sup> Yine de bu durum onu, arada sırada Türkçe hakkında "ilim ve fen dili olmaya uygun olamayacak barbarca ve sınırlı bil dil" gibi aşağılayıcı yorumlar yapmaktan alıkoymadı.<sup>40</sup>

Reşid Rıza 1908'de Jön-Türk Devrimi ve Anayasa'nın restorasyonunu coşkuyla selamladı.<sup>41</sup> Aynı yıl, duruma bizzat şahitlik ederek fikir edinmek ve kendi ifadesiyle "önce İslam'a ve tüm Müslümanlara, sonra da adalet ve eşitlik temeline dayalı anayasal bir idare olarak Osmanlı Devleti'ne ve bu devletin iki büyük halkına hizmet etmek" amacıyla (burada elbette Türk ve Arap

36 Reşid Rıza'nın Hilafet meselesini ele alışını pek çok çalışmada etraflıca ele alınmıştır: Malcolm Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashîd Ridâ* (Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1966); Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939* (Cambridge University Press, 1983 [1962]), 239-44; Mahmoud Haddad, "Arab Religious Nationalism in the Colonial Era: Rereading Rashîd Ridâ's Ideas on the Caliphate", *Journal of the American Oriental Society* 117 (1997), 253-77; konu etrafındaki en önemli eseri ölümünden kısa süre sonra Henri Laoust tarafından Fransızcaya çevrilmiştir: *Le Califat dans la doctrine de Rashîd Ridâ: Traduction annotée d'al- hilâfa au al-imâma al-'uzmâ (Le Califat ou l'Imâma suprême)* (Mémoires de l'Institut Français de Damas; 6) (Beirut: Institut Français de Damas, 1938).

37 Reşid Rıza, "el-Menâr ve'l-ezher", 139.

38 "el-Menâr ve'l-ezher", 138.

39 "Tercümeti'l-kur'an ve kevnü'l-arabiyye lugatu'l-islâm", *el-Menâr* 32/7 (Temmuz 1932), 543.

40 "Hakâik fi 'adâveti't-türk li'l-islâm", *el-Menâr* 29/6 (Ekim 1928), 472; bir başka örnek, önceki dipnotta gösterilen makalede, Reşid Rıza'nın Türkçe bilmediğini itirafından bir sayfa sonra karşımıza çıkar: Türkçe, bilinen tüm yazılı dillerin en sınırlısıdır. Çünkü bu dilin yazılı materyallerinin çoğu Arapça ve Farsçadan gelmekte ancak Arapçada olduğundan farklı kullanılmaktadır.

41 "el-Cum'a 25. Cumâdiye'l-âhire 11. Temmûz 24. Yulû': 'İdu'l-ummeti'l-usmâniyye bi ni'meti'd-düstûr ve'l-hürriyye", *el-Menâr* 11/6 Temmuz 1908), 417-24; "el-İnkılâbu'l-usmânî ve Türkiyâ el-fetât", *el-Menâr* 11/9 (Ekim 1908), 646-72; 11/10 (Kasım 1908), 743-65; 11/11 (Aralık 1908), 842-59.

halklarını kastediyordu) İstanbul'a doğru yola koyuldu.<sup>42</sup> Fakat gerçekleştirmeyi çok istediği "İslâmî öğretilerin tam ve doğru biçimde aktarılabilmesi için ilmi yöntemle dini eğitim veren enstitüler" projesi<sup>43</sup> gerçekleşmeyince hayal kırıklığının ilk işaretleri de kendini hissettirdi. Birincisinden daha başarısız olan ikinci projesi ise Türkler ve Araplar arasındaki ilişkileri geliştirmektir ve bu konuda da işler umduğu gibi gitmemiştir. Hatta daha İstanbul'da iken, Arapçadan vazgeçileceği, Kur'an'ın Türkçeye çevrileceği (bundan ileride bahsedilecek) ve Türkçe'nin Arapça kelimelerden temizleneceğine yönelik ilk söylentileri işitmişti.<sup>44</sup> Bu durumda yapabileceği tek şey, Osmanlı İmparatorluğundaki milletler problemi ve Araplar ile Türklerin devlet içindeki durumları üzerine uzunca bir makale kaleme alarak görüşlerini açıklamaktı.<sup>45</sup>

Reşid Rıza'nın hareket noktası; insanlığın ancak tek bir topluluk olarak var olup, soy, dil, din ve doğulan yer bakımından her tür ayrıştırmadan münezzehe kılınırsa en mükemmel biçimiyle var olabileceği düşüncesi oldu. Osmanlı İmparatorluğunda farklı dilleri konuşan milletler arasındaki rekabetin en şiddetlisi Araplar ve Türkler arasında idi; zira ilki dinin, ikincisi ise iktidarın dili idi. Türk milliyetçileri kendi dillerini her alanda tek geçerli dil haline getirmeye çalışıp, tüm Osmanlı tebaasını Türkçe öğrenmeye ne kadar zorlarsa zorlasın, Arapçanın bir din, bilim ve siyaset dili olarak yetkinliği ve üstünlüğü apaçık bir gerçektir. İmparatorlukta en çok konuşulan dil Arapça idi çünkü kutsal metinleri anlayabilmek için Türkler, Arnavutlar ve Kürtlerin Arapça öğrenmeye doğal bir eğilimleri vardı. Diğer taraftan Arapçanın bu avantajı, Rum ve Ermenilerin kendi dillerinde eğitim taleplerinin önünü alabilmek için de kullanılabilirdi. Arapça, bilim ve teknik alanlarında müktesebatlı bir dildi. Osmanlı Devleti bütün Müslümanları birleştiren bu dille, etki alanını Çin, Hindistan ve Java gibi devletlere kadar genişletebilirdi. Böylelikle hilafet iddiasında bulunabilecek bir Arap devletinin kurulmasını önleyebilir, kısacası İslam'ın soylu amaçlarından birini; milliyetçi fanatizmin (*‘asabiyye cinsiyye*) sönmesi ve kardeşliğin yayılması amacını gerçekleştirebilirdi. Elbette bütün bunları Osmanlılar da biliyordu, ama Gustave le Bon'un çoktan ortaya koymuş olduğu gibi, halklar tepkilerini genellikle akılcı biçimde gös-

42 Dört bölümden oluşan seyahat notları için bkz. *el-Menâr* 12/12 (Ocak 1910), 956-9; 13/2 (Mart 1910), 145-50; 13/4 (Mayıs 1910), 314-7; 13/10 (Kasım 1910), 748-52; makalelerin derlenerek tekrar basıldığı versiyon için bkz., *Rihalâtü'l-imâm Muhammed Reşid Rızâ*, ed. Yusuf İbiş (Beyrut: el-Müessesetü'l-arabiyye li'd-dirâse ve'n-neşr, 1971), 55-75 (ana metindeki alıntı için bkz. s. 55).; ayrıca bkz. Eliezer Tauber, "Rashîd Ridâ as Pan-Arabist before World War I", *The Muslim World* 79 (1989), 102-12 (özellikle 104-6).

43 *Rihalât*, 55; krş. *Rihalât*, 61, 64, 73-5.

44 *Rihalât*, 72.

45 *el-Menâr*, "el-Cinsiyyetü'l-'usmâniyye ve'l-lugatâni'l-'arabiyye ve't-türkiyye", 12/7 (Ağustos 1909), 501-12.

termediklerinden, tüm tarafların büyük fayda göreceği bir seçenek olmasına rağmen Türkler, Arapçayı tüm ülkede bilim ve yönetim dili yapmaya yanaşmıyorlardı.<sup>46</sup> Reşid Rıza, bu duruma nasıl çözüm getirileceğine dair somut önerilerde bulunmaksızın devlet okullarında dil derslerinin gözden geçirilerek uygun biçimde yenilenmesi hususunda birkaç görüşe atıfta bulunmakla yetindi. Bu görüşler, çift-dilliliğin zorunlu kılınması ve pozitif bilimlerin Arapça, sosyal bilimlerinse Türkçe okutulmasından<sup>47</sup>, Arap eyaletlerinin merkezlerinde Arapçayı korumak için Arap bilim merkezlerinin kurulması fikrini savunan İzmir mebusu Ubeydullah Efendi'ye destek verilmesine kadar uzanıyordu.<sup>48</sup>

Bu daha başlangıçtı. Reşid Rıza daha 1908 sonbaharındaki Suriye gezisi sırasında Jön-Türklerin İttihat ve Terakki Komitesi'ni yoğun biçimde destekledi ve Araplar ile Türkler arasında muhtemel bir bölünmeye karşı acil bir uyarı yaptı –“biz onlara, onların bize olduğundan daha fazla muhtacız”.<sup>49</sup> Bu söylemin tonu sonraki yıllarda biraz sertleşti. Her şeyden önce yeni iktidar sahiplerinin gizlemeye ihtiyaç duymadan uyguladıkları Türkleştirme

46 “el-Cinsiyetü'l-'usmâniyye”, 505 ve devamı; Gustave le Bon (1841-1939) Arap düşünürler tarafından öyle iyi tanınmakta idi ki Reşid Rıza onu okurlara tanıtanın lüzumsuz olduğunu yazmıştı. Bkz. Reşid Rıza, *el-Menâr* 29/4 (Temmuz 1928), 317 ve devamı; ayrıca bkz. Hourani, *Arabic Thought*, 173; Le Bon'un tarih felsefesi bağlamındaki eseri *La Civilization des Arabes* (Paris, 1884) ilk kez 1945'te Adil Zu'aytir tarafından Arapçaya tercüme edilmiştir. Bkz. Cristina Baldazzi, “Due percorsi intellettuali: 'Âdil Zu'aytir vs Gustave Le Bon”, *Oriente Moderno* 24, N.S. 85 (2005), 287-307.

47 “el-Cinsiyetü'l-'usmâniyye”, 506 ve devamı, 512; ikinci öneri esasen Muhammed Kürd Ali tarafından Şam'da çıkarılan *el-Muktebes* gazetesindeki (yine de Reşid Rıza bu gazeteyi *mecelle* [dergi] olarak adlandırmıştı) bir makaleden alınmıştı. Makalede Osmanlıların Türkleştirme politikaları, Türklerin kültürlüzlüğü ve İbn Kemal Paşa, Katip Çelebi veya Taşköprüzade gibi Osmanlı müelliflerinin dil açısından yetersizliği hakkında polemikçi mülahazalara yer verilmiş, bu müelliflerin Arapça yazmaya çalıştıklarında da şaşırtıcı gelişmelerin meydana geldiği –belki de en canlı zamanında Osmanlı sansürüne uğramış olmaları- yorumu yapılmıştır. Bkz. Rainer Hermann, *Kulturkrise und konservative Erneuerung: Muhammed Kurd 'Alî (1876-1953) und das geistige Leben in Damaskus zu Beginn des 20. Jahrhunderts* (Heidelberger orientalische Studien; 16) (Frankfurt/M. ve diğerleri, Peter Lang, 1990), 110 ve devamı.

48 “el-Cinsiyetü'l-'usmâniyye”, 507 ve devamı; Mehmed 'Ubeydullah (1858-1937) hakkında bkz. M. Brett Wilson, *Translating the Qur'an in an Age of Nationalism: Print Culture and Modern Islam in Turkey* (Qur'anic Studies Series; 11) (London: The Institute of Ismaili Studies, 2014), 110 ve devamı ve indeks, ilgili ansiklopedi maddesi için bkz. ed. Oliver Leaman, *The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy* (London: Thoemmes Continuum, 2006), 2/485; Sabine Prätor, “Sprache der Religion und Wissenschaft: Anmerkungen zum Arabischlernen im spätoosmanischen Istanbul”, *Zeitschrift für Arabische Linguistik* 25 (1993), 260-269 (özellikle 262); buna göre bahsi geçen süre boyunca Mehmet Ubeydullah, bu dilin yaygınlaşması o dönemin politikası için de elzem görüldüğünden, Arap dilinin savunucusu gibi görünmüştür. Ayrıca bkz. dipnot 97.

49 *el-Menâr*, “Rihletü sâhibi'l-menâr ilâ sûriyâ-3”, 11/12 (Ocak 1909), 936-53. (Alıntı için bkz. 937); *Rihalât*, s. 26; bu Suriye seyahati hakkında bkz. Richard van Leeuwen, “Mobility and Islamic Thought: The Syrian Journey of Rashid Rida in 1908”, *Centre and Periphery within the Borders of Islam: Proc. Of the 23rd Congress of I'UEAI*, ed. Giuseppe Contu (Orientalia Lovaniensia analecta; 207) (Leuven: Peeters, 2012), 33-46.

politikası tam da beklediği gibi Reşid Rıza'nın muhalefeti ile karşılaştı ve Reşid Rıza onları her seferinde tehlikeli bir milliyetçi fanatizm (*el-'asabiyye*) yapmakla suçladı.<sup>50</sup> Bu politika en sonunda Arap milliyetçiliğinin doğmasına da sebep olacaktı. Çünkü Arapların kendileri herhangi bir milliyetçilik üretmezler, bunu ancak İstanbul'un siyaseti başarabilirdi.<sup>51</sup> Aynı zamanda bu düşünceye bir meydan okuma olarak Reşid Rıza Arapların ve Arap dilinin kadim liderlik rolüne de atıfta bulunuyordu: Arapça en eski Doğu dili olmakla kalmıyor, eski Mısır ve Babil medeniyetlerinin anası sıfatını da taşıyordu. Arkeologlar, Hammurabi Kanunlarının Arapça yazıldığını tespit etmişler ve Mısır-bilimci Ahmed Kemal –Reşid Rıza tarafından fazlasıyla ikna edici bulunan- Arapçanın Eski Mısır hiyerogliflerinin kökeni olduğu savını ortaya koymuştu. Netice apaçıktı: Soylu Arap dili, Eski Mısırlıların dili ve Eski Mısır medeniyetinin taşıyıcısı olduğu için, eski Mısır halkı ile Araplar, aynı Suriyeliler ve Iraklılar gibi tek bir topluluk (*umme vâhide*) idiler.<sup>52</sup> İslami birliğin tamamen dil üzerine kurulu ve İslamileştirmenin de en başından beri Araplaştırmaya bağlı olduğu inancı<sup>53</sup> ile bağlantılı olan bu aşırı tez Reşid Rıza'nın İstanbul'daki iktidar sahipleri ile ilgili düşüncelerini yeterince açığa vuruyordu.

## 2. “Zındıklıktan da Beter” – Reşid Rıza ve Türk Dil Devrimi

Reşid Rıza için Mustafa Kemal en başından beri bir şeytan değildi, ancak 1924 ilkbaharında Hilafetin ilgasının hemen ardından bu durum tersine döndü. Ekim 1921'de Türk bağımsızlık mücadelesi zirvede iken Reşid Rıza Anadolu ordusuna ve büyük komutan Mustafa Kemal'e, hiç umulmadık bir yerde, Kur'an tefsirinin 6. Suresinin 159. ayetinde bir pasaj ithaf etti. Burada Türklerin başarılarından “umutsuzluğa kapılanlar için Allah'ın bir işareti” olarak söz ediyor, “hakikati ve doğruluğu savunan ve sayıları az olmasına rağmen Allah'ın kendilerine yardım ettiği”<sup>54</sup> Anadolu birliklerinin ilerleyişini

50 *el-Menâr*, “Mefâsidü'l-mütefernicîn fi emri'l-ictimâ' ve'd-dîn”, 17/2 (Ocak 1914), 156-60; “el-Cinsiyyetü fi'l-memleketi'l-üsmâniyye”, 17/7 (Haziran 1914), 534-544; 17/8 (Temmuz 1914), 615-27; “el-'Asabiyyetü'l-cinsiyyetü't-türkiyye”, 19/2 (Temmuz 1916), 75-82.

51 “el-Cinsiyyetü fi'l-memleke”, 534; benzer bir düşünce için bkz. “el-'Asabiyyetü'l-cinsiyye”, 80.

52 *el-Menâr*, “el-Lugatü'l-arabiyyetü akdemü'l-lugâti's-şarkıyye ve ummü'l-medeniyyetü'l-mısıriyye ve'l-bâbiliyye”, 18/4 (Mart 1915), 263-6; Ahmed Kemal (1851-1923) hakkında bkz. Donald Malcolm Reid, *Whose Pharaohs? Archeology, Museums and Egyptian National Identity from Napoleon to World War I* (Berkeley: University of California Press, 2002), 186 ve devamı ve indeks.

53 “el-Cinsiyyetü fi'l-memleke”, 534. 1912'de Aligarh Kolejindeki Arapça derslerinin yoğunlaştırılması için Hindistan'a yaptığı ziyaret esnasında serdettiği görüşler de bu görüşü desteklemektedir: *el-Menâr*, “Rihletunâ el-hindiyeye – Şükrun 'alenî”, 16/2 (Şubat 1913), 104-106; *Rihalât*, 83-86, özellikle 84.

54 “Dinlerini parça parça edip guruplara ayrılanlar var ya, senin onlarla hiçbir ilişkin yoktur. Onların işi ancak Allah'a kalmıştır. Sonra Allah onlara yaptıklarını bildirecektir. (*Türkiye Diyanet Vakfı Meali*, En'am/159, <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/En'%C3%A2m-su>

tarihi bir kahramanlık olarak resmediyordu. Tefsirinin sonraki baskılarında bu belki de fazla coşkulu değerlendirmesine bir dipnot düşecekti: Türkler, zafer sarhoşluğu ile, her galibiyetleri gibi bu galibiyetlerini de Allah'ın yardımını sayesinde değil kendi kuvvetleri sayesinde kazandıklarını düşünmüşler; bu sebeple İslam hukukunu bir kenara bırakarak Avrupa tipi mahkemeler kurmuşlar, İslam'ın bütün değerlerini hatta Arap harflerini de arkalarında bırakarak İslam'dan vazgeçmişlerdi.<sup>55</sup> Burada, Arapça olmayan bir dilin Arap alfabesinden başka bir alfabe ile yazılmasının Reşid Rıza için böyle büyük bir sorun teşkil etmesine şaşılabilir. Zira Mısır lehçesi söz konusunda olduğunda Reşid Rıza'nın itirazı hala anlaşılabilir durumdadır. Çünkü fasih Arapçaya yönelik olarak serd edilen ve Reşid Rıza'nın karşı çıktığı teklifler Avrupalılardan gelmiştir. Ancak ya Türkçe?

Açık konuşmak gerekirse, bu soru 19. yüzyılın ortalarından beri var olan bir soru idi. Evvelce İslam'ın yayıldığı bölgelerde Arap dili benimsenmezsiniz Arap yazısı geniş biçimde benimsenmişti –Farsçada olduğu gibi-.<sup>56</sup> İslam dünyasının pek çok yerinde 1850'lerden itibaren dil üzerine -genel itibariyle yazı reformu ve birkaç ülkede de Arap alfabesi yerine başka alfabeler kullanma hususunda- tartışmalar başladı. Arnavutluk'ta, henüz Osmanlı İmparatorluğundan ayrılmadan çok önce 1908'de, Arap alfabesinden Latin alfabeğine geçilmişti. Azımsanamayacak sayıda Rusya Türkü de o dönemde benzer kanaatleri taşımakta idi.<sup>57</sup> Osmanlı-Türk entelektüelleri arasında yaygın bulunan benzer fikirler 1908'den sonra, Jön-Türklerin Türkleştirme politikası ile yeni bir ivme kazandı.<sup>58</sup>

resi/948/159-ayet-tefsiri); *el-Menâr* 22/10 (Ekim 1921), 727-46 (alıntı için bkz. 744); *Tefsîrü'l-kur'ânî'l-kerîmî'l-meşhûr bi tefsîri'l-menâr*, ed. İbrahim Şemsüddin (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1420 h [1999]), 8/187-204. Genel olarak Reşid Rıza'nın tefsiri hakkında bkz. Jacques Jomier, *Le commentaire coranique de Manar: Tendances modernes de l'exégèse coranique en Égypte* (Paris: Maisonneuve, 1954).

55 *Tefsîrü'kur'ân*, 8/203.

56 Wolfgang-E. Scharlipp, *Türkische Sprache, arabische Schrift: Ein Beispiel schrifthistorischer Akkulturation* (Bibliotheca Orientalis Hungarica; 44) (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1995), 169 ve devamı; ayrıca bkz. Alan S. Kaye, "Arabic Alphabet for Other Languages", *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, ed. Kees Versteegh (Leiden: E.J. Brill, 2006), 1/133-47.

57 Rusya hakkında bkz. Ingeborg Baldauf, *Schriftreform und Schriftwechsel bei den muslimischen Russland- und Sowjettürken (1850-1937): Ein Symptom ideengeschichtlicher und kulturpolitischer Entwicklungen* (Bibliotheca Orientalis Hungarica; 40) (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1993), detaylı bir kronolojik cetvel için özellikle bkz. 679-712; Arnavutluk hakkında bkz. Nathalie Clayer, "Des Lettres et des mots: la crise de l'alphabet et les constructions identitaires chez les Albanais, à l'époque jeune-turque", *Documents de travail du CETOBaC 2* (Juin 2012): *Les Mots du politique*, fasc. 2: *En Turquie et dans les Balkans*, ed. François Georgeon, 2-15; ayrıca bkz. "Le Premier journal turque en caractères latins: Esas (Manastir/Bitola, 1911)", *Turcica: Revue d'études turques* 36 (2004), 253-64.

58 Geoffrey Lewis, *The Turkish Language Reform: A Catastrophic Success*, (Oxford Linguistics) (Oxford: Oxford University Press, 1999), 28-31; genel olarak bkz. Johann Strauss, "Modernisation, nationalisation, désilamisation: La transformation du turc aux XIX<sup>e</sup>-XXe siècle-

Muhammed Reşid Rıza bütün bu gelişmeleri elbette ıskalamamıştır ve Arap yazısını iyileştirme konusundaki gönülsüz önerisi bu tartışmaların da ışığında değerlendirilmelidir.<sup>59</sup> Bu tartışmalardan sadece birkaç yıl sonra Reşid Rıza alfabe meselesini dolaylı da olsa ilk kez bir makalesinde işledi. Hatta Ocak 1917’de “Türk topraklarında yeni Turancılık Hareketi” üzerine yazdığı bu makale Mekke’de Şerif Hüseyin yönetimindeki *el-Kible* gazetesi tarafından da alıntılıdır.<sup>60</sup> Makalede Türklerin suçlarının sıralandığı liste epey uzundu: Turancılar<sup>61</sup> Türkçenin Arapça ve Farsça kelimelerden temizlenmesini ve Arapların Türkleştirilmesini amaçlıyorlar, Arapça isimleri Türkçe isimlerle değiştiriyorlar, dini hizmetlerde Arapça yerine Türkçe Kuran’ın kullanımını yaygınlaştırıyorlar ve Türkçe’nin Arap alfabesinden başka bir alfabe ile yazılmasını –ki Reşid Rıza’ya göre en önemli suçları bu idi- istiyorlardı.<sup>62</sup> Turancı hareketin hedefi, Macar oryantalist Arminius Vambéry’nin tezine dayanarak, Türk ırkının İslam’ı dışlayacak şekilde tam bağımsızlığını (*el-‘unsûriyyetü’t-türkiyye dûne’l-islâm*) sağlamak idi.<sup>63</sup>

Reşid Rıza’nın alfabe konusuna daha fazla eğilmesi için biraz daha zaman geçecekti. Ancak vakti geldiğinde bunu polemikçi üslup konusunda gösterdiği kendine özgü titizlikle yaptı. Kasım 1923’te (geçen sürede Saltanat ilga edilmiş, Hilafetin durumu belirsizleşmiş ve Reşid Rıza Mustafa Kemal’in önceki adınımlarını desteklemekle yanlısı ata oynadığını fark etmişti), İslam’ın olduğu gibi İslam devletlerinin dilinin de yalnızca Arapça olabileceğini açıkça vurguladığı uzunca bir makale yayımladı.<sup>64</sup> Ona bunları söyleme fırsatını ve-

les”, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 124 (2008), 135-59, internette ücretsiz ulaşılabilir versiyonu için bkz. <http://remmm.revues.org/6024>; lingüistik yönden bir değerlendirme için bkz. Jens Peter Laut, *Das Türkische als Ursprache? Sprachwissenschaftliche Theorien in der Zeit des erwachenden türkischen Nationalismus* (Turcologica; 44) (Wiesbaden: Harrassowitz, 2000), 16-23.

59 Bkz. 28. Dipnot.

60 “el-Hareketü’t-tûrânîyyetü’l-cedîde fi bilâdi Türkiyâ”, *el-Menâr* 19/8 (Ocak 1917), 501-507; krş. *el-Kible* 1/18 (17.10.1916), 3/19 ve 1/19 (20.10.1916), 3; *el-Kible de Near East* adlı İngilizce bir gazeteden alıntı yapmıştı. *el-Kible* hakkında bkz. Ami Ayalon, *The Press in the Arab Middle East: A History* (Oxford: Oxford University Press, 1995), 72; M. Reeves Palmer, “The Kibla: A Mecca Newspaper”, *The Moslem World* 7 (1917), 185-90.

61 Farsça kaleme alınan Şehnâme’de İran’ın kuzeydoğusunu tanımlamak için kullanılan Tûrân kelimesinden türemiştir. Bkz. Jacob M. Landau, “Pan-Turkism”, *Et* 8/250-2; ayrıca bkz. Landau, *Pan-Turkism: From Irredentism to Cooperation* (London: Hurst, 1995), 29 ve devamı. ve ilgili kelime için bkz. indeks; Michael Reynolds, “Buffers, not Brethren: Young Turk Military Policy in the First World War and the Myth of Panturanism”, *Past and Present* 203 (2009), 137-179.

62 “el-Hareketü’t-tûrânîyye”, 502 ve devamı; isim değişiklikleri meselesi için bkz. Doğan Gürpınar, “What is in a Name? The Rise of Turcic Personal Male Names in Turkey (1908-38)”, *Middle Eastern Studies* 480 (2012), 689-706.

63 “el-Hareketü’t-tûrânîyye”, 504; bkz. Ruth Bartholomä, *Von Zentralasien nach Windsor Castle: Leben und Werk des Orientalisten Arminius Vambéry (1832-1913)*, (Arbeitsmaterialien zum Orient; 7) (Würzburg: Ergon, 2006), 87-90.

64 *el-Menâr*, “Lugatü’l-islâm ve’l-lugatü’r-resmiyye beyne’l-memâlikü’l-islâmîyye”, 24/10 (Kasım 1923), 753-765.

ren Türk gazetesi *Tanîn* idi. *Tanîn*, dünyanın her yanından, İslam dünyasında karşılıklı değişim için tek bir ortak dilin, Türkçenin kullanılmasını isteyen 25 kişinin imzasını taşıyan bir dilekçeyi yayınladığında Reşid Rıza bunu, fanatik Turancıların saçma bir fabrikasyonu olarak yorumladı. Ona göre Turancılar bu girişimle, Yakındoğu ve Kuzey Afrika'da yaygın biçimde kullanılmakla kalmayıp Müslümanların dini vecibelerini yerine getirebilmeleri için de vazgeçilmez olan Arapçanın İslam dünyası için zaten ortak bir dil teşkil ettiği gerçeğini örtmeye çalışmakta idiler.<sup>65</sup> Reşid Rıza'nın Jön-Türkleri 14 yıl önce kendisine karşı uyardığı milliyetçi fanatizm (*'asabiyye cinsiyye*), keskin bir bıçak gibi din bağıını kesiyordu ve bu açıdan ameli mezhepler arasındaki ihtilaflardan (*ihtilâfu'l-mezâhib*) daha zararlı idi.<sup>66</sup> Bu tarihten itibaren Türk sekülerleşme politikalarına yönelik eleştiri ve protestolar, *el-Menâr* repertuarının değişmeyen unsurları arasında yer aldı. Mustafa Kemal ve yönetimi ısrarla Ateist (*melâhide*)<sup>67</sup>, İslam düşmanı (*a'dâu'l-islâm*) ya da en azından dinsiz-seküler (*lâ-dîniyye*) olarak tavsif edildi. Batı tarzında giyim kuşama geçiş gibi düzenlemeleri ile Mustafa Kemal idaresi; kendi milletini hor görüyor; kısmen Rus, Balkan, Bizanslı ve Yahudi kökenli vahşi bir güruh (*evsâb*) olan Türkleri kendi milletlerine tercih eden Suriyeli ve Mısırlıları da etkisi altına alıyordu.<sup>68</sup> Fakat Reşid Rıza'nın argümanları her zaman isabetli değildi. Mesela Mustafa Kemal'i Türkleri Hristiyanlaştırmaya çalışmakla itham ederken sadece birkaç satır sonra onu Ateist olarak niteliyordu.<sup>69</sup> Tabii eğer polemikler her zaman tutarlı olsaydı, o zaman ortada polemik olmazdı.

65 "Lugatü'l-islâm", 761-763; ayrıca bkz. 92. ve 93. dipnot.

66 "Lugatü'l-islâm", 760; ayrıca bkz. 45. dipnot.

67 R. Brunner burada "Atheisten" ifadesini kullanıyor. Ancak Reşid Rıza'nın kullandığı "mülhid" nitelemesi, yani "ilhad" terimi; "dinden çıkma sonucunu doğuracak inanç ve görüşleri savunma" anlamına gelmekte ve bu açıdan Ateizmden farklılık arz etmektedir. Nitekim İslam tarihi boyunca bazı fikir akımları birbirlerini dini dairenin dışına çıkmak sureti ile "ilhad etmiş olmakla" suçlamışlardır. Bkz. İlhan Kutluer, "İlhâd", *DİA*, 22/95. [ç.n.]

68 *el-Menâr*, "Fitnetü melâhidâti't-türk fi sûriyâ ve misr", 27/1 (Nisan 1926), 71 ve devamı; krş. "A'dâ'u'l-islâmî'l-muhâribûn lehu fi hâzâ'l-ahd" 29/2 (Nisan 1928), 115-22; "el-Cehru bi'l-ilhâd ve diyânetuhu bismi't-tecdîd ve hukûmeti't-türki'l-lâdîniyye", 29/3 (Haziran 1928), 225-229; özellikle giyim-kuşam konusundaki tavsiyeleri için bkz. *el-Menâr*, "Hükümüş-şer'iş-şer'î fi lebsi'l-kubba'a", 27/1 (Nisan 1926), 25-32; Türk devrimlerinin bir listesi ve Mısır'daki yankıları hakkında bir çalışma için (*el-Menâr*'ı kapsamayan dar bir kaynak çeşitliliğine dayanmakla beraber) bkz. Richard Hattemer, *Atatürk and die türkische Reformpolitik im Spiegel der ägyptischen Presse: Eine Inhaltsanalyse ausgewählter Pressereaktionen auf Maßnahmen zur Umgestaltung des politischen, religiösen und kulturellen Lebens in der Türkei zwischen 1922 und 1938* (Islamkundliche Untersuchungen; 210) (Berlin: Klaus Schwarz, 1997), 51-60.

69 *el-Menâr*, "eş-Şa'bü't-türki", 28/8 (Ekim 1927), 635-8, 636; benzer bir görüş için bkz. *el-Menâr*, "el-Hükümetü'l-lâdîniyye li's-suûbi'l-islâmiyye", 29/8 (Aralık 1928), 635 ve devamı; Hristiyanlık ile özellikle de Hristiyan misyonerlerle münakaşa esasen Reşid Rıza için en önemli konulardan biriydi. Detaylı bilgi için bkz. Umar Ryad, *Islamic Reformism and Christianity; A Critical Reading of the Works of Muhammad Rashîd Ridâ and His Associates (1898-1935)* (History of Christian-Muslim Relations; 12) (Leiden: E.J. Brill, 2009).

Türkiye'deki harf inkılabı 1928'in Mayıs ve Kasım ayları arasında yani birkaç ay içinde hızlıca yasandı.<sup>70</sup> Reşid Rıza gelişmelere derhal tepki göstererek dergisinin Ekim sayısında konu etrafında iki makale kaleme aldı ki bu makaleleri hacim, tafsilat ve canlılık (polemischer Verve) bakımından daha önce yazdıklarını gölgede bırakan cinstendi. İlkinde, konuk yazar olarak tanıtılan "... er-Râfi'î", "Kemalistlerin İslam'a saldırılarının tehlikelerine" karşı uyarıda bulunuyor, İslam dünyasının, Arap alfabesinin yerine Latin harflerinin ikame edilmesi ile oluşan bu tehlikeye karşı savaşaacağını beyan ediyordu.<sup>71</sup> Yazara göre Kemalistler harf inkılabı ile sadece Türkiye'den değil, tüm İslam dünyasından İslam'ı silip yok etmek istiyorlardı. Öte yandan, gizli kasalar tarafından (*el-hizâne es-sirriyye*) finanse edilen bu girişim, Hristiyan misyonerler ve Avrupalı politikacılarla uyum içinde çalışarak bütün Avrupa'ya dalkavukluk yapmaktan (*tezellüf*) başka bir şey değildi.<sup>72</sup> Bugüne kadar kitaplarda yazılı, Türkiye, Avrupa, İç Anadolu ve Türkistan'daki insanların okuduğu, cümle cümle anlayabildiği bir Türk Dili var olmamıştı. Yalnızca birkaç arkeolog ve etnolog bu saçmalık (*ritâne*) ve abeslikleri (*eftehu'l-umûr*) çözmeyi başarabiliyordu. Buna en büyük delil de Türk Kültürü diye bir şeyin olmaması idi. Zira eğer böyle bir kültür var olsaydı, Eski Mısır'dan olduğu gibi ondan da geriye kitaplar ve yazıtlar kalırdı. Bugün konuşulan dil daha ziyade, yaklaşık bir yüzyıl önce bir grup Türk, Çerkez, Arnavut ve Arap alim tarafından oluşturulan, yarı Arapça yarı Farsça-Türkçe (!) karışımı olan ve Avrupa dillerinden de bazı kelimeler barındıran Osmanlıca idi. Aslında Türkçe/Türkiye ifadeleri bile Avrupa dillerinden tercüme edilmişti (evet, tam olarak bu ifadelerle! *tercüme ani'l-ifrenciyye*) ve sadece bu sebeple dolaşıma sokulmuştu.<sup>73</sup> Türkçe'nin temeli Arapça idi ve Türkleştirme adı altında yapılan, Arapça kelimeleri atıp sahte harf ve kelimeler icat etmekten başka bir şey değildi.<sup>74</sup> Mesela Arapçadaki كتاب sözcüğü, Türkçede karşılığı olmadığı için uygun görülen Latin harfleri kullanılarak "Kitab" olarak yazılacak, bu da tam bir aptallık (*münteha'l-humg ve'l-gadâva*) olacaktı. Türkçenin Latin harfleri ile yazılması, Türkçe için bir kazanım olmayacak, en parlak döneminde düşü-

70 Jens Peter Laut, "Chronologie wichtiger Ereignisse im Verlauf der türkischen Sprachreform: Von den Anfängen bis 1983", *Materialia Turcica* 24 (2003), 69-102, 73 ve devamı.; Ettore Rossi, "Il nuovo alfabeto latino introdotto in Turchia", *Oriente Moderno* 9 (1929), 32-48; Strauss, "Modernisation", 51-58; Herbert Wilhelm Duda, "Die neue Lateinschrift in der Türkei: 1. Historisches", *OLZ* 32 (1929), 441-453; Duda, "2. Linguistisches", *Archiv für Schreib- und Buchwesen* 4 (1930), 125-138.

71 *el-Menâr*, "Hataru hücumî'l-kemâliyyîn ale'l-islâm - istibdâlu'l-ahrufi'l-lâtiniyye bi'l-hurûfi'l-'arabiyye- vüçûbu muhâberâti hâze'l-hatar ale'l-'âlemi'l-islâmî", 29/6 (Ekim 1928), 456-463; "... er-Râfi'î" ile kimin kastedildiği makaleden anlaşılıyor.

72 "Hataru hücumî'l-kemâliyyîn", 457 ve devamı.

73 "Hataru hücumî'l-kemâliyyîn", 459 ve devamı.

74 "Hataru hücumî'l-kemâliyyîn", 460; er-Râfi'î burada kelâmî bir kavram olan ve sünni cennahta genellikle İncil'in Museviler ve Hristiyanlar tarafından güya değiştirildiğini ifade eden *tahrif* kelimesini *kullanyor*.



nürleri Arapça düşünmeyi tercih eden bir toplumda yeni bir ruh yaratmayacak, yalnızca geçmişin üzerine çekilen ve onunla bağlantıyı kopararak işaret ve sembollerini silen kalın bir perde olacaktır.<sup>75</sup>

Böylesine düşüncesiz bir eylemin ardından Muhammed Reşid Rıza bir sonraki makalesinde kalemini biraz daha sivrilterek, Kemalistlerin çeşitli icraatlarına karşı İslam'ı etraflıca müdafaaya etmeye koyuldu.<sup>76</sup> Mustafa Kemal'in yaklaşımı tamamen yeni değildi, o sadece kendisinden öncekilerin verdikleri kararların uygulayıcısı idi; Reşid Rıza 1909-10 yıllarında İstanbul'da iken Jön-Türklerin – burada ilk Jön-Türklerden bazılarının (kendisi Fransızca "Jeunes Turcs" ifadesinden hareketle *jûn turk* demeyi uygun bulmuştu)<sup>77</sup> dilini kullanmıştı – dinsizliğini, özellikle de Türkçeyi Arapça kelimelerden temizlemeyi kendisine vazife edinmiş olan bu topluluğun (daha evvel de bahsedilen)<sup>78</sup> yapısını etraflıca analiz edebilmişti. O zamandan beri de Reşid Rıza, İttihatçıları dini inkar etmekle suçlayarak onlarla savaşmaya devam etti. Devam eden süreçte harf inkılabı üzerinde durmaya daha fazla devam etmedi; bunun yerine er-Râfi'î'nin makalesindeki bir başka noktaya, Arapça ibadet ve duaların müdafaasına yöneldi. İsmi pek de duyulmamış bir yazar, *Journal de Genève*'de beş vakit namaz ile alay etmiş, artık çağa uygun olmayan ve yerine getirilmesi fazla külfetli olmasının yanında hijyen açısından da oldukça şüpheli olan bir ibadet olduğunu yazmıştı.<sup>79</sup> Reşid Rıza fırsattan istifade, genel olarak ibadetleri özelde ise İslam'daki temizlik ve giyim kurallarının avantajlarını detaylıca ve bazı Avrupalıların da düşüncelerine referans yoluyla izah etti.<sup>80</sup>

Türkiye'nin yarısı tarafından da çokça tartışılan Harf inkılabı<sup>81</sup> sonraki yıllarda da *el-Menâr*'da farklı makalelere konu oldu; bazıları açıkça savun-

75 "Hataru hücumî'l-kemâliyyîn", 462.

76 *el-Menâr*, "Hakâ'ik fi 'adâveti melâhidei't-türk li'l-islâm", 29/6 (Oktober 1928), 464-474.

77 Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (London ve diğ.: Oxford University Press, 1961), 153 ve devamı.

78 Bkz. yukarıda 43. dipnot.

79 "Hataru hücumî'l-kemâliyyîn", 456 ve devamı; yazar ismi "M. C. es-Suvisrî" olarak görünmektedir.

80 "Hakâ'ik", 466-470; Reşid Rıza burada öncelikle, aşıkâr biçimde düzenli bir iletişim kurduğu az sayıdaki Avrupalıdan biri olan Maliye Komiseri Alfred-Mitchell-Innes'e göndermede bulunuyordu. (Bkz. Reşid Rıza, *el-Menâr ve'l-Ezher*, 195; ayrıca bkz. Hourani, *Arabic Thought*, 235), Oryantalist Christiaan Snouck-Hurgronje ile sömürge yetkilisi ve tarihçi Henry de Castries (1850-1927) de iletişimde olduğu diğer isimlerdi; Henry de Castries hakkında bkz. ed. François Poullion, *Dictionnaire des orientalistes de langue française* (Paris: HSM, 2012), 200. Castries'nin kitabı *L'islam: Impressions et études* (Paris, 1896) daha 1898'de Arapçaya tercüme edilmişti; Reşid Rıza'nın bu düşüncelerini aktarıran referans gösterdiği Avrupalılar hakkında bkz. Rotraud Wielandt, *Das Bild der Europäer in der modernen arabischen Erzähl- und Theaterliteratur* (BTS; 23) (Beirut: Orient-Institut DMG, 1980), 57 ve indeks.

81 Strauss, "Modernisation", 51-58.

macı, bazıları ise polemikçi bir yaklaşımla.<sup>82</sup> Fakat gerek içerik gerekse üslup açısından bakıldığında neredeyse hiç değişiklik olmamıştı: Latin alfabesinin kabulü Reşid Rıza için Kemalistlerin dinsizliğinin (*ilhâd*) bir alameti idi. Kemalistler, şeriattan tamamen vazgeçilmesi, İslami inanç, adet ve usullerin yok edilmesi, Arap dilinin yasaklanması, Kur'an'ın tercüme edilerek Latin harfleri ile yazılması gibi hususlarda da Türkleri kötü bir yöne sevk etmekle suçlanıyordu. Bu icraatları ile onlar birer İslam düşmanı idiler. Hatta onların durumu, bir mürtedden ya da büsbütün inançsız birinden daha da fena idi. Zira İslam kisvesi altında inançsızlıkları ile İslam'ın hakikatini anlayamamış ve onun hakkında şüpheye düşen insanları da ayartıyorlardı.<sup>83</sup> Bunlardan bazıları Hristiyan misyonerlerden, diğerleri Bolşeviklerden ya da Siyonistlerden para alıyor, bir kısmı sömürgecilere hizmet ediyordu. Ama aslında hepsi sömürgecileri ve Hristiyan misyonerlerin İslam'ı yıkmaya, İslam dünyasının her yerindeki İslam egemenliğini yok etme hususundaki iştiağını canlandırıyor. Bununla birlikte İslam reformunun<sup>84</sup> coşkusu da hissedilmeye başlamıştı: Mısır'da Muhammed Abduh'tan sonra öğrencisi Muhammed Mustafa el-Merâgî tarafından devralınan ulema hareketi, bir taraftan *el-Menâr* tefsirini Kur'an'ı yorumlama çalışmaları için referans alırken, diğer yandan İbn Teymiyye'nin eserlerine katı biçimde bağlı kalarak fetvalarında onun görüşlerini temel aldı. Bu ekole bağlı olarak kısa bir süre önce kurulmuş olan Şubbânî'l-Müslimîn *Cemiyeti* de büyüyüp genişliyor ve nihayet, 4 yıl önce Vahhabilerin hatırı sayılır bir kısmını zapt ettiği Arap yarımadasında Arap ümmeti uyanıyordu.<sup>85</sup> Bu atmosfere uygun düşecek biçimde, Reşid Rıza'nın Borneo'lu bir Müslümandan gelen, dini ya da dünyevi meselelerde yazarken Malayca'yı Arap ve Latin harflerini bir arada

82 *el-Menâr*, "el-Hurûfu'l-'arabiyye ve'l-lâtiniyye", 29/10 (Nisan 1929), 780 ve devamı; Şekib Arslan, "Târîhu hurûfî'l-kitâbe ve mekânû'l-'arabiyyeti minhâ", *el-Menâr* 30/2 (Temmuz 1929), 128-35; her iki makalede de Avrupalı Oryantalistler Reşid Rıza'nın düşüncelerine referans olarak gösteriliyordu. İlk makalede İngiliz oryantalist Sir Edward Denison Ross (1871-1940), ikinci makalede İsviçreli Jean-Jacques Heß (1866-1949), Alman Bernhard Moritz (1859-1939) ve Enno Littmann (1875-1958). Bununla birlikte hiçbirisi Reşid Rıza'ya doğrudan şahitlik etmiyordu: Ross'a göre, Türkiye'de ya da İran'da Latin alfabesi alınıp uyarlanabilirken Mısır için (ve Arapça için de) aynısını yapmak uygun olmazdı. Moritz, Heß ve Littmann'dan ise yalnızca Arslan'ın genel olarak Arap yazısının tarihi hakkında sohbet ettiği kişiler olarak söz edilmişti. Arslan'ın Kemalistler hakkındaki görüşleri için bkz. William Cleveland, *Islam against the West: Shakib Arslan and the Campaign for Islamic Nationalism* (London: Al Saqi Books, 1985), 122 ve devamı.

83 *el-Menâr*, "Fâtîhatu'l-mücelledi's-selâsîn", 30/1 (Eylül 1929), 1-16.

84 Afganî ve Abduh düşüncesinden beslenen İslahatçılık akımı kastediliyor. [ç.n.]

85 "Fâtîhatu'l-mücelledi's-selâsîn", 14 ve devamı; el-Merâgî (1881-1945; Ezher rektörü 1928/29 ve 1935/45) ve Reşid Rıza'nın kendisine verdiği destek hakkında bkz. Rainer Brunner, "Education, Politics and the Struggle for Intellectual Leadership: al-Azhar between 1927 and 1945", *Guardians of Faith in Modern Times: 'Ulama' in the Middle East*, ed. Meir Hatina (Social, Economic and Political Studies of the Middle East; 105) (Leiden: E.J. Brill, 2009), 109-140; Şubbânû'l-müslimîn Cemiyeti hakkında bkz. 25. dipnot.

kullanarak yazmanın caiz olup olmadığı yönündeki soruya verdiği yanıt da benzer serzenişler içeriyordu. Reşid Rıza, böyle bir durumda birinin diğeri- nin ayağını kaydıracağından ve sonunda dinin zarar göreceğinden emindi. Yalnızca Arapça dersinin zorunlu hale getirilmesi ve Arap dilinin kullanımının yaygınlaştırılması ihtimali söz konusu olursa Malaycanın Latin harfleri ile yazılması caiz olabilirdi.<sup>86</sup>

Reşid Rıza, Latin yazısının gelişini sekülerleşme adımlarının takip edeceğinden korkuyordu ve bunda haksız sayılmazdı. Harf inkılabı en başından beri sözde yahut gerçek bir modernleşme düşüncesi altında mütalaa ediliyor ve tartışmalar bu minvalde sürdürülüyordu. Daniel Willard Fiske'in Mısır lehçesinin Latin harfleriyle yazılması konusundaki görüşlerinin benzerleri Osmanlı Türkçesi için de gündeme getiriliyordu ki Latin alfabesine geçiş Arap alfabesinin gelişimine engel teşkil edecekti. Bu sırada Azerbaycan'dan Özbekistan'a Türkçe konuşulan pek çok Sovyet cumhuriyetinde peş peşe alfabe devrimleri gerçekleşti. Bu devrimlerin arkasında tabîi olarak komünist faaliyetlerin olduğu düşünülüyordu.<sup>87</sup> Reşid Rıza tarafından yüksek ihtimalle çok boyutlu bir kültürel kuşatma halkası olarak algılanan bu girişimlerin önü, uzunca bir zamandır tasarlanan Kur'an'ı Türkçeye çevirme projesi gerçekleştirilirse büsbütün açılacaktı. Bu yüzden, Müslümanlar tarafından hangi alfabenin kullanılması gerektiğine yönelik soruya verilen her cevap girişimi doğrudan İslam'ın kalbini ilgilendiriyordu.

### 3. "İngilizce, Dillerin En Anormalidir" – Reşid Rıza ve Kur'an'ın (Başka Dillere) Tercümesi Meselesi

Kutsal metinlerin bir başka dile tercüme edilmesi oldukça hassas bir konudur. Sonuçta kim, Tanrı'nın orijinal metinde kastettiği şeyin yabancı bir dilde bire bir karşılığı olacak biçimde ifade edilip edilmediğinden tam olarak emin olabilir? Kur'an söz konusu olduğunda bu durum, Kur'an'ın taklit edilemez bir metin olduğunu güçlendiren bir kanaattir –ki bu aynı zamanda, sıklıkla ümmi yani okuma yazma bilmeyen biri olduğu vurgulanan Hz. Muhammed'in peygamberliğini ispat eden bir mucizedir.<sup>88</sup> Dahası, Kur'an sadece müminlerin kutsal metni olmakla kalmaz, tilavet suretiyle ibadet icrasının önemli bir parçasını da oluşturur; vahiy ile Arap dilinin bedaheti (*lîsân 'arabî mubîn*) arasında kurulan ve Kur'an'da da ifade edilen (16/103 ve 26/195)

86 *el-Menâr*, "el-Kitâbe bi'l-hurûfi'l-lâtiniyye fî Javâ", 30/9 (Nisan 1930), 718-20.

87 Strauss, "Modernisation", 11-15, 23.

88 Bugün bu meseleye biraz daha farklı bakıyoruz; ümmi artık öncelikli olarak "okur yazar olmayan" şeklinde anlaşılıyor, bilakis daha etnik anlamda ve daha önce Araplara orijinal bir vahyin gelmemiş olmasının işareti olarak değerlendiriliyor. Bkz. Sebastian Günther, "Ummî", *EQ*, 5/399-403; taklit edilemezlik (i'câz) meselesi ile ilgili olarak bkz. Richard C. Martin, "Inimitability", *EQ*, 2/526-36.

sıkı bağ iyi bilinmektedir.<sup>89</sup> Klasik kelimelerde konu ile ilgili tartışmalar sırasında bu bağ tekrar tekrar gündeme getirilmiş, zamanla yoğunluğu azalsa da, Modernite ve İslam dünyasında milliyetçilik fikirlerinin uyanışı ile yeni bir boyut kazanmıştır.<sup>90</sup>

Muhammed Reşid Rıza yaklaşık 35 yıl boyunca makalelerinde bu meseleyle sıklıkla geri döndü ve Kur'an'ı tercüme ederken güdülen iki farklı amaç arasına ince ama çok net bir çizgi çekti. İslam'ın yeni Müslüman olanlara anlatılması ve yayılması amacıyla (*da've*) yapılacak bir Kur'an tercümesine, ne kadar fena olsa da, özellikle Avrupalıları hedef alıyorsa cevaz verilebilirdi. Burada söz konusu olan, pragmatik olma ve kutsal kitaplarını hiç tereddütsüz her dile yayan Hristiyan misyonerlerle mücadele etme gerekliliği idi. Dahası, aslında dillerin en anormali olan İngilizce, bu suretle büyük mali harcamalar yapılarak tüm dünyanın dili haline getiriliyordu.<sup>91</sup> Bahsi geçen izin, Kadiyânîlerin İngiltere'de (Kur'an'ın İngilizceye tercümesi için) başlattıkları çalışmalar için de geçerli idi. Yine de Reşid Rıza bu girişim için fazla hevesli değildi. Zira girişimcilerin Arapça bilgilerinin yeterli olduğundan şüphe duyuyor, bu tercümenin Mısır'a girişinin Ezher tarafından yasaklanmasını destekliyordu. Çünkü tercümede, kendi deyimiyle bu "Hristiyan-Müslüman mezhebin" öğretilerini destekleyen bazı yanlışlıklar saptamıştı.<sup>92</sup> Fakat Reşid Rıza, Hindistanlı yenilikçilerin ve onlara destek verenlerin teorilerinin çoğunu saçmalık olarak nitelendirse de Kadiyânîler için de gayrimüslimlere karşı *da've*'nin öncelikli olduğunu kabul ediyor, diğer taraftansa ibadet için

- 89 Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, (Berlin, New York: de Gruyter, 1991-1997), 4/606; Manfred Kropp, "Lisân 'arabiyy mubîn - 'klares Arabisch'? oder 'offenbar Arabisch', gar 'geoffenbartes Arabisch'?", *Books and Written Culture of the Islamic World: Studies Presented to Claude Gilliot on the Occasion of His 75<sup>th</sup> Birthday [...]*, ed. Andrew Rippin & Roberto Tottoli (Islamic History and Civilization; 113) (Leiden: E.J. Brill, 2015), 271-87.
- 90 Meir M. Bar-Asher, "Avis musulmans sur la question de la traduction du Coran", *Controverses sur les écritures canoniques de l'islam*, ed. Daniel deSmet & Mohammad Ali Amir-Moizzi (Islam - Nouvelles Approches) (Paris: Ed. du Cerf, 2014), 297-327; klasik Farsça bir tefsir için bkz. Travis Zadeh, *The Vernacular Qur'an: Translation and the Rise of Persian Exegesis* (Qur'anic Studies Series; 7) (Oxford: Oxford University Press, 2012); genel bir giriş için bkz. Hartmut Bobzin, "Translations of the Qur'ân", *EQ*, 5/340-58.
- 91 *el-Menâr*, "Kitâbetü'l-kur'ân bi'l-hurûfi'l-inkilâziyye", 6/7 (haziran 1903), 277; ayrıca bkz. *el-Menâr*, "Tercemetü'l-kur'ân", 6/7 (Haziran 1903), 269; "Tercemetü'l-kur'ân ve kevnü'l-'arabiyyeti lugate'l-islâm", 32/3 (Mart 1932), 188.
- 92 *el-Menâr*, "Tercemetü'l-kur'ân ve istihâletü musâbekatihâ li'l-asl", 17/10 (Eylül 1914), 793-795; "Tercemetü'l-kur'ân ve tahrîfu tercemetin lehû ve't-teşkîku fihî", 25/10 (Mart 1925), 794-797 (alıntı için bkz. 795); "Tercemetu Muhammed 'Ali el-Hindî li'l-kur'ân", 29/4 (Temmuz 1928), 268 ve devamı.; (Son makalenin yeniden basılmış versiyonu için bkz. Muhammed Reşid Rıza, *Fetâvâ*, ed. Selahaddin el-Müneccid (Beyrut: Dâru'l-kütüb-i'l-cedid, 1972, 5/2057-2059); ayrıca bkz. Wilson, *Translating the Qur'an*, 190-196; Kadiyânîlik/Ahmedîlik hakkında genel bilgi için bkz. Yohanan Friedmann, *Prophecy Continuous: Aspectsof Ahmadî Religious Thought and its Medieval Background* (Comparative Studies on Muslim Societies; 3) (Berkeley: University of California Press, 1989).

Kur'an'ın orijinal Arapça versiyonundan başka bir dille okunamayacağını ifade ediyordu.<sup>93</sup>

Arap olmayan Müslümanlar için bir Kur'an tercümesi fikrine gelince, burada durum tamamen farklıydı. Hangi dile yapılacak olursa olsun Reşid Rıza böyle bir çeviriyi en başından reddetti. İslam'a yönelik her bir reform girişimi kaçınılmaz biçimde Arap diline bağlı idi<sup>94</sup>, evet, İslam dini ve Arap dili az çok bir kabul edilebilirdi çünkü her Müslüman ideal olarak Arapça öğrenmeli, hiç değilse dini yükümlülükleri –her şeyden evvel namaz ibadetini- yerine getirebilmek için Arapçayı aktif biçimde kullanabilmeli idi. Onun bu bağlamda en sık başvurduğu tanık, *Risâle* adlı eserinde bu bağlantıyı oluşturan ve diğer bütün dillerin peygamberin diline yani Arapçaya uyması gerektiğini söyleyen büyük fıkıhçı İmam Şâfi'î'den (204/820) başkası değildi.<sup>95</sup> Böylelikle Reşid Rıza Arap olmayan her bir Müslümana Arapça öğrenme görevini yükliyordu. Zira sadece Ebû Hanife Arapça konuşmayanların –iyi derecede Arapça öğrenmeye muktedir değil iseler- namazda başka bir dil kullanabilmesine cevaz vermiş, ancak o da daha sonra bu düşüncüyü tekrar dillendirmekten kaçınmıştı. Neticede, Reşid Rıza'ya göre İslam'ın mesajı tüm insanlara eşit biçimde hitap ederken bunu, kendisinin Arapça oluşunu pek çok kez vurgulamış bir metin aracılığıyla yapmıştı. Nitekim Muhammed'in kendisi de peygamberliğini ümmî oluşuna dayandırıyor, başından beri sadece Arapça Kur'an ile Arapça olarak bu mesajı insanlara taşıyordu ki İslam fetihleri esnasında Arapça bu yüzden büyük bir hızla yayılmıştı.<sup>96</sup> Kur'an'ın tercüme edilmesi, icazı sebebiyle imkansız olmanın yanı sıra, bütün insanları tek bir din ve dil altında toplama idealine de zarar vereceği için dine karşı işlenmiş

93 *el-Menâr*, "Fitnetü'l-istignâ' 'an kelâmillahi'l-'arabiyyi'l-münzel bi tercemetin a'cemiyye min kelâmi'l-beşer", 26/1 (Nisan 1925), 9-13.

94 *el-Menâr*, "el-İslâhu'd-dîniyyi'l-muktarah alâ makâmi'l-hilâfeti'l-islâmiyye", 1/39 (Aralık 1898), 746-771 (*tevhidü'l-luga* hakkında özellikle bkz. 769 ve devamı.)

95 Muhammed b. İdris eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, ed. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Şirketu mektebeti ve matbaati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1357 h [1938]), 46; İngilizce tercümesi için bkz. *el-İmâm Muhammed ibn İdris eş-Şâfi'î's er-Risâle fî usûli'l-fikh: Treatise on the Foundations of Islamic Jurisprudence, Translated with an Introduction, Notes and Appendices by Majid Khadduri*, ed. ve çev. Majid Khadduri (Cambridge: Islamic Text Society, 1987), 91; ayrıca bkz. Malcolm Lowry, *Early Islamic Legal Theory: The Risâla of Muhammad ibn İdris al-Shâfi'î* (Studies in Islamic Law and Society; 30) (Leiden: E.J. Brill, 2007), 215 ve devamı.

96 *el-Menâr*, "Umûmu'l-ba'sa ve 'umûmu'l-luga", 4/13 (Eylül 1901), 493-497, 495; "Vucûbu ta'allumi'l-'arabiyye alâ külli müsîlim", 17/8 (Temmuz 1914), 589-92; "Hel kâne'n-nebiyyu ya'rifu lugaten gayre'l-'arabiyye?", 24/9 (Eylül 1923), 665-669 ve Reşid Rıza, *Fetâvâ*, 5/1718-1722; "Lugatu'l-islâm ve'l-lugatu'r-resmiyye beyne'l-memâliki'l-islâmiyye", 24/10 (Kasım, 1923), 753-765, özellikle 761-763; "Mâ yecibu 'ale'l-müsîlimi'l-e'âcîm mine'l-lugati'l-'arabiyye [...]", 29/9 (Şubat 1929), 661-664 ve Reşid Rıza, *Fetâvâ*, 5/2108-2111; Ebû Hanife hakkında bkz. Bar-Asher, "Avis musulmans", 316 ve devamı.; "Lugatu'l-islâm ve'l-lugatu'r-resmiyye", 763; *el-Menâr*, "Fitnetü'l-istignâ' 'an kelâmillahi'l-'arabiyyi'l-münzel bi tercemetin a'cemiyye min kelâmi'l-beşer", 26/1 (Nisan 1925), 8; "Tercemetü'l-kur'ân ve kevnü'l-'arabiyye lugate'l-islâm", 32/7 (Temmuz 1932), 538.

büyük bir suç olacaktı. Sonunda Türklerin Türkçe, İranlıların Farsça vb. bir Kur'an'ı olacak, Kur'an'ın farklı dillerdeki çevirileri arasında farkların ortaya çıkması, tıpkı İnciller arasında olduğu gibi, kaçınılmaz olacaktı.<sup>97</sup>

Tercüme hususundaki bu tezlerinin, Reşid Rıza'nın Osmanlılar ve daha sonra cumhuriyetçi Türklerle yaptığı dil ve milliyet kavgası çerçevesinde ifade ettiği anlamı hayal etmek hiç de zor değildir. Kur'an'ın Osmanlı Türkçesine tercümesi etrafındaki ilk tartışmalar 19. yüzyılın sonlarına uzanır. 1908'deki Jön-Türk devriminin ve onu takip eden yeni bir Türk milliyetçiliği dalgasının ardından bunlarla ilgili taleplerin karşılandığı, 1909 sonbaharında İstanbul'da bulunan Reşid Rıza'nın da kulağına gelmişti.<sup>98</sup> 1913/1914'te Mehmed Ubeydullah tarafından yayımlanan *Kavm-i Cedîd* adlı kitaptan sonra Reşid Rıza artık zamanın ne gerektirdiğinden emindi. Daha birkaç yıl önce Reşid Rıza'nın bolca alıntı yaptığı bu yazar,<sup>99</sup> sonradan dümeni Jön-Türkçü-milliyetçi yöne çevirmiş, kitabında Kur'an'ın Türkçeye tercüme edilmesini talep etmekle kalmayıp Cuma hutbelerinin de daha iyi anlaşılabilmesi için Türkçe okunması gerektiğini beyan etmişti. *el-Menâr*'da yazarlarının isimlerini zikretmeden yukarıdakine benzer eserlerden detaylı biçimde alıntılar yapan Reşid Rıza için, bu durum açık bir inançsızlık alameti olmanın yanı sıra adeta Kur'an'ın "tahrifine" ve dinin yıkımına yapılan bir çağrı niteliğindedir.<sup>100</sup>

Osmanlı Devleti'nin çöküşünden önce Kur'an Türkçeye tam olarak tercüme edilemedi. Fakat 1924'ten itibaren konuyla ilgili planlar yeniden gündeme getirildi ve Kur'an'ın ilk Türkçe meali yayımlandığında Reşid Rıza benzer argümanlarla ve yine keskin bir tonda, Kemalistlerin diğer reformlarını olduğu gibi Kur'an'ın tercüme edilmesini de eleştirdi. Yapılan ona göre bir fitne idi ve ilk İslam cemaatinin yaptığı o temel yanlış, yani Halife Osman'ın öldürülmesinin ardından Sünni ve Şii olarak ayrılmalarını akla getiriyordu.<sup>101</sup> Sel-

97 *el-Menâr*, "Tercemetü'l-kur'ân", 6/7 (Haziran 1903), 268-270; "Tercemetü'l-kur'ân", 11/4 (Mayıs 1908), 268-274 (*el-Menâr*'ın 26/7 (Ocak 1926) sayısında yeniden basılmıştır, 484-492) ve Reşid Rıza, *Fetâvâ*, 2/646-650; genel bilgi için bkz. Jomier, *Le Commentaire Coranique du Manar: Tendances modernes de l'exégèse coranique en Égypte* (Paris: Maisonneuve, 1954), 338-47; Wilson, *Translating the Qur'an*, 117-123.

98 Bkz. yukarıda 43. dipnot; Osmanlı İmparatorluğunda önceki tartışmalar için bkz. M. Brett Wilson, "The First Translations of the Qur'ân in Modern Turkey (1924-38)", *IJMES* 41 (2009), 419-435, özellikle 420 ve devamı.

99 Bkz. yukarıda 47. dipnot.

100 *el-Menâr*, "el-Cinsiyetü fi'memleketi'l-'usmâniyye", 7/7 (Haziran 1914), 539-544; ayrıca bkz. "Mefâsîdu'l-müteferriçin fi emri'l-ictimâ' ve'd-dîn", 17/2 (Ocak 1914), 156, 160; *Kavm-i Cedîd* kitabı hakkında bkz. Eliezer Tauber, *The Emergence of the Arab Movements* (London: Cass, 1993), 238.

101 *el-Menâr*, "Fitnetü'l-istiğnâ' 'an kelâmillahi'l-'arabiyyi'l-münzel bi tercemetin a'cemiiyyetin min kelâmi'l-beşer", 26/1 (Nisan 1925), 2-13; yıl yıl Türkçe mealler hakkında bkz. Wilson, "The First Translations", 422-428; Benjamin Flöhr, *Ein traditionalistischer Korandeuter in Dienste des Kemalismus: Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1878-1942)* (Islamkundliche Untersuchungen; 326) (Berlin: Klaus Schwarz, 2015), 169-72; meal çalışma-

çukluların ve Büveyhîlerin aksine, Osmanlılar Arapçayı yönetim dili haline getirmeyi ihmal ettikleri için bugün ortaya, din bağlarını gevşeten şu “Türk dili milliyetçiliği” (*‘asabiyye türkiyye lugaviyye*) çıkmıştı. Bu durumun Türkiye dışındaki Müslümanlara etkisi ise Reşid Rıza’ya göre geniş boyutlarda idi: Kısmen durumu kabullenmiş kısmen de öfkeli biçimde Kur’an’ın bütün tartışma ve anlaşmazlıkların üstünde olması gerektiğini ancak daha İslam’ın erken dönemlerinde Müslümanların yine bu sebeple ayrılmış olduklarını ifade etti. Hatta bazı gruplar, yanlış tevil yapmak yani ayetlerin gizli anlamlarını yorumlamaya çalışmak suretiyle ya da özellikle Bâtiniyye zındıklarının yaptığı gibi ayetleri tahrif etme ahmaklığı sebebiyle İslam dairesinden çıkmışlardı. Ama İslam dairesinde olup da ibadetleri başından savmak için Kur’an’ı, duaları ya da ezanı tercüme eden hiçbir grup olmamıştı.<sup>102</sup> Tercümenin kalitesi de Reşid Rıza’nın teveccühünü kazanamamıştı. Özellikle Eylül 1924’te basılan (ve Türkiye’de de bolca eleştiri alan) frankofon edebiyatçı Cemil Said’in Kur’an tercümesi (ki Cemil Said de sonradan bu çalışmasında, 1840’ta Biberstein-Kasimirskis tarafından Fransızca’ya yapılan Kur’an tercümesini temel aldığını ifade etmişti) Reşid Rıza tarafından yırtılarak imha edilmişti.<sup>103</sup>

Reşid Rıza, herhangi bir Kur’an çevirisini reddetmek konusunda yalnız değildi. Bir başka önemli alim; *el-Menâr* sahibinin, Türk hükümetine yönelik eleştirilerinde pek de desteklemediği Osmanlı eski şeyhülislamlarından Mustafa Sabri idi.<sup>104</sup> Sürgün olarak geldiği ve 1930’lu yılların başından beri yaşadığı Kahire’de Mustafa Sabri, *Kur’an tercümesi meselesi üzerine* adlı kapsamlı bir reddiye yayımladı ve eserinde Reşid Rıza’nın kine çok benzer biçimde konuyu ana hatlarıyla tartıştı.<sup>105</sup> Yine de Reşid Rıza’nın mesele hakkındaki

larının bir listesi için bkz. John Kingsley Birge, “Turkish Translations of the Koran”, *The Moslem World* 28 (1938), 394-399.

102 “Fitnetü’l-istiğnâ’ ‘an kelâmillah”, 5,8; Bâtiniyye ile Şiiiler kastediliyor. Genel bilgi için bkz. Paul E. Walker, “Bâtiniyya”, *EF* 1 (2009), 170-4; Sünniler ile Şiiiler arasında sözde Kur’an metinlerinin tahrif edilmesi hakkındaki tartışmalar için bkz. Rainer Brunner, *Die Schia und die Koranfälschung* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes; 53, 1) (Würzburg: Ergon, 2001).

103 Reşid Rıza, *Tefsîru’l-kur’âni’l-kerîm*, 9/295 ve devamı. (ilk kez *el-Menâr*’ın 26/8 [Şubat 1926] sayısının 561-584. sayfalarında yayınlanmıştır.) Sait (1872-1942) ve meal çalışması için bkz. Wilson, *Translating the Qur’an*, 170-175. Burada, daha önce 38. dipnotta da zikredilen Reşid Rıza’nın yetersiz Türkçe bilgisini göz önünde bulundurursak, onun kendi başına böyle bir tercümeyi değerlendirip değerlendiremeyeceği sorusu cevapsız kalıyor. Nitekim Reşid Rıza’nın bu makalede getirdiği eleştirilerin büyük bir kısmı *el-Ah-bâr* ve *el-Ahrâm* gibi Mısır gazetelerinden alınmıştır.

104 Amit Bein, “‘Ulama’ and Political Activism in the Late Ottoman Empire: The Political Career of Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi (1869-1954)”, *Guardians of Faith in Modern Times: ‘Ulama’ in the Middle East*, ed. Meir Hetina (Social, Economic and Political Studies of the Middle East; 105) (Leiden: E.J. Brill, 2009), 67-90.

105 Mustafa Sabri Efendi, *Mes’eletü tercemeti’l-kur’ân* (Kahire: el-Matbaatu’s-selefiyye, 1351 h. [1932/33]); ayrıca bkz. Wilson, *Translating the Qur’an*, 213-217.

açıklamalarında ne Sabri'ye ne de onun kitabına atıfta bulunmuş olması dikkat çekicidir. Oysa Mustafa Sabri bu meselede başvurabileceği ideal bir baştanıktı. Bunun, Mısır kamuoyundaki tartışmaların o sırada başka bir yöne kayması ile ilgisi olabilir. Muhalifler, Türk hükümetinin tutumunu umutsuzca protesto etmeye devam etmek yerine, tamamen yeni olmamakla birlikte başka bir yolu gözlerine kestirdiler. Bu yeni hedef, Mısır'da faaliyetlerini arttırmakta olan Hristiyan misyonerlerdi. Bu açıdan bakıldığında Kur'an'ın tercüme edilmesini ilkesel olarak yasaklamak veya Kur'an'ın tercümesi meselesini gayrimüslimler için ve Arap olmayan Müslümanlar için olmak üzere ayrı ayrı değerlendirmek, meydana tamamen misyoner faaliyetlere bırakmak anlamına geleceğinden ters etki oluşturunca. Kur'an'ın başka dillere tercüme edilmesi fikrine destek verenlerden biri de, Mısır'ın en saygın alimlerinden, Ezher'in rektörü ve Muhammed Abduh'un öğrencisi olan Muhammed Mustafa el-Merâgî idi. Merâgî, Mustafa Sabri'den kısa bir süre sonra konu etrafındaki görüşlerini yayımladı.<sup>106</sup> 1932'de *el-Menâr*'da yayınladığı başmakaleden, Reşid Rıza'nın da bu konuyu tekrar gündemine aldığı anlaşılıyor.<sup>107</sup> Aslında Reşid Rıza bu makalesinde daha önce pek çok defa dile getirdiği; Kur'an tercümesinin namaz, tilavet yahut fetva larda kullanımının caiz olmamasına ve İslam'ı ilelebet ayakta tutacak unsurlardan biri olarak Arapçanın kıymetine, ve bazı lâdînî Türklerin tüm bunları görmezden gelerek bu günahı işlediğine yönelik savları tekrarladı. Fakat bu kez tartışmanın tonu geçmiş yıllara göre biraz daha sakindi ve Reşid Rıza, Hristiyan misyonerler ile materyalist-ateistlere karşı İslam'ı savunma sadedinde Kur'an'ın tercümesinin öneminin üzerinde durdu. Kur'an'ın kelime kelime çevrilmediği, "Kur'an" adını taşımayacak, tilavette kullanılmayacak ve "mananın doğru aktarıldığı" (*tercüme ma'neviyye sahiha*) bir tercüme, "açıklayıcı bir özet" (*hulâsa tefsîriyye*) hazırlanması Müslümanların ortak sorumluluğu idi. Bu amaç doğrultusunda, Mısır Devleti ya da bir alternatif olarak Genel İslam Konferansı (tam da o sırada 1931'deki Kudüs Konferansı'nın yeni bir versiyonu yaklaşmakta idi), hem bu projenin finansmanı ile ilgilenmeli, hem de tercümenin doğruluğunun incelenmesinde ihtiyaç duyulan uzmanları organize etmeli idi.<sup>108</sup>

106 Muhammed Mustafa el-Merâgî, *Bahsun fi tercemeti'l-kur'âni'l-kerîm ve ahkâmihâ* (Kahire, 1932); tekrar basımı için bkz. *Mecelletü'l-Ezher* 7 (1936), 77-122; krş. Bar-Asher, "Avis musulmans", 308-312; Francine Costet-Tardieu, *In reformiste à l'université al-Azhar: (Euvre et pensée de Mustafâ al-Marâghi (1881-1945), (Collection Kalam) (Paris CEDEJ, 2005), 238-242; Hristiyan misyonerlerin Mısır'daki faaliyetleri için bkz. Heather J. Sharkey, *American Evangelicals in Egypt: Missionary Encounters in an Age of Empire, (Jews, Christians and Muslims from the Ancient to the Modern World) (Princeton: Princeton University Press, 2008).**

107 *el-Menâr*, "Tercemetü'l-kur'ân ve kevnü'l-'arabiyyeti lugate'l-islâm", 32/3 (Mart 1932), 184-9; 32/7 (Temmuz 1932), 535-44.

108 "Tercemetü'l-kur'ân ve kevnü'l-'arabiyyeti", 187-9; ayrıca bkz. "Tercemetü'l-kur'ân ve'l-ahâdîsi'n-nebeviyye bi'l-lugati'l-ecnebiyye", 34/5 (Ekim 1934), 358; Reşid Rıza,



Bu, aynı zamanda Muhammed Reşid Rıza'nın, bu makalede taslağı çizilen konulara dair son büyük söyleviydi. Sonraki yıllarda Türkiye'de sürdürülen Kemalist kültür reformlarına (1932'de Arapça ezanın yasaklanmasından<sup>109</sup> ve Avrupa tipi soyadı kanununun yasanmasından dil devriminin ileri seviyelere taşınmasına<sup>110</sup>) *el-Menâr*'da eskisi gibi büyük gazetecilik refleksleri verilmedi. Bu durum, Reşid Rıza'nın Müslüman dünyanın cumhuriyetçi Türkiye'sinin artık tamamen kaybedildiğine duyduğu inancın bir sonucu olarak, bilgece bir geri çekiliş olarak yorumlanabilir. Zira uzun vadede, bütün ideolojik amaçlardan bağımsız olarak, Türk dil ve harf inkılabı başarıya ulaşmıştı. Türkiye cumhurbaşkanı Erdoğan, yeni-Osmanlıcı bir nostalji içinde 1920'lerin harf inkılabını eleştirdiğinde de, Arap alfabesine dönüş çok muhtemel görünmüyordu.<sup>111</sup> Fakat bu geri çekilişte başka bir husus da rol oynamış olabilir: Reşid Rıza, dergisinde her zaman yaymaya çalıştığı, kültürel açıdan homojen ve Arapça konuşan bir İslam toplumu hedefinin, milliyetçiliklerin birbirleriyle yarıştıkları bir çağda gerçekleşmesinin çok uzak bir ihtimal olduğunu kavramış olmalıdır. Reşid Rıza, İslam'ın Arapçayı tüm Müslümanların dili yaptığına dair temel kanaatinden<sup>112</sup> geri dönmese de, Arap olmayan Müslümanlara milliyetçi düşünceleri sebebiyle yaptığı sitem artık o kadar da net işitilmiyordu. Mayıs 1933'te Endonezyalı bir Müslüman Reşid Rıza'ya, ülkesindeki şiddetli bağımsızlık hareketi bağlamında vatanseverlik (*vataniyye*) ve '*asabiyye* atmosferine karşı ne yapılması gerektiğini sordu. Zira Reşid Rıza, daha önce birçok kez gördüğümüz gibi, bu kavramları genellikle Türkiye örneği üzerinden ve hep fazlasıyla olumsuz bir anlamda kullanmıştı.<sup>113</sup>

*Fetâvâ*, 6/2541; 1931'deki Kudüs Genel İslam Konferansı hakkında bkz. Rainer Brunner, *Islamic Ecumenism in the 20th Century: the Azhar and Shiism between Rapprochement and Restraint* (Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia; s. 91) (Leiden: E.J. Brill, 2004), 88-102.

109 Umud Azak, "Secularism in Turkey as a Nationalist Search for Vernacular Islam: The Ban on the Call to Prayer in Arabic (1932-1950)", *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 124 (2008), 161-179; Adnan Menderes hükümeti 1950 yılında Arapça ezanı geri getirmiştir. Bkz. Gotthard Jäschke, "Der Islam in der neuen Türkei: Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung", *Die Welt des Islams* 1 (1954), 1-174, özellikle 77 ve devamı.; Orhan Veli Kanık, "Zurück zum arabischen Gebetsruf", *Hundert Jahre Türkei: Zeitzeugen, erzählen*, ed. Hülya Adak & Erika Glassen (Türkische Bibliothek) (Zürich: Unionsverlag, 2010), 300-304.

110 Laut, "Chronologie wichtiger Ereignisse", 78 ve devamı.; ayrıca bkz. 61. dipnot.

111 Klaus Kreiser, "Osmanisch für Anfänger", *Süddeutsche Zeitung* 8 Ocak 2015, 13; Ceylan Yeginsu, "Turks Feud over Change in Education", *The New York Times* 9 Aralık 2014, A4.

112 *el-Menâr*, "Nahda cedide li'l-ihyâ' lugati'l-islâmi'l-'arabiyyeti fi bilâdi'l-hindiyye", 32/5 (Mayıs 1932), 345; Burada Reşid Rıza, Lucknow'da Arapça yayın yapan bir gazetenin kurulması haberini, bölgedeki alimler arasında Arapçanın yeniden ihyasının bir göstergesi olarak yorumlayıp kutluyor.

113 '*asabiyye* kavramı en yalın biçimde "birbirine bağlı olma duygusu", "grup dayanışması" ya da *esprit de corps* [birlik ruhu] olarak tercüme edilebilir. Özellikle İbn Haldun tarafından kullanıldıktan sonra popülerlik kazanmıştır. Bkz. F. Gabrieli, "Asabiyya", *IEJ* 1/681; Linda Darling, "Social Cohesion ('Asabiyya) and Justice in the Late Medieval Middle East", *Comparative Studies in Society and History* 49 (2007), 329-357.

Endonezyalı okuruna cevabında Reşid Rıza, bu terimleri kullanmaktan kaçınarak kabile, ulus ve anavatan fanatizmine (*taassub*) dayalı ve diğer Müslümanlara düşmanlık besleyen akımlara karşı okurlarını uyarmakla yetindi. Ortak cihat bireysel bir görev olduğundan dışarıdaki düşmana karşı savaşmak daha önemliydi. Böylece Arapçanın nihai plandaki önemi de göz ardı edilmiş oluyordu.<sup>114</sup> Reşid Rıza'nın Arap oryantasyonlu dini milliyetçiliği bu noktada da onun değişken terminolojisine ve Müslümanların bugüne dek tartışa geldiği, sınırları her zaman net olmayan dini ve etnik-siyasi alanlar için örnek teşkil etmektedir.<sup>115</sup> Ama Muhammed Reşid Rıza gibi yabancı dillerin etkisinden uzak kalmış bir alimin başka dillerdeki deyişler üzerine ahkam kesmesi yine de anlaşılabilir. Bilindiği gibi milliyetçilik her şeyden önce kendi grubunun üyelerine yöneliktir. Başka perspektiflerden (ya da horribile dictu, başka perspektifler için) geliştirilen daha ileri bir görüş daha ziyade engelleyici olacaktır.<sup>116</sup>

114 *el-Menâr*, "el-Vataniyye ve'l-kavmiyye ve'l-'asabiyye ve'l-islâm", 33/3 (Mayıs 1933), 190-192; Reşid Rıza, *Fetâvâ*, 6/2434-2437.

115 Michael Cook, *Ancient Religions, Modern Politics: The Islamic Case in Comparative Perspective* (Princeton: Princeton University Press, 2014), 35-47.

116 Değerli katkıları için Werner Ende, Ulrich Rebstock ve Jens Peter Laut'a teşekkür ederim.

**Kaynakça*****Birincil Kaynaklar****el-Menâr*

1/6 (Nisan 1898); 1/7 (Nisan 1898); 1/39 (Aralık 1898); 2 (1899/1900); 3 (1900/1901); 4/13 (Eylül 1901); 4/21 (Ocak 1902); 4/22 (Şubat 1902); 5/24 (Mart 1903); 6/7 (Haziran 1903); 11/4 (Mayıs 1908); 11/6 (Temmuz 1908); 11/9 (Ekim 1908); 11/10 (Kasım 1908); 11/11 (Aralık 1908); 11/12 (Ocak 1909); 12/12 (Ocak 1910); 12/7 (Ağustos 1909); 13/2 (Mart 1910); 13/3 (Nisan 1910); 13/4 (Mayıs 1910); 13/10 (Kasım 1910); 16/2 (Şubat 1913); 17/2 (Ocak 1914); 17/7 (Haziran 1914); 17/8 (Temmuz 1914); 17/10 (Eylül 1914); 18/4 (Mart 1915); 19/2 (Temmuz 1916); 19/8 (Ocak 1917); 22/10 (Ekim 1921); 24/9 (Eylül 1923); 24/10 (Kasım 1923); 25/10 (Mart 1925); 26/1 (Nisan 1925); 26/8 (Şubat 1926); 27/1 (Nisan 1926); 28/8 (Ekim 1927); 28/10 (Ocak 1928); 29/2 (Nisan 1928); 29/3 (Haziran 1928); 29/4 (Temmuz 1928); 29/6 (Ekim 1928); 29/8 (Aralık 1928); 29/9 (Şubat 1929); 29/10 (Nisan 1929); 30/1 (Eylül 1929); 30/2 (Temmuz 1929); 30/9 (Nisan 1930); 32/3 (Mart 1932); 32/5 (Mayıs 1932); 32/7 (Temmuz 1932); 33/3 (Mayıs 1933); 34/5 (Oktober 1934).

*el-Hilâl*

1/6 (Şubat 1893); 10/9 (Şubat 1902); 6/20 (15 Haziran 1898).

*el-Muktataf*

29/3 (Mart 1904).

*el-Kible*

1/18 (17 Ekim 1916); 3 ve 1/19 (20 Ekim 1916).

***Muhammed Reşid Rıza'nın Yazıları***

Rıza, Muhammed Reşid. *Tefsîru'l-kur'âni'l-kerîmi'l-meşhûr bi tefsîri'l-Menâr*. Ed. İbrahim Şemseddin. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1420 h. [1999].

*Fetâvâ*. Ed. Selahaddin el-Müneccid. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-cedîd, 1972.

*Rihalâtü'l-imâm Muhammed Reşid Rızâ*. Beyrut: el-Müessesetü'l-arabiyye li'd-dirâse ve'n-neşr, 1971.

*Le Califat dans la doctrine de Rashîd Ridâ: Traduction annotée d'al- hilâfa au al-imâma al-'uzmâ (Le Califat ou l'Imâma suprême)*. çev. Henri Laoust. Mémoires de l'Institut Français de Damas; 6. Beirut: Institut Français de Damas, 1938.

*el-Menâr ve'l-Ezher*. Kahire: y.y., 1353 h [1934/1935].

***Diğer Birincil Kaynaklar***

Fiske, Daniel Willard. *Agrûmyja masry maktûba bil lisân el masry we ma'ha amsila*. Florenz: Landy, 1322 h [1904].

*An Egyptian Alphabet for the Egyptian People*. Florenz: The Landi Press, 2. Basım, 1904 [1897].

*All About Postal Matters in Egypt*. Florenz: Landi Press, 1898.

Hartmann, Martin. "Die gam'yjet ta'lym kull wilâd masr (Gesellschaft für den Unterricht der ägyptischen Jugend)". *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete* 13 (1898), 277-287.

"Islam und Arabisch". *Der Islamische Orient: Berichte und Forschungen*. Berlin: Haupt, 1905, 1-22.

- Lane, Edward William. *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians: Written in Egypt During the Years 1833, -34 and -35; Partly from Notes made During a Former Visit to that Country in the Years 1825-28*. 3 Cilt. London: Knight, 1836.
- Macauleys, Thomas. *Minute on Indian Education (2nd February 1835)*. [http://www.columbia.edu/itc/mealac/prittchet/00generalinks/macaley/ixt\\_minute\\_education\\_1835.html](http://www.columbia.edu/itc/mealac/prittchet/00generalinks/macaley/ixt_minute_education_1835.html).
- el-Merâgî, Muhammed Mustafa. *Bahsun fî tercemeti'l-kur'âni'l-kerîm ve ahkâmihâ*. Kahire: y.y., 1932.
- Mustafa Sabri Efendi. *Mes'ebetü't-tercemeti'l-kur'ân*. Kahire: el-Matbaatu's-selefiyye, 1351 h [1932/33].
- Spitta, Wilhelm. *Grammatik des arabischen Vulgärdialekts von Aegypten*. Leipzig: Hinrichs, 1880.
- Weißbach, F.H. "Die türkische Lateinschrift". *Archiv für Schreib- und Buchwesen* 4 (1930), 125-138.
- Willmore, J. Selden. *The Spoken Arabic of Egypt*. Londra: Nutt, 2. Basım, 1905 [1901].

### İkincil Kaynaklar

- Ayalon, Ami, *The Press in the Arab Middle East: A History*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Azak, Umut. "Secularism in Turkey as a Nationalist Search for Vernacular Islam: The Ban on the Call to Prayer in Arabic (1932-1950)". *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 124 (2008), 161-79.
- Baldauf, Ingeborg. *Schriftreform und Schriftwechsel bei den muslimischen Russland- und Sowjettürken (1850-1937): Ein Symptom ideengeschichtlicher und kulturpolitischer Entwicklungen* (Bibliotheca Orientalis Hungarica; 40). Budapest: Akadémiai Kiadó, 1993.
- Baldazzi, Cristina. "Due percorsi intellettuali: 'Âdil Zu'aytir vs Gustave Le Bon". *Oriente Moderno* 24/85 (2005). 287-307.
- Bar-Asher, Meir M. "Avis musulmans sur la question de la traduction du Coran". *Controverses sur les écritures canoniques de l'islam*. ed. Daniel deSmet & Mohammad Ali Amir-Moezzi. (Islam – Nouvelles Approches). Paris: Ed. du Cerf, 2014, 297-327.
- Bartholomä, Ruth. *Von Zentralasien nach Windsor Castle: Leben und Werk des Orientalisten Arminius Vambéry (1832-1913)* (Arbeitsmaterialien zum Orient; 7). Würzburg: Ergon, 2006.
- Bein, Amit. "'Ulama' and Political Activism in the Late Ottoman Empire: The Political Career of Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi (1869-1954)". *Guardians of Faith in Modern Times: 'Ulama' in the Middle East*. Ed. Meir Hetina (Social, Economic and Political Studies of the Middle East; 105). Leiden: E.J. Brill, 2009, 67-90.
- Birge, John Kingsley. "Turkish Translations of the Koran". *The Moslem World* 28 (1938), 394-399.
- Bobzin, Hartmut. "Translations of the Qur'ân". *The Encyclopedia of Islam*. 5/340-358. Brunner, Rainer. *Die Schia und die Koranfälschung* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes; 53, 1). Würzburg: Ergon, 2001.
- "Education, Politics and the Struggle for Intellectual Leadership: al-Azhar between 1927 and 1945". *Guardians of Faith in Modern Times: 'Ulama' in the Middle East*. Ed. Meir Hatina. (Social, Economic and Political Studies of the Middle East; 105). Leiden: E.J. Brill, 2009, 109-140.

- Islamic Ecumenism in the 20th Century: the Azhar and Shiism between Rapprochement and Restraint*. (Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia; s. 91). Leiden: E.J. Brill, 2004.
- Clayer, Nathalie. "Des Lettres et des mots: la crise de l'alphabet et les constructions identitaires chez les Albanais, à l'époque jeune-turque". *Documents de travail du CETOBaC 2* (Juin 2012): *Les Mots du politique*. Fasc. 2: *En Turquie et dans les Balkans*. Ed. François Georgeon, 2-15.
- "Le Premier journal turquie en caractères latins: Esas (Manastır/Bitola, 1911)". *Turcica: Revue d'études turques* 36 (2004), 253-264.
- Cleveland, William. *Islam against the West: Shakib Arslan and the Campaign for Islamic Nationalism*. London: Al Saqi Books, 1985.
- Cook, Michael. *Ancient Religions, Modern Politics: The Islamic Case in Comparative Perspective*. Princeton: Princeton University Press, 2014.
- Costet-Tardieu, Francine. *In reformiste à l'université al-Azhar: (Euvre et pensée de Mustafâ al-Marâghi (1881-1945))*. (Collection Kalam). Paris CEDEJ, 2005.
- Darling, Linda. "Social Cohesion ('Asabiyya) and Justice in the Late Medieval Middle East". *Comperative Studies in Society and History* 49 (2007), 329-357.
- Di-Capua, Yoav. "Nahda: 'The Arab Project of Enlightenment'". *The Cambridge Companion to Modern Arab Culture*. Ed. Dwight F. Reynolds (Cambridge Companions to Culture, Cambridge: Cambridge University Press, 2015, 75-95.
- Duda, Herbert Wilhelm. "Die neue Lateinschrift in der Turkei: 2. Linguistisches". *OLZ* 33 (1930), 399-413.
- "Die neue Lateinschrift in der Turkei: 1. Historisches". *OLZ* 32 (1929), 441-453.
- Dupont, Anne-Laure. "What is a kâtib 'âmm? The Status of Men of Letters and the Conception of Language According to Jurjî Zaydân". *Middle Eastern Literatures* 13 (2010), 171-181.
- Ebert, Johannes. *Religion und Reform in der arabischen Provinz: Husayn al-Gisr al-Tarablusi (1845-1909): Ein islamischer Gelehrter zwischen Tradition und Reform*. (Heidelberger Orientalische Studies; 18). Frankfurt/M. Et al: Peter Lang, 1991.
- Evans, Stephen. "Macaulay's Minute Revisited: Colonial Language Policy in Nineteenth-Century India". *Journal of Multilingual and Multicultural Development* 23 (2002), 260-281.
- Flöhr, Benjamin. *Ein traditionalistischer Korandeauteur in Dienste des Kemalismus: El-malılı Muhammed Hamdi Yazır (1878-1942)*. (Islamkundliche Untersuchungen; 326). Berlin: Klaus Schwarz, 2015.
- Friedmann, Yohanan. *Prophecy Continuous: Aspectsof Ahmadî Religious Thought and its Medieval Background*. (Comparative Studies on Muslim Societies; 3). Berkeley: University of California Press, 1989.
- Gabrieli, F. "'Asabiyya". *The Encyclopedia of Islam* (2nd Edition). 1/681.
- Glaß, Dagmar. *Der Mugtataf und seine Öffentlichkeit: Aufklärung, Rasonnement und Meinungsstreit in der frühen arabischen Zeitschriftenkommunikation*. 2 Cilt. (Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt; 17). Würzburg: Ergon, 2004.
- Günther, Sebastian, "Ummi", *The Encyclopedia of Islam*, 5/399-403.
- Gully, Adrian. "Arabic Linguistic Issues and Controversies in the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries". *Journal of Semitic Studies* 42 (1997), 75-120.

- Gürpınar, Doğan. "What is in a Name? The Rise of Turcic Personal Male Names in Turkey (1908-38)". *Middle Eastern Studies* 480 (2012), 689-706.
- Haarmann, Ulrich. "Ideology and History, Identity and Alternity: The Arab Image of the Turk from the 'Abbasids to Modern Egypt". *IJMES* 20 (1988), 175-196.
- Haddad, Mahmoud. "Arab Religious Nationalism in the Colonial Era: Rereading Rashîd Ridâ's Ideas on the Caliphate". *Journal of the American Oriental Society* 117 (1997), 253-277.
- Hattemer, Richard, *Atatürk and die türkische Reformpolitik im Spiegel der ägyptischen Presse: Eine Inhaltsanalyse ausgewählter Pressereaktionen auf Maßnahmen zur Umgestaltung des politischen, religiösen und kulturellen Lebens in der Türkei zwischen 1922 und 1938*. (Islamkundliche Untersuchungen; 210). Berlin: Klaus Schwarz, 1997.
- Hermann, Rainer. *Kulturkrise und konservative Erneuerung: Muhammed Kurd 'Alî (1876-1953) und das geistige Leben in Damaskus zu Beginn des 20. Jahrhunderts*. (Heidelberger orientalische Studien; 16). Frankfurt/M. ve diğerleri. Peter Lang, 1990.
- Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*. Cambridge University Press, 1983.
- Jäschke, Gotthard. "Der Islam in der neuen Türkei: Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung". *Die Welt des Islams* N.S. 1 (1954), 1-174.
- Ibiş, Yusuf (ed.), *Rihâlâtü'l-imâm Muhammed Reşîd Rızâ*, Beyrut: el-Müessesetü'l-arabiyye li'd-dirâse ve'n-neşr, 1971.
- Jomier, Jacques. *Le Commentaire Coranique du Manar: Tendances modernes de l'exégèse coranique en Égypte*. Paris: Maisonneuve, 1954.
- Kanık, Orhan Veli. "Zurück zum arabischen Gebetsruf". *Hundert Jahre Türkei: Zeitzeugen, erzählen*. Ed. Hülya Adak ve Erika Glassen. (Türkische Bibliothek). Zürich: Unionsverlag, 2010, 300-304.
- Kaye, Alan S. "Arabic Alphabet for Other Languages". *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*. Ed. Kees Versteegh. 5 Cilt. Leiden: E.J. Brill, 2006, 1/133-147.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemu'l-müellifîn: Terâcim musannifî'l-kütübî'l-'arabiyye*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1414 h. [1993].
- Kerr, Malcolm. *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashîd Ridâ*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1966.
- Kreiser, Klaus. "Osmanisch für Anfänger". *Süddeutsche Zeitung* 8 Ocak 2015, 13.
- Kropp, Manfred. "Lîsân 'arabiyy mubîn – 'klares Arabisch'? oder 'offenbar Arabisch', gar 'geoffenbartes Arabisch'?". Andrew Rippin ve Roberto Tottoli (ed.). *Books and Written Culture of the Islamic World: Studies Presented to Claude Gilliot on the Occasion of His 75th Birthday [...]*. (Islamic History and Civilization; 113). Leiden: E.J. Brill, 2015, 271-287.
- Landau, Jacob M. "Pan-Turkism". *The Encyclopedia of Islam* (2nd Edition). 8/250-252. *Pan-Turkism: From Irredentism to Cooperation*. London: Hurst, 2. Basım, 1995.
- Laoust, Henri. *Le Califat dans la doctrine de Rashîd Ridâ: Traduction annotée d'al-ḥilâfa au al-imâma al-'uzmâ (Le Califat ou l'Imâma suprême)*. (Mémoires de l'Institut Français de Damas; 6). Beirut: Institut Français de Damas, 1938.
- Larcher, Pierre. "Al-lugha al-fusha: Archéologie d'un concept 'idéolinguistique'". *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 124 (2008), 263-278.
- Laut, Jens Peter. "Chronologie wichtiger Ereignisse im Verlauf der türkischen Sprachreform: Von den Anfängen bis 1983". *Materialia Turcica*, 24 (2003), 69-102. *Das Türkische als Ursprache? Sprachwissenschaftliche Theorien in der Zeit des*

- erwachenden türkischen Nationalismus*. (Turkologica; 44). Wiesbaden: Harrasowitz, 2000.
- Leaman, Oliver (ed.). *The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy*. 2 Cilt. London: Thoemmes Continuum, 2006.
- Lewis, Bernard. *The Emergence of Modern Turkey*. London ve diğ.: Oxford University Press, 1961.
- Lewis, Geoffrey. *The Turkish Language Reform: A Catastrophic Success*. (Oxford Linguistics). Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Lowry, Malcolm. *Early Islamic Legal Theory: The Risâla of Muhammad ibn Idrîs al-Shâfi'î*. (Studies in Islamic Law and Society; 30). Leiden: E.J. Brill, 2007.
- Mangold, Sabine. "Die Khedival-Bibliothek zu Kairo und ihre deutschen Bibliothekare (1871-1914)". *ZDMG* 157 (2007), 49-76.
- Martin, Richard C. "Inimitability". *The Encyclopedia of Islam*. 2/526-536.
- Masters, Bruce. *The Arabs of the Ottoman Empire: A Social and Cultural History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- el-Merrâkuşî, Muhammed Sâlih. *Tefkîru Muhammed Reşîd Rîzâ min hilâli mecelle-ti'l-menâr, 1898-1935*. Tunus ve Cezayir: ed-Dâru't-tûnisîyye li'n-neşr, 1985.
- Palmer, M. Reeves. "The Kibla: A Mecca Newspaper". *The Moslem World* 7 (1917), 185-190.
- Patel, Abdurrezzak. *The Arab Nahda: The Making of the Intellectual and Humanist Movement*. (Edinburgh Studies in Modern Arabic Literature). Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.
- Pink, Johanna. *Geschichte Ägyptens: Von der Spätantike bis zur Gegenwart*. C.H. Beck Paperback; 6163). München: C.H. Beck, 2014.
- Poullion, François. *Dictionnaire des orientalistes de langue française*. Paris: HSMM, 2012.
- Prätor, Sabine. "Sprache der Religion und Wissenschaft: Anmerkungen zum Arabischlernen im spätosmanischen Istanbul". *Zeitschrift für Arabische Linguistik* 25 (1993), 260-269.
- Reid, Donald Malcolm. *Whose Pharaohs? Archeology, Museums and Egyptian National Identity from Napoleon to World War I*. Berkeley: University of California Press, 2002.
- Reynolds, Michael. "Buffers, not Brethren: Young Turk Military Policy in the First World War and the Myth of Panturanism". *Past and Present* 203 (2009), 137-179.
- Rossi, Ettore. "Il nuovo alfabeto latino introdotto in Turchia", *Oriente Modern* 9 (1929), 32-48.
- Russell, Mona. "Competing, Overlapping and Contradictory Agendas: Egyptian Education Under British Occupation, 1882-1922". *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 21 (2001), 50-60.
- Ryad, Umar. "Islamic Reformism and Great Britain: Rashid Rida's Image as Reflected in the Journal Al-Manar in Cairo". *Islam and Christian-Muslim Relations* 21 (2010), 263-285.
- Islamic Reformism and Christianity; A Critical Reading of the Works of Muhammad Rashîd Ridâ and His Associates (1898-1935)*. (History of Christian-Muslim Relations; 12). Leiden: E.J. Brill, 2009.
- Scharlipp, Wolfgang-E. *Türkische Sprache, arabische Schrift: Ein Beispiel schrifthistorischer Akkulturation*. (Bibliotheca Orientalis Hungarica; 44). Budapest: Akadémiai Kiadó, 1995.

- Sharkey, Heather J. *American Evangelicals in Egypt: Missionary Encounters in an Age of Empire. (Jews, Christians and Muslims from the Ancient to the Modern World)*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- Starett, Gregory. *Putting Islam to Work: Education, Politics and Religious Transformation in Egypt*. (Comparative Studies on Muslim Societies; 25). Berkeley: University of California Press, 1998.
- Strauss, Johann Strauss. "Modernisation, nationalisation, désilamisation: La transformation du turc aux XIXe-XXe siècles". *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 124 (2008), 135-159.
- eş-Şâfi'î, Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. Ed. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Şirketu mektebeti ve matbaati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1357 h [1938].  
*el-İmâm Muhammed ibn İdris eş-Şâfi'î's er-Risâle fî usûli'l-fikh: Treatise on the Foundations of Islamic Jurisprudence, Translated with an Introduction, Notes and Appendices by Majid Khadduri*. Majid Khadduri (ed. ve terc.). Cambridge: Islamic Text Society, 2. Basım, 1987.
- Tauber, Eliezer. *The Emergence of the Arab Movements*. London: Cass, 1993.  
"Rashîd Ridâ as Pan-Arabist before World War I". *The Muslim World* 79 (1989), 102-112.
- van Ess, Joseph. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. 6 Cilt. Berlin, New York: de Gruyter, 1991-1997.
- van Leeuwen, Richard. "Mobility and Islamic Thought: The Syrian Journey of Rashid Rida in 1908". Giuseppe Contu (ed.). *Centre and Periphery within the Borders of Islam: Proc. Of the 23rd Congress of l'UEAI*. (Orientalia Lovaniensia analecta; 207). Leuven: Peeters, 2012, 33-46.
- Walker, Paul E. "Bâtıniyya". *The Encyclopedia of Islam* (3rd Edition), 170-174.
- Wielandt, Rotraud. *Das Bild der Europäer in der modernen arabischen Erzähl- und Theaterliteratur*. (BTS; 23). Beirut: Orient-Institut DMG, 1980.
- Wilson, M. Brett. *Translating the Qur'an in an Age of Nationalism: Print Culture and Modern Islam in Turkey*. (Qur'anic Studies Series; 11). London: The Institute of Ismaili Studies, 2014.  
"The First Translations of the Qur'ân in Modern Turkey (1924-38)". *IJMES* 41 (2009), 419-435.
- Yeginsu, Ceylan. "Turks Feud over Change in Education". *The New York Times* 9.12.2014, A4.
- Zack, Liesbeth. "Key to Mass Literacy or Professor's Hobby? Fiske's Project to Write Egyptian Arabic with the Latin Alphabet". *al-Arabiyya* 47 (2014), 1-19.
- Zadeh, Travis. *The Vernacular Qur'an: Translation and the Rise of Persian Exegesis*. (Qur'anic Studies Series; 7). Oxford: Oxford University Press, 2012.