

Kocaeli **ilahiyat** Dergisi
<http://dergipark.gov.tr/kider> Cilt 4 - Sayı 1-Yıl: 2020

Kocaeli **Theology** Journal
Volume:4-Issue:1-Year:2020

Kapsam / Scope

İslam ve Dini Araştırmalar / Islamic and Religious Studies

Periyot / Period

Yılda 2 Sayı (Haziran/Aralık) / Biannual (June/December)

Basım Yeri / Place of Publication

Kocaeli Üniversitesi Basımevi Umuttepe Yerleşkesi 41380 İzmit/KOCAELİ - 02623031444

Yayın Dili / Language of Publication

Türkçe, Arapça ve İngilizce / Turkish, Arabic and English

Kocaeli İlahiyat Dergisi, yılda iki sayı yayımlanan bilimsel hakemli bir dergidir.

Kocaeli Theology Journal is a peer-reviewed academic journal published twice a year.

Makaleler, Türkçe ve İngilizce başlık, Türkçe ve İngilizce öz (en az 150 kelime), Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler (en az 5 kavram) ve Chicago stiline uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir. Articles contain a Turkish and English title, a Turkish and English abstract (at least 150 words), a Turkish and English keywords (at least 5 concepts) and a bibliography prepared with the Chicago Manual of Style.

Yayıncı / Publisher

Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE • Kocaeli University Faculty of Theology,
Kocaeli/TURKEY • <http://www.kocaeli.edu.tr/>

Sahibi/ Owner

Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Dr. Öğ. Üyesi Hüseyin OKUR, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

Editör / Editor in Chief

Dr. Öğ. Üyesi Hüseyin OKUR, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE
• huseyin.okur@kocaeli.edu.tr

Yardımcı Editörler / Associate Editors

Doç. Dr. Ahmet Ekşi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE |

Doç. Dr. Kadir Gömbeyaz, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

Yayın Kurulu / Editorial Board

Doç. Dr. Mehmet Çiçek, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE | Doç. Dr. Sefer Yavuz, Kocaeli

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE | Doç. Dr. Ahmet Ekşi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,

Kocaeli/TÜRKİYE | Doç. Dr. Ali Cançelik, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE | Doç. Dr. Kadir

Gömbeyaz, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

Kitap Değerlendirme / Book Reviews

Arş. Gör. Ali İhsan Kılıç, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE |
Arş. Gör. Abdurrahman Bulut, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE | Prof. Dr. Abdurrahman Özdemir, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul/TÜRKİYE | Prof. Dr. Ali İhsan Pala, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Erzurum/TÜRKİYE | Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya, İstanbul Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İstanbul/TÜRKİYE | Prof. Dr. H. Mehmet Günay, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya/TÜRKİYE | Prof. Dr. Halil İbrahim Şimşek, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Çorum/ TÜRKİYE | Prof. Dr. Hülya Alper, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul/TÜRKİYE | Prof. Dr. İsmail Çalışkan, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara/ TÜRKİYE | Prof. Dr. Kemal Yıldız, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul/TÜRKİYE | Prof. Dr. Metin Özdemir, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Ankara/TÜRKİYE | Prof. Dr. Şevket Topal, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Rize/TÜRKİYE | Prof. Dr. Ünal Kılıç, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sivas/TÜRKİYE | Doç. Dr. Ali Avcu, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sivas/TÜRKİYE | Doç. Dr. Ali Namılı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul/TÜRKİYE | Doç. Dr. Ömer Aslan, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sivas/TÜRKİYE | Doç. Dr. Süleyman Kaya, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya/TÜRKİYE | Doç. Dr. Yakup Coştu, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Çorum/TÜRKİYE | Dr. Öğ. Üyesi Adalet Çakır, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

Hakem Kurulu / Referee Board

Kocaeli İlahiyat Dergisi'nde, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanılmaktadır. Kocaeli Theology Journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers.

İntihal Tespit Politikası / Plagiarism Policy

İntihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir. All articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

Açık Erişim Politikası / Open Access Policy

Bu dergi; bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracığı ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır. This journal provides immediate open access to its content on the principle that making research free available to the public supports a greater global exchange of knowledge.

Yönetim Yeri ve Adresi / Executive Office and Correspondence Address

Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Umuttepe Yerleşkesi, 41380, Kocaeli/ Turkey
<https://dergipark.org.tr/kider> Tel: +90 (262) 303 47 02/04 • Fax: +90 (262) 303 47 03

İçindekiler

Salgın Hastalık Döneminde Alınan Tedbirlerin Fıkhî Analizi	5
Enver Osman KAAAN	
Şair İbn Düreyd'in Lâmiyye'sinde Sosyal Hiciv.....	25
Adnan ARSLAN	
Nâbi Divânı'ndaki Musikî Terimlerinin Dinî-Tasavvufî ve Sosyokültürel Açından Tahlili	43
Ali CANÇELİK-İhsan ŞEN	
İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Örneği)	85
Ahmet İhsan DÜNDAR	
Sosyal Medyada Dini Topluluklar.....	101
Muhammed YAMAÇ	
Sarf Öğretisinde Kural Dışı Kullanım Nedenleri.....	123
Mahmoud ABS	
Tekitli Cümlelerin Çevirisi Bakımından Akif'in Meali	161
Avnullah Enes ATEŞ	
Kemalpaşazâde'nin er-Risâle Fî İstihâni'l-İsti'câr Alâ Ta'limi'l-Kur'ân Adlı Risalesi: Tahlil ve Çeviri.....	179
Orazsahet ORAZOV	
Kadının Mahremsiz Yolculuğunun Fıkhî Yönden Değerlendirilmesi	197
Üveys ATEŞ	
Kudâme Ailesinden Ziyauddin el-Makdisî ve Hadis Literatürüne Katkısı	235
Rıdvan KALAÇ, Arif GEZER	
Hadisleri Değerlendirmedeki Farklılıkların Fıkha Etkileri: Hanefî İmamları Örneği...281	
Feyzullah KAĞIT	
Hıristiyanlığa Göre Vahyin Gerçekleşme Şekilleri	305
Harun DüNDAR KARAHAN	
Vakfa Dair Bir Tetkik	325
Hüseyin NACİ	



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

SALGIN HASTALIK DÖNEMİNDE ALINAN TEDBİRLERİN FIKHÎ ANALİZİ

THE ANALYSIS OF PRECAUTIONS IN FIQH DURING THE PERIOD OF EPIDEMIC

Enver Osman KAAN

Dr. Öğr. Üyesi

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Orcid.org/ 0000-0003-0452-6408

e-mail: enoskaan73@gmail.com

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 23 Mayıs 2020/ 23 May 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 08 Haziran 2020 / 08 June 2020

Yayın Tarihi / Published: 25 Haziran 2020/ 25 June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June 2020

Cilt / Volume: 4 Sayı / Issue: 1 Sayfa / Pages: **5-24**

Öz

Salgın hastalıklar tarih boyunca insanlığın en büyük imtihanlarından olmuştur. İnsanlık, diğer afetlerde olduğu gibi salgın hastalıklarda da çok bedel ödemiştir. Bununla birlikte, salgın hastalıkların diğerlerinden farkı ne zaman başlayacağını, ne zaman sonlanacağını ve nasıl bir zarara sebebiyet vereceğinin önceden tahmin edilememesidir. Günümüzde salgın hastalıklar ile mücadelede en büyük rolü devletler ve sağlık kurumları üstlenmektedir. Vatandaşların maddi olarak desteklenmesinden, ilaçların temini veya yeni ilaçların geliştirilmesine ve hatta insanların toplandıkları yerlerin kapatılmasına kadar bir dizi tedbirler alınmaktadır. Bu bağlamda alınan tedbirler arasında izolasyon ve karantina, ibadethanelerin kapatılması ve toplu ibadetin yasaklanması İslam fıkhını yakından ilgilendiren konular arasındadır. Bu sebeple makalede salgın hastalıklar ile mücadele bağlamında alınan izolasyon ve karantina, ibadethanelerin kapatılması ve toplu ibadetin yasaklanması konuları fıkıh bağlamında işlenecektir. Hastalığın yayılmasını önlemede bireylere düşen önemli sorumluluklar da vardır. Bu sebeple, bulaştırıcının durumu ve ölümü konuları da fikhî açıdan değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Musibet, Salgın Hastalık, Karantina, İbadet

The Analysis of Precautions In Fiqh During The Period of Epidemic

Abstract

Epidemic have been one of the serious exams of humanity throughout the history. Many lives have been lost due to epidemic infections. Epidemic diseases differ from others with their unpredictability of times and the harm cause. Today, governments and health institutions play the main role in fighting epidemic diseases. A range of physical measures from the financial support of citizens to the medical provision or the development of new medicines and even closure of places where people gather, are taken. In this context, isolation and quarantine, the closure of places of worship and the prohibition of collective worship are among the precautions taken and these issues nearly related to Islamic jurisprudence. Therefore, the article will deal with isolation and quarantine, the closure of places of worship and the banning of mass worship in the context of combating contagious diseases. There are also responsibilities to individuals in preventing the spread of the disease. Therefore, the situation of transmitter and his death will also be evaluated from a point of fiqh view.

Key Words: Islamic Law, Disaster, Contagious Disease, Quarantine, Prayer

GİRİŞ

Hastalıkların salgın hale gelmesinin nedeni hızlı bir şekilde yayılmasıdır. Hastalığın yayılmasını önlemek tedbirlerin alınmasına bağlıdır. Tedbirler, kişisel olduğu gibi kurumsal da olabilir veya alınan tedbirler bireysel olabildiği gibi toplumsal da olabilir. Söz konusu tedbir kararlarını alacak ve uygulayacak olan toplumun en büyük ve en güçlü kurumu devlettir. Devlet, sağlık alanında hizmet veren kurumların ve kurulların tavsiyeleri doğrultusunda tedbirlerin çeşitlerini, sürelerini belirler ve halkı bilgilendirir. Bu çerçevede, yetkililer tarafından en fazla uyarılan iki konu; bireysel anlamda el temizliği ve sosyal mesafeye dikkat edilmesidir. Diğer taraftan, hastalığın toplum arasında yayılmasını önlemek ve toplum sağlığını korumak adına seyahat sınırlandırılmasının getirilmesi, toplu halde bulunan yerlerin kapatılması gibi tedbirler tüm bireyleri ve genel olarak sağlık sistemini yakından ilgilendirmektedir. Salgın hastalık sebebiyle alınan tedbirler arasında izolasyon ve karantina, ibadethanelerin kapatılması, toplu ibadetin yasaklanması ve salgın hastalığa yakalananların durumu ve ölümü gibi fikhî yakından ilgilendiren konular bulunmaktadır. Makalede bu konuların fikhî açıdan analizi yapılacaktır.

Fikhî hükümler, özellikle Hanefî geleneğinde Şâri'in (yasa koyucunun) hitabının kendisi değil, bu hitaptan doğan sonuç olarak görülmüştür.¹ Dolayısıyla, hükmün kaynağı olan hitabın şekli burada önem arz etmektedir. Şâri'in hitabı doğrudan emirler veya nehiyeler şeklinde olduğu gibi bunları koruyacak bir formda da gelebilmektedir. Özellikle nehiyelerde bu açıkça görülür. Örneğin ayette "zina etmeyin" yerine "zinaya yaklaşmayın"² hitabının seçilmesi zinaya götürecek vesilelerin de yasaklanması anlamına gelmektedir ki fikhî ilminde buna "sedd-i zerâa" denilmektedir.

Sedd-i zerâa; yapılmasında sakıncalı sonuçlar doğması kuvvetle muhtemel olan mubah fiillerin yasaklanması anlamına gelen, dinin fer'î kaynaklarından sayılan bir usul terimidir.³ Sedd-i zerâa'da faydalı veya zararlı olan şeye

1 Abdulvehhab Hallaf, *İlmu usûli'l-fıkıh*, (İstanbul: Eda Neşriyat, 1991), 100.

2 el-İsra' 17/32.

3 İbrahim Kâfi Dönmez, "Sedd-i Zerâi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 36/277-282.

götüren vesile anlamı vardır.⁴ Faydalı olan için “maslahat”, zararlı olan için “mefsedet” terimi kullanılır. Sağlıklı bir topluma ulaşmak için faydalı olanların korunması, zararlı olanların kovulması zorunludur. Şeriatın maksatları çerçevesinde bunun yapılması için, çapı merkezden dışarıya doğru genişleyen üç daire içindeki maslahatlar önem sırasına göre dizilir. İlk sırada zarûrî maslahatlar vardır ki bunlar canı, dini, nesli, akli ve malı koruma altına almaktır. İkinci sırada hâcî maslahatlar vardır ki, bunlar zarûrî maslahatlara yönelik tehditleri engellemeye dönük ihtiyatî tedbir anlamındaki “sedd-i zerîa” ilkelidir. Üçüncü sırada ise tahsînî maslahatlar vardır ki, bunlar ideal toplum hedefini gerçekleştirmede önemli paya sahip olan ahlâkî prensiplerdir.⁵ İbn Nüceym’in aktardığı gibi sedd-i zerîa ilkesi “درء المفسد أولى من جلب المصالح / Mefsedetin def’i maslahatın celbinden evlâdır” kuralı ile iç içedir.⁶

Salgın hastalıklarla mücadele çerçevesinde bir takım tedbirlere başvurma meselesi sedd-i zerîa bağlamında ele alınmalıdır. Çünkü bu ilkeye göre zarara yol açan yasaklanabildiği gibi zarara yol açtığı halde bazı durumlarda maslahat doğuran da serbest bırakılabilir. Örneğin aileyi dağıttığı halde geçinemeyen çiftlerin nikâhlarını devam ettirmeleri başka sıkıntılar doğurabileceği için boşanmalarına izin verilmesi bu kabildendir. Ancak burada asıl mesele doğacak zararın kesin olup olmadığıdır. Özellikle hakların kullanılması konusunda ortaya çıkacak zarar kesin ise bu hak kullanılamaz, kesin değilse bu durum mevcut otoritenin kararına bırakılmalıdır.⁷ Bununla birlikte sedd-i zerîa’nın devreye girmesinin bazı koşulları vardır. Bu koşulların başında yapılan işlemin er ya da geç, olumlu veya olumsuz sonuç doğurması gelir. Aynı zamanda doğan bu sonucun İslâm’ın genel gayeleri ile örtüşüp örtüşmediği dikkate alınmalıdır. Ortaya çıkan sonucun ölçülebilir olması, suistimale yol

4 Vehbe ez-Zuhaylî, *Usûlu’l-fikhi’l-İslamî*, 2 (Dımeşk: Daru’l-Fıkr, 1417/1996), 873.

5 İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Gırnâtî eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, thk. Meşhur b. Hasen (Kahire: Dâru İbn Affân, 1997) 2/17-25.

6 Osman Şahin, İslam Hukuk Metodolojisinde Zerâyi’ ve Uygulaması, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 7 (Nisan 2006), 210. Zeynuddin b. İbrahim b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübu’l-İlmiyye, 1999), 78.

7 Fahri Demir, *İslâm Hukukunda Mülkiyet Hakkı ve Servet Dağılımı*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1986), 250.

açmaması, şartlara göre değişkenlik gösterebilmesi sedd-i zerâ'ada gözetilmesi gereken diğer koşullardır.⁸

Sedd-i zerâ'nın belli bir hükmü olmamakla birlikte, 'suyun rengi kabın rengidir' özdeyişinde olduğu gibi vesile olduğu şeyin hükmünü alır denilebilir.⁹ Örneğin öldürmek dinin temel kaynaklarında haram olarak açıklanmıştır, o halde ölüme sebebiyet verecek bir şey yapmak aynı hükmü alacaktır. Aksi halde bu durum öldürme yasağı ile çelişir ve yasağa teşvik anlamına gelir.¹⁰ Aynı durum yayılması önlenmek istenilen bir hastalık için de söz konusudur. Bu durumda hastalığa götüren vesilelerin engellenmesi gerekir.¹¹ O halde normal şartlarda yapılması meşru' olan bir şey, salgın hastalık nedeniyle yasak gelmesinin fikhî hükmü, yasağın delinmesi durumunda ortaya çıkacak zarara göre değişecektir.

1. İzolasyon ve Karantina

Hastalık; zararlı bakteri, mikrop ve virüslerin organizmayı ele geçirmesi ve işleyişinde bozukluklar meydana getirmesi olarak tanımlanır.¹² Salgın hastalık ise, zararlı bakteri ve virüslerin buldukları yerde hayatîyetlerini idame ettiremeyeceklerini anladıklarında yeni yaşam alanları aramaları sonucu meydana gelen bir durumdur. Özellikle virüsler için yeni yaşam alanları canlı hücreler demektir. Çünkü virüsler bakteriler gibi canlı olmadıkları için kendi başlarına yaşamaları mümkün değildir.¹³

Salgın hastalığa neden olan bakteri ve virüsler bağırsaklardan dışkıyla, idrar yollarından idrarla, iç kısımlardan kanla, irinle, solunum yollarından balgam, sümük, tükürük, hapşırık gibi salgılarıyla; dış kısımlarda temasla etrafa

8 Şahin, Zerâyi' ve Uygulaması, 226-240.

9 Şahin, Zerâyi' ve Uygulaması, 225.

10 İbrahim Kâfi Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 398.

11 Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, 399.

12 Türk Dil Kurumu, TDK, Hastalık (Erişim 1 Nisan 2020). Ayrıca bk. Aidin Salih, *Gerçek Tıp*, (İstanbul: Sadehayat Yayıncılık, 2012), 13.

13 Sally F. Bloomfield vd., "The Effectiveness Of Hand Hygiene Procedures In Reducing The Risks Of Infections In Home And Community Settings Including Handwashing And Alcohol-Based Hand Sanitizers", ifh-homehygiene (Erişim 1 Nisan 2020).

yayıdır. Özellikle el temasının virüslerin yayılmasında çok etkili olduğu uzmanlar tarafından vurgulanmaktadır. Bu nedenle tokalaşmak, kucaklaşmak, sosyal mesafeyi ortadan kaldırmak virüslerin yayılmasında en fazla aracılık yapan alışkanlıklardır. Bu alışkanlıkları azaltmak ve hatta ortadan kaldırmak adına bilim adamları izolasyon ve karantina uygulamalarını şiddetle tavsiye etmektedirler.

Tarihte salgın hastalıklar esnasında alınacak tedbirler bağlamında, özellikle karantina konusunda âlimler arasında tartışma yaşandığı ve muhtelif yaklaşımların ortaya çıktığı görülmektedir. Bunlardan birisi Tunus'ta cereyan eden bir hadisedir. Zeytune Üniversitesi hocası Muhammed Menaî, karantinanın kader inancına aykırı olduğunu ve caiz olmadığını iddia ederken, Tunus müftüsü Muhammed Bayram ise bilakis karantinanın vacip olduğu yönünde fetva vermiştir.¹⁴ Osmanlının son dönemlerinde salgın hastalıklara yönelik alınan dînî tedbirler bir taraftan Mehmet Âkif Ersoy gibi dînî yönü ağır basan şair ve yazarlar tarafından eleştirilirken, Ahmed Şîranî gibi mütefekkirler tarafından her iki yönden tedbirler alınması gerektiği görüşü ileri sürülmüştür. Bu bağlamda, Mehmet Akif tedbirlerin sadece tıbbî gerekçelere dayandırılması gerektiğini savunurken,¹⁵ Şîranî ise Buhârî şerîf, Şifâ-i şerîf okunması, günahlardan uzak durulup tövbe edilmesi, yiyecek ve içeceklerin temizliğine dikkat edilmesi, sokakların, evlerin temizlenmesi ve doktorların tavsiyelerine önem verilmesi şeklinde tavsiyelerini sıraladığı görülmektedir.¹⁶

Hadis kaynaklarında Medine'de Hz. Peygamber zamanında salgın hastalığın zuhur ettiğine, bireysel ve toplumsal karantınayı çağrıştıran olayların yaşandığına delil olabilecek bilgiler bulunmaktadır. Bu olaylardan birisi Hz. Peygamber'i ziyarete gelen Sakif heyeti içinde olan bir kişiyle tokalaşmaması ve ona "Tamam tokalaştık kabul et, çıkabilirsin" demesidir.¹⁷ Ayrıca "Kaplarnızın ağzını kapatın, kurbalarınızın ağzını bağlayın yoksa veba girer"¹⁸ uyarısı ev

14 Rifaa Râfî b. Bedevî b. Ali et-Tahâvî, *Tablisül-ibraz fi telhis-i bâriz*, (b.y.: y.y. 1290/1873), 97.

15 Mehmet Akif Ersoy, "Koleraya Dair", *Strat-ı Müstakîm*, 5/115, 178.

16 Ahmed Şîranî, "Kolera Münasebetiyle Makale-i Mahsusa", *Beyânul-Hak*, 2319.

17 Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'û's-sabîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdül-bâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56) "Selam", 36.

18 Müslim, "el-Eşribe", 99.

içi izolasyonu gösterirken, sosyal izolasyon ve karantınayı en açık bir şekilde ortaya koyan Abdurrahman b. Avf yoluyla bize gelen “*Vebanın olduğu yere girmeyiniz, bulunduğunuz yerde veba varsa dışarı çıkmayınız*”¹⁹ hadisidir.

Salgın hastalığın görüldüğü yerin karantina altına alınması ve sağlıklı olanların bile orayı tamamen terk etmemesinin hikmeti, hastaların tedavisini yapacak kişilerin kalmaması ve böylece ölüme terk edilmeleridir. Tecrit edilen hastaların iyileşme ihtimali varsa bile böyle bir muameleye tabi tutulmaları morallerini bozacak, umutlarını kırarak ve kendilerini yalnız ve çaresiz hissetmelerine sebep olacaktır. Böyle bir atmosferde hastaların iyileşmesi ve hastalığın izale edilmesinin güçlüğü ise izahtan varestedir.²⁰

2. Toplu İbadetin Yasaklanması

İnsanların hastalıklardan sakınması, hastalandıklarında tedavi olması, hastalanmamak için sağlıklı beslenmesi, spor yapması, temizlik kurallarına riayet etmesi, bedenini ve elbiselerini temiz tutması aynı zamanda İslâm’ın da emridir. Kur’an’da “*Giydiklerini temiz tut, pislikten uzak dur, yaptığın iyiliği başa kakma, Rabbin için sabret*”²¹ ayetleri bu konudaki hükmün açıklığını ortaya koyar. Yine Allah, Kur’an’da “...*tövbe edenleri ve temizlenenleri sevdiğini*”²² beyan eder.

Tüm bu önlemler aynı zamanda İslâm’ın genel amaçlarından hayatı korumaya yönelik fikhî hükümlerdir. Hayat korunmadığı zaman İslâm şeriatının/ fikhin/hukukun diğer amaçları olan dini, nesli, akli ve malı korumak da

19 قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الطَّاعُونَ آيَةُ الرَّجْرِ ابْتَلَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِهٖ نَاسًا مِنْ عِبَادِهِ فَإِذَا سَمِعْتُمْ بِهٖ فَلَا تَدْخُلُوا عَلَيْهِ وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضِ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلَا تَمُرُّوا مِنْهُ

Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahih*, nşr. Muhammed Zühêyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2001), “Kitabu’t-tıb”, 43-45; Müslim, “Kitabu’s-Selam”, 92-100.

20 Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu’l-ulumu’d-din*, (Beirut: Dâru’l-marife, ts.) 4/291.

21 el-Müddessir 74/2-7.

22 el-Bakara 2/222.

mümkün olmaz.²³ Hayat söz konusu olduğunda, kalbin iman ile dolu olması şartıyla dilde küfür kelimesini söylemeye bile ruhsat verilmiştir.²⁴

İslâm fıkhnının genel kurallardan birisi “zaruri durumlar mahzurlu durumları mubah kılar” maddesidir.²⁵ Bu kuralın bazı şartları vardır. Bu şartlar şunlardır:

1. Zorunluluk (Zaruri durum) insanın canına helak, malına telef gelecek şekilde bulunacak,
2. Zorunluluk halinin mubah yollar ile telafisi mümkün olmayacak,
3. Yasak (Mahzur), zaruret miktarınca çığnenecek,
4. Yasak işlenirken gelen zarar, işlenmezken gelenden daha az olacak,
5. Zor durumda olan (muzdar) adaleti tesis etmeye çalışacak, başkalarının hakkını ve inanç ilkelerini korumayı hedefleyecek,
6. Yasak işlenmediği takdirde zarar, toplumun çoğunluğunu etkisi altına alacak,
7. Yasağı işleme serbestliği zaruret vaktiyle sınırlı olacak²⁶

Bu şartlar gerçekleştiği takdirde İslâm’ın emir ve nehiyelerinde ruhsatlar devreye girer. Bu çerçevede camilerde cemaatle namazın askıya alınması gibi uygulamalara gidilebilir. Nitekim Abdullah b. Abbas yağmurlu bir günde müezzinine, ezandaki şehadet cümlelerini söyledikten sonra “حي علي الصلاة/ haydi namaza” yerine “صلوا في بيوتكم/evlerinizde kılın” nidasında bulunması talimatını vermişti. Bu uygulamayı yadırgayanlara da Hz. Peygamberin böy-

23 Tahir b. Âşûr, *Makâsıdu’ş-Şeriatil-İslamiyye*, thk. Muhammed ez-Zuhayli, (Dımeşk: Daru’l-Kalem, 1438/2016), 27.

24 Nahl 16/106. نَاهِلٌ مِنْ كَفَرٍ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ bk. Ebu Zeyd Abdullah b. Ömer ed-Debbusi, *Takvîmu’l-edille*, (Beyrut: Mektebe-i Asriyye, 1426/2006), 86

25 Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyutî, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübu’l-İlmiyye, 1990), 84; İbn Nüceym, Zeynuddin b. İbrahim b. Muhammed, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir*. (Beyrut: Dâru’l-Kütübu’l-İlmiyye, 1999), 85.

26 Muhammed Osman Şebbir, *el-Kavaidil-küllüyye ve’d-davâbidi’l-fıkhiyye fi’ş-şeriatil-İslamiyye*, (Ürdün: Dâru’n-Nefais, 1428/2007), 214-215.

le yaptığını rivayet etmişti.²⁷ İbn Munzir'in "ilim ehli arasında hasta olanın hastalığı sebebiyle cemaate katılamayacağı konusunda bir ihtilaf bilmiyorum" demesi, canı, malı ve ailesi hakkında endişe duyanın cemaate hatta cumaya gelme konusunda mazeretli olduğunun kabul edildiği anlamı taşımaktadır.²⁸

Salgın hastalıklar, vakit namazlarında camiye gidilmesinin ve cemaate katılmamanın ve bu hususta yasak getirmenin geçerli gerekçesidir. Zira Hz. Peygamber, kokusu sebebiyle sarımsak yiyenlerin mescide gelmelerini yasaklamışken²⁹ virüs sebebiyle camiye gidilmesi evleviyetle yasaklanması gerekir. Ancak Cuma namazı³⁰ ve hac gibi toplu ibadetler aynı zamanda İslâm'ın şiar ibadetleri olduğu için tamamen yasaklanmaları yerine, gerekli önlemler alındıktan sonra, kontrollü bir şekilde ifa edilmelerine izin verilmesi daha uygundur.³¹ Nitekim Hz. Ömer cüzzamlı bir kadını Kâbe'yi tavaf etmekten menetmiştir ama cüzzam hastalığı nedeniyle Kabe'nin tavaf edilmesini tamamen yasaklamamıştır.³² Tarih kaynakları Mekke, Mısır ve Endülüs'de kıtlık ve veba dönemlerinde mescitlerin kapandığından bahseder,³³ ancak mevcut yönetimler tarafından bir yasağın getirildiği bilinmemektedir.

27 Buhari, "Cuma", 14; Müslim, "Salatu'l-musafirin", 3.

28 Ebu Muhammed Muvaffaku'd-din Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudame el-Makdisî, *el-Muğni*, (Kahire: Mektebetu'l-Kâhire, 1388/1968), 1/451.

29 من هذه الشجرة فلا يقربن مسجدنا ولا يؤذينا بريح الثوم Müslim, "Mesacid", 17.

30 Cuma namazı Müslümanların varlığı ve birliğini sembolize eden, aralarında ülfet ve muhabbet oluşturan, uhuvvet bağıni pekiştiren cemaatle kılınması gereken bir ibadettir. Cemaatin nisabı fikh mezheplerinde farklı belirlenmiştir. Şâfiî ve Hanbelî mezhebinde Cumanın kılınabilmesi için en az kırk kişi şart koşulurken, Malikî mezhebi cumanın mutlaka mescitte kılınması yanında sayıyı imam hariç on iki olarak belirlemiştir. Hanefî mezhebi sayıyı imam hariç üç kişi ile sınırlamakla birlikte devlet başkanının iznini şart koşmuştur. (Abdurrahman el-Cezîrî, *el-Fıkhu alâ'l-mezâhibi'l-erbaa*, 5 Cilt (Beyrut: Dâru'l-Kütüb'ül-İlmiyye, 1424/20023), 1/352-353. Cuma namazının farz olması için gerekli bu şartlar düşünüldüğünde evde veya iş yerinde Cuma namazının kılınamayacağı sonucuna varılabilir.

31 Mes'ud Sabrî, *Fetâvâ'l-ulema havle firus Korona*, (Kahire: Dâru'l-beşîr, 1441/2020), 159.

32 M. Hişam Burhânî, *Seddu'z-zerâi' fi ş-şerîati'l-İslâmiyye*, (Beyrut: y.y., 1406/1985), 495-603.

33 Şemsuddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabi, *Siyeru 'â'lâmi'n-nubelâ'*, 18 Cilt (Dâru'l-Hadis, 1427/2006), 18/311; Makrizî, *es-Sulûk li marifeti duveli'l-mulûk*, 4/88.

3. Bulaştırmanın Durumu ve Sorumluluğu

Salgın hastalığın bulaştığı kişiden uzak durulması gerektiğinin fikhî açıdan doğruluğu, hadis kaynaklarında geçen “Aslandan kaçtığı gibi cüzzamlıdan kaç” hadisi ile temellendirilebilir. Bu hadiste yapılan teşbih aslında çok önemli bir teşbihdir. Çünkü burada asıl kaçılması gereken cüzzamlının kendisi değil, cüzzamlıda bulunan virüstdür. Hz. Peygamber virüsü aslana benzeterek belagat ilminde mecazın bir türü olan istiarede bulunmuştur. Virüs (müşebbehun bih) tehlikeli ve zararlı olması (vech-i şebeh) yönüyle aslana (müşebbeh) benzetilmiştir. Bu teşbih ile anlatılan, aslandan kaçılması gerektiği gibi virüsten de kaçılması gerektiğidir.³⁴

Salgın hastalığa yakalanan kişinin tedavi olma sorumluluğu vardır. Bu hastalığa yakalandığını yetkililere bildirmelidir. Bildirmediği, tedavi olmaktan kaçındığı ve başkalarına bulaştırdığı takdirde diyanî açıdan günah, hukukî açıdan müessir fiil işlemiş olur. Diyânî açıdan iki günahı vardır. Birincisi hastalığını saklamak ve başkalarını kandırmak, diğeri ise hastalığın yayılmasına sebep olarak başkalarına zarar vermektir. Zira Müslüman, dilinden ve elinden başkalarının selamette olduğu kişi³⁵ olması gerekirken bu hastalığın en çok bulaştığı azalar olan el ve ağızından başkaları zarar görmüştür. Halbuki İslâm fikhinin temel prensiplerinden birisi “لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ”³⁶ yani “zarar vermek, zarara zarar ile karşılık vermek yoktur” prensibidir. Salgın hastalığa yakalananın yetkililere bilgi vermemesi, tedavi olmayı kabul etmemesi ve bulunduğu yerden çıkarak virüsü/hastalığı başkalarına bulaştırması zarar vermektir.

34 Buhari, “Tıp”, 19. Konumuzla doğrudan bağlantılı olmamakla birlikte burada bir ayrıntıyı da dikkatlere sunmak isteriz. O da şu; hadisin baş tarafında (لَا عَدْوِي) “bulaşıcılık yoktur” ifadesi yer almaktadır. Bu ifade ile cüzzamlıdan kaçılması uyarısı arasında tearuz/çatışma var gibi gözüktür ve bulaşıcılık yoksa cüzzamlıdan kaçılmasının ne anlamı olduğu sorgulanabilir. Halbuki burada herhangi bir çelişki yoktur, zira “bulaşıcılık yoktur” ifadesiyle anlatılmak istenen bakteri veya virüsün hâlik (yaratıcı) veya fail (yapıcı) kılınıp gücün ona verilmesinin inanç açısından yanlış olduğudur. Zira İslâm inancı açısından insana bir iradenin verilmesi söz konusu iken insan dışında herhangi bir varlığa iradenin verilmesi söz konusu değildir.

35 Buhari, “İman”, 4.

36 Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki, 2 Cilt (b.y. İhyâ’ul-Kütübîl-Arabiyye, ts.) “Ahkâm”, 17; Muvatta’, “Akdiyye”, 31.

Salgın hastalığı başkasına bulaştıran, biraz sonra detayı açıklanacağı üzere hukukî açıdan da suç işlemiş olur. İslam ceza hukukunda suç; “Şâri’in emirlerini ihmâl veya yasaklarını ihlâl etmek”³⁷ şeklinde tanımlanır. Suçta kanuni, maddi, manevi ve hukuka aykırılık unsurlarının bulunması gerekir. Suçta *kanunilik*, kaynağını Kur’an ve sünnetten alır. Suçun *maddi unsuru* Kur’an ve sünnette var olan bir emrin veya nehyin çiğnenmesiyle ortaya çıkar. Suçun *manevi unsurunda* ise suçu işleyenin aklî ve iradî durumu dikkate alınır. Bu yönüyle suçu işleyenin akıl sağlığının yerinde olmaması, çocuk, bunak ve hayvan olması cezanın ortaya çıkmasına engel teşkil eder. Suçta *hukuka aykırılık* unsurunun yerine gelmesi, fiilin suç kabul edilebilmesi için işlenmesine ruhsat tanıyan hiçbir hükmün bulunmaması ile mümkündür.³⁸

İslam ceza hukukunda cezalar üç gruba ayrılır. Birincisi kısas ve diyeti gerektiren suçlar ki kişilerin canına ve vücut bütünlüğüne karşı işlenen suçlardır. Bu tür suçlar kasten işlendiği takdirde *kisas*, kastın aşılması veya taksirle işlenmeleri durumunda *diyet* cezası gündeme gelir.³⁹ İkincisi had cezasını gerektiren suçlar ki bu suçlar ve cezaları Kur’an’da beyan edilmiştir.⁴⁰ Üçüncü gruptakileri ta’zir suçları teşkil eder. Ta’zir suçları, Kur’an ve sünnette yapılması yasaklanan fakat cezası açıklanmayan yahut önceleri mubah olup daha sonra zararlı olduğu için yetkili kurumlar tarafından yasaklanan, yapılması halinde de ceza öngörülen fiillerdir.⁴¹

37 Muhammed Ebû Zehra, *el-Cerîme ve’l-’ukûbe fi’l-fikhi’l-İslâmî*, (Kahire: Dâru’l-Fikr, 1976), 24.

38 Bk. Dağcı, *İslâm Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*, 13-21.3

39 İbn Abidin, *Hâşiyetu Reddî’l-muhtâr ale’d-Durri’l-muhtâr*, (İstanbul: Kahraman, 1984), 6/549.

40 Had kelimesi Kur’an’da geçen “hudud” kelimesinin müfredidir ve Allah’ın hakkı olmak üzere miktarı Şâri’ tarafından kesin olarak belirlenen cezadır. Bu cezalar zina, kazf (iffete iftira), hırsızlık, hirabe (yol kesme ve eşkıyalık), bağy (meşru devlete isyan), irtidad (İslâm dininden çıkıp İslâm’a karşı çıkma) ve şürb (içki içme) suçlarına verilen cezalardır. Bk. Burhanuddin Ebi’l-Hasan Ali b. Ebi Bekr b. Abdi’l-Celil el-Merginânî, *el-Hidaye şerhu bidâyeti’l-mübtedî*, (Beyrut: İhyau’t-Turasi’l-Arabî), 2/339.

41 Bk. Abdulaziz Âmir, *et-Ta’zir fi’ş-şerîati’l-İslâmiyye*, (Mısır: Matbaatu Mustafa’l-Bâbi’l-Halebi, 1957), 3-9.

Yukarıda suçun manevi unsuru bağlamında akıl ve iradeye temas edilmişti. Buna göre suçu işleyenin (fâil) bilerek ve isteyerek işlediği suçlara *kasıtlı suçlar*, suç işleme kastı olmadığı halde tedbirsizlik ve dikkatsizlik sonucu işlenen suçlara *taksirli suçlar* denilmektedir.⁴²

Taksirin suç olmasında, eylem ile zarar arasındaki münasebetin “mübâşeret/doğrudan zarar” veya “tesebbüb/dolaylı zarar” şeklinde ortaya çıkması gerekir. Mübâşeret, eylemin doğrudan zararın illeti olmasıdır. Tesebbüb ise zararın illeti olan eyleme sebep değildir. Aralarındaki en önemli fark; mübâşeretle suçun ortaya çıkmasında taaddî (تعدي/fiilin hukuka aykırılığı) ve taammud (تعمد/iradenin hukuka aykırılığı) aranmazken tesebbübde aranmasıdır. Mecellenin 92 ve 93. maddeleri bu konuyla ilgilidir. İlki “المباشر ضامن وان لم يعتمد/ İşî bizzat yapan kastı olmasa da sorumludur” diğeri ise “المتسبب لا يضمن/ Sebepe olan kastı varsa sorumludur”. Bu sebeple, ev sahibinin izniyle eve girenin düşüp bebeği öldürmesi arada izin de olsa, taaddî ve taammud olmasa da öldürenin sorumluluğunu düşürmez. Diğer taraftan kendi arazisine açtığı kuyuya düşenin zararını tazmin etme sorumluluğu bulunmazken umuma ait olan bir yerde açılan kuyuya düşenin zararını tazmin sorumluluğu kuyuyu açana yüklenir. Çünkü birincisinde taammud ve taaddî olmadığı halde ikincisinde olduğu kabul edilir. Yine seyir halinde olan bir arabanın yoldaki buzlanma sebebiyle kayması ve başkasına zarar vermesi mal ile tazmin sorumluluğu getirir. Çünkü burada taammud bulunmamaktadır. Böylece taaddî ile taammud arasındaki fark da ortaya çıkmıştır. Şöyle ki, taaddî, insan fiilin kanuna aykırı olmasını ifade ederken, taammud insan iradesinin kanuna aykırılığını ifade eder. Eğer işin içine ihmal girerse burada kısmen iç irade söz konusu olur ki daha ziyade “hata” kelimesiyle ifade edilir. Bu sebeple kesici, delici ve öldürücü bir alet ile bir insana saldırmanın sonucunda kasıtlı fiil ortaya çıkarken, avlanma kastıyla ateş edilen hayvan yerine bir insanın yaralanmasına sebep olmada “filde hata” bulunduğu için taksir kapsamında değerlendirilir.⁴³

42 Abdulkadir Udeh, *et-Teşriu'l-Cinâi'l-İslâmî mukârene bi'l-kânûni'l-vadî*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 1/83-84.

43 Kemal Yıldız, *İslam Sorumluluk Hukuku*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 57.

Fakih âlimlerimizden Serahsî (öl. 483) zararlı sonuca sebep teşkil eden hareketler için “müessir fiil” ifadesini kullanır.⁴⁴ Müessir fiilin kasdî olanı, kasdın aşılması sonucu ortaya çıkan ve taksirle işlenmesi şeklinde üç çeşidi kaynaklarda geçmektedir. Kasdî müessir fiilde bedene karşı işlenmesi ve kasdî olması özellikleri vardır.⁴⁵ Kasdın aşılması sonucu ortaya çıkan durum fâilin beklentisinden daha ağır olmasıdır. Buna şibhu'l-amd (kast benzeri) kavramı kullanılır. Eğer işin içinde taksir⁴⁶ varsa bu sefer hatau'l-amd (kastın hatası) terimi kullanılır.⁴⁷ Elbette tüm bu fiillerde ortaya çıkan sonuca verilecek ceza, fâilin kullandığı âlet ile bağlantılı olarak belirlenmektedir. Çünkü fâilin gerçek niyetini tespit etmek mümkün değildir, ama kullandığı âlet bir ipucu verebilir.⁴⁸

Yukarıdaki bilgiler ışığında şunları rahatlıkla söyleyebiliriz: salgın hastalığı başkasına bulaştıran iradî hareketle bunu yapmışsa kasdî müessir fiil (şibhu'l-amd), iradî olmamakla birlikte önleyici tedbirleri ihmal etmesi durumunda böyle bir sonuç doğmuşsa buna da taksirli müessir fiil (hatau'l-amd) denir.⁴⁹ Müessir fiilin işlenmesi, şahıslara karşı işlenen suçlar kapsamında mağdurun ölmesi veya ölmese bile vücut tamlığının bozulması ya da sağlığının zarar görmesi şeklinde ortaya çıkar.⁵⁰ Şüphesiz bu manadaki müessir fiillerde irade ile sonuç arasında tam bir uygunluktan bahsetmek mümkün olmaz. Zira bu tür müessir fiillerde çoğu zaman suç, fâilin bilerek ve isteyerek yaptığı iradî bir hareket sonucu meydana gelmez. Örneğin silahını bir ava yönlendirenin fiili sonucu kast etmediği bir neticenin ortaya çıkmasında, umuma ait bir yerde kazılan bir çukura birisinin düşüp ölmesinde iradî bir durum olmasa da yine

44 Serahsî, *el-Mebsut*, 16/148.

45 Serahsî, *el-Mebsut*, 16/181; Kâsânî, *Bedâiü's-sanaî*, 7/299; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/330.

46 Taksir, fâilin iradesinin fiile yöneldiği halde fiilden doğan sonuca yönelmemesini, fiili isteyerek yaptığı halde sonucu istememesini ifade eden ceza hukuku terimidir. Fıkıh kitaplarında taksir yerine hata (الخطأ) kelimesi kullanılmaktadır. Hatada fâilin iradesi suç sayılmayan bir fiile yöneldiği halde, fiilindeki veya kastındaki yanılğı veya yanlışlık sebebiyle suç sayılan bir fiil meydana gelmektedir. Bk. Udeh, *et-Teşriu'l-Cinâî*, 1/407.

47 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/333.

48 Merginânî, *el-Hidâye*, 4/158.

49 Şamil Dağcı, *İslâm Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1996), 68.

50 Dağcı, *Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*, 41.

de fâil sorumlu sayılmaktadır. Çünkü orada bir dikkatsizlik, tedbirsizlik ve kanuna aykırılık söz konusudur.⁵¹

Salgın hastalığın bulaştırılması olayında genelde eylem ile zarar arasındaki münasebet sebebi olarak ortaya çıkmaktadır. Teşebbüde ise tazmin sorumluluğu için taaddî, cezaî sorumluluk için taammud unsuru aranır. Devlet tarafından alınan tedbirlere uymayanların taaddîde buldukları, dolayısıyla sorumlu oldukları söylenebilir. Taammud yani kasıt, iç irade ile alakalıdır. İç iradenin bilinmesi mümkün değildir. Ancak karineler ile iç irade belirlenmeye çalışılır. Böyle bir suç tespit edildiğinde suçu işleyen sorumlu olur ve diyet ödemekle mükellef tutulur.⁵²

4. Salgın Hastalıktan Ölenin Durumu

Hiçbir canlı bu dünya hayatında kalıcı değildir.⁵³ Dolayısıyla insan da kalıcı değildir, ölümlüdür.⁵⁴ Her canlı gibi insanın da ölümü sebeplere bağlanmıştır. Yaşlılık, trafik kazası, salgın olsun ya da olmasın hastalık bu sebepler arasındadır.

Her toplum kendi inanç pratikleri doğrultusunda ölümlerine muamelede bulunmaktadır. Hindular, ölümlerini yakıp küllerini Ganj nehrine savururken, Zerdüştiler, sessizlik kulesi dedikleri yüksek tepelerde yırtıcı kuşlara yem etmeyi dini ritüelleri haline getirmişlerdir.⁵⁵ İlahi dinlerde, defin öncesi merasimler farklı yapılsa da üç semavi dinde (Yahudilik, Hristiyanlık, İslâmiyet) ölümler toprağa gömülmektedir.

51 Dağcı, *Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*, 83-259; Ayrıca bk. Sulhi Dönmezer, *Ceza Hukuku Hususi Kısım Şahıslara Karşı ve Mal Aleyhinde Cürümler*, (İstanbul: Sulhi Garan Matbaası, 1963), 60; Faruk Erem, *Adam Öldürme ve Müessir Fiil*, (Ankara: Güzel Sanatlar Matbaası, 1957), 56.

52 Yıldız, *İslam Sorumluluk Hukuku*, 170-171. Bu bölüm ceza ve tazminat hukuku açısından daha geniş tahlile tabi tutulabilir. Ancak makalenin planlanan sınırlarını aşacağı için bu tür bir tahlile girilmemiştir.

53 er-Rahmân 55/26-27.

54 el-Ankebût 29/57

55 Şinasi Gündüz, "Mecüsîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 28/279-284; Kürşat Demirci, "Hinduizm" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 18/112-116.

Özellikle İslâmiyet'te ölüye hürmet diriye hürmetten farklı değildir. Hatta ölüm ile ilgili özel bir kavram seti bile oluşturulmuştur. Buna göre, ölmek üzere olan kişiye “muhtazar”, ölmüş olana “meyyit veya cenaze⁵⁶”, ölü için yapılan hazırlıklara “teçhiz”, ölünün yıkanmasına “gasil”, ölünün kefenlenmesine “tekfin”, tabuta konulması, namazının kılınacağı yere ve sonrasında kabre nakledilmesine “teşyi’ ”, kabre konulmasına “defin” tabirleri kullanılır.⁵⁷ Fıkıh kitaplarında bu tabirler ve meseleler “Kitabu'l-cenaz” bölümlerinde işlenir.

İslâm dininde salgın hastalıktan ölenlere şehit statüsü verilmiştir.⁵⁸ Hz. Peygamberin tâun hastalığı konusunda sorulan soruya “Allah'ın dilediği kulu- na verdiği azaptır ki müminler için bir rahmettir, tâuna yakalanan Allah'ın takdirinden başka bir şey olmayacağına inanarak bulunduğu yerde sabrederse şehit ecri alır”⁵⁹ açıklamasını yapmıştır. Bu açıklama bir yandan hastalığı başkasına bulaştırmamak için kendini karantinaya alana manevi destek sağlarken, diğer yandan dışarıya çıkmadan bulunduğu yerde sabreden başkalarının canını korumak için bir fedakârlık örneği göstererek şehidin tavrına benzer bir tavru sergilediğine dikkat çekmektedir.

Bilim adamları, tifo ve paratifo, kolera ve parakolera, amipli ve basilli dizanteri, trahom gibi hastalıkların göz, kulak, üreme organları, bağırsaklar ve deri gibi yerlerde bulunan mikroplar sebebiyle yayıldığını tespit etmişlerdir. Ayrıca bel soğukluğu, verem, difteri (kuşpalazı), boğmaca, kızıl, anjin, menenjit (beyin zarı iltihabı), akciğer vebasası, çiçek, suçiçeği, kızamık, kızamıkçık, grip, kabakulak, nezle virüslerinin etrafa saçılma özelliğine sahip ol-

56 Cenaze, yürütülen döşek anlamında kullanılır. İmam Necmuddin Ebu Hafs Ömer Muhammed en-Neseî, *Tilbetu'r-talebe fi'l-istilahâti'l-fıkhiyye*, (Beyrut: Dâru'n-Nefais, 1416/1995), 88.

57 Fikret Karaman, Cenaze Defni ve Kabir Ziyareti Üzerine Bir İnceleme, *Diyanet İlmî Dergi* 35/2 (Haziran 1999), 21-34.

58 Buhâri, “Cihad”, 30. Ebu Hureyre'den gelen rivayette: “Şehitler beştir; tâun ve karın hastalığından ölen, suda boğulan, göçük altında kalan, Allah yolunda şehit olan” ayrıca aynı bapta geçen hadiste “Tâun her Müslüman için şehadettir” buyurulmuştur.

59 Buhâri, “Enbiyâ”, 54, “Kader”, 15, “Tıb”, 31; Müslim, “Selam”, 92-95; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/64, 104, 252.

duğunu söylemektedirler. Bu virüsler canlılardan bulaşabildiği gibi yeni vefat edenlerden de bulaşabilmektedir.⁶⁰

Fıkıh kitaplarının cenaze bölümlerinde salgın hastalıktan ölenlerin yıkanma şekli, cenaze namazlarında saf düzeni ve defnedilme uygulamasından ziyade salgın hastalıklara neden olması sebebiyle cenazenin nakli ile alakalı bilgilere yer verilmekte ve *naklül-emvât*, *naklül-cenâiz*⁶¹ başlıkları altında konu işlenmektedir. Buna göre asıl olan insanın öldüğü yerde defnedilmesidir. Dolayısıyla salgın hastalıktan ölenin bulunduğu yere defnedilmesi gerektiği fıkıh kitaplarında tavsiye edilmektedir, hatta normal şartlarda caiz olmamakla beraber zaruret halinde gayri müslim mezarlığına gömülmesinin cevazına da fetva verilmektedir.⁶²

İslâm dininde ölüyü yıkamak Hanefî ve Mâlikî mezhebinde sünnet, diğer mezheplerde vaciptir. İnsan canını korumak ise farzdır. Bu sebeple yıkayanın canını korumak ölüyü yıkamaktan daha önemlidir. Cenaze namazı

60 Ekrem Kadri Unat, *Bulaşıcı Hastalıklarla Savaş ve İslâm Dini*, (İstanbul: İlim Yayma Cemiyeti Neşriyatı, 1975), 13-14.

61 Hanefî mezhebinde cenazenin öldüğü yere defnedilmesi müstehaptır. Definden önce cenazenin bozulma ihtimalinin olmadığı durumlarda başka bir yere nakli de caiz görülmüştür. Definden sonra, mezar yerinin gasp edilmiş veya şuf'a hakkı doğmuş olma hallerinin dışında başka bir yere nakledilmesi caiz görülmemiştir. Şâfi mezhebinde adet haline gelmesi durumu müstesna bozulma tehlikesinden emin olursa bile cenazenin definden önce nakli caiz değildir. Buranın tek istisnası Mekke, Medine, Beyti'l-makdis gibi kutsal beldelere yakın bir yerde vefat eden kişinin cenazesi, bozulma korkusu yoksa yıkanma, kefenlenme ve namazının kılınma işlemleri vefat ettiği yerde yapılmak şartıyla bu yerlere nakledilip defnedilebilir. Mâlikî mezhebi definden önce veya sonra cenazenin naklini dağılmaması, saygınlığına zarar gelmemesi şartlarının yanı sıra sel baskını, ailesine yakın olması, ziyaretinin kolay olması gibi maslahatların gerçekleşmesine bağlamışlardır. Hanbelî mezhebinde de bozulma tehlikesi olmaması şartıyla salihlerin bulunduğu kabristana defin gibi geçerli bir gerekçe ile cenazenin nakli caizdir. Abdurrahman el-Cezeri, *el-Fıkhu a'le'l-mezahibi'l-erbaa'* (Mektebe-i Tefkiryeye), 508.

62 İbn Abidin, *Reddu'l-Muhtar*, 2/234; el-Mevsuatu'l-Fıkhiyye, Kuveyt Evkaf ve Din İşleri Bakanlığı, 45 Cilt, 21/19; İsmail Safa Üstün, Bağdat Eyaletindeki Atebat'a Şii Cenaze Nakli ve Karantina (XIX. Yüzyıl-XX. Yüzyıl Başları, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/2, 2006, 101-118.

farz-ı kifaye olduğu için hastalığın yayılma ihtimali varsa üç kişi ile kılınması bile yeterlidir.⁶³

Salgın hastalıktan vefat edenlerin teçhiz ve defin işlemleri esnasında gerekli tedbirlerin alınması İslâm'ın hayatı koruma gayesine matuf bir işlem olarak değerlendirilmelidir. Nitekim Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı Din İşleri Yüksek Kurulu Kovid-19 salgın hastalığı⁶⁴ vesilesiyle yayınladığı kararda şu açıklamalara yer vermiştir:

“Hastalığın bulaşma riskine karşı uzmanların tavsiyeleri doğrultusunda gerekli koruyucu tedbirler alındıktan sonra cenazenin usulüne uygun bir şekilde yıkayıp kefenlenmesi ve defnedilmesi gerekir. Alınacak bütün bu tedbirlere rağmen cenaze yıkandığı ve usulünce kefenlendiği takdirde bu hastalığın başkalarına da sirayet etme tehlikesi varsa:

1. Uzaktan cenaze üzerine su tutularak veya serpilerek yıkama işlemi gerçekleştirilir.

2. Bu uygulamanın da riskli olduğu durumlarda yetkililerin de talimatlarına uyularak koruyucu kıyafetlerle cenazeye teyemmüm aldırılır.

3. Cenazeye teyemmüm yaptırılmasının da hastalığın bulaşması açısından riskli olduğu hallerde zaruret sebebiyle teyemmüm de terkedilir ve o haliyle namazı kılınarak defni sağlanır”.⁶⁵

Sonuç

Salgın hastalıklar, tarihte olduğu gibi bugünde tüm insanlığı etkileyen umumi belalardır. Özellikle günümüzde ulaşımın gelişmesi sayesinde insanların bir yerden bir yere gitmesi kolaylaştığı gibi virüslerin de taşınması hızlan-

63 Mes'ud Sabrî, Fetâvâ'l-ulema havle firus korona, (Kahire: Dâru'l-beşîr, 1. Basım, 1441/2020), 73-74.

64 Kovid-19, İlk defa 2019 yılının Aralık ayında Çin'in Wuhan kentinde görülen, yüksek ateş, kuru öksürük ve nefes darlığı belirtileriyle anlaşılan salgın hastalıktır. Bu hastalık 2020 yılında tüm dünyayı etkisi altına almış ve Dünya Sağlık Örgütü tarafından salgın (pandemi) ilan edilmiştir.

65 Diyanet İşleri başkanlığı (Din İşleri Yüksek Kurulu), “Salgın Hastalık Durumunda Cenaze Namazı ve Defin İşlemleri” (Erişim 2 Nisan 2020).

mıştır. Bu sebeple yetkili kurul ve kurumlar hastalığın yayılmaması için tedbir kararları almak mecburiyetinde kalmışlardır.

Salgın hastalık döneminde hastalığın yayılmaması için alınan tedbirler, fıkıh usulü ilminde sedd-i zeâi' kapsamında değerlendirmelidir. Sedd-i zerâi' deliline göre ortada bir zarar varsa bu zararın yollarını kapatmak gerekir. Uzmanlar salgın hastalığın yayılmaması için alınacak tedbirlerin başında bireysel temizliğin sağlanması ve toplumsal olarak sosyal mesafenin korunmasının gerekliliğini vurgulamaktadırlar. Bu çerçevede el ve beden temizliği ile birlikte izolasyon ve karantina özellikle hadislerde zikredilen bir önlemdir. Abdurrahman b. Avf kanalıyla bize gelen bir hadiste Hz. Peygamber'in "*Bir yerde veba varsa oraya girmeyin, vebanın ortaya çıktığı yerdeyseniz dışarı çıkmayın*" uyarısı, o günkü şartlar düşünüldüğünde çok ileri düzeyde bir bilgiye sahip olduğunun kanıtıdır.

Toplu ibadetin yasaklanması, salgın hastalığın yayılmaması için izolasyon ve karantina çerçevesinde alınan tedbirlerin bir uzantısıdır. Ancak Cuma namazı ve hac ibadeti sembol ibadetlerden olduğu için yasaklamak yerine gerekli önlemler alındıktan sonra bu ibadetlerin edasına izin verilmesi daha uygundur.

Salgın hastalığa yakalanan kişi hastaneye başvurmak ve doktorlara görünmek zorundadır. Böyle yapmayıp hastalığı başkasına bulaştırırsa diyâni açıdan günah, hukuki açıdan müessir fiil işlemiş olur. Diyâni açıdan günah olması, başkasına bulaştırarak zarar vermesi ve kul hakkına girmesidir. Müessir fiil olması ise, bulaştırdığı kişinin ölmesi veya ölmese bile vücut tamlığının bozulması ya da sağlığının zarar görmesi şeklinde şahıslara karşı suç işlemesidir.

Salgın hastalıktan ölen, hastalığın Allah'ın takdiri olduğu düşüncesiyle sabrederek ölürse şehit hükmündedir. Ancak, savaşta ölen mücahit gibi bir muameleye tâbi tutulmaz. Bununla birlikte, yıkanması, kefenlenmesi, namazının kılınması ve defnedilmesi safhalarında bakteri ve virüslerin etrafa bulaşma tehlikesi varsa yıkama terkedilip teyemmüm yaptırılabilir. Namazı az kişiyle kılınır ve karantina torbaları ile defnedilebilir. Zira fıkıhın ortaya koyduğu hükümler çerçevesinde zarar mümkün mertebe izale edilir.

KAYNAKÇA

- Abdulaziz Âmir, *et-Ta'zir fi'ş-şer'iatî'l-İslâmiyye*. Mısır: Matbaatu Mustafâ'l-Bâbi'l-Halebî, 1957.
- Abdurrahman el-Cezirî. *el-Fıkhu alâ'l-mezahibi'l-erbaa*. 5 Cilt Beyrut: Dâru'l-Kütüb'ül-İlmiyye, 1424/20023.
- Ahmed Şirânî, "Kolera Münasebetiyle Makale-i Mahsusa", *Beyânu'l-Hak*, 2319.
- Bloomfield, Sally F. vd., "The Effectiveness of Hand Hygiene Procedures In Reducing The Risks of Infections In Home And Community Settings Including Handwashing And Alcohol-Based Hand Sanitizers", ifh-homehygiene. Erişim 1 Nisan 2020.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. el-Câmi'u's-sahîh. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Burhânî, M. Hişam. *Seddü'z-zerâi' fi'ş-şer'iatî'l-İslâmiyye*. Beyrut: 1406/1985.
- Dağcı, Şamil. *İslâm Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1996.
- Debbusî, Ebu Zeyd Abdullah b. Ömer. *Takvîmu'l-edille*. Beyrut: Mektebe-i Asriyye, 1426/2006.
- Demir, Fahri. *İslâm Hukukunda Mülkiyet Hakkı ve Servet Dağılımı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1986.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Sedd-i Zerâi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009. 36/277-282.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. *Fıkıh Usulü İncelemeleri*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Ersoy, Mehmet Akif. "Koleraya Dair", *Sırat-ı Müstakîm*. 5/115-178.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu ulumu'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- Gündüz, Şinasi. "Mecûsilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003. 28/279-284.
- Hallaf, Abdulvehhab. *İlmu usûli'l-fıkıh*. İstanbul: Eda Neşriyat, 1991.
- İbn Abidin, *Hâşiyetu reddi'l-muhtâr ale'd-durri'l-muhtâr*. İstanbul: Kahraman, 1984.
- İbn Âşûr, Tahir. *Makâsıdu'ş-şer'iatî'l-İslâmiyye*, thk. Muhammed ez-Zuhayli. Dimeşk: Daru'l-Kalem, 1438/2016.
- İbn Kudame, Ebu Muhammed Muvaffaku'd-din Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğni*. Kahire: Mektebetu'l-Kâhire, 1388/1968.
- İbn Nuceym, Zeynuddin b. İbrahim b. Muhammed. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*. Beyrut: Dâru'l-Kütüb'ül-İlmiyye, 1999.
- İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni. *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki, 2 Cilt. b.y. İhyâu'l-Kütüb'ül-Arabiyye, ts.
- Karaman, Fikret. Cenaze Defni ve Kabir Ziyareti Üzerine Bir İnceleme. *Diyanet İlmi Dergi*. Haziran 1999. 35/2, 21-34.
- Merginânî. Burhanuddin Ebi'l-Hasan Ali b. Ebî Bekr b. Abdi'l-Celil. *Hidaye şerhu bidâyeti'l-mubtedî*. Beyrut: İhyau't-Turasi'l-Arabi.
- Me'sud Sabrî, *Fetâvâ'l-ulema havle fîrus Korona*. Kahire: Dâru'l-Beşîr, 1441/2020.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. el-Câmi'u's-sahîh. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Kahire: y.y.,
- Muhammed Ebû Zehra, *el-Cerime ve'l-Ukûbe fi'l-fıkıh'ül-İslâmî*. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1976.

- Nesefi, İmam Necmuddin Ebu Hafs Ömer Muhammed. *Tilbetu't-talebe fi'l-istilahâti'l-fikhiyye*. Beyrut: Daru'n-Nefais, 1416/1995.
- Osman Şebbir, Muhammed. *Kavâidi'l-külliyeye ve'd-davabidi'l-fikhiyye fi ş-şeriatî'l-İslamiyye*. Ürdün: Dâru'n-Nefais, 1428/2007.
- Şahin, Osman. İslâm Hukuk Metodolojisinde Zerâyi' ve Uygulaması, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 7 Nisan 2006. 209-244.
- Şâtubî, İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Gırnâtî. *Muvâfakât*, thk. Meşhur b. Hasen. Kahire: Dâru İbn Affân, 1997.
- Tahâvî. Rifaa Râfi' b. Bedevî b. Ali. *Tablisü'l-ibrâz fi telbis-i bâriz*. b.y.: y.y. 1290/1873.
- Udeh, Abdulkadir. *et-Teşrîu'l-Cinâti'l-İslâmî mukarenen bi'l-kânûni'l-vad'i*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- Unat, Ekrem Kadri. *Bulaşıcı Hastalıklarla Savaş ve İslâm Dini*. İstanbul: İlim Yayma Cemiyeti Neşriyatı, 1975. 13-14.
- Üstün, İsmail Safa. Bağdat Eyaletindeki Atebat'a Şii Cenaze Nakli ve Karantina XIX. Yüzyıl-XX. Yüzyıl Başları, M.Ü. *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/2, 2006, 101-118.
- Yıldız, Kemal. İslâm Sorumluluk Hukuku. İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.
- Zehebi, Şemsuddin Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru 'â'lâmi'n-nubelâ'*. 18 Cilt. Dâru'l-Hadis, 1427/2006.
- Zuhaylî, Vehbe. *Usulu'l-fikhi'l-İslami*. 2 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fıkr, 1417/1996.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

ŞAİR İBN DÜREYD'İN LÂMİYYE'SİNDE SOSYAL HİCİV

SOCIAL SATIRE IN POEM IBN DURAYD'S LAMIYYA

Adnan ARSLAN

Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebalı Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belâgâti Anabilim Dalı, Bilecik, Türkiye

Associated Professor, Bilecik Şeyh Edebalı University, Faculty of Islamic Sciences, Division of Basic Islamic Sciences Department of Arabic Language and Rhetoric

e-mail: adnan.arslan@bilecik.edu.tr

orcid.org/0000-0002-3989-6612

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 14 Nisan 2020/ 14 April 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 11 Mayıs 2020 / 11 May 2020

Yayın Tarihi / Published: 25 Haziran 2020/ 25 June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June 2020

Cilt / Volume: 4 Sayı / Issue: 1 Sayfa / Pages: **25-42**

Öz

İnsan yaşadığı olumsuzluklar karşısında -bir şekilde- tepki göstermek ister. Bu tepki, kimi zaman karşı karşıya kalınan sorunların yaratıcıya arz edilip çözümünü istemek şeklinde olur ki bu, “dua”dır. Ama çoğu zaman da insan, aciz tabiatından dolayı şikâyet etmekle teselli bulur. Sorunlar ya da sorunlara neden olan kişiler karşısındaki işte bu “şikâyet” tepkimiz edebiyatta hiciv olarak kendini göstermektedir. Alaycı, kınayıcı, küçümseyen, kimi zaman da komediye dönüşen hiciv metinleri, sadece kişileri hedef alan değil, aynı zamanda toplumları da eleştiren yazınsal ürünlere dönüşebilmektedir. Şair, düzeltmesi elinden gelmediği sosyal sorunları edebi gücünü kullanarak abartılı bir surette “göstermeye” ve yaşadığı toplumun insanlarını bu sorunlara karşı “duyarlı olmaya” davet etmektedir. Anlatmaya çalıştığımız edebi sorumluluğu taşıyan Arap şairlerinden biri de İbn Düreyd’dir. Arap edebiyatı alanındaki çalışmaları, asırlar boyu “kaynak” olan İbn Düreyd’in divanında yer alan “Lâmiyye” kasidesi, şairin yaşadığı toplumda gördüğü ahlaki yozlaşmalardan biri olan “dedikodu” olgusunu ele almaktadır. Bu makalede, insanları arkasından çekiştirmek için onların arkalarını dönmelerini bekleyen güler yüzlü “dedikodusever” kesimi hedef alan hicviye, içerik bakımından incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Arap dili ve belâgati, İbn Düreyd, sosyal hiciv, Abbasi, Klasik, Arap şiiri.

Abstract

The human wants to react in some way to the negative. This reaction is sometimes called “prayer by asking the creator for the solution of the problems faced. But often people find solace in complaining about their helpless nature. This “complaint” response to the problems or the people who caused the problems manifests itself as a satire in literature. The satirical texts, which are cynical, condemning, condescending, and sometimes transformed into comedy, can turn into literary products that not only target individuals but also criticize societies. The poet invites exaggerated “demonstration of the social problems that he cannot correct, using his literary power and” sensitivity to the people of his community. One of the Arab poets carrying literary responsibility is Ibn Durayd. Ibn Durayd’s Lamiyya, which has been the source of Arabic literature for centuries, deals with the phenomenon of “gossip olan, one of the moral degenerations that the poet sees in his society. In this article, this satirical target, which is aimed at the us gossip-lovers who expects people to turn their backs to attract people, will be examined in terms of content.

Keywords: Arabic language and rhetoric, Ibn Durayd, social satire, Abbasi, Classic Arab poetry.

GİRİŞ

Fıtraten mükemmel bir dünya görmek isteyen insanoğlu, hayalinde tasarladığı bu mükemmelliğe aykırı şeyler gördüğünde önüne iki seçenek çıkmaktadır. Ya bu olumsuz tablolar karşısında “dua” ederek ıslahına çalışır ya da elinden bir şey gelmediği için bu tür aksaklıklardan şikâyet eder. Şikâyet etmek de bir nevi rahatlamak içindir. Ya dua edersiniz ya da şikâyet. Olumsuzluklar karşısında dua ve şikâyet şeklinde tezahür eden bu iki davranıştan her ne kadar birinci şık; “dua ve ıslah”, asıl ve mergûb olsa da aciz insan tabiatı gâliben “şikâyet” etmeye meyyaldir. Yaşadığı olumsuz şeyler karşısında hiç şikâyet etmemiş, hep dua ve elinden geldiği kadar da ıslahla ömür geçirmiş insanlar belki de sadece peygamberler olmalıdır ki onların da Kur’ân’da ümmetleri ile olan ilişkilerinde kimi zaman “şikâyet” mevzubahis olmuştur. Hatta Hz. Nûh (a.s.); oğlu, tufanın dalgaları içinde helak olup giderken babalık şefkati ile sınanmış ve imtihanın ağırlığından olmalı, ondan; “*Allahım, ama o benim ehlimdendi.*”¹ şeklinde bir cümle kendinden sadır olmuş ve Allah tarafından ikaz edilmiştir.

Sözü bu makalede ele alacağımız konuya getirecek olursak, şikâyetin edebiyatta tezahürü “hiciv” dir diyebiliyoruz. Zira edebi bir tür olan şiirde “hiciv” teması, deyim yerinde ise insanlığın “şikâyet tarihi” kadar eskidir. İnsan var oldukça hep bir şeylerden şikâyet etmiş ve bu şikâyetler edebiyatta kendine “hiciv/satire” şeklinde makes bulmuştur.²

Hiciv/satire’ye kaynaklık eden duygu tabi ki sadece şikâyet değildir. Husumet beslediği Lahmî Kralı’na karşı aşağılayıcı dizeler döken Tarafe b. Abd’da (ö. 564) “kin”³; Hz. Peygamber’i (a.s.m.) inkâr eden müşriklere karşı onları yerin dibine geçiren Hassân b. Sâbit’te (ö. 60/680) “iman”⁴ ve gülünç

1 Hüd 11/45.

2 Hiciv hakkında kapsamlı bilgi için bk. H. Gamze Demirel, “Klasik Türk Edebiyatı Geleneğinde Hiciv”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5/7 (2007).

3 Hiciv şiirleriyle tanınan Tarafe b. Abd’in kral ve kardeşi hakkında söylemiş olduğu şu hiciv genç yaşta idam edilmesine neden olmuştur.

لَيْتَ لَنَا مَكَانَ الْمَلِكِ عَمْرُو رَعُوْنَا حَوْلَ قُبْنَا تَحْوُرُ
Kral Amr’ın yerinde keşke evimizin çevresinde böğüren bir tosun olaydı.

4 Hassan b. Sâbit’in Hz. Peygamber (a.s.m.)’ı hicveden Ebû Sufyân b. el-Hâris’e reddiye olarak söylediği Hemziyye, salt edebi saiklerle değil sadece ve sadece Allah Rasûlü’nü (a.s.m.) müdafaa etmek için dile getirilmiş bir hicivdir. Hassan b. Sâbit muhabbet-i nebevi ile şöyle demektedir.

أَلَا أُبَلِّغُ أَبَا سَفْيَانَ عَنِّي، فَأَنْتَ مَجُوفٌ نَحْبُ هَوَاءِ

hakaretleriyle adeta komedyenlik yapan İbnu'r-Rûmî'de (ö. 283/896) "hodfuruluş"⁵ muharrik duygulardır. Fakat şu var ki her hâlükârda hiciv şairi, hedef aldığı kişi ve kesime karşı tepkilidir ve elinden şiir söylemekten başka bir şey gelmemektedir. Şiir onun bu şikâyetçi halinin nazma dökülmüş biçimidir.⁶

Hiciv denince genel olarak kişinin diğer bir kişi ya da kesimi hedef aldığı şiirler akla gelmektedir. Ancak kimi zaman şair yaşadığı toplumdan şikâyetçidir. Kendisini kuşatan muhitin ahlaki yozlaşmalarından rahatsızdır. Tüm topluma sirayet etmiş bir veba salgınını durdurmak için elinden bir şey de gelmemektedir. Bu durumda şikâyetini, tüm toplumu hicvederek ifade etmektedir. Tüm toplum şairin gördüğü ya da gösterdiği gibi midir? Tabi ki değil. Fakat hiciv ya bu. Abartılı dil doğasında vardır. Bilmiyoruz belki de şairin niyetinde olumsuzlukları abartılı bir dille göstererek dikkat çekmek ve ıslah maksatlı bilinçlendirmek arzusu vardır. Fakat şunu biliyoruz ki "sosyal hiciv" artık kişilerin hedef alındığı hicviye türü eserlerin önüne geçmiş ve toplumların eleştirisi sadece edebiyatta değil, sinema ve diğer sanat türlerinde de -uzun süredir- yerini almıştır.

Sosyal hicvin Arap edebiyatında müstakil örneklerinin yaygın olduğunu söyleyemeyiz. Hiciv şiirleriyle tanınmış şairlere baktığımızda onların şiirlerinde ağırlıklı olarak kişisel hesaplaşmalar peşinde oldukları ve sosyal bir emaneti taşıma gibi bir eğilimde olmadıklarını görürüz.⁷ Fakat ilim ve edebi-

Bak! Ebû Sufyân b. el-Hâris'e benim şöyle dediğimi naklet: -ki sen Ey Ebû Sufyân, kof, ödle bir hiçsin- Tercüme Hasan Taşdelen'e aittir. Çalışma için bk. Hasan Taşdelen, "İslâm'ın İlk Dönemine Ait Bir Hiciv Örneği: Hassân b. Sâbit'in Hemziyye'si", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009): 314.

- 5 Abbâsi dönemi Arap şiirinde hiciv denince İbnu'r-Rûmî akla gelmektedir. Onun hicivleri öylesine ağırdır ki ahlak sınırlarını zorlamaktadır. Amiyane tabirle edebiyatını "belden aşağı" vurmakta kullanan İbnu'r-Rûmî'nin aşağıdaki beyti onun hicvinin en masum örneklerinden biridir.

أصبحت قرداً يا أبا حنظل ... ولست أيضاً من ملاح القروذ
تلك قروذ غير ممسوخة ... وأنت قرد من مسوخ اليهود

Ey Ebû Hafsal! Sen öyle maymunlaştın ki ama öyle şen şakrak maymunlar gibi de değil;

o maymunlar, meshedilmemiştir; lakin sen meshedilmiş Yahudilerden bir maymunsun.

Kaynak için bk. İbnu'r-Rûmî, *Divân*, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2002), 1, 482.

- 6 Ekseriyetle hiciv, şiir türü manzum eserlerin teması olmuştur. Ancak Arap edebiyatında hiciv temalı mensur eserler de bulunmaktadır. Burada sarf ettiğimiz "nazma dökülmüş biçim" ifadesi, hiciv denince çoğu kez akla "şiir" geldiği içindir.

- 7 İsmail Durmuş, "Hiciv", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1998, İstanbul, 17, 447-449.

yat birikimi ile kendisinden “âlimlerin şairi, şairlerin âlimi” övgüsüyle bahsettiren bir Arap şairine rastlıyoruz ki kendisi yaşadığı dönemde insanların değer yargılarının epeyce bir sarsıldığından ve toplumun manevi karakteri bozuk bir hale dönüştüğünden şikâyetçidir. İbn Düreyd, (ö. 321/933) bir Abbasi şairidir.⁸ Bu makalede şairin, yaşadığı toplumun “bozuk karakterli” yönünü hicvettiği yirmi sekiz dizelik “Lâmiyye” kasidesi içerik açısından incelenecektir. İbn Düreyd'in divanında geçen bu şiir çok az kelime farklılıklarıyla birlikte bazı saygın edebiyat sitelerinde Fatımîler Dönemi Mısır'ı şairlerinden Zâfir el-Haddâd'a (ö. 529/1134) nispet edilmektedir.⁹ Bunun bir yanlışlık olduğunu düşünüyoruz. Ancak ilgili sitelerdeki söz konusu kasidede yer alan farklılıkların, şiire anlam zenginliği kattığını göz önünde bulundurarak orada geçen kelimeler üzerinde de yorumlamalar yapılacaktır.¹⁰

8 Şair hakkında Türkçe kaynaklarda yeterli bilgi olduğunu düşünerek burada ilgili çalışmalara atıfta bulunmakla yetineceğiz. Nasuhi Ünal Karaarslan, “İbn Düreyd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1999, 19, 416-419; Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bk. Fatih Kılınç, *İbn Düreyd Ve Cemheratü'l-Lüga Adlı Eseri*, (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2006): 16-41.

9 İlgili kaside için bk. (Erişim, 22 Kasım 2019): <https://www.aldiwan.net/poem14801.html> ve <https://arabic-poetry.com/ظافر-الحداد/أرى-الناس-قد-أغروا-بغى-وغيبة/>

10 Her ne kadar araştırmamız Zâfir el-Haddâd hakkında olmasa da kasidenin farklı bir rivayetin kendisine nispet edilmişinden dolayı kısaca şair hakkında yeri gelmişken bilgi vermenin faydalı olacağını düşünüyoruz. Zira akademimizde henüz el-Haddâd hakkında herhangi bir çalışma mevcut bulunmadığı gibi ismine bir atıf da yapılmamıştır. Tam adı Ebu'l-Mansûr Zâfir b. Kâsım b. Mansûr b. Abdillâh b. Halef b. Abdilganî el-Cuzâmî el-İskenderî olan şair, mesleğinin demirci olması nedeniyle daha çok el-Haddâd olarak tanınmıştır. Hicri beşinci yüzyılın ikinci yarısında dünyaya geldi. Zekâsı ve şiire olan yatkınlığı erken yaşlarından itibaren fark edilince babası onu İskenderiye camilerinde şiir ve edebiyat halkalarında bulundurdu. Bu suretle şairlik melekesi günden güne daha da parladı. Şevki Dayf şairin “demirci” mesleği ile beraber mükemmel bir şair de oluşunu tuhaf karşılamamak gerektiğini ifade etmektedir. Zira el-Haddâd'ın yetiştiği tarihlerin Mısır'ında ilim ve edebiyat tüm camilerde halkalar şeklinde ders veriliyordu. Dolayısıyla şairliğe istidadı bulunan kimselerin mesleği ne olursa olsun bu halkalardan herhangi birine katılarak kendini kısa zamanda parlatması mümkün oluyordu. Bundan dolayı o dönemde ilim ve edebiyat halka mal olmuş bir halde idi. Demirci, Hamamcı, Kasap, Varrâk, Terzi, Sürmecî nispetleri ile tanınmış pek çok ilim adamı ve şair bulunuyordu. El-Haddâd'ın, kendisini “gazel şairi” dediyecek kadar çok gazel şiirleri bulunmaktadır. Fakat hayatının son yıllarına doğru zühd ve hikemî temalı şiirler söylediği bilinmektedir. Şaire ait biri Vatikan'da diğeri ise Fas'ta olmak üzere iki adet okunaklı el yazma divanı bulunmaktadır. Adı şairliği iyi olan kimseler arasında anılmaktadır. Şiirlerinin gayet fa-

İBN DÜREYD'İN LÂMİYYESİ

Öncelikle tam olarak yirmi sekiz mısradan oluşan Lâmiyye'ye bir bütün olarak bakmanın yerine olacağını düşünüyoruz. Daha sonra ise kasideye damgasını vuran “dedikoduseverlerin hicvi”, dikkat çeken mısralarda ele alınacaktır.

أَرَى النَّاسَ قَدْ أُغْرُوا بِبَغْيِ وَرِيَّةٍ
وَعَيٍّْ إِذَا مَا مَيَّزَ النَّاسَ عَاقِلٌ

Akıllı biri insanları tasnif ettiğinde; insanları kıskançlık, töhmet ve şüpheye düşkün görüyorum.

وَقَدْ لَزِمُوا مَعْنَى الْخِلَافِ فَكُلُّهُمْ
إِلَى نَحْوِ مَا عَابَ الْخَلِيقَةَ مَائِلٌ

Israrla muhalefet etmeye takılmışlar; hepsi de insanları ayıplamaya meyil-liler.

إِذَا مَا رَأَوْا خَيْرًا رَمَوْهُ بِظَنَّةٍ
وَإِنْ عَايَنُوا شَرًّا فَكُلُّ مُنَاضِلٌ

Bir hayır gördüklerinde hemen bir zanda bulunurlar; şer gördüklerinde ise hemen mücadeleye soyunurlar.

وَلَيْسَ إِمْرُؤٌ مِنْهُمْ بِنَاجٍ مِنَ الْأَذَى
وَلَا فِيهِمْ عَن زَلَّةٍ مُتَغَافِلٌ

sih ve belîğ olduğu ifade edilmektedir. Mısır'da 529/1134 yılında vefat etmiştir. Şairin divanı Huseyn Nassâr'ın tahkiki ile 1969 yılında basılmıştır. Bilgilerin ait olduğu kaynaklar için bk. Ebû'l-Abbâs İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-ayân*, tah. İhsân Abbâs, (Beyrut: Dâru sâdir, ts.) 2: 540; Şevki Dayf, *Târihu'l-edebi'l-Arabî*, (Kahire, Dâru maârif, 1990), 7: 251; Hulûd Hâşim Cûhî el-Vâilî, *et-Teşkilu'l-ibdâi fî şî'ri Zâfir el-Haddâd el-ibdâu's-sûri enmüzeceen*, Journal of College of Education for Women, 30/2 (June 2019), 36. (35-54); Hayruddîn Zirikli, *el-A'lâm*, (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 2002), 3: 236; Yûsuf b. Tağrî Cemâleddîn Ebu'l-Mehâsin, *en-Nucûmu'z-zâhira fî mulûki Misra ve'l-Kâhira*, (Mısır: Vizâratu's-sekâfe, 1963), 5: 378; Yâkût el-Hamevî, *Mucemu'l-udebâ*, (Mısır: Matbaa Hindiyeye), 1927, 4:278.

Onların ezasından kurtulacak kimse yoktur; kimsenin hatası da gözlerinden hiç kaçmaz.

وَإِنْ عَايَنُوا حَبِيراً أَدِيباً مُهَدَّباً
حَسِيباً يَقُولُوا إِنَّهُ لَمُخَاتَلٌ

Eğer edepli, saygın, usta bir şahsiyeti görürlerse hemen "hilekâr" bu derler.

وَإِنْ كَانَ ذَا ذِهْنٍ رَمَوْهُ بِبِدْعَةٍ
وَسَمَوْهُ زَنْدِيقاً وَفِيهِ يُجَادُلُ

Eğer zeki biri olursa hemen "bidatçı" derler; bidat için mücadele veren bir zındık diye çağırırlar.

وَإِنْ كَانَ ذَا دِينٍ يَسْمُوهُ نَعِجَةً
وَلَيْسَ لَهُ عَقْلٌ وَلَا فِيهِ طَائِلٌ

Eğer dindar biri olursa ona koyun derler; ne akli var ne de kafası.

وَإِنْ كَانَ ذَا صَمْتٍ يَقُولُونَ صَوْرَةً
مُمْتَلَّةً بِالْعِيِّ بَلْ هُوَ جَاهِلٌ

Eğer sessiz biri ise derler: Meramını bile ifade etmekten aciz hatta cahil biri.

وَإِنْ كَانَ ذَا شَرٍّ فَوَيْلٌ لِأُمِّهِ
لِمَا عَنْهُ يَحْكِي مَنْ تَضَمُّ الْمَحَافِلُ

Eğer şer işleyen biri ise ki anasına yazık! (Annesine küfredenler) Her mahfilde ondan bahsederler.

وَإِنْ كَانَ ذَا أَصْلٍ يَقُولُونَ إِنَّمَا
يُفَاخِرُ بِالمَوْتِ وَمَا هُوَ زَائِلٌ

Eğer köklü bir aileye mensup ise derler: Ölmüş gitmiş yok olmuş ölülerle böbürleniyor.

وَإِنْ كَانَ مَجْهُولًا فَذَلِكَ عِنْدَهُمْ
كَبِيضِ رِمَالٍ لَيْسَ يُعْرَفُ عَامِلٌ

Eğer bilinmeyen biri ise onların nezdinde böyle kişi kum yumurtası gibidir; değersizdir.

وَإِنْ كَانَ ذَا مَالٍ يَقُولُونَ مَالُهُ
مِنَ السُّحْتِ قَدْ رَابَى وَبَيْسَ الْمَأْكُلِ

Eğer varlıklı biri ise derler: Onun malı faizdendir; ne kötü bir maldır o!

وَإِنْ كَانَ ذَا فَقْرٍ فَقَدْ ذَلَّ بَيْنَهُمْ
حَقِيرًا مَهِينًا تَزْدَرِيهِ الْأَرَادِلُ

Fakirü'l-hâl biri ise onların nezdinde sefil kimselerin alay ettiği zelil, hakir ve bayağı biri olmuştur.

وَإِنْ قَنَعَ الْمَسْكِينُ قَالُوا لِقَلَّةٍ
وَشُحَّةٍ نَفْسٍ قَدْ حَوَّتْهَا الْأَنَامِلُ

Eğer fakir biri kanaat ederse derler: Yokluktan dolayı yapar bunu.

وَإِنْ هُوَ لَمْ يَقْنَعْ يَقُولُونَ إِنَّمَا
يُطَالِبُ مَنْ لَمْ يُعْطِهِ وَيُقَاتِلُ

Eğer ki kanaat etmezse derler: Kendisine -verilmeyeni isteyen- ve mücadele eden biridir.

وَإِنْ يَكْتَسِبُ مَالًا يَقُولُوا بِهِيمَةً
أَتَاهَا مِنَ الْمَقْدُورِ حَظٌّ وَنَائِلٌ

Eğer bir mal kazanırsa derler: Kaderden ne de çok nasipliymiş.

وَإِنْ جَادَ قَالُوا مُسْرِفٌ وَمُبَدِّرٌ
وَإِنْ لَمْ يَجِدْ قَالُوا شَحِيحٌ وَبَاخِلٌ

Eğer cömertlik ederse derler: Müsrif ve savurgan biri. Cömert olmazsa eğer ne de cimri varyemezmiş derler.

وَإِنْ صَاحِبَ الْغِلْمَانَ قَالُوا لِرِيَّةٍ
وَإِنْ أَجْمَلُوا فِي اللَّفْظِ قَالُوا مُبَاذِلُ

*Eğer genç çocuklarla oturup kalkarsa hemen töhmet altında bırakırlar. Yü-
züne karşı güzel konuşsalar da arkandan konuşurlar.*

وَإِنْ هَوِيَ النِّسْوَانَ سَمَّوْهُ فَاجِرًا
وَإِنْ عَفَّ قَالُوا ذَاكَ خُنْثَى وَبَاطِلُ

*Eğer biri kadınlara meylederse hemen facir deyip çamur atarlar. İffetli olup
kadından uzak durursa da hünsa¹¹, batıl bu derler.*

وَإِنْ تَابَ قَالُوا لَمْ يَتَّبِعْ مِنْهُ عَادَةً
وَلَكِنْ لِإِفْلَاسٍ وَمَا تَمَّ حَاصِلُ

*Eğer kişi tövbe eder de günahattan dönerse derler: Bilindiği tövbe değil o, iflas
etti parası bitti de o yüzden. Elinde bir şey kalmadı.*

وَإِنْ حَجَّ قَالُوا لَيْسَ لِلَّهِ حَجُّهُ
وَذَاكَ رِيَاءٌ أَنْتَجَّتْهُ الْمَحَافِلُ

*Eğer hacca giderse derler: Onun hacı Allah için değil. İnsanlar arasında iyi
anılmak için riyadan gitti hacca.*

وَإِنْ كَانَ بِالشَّيْطَانِجِ وَالنَّرْدِ لَاعِبًا
وَلَاعَبَ ذَا الْأَدَابِ قَالُوا مُدَاخِلُ

*Eğer satranç ve tavla oynarsa ve edip kimselerle oyun oynarsa derler: Para
kazanıyor.*

11 Çift cinsiyetli kimseleri tanımlamak için verilen sıfattır. Aslında doğuştan gelen kalıtsal bir hastalık olmasına rağmen Araplar arasında (transseksüel) anlamında hakaret maksatlı olarak kullanılmaktadır.

وَإِنْ كَانَ فِي كُلِّ الْمَذَاهِبِ نَابِزاً
وَكَانَ خَفِيفَ الرُّوحِ قَالُوا مُثَاقِلُ

Eğer hafif ruhlu ise derler: Kalın kafalı.

وَإِنْ كَانَ مِغْرَاماً يَقُولُونَ أَهْوَجَ
وَإِنْ كَانَ ذَا ثَبَتٍ يَقُولُونَ بَاطِلُ

Atılğan çevik biri ise derler: Fevri, akılsızca atılan biri. Eğer ağırbaşlı biri ise derler: Bayağı basit biri.

وَإِنْ يَعْتَلِلُ يَوْمًا يَقُولُوا عَقُوبَةٌ
لِشَرِّ الَّذِي يَأْتِي وَمَا هُوَ فَاعِلُ

Eğer bir gün hasta olursa derler: İşte bu onun gaflet halinde iken yaptığı şeylerin cezası.

وَإِنْ مَاتَ قَالُوا لَمْ يَمُتْ حَتَّى أَنْفِهِ
لِمَا هُوَ مِنْ شَرِّ الْمَأْكَلِ أَكَلُ

Eğer bir gün ölürse eceliyle öldü demezler. Derler yapıp ettiği başına bela oldu da öldü.

وَمَا النَّاسُ إِلَّا جَاحِدٌ وَمُعَانِدٌ
وَذُو حَسَدٍ قَدْ بَانَ فِيهِ التَّخَاثُلُ

İnsanlar ancak inkâr edici muhalefet düşkünüdürler. Hileciliği ortaya çıkmış haset sahibidirler.

فَلَا تَتْرُكَنَّ حَقًّا لِحَيْفَةٍ قَائِلِ
فَإِنَّ الَّذِي تَخْشَى وَتَحْذَرُ حَاصِلُ

Sen sen ol! Bir işi laf edenlerden dolayı terk etme. Senin korktuğun ve sakındığın kimse malî götürüyor.¹²

12 İbn Düreyd, *Divânu İbn Düreyd*, tah. Omar b. Sâlim, (Dubai: Matbatu Cûlden Sîti, 2012), 25.

Matlaı “İnsanları kıskançlık, töhmet ve su-i zanna düşkün görüyorum” olan kasidenin şikâyet ettiği ve tüm kaside boyunca da örneklerini vereceği husus “dedikodu”dur. Şair toplumunun “dedikodusever” yönünden rahatsızdır.¹³ Şiirin matlaında şikâyet edilen “dedikodu” olgusu artık bundan sonra tüm şiir boyunca örneklendirmelere tabi tutulmaktadır.¹⁴

Abbasiler döneminde yaşamış şairimizin gözünde “düşünce sahibi” kimseler de kınayıcıların kınamasından kurtulamamıştır. Eğer onlar ذَا ذَهْنٍ “aydın” bir kişiyi de görseler boş durmayacaklar; رَمَوْهُ بِبِدْعَةٍ bidat işliyor diyerek iftira atacaktırlar. Burada şairin bidat kelimesini kullanması gayet yerinde olmuştur. Zira dinden uzak olan kişinin bid’atla da işi olmayacaktır. Dinde bulunmayan bir şeyi dindenmiş gibi uygulamak anlamında ki bid’at dindar bir kişinin yapabileceği türden bir şeydir. Dolayısıyla kendince bir takım düşünceleri olan şahsiyetin dedikodusunu yapacak olan kişilerin elindeki koz “bidat”lardır. Böyle kimseler başka batıl mezheplere mensup birer: وَسَمَّوْهُ زُنْدِيقًا zındıktır. Tartışma çıkaran, toplumun tabularına karşı diklenen bir: وَقَالُوا يَبْأَضَلُّ cedelcidir.

Hırs ve tamahkârlık gibi kötü hasletlerden uzak durup kanaatkârlıkla kuşanmak bir Müslüman’a yakışan en güzel ahlaklardan biridir. Hatta zengin olup sadaka vermekten fakir olup kanaatkâr olmak fazilet bakımından daha üstündür. Ancak ne var ki haset kişiliklerine adeta yapışmış bu güruh kanaatkâr dar gelirlileri gördüklerinde şöyle derler: لَقَلَّةٌ وَلَشَحَّةٌ نَفْسٌ Yani kanaatkâr ve tutumlu gibi görünen tavırları aslında yokluktan ve cimrilikten kaynaklanmaktadır.¹⁵

13 İnsanların birbirlerini sürekli çekiştirmelerinden öylesine muzdariptir ki مَا مَيَّرَ الْأَمْرَ عَاقِلٌ (Hiçbir akıl sahibi de mevcut durumu temyiz edememektedir.) demek zorunda kalmıştır. Yani ortalıkta dedikodu türünden öylesine çok sözler söylenmekte, kişiler birbirlerine öylesine çamur atıp durmaktadır ki kimin haklı kimin haksız olduğunu birbirinden ayıracak mecal de kalmamıştır

14 İlk olarak o toplumun insanları birbirlerini kötüleme hususunda o kadar aşırıya gitmişlerdir ki: Birinin hayır namına bir iş yaptığını gözleri ile de görseler، وَأَخْرَسُوا gözlerini kapayarak kör gibi davranacaklar ve bu iyiliği anlatma hususunda da lâl kalıp dilsiz olacaklardır. Dedikodusu yapılan kimselerin hiç mi iyi bir tarafı yoktur?! Şairin hicvettiği kimseler açısından evet, hiç de öyle övülecek bir yanları yoktur. Gözleri iyi tarafları görmez olmuş birer kör ve ağızları iyi şeylerden bahsetmez birer dilsiz kesilmişlerdir.

15 Toplumda ahlaki bozulma ve fitnelerin yaygınlık gösterdiği zamanlarda özellikle hadislerin teşvik ettiği zühd ve uzlet gibi tedbirler, aslında takdir edilmesi gereken bir davranıştır. Ancak zühd zırhını kuşanmış kişiyi de gördükleri zaman, böyle birini de أَبْلَةٌ yani dünyadan nasibini almayan ahmak biri olarak yaftalayacaklardır. وَلَيْسَ لَهُ حَزْمٌ وَمَا فِيهِ طَائِلٌ Dünyanın işini bilmeyen, beceriksiz olarak bakacaklardır.

Hız Muhammed (a.s.m.) "Allah'a ve ahiret gününe iman eden ya hayır söylesin ya da sussun."¹⁶ buyurmuştur. Hadislerde yer alan "Susan kurtulur."¹⁷; "Dilini tutana ne mutlu!"¹⁸; "ما شيء أحق بطول" vb. "Dilden daha çok hapsedilmeye hak eden bir şey yoktur."¹⁹ vb. cevamiu'l-kelim kabilinden ifadeler, susmaya dair akıldal kalıcı veciz uyarılardır. Bunlardan başka gerektiğinde susmanın faziletine dair pek çok teşvik edici kaviller ve Arap edebiyatından şiirler bulunmaktadır.²⁰ Örneğin Ebu'l-Atâhiye (ö. 210/825) susmanın yüksek bir erdem olduğunu şu dizeleriyle ifade etmektedir:

إذا كنت عن أن تحسن الصمت عاجزاً
فأنت عن الإبلالغ في القول أعجز
يخوض أناس في المقال ليوجزوا
وللصمت عن بعض المقالات أوجز

*Şayet güzelce susmasını bilmekten aciz isen,
sözünü güzelce söylemekten daha acizsindir.
İnsanlar veciz söz söylemeye kalkışır;
hâlbuki bazı sözlerde susmak en veciz olanıdır.*²¹

Buradan hareketle şair, insanlar arasında gereksiz sohbetlere dalmamak için susmayı tercih etmek istemiştir. Ancak sessiz kalsa da bu kez insanlar onun hakkında "بل هو جاهل" meramını dile getirmeyi becere-

16 Ebü Abdillal Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *Müsnedu Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnâvûd, (Beirut: Muessesetu'r-risâle, 2001), 16/46.

17 İbn Ebü'd-Dünyâ, *Kitâbu's-samt ve âdâbu'l-lisân*, tah. Ebü İshâk el-Huveyni, (Beirut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1990), 49.

18 İbn Ebü'd-Dünyâ, *Kitâbu's-samt ve âdâbu'l-lisân*, 53.

19 İbn Ebü'd-Dünyâ, *Kitâbu's-samt ve âdâbu'l-lisân*, 57.

20 Divan edebiyatımızda da "az ve öz konuşma"nın bir erdem olduğuna dair pek çok şey söylenmiştir. Örneğin Şair Nâbî söz konusu erdem hakkında şöyle demiştir: *Suhanı gayret-i dürr ü güher it Mümkün olduğu kadar muhtasar it*. Yani Sözüünü mümkün olduğu kadar kısa tut ki inci ve mercan gibi değerli olsun. Nurullah Aydeniz, *Şair Nâbî'den Öğütler*, (İstanbul: Hiperlink Yayınları 2018), 102.

21 Veşşâ, Ebü Tayyib Muhammed b. İshâk b. Yahyâ, *ez-Zarf ve'z-zurafâ*, tah. Kemâl Mustafâ. (Mısır: Mektebetu'l-Hâncî, 1953), 6.

meyen hatta cehalet içinde bir miskin nazarıyla bakmaktadırlar. Bunlar hep hayırlı kimselere karşı gıybet ehlinin takındığı tavidir. Bir de kişi hasbelkader bir kötülük etmiş olsa *وإن كان شريراً* bu kez *فويلٌ لأمه* anasına evvahlar olsun! Annesine dahi sövecek kadar kınamakta ileri gitmektedirler.

Övülen güzel davranışlardan bir diğeri de girişken olmaktır. Hayatta insanın karşısında pek çok fırsatlar çıkmakta ve bu fırsatları iyi değerlendirebilmek için de gözünü budaktan sakınmayan girişken biri olmak gerekmektedir. Amiyane dille “pısırik” olmamak ve atılğan davranmak bilhassa hedefleri net kimseler için olmazsa olmaz hasletlerdendir. Ancak şair atılğan ve girişken kimseler hakkında dahi gıybet ehlinin aşağılayıcı bir tavrı olduğundan şikâyetçidir. Eğer kişi *وإن كان مغراماً* girişken de olsa böyle kimseyi *ده أهوج* yani; düşüncesizce hareket eden fevri biri olarak görecektirler. Eğer kişi tam aksine *وإن كان ذا نبت* “ağırbaşlı” biri olsa da bu kez *ده باطل* bayağı, sıradan biri görecektir ve hafife alacaklardır.

Hayatta en güzel hasletlerden birisi de kişinin helal kazanmak için gayretli olması ve başkalarına yük olmamak için bizzat çalışmaya koyulmasıdır. Müminin uhrevi vazifelerini ihmal etmemek şartıyla mal kazanması hadislerde övülmüş bir davranıştır. “Salih mal salih müminde ne kadar da güzeldir!” gibi hadislerle Allah Resûlü (a.s.m.) salihliği zedelememek koşuluyla mal kazanmayı hoş görmüştür. Ancak ehl-i gıybet böyle onuruyla mal biriktiren kimseleri de kınamayı ihmal etmemektedirler. Bir önceki dizede dile getirilen girişkenliğin bir neticesi olarak mal biriktirmiş kimseyi de “Onun kazancı *من السُّحْتِ* faizdendir.” diyerek kınamaktadırlar. Hatta kınama değil, iftira da atmakta bir beis görmemektedirler. Onuruyla para kazanan kimseleri iftira atan bu kişiler eğer tam aksine *وإن كان ذا فقر* *فakr-u* hal içinde birini görünce de *ده الأراذل* *حقير مہین* *يزدریه الأراذل* en rezil kimselerin alaya aldığı hakir, aşağılık biri olarak davranacaklardır.

Yine evrensel bir değer olarak “cömertlik” hangi din ve kültür olursa olsun takdir edilecek bir davranıştır ve insanlığın ortak değerlerinden belki de en birincisidir. Ancak gıybet ehline gelince; kişi *وإن جاد* cömert de olsa onun için mal mülkünün değerini bilmeyen bir *أحمق* ahmak ve elindeki malı şuursuzca ona buna saçıp savuran bir *مبذر* savurgan olarak bakacaklardır. O halde kişi cömert olmasın mı? Bu durumda da dedikodu müptelalarını razı

etmek mümkün değildir; bu kez de eli sıkı kimselere شحيح وياخل yani cimri ve varyemez diye çamur atacaktırlar.

Günümüzde hac ibadetini yerine getirmek için Müslümanlar elbette ki maddi külfetlere girmektedir. Ancak ne olursa olsun günümüz şartlarının Hac ibadeti yolculuğu, yaklaşık on asır öncesi şartları ile kıyaslanamayacak kadar daha meşakkatlidir. İbn Düreyd'in yaşadığı muhit olan günümüz Irak'ından Hicaz'a hac yolculuğu, o dönemin şartlarına göre belki de gidiş ve dönüş haftalarca sürecek bir çöl külfetini beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla böylesine maddi manevi zahmetlere katlanmayı gerektiren bir ibadetin sadece insanlar "hacı" desinler diye gösteriş niyetiyle yerine getirilmesi değil İslam ahlakı, edna bir akli melekeye de ters bir şeydir. Ancak Lâmiyye kasidesinin hicvine konu olan o devrin toplumu, dedikodu ve iftirada o derece varmıştır ki hacca giden kimselerin ibadet niyetlerine dahi su-i zanla yaklaşmakta idi. İbn Düreyd'in dediğine göre kişi hacca gitse haccı dahi لَيْسَ لِلَّهِ حَجُّهُ yani Allah için değil, رياء gösteriş içindi. İnsanlar arasında "hacı" olarak anılmak için hacca gittiğini söylüyorlardı.

Birilerini çekiştirmezse rahat nefes alamayan bu dedikoducu taifenin dilinden, eski günahlarından arınmak isteyen tövbe-kârlar da bizardır. Zira bir günah-kâr وَإِنْ تَابَ tövbe de etse وَمَا تُمْ حَاصِلٌ iflas edip parası pulu kalmadığı için tövbe etmiştir. Yani düne kadar elinde imkânı olduğu için -tabiri caizse- türlü halı yiyen adam bugün fakr-u hale düştüğü için mecbur kalıp tövbe etmiştir. Yani o günahları değil günahlar onu terk etmiştir demek istemektedirler.²²

İlim ehli olan kimseler toplumun her yaştan her kesimi ile alakadar olmaktadır. Özellikle şairin yaşadığı hicri üçüncü yüzyıl, İslami ilimler ve edebiyat sahasında Müslümanların en parlak dönemine tekabül etmektedir. Aileler çocuklarını, erken yaşlardan itibaren ilim ve edebiyatla meşgul olmaları için âlim ve ediplerin ders halkalarına göndermekte idiler. Ancak İbn Düreyd'in Lamiyye'sinde dile getirdiği şikâyete göre bu dedikodusever tayfa burada da

22 Bir müminin riyadan en uzak davranışlarından birisi de tövbe-kâr olmasıdır. Hatalarından arınması ve eski haline bir daha dönmek üzere azm-u cezm etmesidir. Hâlbuki ayakları çamur atma bataklığına saplanmış kişiler ise; وَإِنْ تَابَ böyle tövbe-kâr kimseleri dahi görseler arkalarından çekiştirip: "لكنه حَجُّهُ" "İnanmayın onun tövbesine! Dünyayı terk ettiğinden dolayı değil, bilakis حَجُّهُ" "melun bir sahtekâr ve yalancı bir hilebaz olduğu için böyle yapıyor." diyeceklerdir.

boş durmamıştır. İlim tahsilinin doğası gereği vazgeçilmezi olan hoca-talebe ilişkisini de töhmet altında bırakmışlardır. وَإِنْ صَاحِبَ الْعِلْمَانِ قَالُوا لِرَبِيَّةٍ Eğer kişi çocuklarla oturup kalksa bunu da atılmak istenen bir çamura alet edecektir. Şair burada batıl şeyleri zihinde tasvir etmemek için ayrıntıya girmemiş ve لِرَبِيَّةٍ “töhmet” kelimesi ile maksadına işaret etmiştir.²³

Başkalarıyla uğraşmak hayat felsefesi ve arkadan iş çevirip dedikodu yapmak gıdası olmuş böyle kimseleri razı etmek kimseye müyesser olmayacağı için şair Lâmiyye kasidesini şu makta ile sonlandırmaktadır:

وما الناس إلا جاحد ومُعانَد
ذوو حسدٍ قد بان منه التخالل
فَلَا تَتَزَكَّنَ حَقًّا لِخَيْفَةِ قَائِلٍ
فإن الذي تخشى وتَحْذَرُ حاصل

İşte insanlar; ya alay edici ya da muhalefet, haset düşkününü, apaçık peşin fikirli.

Sen sen ol! Bir işi laf edenlerden dolayı terk etme. Senin korktuğun ve sakındığın kimse malı götürüyor.

وما الناس إلا جاحد ومُعانَد
ذوو حسدٍ قد بان منه التخالل

Lamiyye'nin sondan bir önceki dizesi olan bu cümlede şair, kasidenin ana temasını son bir kez tekrar vurgulamak istemişçesine جاحد ومُعانَد ذوو حسد kelimelerini kullanmıştır. Anlaşılan şaire göre, toplum içerisinde birlik ve dayanışmaya en çok zarar veren söz konusu dedikodusever güruhun kalplerini kapkara etmiş manevi hastalık bunlardır: Alaycılık, muhalefet etme arzusu ve haset.²⁴ Bu üç hastalık kişide bir araya gelince, başkaları hakkında التخالل yani, peşin fikirli

23 Kasidenin diğer rivayetine göre ise; kişinin bir arkadaş çevresi olması en tabii hakkı olduğu gibi sosyal dayanışmanın güçlenmesi için samimi dostlukların katkısı izahtan varestedir. Şair dedikodu ehlinin böylesine güzel dostane ilişkileri de kötüye yormakta mahir olduklarından şikâyetçidir. Eğer kişi; وَإِنْ وَاصِلَ الْإِخْوَانَ بِالْأَكْلِ dostlarıyla bir araya gelip yemek yiyorsa böyle kimseyi فَذَاكَ طَفِيلِيٍّ وَلِلشَّرِّ وَاغْلٍ kimseyi “otlakçı” diyerek arkasından konuşacaklardır.

24 Böyle kimselerle aynı toplumda yaşamayacağını düşünen ve gıybet ehlinen uzak, müstağni bir şekilde hayat sürmek isteyen kimseler de yine dedikoducuların dilinden kurtulamamaktadır. Zira وَإِنْ رَغِبَ الْمَسْكِينُ عَنْهُمْ بِزُهْدِهِ kötü ahlaklarından muhafaza olmak için bu gıybetçi tayfaya mesafe koymak isteyen kişi hakkında da yine boş durmayıp عَثَّ بَارِدٌ مَتَاقِلٌ “kendini ağırdan alan soğuk mizaçlı bir asosyal” yakıştırmayı yapacaklardır.

olma sonucunu doğurmaktadır. Kendi dışındaki diğer insanlara su-i zan ve önyargılarla bakmanın ne kadar vahim neticeleri olduğunu göstermek de Lâmiyye hicvinin amacıdır denilebilir.²⁵

SONUÇ

İbn Düreyd'in söylediği şiirleri arasında en çok ilgi gören kasidelerinden olan "Lâmiyye", sadece kaleme alındığı tarihlerin değil tüm zamanların sosyal yaşantısında en büyük sorunlardan biri olan "dedikodu" gerçeğini ele alan bir hicviyedir. Doğrudan doğruya herhangi bir şahsı hedef almamakla beraber topluma bir bütün halinde bakmıştır. Dedikodu müptelası kişileri alaycı bir dille hayalde tasvir etmiştir. Dedikodusunu yapmaya niyet ettikleri kişilere -fazilet ve meziyet kabilinden ne taşırılsa taşısınlar- illaki bir kulp takmayı beceren bu güruhun sevimsiz halini veciz bir şekilde teşhis etmiş ve en sonunda bunları kâle almamak gerektiği mesajını vermiştir. Şiirin dile getirdiği sorunun evrensel bir mahiyeti bulunmaktadır. Dolayısıyla Türkçemizdeki "Ağzın ile kuş tutsan razı olmaz" atasözünün tam denk düşeceği bu garazkâr ve kıskanç kesimin hastalıklı halini yansıtan "Lâmiyye"deki temanın, çocuk edebiyatı eserlerine kazandırılmasının genel ahlaki ilkelerin genç kuşaklara kazandırılması açısından faydalı olacağı kanaatimizdir.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Müsenedü Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnâvûd. Beyrut: Muesesetu'r-risâle, 2001.

Aydeniz, Nurullah. *Şair Nâbi'den Öğütler*. İstanbul: Hiperlink Yayınları 2018.

Dayf, Şevki. *Târihu'l-edebi'l-Arabî*. Kahire: Dâru maârif, 1990.

Demirel, H. Gamze. "Klasik Türk Edebiyatı Geleneğinde Hiciv". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5/7 (2007).

Ebu'l-Mehâsin, Yûsuf b. Tağrî Cemâleddîn. *en-Nucûmu'z-zâhira fî mulûki Misra ve'l-Kâhira*. Mısır: Vizâratu's-sekâfe, 1963.

Hamevî, Yâkût. *Mucemu'l-udebâ*. Mısır: Matbaa Hindiyeye, 1927.

25 Şair divanında yer alan başka bir şiirinde, insanların ne kadar güzel ahlaklı olmaya çalışsalar da tüm insanları razı edemeyeceğini, onların dilinden kurtulmanın mümkün olmadığını ifade etmek için şöyle demiştir: (İbn Düreyd, *Dîvânü İbn Düreyd*, 23.)

وما أحد من ألسن الناس سالما ولو أنه ذاك النبي المطهر

Hiç kimse insanların dilinden selamette kalamaz; velev bu günahlardan arındırılmış nebi de olsa.

İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. Hasen. *Divânu İbn Düreyd*, tah. Omar b. Sâlim. Dubai: Matbatu Cûlden Sîti, 2012.

İbn Ebü'd-Dünyâ, Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd b. Süfyân b. Kays el-Kuraşî. *Kitâbu's-samt ve âdâbu'l-lisân*, tah. Ebû İshâk el-Huveynî. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1990.

İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs. *Vefeyâtu'l-â'yân*, tah. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru sâdir, ts.

İbnu'r-Rûmî. *Divânu İbni'r-Rûmî*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2002.

İsmail, Durmuş. "Hiciv". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17: 447-449. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Karaarslan, Nasuhi Ünal. "İbn Düreyd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19: 416-419. İstanbul TDV Yayınları, 1999.

Kılınç, Fatih. *İbn Düreyd Ve Cemberatü'l-Lüga Adlı Eseri*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2006.

Taşdelen, Hasan. "İslâm'ın İlk Dönemine Ait Bir Hiciv Örneği: Hassân b. Sâbit'in Hemziyye'si", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009): 299-318.

Vâilî, Hulûd Hâşim Cûhî. "et-Teşkîlu'l-ibdâi fi ş'i'ri Zâfir el-Haddâd el-ibdâu's-sûri enmûzecen". *Journal of College of Education for Women* 30/2 (June 2019): 35-54.

Veşşâ, Ebû Tayyib Muhammed b. İshâk b. Yahyâ. *ez-Zarf ve'z-zurafâ*. Tah. Kemâl Mustafâ. Mektebe-tu'l-Hâncî, 1953.

Zirikli, Hayruddin. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyin, 2002.

ÇEVİRİMİÇİ KAYNAKLAR

<https://www.aldiwan.net/poem14801.html>

<https://arabic-poetry.com/ظافر-الحداد/أرى-الناس-قد-أغروا-بيني-وغيبية/>



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

**NÂBÎ DÎVÂNÎ'NDAKİ MUSİKÎ TERİMLERİNİN DİNÎ-TASAVVUFÎ
VE SOSYOKÜLTÜREL AÇIDAN TAHLİLİ**
**RELIGIOUS-SUFISTIC AND SOCIOCULTURAL ANALYSIS OF THE
MUSICAL TERMS IN THE NÂBÎ DIWAN**

Ali CANÇELİK

Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü

Orcid Id: 000-0002-6058-286x

e-mail: alicancelik@gmail.com

İhsan ŞEN

Dr. Öğretim Görevlisi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü

Orcid Id: 0000-0003-0495-148x

e-mail: ihsansen29@hotmail.com

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 08 Mayıs 2020/ 08 May 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 21 Mayıs 2020 / 21 May 2020

Yayın Tarihi / Published: 25 Haziran 2020/ 25 June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June 2020

Cilt / Volume: 4 Sayı / Issue: 1 Sayfa / Pages: **43-84**

Öz

Bu çalışmada Nâbî Dîvânı'nda şiir ve mûsikî ilişkisi ele alınmaktadır. Mûsikî terimleri Nâbî Dîvânı'ndan tespit edilmiş; makam, beste, usul vb. terimler ayrı ayrı başlıklar altında tasnif ve tahlil edilmiştir. Hem İslamî Türk Edebiyatı hem de Dinî Mûsikî sahasını ilgilendiren bu disiplinlerarası araştırma iki alanın da kaynakları kullanılarak hazırlanmıştır. Makalede, Nâbî örneğinde Dîvân şairinin mûsikî bilgisi ortaya konmuş; mûsikî terimlerinin mûsikî, dinî-tasavvufî ve kültürel açıdan izahları yapılmıştır. Makalenin ortaya koyduğu noktalardan biri de Osmanlı toplum ve sanat hayatının temelinde dinî ve tasavvufî duyguların yer almasıdır. Bir durum çalışması olan bu makalenin hazırlanmasında veri toplama yöntemi olarak doküman analizi yapılmış, disiplinlerarası saha taraması ile elde edilen veriler karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir. Sonuç olarak bu çalışmada elde edilen bulguların ve yapılan değerlendirmelerin, dönemin dinî-tasavvufî ve sosyokültürel durumunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağladığı anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslamî Türk Edebiyatı, Türk Din Mûsikîsi, Nâbî Dîvânı, Din, Tasavvuf, Mûsikî.

Abstract

In this study, the relationship between poetry and music in Nâbî Dîvânı is discussed. The terms of music were determined from Nâbî Dîvânı; maqam, composition, procedure etc. terms are classified and analyzed under separate titles. This interdisciplinary research involving both Islamic Turkish Literature and the field of Religious Music was prepared using the resources of both fields. In the article, the music knowledge of the Dîvân poet was revealed in the example of Nâbî; Music, terms, religious, mystical and cultural explanations were made. One of the points revealed by the article is that religious and mystical feelings are at the heart of the Ottoman social and artistic life. In the preparation of this article, which is a case study, document analysis was made as the data collection method, and the data obtained through interdisciplinary field scanning were evaluated comparatively. In conclusion, the findings and evaluations obtained in this study are thought to contribute to a better understanding of the religious-mystical and sociocultural situation of the period.

Keywords: Islamic Turkish Literature, Turkish Religious Music, Nâbî Diwan, Religion, Sufism, Music.

GİRİŞ

Osmanlı Devleti'nin ilim, sanat ve sosyal hayatının merkezinde dinî-tasavvufî değerler yatmaktadır. Osmanlı kültür, sanat hayatı ile dinî-tasavvufî hayatına dair yapılan araştırmalar bunu doğrulamaktadır. Araştırmalarda görülmektedir ki Osmanlı'da farklı sosyal katmanları bir araya getiren ortak payda, tasavvufî düşünce ile dildir.¹ Zira "Osmanlı Edebiyatı, dünya görüşü olarak İslam dininden ve bu dinin içinden çıkmış olan tasavvuf felsefesinden kaynaklanmış bir edebiyattır."²

Osmanlı şiirinin dinî-tasavvufî boyutunun varlığını, hatta bunun merkezî bir pozisyonda olduğunu yerli araştırmacılar kadar yabancı araştırmacılar da söylemektedir. Onlardan biri olan Amerikalı Dîvân şiiri uzmanı Walter G. Andrews'e göre tasavvuf, Osmanlıların din görüşünün ayrılmaz bir parçasıdır. Bu sebeple Osmanlı şiirinde dinî öğeler incelenirken tasavvufî boyut da göz ardı edilmemelidir.³

Divan şiirinin gerisinde tasavvufun olduğunu belirttikten sonra bu şiirin mûsikî ile olan münasebetine de değinmek gerekmektedir. Mûsikî de diğer ilim ve sanat dalları gibi başka dallarla ilişkisi olan bir sanattır. Bu dallar arasında da en yoğun münasebette bulunduğu sanat dalı edebiyattır. Edebiyatın şiir şubesi ise bu yoğunluğu kendinde toplamaktadır. Zira mûsikîde sesin icra ettiği malzeme güftedir.

Mûsikînin sadece Divan şiiriyle değil, birçok alanla ilişkisine dair çalışmalar bulunmaktadır. iklim, felsefe, psikoloji, tıp, coğrafya, astronomi ve kültür bunlar arasında sayılabilir. Bu tür farklı konularda hem eski hem de yeni çalışmalar mevcuttur. Mesela Hızır bin Abdullah'ın *Kitâbu'l-Edvâr*⁴ adlı eserinde

- 1 Mahmut Erol Kılıç, *Sûfi ve Şiir Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), 40.
- 2 Kılıç, *Sûfi ve Şiir*, 40. Osmanlı toplum hayatının temelinde İslam'a dayalı bilinçli bir dünya görüşü olduğu hususunda karşılaştırma yapılabilecek bir okuma için bkz. Süleyman Gümrükçüoğlu, "İmtihan ve Dünyevileşme" *Turkish Studies* 10/2 (2015) 411-417.
- 3 Walter G. Andrews, *Şiirin Sesi Toplumun Şarkısı Osmanlı Gazelinde Anlam ve Gelenek* (İstanbul: İletişim, 2000), 81.
- 4 Sadreddin Özçimi, *Hızır b. Abdullah ve Kitâbü'l-Edvâr*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989).

mûsikînin astronomi ile ilişkilendirildiğini; Nizameddin Kırşehirli'nin *Risâle-yi Mûsikî*⁵ adlı eserinde ise mevsimler ve günün saatlerine göre psikolojik özellikler ile ilişkilendirildiğini görmekteyiz. Mûsikînin tıp ile ilişkisinin ele alındığı bir çalışma da *Gevrekzâde Hafız Hasan Efendi ve Mûsikî Risâlesi*'dir.⁶

Divan şiiri mûsikî ilişkisi konusunda oldukça çok çalışma vardır. Bu çalışmalar hem genel hem de özel başlıklar altında yapılmıştır. Bunlardan birisi de Prof. Dr. Mahmut Kaplan'ın "Dîvân Şiiri'nde Mûsikî"⁷ adlı makalesidir. Geniş bir kapsamda ele alınan makalede mûsikî terimlerinin ve âletlerinin kullanıldığı sanatlar belirtilmiş; divanlarda, saki-nâme, sûr-nâme ve nasihat-nâme (pend-nâme) gibi mesnevilerde geçtiği yerler ve işaret ettiği manalar üzerinde durulmuştur. Bu çalışma da göstermektedir ki mûsikî, Divan şairleri için önemli bir sanat dalıdır ve şiirlerde geniş ölçüde yer almıştır.

Anadolu Sahası Mûsikîşinas Divan Şairleri adlı eserde ortaya çıkan bazı istatistikî veriler bize Osmanlı şairleri arasında mûsikîyi kullananların hüviyeti hakkında bilgi vermektedir. Yapılan tespite göre 203 mûsikîşinas divan şairinden bahsedilmektedir. Bunların tasnifi şu şekilde verilmiştir: 43 tarikat şeyhi, 22 kadı, 3 şeyhülislam, 34 camii görevlisi, 21 müderris. Bunların dışında tarikatlere göre de bir dağılım yapılmıştır. Toplam 90 şairin dağılımı şöyledir: 38 Mevlevî, 17 Halvetî, 9 Celvetî, 6 Nakşibendî, 4 Bektaşî, 3 Bayramî, 3 Eşrefî, 3 Gülşenî, 3 Sünbülî, 2 Kâdirî ve 1 Zeynî'dir.⁸

Mezkûr tasnif, Divan şiirinde mûsikî terimlerini kullananların dinî-tasavvufî kimlikleri hakkında bilgi verdiği gibi bu sanat ile ortaya konan eserlerin arka planı hakkında da bilgi vermektedir. Bu sayısal veriler, çalışmanın bir nevi gerekçesini ve zarureti teşkil etmektedir. Ayrıca tarikatlerin mûsikî ile olan ilişkisinin çalışıldığı hususi tezler de bulunmaktadır. Böyle çalışmalar bir nevi din-tasavvuf açısından da mûsikîyi ele alan çalışmalardır. Bu tür çalışma-

5 Yusuf b. Nizameddin, *Risâle-i Mûsikî*, çev. Ubeydullah Sezikli (Ankara: Türk Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2014).

6 Ahmet Hakkı Turabi, *Gevrekzâde Hafız Hasan Efendi ve Mûsikî Risâlesi*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005), 89-123.

7 Mahmut Kaplan, "Dîvân Şiirinde Mûsikî", *Köprü*, 79 (2002) s.y.

8 Avni Erdemir, *Anadolu Sahası Mûsikîşinas Divan Şairleri* (Ankara: Türk Sanatı ve Eğitimi Vakfı Yayınları, 1999), s. XXXI-XXXIV.

lara *Halvetîlerde Müsikî*⁹ adlı tez örnek olarak gösterilebilir. Tezde hem formlar hem de din-mûsikî, tasavvuf-mûsikî ilişkisi incelenmiştir.

İsmâil Ankaravî de *Hüccetü's-Semâ*¹⁰ adlı eserinde mûsikînin din ve tasavvuf ile ilişkisine değinmiş; ayrıca istismar edilen mûsikî hakkında da açıklama yapmıştır. Yaptığı açıklamalarda tarikat mensuplarının pratik uygulamalarından deliller getirmiştir. Bunun sebebi mûsikînin haramlığını ileri sürenlere deliller sunmaktır. Eserinde semâ ve raksın insan ruhu ve din açısından değerlendirmesini yapan Ankaravî, semânın insanın vecd halinin doğal bir neticesi olduğunu söylerken mûsikînin de bu hâlin bir unsuru olduğunu belirtmiştir.

Tarikat mensuplarının pratiklerinden deliller getiren Ankaravî, icranın ardındaki zihin yapısını da ortaya koymaktadır. Yapılan çalışma da bir nevi Nâbî'nin şiirlerindeki mûsikî terimlerinin arka planındaki dinî-tasavvufî yorumlarla bir nevi zihin yapısını ortaya çıkarmaktır.

Nâbî, *Divân*'ındaki bazı şiirlerinde muhtelif sanatlar yoluyla mûsikî terimlerini kullanmış; onlarla çok farklı anlam katmanları oluşturmuştur. Bunlardan bazıları dinî-tasavvufî, bazıları tarihî, bazıları ise sosyokültürel manaları haizdir. Sosyokültürel hayatın bir parçası gibi görünen şiirlerde dikkatle incelendiğinde dinî-tasavvufî konular görülmektedir. Bunlar manevî unsurların önünde somut bir sahne gibi durmaktadır. O somut unsurların ardında ise şairin işaret ettiği manevî meseleler yer almaktadır.

Osmanlılarda sarayların yanında tekkeler, özellikle Mevlevihaneler klasik mûsikînin icra edildiği, ayrıca öğretildiği yerlerdi. Yenikapı (Mevlanakapı) ve Galata Mevlevihanelerinde çok sayıda mûsikîşinas yetişmiştir.

Şiir ve mûsikînin dinî-tasavvufî manalara atıfta bulunmalarının sebebi, İslam medeniyetinin etkisiyle ortaya çıkmış olmasıdır. Nitekim “Medeniyet bir değerler sistemidir. Bu nedenle her biçimin veya başka kelimelerle söyle-

9 Aşkım Güney, *Halvetîlerde Müsikî*, (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989).

10 Bayram Akdoğan, “Hüccetü's-Semâ Adlı Müsikî Risâlesi ve Ankaravî İsmailb. Ahmed'in Müsikî Anlayışı”, *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXV/1 (1996), 477-505.

nirse her kültürel olgunun ardında onu yönlendiren bir değer ya da değerler manzumesi vardır.”¹¹

Şiir gibi mûsikî de “nesneleri, fikirleri ve davranışları simgesel bir anlamla canlandırır.”¹² Bu minvalde Eugenia Popescu-Judetz’in sözü önem arz etmektedir: “Osmanlı yaşama biçiminin bir özelliği olan mehter, Arapça “ümme” teriminin dile getirdiği, dünya İslam cemaati birliği içinde yer alan insanların kendilerini tanımladıkları kimliğin mûsikîdeki yüzyıllarca süren ifadesiydi.”¹³

Nâbî'nin Mûsikî Hakkındaki Görüşleri

Nâbî'nin *Dîvân*'ında kullandığı mûsikî terimleri onun mûsikî hakkındaki görüşüne dair ipuçları vermektedir. Mûsikî terimlerini özellikle dinî-tasavvufî açılardan yorumladığı beyitleri sonraki kısımda açıklanmıştır.

Hikemî tarzda şiirler tertip etmiş olan şairimizin şiir hakkındaki görüşlerini en açık şekilde *Hayriyye*¹⁴ adlı eserinde görmekteyiz. Birçok beyitte mûsikîyi özellikle hakikat ve hikmet kavramlarıyla yan yana kullanmaktadır.

Eserinden seçilen beyitlere bakıldığında şu görüşlere değindiği görülmektedir: Çeng, ney ve mûsikârın nağmesi insanın gönül aynasındaki tozları giderir; dolayısıyla gönlüne ferahlık verir. Güzel sesli insanın cilveli nağmesi, istese de istemese de insana tesir etmektedir. Nağme bir ruhânî dildir ve nağmenin lezzeti vicdanidir. Dolayısıyla nağme, dil ile ifade edilemeyen sadece ruhun duyabileceği ve çözebileceği bir dildir. Nağmenin ruhânî boyutu vardır. Ona göre insanın nefesi can bağışlar; ruhânî nağmeler ise gönül almaktadır. Tanbur ve telin nağmesinin verdiği neşe, can evine sevinç nurları verir:

951. Komaz âyîne-yi hâtırda gubâr

Nağme-yi çeng ü ney ü mûsikâr

11 Sadettin Ökten, *Yahya Kemal'in Rüzgârıyla Duyuşlar Düşünceler* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2008), 182. Konu ile ilgili detaylı bilgi için bk. M. Fatih Genç, *Öğretmenler Gözüyle DKAB Dersinde Değerler Eğitimi*, (Samsun: Etüt, 2013), 27-55.

12 Eugenia Popescu-Judetz, *Türk Müsikî Kültürünün Anlamları*. çev. Bülent Aksoy (İstanbul: Pan, 1996), 13.

13 Popescu-Judetz, *Türk Müsikî Kültürünün Anlamları*, 56-57.

14 Nâbî, *Hayriyye*, haz. İskender Pala (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1989).

952. Nagme-i şüh-ı hoş-âheng-i beşer

Hâh u nâ-hâh ider insana eser

953. Nagme bir mantık-ı rûhânîdür

Nagmenün lezzeti vicdânîdür

954. Cân-fezâdur nefes-i insânî

Dil-rübâdur nağam-ı rûhânî

955. Hâne-i câna virür nûr-ı sürür

Neş'e-i nagme-i târ u tanbûr¹⁵

Aşağıda yer alan beyitlerde Nâbî, mûsikînin insana lehviyatı yani faydasız işleri, oyun ve eğlenceyi unutturduğunu ifade etmektedir. İbret ile dinlendiği zaman mûsikî faydasız işlerden kurtulma aracıdır. Bu da bir nevi dinin kötülükten ve boş işlerden korunma emrine uymanın bir yoludur. Dolayısıyla mûsikîden ibret alınmalıdır. Bu sebeple mûsikîyi ibret ile dinle; lehviyatın lezzetinden kurtul demektedir. Eğer mûsikîyi hakikat kulağıyla dinlerse hayatının vakitleri zayi olmayacaktır. Mûsikî hikmet hakkında bir ilimdir; bilene de bilmeyene de açıktır. Mûsikî, tekniği itibarıyla bir ilimdir ama bunu bilse de bilmese de insanın etkisinde kaldığı bir sanattır. Herkes bir şekilde anlar. İdrak edilmesi gereken nice sırları vardır; yeri gelir bu sırlar insanın gönlünü paramparça eder. Yani insanı kendisinden geçirmektedir. Mûsikînin taksim, fasıl, makam, usul, perde, peşrev, ses, icra, kâr, nakş, güfte ve gazellerinin her birisi bir hikmetle doludur. Can bahçesini sulayan bir sudur. Kuru, diken ve soğuk nağmesi bile hikmetin halis, saf çeşmesinden ortaya çıkmaktadır:

961. Anda da 'ibret ile güş eyle

Lezzet-i lehvi ferâmûş eyle

962. Ger hakikatle olursan sâmi'

Olmaz evkât-ı hayâtun zâyi'

963. Mûsikî hikmete dâ'ir fendür

Bilene bilmeyene rüşendür

15 Nâbî, *Hayriyye*, s. 147.

964. Niçe esrârı var idrâk idecek

Yir gelür sîneleri çâk idecek

965. İ'tibârât-ı takâsîm ü füsûl

İmtiyâzât-ı makâmât u usûl

966. Perde vü pişrev ü savt u 'amel

Kâr ü nakş u şu'ab u kavî ü gazel

967. Her biri hikmet ile memlûdur

Cân riyâzın suvarur bir sûdur

968. Nagme-i yâbis ü hârr u bârid

Çeşme-i mahz-ı hikemden vârid¹⁶

Yukarıdaki beyitlerinden de görüleceği üzere Nâbî'ye göre mûsikî, bazı tartışmalara konu olduğu gibi insanı kötülüğe sürükleyen, günaha teşvik eden değil aksine insanı kötülükten alıkoyan, insana hikmetin kapılarını açan bir araçtır.

Mûsikî Terimleri

Âvâze

Tam bir dizi karakteri olmayan, genellikle makam dizileri ile birleşen ezgi parçacıklarına avaze denir.¹⁷ Makam dizilerini süsleyen küçük melodiler olarak da ifade etmek mümkündür.

Bülbül görünce dâ'ire-i surh-ı çerhi germ

Âvâze saldı nakş-ı nesîm-i sabâ-yı gül¹⁸

“Bülbül, feleğin kırmızı dâiresini kızgın/sıcak ve gülün saba nesiminin nakşını görünce âvâze saldı.”

16 Nâbî, *Hayriyye*, s. 148-149.

17 Binnaz Başar Çelik, *Hızır Bin Abdullah'ın Kitabı'l-Edvar'i ve Makamların İncelenmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 24.

18 Nabi, *Nâbî Divânı*, nşr. Ali Fuat Bilkan (Ankara: Akçağ, 2011), 2/830.

Burada bülbül hanendeye dâire de güneşe benzetilmektedir. Güneşin doğuşu sırasındaki ısınması ile dâirenin mûsikî icrası için ısınması arasında bir bağ kurulmaktadır. Ayrıca hanendenin icra etmek için cûşa gelmesinde sabah rüzgârının etkin olduğu anlaşılmaktadır.

Beste

Ezgi, uyum gibi temel müzik öğeleri kullanılarak oluşturulan yapıttır. Ayrıca Türk Müziği'nde ses ve çalgı için bestelenen ve fasılda *kâr*'dan sonra yer alan bir türdür.¹⁹ İlk beyitte *beste* kelimesinin Türk Müziği'nde bir tür olarak değil uyumlu ve ahenkli bir yapıt olarak kullanıldığı görülmektedir.

Ehl-i sâz itdi usûlüyle seni hem-pehlû

Beste olmuş söze döndürdi seni çâr-ebrû²⁰

“Saz ehli seni usulüne uygun şekilde yanına aldı. Sevgili ise seni bestelenmiş söze çevirdi.”

Beyitte, sevgilinin bestelenmiş söze benzetilmesi söz konusudur. Bu, güftenin kendi güzelliğinin ve etkileyiciliğinin bestelenmekle daha da arttığına işaret etmektedir. Genel kabule göre de şiir bestelendiği zaman daha güzel ve etkileyici olmaktadır.

Da'vâ-yı nûr u sâye nizâ'-ı sabâh ü şâm

Bir köhne **bestedür** ki okırlar hisârda²¹

“Aydınlık ile gölgenin davası ve sabah ile akşamın çekişmesi, hisarda okuyageldikleri eski bir bestedir.”

Şair, aydınlık ile gölgenin; sabah ile akşamın birbiri ardınca gelip gitmesini bir besteye benzetmektedir. Bazen ümit bazen hüznü veren besteler gibi, aydınlıklar ve gölgeler; sabah ile akşam da insana ümit, neşe ve hüznü verirler. Ayrıca bestede, perdelerin birbiri ardınca icra edilmesine de benzetil-

19 Vural Sözer, *Müzik Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012), 35.

20 Nabi, *Nâbi Divânı*, nşr. Bilkan, 2/953.

21 Nabi, *Nâbi Divânı*, nşr. Bilkan, 2/984.

diğini söyleyebiliriz. Aydınlık ile gölge; sabah ile akşam bestenin perdeleri gibi birbirini ardınca gelip gitmektedirler.

Çeng

Türk müziğinde kullanılmış bir sazdır. XVII. yüzyılda İstanbul'da sadece 12 profesyonel çeng çalıcısı olduğu zikredilmektedir.²²

Ger yasag olduysa mutrib **çenge** de kânūna da
Tevbeler olsun 'arakla bāde-i gül-gūna da²³

“Ey mutrib, eğer çeng ve kanun çalmak yasak olduysa sevgilinin yanağından süzülen tere de gül renkli şaraba da tövbeler olsun.”

Nâbî, bu beyitle meşk meclislerinin temel iki özelliğini söylemiş bulunmaktadır. Bunlar, mûsikî ve ikram yani işrettir. Meclis veya bezm geçen beyitlerde Dîvân şiiirinde genelde mûsikî ve ikram (işret) birlikte geçer. Şair, eğer mûsikî yasak olduysa sevgilinin yanağından süzülen tere de gül renkli şaraba da tövbeler olsun demekle bu ikilinin ayrılmazlığına dikkat çekmektedir.

Arak kelimesi, hem “rakı” hem “ter” manasında hem de tercümede belirttiğimiz gibi “sevgilinin yanağından süzülen ter”²⁴ manasına gelmektedir. Beytin izahında ikinci mana, tercih edilmiştir. Çünkü mecliste mûsikî ve işret (şarap) olduğu gibi meclisin asıl sahibi yani sevgili de muhakkak olmalıdır. Onun saz ve söz esnasında terlemesi, meclisin havasının hoş olduğunu ve sevgilinin de o havaya uyduğunu göstermektedir. Dolayısıyla mûsikînin varlığı meclisin ortamını ısıtmakta ve sevgiliyi memnun etmektedir.

Bir açıklama da sevgili hakkında yapılmalıdır. Meclisin sevgilisi; padişah, şeyh veya bir üstad olabilir. Şayet şarap tasavvufî anlamıyla değerlendiril-

22 Yılmaz Öztuna, *Türk Müsiki Kavram ve Terimleri Ansiklopedisi* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2000), 66.

23 Nabi, *Nâbî Dîvânı*, nşr. Bilkan, 2/957.

24 Tebdiz, “Arak” (Erişim 16 Ocak 2019).

rilirse “aşkı, muhabbeti şevki ve vecdi temsil eder.”²⁵ Bu durumda o neşveyi verecek olan sevgili de gönül ehli olan şeyh/mürşid olarak kabul edilebilir.²⁶

Bu beyitle şu nokta da göz önünde bulundurulmalıdır. Mevlevîlik ve Cerrahîlik gibi bazı tarikatlarda mûsikî önemli bir yer tutmaktadır. Devran ve sema esnasında tasavvuf mûsikîsi eserleri icra edilir. Kanun ve çeng, mûsikîyi temsil eden birer enstrümandır. Bu iki çalgı, mûsikînin kendisinden kinayedir ve dolayısıyla mûsikîyi temsil eder. Eğer mûsikî yoksa ne şarap (neşve) ne de sevgilinin yanağından süzülen ter olabilir. Zira mûsikî ile vecde gelen mürşid ve dervişân mûsikî eşliğinde zikir çekmekte ve devran veya sema etmektedirler.

Gül renkli şarap ve sevgilinin yanağından akan ter, Hz. Peygamber'i hatırlatmaktadır. Zira gül, Dîvân ve tasavvuf şiirimizde Hz. Peygamber Efendimizi sembolize eder. Ayrıca Hz. Peygamber'in terinin gül koktuğu rivayetleri vardır. Bu şekilde kurulan bir ilişki ile mecliste aslında kimin anıldığı ve kiminle gönlün vecd dolduğu daha iyi anlaşılabilir.

Def/Dâ'ire

Dâire son zamanlara kadar def için kullanılan bir kelimedir. Dolayısıyla biz def üzerinden kelimenin anlamını vermeye çalışacağız. Def, Türk mûsikîsinde usûl vurma âletidir.²⁷

Güyyâ rûyına tutmuş **dâ'ire**

Nagme-gerdür râst eyler nağmesin²⁸

“Güya yüzüne dâire tutmuş nağme icra ediyor ve nağmesini de rast makamında icra ediyor.”

Şair, defin çalınması esnasında oluşan bir fizikî durumu tasvir etmektedir. Bazen defi çalan kişi, defi yüzüne tutarak çalar. Bu beyitte böyle bir tasvir söz konusudur. Defzen, defi yüzüne tutmakta ve nağmesini rast makamında icra etmektedir.

25 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), 347.

26 İskender Pala, “Bezm-i Cem”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Erişim 16 Ocak 2019).

27 Öztuna, *Türk Müsikîsi Kavram ve Terimleri Ansiklopedisi*, 72-78.

28 Nabi, *Nâbî Dîvânı*, nşr. Bilkan, 1/213.

Bin raks idersün de yine **def** gibi cānā
Ta itmeyicek kāmētüni ham ne virürler²⁹

“Ey sevgili yine def gibi binlerce raks edersin ama (şu da var ki) boyunu iki büklüm etmeyinceye kadar bir şey vermezler.”

Burada defin büyük bir ustalikle iki manada da kullanıldığı görülmektedir. Birincisinde sevgiliye seslenen Nâbî, def gibi raks ettiğine işaret etmektedir. Def’in raks etmesi çalındığı zaman defzenin elinde sürekli hareket etmesi şeklinde anlaşılabilir. İkinci olarak da boyunu def gibi iki büklüm etmek şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Defin çemberi, normalde düz bir malzeme iken bükülerek dâire şeklini almıştır.³⁰ Boyu iyice bükülünce kendisi kıymetli olmuştur ve elden ele dolaşmaktadır. Şair de ancak def gibi olup kendini feda edince kıymet bulacağını ifade etmektedir.

Çenber olursa n’ola **dâ’ire**-i cāna kemer
Bestedür nakş-ı miyān-hāne-i cānāna kemer³¹

“Çenber can dâiresine kemer olursa buna şaşılmaz, zira kemer sevgilinin belindeki nakışa bağlanmıştır.”

Beyitte, dâirenin etrafındaki nakışlı şeride dikkat çekilmektedir.³² Dâire, sevgiliye, dâirenin etrafında süsleme amaçlı kullanılan şerit (çenber) ise sevgilinin belindeki kemere benzetilmiştir.

Yüzine tutmaz idi **dâ’ire**-āsā cāmı
Nağme-rîz olmasa meclisde bizüm bülbülümüz³³

“Mecliste bizim bülbülümüz nağme terennüm etmese dâire gibi kadehi yüzüne tutmazdı.”

29 Nabi, *Nâbî Divânı*, nşr. Bilkan, 1/612.

30 Def, yaklaşık kırk santim çapında yuvarlak kasnağın bir yüzüne kursak zarı çekilerek yapılmış olup parmak uçlarıyla icra edilen bir ritim aletidir. Detaylı bilgi için bk. Sözer, *Müzik Terimleri Sözlüğü*, 235.

31 Nabi, *Nâbî Divânı*, nşr. Bilkan, 1/615.

32 Tahtadan veya demirden yapılan dâire veya halka olarak tanımlanmaktadır. Bilgi için bk. Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat* (Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2015), 175.

33 Nabi, *Nâbî Divânı*, nşr. Bilkan, 2/699.

Bu beyit, 661/2 numaralı beyitte geçen konuyla ilgilidir. Meclis tasvir edilmiştir. Mecliste, bülbül gibi sesi güzel bir hanende ve kadeh vardır. Hânende güzel sesiyle bir eser okuduğu için orada bulunanlar, kadehi yüzlerine kadar tıpkı dâire gibi kaldırmaktadırlar. Kadehin içilme şekli, dâirenin çalınırken tutulma şekline benzetilmiştir.

Def gibi dağ-ı sîne olur latme-hâr-ı eşk
Râmiş-ger-i gam itse teveccüh serâyişe³⁴

“Kederli eser icra eden çalgıcı, şarkı sözlerine teveccüh etse gönül yarası def gibi gözyaşı tokadı yer.”

Defin tokatla çalınmasından hareketle kederli şarkılar dinleyen bir insanın gönlünün de def gibi tokat yiyeceğinden bahsedilmektedir. Gönül, defe benzetilmiştir.

Destine **dâ'ire** almış o gül-i perde-birün
Tâ ide nağme ile hüsnini bezmün efvün
Ser-i zülfi gibi düşdi zenahından gördüm
Her taraf **dâ'ireye** bir ‘arak-ı şerm-nümün³⁵

“Utanmadan diline geleni söyleyen o gül, eline dâire almış, nağme ile meclisin güzelliğini artırır. Her tarafı dâirenin utangaçlığını gösteren terlerin zülfünün ucuna benzeyen çenesinden düştüğünü gördüm.”

Beyitteki tasvirde, bu sefer dâireyi eline alıp çalan güldür. Nağmeleriyle meclisin güzelliğini artırmıştır. Bunu yaparken de terlemiştir ve terleri saç teli gibi ince olan çenesinden dâireye dökülür ve dâire üzerine damlayan terden dolayı utanır.

Şairin hayal dünyamızda canlandırdığı mecliste bir hânende var, dâire çalmakta ve herkesi kendinden geçirmektedir. Zira kendisi de ağzından çıkanı duymayacak derecede cezbe hâindedir. O kadar terlemiştir ki terleri dâirenin üzerine damlar. Dâire bundan dolayı utanır. Burada dâire çalınırken, sürekli

34 Nabi, *Nâbi Divânı*, nşr. Bilkan, 2/1009.

35 Nabi, *Nâbi Divânı*, nşr. Bilkan, 1/443.

elde tutulup vurulmasından dolayı da terlediğini düşünecek olursak dâirenin şahıslştırıldığı (teşhis sanatı) söylenebilir.

Dem

Ney'in en pest sekizlisindeki seslerdir. Ney'de kaba rast ile yegâh arasındaki perdelerdir. Bir taksim esnasında diğer sazların durak perdesindeki sesi tekrar etmelerine dem tutmak denir.³⁶

Nây-ı makâmât-nevâz-ı kalem
Urdı bu gûne nagam-ı rāza **dem**³⁷

“Makamları ferahlatan ney kalemi, sır nağmelerine şöyle rengârenk dem vurdu.”

Şair Nâbî'ye göre ney, nağmeleriyle sırrı ifşa etmektedir. İnanişâ göre ney, sır tutmaktadır. *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi* adlı eserde ney ve sır konusunda şöyle bir bahis geçmektedir: “Ney der ki; benim sırrım, feryadımdan uzak değildir. Fakat her gözde onu görecek nur, her kulakta onu işitecek, duyacak güç yoktur.³⁸ Burada neyin dillendirdiği rengârenk sır ve insanı rahatlatan büyüğü sesi konu edilmektedir.

Biz hâtır için cefâ-yı 'âlem çekerüz
Tahsîl-i rızâ-yı yâr için gam çekerüz
Enfâs ile mürdegânı ihyâ iderüz
Leb-ber-leb-i nây-ı huşk olup **dem** çekerüz³⁹

“Biz hatır için dünyanın eziyetine katlanırsınız. Sevgilinin rızasını kazanmak için dertlere katlanırsınız. Nefeslerimizle ölüleri diriltiriz. Kuru neye dudaklarımızı verip dem (nefes) çekeriz.”

Ney'in üfleyerek icra edilmesinden müllhem kâmil bir insan profili çizilmektedir. Ayrıca neyle ölülerin diriltilmesi ifade edilerek hem Hz. İsa'nın

36 Öztuna, *Türk Müsîkîsi Kavram ve Terimleri Ansiklopedisi*, 85.

37 Nabi, *Nâbî Divânı*, nşr. Bilkan, 1/612.

38 Mevlana Celaleddin Rûmî, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi*, çev. Şefik Can (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2004), 1-2/14.

39 Nabi, *Nâbî Divânı*, nşr. Bilkan, 2/1194.

mucizesine telmihte bulunmuş hem de insanın can kulağına hakikati fısıldayarak onun uyanmasını sağlamaya işaret edilmiştir.

Ney ile ilgili anlatılan hikâyelerin başında vatanından ayrılma ve aslı vatanına dönme çabası gelir. Mesnevî'nin ilk on sekiz beyti de bu hususa işaret eder. Ney, insanın can kulağına seslenir ve aslî vatanını, oraya dönüşü hatırlatır. Bu da insanı hüzünlendirmektedir. Zira bu dünya, gurbet hayatıdır. Gurbette insan türlü türlü dertlere musibetlere maruz kalır. Şairin hatır için dünyanın eziyetine katlanırsöz bu açıdan anlamlıdır. Buradaki hatır, Cenâb-ı Hakk'ın hatırıdır. Nitekim insanı bu dünyaya gönderen ve imtihana sokan Cenâb-ı Hak'tır. Burada çok önemli bir husus şudur ki şair; dünyadaki eziyete herhangi bir isyan göstermez ya da sabırsızlık göstermez. Şair bilmektedir ki sevgilinin rızası söz konusudur. Onun için gönül rızası önemlidir. Şair, sevgilinin rızası için dünya meşakkatine katlanmakla kalmaz; aynı zamanda kim olduğunu unutmuş, dünya hayatının ne olduğundan habersiz yaşayanlara yani ölümlere neyin nefesiyle bu unuttuklarını hatırlatmak ve onları tekrar diriltmek istemektedir. O yüzden şair bunlar için ölü benzetmesini kullanmaktadır.

Şair, beyitte “kuru ney” ifadesini kullanır. Bu ney'in fiziksel bir özelliğidir. Ney'in bedeni kurudur ve ne kadar kuru olursa o kadar iyi ses çıkarmaktadır.⁴⁰

Gülbang

Hep bir ağızdan, yüksek sesle ve sürekli yinelenerek okunan dualar ve övgülerdir. Bektaşilerde uluları anmak için okunan dua olarak da bilinmektedir.⁴¹

Âferin kullandun ey tâ'ib eyü tîg-i zebân
Nazmuna **gülbang**-ı tahsîn çekdi cümle şâ'irân⁴²

“Ey tövbekâr aferin sana ki dil okunu iyi kullandın. Nazmına bütün şairler, tebrik gülbangı çektiler.”

40 Ney sazının yapılış aşamalarına bakıldığında sazlık koparıldıktan sonra uzun bir süre kurutulma evresi vardır. Sazlıktan koparılan kamışın iyi kurutulması halinde daha iyi bir saz elde edileceği konunun ustaları tarafından bilinmektedir.

41 Sözer, *Müzik Terimleri Sözlüğü*, 103.

42 Nâbi, *Nâbi Divânı*, nşr. Bilkan, 2/1159.

Gülbang-ı tarab keşide meydānumda
 Leşker-geh-i nāz zīr-i fermānumda
 Serheng-i melāhatüm k'olur galtide
 Gūy-ı dil-i 'uşşāk ham-ı çevgānumda⁴³

“Meydanımda eğlence gülbangı çekilmektedir. Askerlerin toplandığı naz karargâhı, fermanınımın altındadır. Güzelliğimin bekçisi ki yuvarlak olur. Âşıkların gönül dili ise çevganımın eğriliğindedir.”

Beytin ilk mısraında gülbangın meydanda çekilme özelliği ifade edilmektedir. İkinci mısraında naz karargâhı ve askerler görünür. Onlar fermanın altında yer almaktadır. Bu iki mısradan sonra ise farklı bir tasvir girer. Bu sefer farklı bir meydan vardır. Burada âşıklar çevgan oynar. Âşıkların gönül dili, ucu eğri sopa olan çevgana benzetilir. Çevgan denilen sopayla âşıklar, sevgilinin güzelliğinin bekçisi olan ben'in peşine düşmüşlerdir. Burada gönül dili çevgana, sevgilinin güzelliğinin bekçisi olan ben ise bu oyunda oynanan topa benzetilmiştir.

Hicâz

Türk mûsikisinde basit makamlardan biridir. Hicaz beşlisine nevada rast dörtlüsünün eklenmesinden meydana gelmektedir.⁴⁴

Gūş-ı 'uşşāka virür zevk reh-i rast-ı **hicâz**
 Mutribā itdügün āheng **sifāhān** yoludur⁴⁵

“Hicaz'ın rast yolu âşıkların kulaklarına zevk verir. Ey mutrib, icra ettiğin ahenk ısfahan makamının yoludur.”

Şair, hicaz, rast, ısfahan makamlarını kullanarak aralarındaki ilişkilere işaret etmiştir. Uşşāk, âşık kelimesinin çoğuludur. Aynı zamanda bir makamın da adıdır. Bu dizelerde hicaz makamı dizisinin içerisinde yer alan rast dörtlüsüne atıf yapılmaktadır. Ayrıca rast makamı dizisi içerisinde bulunan uşşak dörtlüsü ve uşşak makamı dizisi içerisindeki hicaz perdesi de adeta ısfahan

43 Nabi, *Nâbî Dîvânı*, nşr. Bilkan, 2/1224.

44 Öztuna, *Türk Mûsikisi Kavram ve Terimleri Ansiklopedisi*, 148.

45 Nabi, *Nâbî Dîvânı*, nşr. Bilkan, 1/541.

makamını bize hatırlatmaktadır. Böylelikle makamların terkibi ve birbirleri ile olan irtibatına değinilmektedir.

Hüseynî

Türk mûsikisinde basit makamlardan kabul edilmektedir. Hüseyin ile ilgili manasının yanında inlemek, feryad etmek gibi hallerin yansıtılmasında etkili bir makam olarak değerlendirilebilir.

Nağme-yi nâleyi gâhice **hüseynî** idelüm
Girye-engizümüzü gayri **segâh** itmeyelüm⁴⁶

“İnleyen nağmeyi bazen hüseynî makamında icra edelim. Taşıp akan gözyaşlarımızı segâh makamında ifade etmeyelim.”

Beyitte hüseynî makamının hüzün hissettiren bir makam olduğu ifade edilmektedir. Gözyaşlarının taşıp dökülmesi hüznün şiddetini ifade eder ki bu duygunun hüseynî makamında icra edilmesi daha uygun olabilir. Nitekim mersiye ve cenaze salası gibi dini mûsikî formlarının bestelenmesinde hüseynî makamının tercih edilmesi tesadüf değildir. Bunun yanında segâh makamı daha çok dini duyguların yoğun yaşandığı formların bestelenmesinde kullanılmıştır. Dolayısıyla bazı duyguları bazı makamlar daha iyi anlatabilmektedir. Bu dizede de mûsikînin bu yönüne vurgu yapılmıştır.

Kânûn

Türk Mûsikîsi'nde kullanılan enstrümanlardan biri olan kanun, Asya'da bulunup Türkler tarafından geliştirilen çok telli bir sazdır.⁴⁷

Biz ki **kânûn**-ı hakikat nağmesin gûş itmişüz
Katre-i nâçiz iken deryâ kadar cûş itmişüz⁴⁸

“Biz ki hakikat kanununun nağmesini dinlemişiz. Aciz bir damla iken deryalar kadar coşmuşuz.”

46 Nabi, *Nâbî Dîvânı*, nşr. Bilkan, 2/839.

47 Sözer, *Mûzik Terimleri Sözlüğü*, 122.

48 Nabi, *Nâbî Dîvânı*, nşr. Bilkan, 2/973.

Nâbi, kanun adlı enstrümanla hakikatlerin dile getirildiğini ifade etmektedir. Bu hakikatleri şairin kendisi dinlemiştir ve çaresiz, âciz bir damla iken deryalar kadar coşmuştur. Âciz bir damla insanın yaratıldığına telmihte bulunmaktadır.⁴⁹ Ayrıca insanın damla ile sınırlı bir varlık olmasının yanında ruhu dolayısıyla sonsuz bir varlıktır. Mutasavvıflar şiirlerinde insanın ruhî olarak büyük coşkunluklar yaşadığını işlemişlerdir.

Yek-rengî-i vahdet görünür munisümüzde
Kânûn-ı mahabbet çalınur meclisümüzde⁵⁰

“Muhabbetimizde vahdetin tek rengi görünür; çünkü meclisimizde muhabbet kanunu çalınır.”

Muhabbet Cenâb-ı Hakk'ın bahsettiği bir duygudur. Bundan dolayı vahdet rengi vurgusu yapılmıştır. Âşıkların ve sûfilerin bir araya geldikleri zaman mevzuları Hak ile ilgilidir. Ayrıca meclisin süsü, ilimden çok aşktır. Aşk meclisinde aklın değil kalbin hali hâkimdir. Kanun, “çalınır” fiilinden dolayı enstrüman olarak değerlendirilmiştir. Muhabbet kanunu, meclisin mûsikî ile şenlendiğine işaret etmektedir. Kanun, çok telli olması dolayısıyla ve iki elle hareketli bir şekilde çalınmasından dolayı da eğlenceli bir hali çağrıştırmaktadır.

Nesi var cünbiş-i **kânun-ı** cihânun Nâbi
Bî-nemek zemzeme-i perde-i bîrûndan gayrı⁵¹

“Ey Nâbî, dünya kanununun eğlencesinin tatsız dış perdesinin nağmesinden başka nesi var?”

Nâbî, dünyanın eğlencesine değinmiş; ancak bu eğlencenin tatsız oluşuna işaret etmiştir. Burada “Bu dünya hayatı ancak bir eğlence ve oyundan ibarettir. Ahiret yurduna gelince, işte gerçek hayat odur. Keşke bilselerdi!”⁵² âyetine de telmih vardır. Bu vesileyle dünya hayatının görünüş itibariyle eğlenceli ama gerçekte tatsız olduğunu değinilmiştir.

49 “İnsan, bizim, kendisini az bir sudan (meniden) yarattığımızı görmedi mi ki, kalkmış apaçık bir düşman kesilmiştir.” (Diyanet İşleri Başkanlığı, 6 Şubat 2020, Yâsin 36/77).

50 Nabi, *Nâbi Divânı*, nşr. Bilkan, 2/839.

51 Nabi, *Nâbi Divânı*, nşr. Bilkan, 2/1080.

52 Diyanet İşleri Başkanlığı, 6 Şubat 2020, el-Ankebût 29/64.

Karar

Türk Müziği'nde bir makamın son perdesi olarak tanımlanmaktadır.⁵³ Bu terimin müzikteki kullanımına bakıldığında bir makamın birçok sesi ile yapılan seyrin sonunda durulan, yani karar edilen perdedir.

Ey şâm-ı keşel nehârun olmaz mı senün
 Ey bâğ-ı emel bahârun olmaz mı senün
 İtdün bün-i güşî kârvângâh-ı hırâş
 Ey nağme-i gam **karâr**un olmaz mı senün⁵⁴

“Ey uyuşuk akşam, gündüzün olmaz mı senin? Ey emel bahçesi, baharın olmaz mı senin?”

Burada dünyaya bir serzeniş söz konusudur. Her şeyin bir sükûneti, karar noktası vardır. Ey dünya senin kararın, durağın yok mudur sorusu ile yapmaktadır. Diğer yandan “Sizi bir imtihan olarak hayır ile de şer ile de deniyoruz.”⁵⁵ âyeti ile Abdullah b. Mesud tarafından “Allah’a kavuşması dışında mümin için rahatlık yoktur.”⁵⁶ kelam-ı kibârına işaret vardır.

Şair bir yandan bunları biliyorken bir yandan da bilmezden gelerek yani tecâhül-i ârif yaparak soru sormaktadır. Bu, işaret ettiği konuya soruyla dikkatleri çekmenin bir yöntemidir.

Kûs/Kös

Eskiden nöbet zamanları ve cenge girildiği vakit çalınan bir taraflı büyük davul.⁵⁷

53 Sözer, *Müzik Terimleri Sözlüğü*, 123.

54 Nâbi, *Nâbi Divânı*, nşr. Bilkan, 2/1204.

55 Diyanet İşleri Başkanlığı, 6 Şubat 2020, el-Enbiya 21/35.

56 Bazı kaynaklarda senedsiz olarak Hazreti Peygambere nisbet edilen ve Abdullah b. Mesud tarafından söylenen bir söz olduğu konusunda bilgi mevcuttur. Detaylı bilgi için bk. İbnü'l-Mubarek, Ebû 'Abdurrahman 'Abdullah b. Mubârek et-Türkî, *ez-Zühd ve'r-Rekâ'ik l'ibni'l-Mubarek ve'z-Zuhd li Nu'aym b. Hammâd*, nşr. Habiburrahmân el-A'zamî (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.), 6 (Hadis No: 17).

57 Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1993), 2/303.

Çalındı **kūs**-ı Hüsrev-i nev-rüz-ı nev-cülüs
Tâ kavs-i deyr-i mülk-i şitâ virmez oldu ses⁵⁸

“Padişahın yeni cülusunun yeni gününde kös çalındı, öyle ki kış ülkesinin kilisesinin çanı ses vermez oldu.”

Padişahın cülüs töreninde kösün çalındığı ifade edilmiştir. Padişahın kösü çalınınca kış ülkesindeki kilisenin çanı ses vermez olmaktadır. Osmanlı padişahları dünyada İslam’ın ve Müslümanların hamisidir. Aynı zamanda Hristiyanlığa mensup ülkelerin de korkulu rüyasıdır. Çünkü fetihlerle çan sesleri susmakta ve yerine mescitler yapılarak ezan sesleri duyulmaktadır.

Ol pâdişâh-ı kişver-i hüsn ü letâfetüm
Kim rüz u şeb çalınmadadır **kūs**-ı devletüm⁵⁹

“Ben o letafet ve güzellik ülkesinin padişahıyım ki sabah akşam devletimin kösü çalınmadadır.”

Şair, kendisini padişah olarak görmektedir. Ancak padişahlığı dünyevî bir devlet müessesinde değil güzellik ve letafet devletindedir. Bundan dolayı da padişahın, saltanat mücadelesinin bir göstergesi olarak nasıl sabah akşam kös çalınıyorsa⁶⁰ Nâbi’nin de güzellik ve letafet padişahlığının göstergesi olarak kös çalınmaktadır.

Makâm

Bir durak ile bir güçlünün etrafında onlara bağlı olarak bir araya gelmiş seslerin umumi hey’eti olarak tanımlanmaktadır.⁶¹

Her nâlede bir nahl-i güle kondi safâdan
Her nağmede tebdil-i **makâm** eyledi bülbül⁶²

58 Nabi, *Nâbi Divânı*, nşr. Bilkan, 2/707.

59 Nabi, *Nâbi Divânı*, nşr. Bilkan, 2/865.

60 Timur Vural, *Türklerde Askeri Müzik Geleneği Tuğ, Nevbet, Mehter* (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2013), 63.

61 Öztuna, *Türk Müsikişi Kavram ve Terimleri Ansiklopedisi*, 228.

62 Nabi, *Nâbi Divânı*, nşr. Bilkan, 2/880.

“Bülbül her inlemede safâdan dolayı bir gülfidanına konu ve her nağmede makam değiştirdi.”

Bülbül, inlemektedir; ancak bir yandan da safâ içindedir. İnleme ve safanın bir arada olması Niyâzî-yi Mısırî'nin “Dermân arardım derdime derdim bana dermân imiş”⁶³ mısraındaki duyguyu hatırlatmaktadır. Dert varken gönül safâ içindedir.

Bülbül böyle bir ruh hali içindeyken her nağmede bir makam değiştirmektedir. Bu yöntem, kâr-ı nâtık denilen bir üsluptur.⁶⁴ Bu şekilde yazılmış güfteleri icra ederken de makamların adının geçtiği yerde ilgili makam icra edilmektedir.

Hemân sen müstakîm ol çerh-i kec-revden hirâs itme
Makâm-ı rasta virmez hâlel kec-binî-i neyzen⁶⁵

“Sen her an dosdoğru ol ve eğri yürüyen felekten korkma. Neyzenin eğri görmesi rast makamına hâlel vermez.”

Şair, kendisine ve muhatabına her an dosdoğru olmasını söylemektedir. Bu normalde kolay gibi görünür ancak şair, bir hususa dikkatleri çeker: Feleğin eğri yürüyüşü. Mutasavvıf şairlere göre felek bazen ters döner bazen burada da ifade edildiği gibi eğri yürür. Bu, insanın başına türlü türlü aksiliklerin ve musibetlerin gelmesi anlamındadır. İnsan türlü meşakkatler karşısında doğruluktan taviz verme zaafına düşebilir. Nâbî, bu noktada bir uyarı yapmaktadır. Feleğin eğriliğine rağmen dosdoğru olmak gerekir. Bu konuya da bir örnek verir. Neyzen ney üflerken eğri durmaktadır. Neyzenin eğri durması eğri görmesine sebep olur ama icra ettiği rast makamının doğruluğuna herhangi bir hâlel getirmemektedir.

Felek neyzene, şair ise rast makamına benzetilmiştir. Ayrıca dosdoğru ve eğri kelimeleri arasında da tezat yapılmıştır.

63 Kenan Erdoğan, *Niyâzî Mısırî Divânı* (Ankara: Akçağ, 2019), 220.

64 “Bazen her dizesinde bazen her beytinde makam, bazen de usûl adı geçen şiirlerin mutlak surette dizeler içinde adı geçen makam ve usullere uyularak bestelenen bir formdur.” Detaylı bilgi için bk. Onur Akdoğu, *Türk Müziği'nde Türler ve Biçimler* (İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 1996), 300.

65 Nâbi, *Nâbî Divânı*, nşr. Bilkan, 2/865.

Mûsikî

Duydu, düşünce ve imgeleri tek sesli ya da çok sesli olarak anlatma sanatıdır.⁶⁶

Nâbiyâ inceldi rāh-ı **mûsikî** ol denlü kim
Düşmeyeyüm diyü usûl ile yürür hânendeler⁶⁷

“Ey Nâbî, mûsikî yolu o kadar inceldi ki hânendeler, düşmeyelim diye usule göre yürürler.”

Mûsikî icra etmek kolay bir iş değildir. Yalnızca belli usullerle icra edilebilir. Buna da herkes ayak uyduramaz. Şair, mûsikîyi ince bir yola; usule uygun icra edememeyi de düşmeye benzetmiştir. Hânende mûsikîyi usulün bütün inceliklerine göre okuyan kimsedir.

Beyyitte mûsikînin çok incelik isteyen bir sanat dalı oluşuna da işaret edilmektedir. Nitekim kendisine has terminolojisi olan, matematik, felsefe gibi çeşitli ilim dalları ile irtibatı olan ve icrası için çok güçlü ses ve ses eğitimi isteyen bir sanat dalıdır.

Mûsikâr

Türk Mûsikisi’nde hem bir nefesli sazın adı hem de Arap Müziği’nde teganni eden sanatkâra verilen isimdir. Aynı zamanda mıskal yerine de kullanıldığı ifade edilmektedir.⁶⁸

Kavm-i Mûsâ’ya idüp sâz-nevâzân taklîd
Komış adını kamış pirâmenün **mûsikâr**⁶⁹

“Saz çalanlar Hz. Musa’nın kavmini taklid ederek kamışın adını mûsikâr koymuşlar.” Yahudilikte mûsikînin önemli bir yeri vardır. Hz. Davut Peygamberin mezmurları özel duraklarla ve mûsikî ile okuduğu zikredilmek-

⁶⁶ Sözer, *Müzik Terimleri Sözlüğü*, 162.

⁶⁷ Nabi, *Nâbî Dîvânı*, nşr. Bilkan, 1/585.

⁶⁸ Öztuna, *Türk Mûsikisi Kavram ve Terimleri Ansiklopedisi*, 273.

⁶⁹ Nabi, *Nâbî Dîvânı*, nşr. Bilkan, 2/865.

tedir.⁷⁰ Dolayısıyla o dönemde birçok mûsikî enstrümanının kullanımından ve hanendelerin varlığından bahsetmek mümkündür.

Mutrib

Çalgı çalanlara verilen isimdir.⁷¹

Beni öldürdi gam **mutrib** kerem kıl al ele nâyı

Ser-â-ser mürdedür 'âlem dahı sen sūra sunmazsun⁷²

“Ey mutrib, beni gam öldürdü. Sen cömertlik göster de eline neyi al. Âlem baştanbaşa ölüdür ve sen hala sura el atmazsın.”

Nâbî, içinde olduğu sıkıntılardan dolayı bunaldığını belirtmektedir. Bunu da öldüğünü ifade ederek mübalağalı bir şekilde ortaya koymuştur. Ayrıca sadece ölen kendisi değil bütün insanlardır. Burada mûsikînin insandan gam ve kederi giderme özelliğini görmüş bulunmaktayız.

Mutrib, sura üfleyen İsrâfil adlı meleğe benzetilmiştir. İsrâfil nasıl sura üfleyerek ölü insanların diriltiyorsa mutrib de ney üfleyerek aynı vazifeyi görmektedir. Burada mutasavvıflarca ney'in insan ruhu üzerindeki tesirini de görmekteyiz.

Olurdu na're-yi gavga-yı haşr nağme-yi **mutrib**

O şüh için çekilen âh u zâr bir yire gelse⁷³

“O sevgili için çekilen feryat ve figanlar bir araya gelseydi, haşr kavgasının narası mutribin nağmesi olurdu.”

Şair, bu dünyada insanın sevgili için çektiği çilelerin, feryat ve figanların ne kadar çok olduğunu ifade etmek için âşıktan çıkan sesleri haşr zamanı insanların attığı naralara benzetmiştir. Aynı zamanda bu sesler, mutribin icra ettiği nağmelere eşdeğerdir. Mutrib burada hânende gibi eseri okuyan değil enstrümanı kullanan sanatkârdır.

70 Mehmet Gönül-Onur Altıntuğ, “Dinler ve Müsiki”, *İstem*, 12/24 (2014), 50.

71 Kazım Uz, *Mûsikî İstılahâtı* (İstanbul: Matbaa-i Ebu'z-ziyâ, H. 1310), 49.

72 Nâbî, *Nâbî Divânı*, nşr. Bilkan, 2/931.

73 Nâbî, *Nâbî Divânı*, nşr. Bilkan, 2/1053.

Mızrab

Telli çalgıların tellerine dokunarak titreşimler oluşturmaya yarayan küçük araç olarak tanımlanmaktadır.⁷⁴

Rismân-bâzlık eyler gibi Nâbî **mızrâb**

Sıçrar âvâze-i sâz ile resenden resene⁷⁵

“Ey Nâbî, mızrab ip cambazlığı yapar gibi sazın nağmesi ile ipten ipe sıçrar.”

Mızrap, şairin zihninde bir ip cambazına benzemektedir. Cambaz nasıl ip üstünde gösteri yapıyor, ipten ipe atlayarak hünerini gösteriyorsa mızrap da hünerini teller üzerinde göstermektedir. Teller üzerinde gösterdiği ustalıklı gözü ve gönlü büyüleyen nağmeler çıkarmaktadır. Mızrap da cambaz gibi se-yircide hayranlık uyandırmaktadır.

Hem tel ehlidür **nevâdan** hazz ider

Devr ider hüsn ü bahâdan hazz ider⁷⁶

“Hem tel ehlidir nağmeden zevk duyar hem de dönerek güzellikten ve zarafetten zevk duyar.”

Bu beyitte doğrudan mızrabın adı geçmemektedir. Ancak mûsikîde teller üzerinde raks eden ve dolayısıyla tel ehli olan; farklı tellerde aşağı yukarı, ileri geri devrederek ve dönerek hareket eden; güzellikten ve zarafetten haz duyan bir unsur düşünüldüğünde akla mızrap gelmektedir. Bu sebeple mızrap olarak düşünülmüş ve bu başlık altında değerlendirilmiştir.

Ney/Nây

Ney, kamyş demektir. Türk Mûsikîsi'nin en çok bilinen nefesli sazıdır. Farsça nây kelimesinin muhaffefidir. Araplarda ise mizmar olarak ifade edilmektedir.⁷⁷

⁷⁴ Sözer, *Müzik Terimleri Sözlüğü*, 155.

⁷⁵ Nabi, *Nâbî Divânı*, nşr. Bilkan, 2/1030.

⁷⁶ Nabi, *Nâbî Divânı*, nşr. Bilkan, 2/1328.

⁷⁷ Öztuna, *Türk Mûsikîsi Kavram ve Terimleri Ansiklopedisi*, 298.

İtme cihânda râhat-ı bî-mihnet ârzû
Dil-mürde **nây** zahmet içinde nefeslenür⁷⁸

“Dünyada dertsiz bir rahatlık isteme. Gönlü ölü ney, zahmet içinde nefes alır.”

Dünyada her rahatlığın arkasında da içinde de dert vardır. Zahmet ve nimet hayat boyunca aynı anda var olur. Nâbî burada bu duruma işaret etmiştir. Ayrıca bunun için ney’i örnek olarak göstermiştir. Ney, ölü bir gönle benzetilmiştir. Zahmet içinde nefeslenmesi, hem neyin uzun bir emek ve zahmet sonrasında ses vermeye başlaması hem de ney’i üflemek için uzun bir emek vermek gerektiğine işaret edilmiştir. Dünya hayatında hiçbir nimet, külfetsiz verilmemektedir. Ayrıca insana emeğinin karşılığını alabileceğine dair âyet-i kerimeye de işaret edilmiştir: “İnsan için ancak çalıştığı kadarı vardır.”⁷⁹

Anlamazsın nağme-i **ney** zevk-i mey sen zâhidâ
Mest iken Nâbî anı anlar bilür bilmezlenür⁸⁰

“Ey zâhid! Sen neyin nağmesinden ve şarabın zevkenden anlamazsın. Nâbî sarhoş iken onu anlar, bilir ama bilmezden gelir.”

Nâbî, bu beyitte zâhid ile rind arasındaki daimî bir çatışma haline değinmiştir. Zâhid, ibadet eden ve camiiden çıkmayan bir Müslüman tipidir. Rind ise ilahî neşveyi tatmış ve onu aşkta bulmuş bir Müslüman tipidir.

Nâbî, zâhidi ney’in nağmesinden ve şarabın zevkenden anlamamakla itham etmektedir. Ayrıca sarhoş iken bu neşveyi anladığını belirtmesi ve ondan anlamazlıktan geldiğini belirtmesi neşvenin bir vecd hali, yani gönül coşkunuğu olduğuna işaret etmektedir. Anlamazlıktan gelmesi ise bu tecrübî halin bir mahrem hal olduğunu göstermektedir. Bu hal şahsa mahsustur ve mahrem tutulmalıdır.

Zâhirde gerçi **ney** gibi hāmüşlardanuz
Ammâ hevâ-yı vasl ile pür-cüşlardanuz⁸¹

78 Nabi, *Nâbî Divânı*, nşr. Bilkan, 1/611.

79 Diyanet İşleri Başkanlığı, 6 Şubat 2020, Necm 53/39.

80 Nabi, *Nâbî Divânı*, nşr. Bilkan, 1/640.

81 Nabi, *Nâbî Divânı*, nşr. Bilkan, 2/705.

“Görünüşte gerçi ney gibi suskunlarsınız ama kavuşma hevesi ile coşkuya kapılanlarsınız.”

Hâmûş; susmuş, sessiz⁸² manasına gelmektedir. Şair, kendi halini ney’in sessizliğine benzetmektedir. Ancak bu suskunluk, dışarıya yani görünüşe ait bir suskunluktur. Bunun aksine iç dünyası yani ruh hali, kavuşma isteği ile doludur ve bu istek dile geldiği zaman kendinden geçecek derecede coşkuluk haline girmektedir. Pür-cûş, ifadesi kendinden geçecek kadar, her tarafı baştan aşağı coşkulukla dolmayı ifade etmektedir. Bu ise şairin her zerresiyle kavuşmayı istediğini göstermektedir. Burada hâmûş ve pür-cûş arasında tezat yapılmıştır.

Ney’in kavuşma isteği konusu da tasavvufta önemlidir. Çünkü ney, kendi vatanından ayrıldığı için inlemekte ve ayrılıklardan şikâyetini dile getirmektedir. Ayrıca ney’in tek amacı bu inleyişlerle koparıldığı aslı vatanına geri dönmektir. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevi*’sinin ilk on sekiz beytinde özellikle bu konuyu işlemektedir. Bazı beyitlerinde bu daha çok vurgulanmıştır:

“Dinle, bu ney nasıl şikâyet ediyor, ayrılıkları nasıl anlatıyor: Beni kamılıktan kestiklerinden beri feryadımdan erkek, kadın herkes ağlayıp inledi. Ayrılıktan parça parça olmuş, kalp isterim ki, iştiyak derdini açayım. Aslında uzak düşen kişi, yine vuslat zamanını arar. Aşk ateşidir ki neyin içine düşmüştür, aşk coşkuluğudur ki şarabın içine düşmüştür. Ney, dosttan ayrılan kişinin arkadaşı, hâldeşidir. Onun perdeleri, perdelerimizi yırttı. Ney gibi hem bir zehir, hem bir tiryak, ney gibi hem bir hemdem, hem bir müştak kim gördü? Ney, kanla dolu olan yoldan bahsetmekte, Mecnun aşkının kıssalarını söylemektedir. Bu aklın mahremi akılsızdan başkası değildir, dile de kulaktan başka müşteri yoktur.”⁸³

Pür oldı hevâ-yı gam-ı aşk ile derûnum
Mânende-i **ney** bergümi verdüm yine bâda⁸⁴

82 *Kubbealtı Lugati*, “Hâmûş” (Erişim 7 Şubat 2020).

83 Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevi-i Şerif* Tercümesi, çev. Veled Çelebi İzbudak (Erişim 10 Şubat 2020). <https://semazen.net/mesnevi-i-serif-tercumesi/>

84 Nabi, *Nâbî Dîvânı*, nşr. Bilkan, 2/1049.

“İçim aşk derdinin havasıyla dolup taşı. Ney gibi sermayemi yine yele verdim.”

Hız. Mevlânâ'nın da dediği gibi aşk ateşi neyin içine düşmüştür.⁸⁵ Nâbî, kendisini ney'e benzetmiştir ve kendi içinin de aşk havasıyla dolup taşıdığı ifade etmektedir. İkinci mısradaki yapığını veya sermayesini yele verdim demekle dünya malından vaz geçtiğini, elini eteğini çektiğini kastetmiştir.

Bilmezem hâli n'olurdu güş ideydi Mesnevî
Çün semâ'-ı **ney**le olmuş ebr-i giryân Mevlevî⁸⁶

“Mesnevî dinleseymi bilmiyorum hali nasıl olurdu? Çünkü neyi işitmesiyle Mevlevî gözyaşı bulutlarına dönmüştür.”

Beyit, birinci mısradaki Mesnevî'nin ney'i işitmesiyle nasıl bir ruh haline gireceğini merak etmektedir. İkinci mısradaki ise ney'in durumuyla cevap vermektedir. Ney'in sesini işitmesiyle Mevlevî bir mutasavvıf nasıl gözyaşlarına boğulmuşsa Mesnevi de aynı şekilde etkilenecektir. Bunu sebebi ise önceki beyitlerde geçtiği üzere, ney'in içinde coşkunkluk meydana getiren aşk olmasıdır.

Neyzen

Ney üfleyen kişiye denir.
Nağmenün kadrini bilmezleri seyr itdükçe
Kec-nigâh itmemeğe çâre mi var **neyzenler**⁸⁷

“Nağmenin kıymetini bilmeyenleri seyrettikçe neyzenlerin eğri bakmasına çare mi var?”

Nâbî, nağmenin kıymetini bilmeyenlere karşı tepkisini neyzen bakışı gibi yan bakışla ortaya koymaktadır. Ruhun gıdası olan, insanın derin duygusallığını dile getiren ve insan aslî vatanına dönmek isteğinin bir tür dışa vurumu olan mûsikîyi Nâbî de sevmekte ve kıymetini bilmektedir.

85 Mevlâna Celâleddin Rûmî, Mesnevi-i Şerif. <https://semazen.net/mesnevi-i-serif-tercumesi/>.

86 Nâbî, *Nâbî Divânı*, nşr. Bilkan, 2/1309.

87 Nâbî, *Nâbî Divânı*, nşr. Bilkan, 1/538.

İtme mecmû'aya tevcih-i nazar gül var iken
Neyzen-i kec-nigehi dinleme bülbül var iken⁸⁸

“Gül varken kalabalığa nazarını yöneltme! Bülbül var iken eğri bakan neyzeni dinleme!”

Nâbi, bu beyitte gül ile kalabalığı ve bülbül ile neyzeni karşı karşıya düşünmektedir. Bülbül, güzelliği, güzel sesi temsil ederken kalabalık, gürültüyü temsil etmektedir. Gül ile bülbül arasında her zaman bir tenasüp kurulmuştur. Burada da görüldüğü üzere aynı durum söz konusudur. Her ikisi de güzeli ve doğruluğu temsil etmektedir. Bülbül, doğruluğu neyzen ise bakışı dolayısıyla eğriliği temsil etmektedir. Bu ikisi arasında kalan bir insanın veya Müslümanın yapması gereken şey güzeli ve doğruyu tercih etmektir.

Hemân sen müstakîm ol çerh-i kec-revden hirâs itme
Makâm-ı rasta virmez hâlel kec-binî-i **neyzen**⁸⁹

“Sen her an dosdoğru ol ve eğri yürüyen felekten korkma. Neyzenin eğri görmesi rast makamına hâlel vermez.”

Bir önceki beyitte güzeli ve doğruyu tavsiye eden Nâbi, bu beyitte de benzer tavsiyede bulunmaktadır. Burada farklı bir husus daha var. O da feleğin eğri yürüyüşüdür. İnsanın başına ne gelirse gelsin; felek eğri yürüyüşüyle insanın başına ne getirirse getirsin insan (Müslüman) doğruluktan ayrılmamalıdır. Buna neyzen ve rast makamıyla makul bir gerekçe sunmaktadır: Neyzenin her ne kadar bakışı eğri olsa da bu eğriliği rast makamına bir bozulma getirmeyecektir.

Ayrıca bu beyitle “Senin yanında hak yola dönenlerle birlikte sana buyrulduğu gibi dosdoğru ol!”⁹⁰ Ayet-i kerimesini telmih yapılmıştır.

88 Nabi, *Nâbi Dîvânı*, nşr. Bilkan, 2/873.

89 Nabi, *Nâbi Dîvânı*, nşr. Bilkan, 2/880.

90 *Kur'an Yolu* (Erişim 10 Şubat 2020), el-Hud 11/112.

Nağme

Uyumlu, kulağa hoş gelen ses anlamındadır.⁹¹

Gönül ki **nağme**-i derd-âzma ta'allüm ider

Verâ-yı dâ'ire-i dâğdan terennüm ider⁹²

“Dertli nağmeleri öğrenen gönül, yaralı dâirenin ardından terennüm eder.”

Şiirin de mûsikînin de temel değerlerinden biri derttir. Fuzûlî için şiirin temelinde dert vardır. Gönülün de nağme ile ilişkisi dert üzerinden kurulmuştur. Dertli gönülün kendisine uygun gördüğü enstrüman ise dâiredir. Dâire deriden yapıldığı için üzerinde çeşitli izler bulunur. Bunlar yara izlerine benzemektedir. Dertli gönül, dertli nağmelerini dertli dâireyi takip ederek terennüm etmektedir. Burada bir husus daha dikkatlerimize sunulmaktadır. Dâire bir usul âletidir ve diğer enstrümanlar ve hânendeler usul âletini takip ederek eseri icra ederler.⁹³

Râhat-rübâ-yı cândur **nağme**-serâlicuklar

Rengîn-sühanlıcuklar eş'âr-hânlıcuklar⁹⁴

“Şarkı söylemeler, renkli konuşmalar, şiir okumalar canın rahatlık elbisidir.”

Nâbî; şarkı söylemenin, şiir okumanın ve güzel konuşmaların insan ruhuna rahatlık verdiğini izah etmektedir. Burada insan ruhunun güzel ile olan ilişkisine değinilmiştir. Cenâb-ı Allah her şeyi güzel yarattığı gibi insanı da güzele yatkın halde yaratmıştır. İnsanın güzeli arayışı fitrîdir. Güzeli güzel konuşma, güzel şarkı söyleme ve güzel şiir okuma ile aramaktadır. Müziğin marifet sahipleri için ruhun gıdası oluşuna dair birçok yorum bulunmaktadır.⁹⁵ Nâbî'nin bu beyti de bu minvalde bir yorumdur.

91 Sözer, *Müzik Terimleri Sözlüğü*, 163.

92 Nabi, *Nâbî Divânı*, nşr. Bilkan, 1/588.

93 Öztuna, *Türk Müsîkisi Kavram ve Terimleri Ansiklopedisi*, 72-78.

94 Nabi, *Nâbî Divânı*, nşr. Bilkan, 1/592.

95 Ahmet Hakkı Turabi, *Gevrekzâde Hafız Hasan Efendi ve Müsîkî Risâlesi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005), 20.

Misāl-i halka tutdum gūşumı ebvāb-ı āfāka
Sadā-yı **nağme**-i ‘ıyş u tarab her hāneden gelmez⁹⁶

“Kulağımı halka gibi ufukların kapılarına tuttum. Eğlence ve işret nağmesinin sadâsı her haneden gelmez.”

Nâbî kulağını kapı halkasına benzetmiş; her haneyi dinlemiş, eğlence ve meşk sesleri gelmediğini belirtmiştir. Burada Rauf Yekta Bey’in eserinde rivayet edilen bir anlayış hatırlanâbîdir. Buna göre, ruhlar âleminde iken feleklerin dönmesi esnasında çıkan nağmeleri duyan ruhlar, bu dünyaya geldiği zaman nağmeyi duymaktadırlar. Mûsikîden anlamak ve anlamamak hakkında böyle bir efsane ifade edilmektedir. Nâbî de her hāneden sadanın gelmemesini belirtmiş ancak bir sebep dile getirmemiştir.

Hezār **nağme**-i rengîn işitdüm ey Nâbî
Sadā-yı kulkul-ı meydür kalan kulağumda⁹⁷

“Ey Nâbî, binlerce güzel nağme işittim. Kulağumda kalan şarabın kulkul sesidir.”

Nâbî kendi hayatında binlerce nağme işitmiş ama kulağında kalan ses, şarabın kulkul sesidir. Kulkul sesi, şarabın sürahiden kadehe dökülürken çıkardığı sestir. Burada şarap, aşk’ın ve meşkin yapıldığı dost meclisinin sembolüdür. Aşkın bulunduğu nağme, insanın gönlünde yer etmektedir ve unutulmaz bir tat bırakmaktadır. Fuzûlî’nin şu beyti aşkın her şeye verdiği mana izah edilmektedir. Bu da aşkın insan gönlünde ayrı bir yeri olduğunun göstermektedir:

İşkdur ol neş’e-i kâmil kim andandur müdām
Meyde teşvîr-i harâret neyde te’sîr-i sadā⁹⁸

“Aşk öyle kâmil bir neşedir ki şaraptaki hararetin sarhoşluğuyla söylenen insanı utandıracak sözler, ve neydeki sadânın tesiri aşktandır.”

96 Nabi, *Nâbî Dîvânı*, nşr. Bilkan, 2/667.

97 Nabi, *Nâbî Dîvânı*, nşr. Bilkan, 2/1023.

98 Ali Nihat Tarlan, *Fuzûlî Dîvânı Şerhi* (Ankara: Akçağ 2018), 16.

Nekkâre

Bir çeşit davul olarak bilinen bu sazın kaynaklarda ismi nakkare olarak geçmektedir. Mahalli mûsikîde kullanılan şekli basık iki dümbelektir.⁹⁹

Hezâr mîr-i 'âlemden cüdâdur ey Nâbî
'Aceb mi sînelerin döğdüğü **nekkâre**lerin¹⁰⁰

“Ey Nâbî, binlerce sancak taşıyan komutandan/dünyanın sultanından uzaktır. Şaşılacak şey midir nekkârelerin sinelerini döğmesi?”

Nasîbi 'arsa-i 'âlemde sîne döğmekdür
Usûl ile geçinen kimsenün **nekkâre** gibi¹⁰¹

“Nekkâre gibi usul ile geçinen kimselerin nasibi bu dünyada sine döğmektir.”

Beyitte, nekkârenin usul âleti oluşu ve vurularak icra edildiği belirtilmiştir. Bunun yanında bir benzetme yapılmıştır. Buna göre usulüne göre geçinen insan nekkâre gibi düşünülmüştür. Usul ile geçinmek, hakkı hukuku gözeterek; kimsenin makamında mevkiinde gözü olmadan vs yaşamak manasında anlaşılabilir. Bu tarz insanın yapacağı şey, nekkâre gibi sinesini döğmektir.

Sine dövmek, aynı zamanda ağıt yakmak manasında da anlaşılabilir. Bu ise insanın aslî vatanında ayrı kalması dolayısıyla ney gibi hüüzün duyması olarak görülebilir. Ney maddesinde bu konuda yapılan açıklamalara bakılabilir.

Rast

Türk Müsikisi'nin basit ve eski makamlarından biridir.¹⁰²
Güyyâ rüyına tutmuş dâ'ire
Nagme-gerdür **râst** eyler nağmesin¹⁰³

99 Öztuna, *Türk Müsikisi Kavram ve Terimleri Ansiklopedisi*, 289.

100 Nabi, *Nâbî Divânı*, nşr. Bilkan, 2/793.

101 Nabi, *Nâbî Divânı*, nşr. Bilkan, 2/1082.

102 Ferid Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat* (Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2015), 1026.

103 Nabi, *Nâbî Divânı*, nşr. Bilkan, 1/213.

“Güya yüzüne dâire tutmuş nağme icra ediyor ve nağmesini de rast makamında icra ediyor.”

Dâire çalarken yüzüne tutarak çalınmasına işaret edilmiş ve nağmenin de rast makamında icra edildiği ifade edilmiştir.

Dilber ki **râst** söyleye ‘uşşâka itdügin
Bûs eyleyem dehânını dirsem hilâf olur¹⁰⁴

“Sevgili ki âşıklara rast (ile) söyleye ettiklerini. Ağzını öpeyim dersem aykırı olur.”

Sevgilinin âşıklara neler ettiklerini rast makamında söylediği ifade edilmektedir. Ayrıca burada uşşak “âşik” kelimesinin çoğulu olmakla beraber rast makamı dizisinin içerisinde de yer alan bir dörtlü sestir.

Be-hakk-ı sıdk-nefes **râst** söyle ey dem-i subh
Ne gün gelür haberün var mı âfitâbumdan¹⁰⁵

“Ey sabah vakti! Sıdk nefes hakkı için rast söyle. Güneş yüzlü sevgilimden (bir haber) hangi gün gelir haberin var mı?”

Sevgiliden haber almak isteyen âşik, bu haberi rast makamında istemektedir. Makamların hangi vakitlerde daha tesirli olacağı ve kullanılacağına dair klâsik kaynaklarımızda önemli bilgiler mevcuttur. Bu konuda Gevrekzâde Hafız Hasan Efendi’nin mûsikî risâlesi bize yol gösterir niteliktedir. Gevrekzâde’ye göre rast makamı seher vaktinde kullanılmalıdır.¹⁰⁶ Şair de burada seher vaktinde rast makamını tercih etmektedir. Dolayısıyla Gevrekzâde ile Nâbî’nin görüş birliği içerisinde olduğu görülmektedir.

Rehâvî

Türk Müziği’nde mürekkep bir makamdır. Beyati ve rast dizilerini içermektedir.¹⁰⁷

104 Nabi, *Nâbî Dîvânı*, nşr. Bilkan, 1/553.

105 Nabi, *Nâbî Dîvânı*, nşr. Bilkan, 2/900.

106 Turabi, *Gevrekzâde Hafız Hasan Efendi ve Mûsikî Risâlesi*, 124.

107 Devellioglu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, 1033.

Hâkimüz mevlididür Hazret-i İbrâhimün
Nâbiyâ rast makâmında **rehâvî**üz biz¹⁰⁸

“Toprağımız Hazret-i İbrahim’in doğum yeridir. Ey Nâbî, biz rast makamında rehâvîyiz.” Şair burada rast makamı ile rehâvî makamının teknik olarak birbiri içerisinde yer aldığı ve çok küçük farklarla isim değişikliği olduğunu bilerek bu dizeleri kaleme almış izlenimi vermektedir. Nitekim rehâvî makamı rast makamının yegâh perdesinde rast dörtlüsü ile genişlemesinden müteşekkildir.

Sâz

Ale'l-umum fenni mûsikîde icray-ı darb eden kanun, keman, ud ve emsali alât-ı mûsikîyeye denir.¹⁰⁹

Ehl-i **sâz** itdi usûlüyle seni hem-pehlü
Beste olmuş söze döndürdi seni çâr-ebrü¹¹⁰

“Saz ehli seni usulüne uygun şekilde yanına aldı. Sevgili ise seni bestelenmiş söze çevirdi.”

Saz ehli, saz çalan sanatkarları ifade etmektedir. Yanında almak, sanatkarların aralarına alması ve icra etmesi şeklinde anlaşılabilir. Burada anahtar kelime, usulüne uygunluktur. Sazı, usulüne uygun eline almak ve icra etmek gerekir ki en uygun şekilde ses elde edilebilsin. Sevgilinin bestelenmiş söze çevirmesi ise güftenin beste ile daha etkileyici ve çekici olmasına işaret etmektedir.

Rîsmân-bâzlık eyler gibi Nâbî mızrâb
Sıçrar âvâze-i **sâz** ile resenden resene¹¹¹

“Ey Nâbî, mızrab ip cambazlığı yapar gibi sazın nağmesi ile ipten ipe sıçrar.”

Beytte saz ile vurmali ve yaylı telli sazlardan bahsedilmektedir. Mızrap, şairin zihninde bir ip cambazına benzemektedir. Cambaz nasıl ip üstünde gös-

108 Nabi, *Nâbî Dîvânı*, nşr. Bilkan, 2/661.

109 Uz, *Mûsikî Istılahâtı*, 29.

110 Nabi, *Nâbî Dîvânı*, nşr. Bilkan, 2/953.

111 Nabi, *Nâbî Dîvânı*, nşr. Bilkan, 2/1030.

teri yapıyor, ipten ipe atlayarak hünerini gösteriyorsa mızrap da hünerini teller üzerinde göstermektedir. Teller üzerinde gösterdiği ustalıklı gözü ve gönü büyüleyen nağmeler çıkarmaktadır. Mızrap da cambaz gibi seyircide hayranlık uyandırmaktadır.

Şehnâz

Türk Müziği'nin en eski mürekkep makamlarından biridir.¹¹²

Çıkarak gâh hüseyñiye gehî **şehnâza**
‘Âkibet itdi karar evcde râmîşger-i hüs¹¹³

“Bazen hüseyñî makamına bazen de şehnâz makamına çikalım. En sonunda güzelin çalgıcısı evc perdesinde karar etti.”

Burada şair Türk Müziği'nde kullanılan perdelerden bahsetmektedir. Sazendelerin çeşitli perdeleri kullandıkları ve nihayetinde evç perdesinde karar ettikleri zikredilmektedir.

Güzelliğin çalgıcısı, bazen hüseyñiye bazen şehnaza çıkmaktadır. En sonunda ise evc perdesinde karar etmektedir. Duyguların değişimini ifade etmek için makamların çeşitliliğinden istifade edilmektedir. İnsan hayatında tek düze bir duygu yoktur. Tasavvufta da kabz ve bast halleri vardır. Darlık ve ferahlığı ifade eden bu ifadeler zaman zaman insan duygusuna hâkim olabilmektedirler. Beyitte böyle bir değişime işaret edilmiştir denilebilir.

Tabl

Davul anlamında kullanılmaktadır.¹¹⁴

Bü'l-‘acebdür sadâ-yı **tabl**-ı sahûr
Tab‘a irâs ider melûl olmak
Çünkü **tabl**-ı cihâd-ı ekberdür
Ne revâ böyle bî-usûl olmak¹¹⁵

112 Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, 1149.

113 Nabi, *Nâbî Dîvânı*, nşr. Bilkan, 2/942.

114 Sözer, *Müzik Terimleri Sözlüğü*, 230.

115 Nabi, *Nâbî Dîvânı*, nşr. Bilkan, 2/1150.

“Sahur davulunun sadası ne tuhaftır. İnsanın tabiatına hüzün verir. Çünkü en büyük cihadın davuludur. Böyle usulsüz olmak reva mıdır?”

Şair, sahur davulunun tuhaflığını ifade edip dikkatlerimizi mısra üzerinde toplarken sonradan insana verdiği hüzne işaret etmektedir. Üçüncü mısra da dikkatimizi çeken ikinci bir husus ise tabl'ın büyük cihada ait bir saz oluşunu ifade etmesidir. Burada Peygamber Efendimizin şu hadis-i şerifine bir telmih vardır: “Cihad eden bir topluluk Hz. Peygambere geldi. Resulullah, en hayırlı geliş olan küçük cihaddan büyük cihada döndünüz. Büyük cihad nedir? Dediklerinde, Allah Resülü şöyle buyurdu: Kulun nefsiyle cihad etmesidir.”¹¹⁶ Her ne kadar bu hadisin zayıf olduğu belirtilmiş olsa da insanın nefsiyle olan mücadelesinin büyük cihad veya mücadele olduğunu ifade eden başka hadisler nakledilmiştir.

Nâbî sahurda uyanmanın büyük cihad olduğunu ve ona uyandırma aracı olan tabl'ın da bu cihadın sazı olduğunu belirtmiş ancak usulsüz çalmanın böyle önemli bir âlete reva olamayacağını söylemiştir.

Neşât-ı vuslat ile yâre karşı sinemüzi
Turur turur döğerüz **tabl**-ı 'idgâh gibi¹¹⁷

“Kavuşmanın sevinci ile sevgilinin karşısında sinemizi bayram davulu gibi durur durur döğeriz.”

Nâbî, bayrama mahsus davul çalma geleneğinden¹¹⁸ bahsetmektedir; ancak beyitte bayram, sevgiliye kavuşmaya benzetilmiştir ve ona kavuşma sevinciyle çalınmaktadır. Şair bu ifade örgüsüyle aslında bayramın da bir nevi sevgiliye, yani Cenâb-ı Hakk'a kavuşma zamanı olduğunu ifade etmiş olmaktadır. Zira bayramlar, Cenâb-ı Hakk'ın lütfudur; şükür ve sevinçle karşılanmaktadır. Böyle bir bayram atmosferi aynı zamanda sevenlerin de kavuşmasını sağladığı için beşerî anlamda da sevgililerin yani sevenlerin kavuşmasını ifade ettiği söylenebilir.

116 El-Beyhaki, Ebû Bekr Ahmed b. El-Huseyn b. 'Ali el-Husrevcerdi el-Horasâni, *Kitabu'z-Zuhdi'l-Kebir*, nşr. 'Amir Ahmed Hadar (Beyrût: Muessesetu'l-Kutub'is-Sakafiyye, 1996), 1/165 (No. 373).

117 Nabi, *Nâbî Divânı*, nşr. Bilkan, 2/1261.

118 Nebi Bozkurt, “Bayram Kutlamaları”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992) 5/261-263.

Tanbūr

Alaturka alât-ı mûsikîyyesinden birinin ismi olarak zikredilmektedir.¹¹⁹

Güşmâl itmese üstâd bed-âheng oluruz
Meclis-i ‘âlem-i nâ-sâzde **tanbûruz** biz¹²⁰

“Üstad kulaklarımızı çekmezse kötü ahenkli oluruz. Bize muhalif olan bu âlem meclisinde tanburuz biz.”

Üstâd’ın kulaklarını çekmesinin ne manaya geldiğini bilmek için ikinci mısraya bakmamız gerekmektedir. Şair, kendilerini tanbur sazına benzettir. Tanbur sazı tellidir ve akordu için burguları vardır. Burguları, tıpkı bir kulağın çekilmesi veya kıvrılması gibi kıvrılarak yapılmaktadır. Aksi halde perdeleri istenilen sesi veremez ve dolayısıyla kötü âhenkli olur.

Kulağın çekilmesinin, insan hayatında nasıl bir karşılığı olabilir? Tanbur, burgularının kıvrılmasıyla kendisine gelmekte ve güzel ses çıkarmaktadır. İnsan için bunun karşılığı, ikinci mısradaki kendisini göstermektedir. “Bize muhalif olan bu âlem meclisinde” ifadesi bu dünya hayatını ifade etmektedir. Zira âlem kelimesi bunun önemli bir göstergesidir. Dünya hayatında insanın başına gelen musibetler, birer uyarı niteliğindedir. Bu ise insanın hizaya gelmesi ve düzgün, güzel bir insan ve Müslüman olması içindir. Dolayısıyla insanın üstad elinden kulağının çekilmesi bu şekilde bir mana içermektedir. Üstad, bu anlam örgüsünde Cenâb-ı Hak olarak anlaşılmaktadır.

Olsa zâtî hüner âdemde ney-âsâ yohsa
Güşmâl itmeyicek lezzeti yok **tanbûrun**¹²¹

“İnsanın kendisinde ney gibi hüner olsa (ne iyi)! Yoksa tanburun kulağını bükmeyince lezzeti yoktur.”

Bir üst beyitte, tanburun kulağının bükülmesi vurgusu burada da karşımıza çıkmaktadır. Yalnız burada ney ile karşılaştırılmıştır. Ney, tanbur gibi

119 Uz, *Mûsikî Istılahâtı*, 39.

120 Nabi, *Nâbî Dîvânı*, nşr. Bilkan, 2/694.

121 Nabi, *Nâbî Dîvânı*, nşr. Bilkan, 2/771.

akort edilen bir saz değildir. İnsan, ney gibi hünerli olmadığı için tanbur gibi kulağının çekilmesi gerekmektedir ki lezzeti yerine gelsin.

Terennüm

Bir takım manasız güftelerle edilen teganniye denir.¹²²

Gönül ki nağme-i derd-âzma ta'allüm ider

Verâ-yı dâ'ire-i dâğdan **terennüm** ider¹²³

“Dertli nağmeleri öğrenen gönül, yaralı dâirenin ardından terennüm eder.”

Şiirin de mûsikînin de temel değerlerinden biri derttir. Fuzûlî için şiirin temelinde dert vardır. Gönülün de nağme ile ilişkisi dert üzerinden kurulmuştur. Dertli gönülün kendisine uygun gördüğü enstrüman ise dâiredir. Dâire deriden yapıldığı için üzerinde çeşitli izler bulunur. Bunlar yara izlerine benzemektedir. Dertli gönül, dertli nağmelerini dertli dâireyi takip ederek terennüm etmektedir. Burada bir husus daha dikkatlerimize sunulmaktadır. Dâire bir usul âletidir ve diğer enstrümanlar ve hânendeler usul âletini takip ederek eseri icra ederler.¹²⁴

Ud

Türk Mûsikîsi'nde mızraplı bir çalgıdır.¹²⁵

Besdür virür erbâb-ı dile neşve-i sâzı

Âbun cereyânı var iken **'ud** gerekmez¹²⁶

“Gönül ehline çalgının neşesini vermesi kâfi olan suyun akışının sesi varken ud çalgısı gerekmez.”

Eskiden ruh hastalarının su sesi ve mûsikîyle tedavi edilmelerine atıfta bulunulmakta ve su sesinin sakinleştirici etkisinden yola çıkarak, onu ûd sesiyle ilişkilendirmektedir. Şaire göre gönül ehli insanlar için su sesi neşve veren bir sestir. Dolayısıyla su sesi varken ûd sesine ihtiyaç duyulmaz.

122 Uz, *Mûsikî Istılahâtı*, 16.

123 Nabi, *Nâbî Dîvânı*, nşr. Bilkan, 1/588.

124 Öztuna, *Türk Mûsikîsi Kavram ve Terimleri Ansiklopedisi*, 72-78.

125 Öztuna, *Türk Mûsikîsi Kavram ve Terimleri Ansiklopedisi*, 537.

126 Nabi, *Nâbî Dîvânı*, nşr. Bilkan, 2/698.

Usûl

Türk Mûsikîsi'nde tempo veya ritim olarak bilinmektedir.

Getürür şi'ri **usûliyle nagam** pervâza
Murg-ı nazmun olur âvâz-ı nagam bâl ü peri¹²⁷

“Nağmeler şiiri usulüyle kanatlandırır. Nağmenin sesleri, nazım kuşunun kolu kanadı olur.”

Beypite bestenin güfteye derinlik ve şevk kattığı, belirtilmektedir. Güfte-nin sözleri nağme ile birlikte daha etkileyici ve derin olmaktadır. Daha önceki beyitlerde de bu hususta açıklama yapıldığı için burada özetle iktifa edilmiştir.

Mûsikî, şiirin sınırlarını, yani etki gücünü artırırken şiir de mündemiç olduğu işaretler ve değerler münasebetiyle mûsikîyi anlamlı kılmaktadır. Dolayısıyla şiir ve mûsikî, kendi imkânlarıyla birbirini tamamlamakta ve eserden duyulan hazzı genişletmektedir.¹²⁸

NÂBÎ DÎVÂNI'NDAKİ MÜSİKİ TERİMLERİ TABLOSU

MÜSİKİ TERİMİ	SAYISI	MÜSİKİ TERİMİ	SAYISI
Âgâze	1	Mûsikî	1
Âvâze	1	Mutrib	3
Beste	3	Nağme	27
Çeng	2	Nekkâre	2
Def/Dâire	9	Nevâ	2
Dem	1	Ney/Nây	21
Gülbâng	2	Neyzen	4
Hânende	2	Nühüfte	2
Hicâz	1	Râst	8
Hüseyinî	2	Rehâvî	1
İsfahan	1	Sabâ	1
Kânûn	4	Sâz	2
Karâr	1	Segâh	1
Kemân	2	Şehnâz	1
Kûs/Kös	4	Tabl	5
Makâm	1	Tanbûr	2
Mızrab	1	Ud	1
Mûsikâr	1	Usûl	5

127 Nabi, *Nâbi Dîvânı*, nşr. Bilkan, 2/1111.

128 Cançelik, *Dîvân Şiiri- Klasik Osmanlı Mûsikisi İlişkisi*, 22.

SONUÇ

Bu çalışmada Nâbî Dîvânı'ndan seçilen mûsikî terimleri dinî-tasavvufî ve sosyokültürel açıdan incelenmiştir. Ayrıca bu terimler mûsikî tekniği açısından da ne ifade ediyorsa izah edilmiş ve teknik yönüyle manevî yönü arasında ilişki kurulmaya çalışılmıştır.

Mûsikî terimlerinin arka planında oluşan anlam örgüleri çözüldüğü zaman görülmektedir ki şiire konu olan mûsikî terimlerinin genelinde dinî-tasavvufî incelikler gizlenmiştir. Bu bazen örtülü bazen açık şekilde bir işaret olarak karşımıza çıkmaktadır.

Makalemizden çıkan sonuçlardan biri de divan şairlerinin, mûsikî terimlerini ustaca kullanmalarıdır. Hem mûsikî tekniğine hâkim olmaları hem de şiire sanatlı bir şekilde yerleştirmiş olmaları bu ustalığı kanıtlamaktadır. Mesela Divân şairleri, âşık ile maşuk ilişkisini anlattıkları beyitlerinde uşşâk makamını ve bu makamın özelliklerini işlemektedir. Bunlar sıradan bir isim benzerliğinden hareketle kelime oyunundan çok farklı olarak mûsikî bilgisini gerekli kılan kullanımlardır. Nâbî de bir Dîvân şairi olarak mûsikîye hâkimdir ve şiirlerinde bunu ustaca kullanmaktadır.

Makalede tespit edilen mûsikî terimleri içinde en çok dinî-tasavvufî anlamları hâiz terimler ney, neyzen olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunda Mevlîğin ney'e yüklediği mana etkilidir denilebilir. Zira ney ile ilgili yorumlarda Mevlîliğe dair kaynaklardan istifade edilmiştir.

Makalemizde yer verilen istatistik, özellikle dinî-tasavvufî hüviyeti olan kimselerin mûsikîyle ilgilendiğini ve şiirle mûsikîyi harmanladığını ortaya koymaktadır. Sayısal verilerde Mevlîlik başta olmak üzere tarikat şeyhleri ve müntesiplerinin bulunması, şiirin ve mûsikînin mutasavvıfların ruhî yolculuklarının ifade aracı olduğunu göstermektedir. Yaşanan ruhsal tecrübeler soyut sanata olan ihtiyacı daha da çok ortaya çıkarmaktadır. Özellikle tasavvufî tecrübelerin ifadesi olarak şiir ve mûsikî bu hususta önemli bir rol üstlenmektedir. Makalede bu çerçevede mana inceliklerine temas edilmiştir.

Çalışmamızın önemli sonuçlarından biri de mûsikî terimleri üzerinde yapılan dinî-tasavvufî yorumlarla gerek Nâbî'nin gerekse yetiştiği toplumun

hangi duygu ve düşünce dünyasına ait olduğunu göstermek olmuştur. Bu yönüyle bu çalışma, Ankaravî'nin tarikat mensuplarının mûsikî pratiklerinden hareketle delil getirmesi; onların mûsikî ile olan ilişkisinin yasaklanan bir mûsikî olmadığını göstermesine benzer bir çalışmadır. Şiirlerde geçen mûsikî terimleriyle dinî-tasavvufî yorumlar, bu sanatla hangi duygu ve düşüncelerin işlendiğini göstermektedir.

Nâbi Dîvânî'nda yapılan bu çalışma, her şeyden önce Osmanlı kültür ve sanat hayatının temelinde din-tasavvuf anlayışının olduğunu ortaya koymakta ve örnekleriyle göstermektedir. Bu küçük örneklik, daha büyük ölçekte bireysel ve toplumsal hayatın merkezinde kurucu unsur olarak dinin ve tasavvufun varlığına işaret etmektedir.

Dîvân'daki musiki terimleri tablosu birçok açıdan yorumlanabilir ancak çalışma konusu açısından bakıldığında ney ve def terimlerinin kullanımının yoğunluğu göze çarpmaktadır. Bu iki sâz tasavvuf mûsikîsinin iki temel sâzıdır. Bu da yukarıda izah edilen mûsikî tasavvuf ilişkisini göstermektedir.

Bu tarz çalışmalar farklı milletlere ait eserlerle karşılaştırmalı olarak yapıldıkça bu tespitin farklı toplumlarda da olup olmadığını ortaya koyacak ve daha genelleyici tespitlerin önünü açacaktır.

KAYNAKÇA

- Akdoğan, Onur. *Türk Müziği'nde Türler ve Biçimler*. İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 1996.
- Akdoğan, Bayram. "Hüccetü's-Semâ Adlı Mûsikî Risâlesi ve Ankaravî İsmail b. Ahmed'in Mûsikî Anlayışı". *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/1 (1996), 477-505.
- Andrews, Walter G. *Şiirin Sesi, Toplumun Şarkısı*. çev. Tansel Gü. İstanbul: İletişim, 2000.
- Bilkan, Ali Fuat. *Nâbi Dîvânı*, 2 Cilt. Ankara: Akçağ, 2011.
- Bozkurt, Nebi. "Bayram Kutlamaları". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/261-263. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Cançelik, Ali. "Divân Şiiri-Osmanlı Klasik Mûsikîsi İlişkisi ve 18. Yüzyıl Divân Şiirinden Örnekler", *İstanbul Üniversitesi Türkiyat Mecmuası* 23 (2013), 19-36.
- Çelik, Binnaz Başar. *Hızır Bin Abdullah'ın Kitabı'Edvar'ı ve Makamların İncelenmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Demirci, Mustafa. *Türk Dini Müsikîsinin 200'ü*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Devellioğlu, Ferid. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2015.
- [Diyanet İşleri Başkanlığı](#). 6 Şubat 2020.

<https://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/yasin-suresi-36/ayet-77/diyaret-isleri-baskanligi-meali-1>.

Diyaret İşleri Başkanlığı. 6 Şubat 2020.

<https://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/enbiya-suresi-21/ayet-35/diyaret-isleri-baskanligi-meali-1>.

Diyaret İşleri Başkanlığı. 6 Şubat 2020.

<https://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/necm-suresi-53/ayet-39/diyaret-isleri-baskanligi-meali-1>.

Diyaret İşleri Başkanlığı. Erişim 6 Şubat 2020.

<https://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/ankebut-suresi-29/ayet-64/diyaret-isleri-baskanligi-meali-1>.

El-Beyhaki, Ebû Bekr Ahmed b. El-Huseyn b. 'Ali el-Husrevcerdî el-Horasânî. *Kitabu'z-Zuhd'l-Kebir*. nşr. 'Amir Ahmed Hadar. Beyrût: Muessesetu'l-Kutub'is-Sakaftiyye, 1996.

Erdemir, Avni. *Anadolu Sahası Müsikişinası Divan Şairleri*. Ankara: Türk Sanatı ve Eğitimi Vakfı Yayınları, 1999.

Erdoğan, Kenan. *Niyâzî Mısrî Divânı*. Ankara: Akçağ, 2019.

Güney, Aşkı. *Halvetîlerde Müsiki*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989.

İbnu'l-Mubarek, Ebû 'Abdurrahman 'Abdullah b. Mubârek et-Türkî. *Ez-Zühd ve'r-Rekâ'ik l'ibni'l-Mubarek ve'z-Zuhd li Nu'aym b. Hammâd*. nşr. Habiburrahmân el-A'zamî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ilmîyye,, t.y.

Genç M. Fatih. *Öğretmenler Gözüyle DKAB Dersinde Değerler Eğitimi*. Samsun: Etüt, 2013.

Gönül Mehmet-Altıntuğ Onur. "Dinler ve Müsiki", *İstem*, 12/24 (2014), 43-62.

Gümrükçüoğlu, Süleyman, "İmtihan ve Dünyevileşme" *Turkish Studies* 10/2 (2015) 411-434.

Kaplan, Mahmut, "Divân Şiirinde Müsiki" *Köprü* 79 (2002) s.y.

Kılıç, Mahmut Erol. *Sûfi ve Şiir Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.

Kubbealtı Lugati. Erişim 7 Şubat 2020. <http://lugatim.com/s/hamu%C5%9F>.

Kur'an Yolu. Erişim 10 Şubat 2020. <https://kuran.diyaret.gov.tr>.

Mevlâna Celâleddin Rûmî. Mesnevi-i Şerif Tercümesi. çev. Veled Çelebi İzbudak. Erişim 10 Şubat 2020. <https://semazen.net/mesnevi-i-serif-tercumesi/>.

Mevlana Celâleddin Rûmî. *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi*. çev. Şefik Can. İstanbul: Ötügen Yayınları, 2004.

Nâbî. *Hayriyye*. haz. İskender Pala. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1989.

Ökten, Sadettin. *Yahya Kemal'in Rüzgârıyla Duyuşlar ve Düşünceler*. İstanbul: Ötügen, 2008.

Özçimi, Sadreddin. *Hızır b. Abdullah ve Kitâbü'l-Edvâr*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989.

Özkan, İsmail Hakkı. *Türk Müsiki Nazariyatı ve Usulleri Kudüm Velveleleri*. İstanbul: Ötügen, 2006.

Öztuna, Yılmaz. *Türk Müsiki Kavram ve Terimleri Ansiklopedisi*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2000.

Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1993.

Pala, İskender. "Bezmi-i Cem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 16 Ocak 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/bezmi-i-cem>.

Popescu-Judet, E. *Türk Müsiki Kültürünün Anlamları*. çev. Bülent Aksoy. İstanbul: Pan, 1996.

Sözer, Vural. *Müzik Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012.

Tarlan, Ali Nihat. *Fuzûlî Divânı Şerhi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2018.

Tebdiz. Erişim 6 Şubat 2020. <http://www.tebdiz.com>.

Turabi, Ahmet Hakkı. *Gevrekzâde Hafız Hasan Efendi ve Mûsiki Risâlesi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2005.

Uz, Kazım. *Mûsiki Istılahâtı*, İstanbul: Matbaa-i Ebu'z-ziyâ. H. 1310.

Vural, Timur. *Türklerde Askeri Müzik Geleniği Tuğ, Nevbet, Mehter*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2013.

Yusuf b. Nizameddin, *Risâle-i Mûsiki*. çev. Ubeydullah Sezikli. Ankara: Türk Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2014.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

**İLAHİYAT FAKÜLTESİ ARAPÇA HAZIRLIK SINIFI
ÖĞRENCİLERİNİN ARAPÇA DERSİNE İLİŞKİN TUTUMLARININ
İNCELENMESİ (KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ
ÖRNEĞİ)**

**EXAMINATION OF ATTITUDES OF THEOLOGY FACULTY
ARABIC PREPARATORY CLASS STUDENTS TOWARDS ARABIC
LESSONS (THE CASE OF THE FACULTY OF THEOLOGY,
KOCAELI UNIVERSITY)**

Ahmet İhsan DÜNDAR

Dr. Öğr. Gör. Kocaeli Üniversitesi

e-mail: ahmet.dundar@kocaeli.edu.tr

orcid.org/0000-0002-4178-2294

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 20 Nisan 2020/ 20 April 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 17 Mayıs 2020 / 17 May 2020

Yayın Tarihi / Published: 25 Haziran 2020/ 25 June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June 2020

Cilt / Volume: 4 Sayı / Issue: 1 Sayfa / Pages: **85-100**

Öz

Bu çalışmada Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Arapça dil dersi öğrenimi gören hazırlık sınıfı öğrencilerinin derslerine yönelik tutumlarının çeşitli değişkenler bakımından incelenmesi hedeflenmiştir. Çalışmanın evrenini Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde 2018 -2019 eğitim öğretim yılında Arapça hazırlık sınıfında okuyan 94 öğrenci oluşturmaktadır. Veri toplama aracı olarak araştırmacı tarafından geliştirilen “Kişisel Bilgi Formu” ile Orakçı (2017) tarafından geliştirilen “İngilizce Dersine Yönelik Tutum Ölçeği” Arapçaya uyarlanarak kullanılmıştır.

Bu çalışmanın sonunda Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Arapça dil dersi alan hazırlık sınıfı öğrencilerinin Arapça dersleri konusunda olumlu tutuma sahip oldukları görülmüştür. Özellikle ilahiyat eğitimi kendi isteğiyle tercih etmiş olanların Arapça derslerine yönelik tutumlarının daha yüksek düzeyde olduğu tespit edilmiştir. Son olarak, öğrencilerin Arapça dersleri konusundaki tutumları ile ilahiyat fakültesini kendi istekleriyle tercih etmiş olmaları dışında kalan kişisel bilgileri arasında anlamlı bir ilişki bulunmadığı görülmüştür.

Doğrudan sahadan alınan verilerle yürütülen benzer anket çalışmalarının her yönüyle Arapça öğretiminde şu anki durumu hakkında bilgi vermesi yanında geleceğine de yol göstermesi bakımından önemli olduğu düşünülmektedir. Arapça öğretiminde daha sağlıklı yürütülebilmesi bakımından bu tür araştırmaların fayda sağlayacağı yadsınamaz bir gerçektir.

Anahtar Kelimeler: İlahiyat Fakültesi, Hazırlık Sınıfı, Dil, Arapça, Tutum, Tutum Ölçeği.

Abstract

In this article, it is aimed to examine the attitudes of the preparatory class students who study Arabic language lessons at the Faculty of Theology at Kocaeli University in terms of various variables. The universe of the study consists of 94 students studying in the Arabic preparatory class at the Faculty of Theology at Kocaeli University in the 2018-2019 academic year. As a data collection tool, the “Personal Information Form” developed by the researcher and the “Attitude Scale towards the English Course” developed by Orakçı (2017) were adapted to Arabic.

At the end of this study, it was observed that the preparatory class students who took Arabic language lessons at the Faculty of Theology at Kocaeli University had a positive attitude towards Arabic lessons. Especially those who chose theology education voluntarily were found to have higher attitudes towards Arabic lessons. Finally, it was seen that there was no significant relationship between students' attitudes towards Arabic lessons and their personal knowledge, other than that they preferred the theology faculty with their own will.

It is considered to be important in terms of guiding the future as well as providing information about the current situation of Arabic teaching in all aspects of similar survey studies conducted with the data obtained directly from the field. It is an undeniable fact that this kind of research will be beneficial in order to conduct Arabic teaching healthier.

Keywords: Theology Faculty, Preparatory Class, Language, Arabic, Attitude, Attitude Scale.

GİRİŞ

En geniş kapsamlı tanımıyla iletişim aracı olarak kabul edilen dil, yaşayan bir varlığa benzetilmektedir. İnsan-insan, insan-doğa, insan-makine ve son olarak da günümüzde makine-makine arası iletişim dilin değişik şekilleri ve çeşitleri sağlanmaktadır. İnsanın yeni yerler ve nesnelere keşfetme merakı, gerek tarım ve hayvancılığa, gerekse sanayi ve teknolojiye dayalı olarak yaşamını sürdürmek amacıyla farklı mekânlara intikal etme ihtiyacı, bununla bağlantılı olarak yeni pazarlar ve hammadde bulma isteği, bilgi ve deneyim paylaşımı, çeşitli alanlarda yürütülen ortak çalışmalar, yeni ideolojiler, fikir akımları ve inançlar insanoğlunun kendi ana dili dışındaki dilleri öğrenmesini zorunlu kılabilir. ¹ Farklı gereksinimlere bağlı olarak öğrenmek için çaba gösterilen dillerden birinin de Arapça olduğu görülmektedir.

Fransızca, Çince, İngilizce, Rusça ve İspanyolcadan sonra Arapça dünyada beşinci veya altıncı sırada konuşulan bir dildir. 18 Aralık 1973 tarihinde 2206 numaralı genel oturumunda Birleşmiş Milletler Teşkilatı'nın komisyonlarında çalışma dili olarak Arapçayı da kabul etmiş olması Arapçanın evrensel diller arasında yer aldığı bir göstergesidir ². Evrensel bir dil olması, geniş bir coğrafyaya yayılmış milyonlarca insanın anadili olması ile birlikte Arapça tarihi çok eskilere dayanan bir dildir. Stratejik yönünün yanında Arapça; dini, tarihi, kültürel, ekonomik, siyasi, fikri, edebi, musiki ve askeri yönden de büyük bir öneme sahiptir ³. İslam dininin temel kaynaklarının Arapça olması, halkı müslüman olan ülkelerde Arap dilinin önemli görülmesinin ve bu dilin öğrenilmesine duyulan ilginin başlıca sebebi olarak değerlendirilebilir.

Kur'an-ı Kerim'in, hadis-i şeriflerin ve temel İslami kaynakların Arapça olması ve müslüman toplumların asırlardan bu yana edebiyat, tarih, coğrafya,

- 1 Volkan Pan - Cenk Akay, "Eğitim Fakültesinde Yabancı Dil Dersi Alan Öğrencilerin Yabancı Dil Dersine Yönelik Tutumlarının ve Sınıf Kaygılarının İncelenmesi", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 14 (15 Ekim 2015): 80.
- 2 Yakup Civelek, "Türkiye'de Arapça Öğretimine Dair Bazı Teklifler -Riyad Arap Dil Enstitüsü Örneği-", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1998): 226. United Nations (UN) "Official Languages" (Erişim 19 Nisan 2020).
- 3 Mehmet Soysaldı, "Türkiye'deki İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Yolları", *EKEV Akademi Dergisi* 14/45 (Güz 2010): 248.

felsefe, mantık, matematik, fizik, tıp, astronomi, musiki gibi çeşitli ilim dallarında Arap diliyle kaleme alınmış binlerce eser vererek bir kültür ve medeniyet oluşturması, bu dilin öğrenilmesi ve öğretilmesini gerektiren başlıca sebeplerden sayılabilir. Bunun yanı sıra ülkemizdeki ve İslam dünyasındaki arşivlerde mevcut bulunan birçok vesikanın, yazma ve matbu çok sayıdaki eserin Arapça olması, geçmişte olduğu gibi günümüzde de bu dilin öğrenilme ve öğretilmesi gereğinin devam ettiğini göstermektedir⁴.

Arapçanın öğrenilmesine ve öğretilmesine gösterilen ilgi Türklere İslam dinini benimsemelerinden itibaren başlamış ve giderek artmıştır. Bu ilginin Osmanlılar döneminde daha da ileri seviyeye vardığını ifade etmek mümkündür. Nitekim Osmanlı yönetiminin kendi idaresi altına aldığı yerlerde açtığı medreselerde Arapça öğretim yapıldığı ve Arapça eserler telif eden ilim adamlarının yetiştiği ilgili kaynaklar tarafından ifade edilmektedir⁵.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması ve medreselerin kapatılmasından sonra resmi okullarda Arapçanın öğretimine ara verilmiştir. Cumhuriyetin ilk yıllarında Dârülfünun'a bağlı olarak açılan ilahiyat fakültesinde ve imam hatip mekteplerinde Arapça öğretimi resmi olarak yeniden başlamış ve 1930'da imam hatip mekteplerinin, 1933 yılında da ilahiyat fakültesinin kapatılmasına kadar devam etmiştir. Sözü geçen okulların kapatılmasıyla Arapçanın resmi okullarda öğretilme imkânı bir süre tamamen ortadan kalkmıştır. Ancak 1949 yılında Ankara ilahiyat fakültesinin, 1951 yılında da çeşitli illerde açılan 7 adet imam-hatip okulunda yeniden resmi olarak öğretilmeye başlayan Arapça, sonraki yıllarda edebiyat fakültelerinin doğu dilleri bölümlerinde de okutulmaya başlamıştır. Arapça günümüzde, ülkemizde başta ilahiyat ve edebiyat fakültelerinin doğu dilleri bölümlerinde olmak üzere, imam hatip liselerinde ve Kur'an kurslarında resmi olarak öğretilmektedir⁶. Yükseköğretim kademe-

4 Civelek, "Türkiye'de Arapça Öğretimine Dair Bazı Teklifler -Riyad Arap Dil Enstitüsü Örneği-": 228; Soysaldı, "Türkiye'deki İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Yolları": 249.

5 Hasan Soyupek, *İkinci Meşrutiyet'ten Günümüze Türkiye'de Arapça Öğretimi* (Süleyman Demirel Üniversitesi, 2004): VII.

6 Civelek, "Türkiye'de Arapça Öğretimine Dair Bazı Teklifler -Riyad Arap Dil Enstitüsü Örneği-": 229-230.

sinde Arapça çeşitli devlet ve vakıf üniversitelerinde Arap Dili ve Edebiyatı, Arapça Öğretmenliği programlarında⁷, havacılık, uluslararası ilişkiler, turizm gibi fakültelerde seçmeli ders olarak okutulmaktadır. Ayrıca Kara Kuvvetleri Lisan Okulu'nda da Arapça öğretimi yapılmaktadır⁸. Önlisans, lisans ve yüksek lisans düzeyinde Arapça öğretiminin yoğun olarak yapıldığı kurumların ilahiyat fakülteleri olduğu söylenebilir.

2009-2010 eğitim öğretim yılından itibaren bazı İlahiyat Fakültelerinde hazırlık sınıfı uygulaması tekrar başlamıştır. 2013-2014 öğretim yılından itibaren ise bir kaçı dışında bütün İlahiyat Fakültelerinde Arapça hazırlık programı zorunlu hale getirilmiştir. Resmi gazetede yayınlanan yönetmeliğe göre günümüz İlahiyat Fakülteleri hazırlık sınıfı öğrencilerine haftada en az 24 ve en fazla 30 saat olmak üzere Arapça dersi verilmektedir.⁹

Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfında verilen yabancı dil öğretiminin amacı, ilgili yönergenin 5.maddesine göre “öğrenciye Arapçanın temel kurallarını öğretmeyi, Arapça kelime hazinesi ve cümle bilgisini geliştirmeyi, bu dille okuduğunu ve duyduğunu anlayabilmeyi, kendini sözlü veya yazılı olarak ifade edebilmeyi ve Fakültede bu dille verilen dersleri izleyebilmeyi sağlamaktır.”¹⁰

Aynı yönergenin 7.maddesinde Hazırlık sınıfında okutulacak derslerle ilgili şu bilgiler yer almaktadır: “Kelime Bilgisi (Sarf); Cümle Bilgisi (Nahiv); Duyuma-Anlama (İstima); Okuma-Anlama (Kıraa); Sözlü Anlatım (Muhadese); Yazılı Anlatım (İmla-İnşa); Arap Dili Fonetigi (Kur'an-ı Kerim) dersleri okutulur.”

7 Yükseköğretim Kurulu (YÖK) “YÖK Lisans Atlası” (Erişim 19 Nisan 2020).

8 Soyupek, *İkinci Meşrutiyet'ten Günümüze Türkiye'de Arapça Öğretimi*: 452.

9 Yusuf Özcan - Asım Yapıcı, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2016): 117.

10 Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Zorunlu Arapça Hazırlık Sınıfı Eğitim Öğretim ve Sınav Yönergesi. Erişim 22 Aralık 2019.

Söz konusu derslerin 2018-2019 Bahar programına göre haftalık olarak dağılımı şu şekildedir:

Ders	Haftalık Saat
Kelime Bilgisi (Sarf)	4 saat
Cümle Bilgisi (Nahiv)	6 saat
Duyuma-Anlama (İstima')	4 saat
Okuma-Anlama (Kıraa)	6 saat
Sözlü Anlatım (Muhadese)	4 saat
Yazılı Anlatım (İmla-İnşa)	2 saat
Arap Dili Fonetigi (Kur'an-ı Kerim)	2 saat

1.Yabancı Dil Olarak Arapça Öğrenmede Tutum

Yabancı dil öğrenme sürecinin sonucunda bireylerin istenen düzeye gelmesinin veya başarılı sayılmasının özellikle iki unsur tarafından etkilendiği düşünülmektedir. Bunlardan birincisi tutum; ikincisi yabancı dil kaygısıdır. Olumsuz tutumların sonucu olarak kaygı ortaya çıkabilmekte ve bu durum da yabancı dil öğrenmeyi olumsuz etkilemektedir. Yabancı dil kaygısı bireyin kendisiyle ilgili olumsuz algıları, inançları ve davranışları gibi dil öğrenmeyi olumsuz etkileyecek çeşitli etkenlerle yakından ilgilidir.¹¹

Öğrencilerin bir dersle ilgili duyuşsal özelliklerinin en önemli göstergelerinden biri olan tutum, bireyin bir psikolojik objeye yönelik olumlu ya da olumsuz genel duygularıdır.¹² Bir başka ifadeyle tutum, bir bireye atfedilen ve onun bir psikolojik obje ile ilgili düşünce, duygu ve davranışlarını düzenli bir biçimde oluşturan bir eğilimdir.¹³ Tutum, belirli nesne, durum, kurum,

11 Pan - Akay, "Eğitim Fakültesinde Yabancı Dil Dersi Alan Öğrencilerin Yabancı Dil Dersine Yönelik Tutumlarının ve Sınıf Kaygılarının İncelenmesi", 80.

12 Mücahit Arpacı, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü Öğrencilerinin Öğretmenlik Meslek Bilgisi Derslerine Yönelik Tutumlarının İncelenmesi", *Değerler Eğitimi Dergisi* 12/27 (Haziran 2014): 79.

13 Ahmet Kömürcü, "İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (D.Ü.İ.F. Örneği)", *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/3 (Eylül 2015): 124.

kavram ya da diğer insanlara karşı öğrenilmiş, olumlu ya da olumsuz tepkide bulunma eğilimidir.¹⁴

İslamî ilimler üzerine eğitim almak isteyen ve ilahiyat fakültelerini tercih ederek bu alanda bilgilerini geliştirmek arzusunda olan öğrencilerin, fakülteden mezun olduktan sonra işteğal edecekleri meslek ve uzmanlık alanlarına yönelik bilgi, beceri ve tutum sahibi olmalarında ve geliştirmelerindeki öne çıkan faktörlerden birinin Arapça dersleri olduğunu ifade etmek mümkündür. İlahiyat eğitimi alan öğrencilerin Arapça derslerine karşı tutumları gerek akademik ve gerekse ilerideki mesleki başarıları açısından önem arz etmektedir.¹⁵

2. Araştırmanın Yöntemi

İlahiyat fakültesi Arapça hazırlık sınıfı programında öğrenim gören öğrencilerin bu sınıfta aldıkları derslere yönelik tutumlarının belirlenmesini amaçlayan bu çalışmada nicel araştırma yöntemleri kullanılmıştır. Orakçı (2017)¹⁶ tarafından geliştirilen “İngilizce Dersine Yönelik Tutum Ölçeği”¹⁷ tarafımızdan Arapçaya uyarlanarak kullanılmıştır.

Bireylerin bir objeye yönelik olarak tutumlarının tespit edilmesi, söz konusu objeye yönelik olarak bir tutum ölçeğinin geliştirilmesine ve uygulanmasına bağlı bulunmaktadır. Günümüzde artık tek boyutlu ölçeklemeden başlayarak, çok boyutlu ölçmelere kadar çeşitli ve daha karmaşık işlemlere dayalı teknikler bulunmaktadır. Bu tekniklerden en yaygın olarak kullanılanı dereceleme toplamıyla ölçekleme modeli olarak da bilinmekte olan likert tipi ölçeklerdir.¹⁸ Bir toplamalı sıralama tekniği olan likert ölçeği, tutum ölçekleri

14 A. Ata Tezbaşaran, *Likert Tipi Ölçek Hazırlama Kılavuzu (e-kitap)*, 3. Bs (Mersin: Türk Psikologlar Derneği, 2008): 1.

15 Kömürçü, “İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (D.Ü.İ.F. Örneği)”: 120.

16 Şenol Orakçı, *Öğrenen özerkliğine dayanan öğretim etkinliklerinin 6. sınıf öğrencilerinin İngilizce başarılarına, tutumlarına, öğrenen özerkliklerine ve kalıcı öğrenmelerine etkisi* (Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2017).

17 Şenol Orakçı, “İngilizce Dersine Yönelik Tutum Ölçeği”, *Türkiye Ölçme Araçları Dizini (TOAD)*. (Erişim: 25 Aralık 2019)

18 İbrahim Turan v.dğr., “Eğitim Araştırmalarında Likert Ölçeği ve Likert-Tipi Soruların Kulla-

içerisinde en yaygın olarak kullanılanıdır. Bunun sebebi, likert tipi ölçeklerin geliştirilmesinin diğer ölçeklere göre daha kolay ve kullanılabilirliğinin de yüksek olmasıdır. Likert yönteminde ifadeler, obje ile doğrudan doğruya ilişkilerine bakılarak hazırlanmayıp, bunun yerine işe yarama derecelerine bakılarak konu ile ilişkisi olan hususlar dikkate alınarak dolaylı bir şekilde hazırlanmaktadır.¹⁹

3. Veri Toplama Aracı

Veri toplama aracı olarak Arapça tutum ölçeği kullanılmıştır. Ölçeğin bütün olarak Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısı 0.92 olarak hesaplanmıştır. Ölçeğin birinci faktörünün (duyarlılık) Cronbach Alpha değeri 0.93, ikinci faktörünki (bilinç) 0.90, üçüncü faktörünki (önem) 0.88, dördüncü faktörünki (yöntem ve materyaller) 0.88 ve beşinci faktörünki (dil ve kültür) ise 0.77 olarak hesaplanmıştır. Güvenirlik analizinde Alpha değerinin en az 0.70 olması gerektiği²⁰ göz önünde bulundurulduğunda, ölçeğin tümünün yanı sıra her bir alt boyutunun da oldukça güvenilir bir düzeyde olduğu ifade edilebilir. Bunun yanında, öğrencilerin ölçeklerden aldıkları puanlar ile ölçeklerin faktörleri arasında pozitif ve doğrusal bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir. Buradan hareketle, ölçeğin tüm faktörleri arasında bir tutarlılığın olduğu söylenebilir. Yapılan açımlayıcı faktör analizleri sonucunda elde edilen değerler itibari ile geliştirilen ölçeğin geçerli ve güvenilir bir ölçek olduğu belirtilebilir.²¹

4. Verilerin Analizi

nımı ve Analizi”, *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 30 (2015): 186-203; Tezbaşaran, *Likert Tipi Ölçek Hazırlama Kılavuzu (e-kitap)*: 15; Muhammet Fatih Genç, *Öğretmenler Gözüyle İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Değerler Eğitimi*, 1. Bs (Etüt Yayınevi, 2013).

- 19 Ezel Tavşanlı, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS İle Veri Analizi* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2005).
- 20 L.W. Anderson, “Attitudes and Their Measurement”, *Educational Research, Methodology and Measurement: An International Handbook*, ed. J.P. Keeves (New York: Pergamon, 1988); Paul Kline, *An Easy Guide to Factor Analysis* (New York: Routledge, 1994); Ian Peers, *Statistical Analysis for Education and Psychology* (London: Falmer, 1996).
- 21 Gökhan Baş, “İlköğretim İngilizce Dersine Yönelik Tutum Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *International Online Journal of Educational Sciences* 4/2 (2012): 411-424.

Anket verilerinin analizinde SPSS 20.0 (Statistical Package for the Social Sciences) bilgisayar programından yararlanılmıştır. Anketlerden elde edilen verilerin çözümlenmesinde frekans, yüzde ve X^2 (Key Kare) tekniklerinden yararlanılmıştır. Araştırma verilerinin analizinde elde edilen verilere göre frekans dağılımlarıyla ilgili analiz yapılarak standart sapma aritmetik ortalaması değerlendirilmiştir. Yine veri türüne göre korelasyon “t” testi ve “tek yönlü varyans analizi (One-way ANOVA)” yapılmıştır. “F” değerinin anlamlı olması durumunda farkın hangi gruplardan kaynaklandığını bulmak için “Tukey” uygulanmıştır. İstatiksel analizlerde de 0,5 anlamlılık düzeyi esas alınmıştır.²²

Çalışma Grubu ve Sosyo-Demografik Bilgilerin Dağılımı

Çalışma grubu Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde 2018-2019 öğretim yılında öğrenim gören Arapça hazırlık sınıfı öğrencilerinden oluşmaktadır. Çalışma grubundaki gönüllü öğrencilerin sosyo-demografik aşağıdaki tabloda gösterilmiştir. Katılımcıların demografik bilgilerinin dağılımının belirlenmesi amacıyla frekans analizi yapılmış ve sonuçları verilmiştir.

		n	%
Şube	A	24	25,5
	B	27	28,7
	C	21	22,3
	D	22	23,4
	Total	94	100,0
Cinsiyet	Erkek	20	21,7
	Kadın	72	78,3
	Total	92	100,0
Yaş	18-24	80	86,0
	24+	13	14,0
	Total	93	100,0
Mezun olunan okul	İmam Hatip L.	62	65,3
	Düz Lise	17	17,9
	İlahiyat On L.	12	12,6
	Fakülte	4	4,2
	Total	95	100,0

22 Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS İle Veri Analizi*.

İkamet edilen yer	Aile yanı	43	45,3
	Devlet yurdu	35	36,8
	Özel yurt	14	14,7
	Öğrenci evi	3	3,2
	Total	95	100,0
Anne eğitim durumu	Okuma yazma bilmiyor	14	14,7
	İlkokul	54	56,8
	Ortaokul/Lise	23	24,2
	Üniversite	4	4,2
	Total	95	100,0
Baba eğitim durumu	Okuma yazma bilmiyor	1	1,1
	İlkokul	39	41,1
	Ortaokul/Lise	41	43,2
	Üniversite	11	11,6
	Y. Lisans/Doktora	3	3,2
	Total	95	100,0
Aile gelir seviyesi	3000 TL altı	45	48,9
	3000-5000 TL	40	43,5
	5000-7000 TL	6	6,5
	7000 TL üzeri	1	1,1
	Total	92	100,0
Arapça özel ders alma durumu	Aldım	5	5,3
	Almadım	90	94,7
	Total	95	100,0
İlahiyat fakültesine istekli gelme durumu	Evet	81	87,1
	Hayır	12	12,9
	Total	93	100,0
Kuran-ı Kerim hafızlığı yapma durumu	Evet	2	2,1
	Hayır	92	97,9
	Total	94	100,0

Katılımcıların şubelere göre dağılımı incelendiğinde; A şubesinde olanların oranı %25,5, B şubesinde olanların oranı %28,7, C şubesinden olanların oranı %22,3 olup D şubesinde olanların oranı %23,4'tür. Katılımcıların %21,7'si erkek, %78,3'ü ise kızdır.

Yaş gruplarına göre dağılım incelendiğinde; 18-24 yaş grubu kişilerin oranı %86, 24 üzeri yaş grubu kişilerin oranı ise %14'tür.

Mezun olunan okula göre dağılım incelendiğinde; İmam Hatip Lisesi mezunları oranı %65,3, düz lise mezunları oranı %17,9, İlahiyat Ön lisans mezunları oranı %12,6 olup fakülte mezunları oranı %4,2'dir. İkamet edilen yerlere göre dağılım incelendiğinde; aile yanında ikamet edenlerin oranı %45,3, devlet yurduna ikamet edenlerin oranı %36,8 olup özel yurttaki ikamet edenlerin oranı %14,7, öğrenci evinde kalanların oranı ise %3,2'dir. Anne eğitim durumu dağılımı incelendiğinde; okuma yazma bilenlerin oranı %14,7, ilkokul mezunu olanların oranı %56,8, ortaokul/lise mezunu olanların oranı %24,2 olup üniversite mezunu olanların oranı %4,2'dir. Baba eğitim durumuna göre dağılım incelendiğinde; okuma yazma bilenlerin oranı %1,1, ilkokul mezunları oranı %41,1, ortaokul/lise mezunu olanların oranı %43,2 olup üniversite mezunları oranı %116, y.lisans/doktora mezunları oranı %3,2'dir. Aile gelir seviyesi incelendiğinde; 3000 TL alt gelire sahip olanların oranı %48,9, 3000-5000 TL gelire sahip olanların oranı %43,5, 5000-7000 TL gelire sahip olanların oranı %6,5 olup 7000 TL ve üzeri gelire sahip olanların oranı %1,1'dir. Katılımcıların %5,3'ü Arapça özel ders aldığını belirtirken %94,7'si almadığını belirtmiştir. İlahiyat fakültesine istekli gelme durumu incelendiğinde; %87,1'i istekli geldiğini, %12,9'u ise istekli gelmediğini belirtmiştir. Katılımcıların %2,1'i Kuran-ı Kerim hafızlığı yapmışken, %97,9'u ise yapmadığını belirtmiştir.

Arapça Tutum Ölçeğinin Demografik Bilgilere Göre Değişimi

Arapça dersine karşı tutum durumunun demografik bilgilere göre ortalamaları ve bu ortalamalar arasındaki farkın anlamlı olup olmadığı bağımsız gruplarda t testi ve tek yönlü varyans analizi ile incelenmiştir.

		Arapça dersi tutumu			P
		n	Ortalama	Std. Sapma	
Şube	A	24	3,45	0,62	0,315
	B	27	3,66	0,64	
	C	21	3,31	0,81	
	D	22	3,39	0,67	
Cinsiyet	Erkek	20	3,24	0,72	0,132
	Kadın	72	3,50	0,67	

Yaş	18-24	80	3,43	0,67	0,149
	24+	13	3,73	0,71	
Mezun olunan okul	İmam Hatip L.	62	3,35	0,67	0,275
	Düz Lise	17	3,60	0,76	
	İlahiyat On L.	12	3,70	0,64	
	Fakülte	4	3,63	0,82	
İkamet edilen yer	Aile yanı	43	3,48	0,73	0,153
	Devlet yurdu	35	3,43	0,56	
	Özel yurt	14	3,25	0,80	
	Öğrenci evi	3	4,25	0,56	
Anne eğitim durumu	Okuma yazma bilmiyor	14	3,53	0,31	0,510
	İlkokul	54	3,43	0,79	
	Ortaokul/Lise	23	3,54	0,62	
	Üniversite	4	3,00	0,53	
Baba eğitim durumu	Okuma yazma bilmiyor	1	2,38		0,470
	İlkokul	39	3,46	0,67	
	Ortaokul/Lise	41	3,44	0,76	
	Üniversite	11	3,47	0,48	
	Y. Lisans/Doktora	3	3,88	0,39	
Aile gelir seviyesi	3000 TL altı	45	3,47	0,65	0,902
	3000-5000 TL	40	3,38	0,75	
	5000-7000 TL	6	3,54	0,64	
	7000 TL üzeri	1	3,31		
Arapça özel ders alma durumu	Aldım	5	3,40	0,48	0,858
	Almadım	90	3,46	0,70	
İlahiyat fakültesine istekli gelme durumu	Evet	81	3,53	0,61	0,000*
	Hayır	12	2,79	0,78	
Kuran-ı Kerim hafızlığı yapma durumu	Evet	2	3,27	0,95	0,707
	Hayır	92	3,46	0,69	

*p<0,05

Buna göre Arapça dersine karşı tutum ölçeği ilahiyat fakültesine kendi isteğiyle gelme durumuna göre anlamlı düzeyde farklılık gösterirken (p<0,05), diğer özelliklere göre anlamlı düzeyde farklılık göstermemektedir (p>0,05).

Anlamli farklılık gösteren ilahiyat fakültesine kendi isteğiyle gelme durumu için; kendi isteğiyle gelenlerin Arapça dersine karşı tutum düzeyi kendi isteğiyle gelmeyenlerden anlamli derecede daha yüksektir.

Güvenirlik

Arapça Dersi tutum ölçeğinin güvenilirlik düzeyinin belirlenebilmesi için güvenilirlik analizi yapılmış ve cronbach alfa katsayısı elde edilmiştir. Cronbach' s Alfa Katsayısının değerlendirilmesinde uyulan değerlendirme ölçütü;

$0.00 \leq \alpha < 0.40$ ise ölçek güvenilir değildir.

$0.40 \leq \alpha < 0.60$ ise ölçek düşük güvenilirliktedir.

$0.60 \leq \alpha < 0.80$ ise ölçek oldukça güvenilirdir.

$0.80 \leq \alpha < 1.00$ ise ölçek yüksek derecede güvenilirdir.

Kullanılan tutum ölçeği için elde edilen cronbach alfa katsayısı 0,902'dir.

Sonuç

Bu çalışmanın amacı, Arapça hazırlık sınıfı öğrencilerinin Arapça derslerine yönelik tutum düzeylerini belirleyebilmektir. Toplam on altı maddeye sahip olan Arapça dersine yönelik tutum ölçeği 94 katılımcıya uygulanmıştır.

Katılımcılardan elde edilen demografik bilgilerin dağılımı frekans analizi ile elde edilmiştir. Arapça dersi tutum ölçeği maddelerine verilen cevaplar skorlandırılarak toplam bir tutum skoru elde edilmiştir. Elde edilen skorun normal dağılıma uygunluk gösterip göstermediği kolomgrov-simirnov ve shapiro wilks testi ile incelenmiş ve normal dağılıma uygunluk gösterdiği görülmüştür. Elde edilen tutum düzeylerinin demografik bilgilere göre anlamli düzeyde farklılık gösterip göstermediği bağımsız gruplarda t testi ve tek yönlü varyans analizi ile incelenmiştir. Tutum ölçeğinin güvenilirlik düzeyinin belirlenmesi amacıyla cronbach alfa katsayısı elde edilmiştir. Analizler %95 düzeyinde SPSS 20.0 analizi ile yapılmıştır.

Öğrencilerin Arapça derslerine yönelik tutumlarının öğrenme sürecine olumlu katkı sunabilmesi için öğrenci tutumlarının sürecin başında, devam etmesi sırasında ve sonunda aktif olarak belirlenmesi önemli ve gerekli görülmektedir. Motive edilen öğrencilerin başarı seviyeleri daha üst basamaklara çıkabilmekte ve kalıcı öğrenme sağlanabilmektedir. Böylece öğrenciler içinde buldukları öğrenme çevresi ile öğretim materyalleri konusunda olumsuz tutumlarından vazgeçerek öğrenme süreçlerinde daha faal davranabilmektedirler. Bu bakımdan öğrencinin tutumunu belirlemeye yönelik ölçeklerin eğitimin değişik kademelerindeki Arapça öğretiminin kalitesi açısından ilgililerince yapılmasında yarar bulunduğu görülmektedir.

Kaynaklar

- Anderson, L.W. "Attitudes and Their Measurement". *Educational Research, Methodology and Measurement: An International Handbook*. Ed. J.P. Keeves. New York: Pergamon, 1988.
- Arapcı, Mücahit. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü Öğrencilerinin Öğretmenlik Meslek Bilgisi Derslerine Yönelik Tutumlarının İncelenmesi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 12/27 (Haziran 2014): 75-98.
- Baş, Gökhan. "İlköğretim İngilizce Dersine Yönelik Tutum Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *International Online Journal of Educational Sciences* 4/2 (2012): 411-424.
- Civelek, Yakup. "Türkiye'de Arapça Öğretimine Dair Bazı Teklifler -Riyad Arap Dil Enstitüsü Örneği-". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2 (1998): 225-283.
- Genç, Muhammet Fatih. *Öğretmenler Gözüyle İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Değerler Eğitimi*. 1. Bs. Etüt Yayınevi, 2013.
- Kline, Paul. *An Easy Guide to Factor Analysis*. New York: Routledge, 1994.
- Kocaeli Üniversitesi, "İlahiyat Fakültesi Zorunlu Arapça Hazırlık Sınıfı Eğitim Öğretim ve Sınav Yönergesi". Erişim 22 Aralık 2019. <https://kms.kaysis.gov.tr/Home/Goster/61989?AspxAutoDetectCookieSupport=1>
- Kömürcü, Ahmet. "İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (D.Ü.İ.F. Örneği)". *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/3 (Eylül 2015): 119-140.
- Orakçı, Şenol. *Öğrenen özerkliğine dayanan öğretim etkinliklerinin 6. sınıf öğrencilerinin İngilizce başarılarına, tutumlarına, öğrenen özerkliklerine ve kalıcı öğrenmelerine etkisi*. Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2017.
- Şenol Orakçı, "İngilizce Dersine Yönelik Tutum Ölçeği", *Türkiye Ölçme Araçları Dizini (TOAD)*. Erişim 25 Aralık 2019. <https://toad.halileksi.net/olcek/ingilizce-dersine-yonelik-tutum-olcegi-1>
- Özcan, Yusuf - Yapıcı, Asım. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2016): 113-142.
- Pan, Volkan - Akay, Cenk. "Eğitim Fakültesinde Yabancı Dil Dersi Alan Öğrencilerin Yabancı Dil Dersine Yönelik Tutumlarının ve Sınıf Kaygılarının İncelenmesi". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 14 (15 Ekim 2015). <https://doi.org/10.17755/esosder.14574>.
- Peers, Ian. *Statistical Analysis for Education and Psychology*. London: Falmer, 1996.
- Soysaldı, Mehmet. "Türkiye'deki İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Yolları". *EKEV Akademi Dergisi* 14/45 (Güz 2010): 247-279.

Soyupek, Hasan. *İkinci Meşrutiyet'ten Günümüze Türkiye'de Arapça Öğretimi*. Süleyman Demirel Üniversitesi, 2004.

Tavşancıl, Ezel. *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS İle Veri Analizi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2005.

Tezbaşaran, A. Ata. *Likert Tipi Ölçek Hazırlama Kılavuzu (e-kitap)*. 3. Bs. Mersin: Türk Psikologlar Derneği, 2008.

Turan, İbrahim - Şimşek, Ümit - Aslan, Hasan. "Eğitim Araştırmalarında Likert Ölçeği ve Likert-Tipi Soruların Kullanımı ve Analizi". *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*. 30 (2015): 186-203.

YÖK, Yükseköğretim Kurulu. "YÖK Lisans Atlası". Erişim 19 Nisan 2020. <https://yokatlas.yok.gov.tr/lisans-anasayfa.php>

EK-1. ARAPÇA DERSİNE YÖNELİK TUTUM ÖLÇEĞİ

Aşağıda İngilizce dersi ile ilgili cümleleri okuyarak, size en uygun olan seçeneğe (x) koyunuz.		Hiç Katılmıyorum	Katılmıyorum	Kararsızım	Katılıyorum	Tamamen katılıyorum
1	Arapça hazırlık sınıfı derslerinde hata yapmaktan korkarım.	①	②	③	④	⑤
2	Arapça hazırlık sınıfı derslerinde sıkılıyorum.	①	②	③	④	⑤
3	Arapça film, çizgi film seyretmekten keyif alırım.	①	②	③	④	⑤
4	Arapça hazırlık sınıfı derslerine çalışmaktan zevk alırım.	①	②	③	④	⑤
5	Arapça öğrenmenin gereksiz olduğunu düşünüyorum.	①	②	③	④	⑤
6	Arapça kitap okumaktan zevk alırım.	①	②	③	④	⑤
7	Arapça benim en çok korktuğum derslerden biridir.	①	②	③	④	⑤
8	Çalışma zamanımın çoğunu Arapça dersine ayırmak isterim.	①	②	③	④	⑤
9	Arapça şarkılar dinlemekten zevk alırım.	①	②	③	④	⑤
10	Arapça hazırlık sınıfı derslerine karşı çok az ilgim vardır.	①	②	③	④	⑤
11	İleride Arapçayla yakından ilgili bir meslek seçmek isterim.	①	②	③	④	⑤
12	Arapça hazırlık sınıfı dersleri hiç bitmesin istiyorum.	①	②	③	④	⑤
13	Arapça dersiyle ilgili her şey ilgimi çeker.	①	②	③	④	⑤
14	Dersler arasında en çok Arapça dersinden hoşlanırım.	①	②	③	④	⑤
15	Arapça ile ilgili aktiviteler yapmaktan hoşlanırım.	①	②	③	④	⑤
16	Arapça oyunlar oynamaktan hoşlanırım.	①	②	③	④	⑤



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli **Theology** Journal

SOSYAL MEDYADA DİNİ TOPLULUKLAR RELIGIOUS COMMUNITIES IN SOCIAL MEDIA

Muhammed YAMAÇ

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Eskişehir İl Müftülüğü, Odunpazarı/Eskişehir
e-mail: yamacmuhammed@hotmail.com
orcid.org/0000-0003-2215-4492

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 09 Mayıs 2020/ 09 May 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 12 Haziran 2020 / 12 June 2020

Yayın Tarihi / Published: 25 Haziran 2020/ 25 June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June 2020

Cilt / Volume: 4 Sayı / Issue: 1 Sayfa / Pages: **101-122**

Öz

Dinin, genel olarak toplum, özel olarak topluluk/grup ile etkileşimi/ilişkisi din sosyolojisinin ana konuları arasındadır. Din sosyologlarının üzerinde durduğu din-topluluk ilişkileri, dikkate değer bir inceleme alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Günümüzde artan dijitalleşmeyle birlikte din-topluluk ilişkileri/etkileşimleri sanal ortama aktarılmış veya taşınmıştır. Teknolojideki yeni gelişmeler ve sanallaşmayla birlikte günümüzde, geçmiş dönemin yüz yüze (aracısız) toplumsal ilişkiler örgüsü, farklılaşarak sosyal medya alanlarına aktarılmaya başlanmıştır. Bireyler, toplumsal ve gündelik yaşamlarındaki faaliyet ve eylemlerini artık apaçık bir biçimde resmederek ve yorumlayarak küreselleşen sosyal medyada herkesin beğenisine sunabilme imkânına sahiptir. Her geçen gün sosyal medyaya olan rağbet artmakta ve böylece toplumsallaşma da sosyal medyaya taşınmış görünmektedir.

Sosyal medya toplulukları ilgi alanlarına göre çeşitli topluluklar oluşturmaktadırlar. Bunlar arasında din ile ilgili olan topluluklar, yani dini topluluklar da bulunmaktadır. Toplumsal anlamda önemi haiz olan dini toplulukların sosyal medya kullanımları incelenmesi gereken önemli bir konudur. Modern dönemde sosyal medyada oldukça fazla sayıda sanal dini topluluk hesaplarının/sayfalarının kullanıcılar/katılımcıların hizmetine açıldığı görülmektedir. Söz konusu sayfalar, dinsel veya dine atıf yapılan bir fikir/düşünce, bilgi, tartışma, değerlendirme/yorum, video ve resim paylaşımlarıyla dikkat çekmektedir.

Çalışma, sosyal medya vasıtasıyla sanallaşan dini toplulukları sosyolojik bir yaklaşımla ele almayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Din, Toplum, Sosyal Medya, Dini Topluluklar.

Abstract

Religion is one of the main topics of religious sociology in the society in general, and in the society/groups in particular, in terms of interactions/relations. The religion-community relations, which religious sociologists focus on, appear before us as a remarkable area of scrutiny. Today, with increasing digitalization, religion-community relations/interactions were transferred or moved to the virtual medium. With the new developments and virtualization in technology, the face-to-face (unmediated) social relations of the past period were differentiated and transferred into social media areas. In our present day, individuals have the opportunity to present their activities and actions in their social and everyday lives to everybody's liking on globalizing social media by clearly illustrating and interpreting them. The demand for social media is growing with each passing day, and in this way, it appears that socialization has been moved to social media.

Social media communities create a variety of communities based on their interests. Among these, there are communities related to religion, i.e. religious communities. Social media use of religious communities, which have social importance, is an important topic to be investigated. It appears that a large number of virtual religious community accounts/pages are opened to users/participants in social media in the modern period. These pages attract attention with an idea/opinion, information, discussion, evaluation/comment, video and image sharing, which are referred to as religion or which are in fact religious.

The study aims to address religious communities that have been virtualized with social media in a sociological approach.

Keywords: Religion Sociology, Religion, Society, Social Media, Religious Communities.

GİRİŞ

Modern dönemde teknolojik ve dijital gelişmelerle birlikte sanal dünyanın önemi ve etki alanı genişlemiş görünmektedir. Öyle ki bu gelişmeler zaman ve mekân olgusunu dahi değişime uğratmıştır. Nitekim uzak ile yakın arasındaki fark yok olmuş ve zaman ile mekân esnek bir boyut kazanmıştır.¹ Bununla birlikte böyle bir sanal dünya, birçok faaliyet ve etkinliğin binlerce insanın katılımıyla yapılabildiği ve aynı anda yerelin küreselleşebildiği bir ortamı ve sanal sosyalleşmeyi beraberinde getirmektedir. Bir grubun/topluluğun toplantı, faaliyet veya etkinliği sosyal medya vasıtasıyla dünyanın en ücra köşesindeki bir insana ulaşabilme veya buradaki insana topluluğun faaliyetine katılım sağlayabilme imkânı vermektedir. Bu yönüyle sosyal medya etkili ve bir o kadar da geniş kitlelere ulaşabilme özelliğiyle ön plana çıkmaktadır. Denilebilir ki artık hayatımızın ayrılmaz bir parçası haline gelen sanal ortamla birlikte bireyler/toplumlar arası ilişkiler zaruri olarak sosyal medyaya da aktarılmıştır. Sanal ortam, bireylerin/toplumların iletişim/etkileşim kalıplarını önemli oranda değiştirmiş ve bütün toplumsal yapı unsurlarının yatay ve dikey geçişlerinin yönünü değiştirmede etkili olabilmıştır.² Böylece bireysel/toplumsal sınırlanmaları aşabilen görünümüyle sanal dünya, kendine özgü yapısıyla bireysel/toplumsal farklı ilişki biçimlerinin ortaya çıkmasında önemli ve etkili bir rol üstlenmekte Sanal ortam bu işlevselliği dolayısıyla bireysel/toplumsal yaşamın yeniden yorumlanmasını ortaya çıkararak çok kültürlü yapısıyla yeni sanal kimliklerin oluşmasına katkı sunmaktadır.³

Günümüz modern toplumsal hayatının önemli ve kaçınılmaz bir iletişim/etkileşim aracı haline gelen sosyal medya, günün her anını ve yaşamın her yönünü bireylere/topluluklara/kitlelere ulaştırmada önemli bir işlev icra etmektedir. Sosyal medya, günlük internet kullanımının önemli bir bölümünü oluşturmakta ve bireyin sanal ile etkileşiminin önemli yüzünü ortaya koymaktadır. Bunun yanı sıra sosyal medya, kitlelerin/toplulukların toplumsal alanlarının

1 Filiz Aydoğan, “İkinci Medya Çağı’nda Gözetim ile Kamusal Alan Paradoksunda İnternet”, *İkinci Medya Çağında İnternet*, der. F. Aydoğan - A. Akyüz (İstanbul: Alfa Yayınları, 2010), 4.

2 Babacan vd., “Sosyal Medya ve Arap Baharı”, 65.

3 Babacan vd., “Sosyal Medya ve Arap Baharı”, 65.

farklılaşarak sosyalleştiği bir alan olarak öne çıkmaktadır. Bu açıdan bakıldığında sosyal medya, modernizmin yabancılaştırdığı ve yalnızlaştırdığı birey(ler) için yeni bir (sanal) sosyalleşme alanı meydana getirmektedir.⁴ Böylelikle sanallaşmış bir sosyal ağ örgüsü ortaya çıkmaktadır. Bireyler bu sosyal ağ örgüsü sayesinde zaman ve zemin açısından son derece daha rahat bir ortam bulmakta, bir şekilde birçok konuya ilişkin bilgi, paylaşım ve tartışma imkânı elde etmektedir. Bütün bu özellikleriyle sanal dünya (internet) ve sosyal medya, gündelik veya toplumsal hayatın hemen hemen her noktasında bilgi paylaşımının önündeki engelleri ortadan kaldırma noktasında işlevsel olmaktadır. Bu bakımdan sosyal medya, günümüz birey, toplum veya topluluklarının oldukça önemseydiği bir fenomen olma noktasında önemli aşamalar kaydetmektedir.

Sosyal medya veya sanal ortamlarla ilgili buraya kadar ortaya koyulan bütün bu önemli gelişmeler, dini toplulukların dikkatini çekmede ve faaliyet alanlarını buraya taşımasında etkili olabilmektedir. Bunun yanı sıra toplumsal hayat için etkili ve önemli bir olgu olan dinin bu boyutunun sanal dünyaya ve sosyal medyaya yansımaları, sosyal medya ile dini topluluk arasındaki bağın/ilişkinin güçlenmesine önemli katkı sunmaktadır. Bu konumu veya yeri dolayısıyla din, sosyal medyada önemli bir paylaşım alanı olmaktadır. Nitekim fizikî toplumsal hayatta olduğu gibi, sosyal medyada veya sanal ortamda din, önemli ve etkili bir konuma sahiptir. Toplumsal bir görünüm (fenomen) olan dinin etkili gücü, sosyal medyada özellikle dine ilişkin paylaşımlar yapmak amacıyla bir araya gelen (sanal) dini topluluklar özelinde önemli oranda görülebilmektedir. Sanal ortam ve sosyal medya hızlı ve kolay erişilebilirlik özelliğiyle dini toplulukların özellikle tercih ettiği bir araç veya ortam olmaktadır.⁵ Bunun belki de en önemli nedeni, modern dini grup, topluluk, cemaat, cemiyet vb. oluşumların sosyal medyada daha hızlı ve kolay örgütlenebilme, taraftar bulma ve buralarda görüş veya fikirlerini kesintisiz bir şekilde aktarabilme imkânı bulabilmesidir.

4 Muhammed Enes Yüce (değ.), “Online Alevi Topluluklar”, *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 2/1 (Haziran 2019), 169.

5 İbrahim Yenen, “Medya ve Din”, *Din Sosyolojisi*, ed. Niyazi Akyüz – İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 432.

Çalışma, sosyal medyada öne çıkan dini topluluk hesapları/sayfaları hangileridir ve bu sayfaların/hesapların hangi hedef doğrultusunda ne tür paylaşımlar yapmaktadır? sorusuna cevap aramayı, genel olarak sosyal medyanın dini topluluklara sunduğu imkânları ele almayı amaçlamaktadır. Özellikle post-modern dönemde dini toplulukların reelden daha fazla sosyal medyada örgütlenmeleri ve faaliyetlerini bu alana kaydirmaları, araştırmanın nedenli önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Esasen bu çalışmanın esas gayesi de burada yatmaktadır. Araştırmada bazı dini toplulukların sosyal medya hesapları dijital arşivlerden yararlanılarak analiz edilmiştir. Ancak burada araştırmanın amacına hizmet etmesi noktasında sosyal medyada faaliyet gösteren ve “sadece katılımcı/üye sayısı ve paylaşım sıklığı ve çokluğu” açısından en dikkat çekici olan dini topluluklar inceleme alanı olarak seçilmiştir.

Çalışmada, dolaylı gözlemin yanı sıra nitel ve nicel araştırma yöntemlerinden yararlanılmaktadır. Bu nedenle çalışmada nitel söylem ya da içerik analizinin yanı sıra zaman zaman nicel sayısal veriler kullanılmaktadır.

1. Sosyal Medya

Son dönemin popüler kavramlarından biri olan “sosyal medya”, şu ana kadar farklı açılardan birçok kez tanımlanmıştır. Bu farklı tanımlamalar, aynı zamanda sosyal medyanın farklı nitelik ve özelliğini öne çıkarması bakımından önemlidir. Sosyal medya kavramı; iletişim/etkileşim sağlayan ağ teknolojileri vasıtası olarak her çeşit uygulama ve hizmete dayalı sistemlerin tamamı⁶, web 2.0’ın ideolojik ve teknolojik temelleri üzerine inşa edilen ve kullanıcı tarafından içeriğin oluşturulmasına ve değiştirilmesine izin veren bir grup internet tabanlı uygulama⁷, kullanıcılara (katılımcılara) içerik yaratma imkânı veren⁸ ve bu içeriği paylaşmaya olanak sağlayan çevrimiçi uygulamalar olarak tanım-

6 Nebiye Konuk – Selime Güntaş, “Sosyal Medya Kullanımı Eğitimi ve Bir Eğitim Aracı Olarak Sosyal Medya Kullanımı”, *International Journal of Entrepreneurship and Management Inquiries* 3/4 (Ağustos 2019), 4.

7 Andreas M. Kaplan – Michael Haenlein, “Users of the World, Unite! The Challenges and Opportunities of Social Media”, *Business Horizons* 53 (Şubat 2010), 61.

8 Jane Bozarth, *Social Media For Trainers* (San Francisco: Pfeiffer Publish, 2010), 11.

lanabilir.⁹ Sosyal medya, kullanıcılarına sınırlı bir sistem içinde herkese açık veya yarı açık profil oluşturmalarına olanak tanıyan, bağlantı paylaştıkları diğer kullanıcıların bir listesini eklemesine ve bağlantı listesini ve sistem içinde başkaları tarafından yapılanları görüntüleyebilen ve bu listelerde gezinebilen web tabanlı hizmetler olarak tanımlanmaktadır.¹⁰ Başka bir ifadeyle sosyal medya, bilgi, düşünce, ilgi ve enformasyon ile kullanıcılarına iletişim/etkileşim olanağı sunan web siteleri ve çevrim içi araçların adıdır.¹¹ Buraya kadarki tanımlamalara bakıldığında kısaca ve özetle sosyal medyanın; internet tabanlı iletişim/etkileşime olanak tanıyan, kullanıcılara içerik oluşturabilme, değiştirebilme ve paylaşabilme imkânı veren çevrimiçi araçlar olduğu sonucu çıkarılabilir.

Sosyal medyanın ne tür özelliklere sahip olduğu son derece önemlidir. Günümüzde önemli iletişim/etkileşim platformu haline gelen sosyal medyanın hangi özellikleriyle bireylerin/toplumların ilgisini cezbediği önemli bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Yukarıdaki sosyal medya tanımlamalarına bakıldığında yoğun bir şekilde karşılıklı etkileşim/iletişim üzerine vurgu yapıldığı görülmektedir. Bunun yanı sıra sosyal medya paylaşımına muhatap bir kitle/topluluk olduğu göz önünde bulundurulursa sosyal medyanın aynı zamanda toplumsal bir platform mecrası ihtiva ettiği söylenebilir. Bütün bunlar birlikte değerlendirildiğinde sosyal medyanın en önemli özelliklerinden birinin, bireyler/topluluklar arası ilişkiyi sağlayan bir mekânsal fonksiyona sahip olduğu söylenebilir.

Diğer taraftan sosyal medyanın; eş zamanlılık (asenkronizasyon) ve kitlesizleştirme şeklinde özellikleri bulunmaktadır.¹² Bunun yanında sosyal medyanın; arama, kişiler arası iletişim, sosyal ağ, sosyal medya, sağlık, sanal oyun, kişisel yayın, video, fotoğraf ve ses paylaşım, anlık/kısa paylaşım, içerik

9 Tanses Gülsoy, “Değişen İletişim Ortamında Etkileşimli Pazarlama”, *Etkileşimli Medya ve Pazarlama Terimler Sözlüğü*, ed. Lemi Baruh – Müberra Yüksel (İstanbul: Doğan Kitap, 2009), 245.

10 Danah M. Boyd – Nicole B. Ellison, “Social Network Sites: Definition, History, and Scholarship”, *Journal of Computer-Mediated Communication* 13/1 (2007).

11 İdil Sayımer, *Sanal Ortamda Halkla İlişkiler*, İstanbul: Beta Yayınları, 2008, 123.

12 Çetin Kılıç, *Gündem Belirleme Kuramı Çerçevesinde Siyasal Karar Verme Sürecine Sosyal Medya Etkisinin İncelenmesi* (İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 54-55.

üretme ve takip etme sayfaları, mobil ağ araçlarındaki sosyal medya uygulamaları, içeriğe ve bilgiye erişimi sağlayan web sayfası bildirimcileri gibi gruplara ayrılmaktadır.¹³ Buna ek olarak sosyal medyanın katılımcılara; gündemi belirleme ve bunu değiştirebilme, bilgiyi daha kısa zamanda aktarabilme ve daha kolay bir şekilde paylaşabilme, aktif kullanıcı sayısını arttırabilme, diğer kitle iletişim araçlarına göre daha ekonomik olma, daha özgür hareket edebilme¹⁴ gibi önemli imkânlar sunabilmektedir. Diğer taraftan sosyal medya; topluluk, karşılıklı konuşma, katılım, bağlantısallık, açıklık vb. özellikler ihtiva etmektedir.¹⁵ Sosyal medyanın bütün bu özellikleri, We are social ve Hootsuit tarafından hazırlanan 2019 sosyal medya istatistiklerine göre¹⁶ yaklaşık 82.4 milyon nüfusa sahip olan Türkiye’de nüfusun %72’sini oluşturan 59.36 milyon internet kullanıcısının, nüfusun %63’ünü oluşturan 52 milyon aktif sosyal medya kullanıcısının, nüfusun %53’ünü oluşturan 44 milyon aktif mobil sosyal medya kullanıcısının oluşmasında ve Türkiye’de insanların internette günde ortalama 7 saat geçirmesinde, bunların günde ortalama 2 saat 46 dakasını sosyal medyada geçirmesinde önemli rol oynamaktadır. Diğer taraftan bu özellikleri dolayısıyla sosyal medya, toplulukların ilgisini çekerek yapılanmalarında fiziksel ortamdan farklı olarak yeni bir sanal ortam sunmaktadır. Toplulukların/grupların yapılanmalarını sağlayan bu yeni ortam; sanal ortam, sanal âlem, sanal alan, siber ortam, siber âlem, siber alan ve online ortam gibi farklı isimlendirmelerle anılmaktadır. Paylaşım siteleri, forumlar, wikiler, sosyal ağ siteleri, bloglar vb. çevrimiçi araçlar kullanıcıların iletişim/etkileşimini sağlayan sosyal medya platformlarıdır.¹⁷

13 Filiz Balta Peltekoğlu, *Halkla İlişkiler Nedir?*, 7. Basım, İstanbul: Beta Yayınları, 2012, 325-326.

14 Fatih Tiyek, “Sosyal Medyadaki Ayet Paylaşımlarında Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar (16 Nisan 2017 Referandumu Bağlamında)”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Aralık 2017), 357-358.

15 Lokman Cerrah, “Sosyal Medya ve Bazı Kurumsal Etkileşimler ve Sosyal Medyaya Eleştirel Yaklaşım”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 20/4 (2016), 1396.

16 Daha detaylı bilgi için bkz. wearesocial.com, “Digital 2019 in Turkey”, <https://wearesocial.com/global-digital-report-2019>, Erişim: 7 Haziran 2020.

17 Mehmet Babacan vd., “Sosyal Medya ve Arap Baharı”, *Akademik İncelemeler Dergisi* 6 (2014), 68.

2. Dinin Toplumsal İşlevi, Dini Topluluklar ve Sanallaşmaları

İnsan sosyal bir varlık ve bu yönüyle diğer insanlarla sürekli olarak etkileşim içinde olma, iletişim kurma ve bir şeyler paylaşma arzusu içerisindedir. Dolayısıyla insan, doğası gereği bir topluluk kurma, topluluğa katılma, birlik oluşturma, dayanışma ve paylaşma çabası göstermektedir. Dinin bu anlamda topluluğun birlik ve dayanışmasını güçlendirici bir işlevi bulunmaktadır. Ayrıca bireylerin karşılaştığı sorunların çözüm araçlarından biri olarak din, önemli fonksiyonlar icra edebilmektedir.¹⁸ Diğer taraftan din; yardımlaşma, merhamet etme, cömert olma ve benzeri birçok davranışı kendi içinde taşımakla toplumsal sorunların çözümü noktasında kolaylaştırıcı bir işlev görebilmektedir.¹⁹ Dini topluluklar, dinin bu tür fonksiyonlarını etkili bir şekilde kullanmayı hedeflemektedir.

Dinin, bireysel boyut taşımasının yanında bir de topluluklara dönük bir yönü bulunmaktadır. İnsan da toplumsal ve dinsel bir boyut taşımaktadır. İnsan, bir toplum/topluluk içinde yaşamakta ve bu toplum/topluluk içinde dine gereksinim duymaktadır. Bu yönüyle insan, toplumsal ve dinî bir varlık olmaktadır. Tarihsel süreç içerisinde insan, doğası gereği ihtiyaç duyduğu toplum/topluluk ve din olgusunun karşılıklı etkileşiminin önemli bir taşıyıcısı (ögesi) olmuştur. Bu etkileşimin dikkat çekici bir yansıması veya bir sonucu olarak da görülebilecek “sosyal grupların özel bir formu”²⁰ olan dini topluluklar, özellikle “din” ve “topluluk” ilişkisinin öne çıktığı bir grup türüdür. Dini topluluklar din hedefi çerçevesinde bir araya gelen bireylerden teşekkül etmektedir.

Dini topluluklar, bireyin manevî, ruhsal ve zihinsel gereksinimlerini karşılayabilen bir işleve sahiptir.²¹ Dini toplulukların ortak hedefi, dinin özünü uygun olarak yaşamak ve yaşatmak, topluluk içinde dayanışma, yardımlaş-

18 James W. Jones, “Religion, Health, and the Psychology of Religion: How the Research on Religion and Health Helps Us Understand Religion”, *Journal of Religion and Health* 43/4 (Kış 2004), 319.

19 Harold G. Koenig – David B. Larson, “Religion and Mental Health: Evidence for an Association”, *International Review of Psychiatry* 13/2 (2001), 72.

20 Çelik, “Dini Gruplar Sosyolojisi”, 279.

21 Celalettin Çelik, “Dini Gruplar Sosyolojisi”, *Din Sosyolojisi*, ed. Mehmet Bayyigit (Konya: Palet Yayınları, 2013), 296.

ma ve birlik oluşturmaktır.²² Dini topluluklar, genel olarak bireyselliğin öne çıkmadığı, birlik oluşturma duygusunun güçlendiği yönelişlerle paylaşımların gerçekleştirildiği, yalnızlık duygusundan daha kolay sıyrılabilmeye imkân vermesiyle ön plana çıkan bir etkileşim ortamı olmasının yanında insanların dini davranışlar açısından sosyalleşmesini sağlamak ve ortamın kötülüklerinden bir nebze de olsa uzak durma noktasında bireylere güvenli bir ortam sunabilmektedir.²³ Dini gruplar bu anlamda güvenli bir liman veya sığınak görevi görebilmektedir. Nitekim dini topluluklar, dinin özelliğinden kaynaklanan idealleri hedef göstermede, üyeleri sarma ve teselli etmede önemli işlevler üstlenmekte ve bu yönüyle bireye bir sığınak ortamı meydana getirmektedir.²⁴

İnsan, doğası gereği topluluk içinde yaşamaktadır.²⁵ Doğumundan ölüme kadar yaşamın her anında ve alanında iletişim/etkileşim içerisinde olan insan, kaçınılmaz olarak toplumsal bir boyut taşımaktadır. Topluluk içinde yaşayan bir varlık olarak insan, topluluktakilerle iletişim kurarken günümüzde farklı iletişim araçları kullanma imkânı bulabilmektedir. Ancak söz konusu araçlar zaman ve zeminin gereksinimine göre değişebilmektedir. Örneğin 1990'lardan önce birbirlerine uzak insanlar iletişimi telefon vasıtasıyla sağlarken sonraki dönemde ise teknolojik gelişmelerle birlikte bu gereksinim internet aracıyla sağlanmaya başlanmıştır. Sosyal bir varlık olan insanın iletişim ihtiyacını karşılayan araçlardan biri olan sosyal medya platformu, aynı zamanda bir topluluk girişimini,²⁶ çevrimiçi iletişimle bilgi paylaşımını ve içerik üretmeyi olanaklı kılan sosyal ağ platformunu²⁷ ve kullanıcıların kendi düşünce veya fikirlerini, fotoğraf ve videolarını birçok noktada diğer kullanıcıların görüntüleyebildiği paylaşımlarda bulunabildiği, dolayısıyla bu

22 Gülay Cezayirli, "Dini Grup ve Toplumsal Grup", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/1 (Ağustos 1997), 372.

23 Suat Cebeci vd., "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dini Grup Algıları", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (Haziran 2019), 95.

24 Cezayirli, "Dini Grup ve Toplumsal Grup", 375.

25 Nuran Hortaçsu, *Grup İçi ve Gruplar Arası Süreçler* (Ankara: İmge Kitabevi, 1998), 83.

26 Preeti Mahajan, "Use of social networking in a linguistically and culturally rich India", *The International Information - Library Review* 41/3 (2009).

27 Hatice Kumcağız vd., "Ergenlerde Sosyal Medya Kullanımının Akademik Başarı ve Arkadaşlık İlişkilerine Etkisi", *International Journal of Social Science Research* 8/2 (Aralık 2020), 4.

araç-gereçlerle iletişim/etkileşim ortamının sağlandığı sanal bir ortamı ifade etmektedir.²⁸

Sosyal medya, bireyleri bir araya getirmesinin yanı sıra ideolojileri, yaşam şekilleri, dünya görüşleri, fikirleri, ırkları, soyları, kültürleri, dini anlayışları, mezhep veya meşrepleri aynı yönde örgütlenmiş toplulukları da bir araya getirmekte, toplumsal hareketleri birbirine bağlama ve onların eylemselliğine ivme kazandırma özelliğiyle dikkat çekmektedir.²⁹ Bu açıdan bakıldığında geleneksel toplulukların, sanal dünyada farklı iletişim teknolojileri aracılığıyla yeni tip sanal topluluklar şeklinde yeniden yapılandığı söylenebilir.

Sosyal medya paylaşımları neredeyse her alan veya konuyla ilgili olabilmektedir. Bunların arasında din ile ilgili paylaşımlar da bulunmaktadır. Dinin, bir fikir veya olgunun meşruiyet kazanmasında vazgeçilmez bir fenomen olması, sosyal medya kullanıcılarının/katılımcılarının bir şekilde dine müracaat etmesine neden olmaktadır. Denilebilir ki din, toplumsal hayatta olduğu gibi sosyal medya toplulukları arasında da son derece etkili ve önemli bir fenomendir. Sosyal medyayı etkili bir şekilde kullanan dinî topluluklar açısından din, çok konuşulan ve tartışılan bir boyut taşımakta ve dini topluluk paylaşımlarının ana zeminini oluşturmaktadır.

Dini topluluklar fizikî açıdan teşekkül edebileceği gibi sanal olarak da oluşabilmektedir. Nitekim modern dönem toplumunda bir topluluğun oluşabilmesi için fiziksel veya coğrafi yakınlık şart değildir. Buna karşın yüz yüze ilişki içerisinde olmayan bireyler arasında ortaya çıkabilecek etkileşim bir topluluğun temelini oluşturabilmektedir. Sosyal medya veya sanal dünya tam da bu işlevi görmektedir. Yani fiziksel ve coğrafi yakınlık olmadan bireyleri/toplulukları buluşturabilmekte ve etkileşim ortamı oluşturabilmektedir. Sosyal medyadaki dini topluluklar açısından da durum farksızdır. Fizikî dünyada birtakım gereksinimler doğrultusunda bir araya gelen dini topluluklar, özellikle modernleşme sonrası teknolojide ve dijitalleşmede meydana gelen

28 Osman Söner – Olcay Yılmaz, “Lise öğrencilerinin sosyal medya bağımlılığı ve psikolojik iyi oluş düzeyleri arasındaki ilişki”, *Ufuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/13 (2018), 63.

29 Barış Engin, “Yeni Medya ve Sosyal Hareketler”, *Cesur Yeni Medya*, der. Mutlu Binark - Işık B. Fidaner (Ankara: Alternatif Bilişim Derneği Yayınları, 2011), 37.

gelişmelerle birlikte sosyal medyada etkili ve dinamik bir yapı kazanmaya başlamıştır. Dini topluluklar, sanal dünyayla geliştirdiği iletişim/etkileşim dolayısıyla etki alanını genişletme imkânı elde etmiş, zaman ve mekan sorunu yaşamadan önemli ilişkiler geliştirebilmiştir. Sosyal medyada bir araya gelen dini topluluklar, hem sanal anlamda sosyalleşmiş³⁰ olurlar hem de dine ilişkin bir bilgi paylaşım imkânı elde ederler. Denilebilir ki toplumsal anlamda fenomen olan din, sosyal medyada bir araya gelen topluluklarda önemli işlevler icra etmektedir. Sosyal medyada dinin, işlevsel anlamda varlığını koruduğu ve bunun da ötesinde burada geniş bir alan bulduğu söylenebilir. Yeni teknolojik gelişme ve ilerlemelerle birlikte dini toplulukların sosyal medya üzerinde yaygınlaşmaya başladıkları ve faaliyetlerini sosyal ağ üzerinden gerçekleştirmeye başladıkları görülmektedir.

Diğer taraftan sosyal medyadaki dini topluluk üyeleri, topluluklar arası geçirgenlik özelliğiyle dikkat çekmektedir. Sosyal medyada bir dini topluluk sayfasına üye olan katılımcı, başka bir dini topluluk sayfasına da üye olabilmektedir. Bu bakımdan sosyal medya, dini topluluk üyelerine, dini mezhep veya cemaatlere göre daha serbest ve özgür bir ortam sunmaktadır. Bunun belki de bir nedeni, sosyal medya dini topluluklarında birlik, dayanışma ve paylaşmanın esas hedef olmasıdır. Ancak sosyal medyada dini topluluklar, dinî anlamda dayanışma ve yardımlaşmanın yanında tartışma ve çatışmaların da vücut bulabildiği bir ortamı ifade etmektedir. Bunun yanı sıra sosyal medyada dini topluluklar, din üst çatısı altında dinin esaslarının dışında kalan mezhep veya cemaate ait farklı görüş ve yorumları da bünyesinde barındırabilmekte ve bu bakımdan üyelerine/katılımcılarına daha geniş olanaklar sunabilmektedir.

3. Sosyal Medyada Dini Topluluk Hesapları/Sayfaları

Sosyal medyada topluma ilişkin birçok alan bulunmaktadır. Dini topluluklar bunlardan biridir. Sosyal medyada dini topluluklar, reelde fizikî olarak varlık gösteren dini toplulukların sosyal medyaya taşınmış halini göstermektedir. Günümüzde sosyal medyada dinamik bir yapı taşıyan dini topluluklar, özellikle dine ilişkin paylaşımlarıyla ön plana çıkmaktadır. Dini

30 “Sanal sosyalleşme” ile ilgili detaylı bilgi için bk. Ejder Okumuş, *Din Sosyolojisi* (Ankara: Maarif Mektepleri, 2018), 266-267.

toplulukların sosyal medya vasıtasıyla manevî ihtiyaçlarını karşılamayı amaçladıkları, yani vicdanlarını ve ruh dünyalarını dinsel anlamda tatmin etmeyi, dayanışma ve paylaşmayı amaçladıkları söylenebilir. Sosyalleşme aracı olarak görülebilecek sosyal medya, dini toplulukların iletişimini reelden sanala doğru kaydırmasında etkili olmuştur. Dini toplulukların faaliyet, organize olma, örgütlenme ve tartışma alanlarını yeni teknolojik gelişmelerle beraber sosyal medya üzerinden gerçekleştirmeye çalıştığı görülmektedir. Bu noktada IŞİD (Irak Şam İslam Devleti), Boko Haram, El Kaide, FETÖ gibi dini yapı taşıyan örgütlerin sosyal medya kullanımları örnek olarak verilebilir. Ancak IŞİD örneği son derece önemlidir. Bilindiği gibi son dönemde özellikle Suriye ve Irak olmak üzere daha çok Orta Doğu bölgesinde yapılanma ve örgüt faaliyeti anlamında etkili bir görünüm arz eden IŞİD, taraftar bulma ve faaliyetlerini dünya kamuoyuna sunmada sosyal medyayı ve araçlarını etkin ve dinamik bir şekilde kullanmaktadır.³¹ Örneğin Instagram'da 50.000'den fazla IŞİD örgütü yanlısı hesabın olduğu belirtilmektedir.³² IŞİD'in özellikle sosyal medyayı dev bir propaganda platformuna dönüştürdüğü ve günde yaklaşık 90.000 video, görüntü ve içerikli mesaj paylaştığı söylenebilir.³³

Dini topluluklar, toplum üzerinde daha fazla etkili olabilmek amacıyla sosyal medyanın veya sanal ortamın imkânlarını kullanma yoluna gittiği görülmektedir. Nitekim sosyal medya, post-modern yeni teknolojinin ve dijital çağın vazgeçilmez bir fenomeni olma yolunda ilerlemektedir. Sosyal medyada dini topluluklar, kendi dinsel fikir, görüş ve yaklaşımlarını bireylere veya topluluklara aktarmaktadırlar. Dini topluluklar, sosyal medya üzerinden özellikle paylaşımlarla çevrelerini genişletme fırsatı yakalayabilmişlerdir. Bir takım

31 Daha detaylı bilgi için bkz. Emin Salih - Yenal Göksun, "Deaş'ın Medya Stratejisi", SETAV Raporu, <https://setav.org/assets/uploads/2018/01/98.-DAES%CC%A7-tamrapor.pdf>, Erişim: 7 Haziran 2020; Atahan Birol Kartal, "Uluslararası Terörizmin Değişen Yapısı ve Terör Örgütlerinin Sosyal Medyayı Kullanması: Suriye'de DAES ve YPG Örneği", *Güvenlik Stratejileri Dergisi* 14/27 (Haziran 2018): 39-77; Ceyhun Kaan Karakaş, "DAES Propagandasında Yeni Medya Kullanımı", *Marmara İletişim Dergisi* 28 (Aralık 2017): 33-46.

32 <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-41360381>, "IŞİD'in yeni propaganda aracı: Instagram", 22.09.2017, Erişim: 6 Haziran 2020.

33 <https://www.dw.com/tr/i%C5%9Fidin-propaganda-arac%C4%B1/a-18276040>, "IŞİD'in propaganda aracı", 24.02.2015, Erişim: 8 Haziran 2020.

dini topluluklar, sosyal medyada üzerinden yaptıkları paylaşım ve yayınlarla faaliyetlerini tüm dünyaya gösterme fırsatı bulmuşlardır. Ayrıca dini topluluklar, sosyal medya sayesinde dünyanın bir çok coğrafyasından faaliyetlerine veya paylaşımlarına taraftar ve sempatican bulabilmektedirler. Özellikle sosyal medyayı daha çok kullanan genç kesimlerde dini toplulukların etkileri daha fazla olabilmektedir. Sosyal medyanın, genç kesimlerin dini fikir ve görüşlerini olumlu veya olumsuz bir şekilde şekillendirmede etkili olabildiği söylenebilir.

Sosyal medyadaki dini topluluklar, insanların dinî algılarında önemli etkiler barındırabilmektedir. Denilebilir ki sosyal medyadaki dini topluluklar, gerçekleştirdikleri etkili sosyal medya faaliyetleri dolayısıyla toplumların/bireylerin dini yaşam, algılayış ve iletişimini etkileyebilme gücüne kavuşabilmektedir. Gerçekten de reel toplumda faaliyet ve eylemlerini daha zor gerçekleştiren dini topluluklar bir tuşla sosyal medyanın daha kolay ve etki gücü geniş olan imkanına kavuşmuştur. Dini içerik, fikir ve yaklaşımlar YouTube, WhatsApp, Twitter, Instagram ve Facebook gibi imkânları geniş sosyal medya ağları üzerinden özellikle dini topluluklar nezdinde önemli etkiler uyandırabilmektedir. Sosyal medyada din içerikli paylaşımlarda bulunan dini topluluk hesapları/sayfaları oldukça fazladır ve gündend güne bunların sayısı artmaktadır. Ancak araştırmanın amacına hizmet etmesi noktasında sosyal medyada faaliyet gösteren ve “sadece katılımcı/üye sayısı ve paylaşım sıklığı ve çokluğu” açısından en dikkat çekici olan dini toplulukların paylaşımları üzerinden değerlendirmeler yapılmaktadır. Dolayısıyla sadece söz konusu dini topluluk hesapları/sayfaları incelenmektedir. Bu inceleme sonucunda tam anlamıyla yeterli olmasa da yine de sosyal medya dini topluluklarına ilişkin bir ön giriş mahiyetinde bilgiler sunulmakta ve bunun üzerinde değerlendirme yapılmaktadır.

Sosyal medyada dini topluluk hesap ve sayfaları incelendiğinde, genel olarak kendi perspektifleri doğrultusunda ayet ve hadislerden destekle pek çok dini meselenin konuşulduğu, tartışıldığı ve bu minvalde sayısız paylaşımlar yapıldığı görülmektedir. Ancak (sanal) dini topluluk sayfalarının, genel olarak dine ilişkin çok boyutlu paylaşımların yanında özelde bir konu etrafında şekillenen paylaşımlara yer verdiği görülebilir. Hatta sayfa, bu özel konuya göre isimlendirilmektedir. Örneğin Facebook'ta; “Namaz Aşkı”, “Namaz”, “Namaz Dinin Direğidir”, “Namaz ve Dua Vakti”, “Namaz Kılmak İsteyen Bayanlar”,

“Ahir Zamanın Kurtuluşu Namaz”, “Namaz Gözümün Nuru”, “Kalk Namaza”, “Namaz ve Dualar”, “Namaz Vakti”, “Namaz ve İman”, “Namaz Allah’ın Emridir”, “Namaz Müminin Miracıdır”, “Namaza Davet”, “Namaz Sevdası”, “Namaz Öğreniyorum”, “Sabah Namazı”, “Diriliş: Namaz”, “Namaz Sevdalıları Grubu”, gibi farklı isimlerle “namaz” konusu özelinde bir araya gelen (sanal) dini topluluklar görülmektedir.³⁴ Diğer taraftan yine Facebook’ta “dua” konusu özelinde; “Dua”, “Dua-Vakti”, “Dua Kapısı”, “Duanın Gücü”, “Bir Avuç Dua”, “Dua Zinciri”, “Dua Kardeşliği”, “Dua İste”, “Dua Grubu”, “Dua Her Derde Deva”, “Dua Defteri”, “Dua ve Zikir”, “Duâ Yağmuru”, “Duaların Gücü ve Faziletleri”, “Dua Paylaşım Grubu”, “Şifalı Dualar”, “Dua Bahçesi”, “Duâ Halkası”, “Sırlı Dualar” ve “Şimdi Dua Zamanı” gibi birçok farklı dini topluluk sayfasının bulunduğu müşahede edilmiştir.³⁵ Sosyal medyanın geneline bakıldığında, “Namaz” ve “dua” Facebook sayfa örneklerinde olduğu gibi başka dini konular özelinde de oldukça fazla örnek bulmak mümkündür.

34 Söz konusu dini toplulukların bağlantı adresleri şöyledir:

- https://www.facebook.com/groups/183732142570633/?ref=br_rs;
https://www.facebook.com/groups/503764632988820/?ref=br_rs;
https://www.facebook.com/groups/1731336147154768/?ref=br_rs;
https://www.facebook.com/groups/328231197384191/?ref=br_rs;
https://www.facebook.com/groups/449590578522915/?ref=br_rs;
https://www.facebook.com/groups/azkkm/?ref=br_rs;
https://www.facebook.com/groups/namazgozumunnuru/?ref=br_rs;
https://www.facebook.com/groups/161112294450885/?ref=br_rs;
https://www.facebook.com/groups/namazvedualar/?ref=br_rs;
https://www.facebook.com/groups/1724977594466338/?ref=br_rs;
https://www.facebook.com/groups/199927430506703/?ref=br_rs;
<https://www.facebook.com/groups/204546946349094/>;
<https://www.facebook.com/Namaz-M%C3%BCminin-Mirac%C4%B1d%C4%B1r-566162233499080/>;
<https://www.facebook.com/groups/1491892294473672/>;
<https://www.facebook.com/groups/1099857393397721/>;
<https://www.facebook.com/groups/131395196897955/>;
<https://www.facebook.com/groups/sabahnamazi/>;
<https://www.facebook.com/groups/143345322696434/>;
<https://www.facebook.com/groups/307132159497043/>.

35 Söz konusu dini toplulukların bağlantı adresleri şöyledir: https://www.facebook.com/groups/306688749836124/?ref=br_rs;
https://www.facebook.com/groups/564443897278753/?ref=br_rs;

Denilebilir ki sosyal medya dini toplulukları, genel olarak mikro düzeyde bir yapı taşımaktadır. Bunlardan katılımcı sayıları açısından dikkate değer görülen birkaç örneği inceleyerek sosyal medya dini toplulukları hakkında genel bir değerlendirme yapmak mümkündür. Nitekim bu topluluklar (görece) benzer yapılanmalar ihtiva etmektedir.

“Namaz Aşkı”³⁶ adlı herkese açık olan Facebook sayfasının 44.000’in üzerinde üyesi bulunmaktadır. Bu sayfa incelendiğinde, namazın farklı boyutlarına ilişkin birçok bilgi ve paylaşım bulmak mümkündür. Dini topluluk sayfasının açıklama kısmında sadece namazla ilgili bilgi ve paylaşım, ayrıca Cuma mesajlarına izin verileceği, bunun dışındaki paylaşımlara izin verilmeyeceği belirtilmektedir. Diğer taraftan yine aynı kısımda namaza son derece önem verilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Söz konusu dini topluluk sayfasındaki açıklamaya ve genel anlamdaki paylaşımlarına bakıldığında amacın, İslam’ın beş şartından biri olan namazın önemine dikkat çekmek olduğu anlaşılmaktadır. Bunun yanında bu dini topluluk, dünya çapında Müslümanlara karşı gerçekleştirilen şiddet, zulüm ve adaletsizliğe dikkat çekerek, bu sorunun, Müslümanların kardeşlik duygusunun geliştirilmesi, yeniden diriliş, birleşme ve bütünleşmenin sağlanmasıyla çözülebileceği kanaatini paylaşmaktadır.

https://www.facebook.com/groups/162364474394477/?ref=br_rs;
https://www.facebook.com/groups/1556835924634625/?ref=br_rs;
https://www.facebook.com/groups/1337301076306757/?ref=br_rs;
https://www.facebook.com/groups/802928186437470/?ref=br_rs;
https://www.facebook.com/groups/1728737424102780/?ref=br_rs;
https://www.facebook.com/groups/1025184070887595/?ref=br_rs;
https://www.facebook.com/groups/duaherderdedevaa/?ref=br_rs;
https://www.facebook.com/groups/317154485143568/?ref=br_rs;
https://www.facebook.com/groups/1582222045400019/?ref=br_rs;
https://www.facebook.com/groups/378806692895432/?ref=br_rs;
https://www.facebook.com/groups/923291041084391/?ref=br_rs;
https://www.facebook.com/groups/1833336010128866/?ref=br_rs;
https://www.facebook.com/groups/549786488413497/?ref=br_rs;
https://www.facebook.com/groups/2652475521633784/?ref=br_rs;
https://www.facebook.com/groups/519739285346337/?ref=br_rs;
https://www.facebook.com/groups/sirlidualar/?ref=br_rs;
https://www.facebook.com/groups/485766681788624/?ref=br_rs.

36 <https://www.facebook.com/groups/Ercanmuratli/>, Erişim: 24.01.2020.

Müslümanların dinî bütünleşmeyi sağlayabilmeleri için günlük olarak sayfada buna dönük olarak ayet, hadis, dua ve zikirlere yer verilmektedir. Bunun yanında sayfada zaman zaman dinî kıssa ve hikâyeler anlatılmakta, birtakım dinsel kitaplar önerilmektedir. Mezhep imamı ve İslam âlimlerinin hayat hikâyelerine yer verilmektedir. İslam büyüklerine ait özlü sözler, İslam fihhına ve akaide yönelik bilgiler paylaşılmaktadır.

Bir diğer dini topluluk örneğimiz “Kur’an Araştırmaları Grubu” dur. Söz konusu dini topluluğun sosyal medyada gerek katılımcı/üye sayısı bakımından gerekse de takipçiler bakımından geniş bir yapıya sahip olduğu ve günlük paylaşımlarıyla dinamik/aktif bir görüntü çizdiği görülmektedir.³⁷ “Kur’an Araştırmaları Grubu” topluluğu, *Kur’an Hiç Tükenmeyen Mucize*³⁸ adıyla kitap yayımı dahi bulunmaktadır. YouTube’da 24.000 civarında³⁹ ve Facebook’ta 300.000’in üzerinde takipçi veya üye sayısına sahip olan bu dini topluluk sayfasında Kur’an ile ilgili her türlü bilgi ve paylaşımına yer vermektedir. Bu topluluk, özellikle Kur’an’ı merkeze alan bir yaklaşımla farklı aralıklarla ayet paylaşımlarında bulunmaktadır. Söz konusu sanal dini topluluğun, Kur’an’ın Allah tarafından gönderilen ilâhî bir mesaj olduğunu ispatlamayı, Kur’an’ın anlaşılmasına, anlatılmasına ve yaşanmasına katkı sağlamayı hedeflediği, Kur’an’a aykırı uydurmaları tespit etmeyi hedeflediği belirtilmektedir. Ayrıca dini topluluğun, ilahiyat, sosyoloji, felsefe ve mühendislik gibi farklı alanlarda çalışan akademisyen ve entelektüellerden oluşturulduğu, bunun yanında hiçbir cemaat ve dini grupla bir bağlantısının bulunmadığı; mezhep ve grup ayrımı yapmaksızın maddi ve manevi bir çıkar elde etmeksizin Müslümanlar arasında barışın, hoşgörünün ve birliğin olmasını arzu ettiklerini ifade etmişlerdir.

“Kur’an ve İman”⁴⁰ adlı dini topluluk Facebook sayfası, herkese açık olmayan ve sadece üyelere özel bir dini topluluktur. 62.000’in üzerinde üyesi bulunan bu dini topluluk, sayfasının açıklama kısmında Allah rızası esasına dayalı bir strateji uyguladıklarını ve bu nedenle de sadece bu esas çerçevesin-

37 <https://www.facebook.com/kuranarastirmalarigrubu/>, Erişim: 10.01.2020.

38 Kur’an Araştırmaları Grubu, *Kur’an Hiç Tükenmeyen Mucize* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 37. Basım, 2013).

39 <https://www.youtube.com/user/kuranarastirmagrubu>, Erişim: 18.01.2020.

40 <https://www.facebook.com/groups/465712590118017/>, Erişim: 02.03.2020.

de paylaşım ve yorumlara yer verebileceklerini belirtmektedir. Sayfada sık sık dua, salavat, zikir, ayet ve hadis paylaşımlarına, dini içerikli sohbet videolarına, hatim, cüz ve sure okuma paylaşımlarına yer verildiği görülebilmektedir. Buna ek olarak zaman zaman İslam âlimlerinin özlü sözleri, Kâbe ve Mescid-i Nebi'nin fotoğraf ve videoları paylaşmakta ve dünyada zulüm gören Müslümanlara görsel temalar üzerinden dikkat çekilmektedir.

56.000'in üzerinde üyesi bulunan bir diğer dini topluluk sayfası "Peygamber Sevdalıları"dır.⁴¹ Bu dini topluluk da herkese açık olmayan ve sadece üyelere özel bir gruptur. Sayfada yapılan paylaşımlara bakıldığında, Hz. Peygamber'i öne çıkaran bir görünüm çizdiği ve bu nedenle de belirli aralıklarla Hz. Peygamber'e salavat getirilmesi hususunun dini topluluk üyelerine hatırlatılma gereği duyulduğu gözlemlenmektedir. Bu anlamda üyelerce sık sık salavat, dua ve zikir halkası/zinciri oluşturulduğu görülmektedir. Dini içerik taşıyan veya dine atif yapan video, fotoğraf ve yazılar paylaşılmaktadır. Bunun yanında Kâbe ve Mescid-i Nebi ile ilgili fotoğraf ve videolar paylaşılmaktadır.

Diğer taraftan sosyal medyada (Facebook'ta) mezhepsel birtakım dini topluluk yapılanmaları da bulunmaktadır. Facebook'ta 3.500 üyeye sahip "Hanefî Usûlü Grubu"⁴² adlı dini topluluk sayfasının, usûl ve fîrûda Hanefî usulüne dair araştırma, makale, eser ve müellif tanıtımları yaptığı görülmektedir. Bunun yanında sayfada Hanefî mezhebine dair fikir alışverişleri, soru-cevap ve tavsiyelerde bulunmaktadır. Aynı şekilde Şafîî mezhep ve itikadını öne çıkararak paylaşımlarda bulunan ve 7.400 üyeye sahip "Şafîî Mezhebi ve İtikadı"⁴³ adlı Facebook sayfası, bir diğer dini topluluk örneğidir.

Sosyal medyada İslam dini özelindeki dini toplulukların dışında farklı dine mensup birçok dini topluluk da aktif olarak bulunmaktadır. Facebook'ta 70 üyeye sahip "Türk Hristiyan Ortodokslar",⁴⁴ 3.450'nin üzerinde üyeye sahip "Anadolu Hristiyan Topluluğu",⁴⁵ 1.330'dan fazla üyesi bulunan "Hristi-

41 <https://www.facebook.com/groups/525715457529650/>, Erişim: 08.03.2020.

42 <https://www.facebook.com/groups/496624500952367/>, Erişim: 04.03.2020.

43 <https://www.facebook.com/groups/378475202624575/>, Erişim: 04.03.2020.

44 https://www.facebook.com/groups/374893169192202/?ref=br_rs, Erişim: 05.03.2020.

45 https://www.facebook.com/groups/anadoluht/?ref=br_rs, Erişim: 05.03.2020.

yan Katolik Bilgi Kaynağı”,⁴⁶ 1.554 üyesi olan “Hristiyan Türk”,⁴⁷ 365 üyesi bulunan “EVANGELIST”,⁴⁸ 138 üyeye sahip “Evangelism”⁴⁹ adlı Facebook sayfaları bu tür dini topluluklardan sadece birkaçıdır. Mezhepsel olarak sosyal medyada bir araya gelen dini topluluk sayfalarına bakıldığında, daha çok bağlı buldukları veya etrafında (sanal) topluluk kurdukları mezhebi öne çıkaran paylaşımlar yaptıkları gözlemlenebilmektedir.

SONUÇ

Sosyal medya, bireylerin belli konular etrafında bir araya gelerek etkileşim/iletişimle topluluk içi birlik, beraberlik ve dayanışma duygularını öne çıkarmayı, bilgi paylaşımlarıyla topluluğun gelişimine katkı sağlamayı amaçlayan web tabanlı çevrimiçi araçlar olarak tanımlanabilir. Modern dönemin dijital ve sanal dünyasında insanlar için artık bir ihtiyaç olarak görülen sosyal medya, özellikleri itibarıyla gerek birey gerekse de topluluklar için son derece cazip imkânlar sunmaktadır. Ayrıca özel ve genel dini topluluk örgütlenmeleri için de önemli fırsatlar sunmaktadır. Bütün bu geniş imkân ve fırsatları dolayısıyla sosyal medya, bireysel/toplumsal hayatın kaçınılmaz ve önemli bir parçası haline geldiği söylenebilir.

Sosyal medya paylaşımları neredeyse her alan ve konuyla ilgili olabilmektedir. Bunlar arasında din ile ilgili paylaşımlar da bulunmaktadır. Dinin, bir fikir veya olgunun meşruiyet kazanmasında vazgeçilmez bir fenomen olması, sosyal medya kullanıcılarının/katılımcılarının bir şekilde dine müracaat etmesine neden olmaktadır. Denilebilir ki din, toplumsal hayatta olduğu gibi sosyal medya toplulukları arasında da son derece etkili ve önemli bir fenomendir. Sosyal medyayı etkili bir şekilde kullanan dinî topluluklar açısından din, çok konuşulan ve tartışılan bir boyut taşımakta ve dini topluluk paylaşımlarının ana zeminini oluşturmaktadır.

46 https://www.facebook.com/groups/152356378714025/?ref=br_rs, Erişim: 05.03.2020.

47 https://www.facebook.com/groups/hristiyanturk/?ref=br_rs, Erişim: 05.03.2020.

48 https://www.facebook.com/groups/595434517157508/?ref=br_rs, Erişim: 06.03.2020.

49 https://www.facebook.com/groups/771843766210617/?ref=br_rs, Erişim: 06.03.2020.

Sosyal medya, geleneksel iletişim formundan farklı olarak aynı anda birçok kesimin iletişim veya etkileşimini sağladığı gibi dini toplulukların da dine ilişkin fikir, yorum, değerlendirme ve düşüncelerinin paylaşıldığı yeni bir dijital/sanal toplumsallaşma sahasıdır. Sosyal medyanın geneline bakıldığında denilebilir ki, konu özelinde dini topluluk oluşumları bulunabildiği gibi, farklı mezhepler ve dinler odaklı dini topluluklar da bulunabilmektedir. Sosyal medyada faal olan birçok dini topluluğun paylaşımlarına bakıldığında denilebilir ki, İslam özelinde konu odaklı faaliyet gösteren (sanal) dini toplulukların, genel olarak sayfa ismini taşıyan konuya dair paylaşımların yanında dua, salavat ve zikir halkaları etrafında yapılanmaların yoğunlaştığı gözlemlenmektedir. Yani sayfaya veya hesaba ismini veren özel dinî konudan zaman ve zemine göre sapmalar görülebilmektedir. Bu bakımdan dini konu özelinde kurulan dini topluluk sayfaları, konuya bağlı bir yapılanmadan daha çok dua ve zikir gibi manevî gereksinim odaklı paylaşımlara yer verildiği görülmektedir. Zaten sosyal medya dini topluluklarının hedeflerinden birisi, görece katılımcıların/üyelerin manevi/dinsel tatminini sağlamaya çalışmak, din hedefi çerçevesinde birlik ve dayanışmalarını arttırmaktır. Buna ek olarak paylaşımların konjonktürel olarak farklılaştığı söylenebilir. Örneğin küresel ve ulusal bazda sağlıkla ilgili önemli bir süreç olan 2020'in Mart ve Nisan aylarında küresel salgından şifa bulmak ve manevî olarak bu zor süreçten kurtulabilmek amacıyla üyelere özellikle dua isteklerinde bulunduğu gözlemlenmektedir. Kısacası bireylerdeki manevi eksikliğin, günlük ve dönemlik bir takım sıkıntı veya problemin birlik, beraberlik ve dayanışmayla giderilmesinde veya en azından etkisinin azaltılmasında sosyal medya dini topluluklarının önemli rolü olmaktadır. Diğer taraftan sosyal medyadaki dini toplulukların paylaşım veya etkileşimleri, Cuma günleri, ramazan ayı, kandil geceleri ve dini bayramlarda daha fazla yoğunluk kazandığı gözlemlenebilmektedir. Bu dönemlerde sosyal medya paylaşımlarında bulunmak, birtakım kimselerce dini bir gereklilik gibi algılanabilmektedir. Ancak her halükarda dini toplulukların sosyal medyada etkili bir görünüm kazanmaya başladıkları, yani sosyal medyayı başarılı bir şekilde kullandıkları söylenebilir. Ayrıca toplumun sanal dinî topluluk hesaplarına/sayfalarına katılımları ve paylaşımlarına bakıldığında, en azından söz konusu dini topluluk üyelerinin/katılımcılarının sosyal medyayı kullanmaktan memnun oldukları söylenebilir.

Bütün bu değerlendirmeler ışığında denilebilir ki, sanal ortam ve sosyal medya, önemündeki zaman dilimi içerisinde toplumsal hayatta dijital ve sanallaşmanın giderek her alanı kuşatmasıyla birlikte daha fazla gereksinim duyulabilecek ve bireysel/toplumsal hayatın olmazsa olmazı olarak değerlendirilebilecek bir boyut kazanabilecektir.

KAYNAKÇA

Aydoğan, Filiz. “İkinci Medya Çağı’nda Gözetim ile Kamusal Alan Paradoksunda İnternet”. *İkinci Medya Çağında İnternet*. der. F. Aydoğan - A. Akyüz. İstanbul: Alfa Yayınları, 2010.

Babacan, Mehmet vd. “Sosyal Medya ve Arap Baharı”. *Akademik İncelemeler Dergisi* 6 (2014), 63-92.

Boyd, Danah M. - Ellison, Nicole B. “Social Network Sites: Definition, History, and Scholarship”. *Journal of Computer-Mediated Communication* 13/1 (2007). <http://www.danah.org/papers/JCMCIntro.pdf>, Erişim: 30 Ocak 2020.

Bozarth, Jane. *Social Media For Trainers*. San Francisco: Pfeiffer Publish, 2010.

Cebeci, Suat vd. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dini Grup Algıları”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (Haziran 2019), 88-113.

Cerrah, Lokman. “Sosyal Medya ve Bazı Kurumsal Etkileşimler ve Sosyal Medyaya Eleştirel Yaklaşım”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 20/4 (2016), 1393-1414.

Cezayirli, Gülay. “Dini Grup ve Toplumsal Grup”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/1 (Ağustos 1997), 365-375.

Çelik, Celalettin. “Dini Gruplar Sosyolojisi”. *Din Sosyolojisi*. ed. Mehmet Bayyigit. 275-302. Konya: Palet Yayınları, 2013.

Engin, Barış. “Yeni Medya ve Sosyal Hareketler”. *Cesur Yeni Medya*. der. Mutlu Binark - Işık B. Fidaner. Ankara: Alternatif Bilişim Derneği Yayınları, 2011.

Gülsoy, Tanses. “Değişen İletişim Ortamında Etkileşimli Pazarlama”. *Etkileşimli Medya ve Pazarlama Terimler Sözlüğü*. ed. Lemi Baruh ve Müberra Yüksel. 223-251. İstanbul: Doğan Kitap, 2009.

Hortaçsu, Nuran. *Grup İçi ve Gruplar Arası Süreçler*. Ankara: İmge Kitabevi, 1998.

Jones, James W. “Religion, Health, and the Psychology of Religion: How the Research on Religion and Health Helps Us Understand Religion”. *Journal of Religion and Health* 43/4 (Kış 2004), 317- 328.

Kaplan, Andreas M. - Haenlein, Michael. “Users of the World, Unite! The Challenges and Opportunities of Social Media”. *Business Horizons* 53 (Şubat 2010): 59-68, <https://www.researchgate.net/publication/222403703>, Erişim: 29 Ocak 2020.

Kartal, Atahan Birol. “Uluslararası Terörizmin Değişen Yapısı ve Terör Örgütlerinin Sosyal Medyanı Kullanması: Suriye’de DAEŞ VE YPG Örneği”. *Güvenlik Stratejileri Dergisi* 14 / 27 (Haziran 2018): 39-77.

Karakaş, Ceyhan Kaan. “DAEŞ Propagandasında Yeni Medya Kullanımı”. *Marmara İletişim Dergisi* 28 (Aralık 2017): 33-46.

Kılıç, Çetin. *Gündem Belirleme Kuramı Çerçevesinde Siyasal Karar Verme Sürecine Sosyal Medya Etkisinin İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Koenig, Harold G. – Larson, David B. “Religion and Mental Health: Evidence for an Association”. *International Review of Psychiatry* 13/2 (2001), 67-78.

Konuk, Nebiye - Güntaş, Selime. “Sosyal Medya Kullanımı Eğitimi ve Bir Eğitim Aracı Olarak Sosyal Medya Kullanımı”. *International Journal of Entrepreneurship and Management Inquiries* 3/4 (Ağustos 2019), 1-25.

Kumcağız, Hatice vd. "Ergenlerde Sosyal Medya Kullanımının Akademik Başarı ve Arkadaşlık İlişkilerine Etkisi". *International Journal of Social Science Research* 8/2 (Aralık 2020), 1-17.

Kur'an Araştırmaları Grubu. *Kur'an Hiç Tükenmeyen Mucize*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 37. Basım, 2013.

Mahajan, Preeti. "Use of social networking in a linguistically and culturally rich India". *The International Information - Library Review* 41/3 (2009), 129-136.

Okumuş, Ejder. *Din Sosyolojisi*. Ankara: Maarif Mektepleri, 2018.

Peltekoğlu, Filiz Balta. *Halkla İlişkiler Nedir?*. İstanbul: Beta Yayınları, 7. Basım, 2012.

Salihi, Emin – Gökşun, Yenal. "Deaş'ın Medya Stratejisi". SETAV Raporu. <https://setav.org/assets/uploads/2018/01/98.-DAES%CC%A7-tamrapor.pdf>. Erişim: 7 Haziran 2020.

Sayımer, İdil. *Sanal Ortamda Halkla İlişkiler*. İstanbul: Beta Yayınları, 2008.

Söner, Osman - Yılmaz, Olcay. "Lise öğrencilerinin sosyal medya bağımlılığı ve psikolojik iyi oluş düzeyleri arasındaki ilişki". *Ufuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/13 (2018), 61-76.

Tiyek, Fatih. "Sosyal Medyadaki Ayet Paylaşımlarında Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar (16 Nisan 2017 Referandumu Bağlamında)". *Kabramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Aralık 2017), 353-378.

Yenen, İbrahim. "Medya ve Din". *Din Sosyolojisi*. ed. Niyazi Akyüz – İhsan Çapcıoğlu. 423-433. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Yüce, Muhammed Enes (değ.). "Online Alevi Topluluklar". *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 2/1 (Haziran 2019), 167-170.

wearesocial.com. "Digital 2019 in Turkey". <https://wearesocial.com/global-digital-report-2019>. Erişim: 7 Haziran 2020.

<https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-41360381>. "İŞİD'in yeni propaganda aracı: Instagram". 22.09.2017. Erişim: 6 Haziran 2020.

<https://www.dw.com/tr/i%C5%9Fidin-propaganda-arac%C4%B1/a-18276040>. "İŞİD'in propaganda aracı". 24.02.2015. Erişim: 8 Haziran 2020.

<https://www.facebook.com/kuranarastirmalarigrubu/>. Erişim: 10.01.2020.

<https://www.facebook.com/groups/Ercanmuratli/>. Erişim: 24.01.2020.

<https://www.facebook.com/groups/465712590118017/>. Erişim: 02.03.2020.

<https://www.facebook.com/groups/525715457529650/>. Erişim: 08.03.2020.

<https://www.youtube.com/user/kuranarastirmagrubu>. Erişim: 18.01.2020.

<https://www.facebook.com/groups/378475202624575/>. Erişim: 04.03.2020.

https://www.facebook.com/groups/374893169192202/?ref=br_rs. Erişim: 05.03.2020.

https://www.facebook.com/groups/anadoluht/?ref=br_rs. Erişim: 05.03.2020.

https://www.facebook.com/groups/152356378714025/?ref=br_rs. Erişim: 05.03.2020.

https://www.facebook.com/groups/hristiyanturk/?ref=br_rs. Erişim: 05.03.2020.

https://www.facebook.com/groups/595434517157508/?ref=br_rs. Erişim: 06.03.2020.

https://www.facebook.com/groups/771843766210617/?ref=br_rs. Erişim: 06.03.2020.

https://www.facebook.com/groups/306688749836124/?ref=br_rs. Erişim: 7 Haziran 2020.

https://www.facebook.com/groups/564443897278753/?ref=br_rs. Erişim: 7 Haziran 2020.

https://www.facebook.com/groups/162364474394477/?ref=br_rs. Erişim: 7 Haziran 2020.

https://www.facebook.com/groups/1556835924634625/?ref=br_rs. Erişim: 7 Haziran 2020.

https://www.facebook.com/groups/1337301076306757/?ref=br_rs. Erişim: 7 Haziran 2020.

https://www.facebook.com/groups/802928186437470/?ref=br_rs. Erişim: 7 Haziran 2020.

https://www.facebook.com/groups/1728737424102780/?ref=br_rs. Erişim: 7 Haziran 2020.

https://www.facebook.com/groups/1025184070887595/?ref=br_rs. Erişim: 7 Haziran 2020.

- https://www.facebook.com/groups/duaherderdedevaa/?ref=br_rs. Erişim: 7 Haziran 2020.
- https://www.facebook.com/groups/317154485143568/?ref=br_rs. Erişim: 7 Haziran 2020.
- https://www.facebook.com/groups/1582222045400019/?ref=br_rs. Erişim: 7 Haziran 2020.
- https://www.facebook.com/groups/378806692895432/?ref=br_rs. Erişim: 7 Haziran 2020.
- https://www.facebook.com/groups/923291041084391/?ref=br_rs. Erişim: 7 Haziran 2020.
- https://www.facebook.com/groups/1833336010128866/?ref=br_rs. Erişim: 7 Haziran 2020.
- https://www.facebook.com/groups/549786488413497/?ref=br_rs. Erişim: 7 Haziran 2020.
- https://www.facebook.com/groups/2652475521633784/?ref=br_rs. Erişim: 7 Haziran 2020.
- https://www.facebook.com/groups/519739285346337/?ref=br_rs. Erişim: 7 Haziran 2020.
- https://www.facebook.com/groups/sirlidualar/?ref=br_rs. Erişim: 7 Haziran 2020.
- https://www.facebook.com/groups/485766681788624/?ref=br_rs. Erişim: 7 Haziran 2020.
- https://www.facebook.com/groups/183732142570633/?ref=br_rs. Erişim: 8 Haziran 2020.
- https://www.facebook.com/groups/503764632988820/?ref=br_rs. Erişim: 8 Haziran 2020.
- https://www.facebook.com/groups/1731336147154768/?ref=br_rs. Erişim: 8 Haziran 2020.
- https://www.facebook.com/groups/328231197384191/?ref=br_rs. Erişim: 8 Haziran 2020.
- https://www.facebook.com/groups/449590578522915/?ref=br_rs. Erişim: 8 Haziran 2020.
- https://www.facebook.com/groups/azkkm/?ref=br_rs. Erişim: 8 Haziran 2020.
- https://www.facebook.com/groups/namazguzumunnuru/?ref=br_rs. Erişim: 8 Haziran 2020.
- https://www.facebook.com/groups/161112294450885/?ref=br_rs. Erişim: 8 Haziran 2020.
- https://www.facebook.com/groups/namazvedualar/?ref=br_rs. Erişim: 8 Haziran 2020.
- https://www.facebook.com/groups/1724977594466338/?ref=br_rs. Erişim: 8 Haziran 2020.
- https://www.facebook.com/groups/199927430506703/?ref=br_rs. Erişim: 8 Haziran 2020.
- <https://www.facebook.com/groups/204546946349094/>. Erişim: 8 Haziran 2020.
- <https://www.facebook.com/Namaz-M%C3%BCminin-Mirac%C4%B1d-C4%B1r-566162233499080/>. Erişim: 8 Haziran 2020.
- <https://www.facebook.com/groups/1491892294473672/>. Erişim: 8 Haziran 2020.
- <https://www.facebook.com/groups/1099857393397721/>. Erişim: 8 Haziran 2020.
- <https://www.facebook.com/groups/131395196897955/>. Erişim: 8 Haziran 2020.
- <https://www.facebook.com/groups/sabahnamaz/>. Erişim: 8 Haziran 2020.
- <https://www.facebook.com/groups/143345322696434/>. Erişim: 8 Haziran 2020.
- <https://www.facebook.com/groups/307132159497043/>. Erişim: 8 Haziran 2020.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli **Theology** Journal

SARF ÖĞRETİSİNDE KURAL DIŞI KULLANIM NEDENLERİ
REASONS OF THE MEASUREMENT VIOLATION IN THE
MORPHOLOGY.

علل مخالفة القياس في الدرس الصرفي

Mahmoud ABS

Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim
Dalı Doktora Öğrencisi

Yalova University Social Sciences İnstitute – Basic İslamic Sciences Department

e-mail: abs.mahmoud@gmail.com

orcid.org/0000-0002-2545-3466

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 23 Mayıs 2020/ 23 May 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 12 Haziran 2020 / 12 June 2020

Yayın Tarihi / Published: 25 Haziran 2020/ 25 June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June 2020

Cilt / Volume: 4 Sayı / Issue: 1 Sayfa / Pages: **123-160**

Öz

Bu çalışma, sarf ilminin konularıyla ilgili kural dışı kullanım arz eden sebepleri (illet) anlama hususunu ele almaktadır. Doğrusu kural dışı kullanım, anlaşılması güç bir konudur. Buna rağmen mevzu sarf ilmi eserlerinde geniş yer tutmaktadır. Nitekim sarf ilmiyle ilgili konuların neredeyse tamamında, kural dışı lafızları içeren bir bahis bulunmaktadır. Buna göre Arapçada kural dışı kullanımla ilgili bir izahta bulunmadan “bu semai bir konudur” diyerek geçiştirmek, yeterli olmamaktadır. Çünkü (kural dışı olmaya sebebiyet veren) nedenlerin Arap dili kurallarıyla uyumlu olması kaçınılmazdır. Dolayısıyla bu çalışma, araştırmacının Arapça kelimelerindeki dilsel dönüşümleri izah etmede karşı karşıya kaldığı zorlukları kolaylaştırma hususunda mezkûr konuyu açıklığa kavuşturmayı amaçlamaktadır. Böylece, sarf âlimlerinin belirledikleri sınırlar çerçevesinde (Arapçadaki) kural dışı kullanımların arka planını oluşturan durumlar ortaya çıkmakta, onların konuyu nasıl yorumladıkları ve yapıları açıklığa kavuşmaktadır. Çünkü bilinmektedir ki, Arapçada kural ancak bir illetten dolayı terkedilmektedir. Bu nedenle dilcilerin söz konusu illetler konusunda önemli ölçüde çaba sarf ettiklerini görmekteyiz. Ayrıca onların mezkûr illetleri izah etmekle, şekilleri değişikliğe uğramış kelimeleri, arkasında gizli olan asli kurallara bağlamak için çaba harcadıklarını ve yine eksiksiz bir sarf ilmi yöntemiyle ilgili bakış açısına ulaşabilmek için gayret .sarf ettiklerini görmekteyiz

.Anahtar Kelimeler: Kural, İlet, İhlal, Nadir

ملخص:

تتناول هذه الدراسة قضية مخالفة القياس في مباحث علم الصرف من خلال فهم طبيعة العلل التي كانت وراء تلك المخالفات، إذ ظاهرة ترك القياس ظاهرة غامضة لكنها واسعة الحضور في مصنّفات علم الصرف، إذ يكاد لا يخلو باب من الأبواب الصرفية من ألفاظ خالفت القوانين القياسية. وأصبح السكوت عن تفسير هذه المظاهر لأنها سماعية غير كافٍ. إذ لا بد من علل تنسجم مع إحكام النظام اللغوي العربي. وهذا ما ستحاول هذه الدراسة أن تلقي الضوء عليه وتُجلبه، في محاولة لتسهيل الصعوبات التي تواجه الدارس في تفسير الانحرافات اللغوية في اللغة العربية، وذلك من خلال تحديد العلل التي جعلها الصرفيون وراء ما وجدوه من مخالفات للاستعمالات القياسية وفسروها بها، وبيان طبيعتها، إذ لا يُترك القياس إلا لعلّة، لذا نجد أنّ عنايتهم بهذه العلل بلغت مبلغاً لافتاً، فيكشفهم عن تلك العلل كانوا يسعون إلى ربط الصور المنحرفة بالأبنية القياسية الأصلية الكامنة وراءها، للوصول إلى نظرية لنظام صرفي متكامل.

كلمات مفتاحية: قياس، علة، غُدول، نادر.

Abstract

This research deals with the issue of measurement violation in morphology Subjects, in an attempt to overcome the difficulties faced by the learner in explaining the linguistic aberrations in Arabic, by identifying the reasons That morphologists made beyond what they found about changes in the standard uses. According to that, they explained these reasons and clarified their nature, as it is not allowed to avoid the measurement unless there is a reason. Therefore, we find that their concentration on These reasons was remarkable. By revealing these causes, they were trying e to link the unfamiliar figures with the original standard structures underlying them to get to a .theory of an integrated morphological system

.Key words: measurement, reason, changes, rare

مقدمة

موضوع هذه المقالة يدور حول فكرة الخروج على القياس في علم الصرف، فهو موضوع يدخل ضمن مع علمين، الأول علم أصول النحو الذي يدرس الأدلة الأساسية من سماع وقياس وإجماع واستصحاب، وهذا العلم له الأثر الأكبر في ضبط التفكير اللغوي وتحديد قوانينه، فهو يمس جانباً مهماً من جوانب اللغة، فمعظم الخلاف بين العلماء كان بسبب كيفية تناول هذه الأدلة من سماع وقياس وغيرهما. والعلم الثاني هو علم الصرف الذي يُعدُّ المرقاة الأولى من سُلَّم الوصول إلى فهم هذه اللغة الشريفة وتدوقها، وهو ميزان العربية، وقوانين صياغة أبنيتها، وبه يُتَوَصَّل إلى «أن تبني من الكلمة بناء لم تبنه العرب على وزن ما بنته، ثم تعمل في البناء الذي بنته ما يقتضيه القياس في كلامهم» (١).

فعلم الصرف قائم على القياس، إذ «يؤخذ جزء من اللغة كبير بالقياس، ولا يوصل إلى ذلك إلى من طريق التصريف، وذلك قولهم: إن المضارع من (فَعَلَ) لا يجيء إلى على (يَفْعُل) بضمّ العين، ألا ترى أنك لو سمعت إنساناً يقول: (كُرْم - يَكْرُم) - بفتح الراء من المضارع - لقضيت بأنه تارك لكلام العرب، سمعتهم يقولون: (يَكْرُم). أو لم تسمعهم» (٢). والقياس هو ثاني أهم الأدلة بعد السماع، والدراسات عنه كانت كثيرة، في حين أن الدراسات في العلة التي كانت وراء ما جاء مخالفاً القياس النحوي كانت قليلة، وما كان منها خاصاً بالقياس الصرفي فهو من النادر، وهذا كان أحد الأسباب التي دفعتني للبحث في هذا الموضوع، إذ لم أقع على دراسات سابقة لهذا الموضوع، فهو يفتقر إلى بحث يستوعب هذه العلل، ويجمع ما تفرّق منها في كلام الصرفيين، ويستوفي الكلام عليها. فنحن نجد دراسات تكلمت عن نماذج مخالفة القياس في علم الصرف دون التعرض للعلل، أولها مقالة بعنوان:

١ الأسترابادي، رضي الدين، شرح شافية ابن الحاجب، تحقيق محمّد نور الحسن ومحمّد الزفراف ومحمّد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت (١٩٨٢م): ٦/١-٧.

٢ ابن جني، أبو الفتح، المنصف، تح. إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين، (وزارة المعارف العمومية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٥٤)، ٢/١.

(تحرير المشتقات من مزاعم الشذوذ) لمحمد بهجة الأثري، نُشرت في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق في العدد التاسع والأربعين سنة (١٩٧٤)، اقتصر عمل المؤلف فيها على مبثني اسم الفاعل والمفعول، مفسراً ما جاء من مواد مخالفاً للقياس بأنها أصول قديمة أهملت، فهي دراسة تغطي القليل جداً من هذا الموضوع. كما نُشر بحث عام (٢٠١٩) بعنوان: (مخالفة القياس في العربية، شعر الأعشى مثلاً) لمحمد شفيق البيطار، في سلسلة: (قضايا لغوية ١٨). تتطرق الباحثة فيه إلى أمثلة مخالفة القياس الصرفي في مواضع يسيرة جداً، إذ كان كلامه مقتصرًا على مبثنين: مخالفة القياس اللغوي، ومخالفة القياس النحوي، دون التطرق إلى الحديث على العلل.

والسبب الآخر وراء هذا البحث أن التأصيل الصرفي مستقرٌّ على أن ما جاء على القياس فلا يُسأل عنه، في حين أن ما خالفه يجب أن يكون هناك سبب وراءه، إذ العلماء مجمعون على أن القياس لا يُترك إلى لعلّة. ودراسة هذه العلل تحقّق ما من شأنه أن يُسهّل الصعوبات التي تواجه الدارسين في تفسير الانحرافات اللغوية في اللغة العربية، وربطها بالاستعمالات القياسية الأصول.

معنى القياس في اللغة والاصطلاح:

القياس في اللغة:

القياس في معاجم اللغة هو التقدير على مثالٍ سابق، تقول: «قست الشيء بغيره وعلى غيره، أقيس قياسًا فانقاس، إذا قدّرتَه على مثاله»^(٣). وتقول، «قست النعل بالنعل، إذا قدرته وسويته، وهو عبارة عن رد الشيء إلى نظيره»^(٤).

^٣ الجوهري، إسماعيل بن حمّاد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تح. أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة، مادة (قيس).

^٤ الجرجاني، السيد الشريف، التعريفات، تح. مصطفى أبو يعقوب، مؤسسة الحسنی، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، (٢٠٠٦)، مادة (قيس).

القياس في الاصطلاح:

مصطلح القياس قديم قدم النحو والصرف، فيطالعنا في حقبة مبكرة من تاريخ علوم العربية، إذ نُسب إلى عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي (-٧٣٥م) أنه أوّل من استخدمه في الاستدلال^(٥). واستقرّ تعريفه عند أبي البركات الأنباري (-١١٨١م) بأنه: «إلحاق الفرع بالأصل بجامع»، أو «اعتبار الشيء بالشيء بجامع»^(٦). وهذا الجامع هو إمّا علّة أو شبه أو طرد. وعلى ذلك يكون للقياس التصريفي ثلاث صور^(٧):

قياس العلة: وهو أشهر أنواع القياس وأبسطه، فهو يقوم على علّة حقيقية موجودة في الفرع كما هي في الأصل، من مثل إعلال الواو والياء قبلهما الفين إذا تحرّكتا وانفتح ما قبلهما في فعل ثلاثي.

قياس الشبه: وفيه يكون حمل الفرع على الأصل لضرب من الشبه، لا لعلّة مستحكمة، من ذلك إعلال (حائش) رغم انتفاء علّة الإعلال فيها، فهي لم تجر على فعل مُعلّل، وإنّما كان إعلالها قياساً على (قائل) ونحوها، وذلك للشبه الذي بينهما، فكلاهما على فاعل.

قياس الطرد: وهو الذي تكون فيه العلة في الفرع متتفية، إنّما علق الحكم في الفرع للطرد، من ذلك حذف الهمزة في نحو: (أكرم)، إذ الأصل: (أوكرم)، وذلك لاجتماع همزتين. أمّا حذفها في نحو: (يكرم، تُكرم، نُكرم) فهو قياس لطردها، لا لعلّة اجتماع الهزتين.

وهذا الجامع على اختلاف نوعه تدور معه الأحكام وجوداً وعدماً، هذه هو الأصل في القياس، لكن حوّت العربية ألفاظاً حملت شروطاً استحققت بها هيئة قياسية صرفية، إلا أنّها جاءت مخالفة لما هو حقّها، في حين أنّ

٥ الجمحي، ابن سلاّم، طبقات فحول الشعراء، تح. محمود شاكر، (دار المدني، جدة)، ١: ١٤.

٦ الأنباري، أبو البركات، لمع الأدلة، تح. سعيد الأفغاني، (المطبعة السورية، دمشق ١٩٥٧)، ٩٣.

٧ الأنباري، أبو البركات، لمع الأدلة، ١٠٥-١١٢.

النحاة مجتمعون على أن ترك القياس على اختلاف أنواعه إنما هو لعلّة، فبدلوا جهداً كبيراً في استنباط هذه العلة، ليجعلوا من الاستعمالات المعدول فيها عن القياس مرتبطة به ودائرة في فلكه، وسنحاول فيما يلي استيعاب أهّجها والكلام عليه ضمن مجموعتين على اعتبار طبيعتهما، هما:

المطلب الأوّل: العلة الفاعلية:

كثرة الاستعمال: هي علة قائمة على وفرة الاستخدام، وكثرة الدوران على الألسنة، وهي ذات حضور وافر في مبحث العدول، وأثرها واضح، «فالعرب ممّا يغيّرون الأكثر في كلامهم عن حال نظائره»^(٨)، لأنّ «كثرة الاستعمال يجوز معه ما لا يجوز مع غيره»^(٩)، لذلك ألفتنا العربي يخالف القياس فيما كثر في كلامه^(١٠). وصرّح ابن يعيش (-١٢٤٦م) بأثر هذه العلة بقوله: «ولكثرة الاستعمال أثر في التغيير»^(١١).

والمسائل التي جاءت فيها كثرة الاستعمال علة للعدول كثيرة جدّاً، من ذلك ما جاء في تعليل تصغير (إنسان) عند سيوييه (-٧٩٦م) إذ يقول: «وممّا يُحقّر على غير بناء مكبّره المستعمل في الكلام (إنسان)، تقول: (أُنَيْسيانٌ)، وفي (بنون): (أُبَيْنونٌ)، كأنّهم حقّروا (إنسيان)، وكأنّهم حقّروا (أفعل) نحو: (أعمى)، وفعلوا هذا بهذه الأشياء لكثرة استعمالهم إيّاها في كلامهم، وهم ممّا يغيّرون الأكثر في كلامهم عن نظائره»^(١٢). وكذلك كلامه على الوقف (لا أدري)، فيقول: «وأما الأفعال فلا يحذف منها شيءٌ، لأنها لا تذهب في

٨ سيوييه، عمرو بن عثمان، الكتاب، تح. عبد السلام هارون، (مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨)، ٢: ١٩٦.

٩ السيوطي، جلال الدين، الأشباه والنظائر في النحو، تح. عبد الإله نهان وغازي مختار طليمات وإبراهيم عبد الله وأحمد الشريف، (مجمع اللغة العربية، دمشق، ١٩٨٧)، ١: ٥٧٣.

١٠ فندريس، جوزيف، اللغة، ترجمة عبد الحميد الدواخلي ومحمّد القضاة، (مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة)، ٧٤٢. وأنيس، إبراهيم، الأصوات اللغوية، (مكتبة نهضة مصر، القاهرة)، ٢٣٧.

١١ ابن يعيش، أبو البقاء، شرح المفضل، تح. إميل بديع يعقوب، (دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١)، ٣: ١٣٠.

١٢ سيوييه، الكتاب، ٣: ٤٨٦.

الوصل في حال، وذلك: (لا أفضي)، و(هو يقضي)، و(يغزو) و(يرمي). إلا أنهم قالوا: (لا أدز)، في الوقف، لأنه كثر في كلامهم»^(١٣).

من ذلك أيضًا ما ذكره المبرّد (-٨٩٩م) في سبب حذف الياء من قولهم: (يا ابن أمّ) و(يا ابن عمّ)، إذ علّل ذلك بأنهم «جعلوهما اسمًا واحدًا بمنزلة: (خمسة عشر)، وإنما فعلوا ذلك لكثرة الاستعمال»^(١٤).

ف نجد اعتبار كثرة الاستعمال عند النحاة في كثير ممّا انتهت تفسيراتهم لمظاهر العدول عن القياس في المفردات، وهذه العدولات التي تنشط بفعل كثرة الاستعمال هي في الغالب سماعيّة.

الاستثقال: هو التكلف الناتج عن طبيعة الأصوات المتجاورة وطريقة نظمها داخل اللفظ في الأصل، مع إمكانية «النطق به غير أنّ فيه من الاستثقال ما دعا إلى رفضه وإطراحه»^(١٥)، كالثقل الذي يكون في توالي الأمثال، إذ النطق بالصوت الواحد مرّتين متتاليتين هو أمر على غاية من الاستثقال على ألسنة العرب^(١٦)، «لأنّه يثقل عليهم أن يستعملوا ألسنتهم من موضع واحد ثمّ يعودوا له»^(١٧)، حتّى إنّ القدماء شبّهوا نطق الأمثال المتوالية بمشي المقيّد^(١٨). وقد ورد عن العرب كلمات جرى فيها عدول القياس لتوالي الأمثال، كما في (دينار)، و(ديباج)، و(قيراط)، و(ديماس)^(١٩)، إذ أصلها: (دَنَار)^(٢٠)، و(دَبَّاج)

١٣ سيبويه، الكتاب، ٤: ١٨٤.

١٤ المبرّد، أبو العباس، المقتضب، تح. محمد عبد الخالق عزيمة، (لجنة إحياء التراث، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٧٩)، ٤: ٢٥١.

١٥ ابن جني، أبو الفتح الخصائص، تح. محمّد عليّ النجّار، (المكتبة العلميّة، القاهرة)، ١: ٢٦٢.

١٦ النجّار، لطيفة، دور البنية الصرفية في وصف الظاهرة النحوية وتعيدها، (دار البشير، عمّان، الطبعة الأولى، ١٩٩٤)، ١١٢.

١٧ سيبويه، الكتاب، ٤: ٤١٧.

١٨ الرّماني، أبو الحسن، النكت في إعجاز القرآن، تح. محمّد خلف الله أحمد ومحمّد زغول سلام، (دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٧٦)، ٩٦.

١٩ الديماس: الكين والحمام.

٢٠ ابن عصفور، علي بن مؤمن، الممتع الكبير في التصريف، تح. فخر الدين قباوة، (مكتبة لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦)، ٢٤٦.

(^{٢١})، و(قِرَاط)(^{٢٢})، و(دِمَاس)(^{٢٣}). «وكان الخليل (٧٨٦م) يقول: (حَيَوَان) (^{٢٤}) قلبوا فيه الياء وأوا لئلا تجتمع ياءان استثقلاً للحرفين من جنس واحد يلتقيان»(^{٢٥}).

والاستثقال نلمسه أيضاً في توالي الأضداد أيضاً، فتتابع الحروف المتضادة في الصفات يكلف اللسان اتّخاذ أوضاع متباينة ليتحقّق النطق الصحيح للصوت(^{٢٦})، وهذا أمر استثقلته العرب فعدلت عنه إلى بنية أخرى أخفّ وأسهل، وذلك بتغيير أحد الصوتين ليصبح الصوتان متماثلين في الصفات، ومنه التغيير الورد في (يستطيع)، فهذا التغيير على عدم قياسيته إلاّ أنّه أسهل من الصورة الأصليّة: (يستطيع)، وما ذلك إلاّ لتضاد همس التاء انفتاحها واستعلائها مع جهر الطاء وإطباقها واستفالتها(^{٢٧}).

ف نجد أن هناك ذوقاً وعرفاً لغويّاً عند العرب أصحاب السليقة جعلهم يكرهون توالي الأمثال وتوالي الأضداد، فتراهم أبدلوا أحد المثليين أو المتضادّين ومالوا به إلى مخرج الآخر، أو بعض صفاته(^{٢٨})، فالثقل والفرار منه يفسّر كثيراً من مظاهر الإبدال والإعلال والإدغام.

اللهجات: من الملاحظ عند دراسة ظاهرة مخالفة القياس أنّ اختلاف اللهجات سبب في كثير من مظاهر الخروج عن القياس والعدول عنه، والتعليل به تليل قديم، فقد روي عن أبي عمرو بن العلاء (-٦٩٠م) هذا

٢١ ابن عصفور، الممتع الكبير في التصريف، ٢٤٥.

٢٢ ابن عصفور، الممتع الكبير في التصريف، ٢٤٥.

٢٣ ابن عصفور، الممتع الكبير في التصريف، ٢٤٩.

٢٤ والأصل: (حَيَان).

٢٥ ابن السّراج، أبو بكر، الأصول في النحو، تح. عبد الحسين الفتلي، (مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٦)، ٣: ٣٨٥.

٢٦ النّجار، لطيفة، دور البنية الصرفية في وصف الظاهرة النحوية وتقعدها، ١١٢.

٢٧ قدّور، أحمد محمّد، مبادئ اللسانيات، (دار الفكر، دمشق، الطبعة الثالثة، ١٩٩٦)، ١٢٧-١٣٠.

٢٨ حسان، تّمام، الأصول، (عالم الكتب، القاهرة، ٢٠٠٠)، ١٢٧، ١٣٥.

الطرز من التخریج. يقول ابن نوفل^(٢٩)(-٦٧٩): «سمعتُ أبي يقول لأبي عمرو بن العلاء: أخبرني عما وضعت مما سمَّيته عربية، أيدخلُ فيه كلامُ العرب كلُّه؟ فقال: لا. فقلتُ: كيف تصنع فيما خالفتك فيه العرب، وهم حجَّة؟ فقال: أعمل على الأكثر، وأسمِّي ما خالفني لغات»^(٣٠). وقريب من ذلك قول الخليل (-٧٨٦م): «كلُّ شيء من ذلك عدلته العرب تركته على ما عدلته علي، وما جاء تامًّا لم تُحدِث العرب فيه شيئًا فهم على القياس»^(٣١).

وممَّا وجَّه بهذه العلة ما جاء عن بعض العرب في اشتقاق اسمي الزمان والمكان مخالفًا القياس، فالمطرَّد في اشتقاقهما من مصدر الثلاثي أن يكونا على (مَفْعَل) إذا كان مضارعه مفتوح العين أو مضمومها، لكن هذا القياس لم يلتزم به كل العرب، إذ «قالوا: (أَتَيْتُكَ عند مطلعِ الشمس)، أي عند طلوع الشمس. وهذه لغة بني تميم، وأمَّا أهل الحجاز فيفتحون»^(٣٢).

ويرى أبو عثمان المازني (-٨٦١م) أنَّ ما جاء مصحَّحًا من أسماء المفعول الثلاثية يائيَّة العين هو ظاهرة لهجوية، يقول: «وبنو تميم - فيما زعم علماؤنا - يُتَّمُون (مفعولًا) من الياء، فيقولون: (مبيوع) و(معيوب) و(مسيور به)، فإذا كان من الواو لم يُتَّمَوْه، لا يقولون في (مَقُول): (مَقُُول)، ولا في (مَصْبُوع): (مَصُوع) البتة»^(٣٣).

٢٩ هو عبد الملك بن نوفل بن مساحق المدني، روى عن أبيه وأبي عصام المزني، وذكره ابن حبان في الثقات. يُنظر: العسقلاني، ابن حجر تهذيب التهذيب، تح. إبراهيم الزبيق وعادل مرشد، مؤسسة الرسالة، بيروت)، ٢: ٦٢٨.

٣٠ الزبيدي، أبو بكر محمَّد، طبقات النحويين واللغويين، تح. محمَّد أبو الفضل إبراهيم، (دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية)، ٣٩.

٣١ سيبويه، الكتاب، ٢: ٦٩.

٣٢ سيبويه، الكتاب، ٤: ٩٠.

٣٣ ابن جني، المنصف، ١: ٢٨٣.

وجعل الزمخشريّ (-١١٤٣م) ما جاء من حذف للياء في طرف الكلمة من نحو: (لا أدِر) جائزاً على لهجة قبيلة هذيل، يقول: «وحذف الياء والاجتزاء بالكسرة كثير في لغة هذيل»^(٣٤).

ومن ذلك أمثلة كثيرة حوتها كتب اللغة، وتناثرت فيها، وتحتاج إلى استقصاء وملاحظة ومقابلة. فدراسة اللهجات يمكن أن نفهم الكثير ممّا يتّصل بالقياس والخروج عنه.

المشابهة: وردت في العربية صور من ترك القياس كانت العلة وراءه وجود مشابهة بين الصورة التي غُذِل فيها عن القياس، وبين صورة أخرى قياسية، وقد أحسن ابن هشام (-١٣٥٩م) الكلام على هذه العلة في قاعدته: (قد يُعطى الشيء حكم ما أشبهه في معناه أو في لفظه أو فيهما)^(٣٥).

وممّا فسّره النحاة بهذه العلة ما جاء من مخالفة للقياس في تصغير الاسم الخماسي المجرّد، إذ القياس أن يُحذف الحرف الأخير، بخلاف الرباعي المزيّد فيه حرف، إذ يُحذف هذا الزائد عند التصغير، لكن سُمِعَ (فُرِيزِق) في تصغير (فَرَزْدَق) رغم أنّه مصعّر خماسي مجرّد، فيقول سيبويه (-٧٩٦م): «وقد قال بعضهم: (فُرِيزِق) لأنّ الدال تشبه التاء، والتاء من حروف الزيادة والدال من موضعها، فلمّا كانت أقرب الحروف من الآخر كان حذف الدال أحبّ إليه، إذ أشبهت حرف الزيادة، وصارت عنده بمنزلة الزيادة»^(٣٦).

ومن ذلك التعليل الذي جاء في تصغير (رجل)، إذا جاز أن يكون على (رُويجل) على خلاف القياس، فيُعِلّل الأستراباذي (-١٢٨٧م) هذا الخروج

٣٤ الزمخشري، أبو القاسم محمود، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأفاويل في وجوه التأويل، تح. عادل عبد الموجود وعلي معوض، (مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، ١٩٩٨)، ٣: ٢٣٦.

٣٥ ابن هشام، جمال الدين، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تح. فخر الدين قباوة، (دار اللباب، إستانبول، الطبعة الثانية، ٢٠١٩)، ٨٤٥.

٣٦ سيبويه، الكتاب، ٣: ٤٤٨.

بقوله: «وقالوا في تصغير (رَجُل): (رُؤَيْجِل)، قيل: إن (رجلاً) جاء بمعنى (راجل)، قال (٣٧):

أما أقاتل عن ديني على فرسي وهكذا رجلاً إلا بأصحاب

أي: راجلاً، ف(رُؤَيْجِل) في الأصل تصغير (راجل) الذي جاء بمعناه (رجل)، فكأنه تصغير (رجل) بمعنى (راجل)، ثم استعمل في تصغير (رجل) مطلقاً» (٣٨).

وكذلك ما ذهب إليه النحاة في تفسيرهم ما جاء من تصغير فعل التعجب في نحو: (ما أُمَيْلِح)، يقول الأستراباذي (-١٢٨٧م) في ذلك: «وإنما جرَّأهم عليه تجرُّده عن معنى الحدث والزمان اللذين هما من خواص الأفعال، ومشابهته معنى لأفعل التفضيل» (٣٩).

وفسّر ابن هشام (-١٣٥٩م) فتح العين في (يَذُر) - التي القياس فيها أن تكون مكسورة - بعلة المشابهة، بقوله: «فتحوا في (يَذُر) حملاً على (يَدَع) لأنهما بمعنى. ولولا أن الأصل في (يذر) الكسر لما حُذفت الواو، كما لم تُحذف في (يُوَجَل)» (٤٠).

ولعلّ هذه العلة أوسع ممّا ذكره ابن هشام (-١٣٥٩م)، فهناك صور عدل فيها عن القياس لعلة المشابهة، لم تشملها تقسيمات قاعدة ابن هشام،

٣٧ البيت من البسيط، وهو لحبي بن وائل، قال هذا البيت عندما كان مع الخوارج في قتال السلطان. يُنظر: الأنصاري، أبو زيد، النوادر في اللغة، تح. محمّد عبد القادر أحمد، (دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٩٨١)، ١٤٨.

٣٨ الأستراباذي، رضي الدين، شرح شافية ابن الحاجب، تح. محمّد نور الحسن ومحمّد الزفراف ومحمّد محيي الدين عبد الحميد، (دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٢)، ١: ٢٧٨.

٣٩ الأستراباذي، رضي الدين، شرح شافية ابن الحاجب، ١: ٢٧٩.

٤٠ ابن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، ٣١٤.

من ذلك أنّ المصدر الذي بوزن (فَعْلَال)، القياس فيه كسر الفاء، «وإنما فُتِحَ تشبيهاً بـ(التَفْعَال)»^(٤١).

الحمل على النقيض: يُعدُّ الحمل على النقيض من العلل واسعة الاستعمال لدى النحاة في تفسير كثير من مظاهر مخالفة القياس في توجيهاتهم، يقول ابن جنيّ (-١٠٠٢م): «والعرب قد تجري الشيء مجرى نقيضه، كما تجريه مجرى نظيره»^(٤٢)، وبذلك علل جمع (جاهل) على (جُهلاء)، إذ هي ضدُّ (حليم) التي تُجمَع قياساً على (حُلَماء)^(٤٣).

ويُخرِج أبو البركات الأنباري (-١١٨١م) إلحاق تاء التأنيث بالصفة (عَدُوَّة) على هذه العلة، فيقول: «لأنَّهم قد يحملون الشيء على ضده كما يحملونه على نظيره، ألا ترى أنَّهم قالوا: (امرأة عدوَّة) كما قالوا: (صديقة)»^(٤٤).

وإلى هذه العلة أرجع ابن عصفور (-١٢٧٠م) ورود الصفة المشبهة من العطش على (فَعْلان) رغم أنَّها لا تدلُّ على امتلاء، إذ قال: «لأنَّ النقيض يجري كثيراً مجرى ما يناقضه، ألا ترى أن زيادة الألف والنون تدلُّ على الامتلاء والتعظيم نحو (رِيَّان)، ... ثمَّ قالوا: (عَطشان)، فزادوا الألف والنون فيه وإن لم يكن بابه ذلك، حملاً على نقيضه وهو (رِيَّان)»^(٤٥). وكذلك قالوا: (جوعان) حملاً على نقيضه (شبعان).

٤١ الأشموني، أبو الحسن، منهج السالك إلى ألفية ابن مالك، تح. محمد محيي الدين عبد الحميد، (مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٣٩)، ٤: ٩٨.

٤٢ ابن جنيّ، الخصائص، ٢: ٢٩١.

٤٣ ابن جنيّ، الخصائص، ١: ٣٨٣.

٤٤ الأنباري، أبو البركات، الإنصاف في مسائل الخلاف، تح. محمّد محيي الدين عبد الحميد، (المكتبة التجارية، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٦١)، ٢: ٦٣٠.

٤٥ ابن عصفور، عليّ بن مؤمن، شرح جمل الزجاجي، تح. صاحب أبو جناح، ١: ٣٢٨.

وكان رأي ابن النحّاس (-١٢٩٨م) في التعليقة أنّ عدم جواز تثنية كلمة (بَعْض) كان من هذا الباب، يقول: «ولا يُثَنَّى (بعض) ولا يُجَمَع حملاً على (كل)، لأنّه نقيضه، وحكم النقيض أن يجري على نقيضه»^(٤٦).

وبالحمل على النقيض فسّر النحاة عدم قلب الواو ألفاً في المصدر (مَوْتَان)، يقول ركن الدين الأستراباذي (-١٣١٥م): «وصحّ (المَوْتَان) مع عدم حركة مسّماء؛ لأنّه نقيض (الحَيَوَان)، فحمل النقيض على النقيض، كما حمل النظير على النظير»^(٤٧).

وأُنهي الكلام على هذه العلة بقول الفيروزآبادي: «(العَجْفُ) محرّكةٌ: ذهاب البِسْمِن، وهو (أَعَجْفُ)، وهي (عَجْفَاءُ)، ج: (عَجَافٌ)، شاذٌّ، لأنّ (أَفْعَلٌ) و(فَعْلَاءٌ) لا يُجَمَع على (فعال)، لكنّهم بنّوه على (سِمَانٍ)، لأنّهم قد يَبْنُونَ الشيء على ضِدِّه»^(٤٨).

فعلّة الحمل على النقيض علةٌ لافتة إلى عبقرية العربي وحسن تصرفه في الكلام، تتيح للمتكلّم سعة في التعبير والاستعمال.

الاستغناء: خرّج العلماء كثير من مخالفات القياس على أنه من باب الاستغناء، من ذلك ما ذكره سيوييه (-٧٩٦م): «وأما استغناءؤهم بالشيء عن الشيء فإنّهم يقولون: (يَدَعُ). ولا يقولون: (وَدَعُ)، استغنوا عنها ب(تَرَكَ)»^(٤٩). فلم تستعمل العرب ماضي (يدع) و(يذر) رغم رغم جوازه قياساً، فلم يقولوا: (وَدَعُ) و(وَذَرُ)، واكتفوا باستعمال موافقهما في المعنى: (تَرَكَ).

٤٦ ابن النحّاس، بهاء الدين محمد بن إبراهيم، التعليقة على المقرّب، تح. جميل عبد الله عويضة، (وزارة الثقافة، عمّان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤)، ٣٧٦.

٤٧ الأستراباذي، ركن الدين حسن بن محمّد، شرح شافية ابن الحاجب، تح. عبد المقصود محمّد عبد المقصود، (مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤)، ٢: ٧٦٨.

٤٨ الفيروزآبادي، مجد الدين، القاموس المحيط، تح. محمّد نعيم العرقسوسي وآخرين، (مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة السادسة، ١٩٩٨)، باب (عجف).

٤٩ سيوييه، الكتاب، ١: ٢٥.

كذلك رأى ابن جنيّ (-١٠٠٢م) أنّ الاستغناء علّة أصيلة في نظام اللغة العربية، وأفرد له باباً سَمّاً: (باب الاستغناء بالشيء عن الشيء) (٥٠). وممّا أورده للاستشهاد على هذه العلّة الجموع التي لم تكن مبنيّة على مفرداتها، يقول في ذلك: «ومن ذلك استغناؤهم بلمحة) عن (ملمحة)، وعليها كُسيّرت (ملامح)، وب(شبهه) عن (مشبهه) وعليه جاء (مشابهه)» (٥١).

كما صرّح بذلك ابن مالك (-١٢٧٣م) إذ قال: «وربّما أُستغني عن (مُفعل) ب(فاعل) ونحوه، أو ب(مُفعل)» (٥٢)، يريد بذلك الإشارة إلى نحو: (أيفع الغلام فهو يافع). إذ القياس أن يكون اسم الفاعل على: (مُوفِع)، لكن تركوا هذا القياس استغناءً ب(يافع).

الاستصحاب: وهو استحضار لما هو الأصل أو لحكم من أحكامه عند انتفاء الدليل الموجب للتغيير (٥٣). وهو أحد أدلّة النحو الأربعة الأساسيّة: (السمع والقياس والاستصحاب والإجماع). وقد يُخرَج عليه بعض مظاهر العدول عن القياس.

من ذلك كلام ابن السّراج (-٩٢٨م) على ما ورد عن العرب مصحّحاً، والقياس فيه أن يُعلّ، بقوله: «منه ما شدّ عن بابه وقياسه، ولم يشدّ في استعمال العرب له، نحو: (استحوذ) فإنّ بابه وقياسه أن يُعلّ فيقال: (استحاذ) مثل (استقام) و(استعاذ) وجميع ما كان على هذا المثال، ولكنّه جاء على الأصل واستعملته العرب كذلك» (٥٤).

ويوجّه أبو البركات الأنباري (-١١٨١م) ما ورد عن العرب من قولهم (نعيّم الرجل) بقوله: «فهذا ممّا ينفرد بروايته أبو عليّ قطرب (-٨٢١م)، وهي

٥٠ ابن جنيّ الخصائص، ١: ٢٦٦-٢٧١.

٥١ ابن جنيّ، الخصائص، ١: ٢٦٧.

٥٢ ابن مالك، جمال الدين، شرح التسهيل، تح. عبد الرحمن السيد ومحّم المختون، (دار هجر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٠)، ٣: ٧١.

٥٣ حسّان، تَمّام، الأصول، ١٠٧.

٥٤ ابن السّراج، الأصول في النحو، ١: ٥٧.

رواية شاذة، ولئن صحّت فليس فيها حجّة، لأنّ (نعم) أصله (نعم) على وزن (فعل) بكسر (العين)، فأشبع الكسرة فنشأت الياء ... فمن قال (نعم) بفتح (النون) وكسر (العين) أتى بها على الأصل^(٥٥). فالأنباري يسوّغ ورود (نعم) في (نعم) بأنّه من استصحاب الأصل (نعم)، أشبعت فيه كسرة (العين) .

ويستصحب أبو البقاء العكبري (-١٢١٩م) الأصل في تخريج ما ورد فيه إبقاء حروف العلة في آخر الأفعال المضارعة المجزومة، «كقول الشاعر^(٥٦):

هجوت زبّانَ ثمّ جئت معتدراً من هجو زبّان لم تهجو ولم تدع

فلم يحذف الواو. ومن الألف قول الآخر^(٥٧):

إذا العجوزُ غضبت فطلّق
ولا ترضّأها ولا تملّق

وقال آخر^(٥٨):

وتضحك منّي شيخة عبّسميّة كأن لم ترى قبلي أسيراً يمانياً

ومن الياء^(٥٩):

ألم يأتيك والأبناء تنمي بما لاقت لبون بني زياد

٥٥ الأنباري، أبو البركات، الإنصاف في مسائل الخلاف، ١: ١٢١.

٥٦ البيت من البسيط. وهو لأبي عمر زبّان بن العلاء قاله بعد أن جاءه الفرزدق يعتذر إليه من أجل هجو بلغه عنه. يُنظر: الحموي، ياقوت، معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تح. إحسان عبّاس، (دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣)، ٣: ١٣١٧.

٥٧ البيتان من الرجز، وهما لرؤبة بن العجاج. يُنظر: ابن العجاج، رؤبة، ديوان أراجيز رؤبة، تح. وليم بن الورد البروسي، (دار ابن قتيبة، الكويت)، ١٧٩.

٥٨ البيت من الطويل، وهو لعبد يغوث بن وقاص الحارثي. يُنظر: الضبي، المفضل، المفضّليات، أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، (دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثامنة)، ١٥٨.

٥٩ البيت من الوافر، وهو لقيس بن زهير. يُنظر: الأصفهاني، أبو الفرج، الأغاني، تح. إحسان عبّاس وإبراهيم السعافين وبكر عبّاس، (دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٨)، ١٧: ١٤٣.

ووجه ذلك أنه أخرج الأفعال على الأصل، وجعل الجزم في الحركات المستحقة في الأصل»^(٦٠).

فتوجيه الخارج عن القياس باستصحاب عن الأصل عند النحاة ذو مكان معتبرة، وذلك يعود لسهولته وبساطته، وإلى توافق النحاة على أن ما جاء على الأصل لا يُسأل عنه^(٦١).

الاستحسان: هو مخالفة القياس لغير علة سوى استحسان العرب للصورة المعدول فيها عن القياس دون علة مستحكمة، كالذي نجده فيما نُسب إلى الخليل (-٧٨٦م): «(الأحجار) جمع (الحجر). و(الحجارة) جمع (الحجر) أيضاً على غير قياس، ولكن يجوز الاستحسان في العربية»^(٦٢). فهو توجيه مُعتبر عند النحاة، حتى قال سيبويه (-٧٩٦م) عن هذه العلة: «فاستحسن من هذا ما استحسنت العرب، وأجزه كما أجازته»^(٦٣).

وكذا نجد في كلام ابن السراج (-٩٢٨م) على ما جاء مسموعاً في كسر حرف المضارعة، فيقول: «وقالوا: في حرفٍ شاذٍ: (إِحْبُ) (يِحْبُ)، شَبَّهوه بـ(مَيْتِن) ... وقالوا: (لَيْسَ)، ولم يقولوا: (لَاسَ)، ولا يجوزُ في (أَجِيْتُكَ) ما جازَ في (يِحْبُ)، لأنَّ (يِحْبُ) غُيِّرَت عن أصلها وكان حَقُّها (يِحْبُ)، فلمَّا غُيِّرَت استحسِنوا التغيير»^(٦٤).

٦٠ العكبري، أبو البقاء، اللباب في علل البناء والإعراب، تح، غازي مختار طليمات وعبد الإله النبهان، (دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٥)، ٢: ١٠٨-١٠٩.

٦١ يُنظَر: الفراء، أبو زكريا، معاني القرآن، تح. محمَّد عليّ النجَّار وأحمد يوسف نجاتي، (عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣)، ٢: ١٠٢، ٢٤٠. والميرد، المقتضب، ١: ١٥٩، ٢١٩، ٢٦٨، ٢: ١١٢، ١٨٠، ٣: ١٥٣، ١٦٩، ٤: ١٢٨، ١٨٨، ٢٥٢. وابن السراج، أبو بكر، الأصول في النحو، ١: ٤٢٦، ٢: ٤٢٨، ٣: ٢٧، ١٥٧.

٦٢ الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، تح. مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، (دار الهلال، القاهرة)، ٣: ٧٣-٧٤، باب (حجر).

٦٣ سيبويه، الكتاب، ٢: ٦٩.

٦٤ ابن السراج، أبو بكر، الأصول في النحو، ٣: ١٠٥.

وزهب ابن جنيّ (-١٠٠٢م) هذا المذهب في تفسير قلب الواو ياءً في بعض المسموعات، إذ يقول: «ومن الاستحسان قولهم: (صبيّة) و(قنية)»^(٦٥) و(عذّي) و(بليّ سفر) و(ناقة عليان) و(دبّة)»^(٦٦) مهيار. فهذا كله استحسان لا عن استحكام علة. وذلك أنّهم لم يعتدوا الساكن حائلاً بين الكسرة والواو لضعفه، وكله من الواو»^(٦٧). وكذلك قوله: «ومن الاستحسان قولهم: (رجل غديان وعشيان). وقياسه: (غدوان) و(عشوان) لأنّهما من (غدوت) و(عشوت). أنشدنا أبو عليّ»^(٦٨):

بات ابنُ أسماءٍ يعشوه ويصبيحُه من هجمة كَأشاءِ النَّخلِ ذُرّار

ومثله أيضاً: (دامت السماء تديم ديمًا)، وهو من الواو، لاجتماع العرب طراً على (الدوام)»^(٦٩).

وعلّل قلب الياء ألفاً في الاسم المنسوب إلى (طبيّ) بقوله: «قيل: (طائيّ)، وأصله: (طبيّ) ك(طبيّ)، ثم أبدلت الياء ألفاً استحساناً استمرّ، لا وجوباً عن قوّة علة. ومثله من القلب قولهم في النسب إلى الحيرة: (حاريّ)، وقولهم في (يئسّ ويئسّ): (يأءسّ ويأبسّ)»^(٧٠).

٦٥ القنية: ما اكتسب من مال.

٦٦ الدبّة: الكتيب من الرمل.

٦٧ ابن جنيّ، الخصائص، تح ١: ١٣٧.

٦٨ البيت من البسيط، وهو لقرط بن التوعم الشكري، (يعشوه): يسقي اللبن بالعشي، والهاء تعود على فرس. (يصبح): يسقيه اللبن في الصباح، (الهجمة): الجماعة من الإبل ما بين الثلاثين والمئة. (أشاء النخل): صغار النخل. (ذُرّار): كثيرة الدر. ومعنى البيت أن ابن أسماء كان يسقي فرسه في العشيّ والصباح لبناً من إبل طويلة كثيرة اللبن، وسقاية الفرس في الصباح والعشيّ أنفع له وتكسبه سرعة في عدوه. يُنظر: ابن السكيت، يعقوب بن إسحاق، إصلاح المنطق، تح. أحمد شاكر وعبد السلام هارون، (دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة)، ١٢٨.

٦٩ ابن جنيّ، الخصائص، ١: ١٤٣.

٧٠ ابن جنيّ، أبو الفتح، المبهج في تفسير أسماء شعراء الحماسة، تح. حسن هنداوي، (دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٨٧)، ٥٧.

ورأى الأستراباذي (-١٢٨٧م) أن حذف النون من (لذن) هو من باب الاستحسان، يقول في ذلك: «يستثنى أيضاً نون (لذن)، وحذفه شاذ، ووجهه مع الشذوذ أنه كان في معرض السقوط من دون التقاء الساكنين، نحو^(٧١)»:

مِنْ لَدْ لَحْيَيْهِ إِلَى مَنْحُورِهِ يَسْتَوْعِبُ الْبُوعَيْنِ مِنْ جَرِيرِهِ

... وما ذكرناه وجه استحسانه، وليس بعلة مُوجبة^(٧٢).

فلاستحسان علة ضعيفة، إذ هو آخر ما يذهب إليه النحوي في توجيه ما تُرك فيه القياس، فلا يعتلُّ به ما كانت هناك علة أخرى.

التوهّم: وهو اعتبار لصورة مقدّرة للألفاظ مخالفة للصورة الحقيقية. من ذلك أن القياس في (مُصيبة) أن تُجمَع على (مَصاوب)، إذ حرف المدّس هو عين الكلمة وليس زائداً، لكن العرب تركت هذا القياس وأبدلت الواو الأصلية همزة فقالوا (مصائب)، لتوهّمهم أنّها زائدة. يقول سيبويه (-٧٩٦م): «فأما قولهم: (مصائب) فإنه غلط منهم، وذلك أنّهم توهّموا أنّ (مصيبة) فعيلة) وإنما هي (مُفعلة)^(٧٣)».

وكذلك كان رأي الفراء (-٨٢٢م) في كلامه على (معايش)، إذ يقول: «لا تُهَمَزُ لأنّها - يعني الواحدة - (مفعلة)، الياء من الفعل، فلذلك لم تُهَمَزْ، إنّما يُهَمَزُ من هذا ما كانت الياء فيه زائدة مثل: (مدينة ومدائن)، و(قبيلة وقبائل)، لِمَا كانت الياء لا يُعَرَفُ لها أصلٌ ثمّ قارفتها^(٧٤) ألف مجهولة أيضاً هُمِزَتْ، ومثل (معايش) من الواو ممّا لا يُهَمَزُ لو جمعت: (معونة) قلت: (معاون)، أو

٧١ البيتان من الرجز، وهما لغيلان بن حريث. والبوعان: مُثَنَّى بوع، وهو مصدر باع الشيء بوعاً إذا ذرعه بباعه. والجريز: الحبل. وفي هذا البيت يصف الشاعر فرساً بطول العنق فجعله يستوعب من حبله الذي يُرَبَطُ به مقدار باعين. يُنظر: السيرافي، أبو سعيد، شرح أبيات سيبويه، تح. محمّد علي سلطان، (دار العصماء، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠١٠)، ٢: ٣٨٠.

٧٢ الأستراباذي، رضي الدين، شرح شافية ابن الحاجب، ٢: ٢٣٣-٢٣٤.

٧٣ سيبويه، الكتاب، ٤: ٣٥٦.

٧٤ قارَفَ: خالَطَ.

(منارة) قلت: (مناور). وذلك أنّ الواو ترجع إلى أصلها لسكون الألف قبلها. ورُبُّمَا هَمَزت العرب هذا وشبَّهه، يتوهَّمون أنها (فعيلة)»^(٧٥).

وعلى التَّوْهم وجَّه الفَرَّاء (-٨٢٢م) أيضاً الخروج عن القياس في جمع (ليلة) على (الليالي)، فجاء في تاج العروس: «وقال الفَرَّاء: (ليالٍ) على غير قياس، توهَّموا واحِدته (لَيْلَة)»^(٧٦). وبذلك خرَّج ابن جنِّي (-٣٩٣) همز الواو في^(٧٧):

لَحَبَّ المؤقَّدانِ إلَيَّ مؤسَى وجَعَدَةُ لو أضاءهما الوقودُ

بقوله: «فهَمَز الواو الساكنة، لأنَّه توهَّم الضمَّةَ قبلها فيها»^(٧٨).

فالتَّوْهم معهود في اللغة العربية كما ذكر أبو حيَّان (-١٣٥٣م) في البحر المحيط^(٧٩)، وهو تسويغ لما هو مقدَّر أن يكون لا ما هو كائن، ووعليه فهو ضرب من التأويل وجَّه النحاة عليه كثيراً من المظاهر الصرفية التي خرجت عن الأعمِّ الأغلب من سنن كلام العرب.

الضرورة الشعرية: ترك القياس للضرورة الشعرية من الأمور غير المختلف عليها في العربية، إذ يجوز في الشعر ما لا يجوز في غيره، وهناك الشيء الكثير من الشواهد التي يكون العدول فيها لضرورة عروضية، من ذلك ترك الإدغام الواجب، يقول سيبويه (-٧٩٦م): «واعلم أنّ الشعراء إذا

٧٥ الفَرَّاء، معاني القرآن، ١: ٣٧٣.

٧٦ الزبيدي، محمَّد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، تح. مجموعة من المحققين، (وزارة الإرشاد، الكويت، ١٩٦٥)، مادَّة (ليل)، ٣٠: ٣٧٥.

٧٧ البيت من الوافر، وهو لجريير. ومعناه أنه لَمَّا أضاءت النار ابني الشاعر مؤسَى وجعدة، ورأهما ذوي ضياء ونور صاروا محبوبين إلَيَّ جداً. يُنظَر: جريير، ديوان جريير بشرح محمَّد بن حبيب، تح. نعمان محمَّد طه، (دار المعارف، الطبعة الثالثة)، ٢: ٢٨٨.

٧٨ ابن جنِّي، المنصف، ١: ٣١١.

٧٩ الأندلسي، أبو حيَّان، البحر المحيط في التفسير، تح. مجموعة من المحققين، (دار الفكر، بيروت، ٢٠١٠)، ١: ١٢٦.

اضطُّروا إلى ما يجتمع أهل الحجاز وغيرهم على إدغامه أجزوه على الأصل، قال الشاعر، وهو قَعْنَب بن أم صاحب^(٨٠):

مَهْلًا أَعَاذَلْ، قَد جَرَبْتِ مِنْ خُلُقِي
أَنْبِي أَجُودٌ لِأَقْوَامٍ وَإِنْ ضَبْنُوا

وقال^(٨١):

تَشْكُو الْوَجَى مِنْ أَظْلَلٍ وَأُظْلَلٍ

وهذا النحو في الشعر كثير^(٨٢).

ومن ذلك أيضًا أنَّ العرب في الشعر «يزيدون في آخر الاسم نونًا مشددة، كقولهم في (القُطْنِ): (قُطْنُنٌ) وهذا من أقبح الضرورة. وقال الراجز^(٨٣):

كَأَنَّ مَجْرَى دَمْعِهَا الْمُسْتَنْ
قُطْنُنَةٌ مِنْ أَجُودِ الْقُطْنُنِ

ويُروى: القُطْنُنِ^(٨٤).

ويوجِّه أبو عليّ الفارسي (-٩٨٧م) ورود (السمائي) في الشعر جمعًا ل(سما) بأنَّه من ضرائر الشعر، إذ يقول: «من الرِّدِّ إلى الأصل المرفوض في الشعر قول الشاعر^(٨٥):

٨٠ البيت من البسيط.

٨١ البيت من الرجز المشطور، وهو للعجاج. الوجى: الجفا وذلك من طول السير، والأظلل: باطن خفّ العبير. يُنظر: العجاج، ديوان العجاج، صنعة عبد الملك بن قريش الأصمعي، تح. عزة حسن، (دار الشرق العربي، بيروت، ١٩٩٥)، ١٨٠.

٨٢ سيبويه، الكتاب: ٣: ٥٣٥.

٨٣ البيتان من الرجز، وهما للعجاج. المستن: المضطرب. يُنظر: العجاج، ديوان العجاج، ٢٠٥.

٨٤ السيرافي، أبو سعيد، ضرورة الشعر، تح. رمضان عبد التواب، (دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٥)، ٥١-٥٢.

٨٥ البيت من الطويل، وهو لأمية بن أبي الصلت. الضمير في (له) يعود على الله I، والضمير في (فوقه) يعود على (ما)، ويقصد ب(سما الإله) العرش. يُنظر: ابن أبي الصلت، أمية، ديوان أمية بن أبي الصلت، تح. عبد الحفيظ السطلي، 528.

له ما رأَتْ عَيْنُ البَصِيرِ وفوقه سماءُ الإله فوق سبع سمائيا

والقياس المطرّد في هذا النحو : (سمايا) ، مثل : (ركايا) و(مطايا)»^(٨٦).

ومنه همز الألف على غير قياس، ك«قوهم: (شأبة) و(دأبة) ... وقال كثير^(٨٧):

وللأرض: أمّا سُودها فَتَجَلَّتْ بياضًا، وأمّا بياضها فادهأمت

يريد: فادهأمت.

وقد كاد يتّسع هذا عندهم. إلاّ أنّه مع ذلك لم يكتر كثرة توجب القياس. قال أبو العباس^(٨٨): قلت لأبي عثمان^(٨٩): أتقيس هذا النحو؟ قال: لا، ولا أقبله. بل ينقاس عندي ذلك في ضرورة الشعر^(٩٠). وغير ذلك كثير.

المطلب الثاني: العلل الغائية:

التخفيف: وهو ما يكون من تغيير جارٍ على أصل مستعمل، لا مهمل كما في الاستئصال، إلاّ أنّ العرب عمدت إلى التخفيف فيه، فالعدول عن الأصل هنا ليس دفعًا لثقل، إنّما هو زيادة في التخفيف، وهي علّة راعاها العرب في نطقهم، ف«الإنسان في نطقه لأصوات لغته يميل إلى الاقتصاد في المجهود العضلي، وتلتمس أسهل السبل، مع الوصول إلى ما يهدف إليه من إبراز

٨٦ الفارسي، أبو عليّ، المسائل العضديات، تح. علي جابر المنصوري، عالم الكتب، (بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٦)، ٤٥.

٨٧ البيت من الطويل، وهو في رثاء عبد العزيز بن مروان، إذ يعجب من إظهار حزنها بالسواد وبالجدب الذي يُعبّر عنه بالبياض. يُنظر: كثير عزة، ديوان كثير عزة، تح. إحسان عباس، (دار الثقافة، بيروت، ١٩٧١)، ٣٢٣.

٨٨ هو المبرّد، محمّد بن يزيد (٢٨٥-).

٨٩ هو المازني، بكر بن محمّد (٢٤٧-).

٩٠ ابن عصفور، الممتع الكبير في التصريف، ١٢٤-٢١٥. والجملة الأخير من كلام ابن عصفور وليست من كلام المازني.

المعاني وإيصالها إلى المتحدّثين معه»^(٩١). ومسائل تخفيف الهمزة من أبرز ما جرى فيه العدول لهذه العلة، ف«الهمزة لما كانت خارجة من أقصى الحلق، استحبّت العرب تخفيفها»^(٩٢)، ومن ذلك ما نجده في كلام سيويه (٧٩٦م) في باب «ما يسكن استخفافاً وهو في الأصل متحرك»^(٩٣).

ومنه كذلك تسكين عين الأسماء الثلاثية المكسورة أو المضمومة، ف«ما كان ثلاثياً مضموم الثاني أو مكسوره، فلك فيه الإسكان تخفيفاً»^(٩٤). ومنه أيضاً الإعلال بقلب الواو ياءً في مثل: «قولهم: (ضِيْم) في (ضُوم)، و(قِيْم) في (قُوم)، و(فِيْل) في (فُول)، و(نِيْم) في (نُوم). لَمَّا كانت الياء أخفّ عليهم وكانت بعد ضمّة»^(٩٥).

فطلب الخفة يُعدّ مظهرًا من مظاهر تفسير وقوع الخروج على القياس في العربية، وهو مبنيٌّ على الذوق الاستعمالي للغة، والجنوح إلى الاقتصاد في النطق. وهو في أغلبه سماعيٌّ، نقف فيه عند ما خفّفته العرب.

أمن اللبس: قد يكون مجيء العناصر اللغوية على ما هي عليه في القياس سببًا إلى اللبس عند المتلقّي، فعندها قد تلجأ اللغة إلى العدول لإزالة ذلك الاشتباه بما هو غير المراد^(٩٦). ويذكر سيويه (٧٩٦م) على ذلك أمثلة، منها قوله: «وأما (المسجد) فإنه اسم للبيت، ولست تريد به موضع السجود وموضع جبهتك، ولو أردت ذلك لقلت: (مسجد)»^(٩٧).

٩١ أنيس، إبراهيم، الأصوات اللغوية، ١٦٥-١٦٦.

٩٢ ابن أبي مريم، الموضح في وجوه القراءات وعللها، تح. عمر عمدان الكبيسي، (مكتبة الجماعة الخيرية لتحفيظ القرآن الكريم، جدّة، الطبعة الأولى، ١٩٩٣)، ١: ١٨٥.

٩٣ سيويه، الكتاب، ٤: ١١٣.

٩٤ ابن جني، الخصائص، ٢: ٣٣٨.

٩٥ سيويه، الكتاب، ٤: ٣٦٢.

٩٦ حسّان، تَمَام، الأصول، ١٣٠. وحتحات، أمان الدين، الاستدلال النحوي في كتاب سيويه وأثره في تاريخ النحو، (دار القلم العربي، حلب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦)، ٢٩٩.

٩٧ سيويه، الكتاب، ٤: ٩٠.

كما يمكن ملاحظة هذه العلة في ظاهرة تعدد المصادر للفعل الواحد إذا تعدد معناه، يقول ابن قتيبة (-٨٨٩م): «وَحَمَيْتُ الْمَرِيضَ أَحْمِيَهُ (حَمِيَّةً، وَحِمْوَةً)، وَحَمَيْتُ الْقَوْمَ (حِمَايَةً) أَي: نَصَرْتُهُمْ وَمَنْعْتُ مِنْ ظُلْمِهِمْ»^(٩٨). ويذكر أيضًا: «ورأيتُ في المنام (رُؤْيَا)، ورأيتُ في الفقه (رَأْيًا)، ورأيتُ الرجل (رُؤْيَةً)»^(٩٩). وأورد من ذلك شيئًا كثيرًا جدًا^(١٠٠).

ومن هذا القبيل أيضًا أن الأصل في النسب إلى المركب الإضافي أن يكون بحذف المضاف إليه والنسب إلى المضاف، «فالمنسوب إليه في الحقيقة هو المضاف»^(١٠١)، غير أنه «إن خيف لبس حذف الصدر ونُسب إلى العجز كقولهم: (منافِي) و(أشهلي) في المنسوب إلى (عبد مناف) و(عبد الأشهل)»^(١٠٢).

ويرى الفارابي^(١٠٣) (-٩٦١م) أن «كل ما كان على (فَعَال) من الأسماء أُبدِل من أحد حرفي تضعيفه ياء، مثل: (دينار)، و(قيراط)، كراهية أن يلتبس بالمصادر، إلا أن يكون بالهاء، فيخرج على أصله، مثل: (دِنَابَة)»^(١٠٤)، و(صِنَارَة)، و(دِنَامَة)»^(١٠٥)، لأنه الآن أمن التباسه بالمصادر»^(١٠٦).

٩٨ ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، أدب الكاتب، تح. محمّد الدالي، (مؤسسة الرسالة، بيروت)، ٣٣٦.

٩٩ ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، أدب الكاتب، ٣٣٩.

١٠٠ يُنظَر: ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، أدب الكاتب، ٣٣٣-٣٤٣.

١٠١ الأستراباذي، رضي الدين، شرح شافية ابن الحاجب: ٢: ٧٥.

١٠٢ ابن مالك، شرح الكافية الشافية، تح. عبد المنعم أحمد هريدي، (دار المأمون للتراث، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٨٢)، ٤: ١٩٥٤.

١٠٣ هو أبو إبراهيم، إسحاق بن إبراهيم بن الحسين الفارابي. أديب، غزير مادة العلم، وهو خال الجوهرى صاحب الصحاح. له (ديوان الأدب) و(درر التيجان). توفي سنة (٥٣٥٠هـ). يُنظَر: الزركلي، خير الدين، الأعلام: ١: ٢٩٣.

١٠٤ الدنابة: الرجل القصير.

١٠٥ الدنامة: الرجل القصير أيضًا.

١٠٦ الفارابي، أبو إسحاق، ديوان الأدب، تح. أحمد مختار عمر، (دار الشعب، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣)، ١: ٣٣٨-٣٣٩.

وممَّا عُدِلَ عن القياس احترازًا من الوقوع اللبس ما جاء في جمع كلمة (أرض)، فالأصل فيها ألا تُجمَع بالواو والنون، لكنَّهم جمعوها بهما وقالوا: (أرضون)، «وسبب ذلك خوف الالتباس بجمع (أَرْضَة)» (١٠٧).

فأمن اللبس من العلل الأصيلة في العربية، وعناية العربي بهذه العلة أمر مسلّم به، فالكلام إنَّما وضع للفائدة، وصون هذه الغاية يسوّغ الخروج عن الأصل.

المبالغة: قد يكون الخروج عن القياس بقصد المبالغة، فذكر سيبويه (-٧٩٦م) في زيادة ألف نون قبل ياء النسب: «إنَّما أردتَ حيث قلتَ: (جمانيّ) الطويلَ الجمَّة» (١٠٩)، وحيث قلتَ: (اللَّحْياني) الطَّويلَ اللَّحِيَّة، فلمَّا لم تُعن ذلك أجري مجرى نظائره التي ليس فيها ذلك المعنى» (١١٠).

وكان رأي ابن جني (-١٠٠٢م) أن جمود أفعال المدح والذم والتعجُّب إنَّما كان لغرض المبالغة، فيقول: «وهم إذا أرادوا شدَّة المبالغة في الكلمة فمِمَّا يُخرِجونها عن أصلها. ألا ترى أنَّ أصل الأفعال أن تتصرَّف، وقد منعوا (نعم) و(بئس) و(حبذا) وفعل التعجُّب التصرَّف لما قصدوه، وهذا باب واسع» (١١١).

وذهب الرضيُّ الأستراباذي (-١٢٨٧م) إلى أنَّ ما عُدِلَ فيه عن قياس المصدر إلى (تفعال) إنَّما كان لمعنى المبالغة والتوكيد، فيقول: «يعني أنَّك إذا قصدت المبالغة في مصدر الثلاثي بنيته على (التفعال)، وهذا قول سيبويه، ك(التَّهْذار) في الهذر الكثير، و(التَّلْعاب) و(التَّزْداد)، وهو مع كثرته ليس بقياس مطرد. وقال الكوفيون: إنَّ (التفعال) أصله (التفعيل) الذي يفيد التكرير، فُلبت ياءه ألفًا فأصل (التكرار): (التكرير)، ويُرجَّح قول سيبويه بأنهم

١٠٧ الأرضة: دويبة تأكل الخشب والورق ونحوهما.

١٠٨ ابن مالك، شرح التسهيل، ١: ٨٣.

١٠٩ الجمَّة: مجتمع شعر الرأس.

١١٠ سيبويه، الكتاب، ٣: ٣٨٠.

١١١ ابن جني، المنصف، ١: ٢٤١.

قالوا: (التَّلْعَابُ)، ولم يجئ (التَّلْعِيبُ)، ولهم أن يقولوا: إن ذلك ممَّا رفض أصله»^(١١٢).

فالمبالغة علةٌ معنويَّةٌ لمحها علماء الصرف في بعض مظاهر الخروج عن القياس في بعض المواد اللغوية، ووظفوها لتسويغها.

الإتباع: هو تقريب صوت أو بناء من آخر يجاوره أو يناظره بهدف الاقتصاد في الجهد العضلي، ومحاولة الانسجام بين الحركات والأصوات^(١١٣)، وقد عبّر عنه النحاة بمصطلحات أخرى، نحو: المضارعة^(١١٤) والتقريب^(١١٥) والمشاكله^(١١٦) والمجانسة^(١١٧) والمناسبة^(١١٨).

وقد جعل النحاة الإتباع علةً لكثير من مسائل العدول عن القياس، نحو ما نراه في كلامهم على كسر فاء الأسماء التي على وزن (فَعَلٌ)، من ذلك كلام ابن جنِّي (-١٠٠٢م) إذ يقول: «وأما قولهم: (رجلٌ جِنزٌ، ومِحْكٌ، ونِفْرٌ) ونحوه، فإنَّما أصل بنائه على (فَعَلٌ) ك(حَذِرٌ). ولكنَّهم كسروا فاء الفعل إتباعًا، كما قالوا: (شعيرٌ) و(بعيرٌ) فكسروا الفاء لكسرة العين»^(١١٩).

١١٢ الأستراباذي، رضي الدين، شرح شافية ابن الحاجب، ١: ١٦٧.

١١٣ أنيس، إبراهيم، الأصوات اللغوية: ١٧٤. وعمر، أحمد مختار، دراسة الصوت اللغوي، (عالم الكتب، القاهرة، ١٩٩٧)، ٣٧٨. والنجّار، لطيفة، دور البنية الصرفية في وصف الظاهرة النحوية وتقعيدها، ١١٤.

١١٤ سيبويه، الكتاب، ٤: ٤٧٧.

١١٥ ابن جنِّي، الخصائص، ١: ٣٢٠.

١١٦ الفارسي، أبو علي، الحجّة للقراء السبعة، تح. بدر الدين قهوجي وبشير حويجان، (دار المأمون للتراث، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٨٤)، ١: ٢٠٧.

١١٧ الفارسي، أبو علي، الحجّة للقراء السبعة، ١: ٥٢، ٢٠٧. والعكبري، أبو البقاء، إعراب القراءات الشواذ، تح. محمّد السيّد أحمد عزّوز، (عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦)، ١: ١٠٢، ٤١٦.

١١٨ العكبري، إعراب القراءات الشواذ: ٢: ٢٨٩.

١١٩ ابن جنِّي، المنصف: ١: ١٩.

ومن تلك المسائل أيضًا ما جرى من قلب في بناء كلمة لتشاكل بناء كلمة أخرى وردتا معًا تركيب واحد لتحقيق والانسجام الصوتي والموسيقى، نحو قولهم: (حَيْصُ بَيْص) و(لا دريت ولا تليت). يقول ابن مالك (-١٢٧٣م): «معنى (وقعوا في حَيْصُ بَيْص): وقعوا في شدة ذات تقدّم وتأخر، وهو من (حاص عن الشيء يحيص) إذا تأخر عنه خوفًا منه، و(باص يبوص بوصًا) إذا تقدّم، فأبدلت واو (بوص) ياءً لتشاكل (حَيْصًا)، كما فعلوا بواو (تَلَوْتَ) حين قيل: (لا دَرَيْتَ ولا تَلَيْتَ). وقد عكس من قال: (في حَوْص وِبَوْص) فجاء ب(بَوْص) على أصله وأبدل ياء (حَيْص) واوًا وهذا من إتياع الأول الثاني» (١٢٠).

وممّا خالف القياس للإتياع قولهم: «الغدايا والعشايا» (١٢١). على أنّ (غدايا) جمع (عَدْوَة)، والقياس أن تجمع على (غَدَوَات). وكذلك مجيء مصدر (أَقَامَ) على (إقام) في قوله تعالى (١٢٢): «وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ»، والقياس (إقامة). فمن العلماء من ذهب إلى أنّ حذف التاء كان للمشكلة بين (إقام) و(إيتاء) في الآية الكريمة، يقول أبو حيان (-١٣٥٣م): «وإن كان الأكثر (الإقامة) بالتاء وهو المقيس في مصدر (أفعل) إذا اعتلت عينه. وحسن ذلك هنا أنّه قابل (وإيتاء)، وهو بغير تاء، فتقع الموازنة بين قوله: (إِقَامَ الصَّلَاةِ) و(إِيتَاءَ الزَّكَاةِ)» (١٢٣).

وأختم الحديث عن الإتياع بقول ابن يعيش (-١٢٤٦م): «والمشكلة بين الألفاظ من مطلوبهم، ألا ترى أنّهم قالوا: (أخذه ما قدّم وما حدث) فضمّوا فيهما، ولو انفرد لم يقولوا إلا: (حدث) مفتوحًا. ومنه الحديث: (ارجعن

١٢٠ ابن مالك، شرح التسهيل، ٢: ٤١٧.

١٢١ ابن فارس، أبو الحسين أحمد، الصحابي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، تح. عمر فاروق الطيّاع، (مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣)، ٢٣١.

١٢٢ الآية ٧٣ من سورة الأنبياء.

١٢٣ الأندلسي، أبو حيان، البحر المحيظ في التفسير، ٧: ٤٥٣.

مأزورات غير مأجورات»^(١٢٤)، والأصل: (موزورات)، فقلبوا الواو ألفاً مع سكونها لتشاكل (مأجورات)، ولو انفرد لم يقلب»^(١٢٥).

الاختصار: وهي سمة واسعة الانتشار في اللغة العربية، حتى عدّها ابن فارس (-٩٩٥م) سنة من سنن العرب. غير أنّ ما خُرج من مخالفات للقياس بهذه العلة كان قليلاً، من ذلك ما ذكره ابن النّحاس (-١٢٩٨م) في كلامه على تأنيث الاسم الجامد بالتاء إذا كان مؤنثاً حقيقياً، فيقول: «كان الأصل أن يوضع لكل مؤنث لفظ غير لفظ المذكر، كما قالوا: (عير وأتان) و(جدي وعناق) و(حمل ورخل) و(حصان وحجر) إلى غير ذلك، لكنهم خافوا أن تكثر عليهم الألفاظ ويطول عليهم الأمر، فاختصروا ذلك بأن أتوا بعلامة فرّقوا بها بين المذكر والمؤنث»^(١٢٦). ومقصد هذا العدول ووظيفته واضحة، فهو وإن كان مخالفاً للقياس، فهو أخصر على المتكلم وأقل كلفةً، فقولك: (حمار وحمارة) أيسر من: (حمار وأتان).

الإشباع: وهو مطل حركة الحرف لتكون حرف مدّ. «ألا ترى أنّ من متقدّم القوم من كان يسمّي الضمة الواو الصغيرة، والكسرة الياء الصغيرة، والفتحة الألف الصغيرة. ويؤكّد ذلك عندك أنّك متى أشبعت ومطلت الحركة أنشأت بعدها حرفاً من جنسها. ومن ذلك قولك في إشباع حركات ضرب ونحوه: (ضوريبا)»^(١٢٧) في الفعل (ضرب) المبني للمجهول.

١٢٤ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، تح. محمّد فؤاد عبد الباقي، (دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ٢٠٠٩)، ١: ٥٠٢-٥٠٣، كتاب الجنائز، باب ما جاء في اتباع النساء الجنائز، حديث رقم: ١٥٧٨. والبيهقي، أبو بكر، السنن الكبرى، تح. محمّد عبد القادر عطا، (دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٣)، ٧: ٥٢٠، كتاب الجنائز، باب ما ورد في نهي النساء عن اتباع الجنائز، حديث رقم: ٧٢٨١.

١٢٥ ابن يعيش، شرح المفصل: ٥: ٢٠٤.

١٢٦ ابن النّحاس، التعليقة على المقرّب، ٥٩٦.

١٢٧ ابن جيّ، الخصائص، ٢: ٢١٥.

وعلى الإشباع فسّر أبو عليّ الفارسي (-٩٨٧م) الألف في (ينباع) التي جاءت في قول الشاعر^(١٢٨):

يُنْبَاعُ مِنْ ذِفْرَى غَضُوبٍ جَسْرَةٍ زَيَافَةٍ مِثْلَ الْفَيْنِيقِ الْمُكْدَمِ

فقال: «أراد (يُنْبَعُ)»^(١٢٩).

وعلى ذلك حمل ابن الخشّاب (-١١٧١م) الألف بعد الهمزة في قولهم: (آن) في: (أنا). فيقول: «قولهم: (آن فعلت كذا)،... والأشبه إذا ثبتت هذه اللغة على قلتها وضعفها أن تكون الألف بعد الهمزة ناشئة عن إشباع فتحتها»^(١٣٠).

ومن الإشباع الواجب ما جاء في الفعل (استكان)، إذ هو من (سكن) على زنة (افتعل). يقول الأسترابادي (-١٢٨٧م): «الإشباع في (استكان) لازم»^(١٣١). وبذلك جاء كلام الفيروزآبادي إذ يقول في بيان هذا الفعل: «(واستكان): خضعَ وذُلَّ، (افتعل)، من (المسكنة)، أشبعت حركة عينه»^(١٣٢).

وكذلك ما ذكره أبو حيّان (-١٣٥٣م) عن قول العرب: (نعيم) في الفعل (نعم)، فيقول: «وأما كونها سمع فيها (نعيم) فهو من الشذوذ بحيث لا يُقاس عليه فخرّج على الإشباع»^(١٣٣).

١٢٨ البيت من البسيط، وهو لعنترة. وينباع: الفاعل يعود على العرق. والذفرى: العظم خلف الأذن. الزيافة: السريعة. والفنيق: الفحل من الإبل. المكدم: المكرم فلا يُركب. فالمعنى: أن عرق ناقته يسيل من جهدها في السير. يُنظر: ابن شدّاد، عنترة، ديوان عنترة، تح. محمّد سعيد مولوي، (المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣)، ٢٠٤.

١٢٩ ابن جني، الخصائص، ٣: ١٢١-١٢٢.

١٣٠ الأسترابادي، شرح شافية ابن الحاجب، ١: ٧٠.

١٣١ الأسترابادي، شرح شافية ابن الحاجب، ١: ٧٠.

١٣٢ ابن الخشّاب، عبد الله بن أحمد، المرتجل، تح. علي حيدر، (١٩٧٢)، ٣٢٩-٣٣٠.

١٣٣ الأندلسي، أبو حيّان، التذيل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، تح. حسن هندراوي، (دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠)، ١٠: ٧٤.

التوسُّع: قد تعدل العرب في كلامها عن القياس لا لعلّة مستحكمة، إنّما هو توسُّع منهم وتفنُّن، من ذلك ما ذكره ابن جني (-١٠٠٢م) عن زيادة الألف طرفاً على الاسم الخماسي، يقول: «فَأَمَّا قَبَعَثْرَى»^(١٣٤) فتنوين ألفه يدلُّ على أنّها ليست للتأنيث، ألا ترى أنّ مثل (حُبلى) و(سَكْرَى) لمّا كانت ألفه للتأنيث لم تنوّن على وجهه. فإن قلت: أتقول: إنّ ألفه للإلحاق؟ فالجواب: أنّها ليست للإلحاق، لأنّ بنات الخمسة ليس وراءها شيء من الأصل فيلحق به، ولكنّها زيادة لغير التأنيث، بل لضرب من التوسُّع»^(١٣٥).

وكذلك ما فسّر به الخروج عن القياس في قلب الياء واواً في (شواريز)^(١٣٦)، إذ يقول: «ويحتمل عندي قولهم (شواريز) قولاً آخر على غير هذا المذهب الأوّل، وهو أن يكون (شيراز) (فيعلالاً)، والياء فيه غير مبدلة من راء، ولا واو بمنزلة (ديماس)، وكان قياسه على هذا أن يقولوا في تكسيره (شياريز) ك(دياميس)، ولكنهم أبدلوا من الياء واواً لضرب من التوسُّع في اللغة، وذلك أنّ الواو في هذا المثال المكسّر أعمّ تصرُّفاً من الياء، ألا ترى إلى كثرة (ضوارب) و(قواتل) و(خواتم) و(طوابق) و(حواطيم)^(١٣٧) و(جواريف)^(١٣٨) و(سوابيط)^(١٣٩) و(حوانيت) و(دواليب)، وقلّة (صيارف) و(بياطر)»^(١٤٠).

وبذلك علّل ابن عصفور (-١٢٧٠م) بعض صور القلب المكاني، إذ يقول: «فالمقلوب على قسمين: قسم قلب للضرورة، ... وقسم قلب توسُّعاً من غير ضرورة تدعو إليه، لكنّه لم يطرد عليه فيقاس. وذلك نحو قولهم:

١٣٤ القبعثرى: العظيم الشديد.

١٣٥ ابن جني، المنصف، ١: ٥١.

١٣٦ الشواريز: جمع (شيراز): اللبن الرائب المستخرج ماؤه.

١٣٧ الحواطيم: جمع (حاطوم): السنة الشديدة.

١٣٨ الجواريف: جمع (جاروف): السيل يجرف ما مرّ به.

١٣٩ السوابيط: جمع (ساباط): السقيفة بين حائطين تحتها ممّراً نافذ.

١٤٠ ابن جني، أبو الفتح، سر صناعة الإعراب، تح. حسن هنداي، (دار القلم، دمشق، الطبعة الثانية، ١٩٩٣)، ٢: ٧٤٩-٧٥٠.

لاثٍ) (١٤١) و(شاكٍ) (١٤٢)، والأصل: (شائك) و(لاثث)، لأنَّ (لاثثًا) من (لاث - يلوث)، و(شائك) مأخوذ من شوكة السلاح» (١٤٣).

فالتوسُّع ظاهرة لغوية أسلوبية عالِجها العلماء معالجة وصفية من خلال تفسيرهم مخالفات القياس في النصوص اللغوية السماعية المحتجَّ بها.

الحفاظ على لفظ الأمثال: حرص العربي على أن يستعمل المَثَل وما جرى مجراه باللفظ الذي أنشئ عليه، وإن كان فيه خروج عن القياس الصرفي، ف«جميع الأمثال إنما تحكي ألفاظها كما جرت وقت جرت» (١٤٤). وهذا معنى قولهم: «الأمثال لا تُعَيَّر» (١٤٥)، فيقال للرجل: «الصيف ضيَّعت اللبن» (١٤٦) و«أطري فإنك ناعلة» (١٤٧) بالتأنيث (١٤٨)، ويقال للمرأة: «أخوك من صدقك النصيحة» (١٤٩) و«عُثِّك خيرٌ من سمين غيرك» (١٥٠) بالتذكير، والقياس المطابقة.

وكذلك تقول: «أتيس من تيس البياع» (١٥١) باشتقاق اسم التفضيل من الاسم الجامد. أو اشتقاقه من مصدر الفعل المبني للمجهول أو مصدر فوق

١٤١ نبات لاثٍ: التَّف بعُضه ببعض.

١٤٢ رجلٌ شاكٍ: حديد السلاح.

١٤٣ ابن عصفور، الممتع الكبير في التصريف، ٣٩١.

١٤٤ ابن السراج الأصول في النحو: ١: ١١٥.

١٤٥ ابن يعيش، شرح المفصل، ٢: ٢٧، والعكبري، اللباب في علل البناء والإعراب، ١: ١٩٠، وابن عصفور، شرح جمل الزجاجي، ٢: ٤١٧، وابن مالك، شرح الكافية الشافية، ٢: ١١١٧، والسيوطي، جلال الدين، الأشباه والنظائر في النحو، ١: ١٩٤.

١٤٦ يُضْرَب لمن يطلب شيئاً قد فوّته على نفسه. يُنظَر: الميداني، أبو الفضل، مجمع الأمثال، تح. محمّد محيي الدين عبد الحميد، (مطبعة السنّة المحمّدية، القاهرة، ١٩٥٥)، ٢: ٦٨، برقم: ٢٧٢٥.

١٤٧ يُضْرَب لمن يُؤمر بارتكاب الأمر الشديد لاقتداره عليه. يُنظَر: الميداني، مجمع الأمثال، ١: ٤٣٠، برقم: ٢٢٦٦.

١٤٨ المبرّد، المقتضب، ٢: ١٤٣.

١٤٩ الميداني، مجمع الأمثال، ١: ٢٣، برقم: ٦٨.

١٥٠ الميداني، مجمع الأمثال، ٢: ٥٨، برقم: ٢٦٧٢.

١٥١ البياع هو ابن عبد باليل بن ناشب بن غيرة بن سعد بن ليث بن بكر. يُنظَر: الميداني، مجمع الأمثال، ١: ١٤٩.

الثلاثي كما في قول العرب: «أشغل من ذات اللَّحْيَيْن»^(١٥٢)، وقولهم: «أحوُل من ذئب»^(١٥٣)، إذ اسما التفضيل السابقان مشتقان من مصدر (شُغِل) و(احتال).

ومن الخروج عن القياس ما جاء من التقاء الساكنين في قولهم: «التقت حَلَقْنَا البِطَان»^(١٥٤). فألف المثنى تثبت في اللفظ رغم أنها متلوّة بساكن، والقياس حذفها لمنع التقاء الساكنين. وما ساغ واحد من الخروجات السابقة عن القياس إلا «لأنه جرى مثلاً، والأمثال لا تغيّر»^(١٥٥)، والتزام القياس فيه ضرب من التغيير. فالعلة وراء هذه العدوليات هي صيانة ألفاظ الأمثال من أدنى تغيير.

تجنّب التقاء الساكنين: كانت هذه العلة إحدى العلل التي وجّه بها النحاة ما جاء من همز للألف المتلوّة بحرف مضعّف، فذكروا أنه «إذا كان أوّل الساكنين ألفاً والثاني مدغمًا قلبت الألف همزة مفتوحة، نحو: (دَابَّة) و(شَابَّة) و(جَانَّ). في (دَابَّة) و(شَابَّة) و(جَانَّ)، مبالغة في الهرب من التقاء الساكنين»^(١٥٦).

وعلى هذه العلة خرّج أبو حيّان الأندلسي (-١٣٥٣م) همز الألف في (هذان) و(اللذان)، فيقول: «وقرأ بعضهم: (هاذَان) و(اللذَان) بالهمز وتشديد النون، فرارًا من التقاء الساكنين»^(١٥٧).

وذهب ابن هشام (-١٣٥٩م) إلى أن ما جرى من حذفٍ للتونين إذا تبعه ساكن، هو من كراهة اجتماع ساكنين، رغم أن القياس هو التحريك بالكسر، فيقول: «ويُحذف لالتقاء الساكنين قليلاً كقوله»^(١٥٨):

١٥٢ النّحوي: زُق السُّمْن. يُنظَر: الميداني، مجمع الأمثال، ١: ٣٧٦-٣٧٦.

١٥٣ الميداني، مجمع الأمثال، ١: ٢٢٨.

١٥٤ البطان: هو الحزام الذي يُجعل تحت بطن البعير، وفيه حلقتان، فإذا التقتا فقد بلغ الشدُّ غايته. يُنظَر: الميداني، مجمع الأمثال، ٢: ١٨٦.

١٥٥ ابن يعيش، شرح المفصل، ٢: ٢٧.

١٥٦ الأستراباذي، ركن الدين، شرح شافية ابن الحاجب، ١: ٥١١.

١٥٧ الأندلسي، أبو حيّان، ارتشاف الضرب من لسان العرب، تح. رجب عثمان محمّد، (مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٨)، ٢: ٩٧٥.

١٥٨ البيت من المتقارب، وهو لأبي الأسود الدؤلي. يُنظَر: الدؤلي، أبو الأسود، ديوان أبو الأسود الدؤلي، صنعة أبي سعيد الحسن السكري، تح. محمد حسن آل ياسين، (دار الهلال، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٨)، ٥٤.

الخاتمة

وبعد هذه الجولة مع آراء العلماء في تسويغ ما جاء مخالفاً للقياس يتبين لها مدى اهتمام علماء اللغة بالعلة، وندرك مقدار الإسهامات التي قدموها في سبيل عقلنة الفكر التأصيلي اللغوي وإكسابه ضوابط تحليلية، إذ التفكير العقلي بطبيعته يهدف إلى البحث عن الأسباب لكونها من الوسائل المنهجية التي يتم من خلالها الربط بين النص والفكر التأصيلي، وبين الوجود بالفعل والموجود بالقوة. فالجانب التنظيري في التراث اللغوي قائم على فلسفة الربط بين الجانب النظري والجانب التطبيقي من حيث التطور والتغيير وتأويل مخالفة القياس. فالعلماء قد رفعوا النظرية اللغوية - باعتمادهم على المنهج التعليلي - إلى منزلة رفيعة، فالعلة هي محور التفكير في نظام بناء الكلمة والقياس، الذي هو عماد علم الصرف، ومن ثمّة فإن فهم علل الصرف لا يكون إلا بتمثل حقائقه وأحكامه والغاية التي قصد إليها، وبهذا الصدد جهد النحاة في توجيه ما وقع خارج نطاق القياس من خلال العلل، مؤكّدين أنها تبلور القصد المنطقي لعلماء اللغة، وتجليه واضحاً، فالعلة عندهم هي الجوهر الحقيقي للتفكير اللغوي. وندرك أيضاً أنّ البحث عن العلة كان من دوافعه الواقع اللغوي وما كان فيه من خلل في التركيبة اللغوية العربية في سبيل تقديم اقتراحات تشكل حلولاً لظاهرة الخروج على القياس للوصول إلى نظرية صرفية شاملة.

هذا وقد حاولت هذه المقالة أن تبرز تلك الجهود في استنباط العلل للربط بين الأصول القياسية والاستعمالات الشاذة. وذلك من خلال عرض لأشهر العلل التي ذكروها في محاولتهم تفسير مظاهر ترك القياس والخروج عليه في العربية. التي كانت على طبيعتين، الأولى جعلها العلماء أسباباً للمخالفات، والثانية كانت غايات توخّأها العربي عندما عدل عن القياس. وقد كان أكثر ما يدور على ألسنة العلماء عند تناولهم تفسير هذه الظواهر هو كثرة الاستعمال إذا كان العدول جنوحاً نحو الحذف والتخفيف، واللهجات إذا كان العدول مائلاً إلى الثقل. وكان أكثر عللهم منصّباً على نواح لفظية أو

موسيقية، أما الجانب المعنوي فكان ضئيل الحضور في تفسير العدول عن القياس. كل ذلك ليعقدوا صلوات تربط الانحرافات في اللغة العربية بالبنيات الأصل القياسية، وتبقيها في فلکها، لكنها تبقى علل قاصرة، وقف فيها النحاة عند ما ورد عن العرب خارجاً على القياس ومعلولاً بها، ولم يتجاوزوه، وكل ذلك في سبيل تأكيد ما قرره النحاة من أنه لا يُتْرَك القياس إلا لعلّة.

وأسأل الله عزّ وجلّ التوفيق والسداد والتأييد، راجياً منه أن يكتب لعملي هذا النفع والقبول، فما كان منه صواباً فمن الله وحده، وما كان على غير ذلك فمن نفسي، والحمد لله أولاً وأخيراً.

المصادر والمراجع.

- الأستراباذي، رضي الدين، شرح شافية ابن الحاجب، تح. محمّد نور الحسن ومحمّد الزراف ومحمّد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت، ٤ أجزاء، ١٩٨٢.
- الأستراباذي، ركن الدين حسن بن محمّد، شرح شافية ابن الحاجب، تح. عبد المقصود محمّد عبد المقصود، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى، جزءان، ٢٠٠٤.
- الأشموني، أبو الحسن، منهج السالك إلى ألفيّة ابن مالك، تح. محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، الطبعة الثانية، ٣ أجزاء، ١٩٣٩.
- الأصفهاني، أبو الفرج، الأغاني، تح. إحسان عبّاس وإبراهيم السعافين وبكر عبّاس، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، جزء٢٥، ٢٠٠٨.
- الأبياري، أبو البركات، الإنصاف في مسائل الخلاف، تح. محمّد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية، القاهرة، الطبعة الرابعة، جزءان، ١٩٦١.
- الأبياري، أبو البركات، لمع الأدلة، تحقيق سعيد الأفغاني، المطبعة السورية، دمشق، جزء واحد، ١٩٥٧.
- الأندلسي، أبو حيان، ارتشاف الضرب من لسان العرب، تح. رجب عثمان محمّد، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، ٥ أجزاء، ١٩٩٨.
- الأندلسي، أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، تح. مجموعة من المحققين، دار الفكر، بيروت، ١١ جزءاً، ٢٠١٠.
- الأندلسي، أبو حيان، التذيل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، تح. حسن هندراوي، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، ١٢ جزءاً، ٢٠٠٠.
- الأنصاري، أبو زيد، النوادر في اللغة، تح. محمّد عبد القادر أحمد، دار الشروق، الطبعة الأولى، جزء واحد، ١٩٨١.
- أنيس، إبراهيم، الأصوات اللغوية، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، جزء واحد.
- البيهقي، أبو بكر، السنن الكبرى، تح. محمّد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة، ١١ جزءاً، ٢٠٠٣.
- الجرجاني، السيد الشريف، التعريفات، تحقيق مصطفى أبو يعقوب، مؤسسة الحسن، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، جزء واحد، ٢٠٠٦.
- جرير، ديوان جرير بشرح محمّد بن حبيب، تح. نعمان محمّد طه، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ٣ أجزاء.
- الجمحي، ابن سلام، طبقات فحول الشعراء، تحقيق محمود شاکر، دار المدني، جدة، جزءان.

- ابن جَنِّي، أبو الفتح، الخصائص، تح. محمّد علي النجّار، المكتبة العلميّة، القاهرة، ٣ أجزاء.
- ابن جَنِّي، أبو الفتح، سر صناعة الإعراب، تح. حسن هندراوي، دار القلم، دمشق، الطبعة الثانية، جزءان، ١٩٩٣.
- ابن جَنِّي، أبو الفتح، المبهج في تفسير أسماء شعراء الحماسة، تح. حسن هندراوي، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، جزء واحد، ١٩٨٧.
- ابن جَنِّي، أبو الفتح، المنصف، تح. إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين، وزارة المعارف العمومية، القاهرة، الطبعة الأولى، ٣ أجزاء، ١٩٥٤.
- الجوهري، إسماعيل بن حمّاد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تح. أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة، ٧ أجزاء، ١٩٨٤.
- وحتحات، أمان الدين، الاستدلال النحوي في كتاب سيبويه وأثره في تاريخ النحو، دار القلم العربي، حلب، الطبعة الأولى، جزء واحد، ٢٠٠٦.
- حَسَّان، تَمَّام، الأصول، عالم الكتب، القاهرة، جزء واحد، ٢٠٠٠.
- الحموي، ياقوت، معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تح. إحسان عبّاس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ٧ أجزاء، ١٩٩٣.
- الخطيب، عبد اللطيف، معجم القراءات، دار سعد الدين، دمشق، الطبعة الأولى، ١١ جزءاً، ٢٠٠٢.
- ابن الخشّاب، عبد الله بن أحمد، المرتجل، تح. علي حيدر، جزء واحد، ١٩٧٢.
- الرثاني، أبو الحسن، النكت في إعجاز القرآن، تح. محمّد خلف الله أحمد ومحمّد زغلول سلام، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، جزء واحد، ١٩٧٦.
- الدوّلي، أبو الأسود، ديوان أبو الأسود الدوّلي، صنعة أبي سعيد الحسن السكري، تح. محمد حسن آل ياسين، دار الهلال، بيروت، الطبعة الثانية، جزء واحد، ١٩٩٨.
- الزبيدي، أبو بكر محمّد، طبقات النحويين واللغويين، تح. محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، جزء واحد.
- الزبيدي، محمّد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، تح. مجموعة من المحققين، وزارة الإرشاد، الكويت، ٤٠ جزءاً، ١٩٦٥.
- الرّزْكَلي، خير الدين، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الخامسة عشرة، ٨ أجزاء، ٢٠٠٢.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تح. عادل عبد الموجود وعلي معوّض، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، ٦ أجزاء، ١٩٩٨.
- ابن السّراج، أبو بكر، الأصول في النحو، تح. عبد الحسين الفتلي، مؤسّسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ٣ أجزاء، ١٩٩٦.
- ابن السّكّيت، يعقوب بن إسحاق، إصلاح المنطق، تح. أحمد شاكر وعبد السلام هارون، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة، جزء واحد.
- سببويه، عمرو بن عثمان، الكتاب، تح. عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ٥ أجزاء، ١٩٨٨.
- السيرافي، أبو سعيد، شرح أبيات سببويه، تح. محمّد عليّ سلطاني، دار العصماء، دمشق، الطبعة الأولى، جزءان، ٢٠١٠.
- السيرافي، أبو سعيد، شرح كتاب سببويه، تح. أحمد مهدي وعلي سيّد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ٥ أجزاء، ٢٠٠٥.
- السيرافي، أبو سعيد، ضرورة الشعر، تح. رمضان عبد التواب، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، جزء واحد، ١٩٨٥.
- السيوطي، جلال الدين، الأشباه والنظائر في النحو، تحقيق عبد الإله نيهان وغازي مختار طليمات وإبراهيم عبد الله وأحمد الشريف، مجمع اللغة العربية، دمشق، ٤ أجزاء، ١٩٨٧.
- ابن شدّاد، عنترة، ديوان عنترة، تح. محمّد سعيد مولوي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، جزء واحد، ١٩٨٣.

- ابن أبي الصلت، أمية، ديوان أمية بن أبي الصلت، تح. عبد الحفيظ السطلي، جزء واحد.
الضبي، المفضل، المفضلات، أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثامنة، جزء واحد.
العجاج، ديوان العجاج، صنعة عبد الملك بن قريب الأصمعي، تح. عزة حسن، دار الشوق العربي، بيروت، جزء واحد، ١٩٩٥.
- ابن العجاج، رؤية، ديوان أراجيز رؤية، تح. وليم بن الورد البروسي، دار ابن قتيبة، الكويت، جزء واحد.
العسقلاني، ابن حجر تهذيب التهذيب، تح. إبراهيم الزبيق وعادل مرشد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ٤ أجزاء.
ابن عصفور، علي بن مؤمن، شرح جمل الزجّاجي، تح. صاحب أبو جناح، جزءان.
ابن عصفور، علي بن مؤمن، الممتع الكبير في التصريف، تح. فخر الدين قباوة، مكتبة لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، جزء واحد، ١٩٩٦.
- والعكبري، أبو البقاء، إعراب القراءات الشواذ، تح. محمد السيد أحمد عزّوز، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، جزءان، ١٩٩٦.
- العكبري، أبو البقاء، اللباب في علل البناء والإعراب، تح. غازي مختار طليمات وعبد الإله النبهان، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، جزءان، ١٩٩٥.
- الفارابي، أبو إسحاق، ديوان الأدب، تح. أحمد مختار عمر، دار الشعب، القاهرة، الطبعة الأولى، ٣ أجزاء، ٢٠٠٣.
ابن فارس، أبو الحسين أحمد، الصحاحي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، تح. عمر فاروق الطباع، مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة الأولى، جزء واحد، ١٩٩٣.
- الفارسي، أبو علي، الحجّة للقراء السبعة، تح. بدر الدين فهوجي وبشير حويجان، دار المأمون للتراث، دمشق، الطبعة الأولى، ٧ أجزاء، ١٩٨٤.
- الفارسي، أبو علي، المسائل العضديات، تح. علي جابر المنصوري، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، جزء واحد، ١٩٨٦.
- الفراء، أبو زكريا، معاني القرآن، تح. محمد علي النجار وأحمد يوسف نجاتي، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثالثة، ٣ أجزاء، ١٩٨٣.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، تح. مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار الهلال، القاهرة، ٨ أجزاء.
فندريس، جوزيف، اللغة، ترجمة عبد الحميد الدواخلي ومحمد القضاص، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، جزء واحد.
الفيروزآبادي، مجد الدين، القاموس المحيط، تح. محمد نعيم العرقسوسي وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة السادسة، جزء واحد، ١٩٩٨.
- ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، أدب الكاتب، تح. محمد الدالي، مؤسسة الرسالة، بيروت، جزء واحد.
قدّور، أحمد محمد، مبادئ اللسانيات، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثالثة، جزء واحد، ١٩٩٦.
- كثير عزة، ديوان كثير عزة، تح. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، جزء واحد، ١٩٧١.
- ابن قتيبة الجوزية، إبراهيم بن محمد، إرشاد السالك إلى حل ألفية ابن مالك، تح. محمد السهلي، دار أضواء السلف، الرياض، الطبعة الأولى، جزءان، ٢٠٠٢.
- ابن مالك، جمال الدين، شرح التسهيل، تح. عبد الرحمن السيد ومحمّد المختون، دار هجر، القاهرة، الطبعة الأولى، ٤ أجزاء، ١٩٩٠.
- ابن مالك، شرح الكافية الشافية، تح. عبد المنعم أحمد هريدي، دار المأمون للتراث، دمشق، الطبعة الأولى، ٤ أجزاء، ١٩٨٢.
- ابن ماجه، سنن ابن ماجه، تح. محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، جزءان، ٢٠٠٩.
- المبرد، أبو العباس، المقضب، تح. محمد عبد الخالق عضية، لجنة إحياء التراث، القاهرة، الطبعة الثانية، ٤ أجزاء، ١٩٧٩.

- ابن أبي مريم، الموضح في وجوه القراءات وعللها، تح. عمر عمدان الكبيسي، مكتبة الجماعة الخيرية لتخفيف القرآن الكريم، جدة، الطبعة الأولى، 3 أجزاء، 1993.
- الميداني، أبو الفضل، مجمع الأمثال، تح. محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، جزءان، 1955.
- النجار، لطيفة، دور البنية الصرفية في وصف الظاهرة النحوية وتلقيها، دار البشير، عمان، الطبعة الأولى، جزء واحد، 1994.
- ابن النحاس، بهاء الدين محمد بن إبراهيم، التعليق على المقرَّب، تح. جميل عبد الله عويضة، وزارة الثقافة، عمان، الطبعة الأولى، جزء واحد، 2004.
- ابن هشام، جمال الدين، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تح. فخر الدين قباوة، دار اللباب، إستانبول، الطبعة الثانية، جزء واحد، 2019.
- ابن يعيش، أبو البقاء، شرح المفصل، تح. إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 6 أجزاء، 2001.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

TEKİTLİ CÜMLELERİN ÇEVİRİSİ BAKIMINDAN AKİF'İN MEALİ AKİF'S QURAN TRANSLATION IN TRANSLATION OF STRESSED SENTENCES

Avnullah Enes ATEŞ

Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı.

e-mail: enes.ates@bilecik.edu.tr,

Orcid.org: 0000-0002-4909-9203

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 04 Mayıs 2020/ 04 May 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 10 Haziran 2020 / 10 June 2020

Yayın Tarihi / Published: 25 Haziran 2020/ 25 June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June 2020

Cilt / Volume: 4 Sayı / Issue: 1 Sayfa / Pages: **161-178**

Öz

Kur'an-ı Kerim, harikulade nazmıyla nüzul çağındaki muhataplarını tesiri altına almıştır. İslam düşmanlarının bile hayranlıkla itiraf ettiği eşsiz bir yapıya sahip olan bu kelimeler farklı dillere çevrilirken bu etkisini az ya da çok yitirmektedir. Zira çeviri, asıldan uzaklaşmak ve onu bütünüyle ifade edememektir. Bununla birlikte çeviri esnasında hedef dilin olanakları kullanılarak hedef kitle için orijinal metnin etkisi, bütünüyle olmasa da hissettirilebilir. Bunun için öncelikle kaynak dil iyi bilinmeli ve bunun yanında hedef dilin imkân sınırlarını zorlayacak bir edebiyat bilgisine sahip olunmalıdır. Milli şairimiz Mehmet Akif Ersoy (ö. 1355/1936) yazmış olduğu mealle etkili bir tercümenin nasıl yapılması gerektiğine dair kendi döneminde güzel bir örneklik teşkil etmiştir. Lafza bağlı kalıp manayı ıskalamaktansa kastedilen anlamı öncelemiş ve hedef dil olan Türkçeye bu anlamları dönemin dil yapısına göre gayet sade, anlaşılır ve edebi olarak aktarmaya çalışmıştır. Bu çalışmanın amacı Akif'in mealinin etkili bir tercüme faaliyeti olduğunu göstermektir. Bunun için Kur'an-ı Kerim'deki tekitli cümlelerin Akif tarafından Türkçeye nasıl kazandırıldığı üzerine yoğunlaşılacaktır. Böylelikle Akif'in hem kaynak dile vukufiyeti hem de bunları Türkçeye aktarım noktasındaki gücü ortaya konulmuş olacaktır.

Anahtar Sözcükler: Tefsir, Kur'an Tercümeleri, Tercüme Problemleri, Tekitli Cümleler, Akif'in Meali.

Abstract

The Quran, with its magnificent verse, affected its addressees in the age of nuzul. This kalam, which has a unique structure admired by even the enemies of Islam, is being translated into different languages while losing its effect more or less. Because the translation is to move away from the original and not be able to express it completely. However, using the possibilities of the target language during translation, the effect of the original text for the target audience can be felt, if not completely. For this, first of all, the source language should be well known, and besides, it should have a literary knowledge to push the limits of the target language. Our national poet Mehmet Akif Ersoy (d. 1355/1936) has set a good example in his era on how to make an effective translation with the meal he wrote. Instead of stating the meaning of the word, it meant the meaning meant and tried to convey these meanings to Turkish, which is the target language, in a plain, understandable and literary way according to the language structure of the period. The aim of this study is to show that the meaning of Akif is an effective translation activity. For this, we will focus on how the textual sentences in the Quran are translated into Turkish by Akif. In this way, both the strength of the source language and its power at the point of translating them into Turkish will be revealed.

Keywords: Tafser, Quran Translations, Translation Problems, Stressed Sentences, Akif's Quran Translation.

GİRİŞ

Vatan şairi Mehmet Akif Ersoy, Türkiye’de yaşayan herkes açısından tanıtılmaktan müstağni kalınacak bir şöhrete sahiptir. Kendisi, ortaya koymuş olduğu eserleri ve İstiklal mücadelesi sonunda yazmış olduğu İstiklal Marşı’yla tüm vatanseverlerin kalbinde taht kurmuş biridir. Hayatı, kişiliği ve eserleri hakkında yüzleri aşan makale, bildiri ve kitap yazılmıştır. Bu nedenle çalışmamızda Akif’in hayatı, kişiliği ve eserleri hakkında bir bilgi paylaşımında bulunmanın tekrardan öteye gitmeyeceği kanısındayız.¹ Ele aldığımız konu bağlamında sadece Akif’in meal çalışmasının tarihi serencamına kısaca değinilecektir. Akabinde Akif’in Kur’an çevirisine katkısını göstermek açısından spesifik olarak Kur’an’daki tekitli, vurgulu cümlelerin Türkçeye tercümesinde Akif’in izlemiş olduğu yöntem ortaya koyulacaktır. Arap dilinde cümleyi pekiştiren, manaya tekit katan kullanımların neler olduğu ele alınacaktır. Bunlar tespit edildikten sonra da Kur’an’daki tekitli kullanımlardan seçkiler yapılarak bunlar üzerinde Akif’in çeviri noktasında nasıl bir tutum sergilediği, hangi ifadeleri kullandığı, bunları yaparken ne tür bir standart takip ettiği incelenecektir.

Müstakil bir sempozyum olarak Akif’in meali konu edinilmiş ve bu sempozyumda birçok bildiri sunulmuştur. Sempozyum dışındaki makale türü çalışmalar da yapılmıştır. Ancak Akif’in meali etrafında bizim seçmiş olduğumuz konu bakımından herhangi bir çalışma yapılmamıştır.² Üzerinde çokça çalışma bulunmasına rağmen Akif’in meali tekitli cümlelerin çevirisi açısından incelenmemiştir. Bu anlamda özgün olduğunu düşündüğümüz çalışmamızın Akif’in çeviri yöntemini tebarüz ettirmesi bakımından bilim camiasına

-
- 1 Mehmet Akif Ersoy’un hayatı, kişiliği ve eserleriyle ilgili yapılan bazı çalışmalar için bk. Serpil Subul, *Hayatı, Sanatı, Eserleriyle Mehmet Akif Ersoy*, (Isparta: Türk Köyü Yayınları, 1961); M. Ertuğrul Düzdağ, *Mehmet Akif Ersoy*, (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1998); R. İhsan Eliaçık, *Mehmet Akif Ersoy*, (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2004); a.mlf, *Mehmet Akif Ersoy: Hayatı, Fikirleri, Eserleri*, (İstanbul: İnşa Yayınları, 2007); Osman Nuri Ekiz, *Mehmet Akif Ersoy*, (İstanbul: Toker Yayınları, 1985); Lütfü Şehsuvaroğlu, *Mehmet Akif Ersoy*, (Ankara: Alternatif Yayınları, 2002); Mithat Cemal Kuntay, *Mehmet Akif Ersoy: Hayatı, Seciyesi, Sanatı*, (Ankara: Türkiye İş Bankası, 1990).
 - 2 Akif’in meali üzerine müstakil olarak *Direnen Meal Akif Meali Uluslararası Sempozyum* isimli bir sempozyum düzenlenmiştir. Bu sempozyum daha sonra kitaplaştırılarak basılmıştır. Sempozyumda sunulan ve kitapta yerini alan tebliğler için bk. *Direnen Meal Akif Meali*, ed. Recep Şentürk (İstanbul: Mahya Yayınları, 2016).

katkı sunacağı kanaatindeyiz. Ayrıca Kur'an'ın hedef dilde muhatapları nezdindeki etkisini sağlamak açısından Akif'in mealinin nasıl bir rol oynadığı da böylelikle ortaya konulmuş olacaktır kanısındayız.

1. Akif'in Mealinin Tarihi Serencamı

TBMM'nin 21 Şubat 1925'te bütçe müzakereleri esnasında aldığı bir kararı üzerine Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an-ı Kerim'in tefsir ve tercümesinin yapılmasını teklif etmiş; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın (ö. 1361/1941) tefsiri, Mehmet Akif Ersoy'un da tercüme üstlenmesini istemiştir. Akif bu görevin ağırlığı sebebiyle başta bu işe yanaşmamış ancak etrafındaki insanların ısrarı üzerine kabul etmek durumunda kalmıştır.³ Ancak Kur'an'ın Türkçeye çevirisine tercüme değil meal isminin verilmesini şart koşturmuştur.⁴ Üç yıllık bir çalışmanın ardından meal çalışmasını tamamlamıştır. Fakat ezanların Türkçe okutulmaya başladığını duyunca kendi mealinin Türkçe namazlarda kullanılacağı korkusuyla yazmış olduğu meali teslim etmemiş, almış olduğu avansı da iade etmiştir.⁵ Mısır'dan hastalığı sebebiyle Türkiye'ye geldiğinde meal çalışmasını Mısır'da bırakmış, Mısır'a dönemediği takdirde de mealinin yakılmasını vasiyet etmiştir. Bu vasiyet üzerine 1961 yılında Kahire'de Akif'in çalışmasının orijinali yakılmıştır. Mamafih orijinalinden kopya edilen nüshanın üçte birlik bölümünün korunduğu yakın tarihte ortaya çıkmış ve bu nüsha *Kur'an Meali* adıyla 2012 yılında basılmıştır.⁶

Akif'in kendisine resmi olarak tevdi edilen meal yazma çalışmasının öncesinde farklı meal yazma denemeleri olmuştur. Şiirlerinde kimi ayetleri

3 Fevziye Abdullah Tansel, *Mehmet Akif Ersoy*, (İstanbul: y.y.,1973), 15.

4 Bu şartı koşması, tercüme ifadesinin birebir Kur'an'ı karşılayacağı düşüncesini oluşturması sebebiyledir. Zira o dönemlerde Türkçe ibadet tartışmaları bulunmaktaydı. Meal kelimesiyse Kur'an'ın kastettiği muhtemel anlamları ortaya koyan ve Kur'an'ın yerine geçirilemeyecek olan bir anlama sahipti. Detaylar için bk. Hidayet Aydar, "Mehmet Âkif ve Kur'an-ı Kerim Tercümesi", *Diyanet İlmî Dergi*, 32/1 (Ocak-Şubat-Mart 1996), 47-48.

5 Dücane Cündioğlu, *Bir Kur'an Şairi*, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2017), 143.

6 Mustafa Uluçay, "Akif'in Kur'an Meali'nde Dil ve Üslup Özellikleri", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 50/1 (Ocak 2014), 126.

manzum olarak çevirmiştir.⁷ Ayrıca *Sebilürreşad* ve *Sırat-ı Müstakim* isimli dergilerde yayımlanan yazılarında paylaştığı ayetlerin meallerini kendisi vermiştir. Tercüme ettiği farklı kitap ve makale tercümelerinde geçen ayetlere de yine kendisi meal vermiştir.⁸

Akif'in mealiyle ilgili bu kısa tarihi bilgiden sonra bir sonraki başlıkta Arapçada cümlelerin nasıl vurgulu hale getirildiği ve cümleye tekit katan edatların neler olduğu ele alınacaktır.

2. Arap Dilinde Tekitli Cümleler

Arap dilinde cümleyi vurgulu hale getirmek, cümlede ifade edilen hüküm pekiştirmek için belli yöntemler bulunur. Cümlelerin vurgulu oluşturulması muhatapların durumuna göre şekillenmektedir. Söylenen sözle ilgili hiçbir bilgi geçmişi olmayan ve doğrudan alıcı konumunda olan birine bir bilgi ya da yargı aktarılırken cümle vurgulanmaz. Ancak muhatap bir mesele hakkında tereddüt yaşamışsa ve bunun giderilmesi gerekiyorsa konuşan kişi bu durumda cümlesini vurgulu, tekitli bir şekilde oluşturur. Belagatin gereği budur. Yine muhatapların söyleyecek söze karşı inkarcı olmaları durumunda da cümle tekitli kurulur ve hatta bu durumlarda vurgu seviyesi artırılır.⁹

Belagatte muhatabın konuyla ilgili zihni boş olduğu durumlarda yalın olarak, tekit edici unsur kullanılmaksızın söylenen cümleye ibtidâî; muhatabın konuyla ilgili tereddüt yaşadığı durumlarda bir tekit edici unsurla pekiştirilmesi tercih ve tavsiye edilen cümleye talebî denilir; muhatabın inkarcı olması durumunda cümlelerin pekiştirilmesinin zorunlu olduğu cümleye ise inkârî denilir.¹⁰

7 Akif'in örnek manzum çevirileri için bk. Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 1987), 237-238 (Fatih Kürsüsünde); 251-252 (Fatih Kürsüsünde); 26 (Durmayalım); 131 (Hasbihal).

8 Örnek ve detay için bk. Uluçay, "Akif'in Kur'an Meali'nde Dil ve Üslup Özellikleri", 126-128.

9 Ebu'l-Me'âlî Muhammed b. Abdîrahmân b. Ömer Celâluddîn el-Kazvîni, *el-İdâh fî 'ulûmi'l-belâğâ*, thk. Muhammed Abdülmun'in Hafâci, (Beirut: Dâru'l-Cil, ts.), 1/69-70.

10 Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekir b. Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1407/1987), 170-171.

Basit örneklerle meseleyi vuzuha kavuşturabiliriz. Örneğin çocuğuna yalan söylemenin kötü bir davranış olduğunu söyleyen anne bunu ifade ederken tekit edici bir unsura ihtiyaç duymaz. Zira çocuğu bu noktada boş bir zihne sahiptir ve doğrudan öğrenme konumunda bulunmaktadır. Ancak çocuğun zihninin tereddüt içerisinde olduğu bir konu hakkında konuşacağı zaman annenin cümlelerini pekiştirmesi beklenir. Çocuğun kabul etmediği konularda ise anne cümlesini pekiştirmek durumundadır.

Genel kural bu olmasına karşın bazı gerekçelerle cümleler tekitli gelmesi gerekirken yalın; yalın gelmesi gerekirken de tekitli gelebilir. Bu da yine belagat gereği gözetilen bir nükte sebebiyledir.¹¹

Olumlu bir cümle tekit edilebildiği gibi olumsuz kurulan cümleler de tekit edilebilir. Arapçada cümlelerin tekit edilmesini sağlayan en meşhur edatları örnekleriyle şu şekilde sıralayabiliriz:¹²

إِنَّ زَيْدًا عَالِمٌ: “Kesinlikle Zeyd alimdir.”

عَلِمْتُ أَنَّ زَيْدًا عَالِمٌ: “Zeyd’in kesin olarak alim olduğunu öğrendim.”

لَمْ الْإِبْتِدَاءِ (Lâmu'l-İbtidâ): Cümlede özne veya yüklem başına getirilen fethalı lâm harfidir. لَزَيْدٌ عَالِمٌ “Zeyd kesinlikle alimdir.”

أَمْ مَا وَ أَلَا (Tembih Harfleri): Cümlenin başına getirilen أَمْ ve أَلَا harfleridir. أَلَا زَيْدٌ عَالِمٌ / أَلَا إِنَّ زَيْدًا عَالِمٌ gelir. إِنَّ gelir. أَلَا harfinden sonra cümle başında gelir. “Kesinlikle Zeyd alimdir.”

بِ وَ (Yemin): Arapçada yemin için kullanılan en yaygın harfler بِ وَ / هُ harfleridir. وَاللَّهِ زَيْدٌ عَالِمٌ “Vallahi, Zeyd alimdir.”

11 Ahmed b. İbrahim b. Mustafa el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-beyâni ve'l-bedi'*, (Beirut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), 58-59. Örnek olarak şu söylenebilir: Allah'ın varlığını inkar eden birine yalın bir şekilde “Allah vardır” denilmesi, muhatabın, Allah'ın varlığını gösteren bunca alamet karşısında kör davranmasına bir telmih sebebiyledir. Yine Allah'ın varlığına inanan birisine tekitli olarak “Muhakkak ki Allah var” şeklinde bir cümle kurulması da muhatabın, inancına rağmen gafil yaşadığına, Allah yokmuş gibi davranışlarda bulunduğu tariz içindir.

12 Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 58. Cümleye tekit katan edatların her biri için getirilen örnekler bizim tarafımızdan oluşturulmuştur. Bunun sebebi meselenin daha kolay anlaşılır olmasını sağlamaktır.

نُونَا التَّوَكِيدُ (İki Tekit Nûnu): Muzari ve emir fiilinin sonuna getirilir. Muzari fiile getirildiğinde genellikle fiilin başında fethalı lâm harfi getirilir. Bu harf cümlenin yemin içerdiğini gösterir. “يَمِينُ زَيْدٌ” “Yemin olsun, Zeyd yardım edecek.” / لَا يَبِيحُ لَنُ زَيْدٌ “Zeyd kesinlikle cimrilik etmeyecek.”

الْحُرُوفُ الزَّائِدَةُ (Zâid Harfler):¹³ Cümlede özne veya yüklem başına pekiştirme amaçlı getirilen harflerdir. Bazı durumlarda diğer öğelere de getirilebilir. En çok kullanılanlar مِنْ و بِ harfleridir. Bunlar da genellikle olumsuz ve soru cümlelerinde yüklem başına getirilir. Ayrıca كَفَى fiilinin öznesine بِ harfinin getirilmesi de çok yaygındır. Bu iki harfin dışında zarf anlamındaki لَمَّا harfinden sonra gelen أَنْ harfi de zâid harflerdendir. Taaccüp fiillerinden سَأِلَ مَا أَفْعَلُ formunda مَا edatından sonra كَانَ fiili de zâid olarak kullanılmaktadır. Diğer bir taaccüp fiil formu olan أَفْعَلُ بِهِ kalıbındaki بِ harfi de zâiddir. كَفَى Zeyd asla cahil değildir.” / لَيْسَ زَيْدٌ بِجَاهِلٍ “Alim olarak Zeyd yeter.” / بَرَزَ زَيْدٌ عَالِمًا

فَدَ: Mazi fiilin başına getirilen bu harf de tekit anlamı katar. فَدَ نَصَرَ زَيْدٌ “Muhakkak ki Zeyd yardım etti.”

أَمَّا الشَّرْطِيَّةُ (Şart Anlamındaki): Cümlede önüne gelmiş olduğu öğeye tekit anlamı katar. أَمَّا زَيْدٌ فَعَالِمٌ “Zeyd’e gelince o alimdir.”

إِنَّمَا: Bu tekit edatı aynı zamanda cümleye tahsis anlamı katar. إِنَّمَا زَيْدٌ عَالِمٌ “Zeyd ancak alimdir.”

ضَمِيرُ الْفَضْلِ (Fasıl Zamiri): Asıl amacı yüklem sıfat olarak anlaşılması engellemek olan bu zamir pekiştirme anlamı da katar. زَيْدٌ هُوَ الْعَالِمُ “Zeyd gerçek alimdir.”

التَّكْرَارُ (Tekrar): Cümlede tekrar yapmak da pekiştirme anlamı oluşturur. زَيْدٌ زَيْدٌ عَالِمٌ “Zeyd, Zeyd alimdir.”

Zikredilen bu tekit unsurları dışında da birtakım tekit ediciler bulunmaktadır. Bunlar daha sık kullanıldığı için bunları zikretmekle yetiniyoruz.¹⁴

13 Zâid harflerle ilgili detay için bk. Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, (Beyrut: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 2/450-454.

14 Cümleyi tekit eden edatlar, bu edatların anlam ve kullanımları ve farklı örnekleri için bk. Abdülaziz Atık, *İlmü'l-me'ânî*, (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabîyye, 1430/2009), 55-60.

Bu edatların herhangi birine cümlede yer verildiyse o cümlede bir vurgu olduğu ve muhatapların bu vurguya ihtiyaç duyan bir halde oldukları anlaşılır. Bu tür cümlelerin çevirisinde hedef dilde tekit ve vurgu ifade eden sözlerle cümleler pekiştirilmelidir. Bir sonraki başlıkta Akif'in Kur'an'da yer alan tekitli cümleleri mealinde nasıl çevirdiği konusu ele alınacaktır.

3. Akif'in Kur'an'daki Tekitli Cümlelerin Çevirisi

Akif'in elimizde mevcut olan meali, Kur'an'ın sadece ilk dokuz suresini içermektedir. Bu kısımlarda geçen tekitli ifadelerin çevirisiyle ilgili yapmış olduğumuz incelemede Akif'in, bir önceki başlıkta geçen bütün tekit araçlarını aynı derecede dikkate aldığı görülmez. Şart anlamındaki **أَمَّا**, tekrarlar ve başlangıç lâm harfi bulunan ayetlerde bu edatların çeviriye esaslı bir etkisi çok gözlemlenmemektedir. Bunun sebebi olarak belki bütün cümlelerin veya pasajın çevirisine odaklanıldığı ve ilgili tekit edatının çevirisinin bu ahengi bozmaması gerektiği düşünülmüş olabilir. Bu nedenle biz bu kısımda Âkif'in, çevirisinde vurgusunu ön plana çıkardığı tekit edatlarını değerlendireceğiz. Bunların üzerinden Akif'in tekitli ifadeleri çeviri yöntemine dair bir tespit yapmaya çalışacağız.

(إنّ) Edatı

Akif, *inne* tekit edatının geçtiği ayetleri çok farklı ifadelerle çevirmiştir. Tespit ettiklerimiz şu şekildedir:

İNّ الدّٰیْنِ كَفَرُوْا سِوَاۤءَ عَلٰیهِمْ ءَاۤنذَرْتَهُمْ اَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُوْنَ : **“Şu muhakkak ki, küfre sapanlara akıbetlerinin vahim olduğunu söyleyen de, söylemesen de kendileri için birdir, imana gelmezler.”**¹⁵

İNّ الله لَا يَسْتَحْيِيْ اَنْ يَّضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوْصَةً فَمَا فَوْقَهَا : **“Allah sivrisineği, hatta ondan aşağı bir şeyi misal olarak irad etmekten *asla* çekinmez.”**¹⁶

İNّ الله شَدِيْدُ الْعِقَابِ : **“Bilin ki Allah'ın azabı yaman.”**¹⁷

15 el-Bakara 2/6.

16 el-Bakara 2/26.

17 el-Mâide 5/2.

إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ: “Allah’ın muhasebesinin çok seri olduğunu **bilin**.”¹⁸

إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ: “Allah’ın kafirlere yol vermeyeceğinde **şüphelen** olmasın.”¹⁹

قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يُنَزِّلَ آيَةً وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ: “Kendilerine söyle: Allah’ın mucize indirmeye kadir bulunduğu **şüphesiz**, lakin çokları bilmiyorlar.”²⁰

إِنِّي أَرَىٰكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ: “**Doğrusu** ben seni de, kavmini de pek açık bir dalâl içinde görüyorum.”²¹

إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ: “**Evet**, Benim keydimin kuvvetli olduğu **aşık**.”²²

إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ: “O’nun aziz olduğunda, hakim olduğunda **söz yok**.”²³

إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ: “Allah ise zulmeden insanları **hiçbir zaman** doğru yola çıkarmaz.”²⁴

قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ: “**Haberin olsun ki** mühlet verilenlersin, buyurdu.”²⁵

إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا: “Allah **katiyen** bizimle beraber.”²⁶

18 el-Mâide 5/4.

Bu iki ayette de “bilin” şeklinde bir emir kipi kullanılmış ve tekit edatının vurgusu çeviriye böylece yansıtılmıştır. Bunların birinde “bilin” ifadesi başta, diğerinde sonda yazıldığından iki farklı çeviri olarak değerlendirdik.

19 el-Mâide 5/67.

20 el-En’âm 6/37.

Bu ve öncesindeki çeviri birbirine benzer gözükse de ilkinde “şüphelen olmasın” denilmişken ikincisinde “şüphesiz” ifadesi cümlenin sonunda getirilmiştir.

21 el-En’âm 6/74.

22 el-A’râf 7/183.

23 el-Enfâl 8/63

24 el-En’âm 6/144.

Bu ayetteki *inne* harfi, cümleyle olumsuzluk bakımından tekit katmıştır.

25 el-A’râf 7/15.

26 et-Tevbe 9/40.

وَأِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ
isterlerse, Allah'ın sana yeteceğinden **emin ol**.²⁷

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ: "Ahde hıyanetten çekinenleri Allah **elbette** sever."²⁸

إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ: "**Şüph**e yok ki Allahu Zülcelâl her şeyi biliyor."²⁹

إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ: "Allah'ın aziz olduğunda, hakim olduğunda **şüph**e yok."³⁰

Yukarıda verilen ayetler ve çevirilerinde görüldüğü üzere Akif *inne* edatının cümleye kattığı vurguyu her defasında farklı bir şekilde ifade etmeye gayret etmiştir. Ayetin bulunduğu pasaja göre vurgu sözcüklerini farklılaştırmaya çalışmıştır. Diğer tekit edatlarındaki tutumu da benzer olmuştur. Farklı birkaç tekit edatının da nasıl çevrildiğine dair örnekleri paylaştıktan sonra Akif'in vurgulu ifadeleri çevirisinde ne amaçladığı sonuç bölümünde ortaya koyulacaktır.

(قَدْ/لَقَدْ) Edatı

Akif, *kad* ile *lekad* tekit edatlarının çevirisinde fazla bir ayırım gözetmemiştir. Hâlbuki Arapçada *kad* harfinin başına lâm getirilip *lekad* denildiğinde, bu *kad* edatından daha fazla vurgu ifade etmektedir. Zira genel bir kural olarak aynı harflere yapılan ilave, mananın da ilave bir artışını gerektirir.³¹ Bu nedenle biz her iki edatı da birlikte değerlendireceğiz.

لَقَدْ جَاءَتْ رَسُولَ رَبِّنَا بِالْحَقِّ: "**Doğrusu** Rabbimizin peygamberleri bizlere hak kı tebliğ etmişler."³²

27 el-Enfâl 8/62.

28 et-Tevbe 9/7.

29 el-Enfâl 8/75

30 el-Enfâl 8/71.

Bu ve öncesindeki ayette *inne* edatı "şüph

e yok" ifadesiyle cümleyi vurgulu hale getirmiştir ancak birinde bu ifade cümlelerin başında, diğerinde cümlelerin sonundadır. Bu bakımdan birbirinden farklı değerlendirilmiştir.

31 Ebu'l-İrfân Muhammed b. Ali es-Sabbân eş-Şâfi'î, *Hâşiyetü's-Sabbân 'alâ şerhi'l-Eşmûni li El-fiyeti İbni Mâlik*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997), 1/4.

32 el-A'râf 7/42.

وَلَقَدْ اسْتَهْزَيْتُمْ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ: “Ya Muhammed! **Emin ol ki** senden evvel gelen peygamberlerle de eğlendiler.”³³

فَدَبَّتِ الْبَعْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ: “**Görmüyor musunuz?** Husumetleri ağızlarından taşıyor.”³⁴

فَقَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ: “O kimselerin hüsrana düştükleri **muhakkak ki**, düşüncesizlikleri yüzünden bilmezler de (bildikleri bir şey olmasızın) çocuklarını öldürürler.”³⁵

فَقَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ: “Bunların dalâl içinde kaldıkları, doğru yola çıkmadıkları **aşikâr**.”³⁶

قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ: “Ya Muhammed! Bizler **pek iyi** biliyoruz ki söyledikleri söz seni incitmekte.”³⁷

وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبِيِّ الْمُؤْمِنِينَ: “Peygamberlerin haberinden sana gelenleri olmuştu, **unuttun mu?**”

فَدَكَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئْتَيْنِ التَّقَاتَا: “Birbiriyle karşılaşan iki fırkanın hali **elbette** sizlere ibret olmuştur.”³⁸

وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فَرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ: “**Görüyorsunuz ya**, sizleri ilkin nasıl yarattıksa karşımıza yine öyle tek tek geldiniz.”³⁹

يَا قَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رَسُولًا مِنْ رَبِّي: “Ey kavmim! Ben Rabbimin vahyini sizlere **tamamıyla** tebliğ etmiştim.”⁴⁰

33 el-En‘âm 6/10.

34 Âl-i İmrân 3/118.

35 el-En‘âm 6/140.

36 el-En‘âm 6/140.

37 el-En‘âm 6/33.

38 Âl-i İmrân 3/13.

39 el-En‘âm 6/94.

40 el-A‘râf 7/79.

لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ **yok** müminlere kerem buyurdu da kendilerine, tuttu, içlerinden bir peygamber gönderdi.⁴¹

لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ **Allah yok mu, işte o Meryem'in oğlu Mesih'tir, diyen kimselerin kâfir oldukları meydanda.**⁴²

Kad ve *lekad* tekit edatlarının Akif tarafından Türkçeye aktarılırken kimi zaman cümlede hiç yer almayan soru ifadeleriyle kimi zaman da birbirinden farklı vurgu sözcükleriyle ifade edilmeye çalışıldığı görülmüştür. “Görmüyor musunuz”, “unuttun mu” gibi soru cümleleri, *kad* ve *lekad* tekit edatlarının cümleye kattığı vurguyu ortaya çıkarmak için kurgulanmıştır. *İnne* edatının Türkçeye aktarılmasında kullanılan bazı vurgu sözcükleri burada da kullanılmıştır. *İnne* edatında hiç kullanılmayan ifadelere de yer verilmiştir. Bütün bunları tefennün olarak, yani çeviriye renk katması için başvurulan söz çeşitliliğiyle açıklayabiliriz.⁴³

(أَلَا) Edatı

Tembih edatı olan *elâ*, muhatapların kendilerine söylenecek kelama dikkatlerini çekmek, söz söylenilmeden intibahlarını uyandırmak ve böylece kelamın dikkatle anlaşılmasını sağlamak için kullanılır. Akif tarafından bu edat aşağıdaki örneklerde görülen ifadelerle Türkçeye yansıtılmıştır:

أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ: **“Gözünüzü açın, asıl müfsid onların kendileri.”**⁴⁴

أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السَّفَهَاءُ: **“Sakın aldanmayın, beyinsiz onların kendileri.”**⁴⁵

أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ **yok ki pek yakın.**⁴⁶

41 Âl-i İmrân 3/164.

42 el-Mâide 5/17.

43 Tefennün, muhatapların dikkatini zinde, kulaklarını hoş tutmak için cümlede farklı üsluplara yer vermek, farklı ifadeler seçmektir. Bk. Hâşimî, *Cevâhirul-belâğa*, 212.

44 el-Bakara 2/12.

45 el-Bakara 2/13.

46 el-Bakara 2/214.

أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ: “**Haberiniz olsun ki yaratmak O'nun, hüküm O'nun.**”⁴⁷

Görüldüğü üzere Akif, diğer tekit edatlarında olduğu gibi *elâ* tembih edatını tekdüzelikten uzak, canlı, bulunduğu bağlama göre anlamlandırmış ve aynı zamanda cümleye hem tembih hem de tekit katabilmiştir.

(نَوَا التَّكْيِيدِ) İki Tekit Nûnu

Cümleye vurgu katan diğer bir unsur ise iki tekit nûnudur. Bunlardan biri şeddeli, diğeri sakindir. Her ikisi de muzârî ve talep bildiren fiil kalıplarının sonuna dahil olur. Muzârî fiil bu nûnların dahil olmasıyla gelecek zaman anlamına tahsis edilir. Ayrıca bu nûnların kullanıldığı muzârî fiilin başına genellikle tekit lââmı getirilir. Bu lââmın yeminden sonra gelen muzârîde bulunması belli şartlarla zorunludur. Bu nedenle bazı yerlerde tekit nûnu almış muzârî, önce-sinde yemin olmadan gelmiş olsa da yemin varmış gibi anlam taşır.⁴⁸

Akif tekit nûnlarını çok farklı anlamlarla Türkçeye kazandırmıştır. Tes-pit ettiklerimiz şu şekildedir:

فَلَنُؤَيِّتَنَّكَ قِبَلَهُ تَرْضِيهَا: “**Seni hoşnut olacağın bir kıbleye *berhalde* sahip edeceğiz.**”⁴⁹

الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ: “**Hak senin Rabbinden gelendir. *Sakin* bunda şüpheye düşenlerden olma.**”⁵⁰

لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ: “**Ona *mutlak* iman edecek ve kendisine *mutlak* yardım-da bulunacaksınız.**”⁵¹

47 el-A‘râf 7/54.

48 Tekit nûnlarıyla ilgili detaylı bilgi için bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed Cemâluddîn İbn Hişâm, *Evdabu'l-mesâlik ilâ Elîfyeti İbn Mâlik*, thk. Yûsuf Muhammed el-Bikâ‘î, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 4/94-99.

49 el-Bakara 2/144.

50 el-Bakara 2/147.

51 Âl-i İmrân 3/81.

لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا
*“Ya Muhammed, iyi bil ki müminlere karşı insanlar arasından en şiddetli hasım Yahudilerle müşrikleri bulacağın gibi...”*⁵²

فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ: “Biz kendilerine peygamber gönderilen ümmetlere ne yaptıklarını **katiiyen** soracağımız gibi...”⁵³

ثُمَّ لَا يَنبَغِيهِمْ: “Daha sonra... **çare yok** sokulacağım.”⁵⁴

لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكُمْ أَجْمَعِينَ: “**Haberiniz olsun ki, kasem ederim ki, cehennemini hepinizle dolduracağım.**”⁵⁵

Kur’an’da kullanılan tekit nûnları mutlak surette lâm harfiyle birlikte kullanılmıştır. Örneklerde de bu görülmektedir. Akif’in tekit nûnlarını çevirisi siyakla uyumlu bir anlam eksenindedir.

Buraya kadar zikredilen tekit edatlarına dair örnek ayet ve çevirileri Akif’in tekitli ifadeleri çeviri yöntemine dair bir kanı oluşturmasına yetecek düzeydedir. Akif’in bazı yerlerde tekitli ifadeleri yalın çevirdiği de olmuştur.⁵⁶ Verilen tekit edatları dışında farklı edatlara dair tutumu da benzer olduğundan ilgili örneklerle iktifa edilmiştir.

Sonuç

Kur’an-ı Kerîm’in Türkçeye akıcı ve doğru bir şekilde tercümesi noktasında Akif ilmi ve edebi birikimini ortaya koymuştur. Kaynak metnin harfi tercümesinden ziyade anlam merkezli ve edebi zevk uyandıracak bir metot inşa etmeye gayret etmiştir. Bizim incelemiş olduğumuz tekitli ifadelerin çevirisi bu tezi -en azından spesifik olarak- ispatlar niteliktedir. Akif’in tekitli ifadeleri çevirisi açısından meali ve metoduyla ilgili şu sonuçlar tespit edilmiştir:

52 el-Mâide 5/82.

53 el-A’râf 7/6.

54 el-A’râf 7/17.

55 el-A’râf 7/18.

56 Örnek olarak bk. el-Bakara 2/60, 62, 118, 134, 258; Âli İmrân 3/49, 137, 144, 173, 183; en-Nisâ 4/73; el-Mâide 5/70; el-A’râf 7/59; et-Tevbe 9/25, 48, 117.

Tek düzelikten kaçınılmıştır. Aynı tekit edatlarıyla kurulan cümleler, bulunduğu siyak da gözetilmek suretiyle Türkçedeki farklı vurgulu ifadelerle verilmeye çalışılmıştır.

Arapçada tekit edatlarının birden fazla kullanıldığı yerlerde vurgu daha kuvvetli olduğundan bunlar getirilmektedir. Ancak Akif bunları Türkçeye aktarıırken bir ayırım gözetmemiştir. Bir tekit edatıyla kurulan cümleyle birden fazla tekit edatıyla kurulan cümleleri Türkçeye çevirirken daha ziyade ayetlerin içerisinde bulunduğu siyakı baz almış ve gerekli vurguyu, yeteri düzeyde vermiştir.

Bazı ayetlerde tekit edatları bulunsa da Akif bunları yalın olarak, vurgusuz bir şekilde tercüme etmiştir. Bu tutumu, ilgili ayetin kendi iç bağlamını ve ayetin içerisinde bulunduğu pasajı dikkate aldığıyla yorumlanabilir. Zira ilgili ayetin diğer dinamikleri o ayetin vurgusunu öne çıkarıyorsa ilave bir tekitle Türkçede estetik durmayacak bir anlam oluşmasını istemediği kanaatini taşıyoruz. Yine bu gibi yerlerde tekit edatı bulunan ayetin, siyakındaki sadelik ve akıcılığa uyumlu kılınmak istendiği de düşünülebilir.

Akif büyük oranda tefennün yapmıştır. Aynı tekit unsurunu bulunduğu bağlama göre farklı ifadelerle vurgulu bir şekilde aktarmaya çalışmıştır. Tekit unsurlarının birden fazla olduğu inkârî cümlelerde vurguyu biraz daha fazla öne çıkarmıştır. Bazı yerlerde ise tekitli ifadeleri yalın çevirdiği de olmuştur.

Akif'in farklı tekit edatlarına benzer vurgulu anlamlar yüklediği olduğu gibi yer yer bazı vurgulu anlamları belli tekit edatlarına hasrettiği de olmuştur.

Tekit edatı bulunan ayetlere Türkçede karşılık bulmakta hiç zorlanmayan Akif, bunu sağlarken o kadar çok enstrüman kullanıyor ki, bazen düz cümleyi soru cümlesi olarak, bazen de olumlu cümleyi olumsuz cümle olarak verebiliyor. Odaklandığı nokta ayetteki vurgunun -anlam eksenini kaydırma-kaydıyla- verilmesi olduğundan tekitli ayet, içerisinde bulunduğu pasajın bütünlüğüyle son derece münasip oluyor.

Yaşamış olduğu çağa nazaran sade bir dil tercih etmesi ve çeviride anlamı merkeze alıp, edebi bir kaygı gütmemesi Akif'i özgün kıldığı gibi günümüzde Kur'an çevirisiyle ilgilenenlere ilham kaynağı haline getirmiştir.

Akif'in mealiyle ilgili son olarak büyük bir hata tespit ettiğimizi söylemek istiyoruz. Nisâ suresinin 12'nci ayetinin çevirisinde ayetin metninde yer alan *وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ* cümlesi çeviriye hiç yansıtılmamıştır. Bu ayette miras taksiminden bahsedilmekte, erkek vefat ettiğinde eğer çocuğu yoksa eşine dörtte bir kalacağı, çocuğu varsa sekizde bir kalacağı söylenmektedir. Akif ise ilgili kısmın sadece ölen erkeğin çocuğunun olmaması durumunu çeviriye yansıtarak şöyle demiştir:

“Sizin bıraktığınızdan da ettiğiniz vasiyet yerine getirildikten yahut borcunuz verildikten sonra ne kalırsa çocuğunuz olmadığı takdirde onlara dörtte biri düşer.”

Burada sehven Akif ilgili yeri atlamış olabileceği gibi yayına hazırlayanların dikkatinden de mezkûr yer kaçmış olabilir.

Akif'in mealinin hem Türk Dili ve Edebiyatı hem de Arap Dili ve Belagati açısından daha fazla inceleyen çalışmaların yapılması gerektiği kanısındayız. Bu çalışma esnasında sadece tekitli edatlar açısından meali incelememize rağmen yer yer farklı noktalarda da mealin birçok özgün noktasına yüzeysel olarak tanık olduğumuzu belirtmek isteriz. Örneğin mecazi ifadelerin çevirisi, hazifli cümlelerde anlam takdirleri, tahsis ifade eden kullanımların çevirisi bunlardan bazılarıdır. Bu tür araştırmaların yapılması günümüz meal çalışmalarında belli bir eksenin yakalanmasına vesile olacaktır diye düşünüyoruz.

Kaynakça

- Atık, Abdülaziz. *İlmu'l-me'âni*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabîyye, 1. Basım, 1430/2009.
- Aydar, Hidayet. “Mehmet Âkif ve Kur'an-ı Kerim Tercümesi”. *Diyanet İlmî Dergi* 32/1 (Ocak-Şubat-Mart 1996), 43-56.
- Cüendioğlu, Düccane. *Bir Kur'an Şairi*. İstanbul: Kapı Yayınları, 7. Basım, 2017.
- Direnen Meal Akif Meali*. ed. Recep Şentürk. İstanbul: Mahya Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Düzdağ, M. Ertuğrul. *Mehmet Akif Ersoy*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1998.
- Ekiz, Osman Nuri. *Mehmet Akif Ersoy*. İstanbul: Tokar Yayınları, 1985.
- Eliacıık, R. İhsan. *Mehmet Akif Ersoy*. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2004.
- Eliacıık, R. İhsan. *Mehmet Akif Ersoy: Hayatı, Fikirleri, Eserleri*. İstanbul: İnşa Yayınları, 2007.
- Ersoy, Mehmet Akif. *Safabat*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1. Basım, 1987.
- Hasan, Abbas. *en-Nahvu'l-vâfi*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Me'ârif, 15. Basım, ts.

- Hâşimî, Ahmed b. İbrahim b. Mustafa. *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-beyâni ve'l-bedî'*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1. Basım, ts.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed Cemâluddîn. *Evdâhu'l-mesâlik ilâ Elfiyeti İbn Mâlik*. thk. Yûsuf Muhammed el-Bikâ'î. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, ts.
- Kazvîni, Ebu'l-Me'âli Muhammed b. Abdîrrahmân b. Ömer Celâluddîn. *el-İdâh fi 'ulûmi'l-belâğa*. thk. Muhammed Abdülmun'in Hafâci. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 3. Basım, ts.
- Kuntay, Mithat Cemal. *Mehmet Akif Ersoy: Hayatı, Seciyesi, Sanatı*. Ankara: Türkiye İş Bankası, 1990.
- Kur'an Meali*. haz. Recep Şentürk – Âsım Cüneyd Köksal. çev. Mehmed Âkif Ersoy. İstanbul: Mahya Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Sabbân, Ebu'l-'İrfân Muhammed b. Ali eş-Şâfi'î. *Hâşiyetü's-Sabbân 'alâ şerhi'l-Eşmûni li Elfiyeti İbni Mâlik*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1417/1997.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekir b. Muhammed b. Ali. *Miftâhu'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2. Basım, 1407/1987.
- Subul, Serpil. *Hayatı, Sanatı, Eserleriyle Mehmet Akif Ersoy*. Isparta: Türk Köyü Yayınları, 1961.
- Şehsuvaroğlu, Lütfü. *Mehmet Akif Ersoy*. Ankara: Alternatif Yayınları, 2002.
- Tansel, Fevziye Abdullah. *Mehmet Akif Ersoy*. İstanbul: y.y., 1973.
- Uluçay, Mustafa. "Akif'in Kur'an Meali'nde Dil ve Üslûp Özellikleri". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 50/50 (Ocak 2014), 121-135.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

**KEMALPAŞAZÂDE’NİN ER-RİSÂLE FÎ İSTİHSÂNİ’L-İSTİ’CÂR ALÂ
TA’LİMİ’L-KUR’ÂN ADLI RİSALESİ: TAHLİL VE ÇEVİRİ**

**THE TRACTATE OF KAMALPASHAZADE’S AL-RISALA FI
ISTAIHSANI’L-ICARA ALA TA’LIMI’L-QURAN: ANALYSIS END
TRANSLATION**

Orazsahet ORAZOV

Dr. Öğretim Üyesi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslam Hukuku Anabilim Dalı, Zonguldak, Turkey

e-mail: dostluk1991@gmail.com

orcid.org/0000-0003-1942-0120

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 03 Mayıs 2020/ 03 May 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 02 Haziran 2020 / 02 June 2020

Yayın Tarihi / Published: 25 Haziran 2020/ 25 June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June 2020

Cilt / Volume: 4 Sayı / Issue: 1 Sayfa / Pages: **179-196**

Öz:

İki yüzün üzerinde ilmî eser miras bırakan Osmanlı âlimi Kemalpaşazâde, günümüz akademik makaleler mesabesinde kabul edebileceğimiz birçok önemli risalenin de müellifidir. Kemalpaşazâde'nin risaleleri *Resâil-i İbn Kemâl* adıyla Ahmet Cevdet tarafından neşredilmiştir. Mezkûr risalelerden birisi de müellifin dönemin aktüel konularından birisini ele alan *er-Risâle fî istihsâni'l-isti'câr alâ ta'lîli'l-Kur'ân* adlı çalışmasıdır. Risalede Kur'ân-ı Kerim öğretiminin ücret karşılığı yapıp yapılamayacağı konusu gündeme getirilmektedir. Bu bağlamda müezzinlik ve imamlık konusuna da değinilmektedir. Kemalpaşazâde konuyla ilgili görüşlerden bahsederken sadece Hanefi kaynakları esas almış, risalede ulaşmak istediği sonuç diğer mezheplerin görüşleriyle benzerlik arz etmesine rağmen, kendilerinden bahsetmemiştir. Kemalpaşazâde'nin risaleyi, dönemindeki insanların dini konulardaki duyarlılıklarının gevşemesi, bu nedenle ifası ibadet olan Kur'ân eğitiminin ücret karşılığı dahi olsa tedris edilerek korunmasının gerektiği düşüncesiyle kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Çalışmada risalenin tahlilinin yanı sıra, çevirisiyle beraber, Arapçası hareketlenerek ve gerek çeviri gerekse Arapça metnin izaha muhtaç yerleri alıntılındığı kaynaklardan desteklenerek belirtilmeye gayret gösterilmiştir. Çalışmanın hem bir eserin Türkçemize kazandırılması hem de eser bağlamında oluşan kimi bilgilerin gündeme getirilmesi bakımından faydalı olacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelime: Kemalpaşazâde, Risale, Tahlil, Çeviri, Kur'ân, Ücret.

Abstract:

The Ottoman scholar Kamalpashazade has inherited more than two hundred scientific works. He is also the author of many important tractates that we can accept as academic articles. The tractates of Kamalpashazade were published by Ahmet Cevdet as *Rasail İbn Kamal*. One of these treatises is the author's work called *al-Risala fî İstihsani'l-İcara ala Talimi'l-Quran*, which deals with one of the current issues of the period. The issue of whether the Quran teaching in the treatise can be made for a fee or not, raises the issue. In this context, he also touches on the subject of muezziness and imam. When Kamalpashazade speaks about the views on the subject, only Hanefi sources are based. Although the result that the author wants to achieve in the tractate is similar to the views of other sects, he did not mention them. It is understood that the reason for writing the treatise of Kamalpashazade is the laxness of people in their period on religious issues, therefore the education of the Qur'an should be protected by learning even for a fee. In addition to the analysis of the treatise in the study, its translation has been marked in Arabic, and the places where the translation and Arabic text need to be explained have been supported by the sources used. It is thought that the study will be useful in terms of both bringing a work into Turkish and bringing some information in the context of the work to the agenda.

Keywords: Kamalpashazade, Tractate, Analysis, Translation, Quran, Fee.

GİRİŞ

Her bir Müslüman için kutsal değerler basamağının en başında, Allah'ın tüm insanlığın kurtuluşu için indirdiği Kur'ân-ı Kerîm'in yer aldığı hususunda bir ihtilaf yoktur. Bunun İslam'ın başlangıcından itibaren günümüze kadar, hatta kıyamete kadar böyle devam edeceğinden de bir şüphe yoktur. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm'i indiren Rabbimiz, kitabının korunacağını da belirtmiştir.¹ Allah'ın bu mesajını da en iyi anlayan ashâb-ı kiram olmuştur. Onlar Kur'ân-ı ezberlemişler, “Buna karşılık ben sizden bir ücret istemiyorum” anlamındaki ayetler² gereğince maddi bir karşılık beklemezsizin öğretmişler, farklı nesnelere üzerine yazılı olan sure ve ayetleri Mushaf haline getirerek yaymışlardır. Böylece Kur'ân merkezli eğitim-öğretim faaliyeti ortaya çıkmış, sonraki nesiller tarafından genişleyerek devam etmiştir. Ne var ki Kur'ân bağlamındaki eğitim öğretim faaliyeti zamanın şartlarına bağlı olarak bazen istenilen düzeyde sürdürülemez, dolayısıyla da okunması ve okutulması ibadet olan Kur'ân'ın ücret karşılığı öğretiminin caiz olup olmadığı hususu gündeme gelmiştir.

Ücret karşılığı Kur'ân öğretimi meselesini 1). Beytülmalde (devletten) ücret/maaş alma, 2). Kur'ân öğrencisinden/velisinden ücret alma şeklinde ayırt etmek gerekmektedir.³ Genellikle fıkıh eserlerinin “Kitâbü'l-İcâre” bölümünde tartışılan mevzu, esasen sözü edilen ikinci kısım ile ilgilidir. Devletin vereceği maaş karşılığında Kur'ân öğretmenin cevazı hususunda ise ulema arasında ihtilafın bulunmadığı belirtilmektedir.⁴ Aslında ücret karşılığı Kur'ân öğretimi meselesi, hicretten sonra Arap kabilelerin İslam dinini kabul etmeleriyle gündeme gelmiş olan kadim bir konudur.⁵ Ancak mevzuun problem haline gelmesi daha çok ilk üç nesil (sahabe, tabiin ve tebeu't-tâbiîn)

1 Hicr, 15/9.

2 Furkan, 25/58; Şuara, 26/57, 109, 127, 145, 164, 180; Sad, 38/86;

3 Abdurrahman Çetin, “Ücretle Kur'ân Öğretme ve Okuma Meselesi”, (T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, sy. 5, c. 5, 1993), 120-121.

4 Zeynüddin Ahmed b. Ahmed b. Abdî'l-Latîfî'z-Zebîdî, *Sahib-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, trc. Kâmil Miras, (Ankara: Başbakanlık Basımevi, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları – sayı: 123-4, 1981), 7: 53.

5 Ücret karşılığı Kur'ân öğretimi meselesinde tartışmaya delil getirilen hadislerle ilgili bk. Şemsüddin (Şemsüleimme) es-Serahsî, *Kitâbü'l-Mesûr*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, t.s.), 16: 37; Çetin, “Ücretle Kur'ân Öğretme Meselesi”, 121-123.

sonrası Müslüman coğrafyasının genişlemesi dönemine rastlamaktadır.⁶ Fıkhi mezheplerin teşekkülü dönemindeki tartışmalar neticesinde Zahiriler dâhil üç mezhep imamı ücret karşılığı Kur’ân öğretimine cevaz verirken,⁷ mütekaddimin Hanefi uleması ise karşı çıkmıştır.⁸ Ancak bazı Belh’li ilk dönem müteahhirin Hanefi fakihler dönemin maslahatı icabı bu meseleye cevaz vermeye başlayınca, mezhebin diğer âlimleri de bu görüşü benimsemeye başlamışlar ve fetvayı buna göre vermişlerdir. Söz konusu tartışmanın XVI. asır Osmanlı uleması arasında da devam ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü bir Osmanlı Şeyhulislâmı olan İbn Kemalpaşazâde⁹ bu bağlamda müstakil bir risale kaleme alma ihtiyacını hissetmiş, böylece Kur’ân öğretimiyle ilgili hassasiyetini ortaya koymaya çalışmıştır. Böylelikle bir fetva niteliği taşıyan “er-Risâle fî istihsâni’l-isti’câr alâ ta’lîmi’l-Kur’ân” adlı çalışmasıyla hem Kur’ân hem de diğer ilimlerin öğretilmesi karşılığında ücret alınabileceğini, böyle bir ücret üzerinde yapılacak olan akdin fikhîen geçerli olacağı hususunu belirtmeye çalışmıştır.

Bu çalışmada risale ile ilgili bilgi verilirken, Kemalpaşazade’nin istifade ettiğini belirttiği kaynaklar, müellifleri ile beraber tespit edilmeye çalışılmıştır. Risalenin Arapçasını oluşturan cümlelerin hangi kısmının hangi eserden alıntılındığı belirtilirken, yine Arapça metin harekelenerek kaydedilmiştir. Ayrıca çevirisi yapılarak Türkçemize kazandırılmasının faydalı olacağını düşündüğümüz risalenin daha anlaşılır hale gelmesi için kimi yerlerde açıklamalarda bulunulmuştur. Ancak makale “Kur’ân karşılığında ücret almanın fıkhi açıdan değerlendirilmesi” gibi genel anlamı bir içeriğe sahip olmadığından, konuya ilişkin naslara ve Hanefi haricindeki mezheplerin görüşlerine yer verilmemiştir.

6 Abdurrezzak Hüseyin Ahmed, *Me’s’eletü ehzi hükmi’l-ücrati alâ ta’lîmi’l-Kur’âni’l-Kerîm beyne’l-mü’cizâne vel-mâniîn*, (Riyad: Câmiatü’l-Meilk Suud, 1437), 24.

7 Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî, *Fethu bâbi’l-inâye bi Şerhi’n-Nükâye*, thk. Muhammed Nezâr Temim - Heysem Nezâr Temim, (Beyrut: Dâru’l-Erkam, 1998), 2: 434.

8 Örn. bk. Cessâs Ebûbekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *Abkâmu’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Sadık Kamhâvî, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabi, 1992), 1: 125.

9 İbn Kemal Paşazâde Şemseddin Ahmed b. Süleyman’ın (ö. 940/1534) hayatı ve eserleriyle ilgili bilgiler için bk. Şerafettin Turan ve dğr., “Kemalpaşazâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 238-247.

1. RİSALENİN TAHLİLİ

Kemalpaşazâde'nin risalesinde gündeme getirdiği ücret karşılığı Kur'ân öğretimi meselesi, hem mütekaddimin hem de müteahhirin ulemanın me-saisini harcadığı konularından biridir. Bu konu fûruu fıkıh kitaplarının “Kitâbü'l-İcâre” bölümünde, özellikle de Hanefi kaynaklarda bu bölümün alt başlıklarından olan “Bâbu'l-icâratî'l-fâside”, “Faslün fi'l-a'mâli'letî tesihhu'l-i-câratü bihâ ev lâ tesihhu” gibi alt başlıklarda ele alındığı görülmektedir.

Bir fetva niteliği taşıyan İbn Kemalpaşa'nın mezkûr risalesinde yer alan cümleler incelendiğinde, risalenin kendisine kaynaklık eden eserlerdeki ilgili kısımlarının alıntılanarak sentez edilmesinden oluştuğu görülmektedir. Risalede sadece Hanefi kaynaklar esas alınmıştır. Eserde Kemalpaşazâde'nin ulaşmak istediği sonuç ile cumhurun ulaştığı sonuç netice itibariyle örtüşmesine rağmen diğer mezheplerin eserlerinden ve de görüşlerinden söz edilmemiştir. Bunun da sebebi diğer mezheplerin konuya ilişkin cevaz verirken dayandıkları deliller ve fıkhi kuralların, Hanefi mezhebinin dayandığı deliller ve fikhî kurallardan farklı olmasından ileri gelmektedir.¹⁰ İkinci bir gerekçe olarak da risalenin sırf Hanefi muhitine hitap etmesi için kaleme alındığını söylemek mümkündür.

Ücret karşılığı Kur'ân öğretiminin cevazıyla ilgili Hanefi kaynaklar incelendiğinde, genel olarak şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır: İlk önce bu konuda Hanefilerden mütekaddimin fakihlerin olumsuz görüş beyan ettikleri ve prensip olarak mezhebin görüşünün bu yönde olduğu vurgusu yapılmaktadır. Nitekim bu bağlamda Hanefi kaynaklarda meselenin ele alındığı bab başlıkları da dikkat çekicidir.¹¹ Konunun devamında ise, İmam Şafii'nin bu meseleye ilişkin verdiği cevaz, karşı delillerle eleştirilmeye çalışılmıştır. Ancak tartışma-

10 Konuya ilişkin görüşler için bk. Ali Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 2: 434-436.

11 Yukarıda da belirtildiği üzere ücret karşılığı Kur'ân eğitiminin cevazı konusu Hanefi kaynaklarda “Kitâbü'l-İcâre” bölümünün genellikle “Bâbu'l-icâratî'l-fâside” kısmında ele alınmıştır. Bunun sebebi, ücret karşılığı Kur'ân öğreten hocayla kendisinden öğrenen kişinin (âkideyn/müteâkidân) üzerine anlaşıtları akdın mahallinin (ma'kud aleyh), dolayısıyla da ücretin sahih olup olmadığı, yani iki tarafın yaptığı akdın, fasit bir akit mi yoksa sahih bir akit mi olduğu tartışmasından kaynaklanmaktadır. Vasfındaki eksiklikten dolayı böyle bir akdın fasit olduğunu söyleyenler, üzerine akdın yapıldığı öğrenmenin (ma'kud aleyh), akitte belirlenen vakit ve ücret karşılığında gerçekleşip gerçekleşmeyeceğinin bilinmemesinden ileri geldiğini belirtmişlerdir. Yani akde mahal olan şeyin tesliminin imkân dâhilinde olması (makduru't-teslim), akdın unsurlarında şüpheli

nın son kısmında, Belh'li Hanefî âlimlerin dönemin şartları icabı verdikleri fetvası gerekçe gösterilerek ücret karşılığı Kur'ân öğretiminin istihsanen caiz olduğu fikri benimsenmekte, fetvanın bu yönde olduğu belirtilmektedir.¹²

Kemalpaşazâde risalesinin dayanağı olarak bazı Hanefî eserleri referans göstermiştir. Onlar sırasıyla Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. İbrâhîm es-Semerkindî'nin (ö. 373/983) *Fetâvâ'n-Nevâzil*; Burhâneddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî'nin (ö. 616/1219) *Tetimmatü'l-fetâvâ ve el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*; Şemsüleimme es-Serahsî'nin (ö. 483/1090[?]) *Kitâbü'l-Mebsût*; Kâdihân Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr'un (ö. 592/1196) *Fetâvây-ı Kâdihân/el-Fetâvâ'l-Hâniyye* adlı eserleridir.

Müellif risalesinin başında eserini kaleme alma amacından söz ederken, dönemindeki Müslümanların dini hassasiyetlerinin gevşediğini belirterek, dönemin sosyal olgusuna da dikkat çekmiştir.

İbn Kemalpaşa, Müslümanların bu durumu icabı, özellikle dini konulardan Kur'ân-ı Kerim tedrisatının korunması gerektiğini düşünmüş, bu nedenle ücret karşılığı da olsa, Kur'ân eğitiminin yapılmasının gerekli olduğunu belirtmiştir. Bu ise aynı zamanda Kemalpaşazâde'nin Kur'ân'a olan hassasiyetini ve gerektiğinde dönemin şartlarına göre çözüm üretebildiğini ortaya koymaktadır.

ve ihtimalli durumun (garar) bulunmaması gerekmektedir. Böyle bir gararın söz konusu olması durumunda ise -ki, öğrencilerin öğrenme kabiliyetlerinin farklı olmalarından dolayı belirlenen süre içerisinde öğrenip öğrenemeyeceğinin malum olmaması nedeniyle akitte garar vardır- akit fasit olmaktadır. Ancak Hanefî âlimler akdi fasit kılan vasfın ortadan kalkmasıyla, akdin münakit olacağını, yani kendisine hüküm bağlanacağını da ifade etmişlerdir. İster öğreysin, ister öğrenmesin ücret karşılığı Kur'ân öğretmenin caiz olduğunu söyleyen Hanefî uleması, mevzuyu zaruret icabı istihsan deliline dayandırmışlardır. Fasit akit ve akitte garar konusu için bk. Orhan Çeker, *İslam Hukukunda Akitler*, 2. Baskı (Konya: Telkin Kitabevi, 2019), 78-82, 141-146; Çeker, *Fıkıh Dersleri 1*, (İstanbul: Seha neşriyat, 1994), 118 vd.

- 12 Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût*, 16: 37; Fareddin Osman b. Ali ez-Zeyleî, *Tebynü'l-hakâik Şerhu Kenzi'd-dekâik ve Haşiyetü's-Şibli*, (Kahire: Matbaatü'l-Kübrâ el-Emiriyye – Bulak, 1313), 5: 124. Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Bekir el-Merginânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'mübtedi*, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 3: 269; Sadruşşerîa Ubeydullah b. Mesud el-Mahbûbî, *Şerhu'l-Vikâye ve yelîhi Müntebe'n-Nükâye alâ şerhi'l-Vikâye*, thk. ve notlar ekleyen: Salah Muhammed Ebu'l-Hâc, (Ürdün: al-Varâk, 2006), 4: 285.

Genelde Hanefi eserlerden ve özelde İbn Kemalpaşa'nın risalesinden anlaşıldığına göre, Hanefi mezhebinde ücret karşılığı Kur'ân öğretiminin caizliği konusunda fetva verenlerin evvela Belh Meşayihî¹³ olduğu anlaşılmaktadır. Müellif bu görüşün es-Semerkandî'nin *Fetâvâ'n-Nevâzil* eserinden de destek bulunduğunu söylemiştir.¹⁴

Kemalpaşazâde, Burhâneddîn el-Buhârî'nin *Tetimmetü'l-fetâvâ* adlı eserinde ise, ne Kur'ân öğretimi ne de fıkıh öğretimi karşılığında ücret alınmanın caiz olmadığı görüşünün nakledildiğini belirtmiştir.¹⁵ Ancak bu nakil mezhebin temel görüşünü yansıtsa da, Burhâneddîn el-Buhârî'nin bu görüşte olduğunu söylemeyi gerektirmemektedir. Nitekim aşağıda geleceği üzere Buhârî'nin diğer eseri olan *el-Muhîtu'l-Burhânî*'sinde farklı tutum sergilediği gözlemlenmektedir.¹⁶

Risalenin devamında ücret karşılığı Kur'ân öğretimi meselesinin yanı sıra, fıkıh öğretimi, ezan ve imamlık gibi konularla da ilgili sözü edilen kaynaklar çerçevesinde bilgi verilmektedir. Bu nedenle risalede bundan sonraki kısım hakkında fakihlerin görüşleri Kemalpaşazâde'nin takip ettiği sırayı dikkate alarak şu şekilde özetlenebilir.

İmam Serahsî, Belh fakihlerinin görüşünü destekleyerek, Kur'ân öğretiminin dolayı ücret almaya cevaz verdiklerini söylemiştir.¹⁷ Gerekçe olarak da mütekaddimin âlimler dönemindeki gibi dünyevi bir karşılık beklemezsizin sevap kazanmak amaçlı amel eden hoca ve talebelerin bulunmadığı, kendi dönemlerinde durumun değiştiği, dolayısıyla da zamanın şartlarının değişmesiyle hükümlerin değişmesinin imkânsız olmadığı kuralı belirtilmektedir.¹⁸

13 Sözü edilen Belh Meşayihinin, Ebubekir Cessâs (ö. 370/980) sonrası ve Şemsüleimme Serahsî öncesi fakihler olma ihtimali vardır. Nitekim Cessâs *Abkâmu'l-Kur'ân*'ında (1: 125) ücret karşılığı Kur'ân öğretiminin caiz olmadığını belirtirken, mezhep içinde bu konuya karşı çıkan kişilerden söz etmemiştir. Serahsî (*Mebûsât*, 16: 37) ise, Belh Meşayihinin sözü edilen konuda dönemin şartları icabı cevaz verdiklerini söylemiştir.

14 İbn Kemal, *Resâil-i İbn Kemal*, 2: 227.

15 İbn Kemalpaşa'nın *Tetimmetü'l-fetâvâ*'dan yaptığı nakil için bk. Burhânüddîn el-Buhârî, *Tetimmetü'l-fetâvâ*, Millet Genel Ktp., Fezullah Efendi, no: 1004, vr. 104.

16 Bk. Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 7: 479.

17 İbn Kemal, *Resâil-i İbn Kemal*, 2: 227.

18 Serahsî, *Mebûsât*, 16: 37.

İbn Kemalpaşa *Fetâva'l-Hâniyye*'den naklen Serahsî'nin sözü edilen görüşüne karşın, ücret karşılığı fıkıh öğretiminin ise caiz olmadığını, hatta fıkıh öğreticisine ücret vermenin batıl olduğu görüşünü¹⁹ belirttiğini ifade etmiştir.²⁰

el-Muhîtu'l-Burhânî'de de benzer gerekçeler belirtilerek Kur'ân öğretiminin dolaylı ücretle cevaz verilmiştir. Ayrıca ilk dönemlerde Kur'ân hafızlarının ve öğretmenlerinin az olması nedeniyle onların Kur'ân-ı öğretmelerinin üzerlerine bir borç olduğu, kendi dönemlerinde ise, Kur'ân hafızlarının çoğaldığını, dolayısıyla öğretiminin de zorunlu olmadığı görüşü belirtilmiştir.²¹

Burhâneddîn el-Buhârî imamlık ve müezzinlik konusunda ücret alınmanın caiz olmadığı hususunda Serahsî ile aynı görüşe sahip olmakla beraber,²² fıkıh öğretiminden dolayı ücret alınmanın caiz olduğunu, kendi zamanında fetvanın buna göre olduğunu ifade etmiştir.²³

el-Fetâva'l-Hâniyye de *el-Muhîtu'l-Burhânî*'deki görüşü destekler mahiyettedir. Nitekim eskiden öğretmenlere verilen atıyyelerin²⁴ kesildiğini,²⁵ insanların Kur'ân öğretimiyle iştigal ettiklerinde aile geçimi sıkıntısı yaşadıklarını belirtmiş, bu nedenle sözü edilen ücretin alınmasının caiz olduğunu ifade etmiştir. Öğretmenle öğrenim gören taraf ücret üzerine anlaşırken,

19 Serahsî'nin burada "batıl" kavramını kullanmasından kasıt, iki taraf arasından yapılan akdin temelden geçersiz olduğu, hukuki bir hükmün bağlanamayacağı anlamındadır. "Batıl akid" in hükmüyle ilgili bk. Çeker, *İslam Hukukunda Akitler*, 83.

20 İbn Kemal, *Resâil-i İbn Kemâl*, 2: 227. Ayrıca bk. Kâdihân, *Fetâvây-ı Kâdihân*, tashih: Mevlevî Muhammed Murad ve dğr., (Kalküta: 1835), 3: 51.

21 Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî el-Merginânî, *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdulkarim Sâmî el-Cündî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 9 cilt, 2004), 7: 479; Faredîdîn Osman b. Ali ez-Zeyleî, *Tebyînü'l-hakâik Şerhu Kenzî'd-dekâik ve Haşiyetü's-Şibli*, (Kahire: Matbaatü'l-Kübrâ el-Emiriyye – Bulak, 1313), 5: 124. Aslında Burhânüddîn el-Buhârî'nin sözünü ettiği durum, fükaha arasında meşhur olan: "Bir Müslümanın şahsen yapması gereken ibadetten dolayı ücret alması batıldır" prensibine dayanmaktadır. Bk. Serahsî, *Mebisut*, 16: 37.

22 Serahsî, *Mebisut*, 16: 37.

23 Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 7: 479; İbn Kemal, *Resâil-i İbn Kemâl*, 2: 227-228.

24 "Atıyye: Beytülmalen askerlere ve daha başkalarına senelik sıra olarak verilen pay". Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, (İstanbul: Ensar Neşriyat Ticaret A.Ş., 2015), 36.

25 Muteahhirin Hanefi ulemasının bu görüşü (bk. *Tecrid-i Sarih*, 7: 53) şu ibarelerle dile getirilmektedir: "Vaktiyle huffâzın beytülmalen atıyye ve muhassısâtı vardı. Bilâhare bu kesilmiştir. Kirâet ve ta'limi Kur'ân için isticâr yolu açılmazsa Kur'ân'ın ziyandan korkulur".

ücretin verilmesinin zorunlu (vacip) hale geleceği söylenmiştir. Hatta daha da ileri giderek anlaşma (akit) yapıldığı halde ücret ödemeyen tarafın hapsedilmesinin gerektiği ifade edilmiştir. İki taraf ücretten söz etmediklerinde ise, öğrenim gören tarafın öğretmenin gönlünü hoş edip helallik almasının gerekli olduğu belirtilmiştir.

Burada *el-Mubîtu'l-Burbâni*'de *el-Fetâva'l-Hâniyye*'de zikredilenin aksine, iki taraf arasında, ister belli bir ücret üzerinde anlaşma olsun ister olmasın, öğrenim süresiyle de ilgili ister vakit tayin edilmiş olsun ister olmasın öğretmene emsal bir ücretin verilmesinin gerektiği ifade edilmiştir. Bu nedenle fakihlerden bazıları Kur'ân öğretme karşılığında ücret alınıp alınmayacağı hususunda kendilerine sorulan soruya verdiği yazılı fetvalarının üzerine, Kur'ân öğrenimi gören çocuğun babasının Kur'ân hocasını razı etmesi gerekir şeklinde ifadeler kaydettirdikleri belirtilmektedir.

2. RİSALENİN METNİ²⁶

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَبَعْضُ مَشَائِخِنَا²⁷ اسْتَحْسَنُوا الْإِسْتِجَارَ عَلَى تَعْلِيمِ الْقُرْآنِ الْيَوْمَ؛ لِظُهُورِ التَّوَانِي فِي الْأُمُورِ الدِّينِيَّةِ، فَفِي الْإِمْتِنَاعِ تَضْيِيعُ حِفْظِ الْقُرْآنِ، وَعَلَيْهِ الْفَتْوَى.²⁸

قَالَ الْفَقِيهُ أَبُو اللَّيْثِ فِي التَّوَانِلِ: «وَيْه نَأْخُذُ».²⁹

وَفِي تَمَّةِ الْفَتَاوَى: «الْإِسْتِجَارُ لِتَعْلِيمِ الْفَقْهِ لَا يَجُوزُ كَالْإِسْتِجَارِ لِتَعْلِيمِ الْقُرْآنِ».³⁰

26 Çalışmada risalenin Arapçası kaydedilirken, Ahmet Cevdet Paşa'nın neşri ile (bk. Kamalpaşazâde, "er-Risâle fi istihsâni'l-isti'câr alâ ta'limi'l-Kur'ân", *Resâil-i İbn Kemâl*, nşr. Ahmet Cevdet, (İstanbul: Matbaa İkdâm bi Dâri'l-Hilâfeti'l-Ulye, 1316), 2: 227-228), Adil el-Guryânî'nin neşri (bk. İbn Kemâl Bâşâ, "Risâle fi cevâzi'l-isti'câr alâ ta'limi'l-Kur'ân" *Şebeketu'l-Alukah*, nşr. Âdil el-Guryânî, (erişim: 23.02.2020. <https://www.alukah.net/sharia/0/78309/>) esas alınmıştır. Cevdet Paşa'nın neşrinde metindeki cümleler hiçbir noktalama, virgül, tırnak içine alma gibi okuyucuya kolaylık sağlayacak işaretlere yer verilmezken, el-Guryânî sözkonusu yazı işaretleri isabetli bir şekilde kullanmıştır. Ancak iki neşrin arasında anlam değiştirecek ölçüde kelime farklılıkları olmamakla beraber, el-Guryânî nüshasında metnin son kısmında yer alan farsça kelimelerde eksiklik bulunmaktadır. Bizim Arapçasını kaydettiğimiz metinde, iki neşrin arasındaki farklı kelimelere dikkat çekmenin yanısıra, metinde yer alan ifadelerin daha iyi anlaşılması bağlamında, özellikle risalenin kaynaklarında geçen izah mahiyetli cümleler dipnotlara yerleştirilmiştir. Bir de metnin Arapçası harekelenerek, istifade edeceklere kolaylık sağlaması amaçlanmıştır. Çalışmada Cevdet Paşa'nın metni esas alınmakla beraber, dipnotlarda "AG", Âdil el-Guryânî için kısaltma olarak kullanılıp, neşirlerin arasındaki farklı lafızlar belirtilmiş olacaktır.

27 AG: "فاعلم ان بعض مشايخنا"

28 Metnin buraya kadar kısmının aynı lafızlarla kaydedildiği yer için bk. el-Merginânî, *el-Hidâye*, 3: 269.

29 Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin *Fetâvâ'n-Nevâzil*, (thk. es-Seyyid Yusuf Ahmed, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İmiyye, 2004), 376-377) adlı eserinde bu konu şu cümlelerle ifade edilmiştir:

الاستئجار على الطاعة لا يجوز، خلافا للشافعي كالأستئجار على الأذان وتعليم القرآن والفقہ. والأصل فيه أن كل طاعة يختص بها المسلم، لا يجوز الاستئجار عليها، وبعضهم استحسنوا هذا في هذا الزمان لظهور التهاون في الأمور الدينية، وعليه الفتوى.

İbn Kemalpaşa'nın metinde zikrettiği "وَيْه نَأْخُذُ" sözü kendisine ait olabileceği gibi, istifade ettiği en-Nevâzil nüshasında kaydedilmiş olma ihtimali de vardır. Tercümede ikinci ihtimal dikkate alınmıştır.

30 *Tetimmütül-fetâvâ*'dan cümlenin aynı lafızlarla nakledildiği diğer bir eser için bk. Mahmud b. Ahmed Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye Şerbu'l-Hidâye*, thk. Emin Salih Şaban, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İmiyye, 2000), 10: 281.

وَذَكَرَ شَمْسُ الْأَيْمَةِ السَّرْحَسِيُّ فِي الْمَبْسُوطِ: «أَنَّ مَشَايخَ بَلْخِ اخْتَارُوا قَوْلَ أَهْلِ
الْمَدِينَةِ فِي جَوَازِ اسْتِئْجَارِ الْمُعَلِّمِ عَلَى تَعْلِيمِ الْقُرْآنِ، فَنَحْنُ - أَيْضًا - نُفْتِي بِالْجَوَازِ»،³¹
إِلَى هُنَا كَلَامُهُ.

وَفِي الْخَانِيَّةِ نَقْلًا³² عَنِ الْإِمَامِ الْمَذْكُورِ: «وَأَنَا أَفْتِي بِجَوَازِ الْإِسْتِئْجَارِ، وَوُجُوبِ
الْمُسَمَى، وَأَجْمَعُوا عَلَى أَنَّ الْإِسْتِئْجَارَ لِتَعْلِيمِ الْفِقْهِ بَاطِلٌ». ³³ أَرَادَ: إِجْمَاعَ الْفَرِيقَيْنِ
الْمَذْكُورَيْنِ قَبْلَ هَذَا.

حَيْثُ قَالَ³⁴ وَإِنْ اسْتَأْجَرَ رَجُلًا لِيُعَلِّمَ الْقُرْآنَ، لَا تَصِحُّ الْإِجَارَةُ عِنْدَ الْمُتَقَدِّمِينَ،
وَلَا أَجْرَ لَهُ، بَيْنَ ذَلِكَ وَقَتًا أَوْ لَمْ يَبِينْ، وَمَشَايخُ بَلْخِ جَوَّزُوا هَذِهِ الْإِجَارَةَ؛ لِإِجْمَاعِ أَيْمَتِنَا،
دَلَّ عَلَى ذَلِكَ مَا فِي الْمُحِيطِ الْبُرْهَانِيِّ مِنْ قَوْلِهِ: «وَذَكَرَ الشَّيْخُ الْإِمَامُ أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ
الْفَضْلِ الْبُخَارِيُّ: «كَانَ الْمُتَأَخِّرُونَ مِنْ أَضْحَابِنَا يُجَوِّزُونَ ذَلِكَ، وَكَذَا جَوَّزُوا³⁵ الْإِسْتِئْجَارَ
عَلَى تَعْلِيمِ الْفِقْهِ أَيْضًا». ³⁶

فِي الْخَانِيَّةِ: «وَفِي زَمَانِنَا انْقَطَعَتْ عَطِيَّاتُهُمْ، وَانْتَفَضَتْ³⁷ رَغَائِبُ النَّاسِ فِي أُمُورِ
الْآخِرَةِ، فَلَوْ اسْتَعْلَمُوا بِالتَّعْلِيمِ مَعَ الْحَاجَةِ إِلَى مَصَالِحِ الْمَعَاشِ، لَأَحْتَلَّ مَعَاشُهُمْ، فَقُلْنَا

31 27. dipnotta belirtilen hususa benzer bir durum ("وَيَه تَأْخُذُ") *İbn Kemalpaşazâde'nin* Serahsi'nin *el-Mebsût*'undan alıntı yaptığı ("...فَنَحْنُ - أَيْضًا - نُفْتِي بِالْجَوَازِ") cümlesi için de geçerlidir. Metnin tercümesinde ("نُفْتِي بِالْجَوَازِ") kelimesinin Serahsi'ye ait olduğunu kabul etmekle beraber, *el-Mebsût*'un (16: 37) "Bâbu'l-icârati'l-fâsîde" başlığı altında yer alan kısmı aktarmanın yararlı olacağını düşünmekteyiz:

وَبَعْضُ أَيْمَةِ بَلْخِ رَحِمَهُمُ اللَّهُ اخْتَارُوا قَوْلَ أَهْلِ الْمَدِينَةِ رَحِمَهُمُ اللَّهُ وَقَالُوا إِنْ الْمُتَقَدِّمِينَ مِنْ أَضْحَابِنَا رَحِمَهُمُ اللَّهُ
بَنُوا هَذَا الْجَوَابَ عَلَى مَا شَاهَدُوا فِي عَصْرِهِمْ مِنْ رَغْبَةِ النَّاسِ فِي التَّعْلِيمِ بِطَرِيقِ الْحِسْبَةِ وَمَرُوءَةِ الْمُتَعَلِّمِينَ فِي
مَجَازَةِ الْإِحْسَانِ بِالْإِحْسَانِ مِنْ غَيْرِ شَرَطٍ، فَأَمَّا فِي زَمَانِنَا فَقَدْ انْعَدَمَ الْمَعْنِيَانِ جَمِيعًا، فَتَقُولُ بِجَوَازِ الْإِسْتِئْجَارِ
لِئَلَّا يَتَعَطَّلَ هَذَا الْبَابُ وَلَا يَبْعَدَ أَنْ يَخْتَلِفَ الْحُكْمُ بِاخْتِلَافِ الْأَوْقَاتِ.

32 AG: "نقل"

33 Ayrıca bk. Kādihân, *Fetâvây-ı Kādihân*, tashih: Mevlî Muhammed Murad ve dğr., (Kalküta: 1835), 3: 51.

34 AG: "حيث قال"

35 AG: "يجوزون"

36 Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî el-Merginânî, *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Numânî*, thk. Abdülkerim Sâmî el-Cündî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 7: 479-480.

37 AG: "انقضت"

بِصِحَّةِ الْإِجَارَةِ، وَوُجُوبِ الْأَجْرَةِ لِلْمُعَلِّمِ، بِحَيْثُ لَوْ ائْتَنَعَ الْوَالِدُ عَنْ إِعْطَاءِ الْأَجْرِ حُبِسَ فِيهِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ بَيْنَهُمَا شَرْطٌ، يُؤْمَرُ بِتَطْيِيبِ قَلْبِ الْمُعَلِّمِ وَإِرْضَائِهِ، وَهَذَا بِخِلَافِ الْمُؤَدِّنِ وَالْإِمَامِ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ لَا يَشْغَلُ الْمُؤَدِّنَ وَالْإِمَامَ عَنْ أُمُورِ الْمَعَاشِ».³⁸

وَفِي الْمَحِيطِ الْبُرْهَانِيِّ: «وَمَشَائِخُ بَلَّخَ جَوَزُوا الْاِسْتِجَارَ عَلَى تَعْلِيمِ الْقُرْآنِ إِذَا ضُرِبَ لِذَلِكَ مُدَّةٌ، وَأَفْتَوْا بِوُجُوبِ -الْمُسَمَى، وَعِنْدَ عَدَمِ الْاِسْتِجَارِ أَضْلًا، أَوْ عِنْدَ الْاِسْتِجَارِ بِدُونِ ذِكْرِ الْمُدَّةِ أَفْتَوْا بِوُجُوبِ أَجْرِ -الْمِثْلِ»،³⁹ وَهَذَا يُخَالِفُ الْفَرْقَ الْمُنْقُولَ آيْنًا مِنَ الْخَائِنَةِ. وَمَا فِي الْخُلَاصَةِ مِنْ أَنَّهُ نُقِلَ عَنْ رُكْنِ الْإِسْلَامِ أَبِي⁴⁰ الْفَضْلِ الْكِرْمَانِيِّ أَنَّهُ كَانَ يَكْتُبُ عَلَى الْفُتُوَى: «يَدْرُ صَبِي مَعْلَمِ رَاخُو شَنُودِ كَنْد»⁴¹. قَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ: «وَأَسْتَاذَنَا الشَّيْخُ الْإِمَامُ ظَهِيرُ الدِّينِ هَكَذَا كَانَ يَكْتُبُ».

3. RİSALENİN ÇEVİRİSİ⁴²

Rahmân ve rahîm olan Allah'ın adıyla

Günümüzde bazı Meşâyihimiz⁴³ dini vecibeleri yerine getirmede gevşekliklerin/ihmalkârlıkların ortaya çıkmasından ötürü, ücret karşılığı Kur'an öğretimini istihsanen caiz olduğunu söylemişlerdir. Bundan imtina edilmesi (uzak durulması) durumunda Kur'an'ı hıfzetmenin ortadan kalkması sözko-

38 Aynı ifadeler için bk. Kâdihân, *Fetâvây-ı Kâdihân*, 3: 51.

39 İbn Kemalpaşa'nın metinde zikrettiği iki çizgi arasına aldığımız kısım Abdülkerim el-Cündî'nin tahkik ettiği *el-Muhîtu'l-Burhânî'de* (7: 479) kaydedilmemiştir. Ancak Kemalpaşazâde'nin metninde yer verdiği cümle, Abdülgani b. Talib el-Meydânî'nin (ö. 1298/1881) *el-Lübbâb Şerhu'l-Kitab* (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, t.s.), 2: 110) adlı eserinde aynı lafızlarla zikredilmektedir.

40 AG: "ابو"

41 AG'de Farsça olarak "يَدْرُ صَبِي مَعْلَمِ رَاخُو شَنُودِ" bu şekilde kaydedilen ibarede yazım hataları bulunmaktadır. Metinde doğru şekilde kaydedilen ibarenin okunuşu ve anlamı şöyledir: "Pedere sabi muallim ra hoşnud koned" ("Çocuğun babası muallimi hoşnut etsin").

42 İbn Kemalpaşa'ya ait sözkonusu risalesinin çevirisinde: Ahmet Cevdet'in neşri ile (Kamalpaşazâde, "er-Risâle fi istihsâni'l-isti'câr alâ ta'lîmi'l-Kur'ân", 2: 227-228), Adil el-Guryânî'nin neşrinden (İbn Kemâl Bâşâ, "Risâle fi cevâzi'l-isti'câr alâ ta'lîmi'l-Kur'ân", [https:// www.alukah.net/sharia/0/78309/](https://www.alukah.net/sharia/0/78309/)) yararlanılmıştır.

43 Bedreddin el-Aynî (ö. 885/1451) "bazı Meşâyihimiz" sözünü müteahhirin dönemi Belh'li Hanefî fakihler olarak açıklamaktadır. Bk., Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, thk. Emin Salih Şaban, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 10: 281.

nusu olmaktadır.⁴⁴ Dolayısıyla fetva buna göre verilmiştir.⁴⁵ Fakih Ebu'l-Leys⁴⁶ de *en-Nevâzil* adlı eserinde: “Biz de bu görüşü benimsemekteyiz” diye görüş beyan etmiştir.⁴⁷

Tetimmatü'l-fetâvâ'da⁴⁸ ise “Ücret karşılığı Kur'ân öğretiminde olduğu gibi ücret karşılığında fıkıh ilmi öğretimi yapmak da caiz değildir” denilmektedir.

Şemsü'l-Eimme es-Serahsî *el-Mebsut* adlı eserinde şöyle demiştir: “Belh Meşâyihî ücret karşılığı Kur'ân öğretimi için muallime ücret vermenin cevazı hususunda Medine âlimlerinin⁴⁹ sözünü tercih etmişlerdir. Biz de aynı şekilde caiz olduğuna fetva veriyoruz”.⁵⁰ Buraya kadar naklettığımız es-Serahsî'nin sözüdür. *el-Hâniyye*'de⁵¹ ise mezkur İmam'dan (es-Serahsî) naklen şöyle denmektedir: “Ben ücret karşılığı öğretimin caiz olduğuna ve anlaşılan ücretin verilmesinin zorunlu olduğuna fetva veriyorum. Ancak âlimler ücret karşılığı fıkıh öğretimi yapmanın batıl olduğu hususunda icma etmişlerdir”.⁵² Serahsî

44 Benzer ifadeler için bk. el-Merginâni, *el-Hidâye*, 3: 269.

45 “fetva buna göre verilmiştir” sözünden, Belh'li fakihlerin görüşü kastedilmektedir. el-Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, 10: 282.

46 Ebu'l-Leys İmâmü'l-Hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî (ö. 373/983).

47 es-Semerkandî'nin konuyla ilgili görüşü için bk. es-Semerkandî, *Fetâvâ'n-Nevâzil*, 376-377.

48 *Tetimmatü'l-fetâvâ* ile ilgili bilgi için bk. Mustafa Uzunpostalcı, “Burhaneddin el-Buhârî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 435-436; Murteza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme*, (Ankara: İSAM yay., 2014): 35, 103.

49 “Medine âlimleri” sözünden Maliki fakihlerinin kastedildiği anlaşılmaktadır. Nitekim İmâm Mâlik'in ücret karşılığı Kur'ân öğretimine cevaz verdiği belirtilmiştir. Bk. Abdurrezzak Hüseyin Ahmed, *Meş'etü ehzi hükmi'l-ücrati alâ ta'limi'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'l-mücizine vel-mâniin*, (Riyad: Câmîatü'l-Meilk Suud, 1437): 38.

50 Serahsî *el-Mebsut*'ta Hanefî mezhebinde prensip olarak ücret karşılığı Kur'ân öğretiminin caiz olmadığı görüşünü ortaya koyduktan sonra kendi görüşünü Belh fakihleri'nin delillerini kaydettikten sonra dile getirmiştir. Bk. Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsut*, 16: 37.

51 *Fetâvây-ı Kâdihân*, *Fetâvâ'l-Haniyye* veya kısaca *el-Hâniyye* şeklinde adlandırılan eser, Hanefî fakihî Kâdihân Ebu'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî'ye (ö. 592/1196) aittir.

52 *el-Hâniyye*'deki Serahsî'ye nispet edilen cümlenin geçtiği yer için bk. Kâdihân, *Fetâvây-ı Kâdihân*, tashih: Mevlevî Muhammed Murad ve dğr., (Kalküta: 1835), 3: 51.

“icma etmişlerdir” sözü ile bundan önce zikri geçen iki mezhebin (Medine ve Belh fakihleri) icmasını kastetmiştir.⁵³

Mütekaddimin ulemaya göre ise, bir kişi bir adamdan ücret karşılığında Kur’ân öğretmesini talep etse, ücret sahih/geçerli olmaz. Bunun için ister vakit tayin etmiş olsun, ister etmemiş olsun, kendisine ücret verilmez.

Belh Meşâiyih’i ise bizim (müteahhirin) imamlarımızın da icmasıyla böyle bir ücrete cevaz vermişlerdir. Bu görüşe *el-Muhîtu’l-Burbânî*’deki⁵⁴ müellifin şu sözü delalet etmektedir: “Şeyh el-İmam Ebû Bekir Muhammed b. el-Fazl el-Buhârî⁵⁵ dedi ki: “Bizim müteahhirin âlimlerimiz buna cevaz veriyorlardı. Keza ücret karşılığı fıkıh ilmi öğretimi yapmaya da cevaz vermişlerdir”.

el-Hâniyye’de şöyle denmektedir:⁵⁶ “Zamanımızda (muallimlere verilen) atiyeler kesilmiş, insanların ahiret işlerine olan rağbetleri azalmıştır. Şayet onlar geçim sağlama endişesinin yanı sıra eğitimle iştiğal edecek olsalar, geçimleri sıkıntıya girecektir. Bunun için biz, ücret tahsil etmenin sahih olduğunu ve muallime ücret ödemenin zorunlu olduğunu söyledik. Nitekim (çocuğunu muallime gönderen) baba, ücret vermektен imtina ederse, bundan dolayı hapsedilir. Eğer aralarında bir anlaşma yoksa muallimin gönlünü alması ve razı etmesi emredilir. Müezzin ve imamın durumu ise bunun tersidir. Çünkü (müezzinlik ve imamlık yapmak) müezzin ve imamı geçim işlerinden alıkoacak kadar meşgul eden bir durum değildir.”⁵⁷

53 İmam Serahsî’nin “İcma” kelimesini “İttifak edilen görüş” anlamında kullandığına dair bk. Orazsahet Orazov, *İslam Hukuk Metodolojisinde İmam Serahsî’ye Göre Emir ve Nehiy*, (Doktora Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005): 36.

54 Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî el-Merginânî’ye nispet edilen eserin tam adı *el-Muhîtu’l-Burbânî fi’l-fıkhi’n-Nuâmânî*’dir. (thk. Abdülkerim Sâmî el-Cündî, (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2004). Ayrıca bk. Mustafa Uzunpostalcı, “Burhaneddin el-Buhârî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 435-436.

55 Ebu Fadl Muhammed b. Ali ez-Zerenceî el-Buhârî (ö. 512/1118).

56 Bk. Kâdihân, *Fetâvây-ı Kâdihân*, 3: 51.

57 Ali Kârî bu konuyla ilgili şöyle bir izah getirmiştir: وَلِذَا أَجَازَ الْمُتَأَخَّرُونَ مِنْ أَصْحَابِنَا أَخَذَ الْأَجْرَةَ عَلَى وَلِذَا أَجَازَ الْمُتَأَخَّرُونَ مِنْ أَصْحَابِنَا أَخَذَ الْأَجْرَةَ عَلَى وَلِذَا أَجَازَ الْمُتَأَخَّرُونَ مِنْ أَصْحَابِنَا أَخَذَ الْأَجْرَةَ عَلَى الْعِبَادَةِ وَالْأَمَامَةِ وَالْأَدَانَ، وَنَحْوَهَا مِنْ تَعْلِيمِ الْقُرْآنِ، بِخِلَافِ الْمُتَقَدِّمِينَ، فَإِنَّهُمْ كَانُوا يُحَرِّمُونَ الْأَجْرَةَ عَلَى الْعِبَادَةِ. Bk. Ali Kârî, *Kitâbü Mirkâti’l-mefâtiḥ şerḥ Mişkâtü’l-mesâbih*, thk. Cemal İtânî, (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001), 3: 180.

el-Muhîtu'l-Burbânî'de şöyle denmektedir: “Belh Meşayihî, eğer eğitim için vakit tayin edilmiş ise ücret karşılığı Kur'ân öğretimine cevaz vermişler ve konuşulan meblağın verilmesinin zorunlu olduğuna fetva vermişlerdir. İlk baştan itibaren ücret karşılığı olmama veya ücret karşılığı olmakla beraber vakti belirlenmemiş olması halinde, eciri mislin verilmesi gerektiğine fetva vermişlerdir”. Ancak bu durum az önce *el-Hâniyye*'den nakledilen kısma⁵⁸ terstir. Hülâsa, Rüknu'l-İslâm Ebu'l-Fazl el-Kirmânî'den⁵⁹ şöyle nakledilmiştir: “Kirmânî verdiği fetvası üzerine şöyle yazardı: “Pedere sabi muallim ra hoşnud koned” (“Çocuğun babası muallimi hoşnut etsin”). Kirmânî -Allah kendisine rahmet etsin- şöyle derdi: “Üstadımız eş-Şeyhu'l-İmâm Zahîruddîn de bu şekilde yazardı”.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Osmanlı Şeyhulislamı Kemalpaşazâde'nin “er-Risâle fî istihsâni'l-isti'câr alâ ta'limi'l-Kur'ân” adlı risalesi, döneminin güncel konularından “ücret karşılığı Kur'ân öğretimi” meselesine açıklık getiren fetva nitelikli bir çalışmadır. Neredeyse tüm cümleleri Hanefi kaynaklarından alıntılanarak telif edilen risalede, sadece Hanefi mezhebine mensup âlimlerin görüşleri zikredilmiştir. Risalenin kaleme alınma amacı, “insanların dini konulara olan duyarlılıklarının zayıflaması/gevşemesi neticesinde Kur'ân öğretiminde ortaya çıkabilecek aksaklıkların önüne geçilmesi” olarak belirtilmiştir. Kemalpaşazâde ücret karşılığı Kur'ân eğitimi meselesinin yanı sıra ibadet amaçlı yerine getirilen konulardan olan imamlık, müezzinlik ve fıkıh ilminin tedrisatı konularına da değinmiştir.

Eskiden beytûlmalden tedarik edilen atıyyelerin kesilmesiyle daha da alevlendiği anlaşılan Kur'ân öğretimi karşılığında ücret alma meselesi, Kemalpaşazâde'nin risalesinde Hanefi fakihlerin konuya ilişkin görüşleri kademeli bir şekilde ele alınarak izah edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda risaleden sırasıyla şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır:

1. Belh uleması: Hanefi mezhebinde yerleşik kuralın aksine, dönemin şartları icabı ücret karşılığı Kur'ân öğretimi istihsanen caizdir.

58 Nitekim *el-Hâniyye*'de “Eğer aralarında bir anlaşma yoksa muallimin gönlünü alması ve razı etmesi emredilir” denilirken, *el-Muhîtu'l-Burbânî*'de eciri mislin tayin edileceği belirtilmiştir.

59 Ebu'l-Fazl Rüknuddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Emîrveyh el-Kirmânî (ö. 543/1149).

2. *Tetimmatü'l-fetâvâ*: 1). Kur'ân öğretimi karşılığında ücret almak caiz değildir. 2). Fıkıh öğretimi karşılığında ücret almak da caiz değildir.

3. *Kitâbü'l-Mesûât*: 1). Kur'ân öğretimi karşılığında ücret almak caizdir. 2). Ancak fıkıh öğretimi karşılığında ücret almak caiz değildir.

4. *Fetâvâ-i Kâdîhân*: 1). Ücret karşılığı Kur'ân öğretimi hoca ile öğrenci arasında akit yapılmışsa caiz, yapılmamışsa caiz değildir. Ancak öğrencinin velisi hocayı razı eder, helallik ister. 2). Ücret karşılığı olarak müezzinlik ve imamlık yapmak ise caiz değildir.

4. *Muhîtu'l-Buhârî*: 1). Ücret karşılı Kur'ân öğretimi öğretmenle öğrenci arasında akit yapılmışsa caizdir. Yapılmamışsa –hocanın gönlünü almak, razı etmek yetmez- ecri misil tayin olunur. 2). Fıkıh öğretimi ücret karşılığında da olsa caizdir.

Risalede zikri geçen görüşlerden, Kur'ân ve fıkıh eğitiminin ücret karşılığında yapılmasının caiz olduğu ve bunun da dönemin şartları icabı zorunluluktan kaynaklandığı ortaya çıkarken,⁶⁰ imamlık ve müezzinlik yapmaktan dolayı ücretin alınamayacağı, bu iki konunun insanları geçim derdi gibi hususlarda sıkıntıya sokmayacağı görüşü ortaya çıkmaktadır. Ancak Kemalpaşâde sonrası Hanefi fakihler müezzinlik ve imamlık görevinin de ücret karşılığında yapılabileceğine cevaz vermişlerdir.⁶¹ Ama burada konu bağlamında, gerek mütekdimin, gerek müteahhirin, gerekse de günümüz âlimlerin müteveffaya okunacak Kur'ân tilâvetinden dolayı verilecek olan ücretin caiz olmadığını söylediklerini belirtmekte yarar vardır.⁶² Nitekim Ebu Abdillah Tâcüşşerîa Ömer b. Ahmed b. Ubeydillah el-Mahbubi el-Buhârî (ö. 709/1309

60 Ücret karşılığı Kur'ân eğitimi meselesiyle ilgili fakihlerin vermiş oldukları cevaz hükmü, günümüz şartları açısından değerlendirildiğinde, biraz daha ileri gidilerek fukahanın hoş gördükleri amel manasındaki “müstehap” hükmünün verilebileceğini, yani ücret karşılığı da olsa Kur'ân öğretmekten ve öğrenmekten sevap elde edileceğini söylemek mümkündür. Çünkü dünya ve ahiret mutluluğunu vaat eden İslam dininden Müslümanlar arasında da uzaklaşmaların yaygınlaştığı ve yerini sekülerizimin, maddiyatçılığın, egoizmin doldurmaya çalıştığı çağımızda, Müslümanların, özellikle çocukların Kur'ân'sız bir ömür geçirmeleri büyük kayıp olarak görülebilir.

61 Ali Kârî, *Kitâbü Mirkâti'l-mefâtiḥ*, 3: 180; İbn Âbidin Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşki, *Reddül-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr Şerḥ tenvirî'l-ebṣâr*, thk. Âdil Ahmed Abdül-Mevcud - Ali Muhammed Muavvad, (Riyad: Dâru'l-Âlimi'l-Kütüb, 2003), 9: 77.

62 Çetin, “Ücretle Kur'an Öğretme ve Okuma Meselesi”, 124-129. Din İşleri Yüksek Kurulu bu

[?]) ücret karşılığı Kur'ân okunmasından, tilavet edilmesinden dolayı ne okuyana ne de müteveffaya sevap olmayacağını ifade ederken,⁶³ Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî (ö. 855/1451) ise, daha da ileri giderek bu ikisinin günahkâr olacaklarını belirtmiştir.⁶⁴

KAYNAKÇA

Ahmed, Abdurrezzak Hüseyin. *Me'seletü ebzi bükmi'l-ücrati alâ ta'limî'l-Kur'âni'l-Kerim beyne'l-mu'cizine ve'l-mâniin*. Riyad: Câmîatü'l-Melik Suud. 1437.

Ali Kârî b. Sultan Muhammed. *Fethu bâbî'l-inâye bi Şerhi'n-Nükâye*. thk. Muhammed Nezâr Temim - Heysem Nezâr Temim. Beyrut: Dâru'l-Erkam. 3 cilt. 1998.

Ali Kârî. *Kitâbü Mirkâti'l-mefâtiḥ Şerh Mişkâtü'l-mesâbih*. thk. Cemal İtânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. 11 cilt. 2001.

Aynî, Mahmud b. Ahmed Bedreddin. *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*. thk. Emin Salih Şaban. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. 13 cilt. 2000.

Bedir, Murteza. *Buhara Hukuk Okulu Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: İSAM yay. 2014.

Berkevi, Takıyyüddîn Muhammed el-Hanefî. *Risâletü inkâzi'l-hâlikin*. thk. Hüsameddin b. Musa Afane. Filistin-Kudüs: Câmîatü'l-Kudüs. 2002.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-i İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.

Buhârî, Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Merginânî. *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*. thk. Abdülkerim Sâmî el-Cündî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. 9 cilt. 2004.

Buhârî, Burhânüddîn. *Tetimmütü'l-fetâvâ*. Millet Genel Ktp. Feyzullah Efendi. no: 1004.

Cessâs, Ebûbekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *Abkâmu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sadık Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi. 5 cilt. 1992.

Çeker, Orhan. *Fıkıh Dersleri 1*. İstanbul: Seha Neşriyat. 1994.

Çeker, *İslam Hukukunda Akitler*. 2. baskı. Konya: Telkin Kitabevi. 2019.

bağlamda şöyle bir istisnadan söz etmektedir: “Pazarlık yapılmadan ve paradan söz edilmeden, Allah rızası için Kur'ân okumuş veya hatim indirmiş olan bir kimseye hediye olarak münasip bir teberruda bulunmakta dinen sakınca yoktur”. Din İşleri Yüksek Kurulu, Fetvalar, (İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 416. Ayrıca İmam Birgivi de *İkâzî'n-nâ'imîn ve ifhâmü'l-kâsırîn* adlı risalesinde ücret karşılığı Kur'an tilavet etmeye cevaz veren, cevazına inanan hatta bu konuda tereddüt içinde olanları bile çok ağır bir dille eleştirmiştir. Bk. Fatih Yakar, “Birgivi'nin 'İkâzî'n-Nâ'imîn Ve İfhâmü'l-Kâsırîn' Adlı Risalesi Çerçevesinde Para İle Kur'an Okumanın Fıkhi Tahlili”, *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivi*, (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları/Eğitim 3, 2019), 1: 228.

63 Takıyyüddîn Muhammed el-Berkevi el-Hanefî, *Risâletü inkâzi'l-hâlikin*, thk. Hüsameddin b. Musa Afane, (Flistin-Kudüs: Câmîatü'l-Kudüs, 2002), 110.

64 İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr*, 9: 77. Ayrıca bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-i İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts), 6:173-174.

Çetin, Abdurrahman. "Ücretle Kur'an Öğretme ve Okuma Meselesi". *T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, sy. 5. c. 5. 1993. 119-131.

Din İşleri Yüksek Kurulu. *Fetvalar*. İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. 2018.

Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat Ticaret A.Ş. 2015.

İbn Âbidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz el-Hüseynî ed-Dımaşki. *Reddül-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr Şerh Tenvirî'l-ebşâr*. thk. Âdil Ahmed Abdül-Mevcud - Ali Muhammed Muavvad. Riyad: Dâru'l-Âlimi'l-Kütüb. 13 cilt. 2003.

İbn Kemâl Bâşâ. "Risâle fi cevâzi'l-isti'câr alâ ta'limi'l-Kur'ân". *Şebeketu'l-Alukab*. nşr. Âdil el-Guryânî. Erişim: 23.02.2020. <https://www.alukah.net/sharia/0/78309/>

Kâdihân, Ebül-Mehâsin Fahrüddin Hasen b. Mansûr. *Fetâvây-ı Kâdihân*. tashih: Mevlevî Muhammed Murad ve dğr. Kalküta: 4 cilt. 1835.

Kemalpaşazâde, Şemseddin Ahmed b. Süleyman. "er-Risâle fi istihsâni'l-isti'câr alâ ta'limi'l-Kur'ân". *Resâil-i İbn Kemâl*. nşr. Ahmet Cevdet. İstanbul: Matbaa İkdâm bi Dâri'l-Hilâfeti'l-Ulye. 2 cilt. 1316. 2: 227-228.

Merginânî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi Bekir. *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'mübtedi*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye. 4 cilt. 1990.

Meydânî, Abdülğani b. Talib. *el-Lübâb Şerhu'l-Kitab*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye. 4 cilt. t.s.

Orazov, Orazsahet. *İslam Hukuk Metodolojisinde İmam Serahsî'ye Göre Emir ve Nehiy*. Doktora Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.

Sadrüşşeria, Ubeydullah b. Mesud el-Mahbûbi. *Şerhu'l-Vikâye ve yelîhi Müntehe'n-Nükâye alâ Şerhi'l-Vikâye*. thk. ve notlar ekleyen: Salah Muhammed Ebu'l-Hâc. Ürdün: al-Varâk. 2 cilt (içinde 5 cilt. 2006.

Semerkandî, Ebül-Leys *Fetâvâ'n-nevâzil*. thk. es-Seyyid Yusuf Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye. 2004.

Serahsî, Şemsüleimme Ahmed b. Muhammed. *Kitâbü'l-Mebûr*. Beyrut: Dâru'l-Marife. 31 cilt. t.s.

Turan, Şerafettin ve dğr. "Kemalpaşazâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları. 2002. 25: 238-247.

Uzunpostalcı, Mustafa. "Burhaneddin el-Buhârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları. 1992. 6: 435-436.

Yakar, Fatih. "Birgivi'nin İkâzî'n-Nâimin Ve İfhâmü'l-Kâsirin' Adlı Risalesi Çerçevesinde Para İle Kur'an Okumanın Fikhi Tahlili". *Balikesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivi*. Balikesir: Balikesir Büyük Şehir Belediyesi Kültür Yayınları/Eğitim 3. 3 cilt, 2019.

Zebîdî, Zeynüddin Ahmed b. Ahmed b. Abdi'l-Latif. *Sahib-i Buhârî Muhtasarı Tercid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*. trc. Kâmil Miras. Ankara: Başbakanlık Basımevi, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları – sayı: 123-4. 13 cilt. 1981.

Zeyleî, Faredin Osman b. Ali. *Tebyinü'l-hakâik Şerhu Kenzi'd-dekâik ve Haşiyetü'ş-Şibli*. Kahire: Matbaatü'l-Kübrâ el-Emiriyye – Bulak. 6 cilt. 1313.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli **Theology** Journal

KADININ MAHREMSİZ YOLCULUĞUNUN FIKHÎ YÖNDEN DEĞERLENDİRİLMESİ

ASSESSMENT OF WOMEN WHO TRAVEL WITHOUT A MALE RELATIVE ACCORDING TO ISLAMIC LAWS

Üveys ATEŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Bölümü İslâm Hukuku Anabilim Dalı, İstanbul/Türkiye,

e-mail: uates@fsm.edu.tr,

orcid.org/0000-0002-5128-9751

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 04 Mayıs 2020/ 04 May 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 15 Haziran 2020 / 15 June 2020

Yayın Tarihi / Published: 25 Haziran 2020/ 25 June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June 2020

Cilt / Volume: 4 Sayı / Issue: 1 Sayfa / Pages: **197-234**

Öz

Bu çalışmada, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadislerinin ortaya koyduğu, kadının yanında kocası veya mahrem bir yakını olmadan yolculuk yapmasına yönelik yasak ele alınmış ve günümüzün sunduğu ulaşım imkânları da göz önünde bulundurularak bu yasağın nasıl anlaşılması gerektiği irdelenmiştir. Bu doğrultuda önce mahremsiz yolculuk yasağının geçtiği hadisler muhtelif rivayetleriyle birlikte zikredilmiş, daha sonra hem geçmiş dönem fakihlerinin bu konudaki icthadları hem de günümüz fıkhî bilgileri ve araştırmacılarının konuyla ilgili görüş ve yaklaşımları incelenmiştir. Yolculukların ciddi zorluk ve tehlikeleri barındırdığı, yolculuk imkânlarının oldukça kısıtlı olduğu geçmiş dönemlerde fakihlerin çoğunluğu kadının mahremsiz yolculuğunun caiz olmadığı yönünde icthadda bulunmuştur. Bununla birlikte fukahâ bu yasaklamayı mutlak bir hüküm olarak görmemiş, yapılan yolculuğun mesafesi ve amacına göre bazı kayıtlarla sınırlandırmıştır.

Ulaşım vasıta ve koşullarının çok geliştiği, buna bağlı olarak eski dönem yolculuklarındaki tehlike ve risklere maruz kalmadan güven içinde yolculuk yapma imkânlarının oluştuğu günümüzde ise, birçok fakih ve akademisyen mahremsiz yolculuk yasağının kadını korumaya yönelik bir tedbir olarak konulduğunu, dolayısıyla kadının güvenliği açısından tehlike içeren yolculuklarla sınırlı olduğunu ifade etmişlerdir. Çağdaş İslam hukukçularından bazıları ise bu görüşe karşı çıkmış ve çeşitli yönlerden itiraz ve tenkitlerini yöneltmişlerdir. Bu farklı görüşlerin ve gerekçelerinin analiz edildiği bu çalışmada, mahremsiz yolculuk yasağının illetinin güvenlik tehlikesi olarak tespit edilmesinin isabetli olacağı gerekçeleriyle izah edilmekte ve güvenlik esası çerçevesinde kadının günümüz modern ulaşım araçlarıyla yolculuk yapmasının hükmüyle ilgili kısıtlar belirlenmeye çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kadın, Mahrem, Yolculuk, Fikhî Hüküm, İlet, Güvenlik Tehlikesi.

Abstract

In this study, The prohibition before women to travel without her husband or any male relative as specified by sayings of the Prophet Muhammad (peace be upon him) has been addressed and how this prohibition should be understood by taking into consideration the transportation opportunities of today's world has been discussed. Accordingly, firstly the sayings including the prohibition to travel without any male relative or husband have been specified with other stories and then opinions of old Faqîhs and opinions and approaches of Faqîhs and researches of today's world have been reviewed. Most of the Faqîhs decided that women must not travel without their husbands or male relatives under Islamic laws in the past periods when the trips had significant challenges and dangers and traveling opportunities were very limited. On the other hand, Faqîhs did not consider this prohibition as absolute provision and limited the prohibition with some records based on the distance and purpose of the travel.

In today's world when transportation options and conditions have been well developed and opportunities to travel without being exposed to the dangers and risks of the past period have been created, various Faqîhs and academicians have expressed that prohibition to travel without husband or male relatives were imposed as a precaution to protect women, and therefore, the prohibition is limited to the travels including dangers for safety of women. Some of the contemporary legal experts on Islamic law have objected to this approach and directed their objections and criticisms. In this study where these different opinions and justifications have been analyzed, it has been explained with the reasons that it would be appropriate to determine the reason of prohibition of travel without husband or male relatives as security hazard, and criteria regarding the provision of women traveling by modern transportation vehicles of today's world are tried to be specified within the framework of security principle.

Key Words: Woman, Husband or Male Relative, Islamic Provision, Reason, Security Hazard

GİRİŞ

Kadının yanında kocası veya mahrem bir yakını olmadan yolculuk yapması meselesi, fikhî bir problem olarak ilk dönemlerden bugüne üzerinde durulmuş bir mevzudur. Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından belli mesafeyi aşan yerlere yanlarında eşleri veya mahrem¹ yakınları bulunmaksızın yolculuk yapmaları kadınlara yasaklanmıştır. Bu yasağı ifade eden hadisleri referans alan fikhî mezheplerinde de, hac yolculuğu dışında kadının mahremsiz olarak belli uzunluktaki yolculuklara çıkmasının caiz olmadığı görüşü hâkimdir. Ancak hadisin muhtelif rivayetlerinde, yasaklanan yolculuğun mesafesiyle ilgili birbirinden farklı ifadeler geçtiğinden bu konuda fakihler arasında görüş farklılıkları ortaya çıkmıştır.

Öte yandan kadının mahremsiz yolculuğuyla ilgili hadislerde yer alan yasaklama, ibadet ile ilgili olmadığından taabbudî² değil muallal/ma'kûlû'l-ma'nâ³ bir hükümdür. Bu noktadan hareket eden bazı muasır İslam hukukçuları, bu hükmün kadını seferde maruz kalabileceği tehlikelerden korumak amacıyla konulduğunu belirtmekte, buna bağlı olarak ulaşım alanında çok uzun mesafelere emniyet içinde ve kısa sürede yolculuk yapma imkânlarının olduğu günümüzde, güvenlik tehlikesi barındırmayan yolculukların söz konusu yasak kapsamında sayılmaması gerektiği yönünde kanaat ortaya koymaktadırlar. Bazı İslam hukukçuları ise mahremsiz yolculuk yasağını ifade eden hadislerin zahirine bağlı kalarak günümüz şartlarında dahi kadının mahremsiz yolculuğuna cevaz vermemektedirler.

- 1 Mahrem fikhî bir terim olarak, yakınlıktan dolayı nikâhı haram olan kimse demektir. Kadına seferde eşlik edecek mahremden maksat, ona nikâhı ebedi olarak haram olan baba, oğul, amca, dayı vb. müslüman, akıllı ve ergin olan yakınıdır. (Bkz. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 3. bs., İstanbul, Ensar Neşriyat, 2010, “mahrem” md., s. 336, “mahrem fi'ssefer” md., s. 337.)
- 2 Taabbudî hüküm, gerekçesi (illeti, hikmeti) akılla kavranamayan hüküm demektir. Güneşin batışı ile akşam namazının vâcib olması, ön ya da arkadan çıkan bir şeyin abdesti bozması sebebiyle buraların değil de abdest organlarının yıkanmasının istenmesi, mestin altına değil de üstüne mesh edilmesi gibi. (Bkz. Erdoğan, *a.g.e.*, “ta'abbudî” md., s. 531.)
- 3 Ma'kûlû'l-ma'nâ hüküm, illeti, gerekçesi akılla kavranabilen, bu itibarla hakkında kıyas yürütülebilen hüküm demektir. (Bkz. Erdoğan, *a.g.e.*, “ma'kûlû'l-ma'nâ” md., s. 340.)

Bununla birlikte kadının yanında mahremi bulunmadan yolculuk yapmasının günümüzde yaygın bir ihtiyaç haline geldiği de bilinen bir gerçektir. Mesela bugün üniversite sınavını kazanan çok sayıda kız öğrenci yükseköğrenimini görmek için ailesiyle birlikte yaşadığı şehirden başka bir şehre yolculuk yapmak ve tahsili süresince bu şehirde ikamet etmek durumunda kalmaktadır. Yine söz gelimi öğretmen olup atandığı veya tayininin çıktığı şehre gitmek için yolculuk yapmak zorunda kalan pek çok hanım bulunmaktadır. Bütün bu ve benzeri durumlarda yolculuk yapması gereken hanımlara her zaman bir mahrem yakınlarının eşlik etmesi de mümkün olmayabilmektedir. Sosyal bir vakıa haline gelmiş bulunan bu durum, kadının mahremsiz yolculuğunun fikhî hükmüyle ilgili günümüz fıkıh bilginleri arasında ve akademik camiada yaşanan tartışmaları daha bir önemli kılmaktadır. Bu önemine binaen kadının mahremsiz yolculuğu meselesi fikhî yönüyle bu çalışmada konu edilmiştir.

Makalede öncelikle konu ile ilgili nakledilen hadisler taksim edilip muhtelif rivayetleriyle birlikte aktarılacaktır. Daha sonra fıkıh mezheplerinin bu konudaki yaklaşımları ele alınacaktır. Üçüncü aşamada ise konuyla ilgili farklı güncel yaklaşımlar aktarılıp değerlendirilecek ve kadının mahremsiz yolculuk yapmasının hükmüne dair ulaşılan netice ve kanaatler ortaya konulacaktır.

KADININ MAHREMSİZ YOLCULUĞU İLE İLGİLİ HADİSLER

Bu konu ile ilgili olarak rivayet edilen hadislerin büyük çoğunluğu kadının yanında eşi veya mahremi bulunmadan yolculuk yapmasını yasaklayıcı niteliktedir. Bu hadislerin bir kısmı belli bir süre ya da mesafe belirtmeksizin mutlak yasak ifade ederken, çoğunluğu ise belli bir mesafe veya süreyle kayıtlı yolculukları yasaklamaktadır. Yasağın mukayyed olduğu hadisler içerisinde yolculuk yapılması yasaklanan mesafeyle ilgili bir berîdden üç günü aşan mesafeye kadar birbirinden farklı ifadeler içeren rivayetler bulunmaktadır. Ayrıca bu rivayetlerin bir kısmında Hz. Peygamber (s.a.v.)'in hacca gitmek için dahi olsa kadının yalnız başına yolculuğa çıkmasına izin vermediği aktarılmaktadır. Kadının mahremsiz yolculuğunu yasaklayan bütün bu rivayetlerin yanında, bu yasağın esasen güvenlik tehlikesi gerekçesine dayandığına, bu tehlikenin ortadan kalktığı zamanlarda kadının mahremsiz yolculuk yapabileceğine işaret eden bazı hadisler de bulunmaktadır.

1.1. Süre veya Mesafeye Kayıtlmaksızın Kadının Mahremsiz Yolculuğunu Yasaklayan Hadisler

عن ابن عباس, قال: جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: إني اكتتبتُ في غزوة كذا وكذا, وامرأتي حاجة, قال: «فارجع معها»

İbn Abbâs'tan şöyle aktardığı rivayet edildi: Bir bedevi Hz. Peygamber (s.a.v.)'e gelerek: *“Ben falan falan gazvelere yazıldım. Eşim ise hac yolculuğuna çıkmış durumdadır. (Ne yapmalıyım?)”* dedi. Allah Resûlü de: *“eşinin yanına dön”* buyurdu.⁴

عن أبي معبد, قال: سمعت ابن عباس, يقول: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يخطب يقول: «لا يخلون رجل بامرأة إلا ومعه ذو محرم, ولا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم», فقام رجل, فقال: يا رسول الله, إن امرأتي خرجت حاجة, وإني اكتتبتُ في غزوة كذا وكذا, قال: «انطلق فحج مع امرأتك»

Aynı hadisin farklı bir rivayetine göre ise Ebû Ma'bed İbn Abbâs'ın şöyle söylediğini duyduğunu aktarmaktadır: Hz. Peygamber'in hutbe okurken şöyle söylediğini duydum: *“Bir erkek yanında mahremi olmadan sakın bir kadınla tenhada yalnız kalmasın. Kadın mahremiyle birlikte olmadan yolculuğa çıkmasın.”* Bunun üzerine bir adam kalkıp: *“Ey Allah'ın Elçisi! Eşim hac vazifesini yapmak üzere yola çıktı. Ben ise falan falan gazvelere yazıldım!”* dedi. Hz. Peygamber de: *“Git ve eşinle birlikte hac yap”* buyurdu.⁵

أن عائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم أخبرت أن أبا سعيد الخدري يُفتي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لا يصلح للمرأة أن تسافر, إلا ومعه ذو محرم لها»

Hz. Peygamber'in (s.a.v) eşi Hz. Aişe'ye (r.anhâ) bildirildiğine göre Ebû Saîd el-Hudrî (r.a.), Allah Resûlü'nün (s.a.v.) şöyle söylediğini aktararak fetva veriyordu: *“Kadının yanında bir mahremi olmadan yolculuk yapması uygun değildir.”*⁶ Bu hadiste mahremsiz yolculuk yasağı nehiy sığısı yerine, kerâhet şeklinde anlaşılmaya daha müsait olan «لا يصلح» *“uygun değildir”* ifadesiyle dile getirilmiştir.

4 İbn-i Mâce, *Menâsik* 18, No: 2900.

5 Müslim, *Hacc* 74, No: 1341.

6 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XVIII, No: 11626.

1.2. Kadının Bir Berîdlik Mesafeye Mahremsiz Yolculuğunu Yasaklayan Hadis

عن أبي هريرة, قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر بريداً»

Ebû Hureyre'den (r.a.) rivayet edildiğine göre Allah Resûlü (s.a.v.) şöyle buyurdu: *“Allah ve Resûlüne iman eden bir kadının bir berîdlik mesafeye yolculuk yapması helal değildir.”*

Nevevî (ö. 676/1277) berîdin yarım günlük mesafe olduğunu belirtmiştir.⁸ Uzunluk ölçü birimi olarak ise bir berîd 12 mile tekabül etmektedir.⁹ Bir mil ise 1848 metredir.¹⁰ Buna göre bir berîd toplam 22.176 metrelik bir mesafeyi ifade etmektedir. Bu ise seferî hükümlerinin uygulanacağı mesafeden oldukça az bir mesafedir. Dolayısıyla bu hadis kısa mesafeye dahi olsa kadının yanında mahremi olmadan sefere çıkmasını yasaklayıcı mahiyettedir.

1.3. Kadının Mahremsiz Bir Gün Bir Gecelik Yolculuğa Çıkmasını Yasaklayan Hadisler

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kadının mahremsiz yolculuğunu yasakladığına dair rivayetlerin bir kısmında bu yolculuk bir günlük veya bir gün bir gecelik bir zaman dilimiyle yahut bu kadarlık bir mesafeyle kayıtlı olarak zikredilmektedir. Bu rivayetlerin bazıları şöyledir:

«لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مسيرة يوم وليلة ليس معها حرمه»

7 Ebû Dâvud, *Menâsik*, 2, No: 1725.

8 Muhammed Eşref b. Emir Azimâbâdî, *Avnu'l-Ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvud*, 2. bs., 14 c., Beyrut, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415 h., C:V, s. 105.

9 Azimâbâdî, *a.g.e.*, C: V, s. 105; Muhammed Revvâs Kal'acî- Hâmid Sâdık Kanibî, *Mu'cemu lugati'l-fukahâ*, 2. bs., y.y., Dâru'n-nefâis, 1408/1988, s. 451.

10 Kal'acî-Kanibî, *a.g.e.*, s. 451.

“Allah’a ve ahiret gününe iman eden bir kadının yanında mahremi olmadan bir gün bir gecelik mesafeye yolculuk yapması helal değildir.”¹¹

«لا يحل لامرأة مسلمة تسافر مسيرة ليلة إلا ومعها رجل ذو حرمة منها»

“Müslüman bir kadının yanında kendisine mahrem olan bir erkek bulunmadan bir gecelik mesafeye yolculuk yapması helal değildir.”¹² Bu rivayette bir öncekinden farklı olarak gün ifadesi zikredilmeden “bir gecelik mesafe” denilmektedir.

«لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر يوماً وليلة»

“Allah’a ve ahiret gününe iman eden bir kadının bir gün bir gece boyunca yolculuk yapması helal değildir.”¹³ Bu rivayette ise “mesafe” ifadesi yer almakta, bir gün bir gecelik süreden bahsedilmektedir. Ayrıca mahrem kaydı bulunmamaktadır.

«لا تسافرُ امرأةٌ مسيرة يومٍ وليلةٍ إلا ومعها ذو محرم»

“Kadın bir gün bir gecelik mesafeye yanında mahremi olmadan yolculuk yapamaz.”¹⁴ Burada mahremsiz yolculuk yasağı diğer rivayetlerde yer alan “helal değildir” ifadesi yerine, başında nefy edatı bulunan muzari fiili (لا تسافرُ) ile ifade edilmiştir.

«لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر تسافر مسيرة يوم إلا مع ذي محرم»

“Allah’a ve ahiret gününe iman eden bir kadının bir günlük mesafeye mahremiyle birlikte olmaksızın yolculuk yapması helal değildir.”¹⁵ Bu hadiste gece ifadesi zikredilmeden “bir günlük mesafe” ifadesi yer almaktadır.

«لا يحل لامرأة أن تسافر يوماً فما فوقه إلا ومعها ذو حرمة»

11 Buhâri, *Taksîru’s-salât* 9, No: 1088.

12 Ebû Dâvud, *Menâsik* 2, No: 1723.

13 Ebû Dâvud, *Menâsik* 2, No: 1724.

14 Tirmizî, *Rada’* 15, No: 1170.

15 Müslim, *Hacc* 74, No: 1339.

“Bir kadının yanında mahremi olmadan bir gün ve daha fazla sürelik yolculuk yapması helal değildir.”¹⁶ Bu rivayetdeki farklılık ise bir gün ifadesinden sonra ilave olarak “ve daha fazla” denilmesi ve mesafe yerine süreden bahsedilmesidir.

Bu rivayetlerin ortak noktası râvîlerinin Ebû Hureyre (r.a.) olmasıdır.

1.4. Kadının Mahremsiz İki Günlük Yolculuğa Çıkmasını Yasaklayan Hadis

عن قَزَعَةَ، قال: سمعت أبا سعيد الخدري، قال: سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم أربعاً فأعجبني وأينقني - قال عفان: وآتقني - «نهى أن تسافر المرأة مسيرة يومين - قال عفان: أو ليلتين - إلا ومعها زوجها أو ذو محرم»

Kaza'a, Ebû Saîd el-Hudrî'nin (r.a.) şöyle dediğini duyduğunu nakletmiştir: “Allah Resûlü'nden (s.a.v.) dört şey duydum. Bunlar benim çok hoşuma gitti. “(Bunlardan birisi) kadının yanında kocası veya mahrem bir erkek yakını olmadan iki günlük (ya da iki gecelik) bir mesafeye yolculuk yapmasını yasakladı...”¹⁷

1.5. Kadının Mahremsiz Üç Gün Üç Gecelik veya Daha Uzun Süreli Yolculuklara Çıkmasını Yasaklayan Hadisler

Mahremsiz yolculuk yaşağının üç gün üç gecelik veya daha uzun süreli yolculuklarla kayıtlı olarak zikredildiği hadisler İbn Ömer (r.a.) ve Ebû Saîd el-Hudrî (r.a.) gibi birçok sahâbîden nakledilmiş rivayetlerdir. Bu rivayetlerin bazıları şöyledir:

«لا تسافر المرأة ثلاثاً إلا ومعها ذو محرم»

“Kadın yanında mahremi olmadan üç günlük yolculuk yapamaz.”¹⁸ Bu rivayet İbn Ömer'den (r.a.) nakledilmiş olup burada mahremsiz yolculuk yaşağı başında nefy edatı bulunan muzari fiili (لا تسافر) ile ifade edilmiştir.

16 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XV, No: 9448.

17 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XVII, No: 11294.

18 Ebû Dâvud, *Menâsik*, 2, No: 1727.

«لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر سفراً يكون ثلاثة أيام فصاعداً إلا ومعها أبوها أو أخوها أو زوجها أو ابنها أو ذو محرم منها»

“Allah’a ve ahiret gününe iman eden bir kadının yanında babası veya erkek kardeşi ya da kocası yahut oğlu ya da kendisine mahrem olan bir erkek yakını olmaksızın üç gün ve daha fazla süren bir yolculuk yapması helal değildir.”¹⁹ Bu rivayet Ebû Saîd el-Hudrî’nin (r.a.) rivayetidir. Kadına mahremsiz yolculuk yasağı bu rivayette ise (لا يحل) “helal değildir” ifadesiyle belirtilmiştir.

Ebû Saîd el-Hudrî’den nakledilen bu rivayetin bir başka tarikinde ise “üç gün ve daha fazla” yerine «سفراً فوق ثلاثة أيام فصاعداً» “üç günün üzerinde ve daha fazla süreli yolculuk” ifadesi geçmektedir.²⁰

عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «...» ونهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تسافر المرأة فوق ثلاثة أيام أو ثلاث ليالٍ إلا مع ذي محرم»

Bir başka hadiste ise yine Ebû Saîd el-Hudrî’den şöyle rivayet edilmiştir: “Hz. Peygamber (s.a.v.) kadının mahrem yakınıyla birlikte olmaksızın üç günden veya üç geceden fazla süreli yolculuk yapmasını yasakladı.”²¹ Son iki rivayette diğerlerinden farklı olarak mahremsiz yolculuk yasağı “üç günden fazla süreli” yolculuklarla kayıtlanmaktadır.

1.6. Güvenli Ortamda Kadının Mahremsiz Yolculuk Yapabileceğine İşaret Eden Hadisler

Kadına yanında mahremi olmadan yolculuk yapma yasağının getirilmesinin illetinin güvenlik tehlikesi olduğuna ve bu tehlikenin bulunmadığı ortamlarda kadının mahremsiz yolculuk yapabileceğine işaret eden Adî b. Hâtim hadisi konuyla ilgili üzerinde durulması gereken bir rivayettir. Bu hadiste Adî b. Hâtim’in (r.a.) şöyle anlattığı rivayet edilmektedir:

«بيننا أنا عند النبي صلى الله عليه وسلم إذ أتاه رجل فشكا إليه الفاقة، ثم أتاه آخرُ فشكا إليه قطع الطريق، فقال: «يا عديُّ، هل رأيت الحيرة؟» قلت: «لم أرها، وقد أنبأتُ

19 Tirmizî, *Rada*, 15, No: 1169.

20 Ebû Dâvud, *Menâsik*, 2, No: 1726.

21 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XVIII, No: 11409.

عنها), قال: «فإن طالت بك حياة, لترينّ الطعينة ترتحل من الحيرة حتى تطوف بالكعبة لا تخاف أحداً إلا الله» – قلت فيما بيني وبين نفسي فأين دُعَار طيئّ الذين قد سعروا البلاد – ... قال عدي: «فرايت الطعينة ترتحل من الحيرة حتى تطوف بالكعبة لا تخاف إلا الله...»

“Hz. Peygamber’in (s.a.v.) yanında bulunduğum bir sırada bir adam ona gelip fakirlikten şikâyet etti. Sonra bir başkası gelip yol kesme olaylarından dert yandı. Bunun üzerine Allah Resûlü bana: “Ey Adî! Sen Hire’yi gördün mü?” diye sordu. Ben de: “Görmedim ama bana oradan bahsedilmişti” dedim. Hz. Peygamber buyurdu ki: “Eğer uzun yaşarsan hevdeci içerisinde bir kadının Hire’den yola çıkıp Allah’tan başka kimseden korkmadan Kâbe’yi tavaf ettiğini göreceksin. –(Bunu duyunca) o zaman şehirleri tarumar eden Tay kabilesinin eşkıyaları nerede olacak acaba? diye içimden geçirdim- ...” Adî (bu olayla ilgili olarak) dedi ki: Ben bu hevdeci içinde yolculuk yapan kadının Hire’den yola çıkıp Allah’tan başka kimseden korkmadan Kâbe’yi tavaf ettiğini gördüm...”²²

Hadisin başka bir rivayetinde ise Adî şunu aktarmaktadır:

«فقال: أما إنني أعلم ما الذي يمنعك من الإسلام, تقول: إنما اتبعه ضَعْفَةَ الناس ومن لا قوة له وقد رَمَتْهم العرب. أتعرف الحيرة؟ قلت لم أرها, وقد سمعت بها. قال: «فوالذي نفسي بيده, لِيَتِمَّنَ الله هذا الأمر, حتى تخرج الطعينة من الحيرة حتى تطوف بالبيت في غير جوار أحد...» قال عدي بن حاتم: «فهذه الطعينة تخرج من الحيرة, فتطوف بالبيت في غير جوار...»

“Allah Resûlü bana: Ben seni İslam’a girmekten alıkoyan sebebi biliyorum. Sen ona ancak zayıf ve gücü kuvveti olmayan, Arapların dışlayıp içlerinden attıkları kimseler uymuş diyorsun. (Peki) Sen Hire’yi bilir misin? dedi. Ben de: Orayı görmedim ama duymuştum dedim. Hz. Peygamber de buyurdu ki: “Canım kudretinde olan Zâta yemin ederim ki, Allah bu işi (İslam’ı) tamamlayacaktır. O kadar ki,

22 Buhârî, *Menâkıb*, 107, No: 3595. Hadiste adı geçen Hire, bugün Irak’ın Necf iline bağlı bir kaza merkezi olup Kûfe’nin 5 km. güneyinde ve Kûfe ile Havernak arasında bulunan Kinîdre höyüğünün güneydoğusunda, Fırat nehri kenarında yer alan geniş bir ovada kurulmuştur. Kureys’in İslam öncesinden Hire ile ticari münasebeti bulunmakta olup, Hz. Ömer’in o dönemlerde Hîreli Ka’b b. Ali ile ortak ticaret yaptığı bilinmektedir. (Bkz. Hüseyin Ali ed-Dakûkî, “Hîre”, *DİA*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1998, C: XVIII, s. 122-124.)

hevdeci içerisinde bir kadın hiç kimsenin himayesinde olmaksızın Hire'den yola çıkıp Kâbe'yi tavaf edecektir...” Adî b. Hâtim dedi ki: İşte bu kadın (şimdi) hiç kimsenin koruması altında olmadan Hire'den yola çıkıp Kâbe'yi tavaf etmektedir...”²³

Bu rivayetlerin ilkinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yol kesme olayları sebebiyle yaşanan sıkıntının kendisine aktarılması üzerine gelecekte Hire'den Mekke'ye güven içinde yolculuk edecek bir kadından bahsetmesi oldukça dikkat çekicidir. Ayrıca Adî b. Hâtim'in Hz. Peygamberin bu sözünü duyunca içinden “*o zaman Tay kabilesinin eşkıyaları nerede olacak acaba?*” diye geçirmesi, mahremsiz yolculuk yaşağının konulduğu zamanın güvenlik açısından ne kadar sıkıntılı olduğunu göstermektedir.

Öte yandan ikinci rivayette geçen söz konusu kadınla ilgili “*hiç kimsenin himayesinde olmaksızın*” kaydı da dikkat çekilmesi gereken bir ifadedir. İlk rivayette olmayan bu ifade kadının mezkûr yolculuğunun yanında mahremi olmadan yapacağı bir yolculuk olduğuna net bir şekilde delalet etmektedir. Ayrıca hadiste söz edilen yolculuğun hac yolculuğu olması, bu hadisin kadının mahremsiz yolculuğunun güvenlik riskiyle ilişkili olarak ele alınmasına engel teşkil etmemektedir.

Hz. Ömer'in (r.a.) halifeyken son yaptığı haccı sırasında Hz. Peygamber'in (s.a.v.) eşlerine hacca gitmeleri için izin verdiği ve yanlarında Hz. Osman ve Abdurrahman b. Avf'ı gönderdiği rivayet edilmiştir.²⁴ Bu rivayette Hz. Ömer'in yanlarında mahrem yakınları olmadığı halde güvenli ortamı oluşturduktan sonra Hz. Peygamberin eşlerine hac yolculuğu için izin verdiği görülmektedir.

KADININ MAHREMSİZ YOLCULUĞU KONUSUNDA FIKHÎ GÖRÜŞLER

Kadının yanında mahrem bir erkek yakını olmadan yolculuk yapmasına ilişkin yasak, fukahâ tarafından hac farizasını eda etmek amacıyla yapılan yolculuk ile başka amaçlarla yapılan yolculuklar bakımından farklı değerlendirilmiştir. Zira diğer yolculuklardan farklı olarak hac yolcuğu konusunda,

23 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXX, 196, No: 18260.

24 Buhârî, *Cezâu's-sayd*, 39, No: 1860.

kadının yanında mahremi olmadan yolculuğa çıkıp çıkamayacağına dair fıkhî mezhepleri arasında ihtilaf bulunmaktadır.

2.1. Kadının Mahremsiz Hacca Gitmesine Dair Görüşler

Hanefî mezhebinde kadına haccın farz olmasının şartlarından birisi de, yolculuğun en az üç günlük mesafe uzaklığında olması halinde kadının hacca giderken yanında bulunacak kocası, babası gibi bir mahrem yakınının olmasıdır.²⁵ Kadının Mekke ile arasında seferî hükümlerinin uygulanacağı kadar bir mesafe olması halinde mahremsiz hac yapması Hanefî fakihlerce –hac geçerli olsa da- tahrîmen mekruh sayılmıştır.²⁶ Dolayısıyla Hanefî mezhebine göre kadına mahremsiz yolculuğun yasaklanmasında hac yolculuğu ile diğer yolculuklar arasında bir ayırım yapılmamaktadır. Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714), İshak (ö. 238/853), İbnü'l-Münzir (ö. 318/930?), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ve Kûfe ehli fakihlerin de bu görüşte olduğu nakledilmiştir.²⁷ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) de, yanında kendisiyle yolculuğa çıkacak mahremi olmayan kadına maddî imkânı olsa bile haccın farz olmayacağını söylemiştir.²⁸

Bu görüşün dayandığı delillerden birisi yukarıda zikredilen; Hz. Peygamber'in (s.a.v) kadının mahremsiz yolculuk yapmasının helal olmadığını belirtmesi üzerine bir bedevînin kendisinin gazveye katılmak için ismini yazdırdığını, eşinin ise hac yolculuğuna çıktığını söylemesi ve Hz. Peygamber'in buna karşılık ona eşinin yanına dönmesini emrettiğinin anlatıldığı hadistir.²⁹

25 Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr-Muhammed Seyyid Câdu'l-Hakk, 5 c., Âlemül-kütüb, 1414/1994, C: II, s. 116.

26 Muhammed b. Muhammed Alâuddîn el-Haskefi, *ed-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebâr*, thk. Abdül Mün'im Halil İbrahim, y.y., Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1423/2002, s. 156; Muhammed Emîn b. Ömer İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 2. bs., Beyrut, Dâru'l-fikr, 1412/1992, C: II, s. 465.

27 Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğni*, 10 c., y.y., Mektebetül-Kahire, 1388/1968, C: III, s. 229; Ebu'l-Alâ Muhammed Abdurrahman el-Mübârekfûrî, *Tuhfetül-Ahvezî bi şerhi Câmi'î'r-Tirmizî*, 10 c., Beyrut, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, t.y., C: IV, s. 280; Tirmizî, *Radâ'*, 15, No: 1169.

28 İbn Kudâme, *a.g.e.*, C: III, s. 229; Mübârekfûrî, *a.g.e.*, C: IV, s. 279-280.

29 Muhammed b. Ahmed Şemsülemme es-Serahsî, *el-Mebsût*, 30 c., Beyrut, Dâru'l-marîfe,

Bu olay hac yolculuğunun da ilgili hadislerde zikredilen mahremsiz yolculuk yasağı kapsamında olduğuna delalet etmektedir. Bir başka delil ise Ebû Ümâme'den (r.a.) rivayet edilen:

«لا يحل لامرأة مسلمة أن تحج إلا مع زوج أو ذي محرم»

“Müslüman bir kadının kocası veya mahrem yakınıyla birlikte olmaksızın hac yapması helal değildir”³⁰ hadisidir. Aynı hadisin bir başka rivayeti ise:

«لا تسافر امرأة سفراً ثلاثة أيام أو تحج إلا ومعها زوجها»

“Kadın yanında kocası olmadan üç günlük yolculuk veya hac yapmasın!”³¹ şeklindedir.

Şâfiî ve Mâlikî mezheplerine göre ise kadına haccın farz olması için mahrem yakınının bulunması şart değildir.³² Kadın yanında bulunacak bir mahremi yoksa bile yol güvenliğinin mevcudiyeti halinde farz olan hac için yolculuk yapar.³³ Şâfiî fakihler yol emniyeti şartının hac yolculuğunun güvenilir kadınlarla birlikte yapılması durumunda sağlanmış olacağını söylerken,³⁴ Mâlikî fakihlere göre kadının hac yolculuğunu güvenilir bir toplulukla birlikte yapması gerekli olup bu topluluğun yalnızca kadınlardan oluşması şart değil-

1414/1993, C: IV, s. 111; İbn Kudâme, *a.g.e.*, C: III, s. 229; Muhammed Hüsnü Çiftçi, “Kadının Mahremsiz Sefere Çıkması Hususunda Fikhî Bir Analiz”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 15, 2019, s. 216. (Hadisin tahrîci için bkz. 1 ve 2 nolu dipnot).

30 Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, C: VIII, s. 261; Abdullah b. Mahmûd el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li tâ'lîli'l-Muhtâr*, 5 c., Kahire, Matbaatü'l-halebî, 1356/1937, C: I, s. 140.

31 Dârekutnî, “Hac”, C: III, s. 228.

32 Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, Kahire, Dâru'l-hadîs, 1425/2004, C: II, s. 87.

33 Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir fi fikhî mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî*, thk. Ali Muhammed Muavviz-Adil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1419/1999, C: XI, s. 265.

34 Ebû İshak İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fikhî'l-İmâmi's-Şâfiî*, 3 c., y.y., Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, t.y., C: I, s. 363; Ebû Zekerîya Muhyiddîn Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Minhâcü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*, thk. İvaz Kasım Ahmed İvaz, y.y., Dâru'l-fikr, 1425/2005, s. 83.

dir.³⁵ Ayrıca Şâfiî mezhebine göre güvenilir kadınların bulunması kadının hac yolculuğuna çıkmasının cevaz şartı değil hac vazifesini edasının vücûb şartıdır. Dolayısıyla bu şart gerçekleşmediğinde kadın haccı eda etmekle yükümlü olmamakla birlikte, mezhepte sahih kabul edilen görüşe göre yolun güvenli olması halinde yanında bulunan tek bir kadınla, hatta tek başına farz olan hac için yolculuğa çıkabilir.³⁶ Öte yandan Atâ (ö. 114/732), Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713?), İbn Sîrîn (ö. 110/729) ve Evzâî'ye (ö. 157/774) göre de kadının hac ile yükümlü olabilmesi için şart olan, yanında mahreminin olması değil yol güvenliğinin bulunmasıdır.³⁷

Bu görüşün temel dayanaklarından birisi Adî b. Hâtim'den nakledilen mezkûr hadistir.³⁸ Bu görüş sahiplerinden bazılarına göre hadiste Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bahsi geçen kadının yanında mahremi olmadan hac yolculuğu yapacağını övgü üslubuyla ve İslâm'ın yükselişini müjdeleme münasebetiyle zikretmesi, bu olayın sadece meydana geleceğine değil aynı zamanda cevazına delalet etmektedir.³⁹

Bu görüşü temellendirmek için öne sürülen bir başka delil de haccın vücûbunu ifade eden şu ayettir: *"Yoluna gücü yetenlerin o evi (Kâbe'yi) haccetmesi Allah'ın insanlar üzerindeki bir hakkıdır."*⁴⁰ Kadının yanında mahremi olmadan hac yolculuğu yapabileceği kanaatinde olan fakihler bu ayetteki umûmî ifadeyi öne çıkarmakta, mahremsiz yolculuğu yasaklayan hadisleri ayetin umumunu tahsis edici olarak görmemektedirler.⁴¹ Buna göre ayette yoluna gücü yeten bütün mükelleflere Kâbe'yi haccetme yükümlülüğü getirilmiş

35 Muhammed b. Ahmed İbn Arafe ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-kebir*, 4 c., y.y., Dâru'l-fikr, t.y., C: II, s. 9-10; Vehbe b. Mustafa ez-Zühaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühû*, 10 c., 4. bs., Dimeşk, Dâru'l-fikr, t.y., C: III, s. 2086.

36 Şemseddin Muhammed b. Ahmed el-Hatib eş-Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc ilâ mârifeti meâni elfâzi'l-Minhâc*, 6 c., y.y., Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415/1994, C: II, s. 217; Şîrâzî, *a.g.e.*, C: I, s. 363; Ebû Zekerîya Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sabîhi Müslim*, 18 c., 2. bs., Beyrut, Dâru İhyâi't-türâsî'l-arabî, 1392 h., C: IX, s. 104.

37 Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sabîhi Müslim*, C: IX, s. 104.

38 Mâverdi, *a.g.e.*, C: XI, s. 265; Şîrâzî, *a.g.e.*, C: I, s. 363; Şirbîni, *a.g.e.*, C: II, s. 217.

39 Mübârekfûrî, *a.g.e.*, C: IV, s. 280.

40 Âl-i İmrân 3/97.

41 İbn Rüşd, *a.g.e.*, C: II, s. 87.

olup, yanında mahremi olmayan kadın da güvenli bir şekilde hac yolculuğu yapma imkânına sahipse bu hükmün kapsamına dâhil bulunmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.v.) ayette geçen gücü yetme şartını azık ve binek olarak tefsir etmiştir.⁴² Dolayısıyla ayrıca bir de mahrem şartını ileri sürmek nassa ilave yapmak anlamına gelir. Bu ise ayeti nesh etmeye eşdeğerdir.⁴³ Bu durumda kadının mahremsiz yolculuğunu yasaklayan hadisleri farz olan hac yolculuğunun dışındaki yolculuklarla alakalı olarak değerlendirmek gerekmektedir.⁴⁴

2.2. Kadının Hac Yolculuğu Dışında Mahremsiz Yolculuk Yapmasıyla İlgili Görüşler

İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) hac, umre ve şirk yurdundan çıkma gibi zaruri durumlar dışında kadının mahremsiz yolculuk yapmasının caiz olmadığına icmâ olduğunu nakletmiştir.⁴⁵ Ancak buradaki icmâ ifadesinden istilâhî manasının kastedilmediği anlaşılmaktadır. Zira Şâfiî mezhebi kaynaklarında, bazı fakihlerin kadının zorunlu haller dışında nafile hac, ziyaret, ticaret vb. maksatlarla da yanında mahremi olmadan, güvenilir kadınlarla birlikte yolculuk yapmasına cevaz verdikleri zikredilmektedir.⁴⁶ Bu görüş her ne kadar Şâfiî mezhebinde zayıf kabul edilen bir görüş olsa da,⁴⁷ kadının mahremsiz yolculuğunun hükmü konusunda icmâ olmadığını göstermektedir. Ayrıca Mâlikî fakihlerden Bâcî (ö. 474/1081) mahremsiz yolculuk yasağının genç kadınlara mahsus olduğunu, kendisine artık arzu duyulmayan yaşlı kadınların ise her türlü sefere yanında kocası veya mahremi olmadan çıkabileceğini söylemektedir.⁴⁸ Netice itibarıyla kadının hac dışındaki yolculuklara mahremsiz çıkmasının caiz olmadığı geçmiş dönem fakihlerinin cumhuri tarafından

42 Tirmizî, *Tefsîrül-Kur'ân*, 4, No: 2998; İbn Mâce, *Menâsik*, 6, No: 2897.

43 Serahsî, *a.g.e.*, C: IV, s. 110-111.

44 Çiftçi, *a.g.m.*, s. 215.

45 Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî şerhu Sabîhi'l-Buhârî*, 13 c., Beyrut, Dâru'l-ma'rîfe, 1379 h., C: II, s. 568.

46 Ebû Zekeriya Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*, thk. Zühayr eş-Şâviş, 12 c., 3. bs., Beyrut, el-Mektebü'l-İslâmî, 1412/1991, C: III, s.9; Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sabîhi Müslim*, C: IX, s. 104.

47 Nevevî, *Ravza*, C: III, s. 9; *el-Minhâc şerhu Sabîhi Müslim*, C: IX, s. 104.

48 Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sabîhi Müslim*, C: IX, s. 104.

benimsenmiş bir görüş olmakla birlikte, güvenlik tehlikesinin bulunmaması halinde bunun caiz olduğunu söyleyen aksi yönde görüşler de bulunmaktadır.

Müctehidlerin cumhuru vâcib yolculuklar dışında kadının mahremsiz yolculuğa çıkmasının caiz olmadığı hususunda hemfikir olmakla birlikte, konuyla ilgili rivayet edilen hadislerde farklı ifadelerin bulunmasına paralel olarak yasaklanan yolculuğun mesafesi hususunda ihtilaf etmişlerdir. Tahâvî'nin (ö. 321/933) aktardığına göre bu konuda beş farklı görüş vardır:

1) Kadının yakın veya uzak mesafeye olsun yanında mahremi olmadan hiçbir yolculuğa çıkması caiz değildir: Bu görüşün delili kadının mahremsiz yolculuğunu herhangi bir mesafe kaydı olmaksızın yasaklayan rivayetlerdir.⁴⁹ İbrahim en-Nehaî, Şa'bî (ö. 104/722), Tâvus (ö. 106/725) ve Zâhirî mezhebi müctehidleri bu görüştedir.⁵⁰

2) Kadın bir berîdden (22 km) az mesafeye mahremi olmadan yolculuk yapabilir. Bir berîd ve üzerindeki mesafeye ise mahremsiz yolculuk yapamaz: Bu görüşün dayanağı ise mahremsiz yolculuk yasağını bir berîdlik mesafeyle kayıtlayan Ebû Hureyre'den (r.a.) nakledilen hadistir.⁵¹ Atâ, Said b. Keysân (ö. 125/743) ve bir kısım Zâhirîler bu kanaattedir.⁵²

3) Kadın bir günden az mesafeye mahremsiz yolculuk yapabilir. Bir günlük ve daha uzun mesafedeki yerlere ise mahremi olmadan yolculuk edemez: Bu görüş sahipleri mahremsiz yolculuk yasağının bir günlük süreyle kayıtlı olarak zikredildiği hadislerle istidlal etmişlerdir.⁵³ İmam Mâlik (ö. 179/795), Şâfiî (ö. 204/820), Evzâî (ö. 157/774) ve Leys (ö. 175/791) bu görüşte olan müctehidlerdir.⁵⁴

49 Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed Bedruddin el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîbi'l-Buhârî*, 25 c., Beyrut, Dâru ihyâit-türâsi'l-arabî, t.y., C: VII, s. 264; Tahâvî, *a.g.e.*, C: II, s. 112.

50 Aynî, *a.g.e.*, C: VII, s. 264.

51 Tahâvî, *a.g.e.*, C: II, s. 112; Aynî, *a.g.e.*, C: VII, s. 264.

52 Aynî, *a.g.e.*, C: VII, s. 264.

53 Tahâvî, *a.g.e.*, C: II, s. 112-113; Aynî, *a.g.e.*, C: VII, s. 264.

54 Aynî, *a.g.e.*, C: VII, s. 264.

4) Kadın iki günden az süren yolculuklara yanında mahremi olmadan çıkabilir, iki günlük ve daha uzun mesafeli yolculuklara ise mahremsiz çıkamaz: Kadının mahremsiz yolculuk yaşağının iki günlük süreyle kayıtladığı rivayetler bu görüşün dayanağıdır.⁵⁵ Hasan-ı Basrî, Zührî (ö. 124/742) ve Katâde (ö. 117/735) bu görüştedir.⁵⁶

5) Kadının mahremsiz yolculuğu üç günden az süren yolculuklar için caiz, üç gün ve daha fazla süreli yolculuklar içinse caiz değildir: İmam Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Ebû Yusuf (ö. 182/798), Muhammed (ö. 189/805) Süf-yân es-Sevrî ve A'meş (ö. 148/765) bu yönde içtihad etmiştir.⁵⁷ Bu görüşün delili birçok sahâbî tarafından rivayet edilen, mahremsiz yolculuk yaşağını üç gün ve daha uzun süreli yolculuklarla kayıtlayan hadislerdir.⁵⁸ Öte yandan bu görüşü savunan bazı Hanefî fakihler, İmam Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'tan kadının bir günlük mesafeye mahremsiz yolculuk yapmasının tahrîmen mekruh olduğu yönünde bir görüşün de nakledildiğini belirtmiş ve ortamın bozukluğunu gerekçe göstererek kendi zamanlarında bu yönde fetva verilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.⁵⁹

GÜNÜMÜZ ULAŞIM ŞARTLARININ SAĞLADIĞI İMKÂNLAR AÇISINDAN KONUNUN DEĞERLENDİRİLMESİ VE GÜNCEL YAKLAŞIMLAR

Yolculuk vasıta ve imkânlarının geçmiş dönemlerle kıyaslanamayacak ölçüde geliştiği, buna bağlı olarak yolculukların çok daha güvenli hale geldiği günümüzde, kadının yanında mahremi olmadan yolculuğa çıkması meselesinin bu gelişmeler dikkate alınarak yeniden değerlendirilmesine ihtiyaç duyulmuştur. Bu konuda hadislerdeki yasağı güvenlik tehlikesiyle ilişkili gören ve

55 Tahâvî, *a.g.e.*, C: II, s. 113; Aynî, *a.g.e.*, C: VII, s. 264.

56 Aynî, *a.g.e.*, C: VII, s. 264.

57 Tahâvî, *a.g.e.*, C: II, s. 113-114; Aynî, *a.g.e.*, C: VII, s. 264. Ayr. bkz. Zeynüddîn b. İbrahim İbn Nüceym el-Misrî, *el-Bahru'r-râık şerhu Kenzi'd-dekâık*, 2. bs., 8 c., y.y., Dâru'l-kitâbî'l-İslâmî, t.y., C: II, s. 339; İbn Âbidîn, *a.g.e.*, C: II, s. 464.

58 Tahâvî, *a.g.e.*, C: II, s. 114; Aynî, *a.g.e.*, C: VII, s. 264.

59 İbn Âbidîn, *a.g.e.*, C: II, s. 464-465; Zafer Ahmed et-Tehânevî, *İ'lâu's-Sünen*, Karaçi/Pakistan, İdâratü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmî'l-İslâmiyye, 1717 h., C: X, s. 10-11; Çiftçi, *a.g.m.*, s. 216.

kadının güvenlik endişesi olmadan yolculuk yapma imkânı sağlayan modern ulaşım vasıtalarıyla mahremsiz yolculuk yapabileceğini söyleyenler olduğu gibi, hadislerin zahirine bağlı kalıp kadının mahremsiz yolculuğuna günümüz şartlarında dahi cevaz verilemeyeceğini söyleyenler de bulunmaktadır. Ancak burada şu hususa dikkat çekmek gerekir ki, mahremsiz yolculuk yasağının yalnızca taşıt güvenliği açısından ele alınmaması gerekmektedir. Zira naslarda yer alan tesettür, dikkat çekecek şekilde ayağı yere vurarak yürümeme gibi kadının iffet ve onurunu korumak için getirilmiş hükümler, mahremsiz yolculuk konusunda dikkat çekilen “güvenlik” kavramının daha geniş çerçevede değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir. Çalışmanın bu kısmında konuyla ilgili günümüz İslam hukukçularınca ortaya konulan iki farklı yaklaşım ve dayandıkları gerekçeler bu mülâhazayla ele alınıp incelenecektir.

3.1. Kadının Yol Güvenliğini Sağlayan Modern Ulaşım Araçlarıyla Yolculuğuna Cevaz Veren Yaklaşım

Yusuf Karadâvî, Mustafa Zerkâ (ö. 1999), Abdürrezzak Afifi, Hayrettin Karaman, Faruk Beşer bu kanaate sahip bazı İslam hukukçularıdır. Karadâvî mahremsiz yolculuk yasağının kadının iffet ve onurunu korumak, onu kalbi hastalıklı kimselerin kötü arzularından, ırz düşmanlarından ve yol kesici haydutlardan muhafaza etmek için konulduğunu ifade etmekte ve güvenliğin bulunmadığı, yolcuların öldürücü çölleri aşmak zorunda oldukları bir dönem ve çevrede bu yasağın konulmasının ne kadar önemli ve gerekli olduğuna dikkat çekmektedir.⁶⁰ Daha sonra konuyla ilgili; güvenilir erkek ya da kadınlardan oluşan bir toplulukla birlikte veya yol güvenliğinin sağlanmış olması halinde, mahremi olmayan kadının yolculuk yapıp yapamayacağı sorusunu gündeme getiren Karadâvî öncelikle bu konuda fukahâ arasında dört farklı yaklaşım bulunduğunu belirtip bu görüşleri aktarmaktadır.⁶¹

Karadâvî konuyla ilgili fukahânın görüşlerini aktardıktan sonra güvenlik tehlikesinin olmadığı ve güvenli kişilerle birlikte bulunduğu durumlarda kadının mahremsiz yolculuk yapabileceğine dair Adî b. Hâtim hadisi ile Hz.

60 Yusuf el-Karadâvî, “İslâm’ın Işığında Çağdaş Meselelere Fetvalar”, trc. Veysel Bulut-Yusuf Şensoy, Tahir Yayıncılık, İstanbul, 1994, C: II, s. 14.

61 Karadâvî, *a.g.e.*, C: II, s. 14-15.

Ömer'in Hz. Peygamber'in eşlerine yanlarında bazı sahâbiler bulunduğu halde hac yolculuğuna çıkmaları için izin vermesini delil olarak zikretmektedir. Ayrıca Karadâvî bu ikinci hadisede Hz. Ömer, Hz. Peygamberin eşleri ve onların yanında görevlendirilen Hz. Osman ve Abdurrahman b. Avf'ın bu konuda görüş birliğine vardığını ve sahabeden kimsenin buna itiraz etmediğini ifade ederek bunun bir icmâ olduğunu öne sürmektedir.⁶²

Bu delillerin yanında Karadâvî kadının mahremsiz yolculuğu konusundaki görüşünü şu iki fikhî kaide ile temellendirmektedir:

1) Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) de ifade ettiği gibi ibadetlerle ilgili hükümlerde asıl olan taabbudî olmaları, muamelata dair hükümlerde ise kural illet ve maksatlara bakılmasıdır.

2) Lizâtihî haram olan şeyler ancak zaruret durumunda mubah olurlar. Sedd-i zerîa sebebiyle haram kılınan şeyler ise ihtiyaç halinde mubah olurlar. Kadının mahremsiz yolculuğunun yasaklanması ise ikinci kısma dâhildir.

Karadâvî bu iki kaideyi zikrettikten sonra, günümüz yolculuklarının geçmiş yolculuklar gibi tehlikeler barındırmadığını, bugün uçak, gemi, otobüs gibi çok sayıda insanı birlikte taşıyan araçlarla yapılan yolculukların çok büyük bir güven oluşturduğunu ve kadının tek başına yolculuk yapmasının risklerini ortadan kaldırdığını belirterek bu şartlarda kadının mahremsiz hac yolculuğu yapabileceğine dair kanaatini ortaya koymaktadır.⁶³

Mustafa Zerkâ da ilke olarak mahremsiz yolculuk yaşayının güvenlikle irtibatlı olduğu ve güvenli ortamın oluşması halinde kadının yalnız başına yolculuk yapabileceği kanaatindedir. Ancak günümüzde modern ulaşım araçlarıyla yapılan her yolculuğun güvenlik tehlikesini ortadan kaldırmadığına ve sadece yolculuk esnasındaki güvenliğin yeterli olmayıp kadının gideceği yerde de güvenlik tehlikesiyle karşılaşmaması gerektiğine dikkat çekmektedir. Bu sebeple günümüz ulaşım araçları arasında ayırımında bulunan Zerkâ, kadının güvenli ortamın sağlandığı uçak, tren gibi belli bir düzen içerisinde ve görevlilerin gözetiminde seyahat eden toplu ulaşım araçlarıyla yalnız başına yol-

62 Karadâvî, *a.g.e.*, C: II, s. 16.

63 Karadâvî, *a.g.e.*, C: II, s. 17.

culuk yapabileceğini söylemekte, böyle bir güvenli ortam bulunmadığı için şahsi otomobiliyle ya da yabancı bir şoförün sürdüğü araçla yanında mahremi olmadan şehir dışına yapacağı yolculuklara ise cevaz vermemektedir. Ayrıca kadının toplu ulaşım araçlarıyla yolculuk yaptığı yerde kendisini karşılayacak bir mahrem yakınının bulunmasını şart görmektedir. Öte yandan Zerkâ kadının toplu ulaşım araçlarıyla yolculuk yapmasının cevazını, bu araçlarda güvenli ortamın bulunmasının yanı sıra bu tür yolculukların günümüzde bir zaruret haline gelmesi gerekçesiyle temellendirmektedir.⁶⁴

Konuyla ilgili cevaz yönünde eğilim gösteren İslam hukukçularından birisi olan Abdürrezzak Afifi, bazı Mâlikî ve Şâfiî fakihlerin güvenilir topluluğun mahrem yakın hükmünde olduğu yönündeki görüşünden hareketle böyle bir topluluk eşliğinde gerçekleştirilen günümüzdeki toplu ulaşım araçlarıyla yapılan yolculuklara kadının yanında mahremi olmadan çıkmasına cevaz verilebileceğini ifade etmektedir. Gerekçe olarak kadının seferde maruz kalabileceği tehlikelerden mahremi vasıtasıyla olduğu gibi güvenilir bir topluluk aracılığıyla da korunmuş olacağını belirten Afifi, özellikle de uçakla yapılan yolculuklarda mahrem bir yakınının havaalanına bırakması ve gideceği yerde de bir mahreminin karşılaması durumunda kadının yolculuğu için gereken tedbirin alınmış olacağını vurgulamaktadır.⁶⁵

Hayrettin Karaman da konuyla ilgili olarak, kadınların mahremsiz yolculuk yapmalarının yasaklanmasının kadının iffetini koruma amacına yönelik bir tedbir olduğunu, dolayısıyla taabbudî değil ma'kûlû'l-ma'nâ bir hüküm olduğunu söylemektedir. İlgili hadislerde yasaklanan yolculuğun süresi konusunda farklı ölçülerin verilmiş olmasını da bu hikmete dayandıran Karaman, verilen bu farklı sürelerin soru soranların yolculuk şartlarının risk bakımından farklılığından kaynaklandığını ifade etmektedir.⁶⁶ Öte yandan kadın için o dönem şartlarında üç günlük yolculuğun, yanında mahremi olmadan bir deve üzerinde veya yaya olarak yolculuk yapması, geceleri konaklama yerlerinde dinlenmesi ve diğer ihtiyaçlarını gidermesi demek olduğuna dikkat çeken

64 Mustafa ez-Zerkâ, *Fetâvâ Mustafâ ez-Zerkâ*, Dâru'l-kalem, Dimeşk, 1420/1999, s. 276.

65 Abdürrezzâk Afifi, *Fetâvâ ve resâilü semâhati-Şeyh Abdürrezzâk Afifi*, 2. bs., Dâru'l-fazile, Riyad, 1420/1999, s. 461.

66 Hayrettin Karaman, "Sorularla Müslümanlık I-Evlilik", İz Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 122.

Karaman, bütün bu şartlara rağmen bazı mezheplerin üç günden az süren yolculuklara kadının mahremsiz çıkabileceği hükmünü benimsediğini vurgulamaktadır.⁶⁷ Karaman daha sonra günümüzde üç gün süren yolculukların yok denecek kadar az olduğunu, bugünün imkânlarıyla çok uzun mesafelere bile saatlerle ifade edilebilecek sürelerde ulaşılabildiğini belirterek, yol ve yolculuğun da güvenli olması halinde modern ulaşım araçlarıyla yapılacak bu tür yolculukların caiz olduğu sonucuna ulaşmaktadır.⁶⁸

Faruk Beşer konuyla ilgili makalesinde, safi ibadet anlamı taşımayan hükümlerin birer illeti olduğu konusunda fukahânın çoğunluğunun ittifak halinde olmasından ve kadının seferiyle ilgili fıkıh kitaplarında yer alan yaklaşımlardan yola çıkarak mahremsiz yolculuk yasağının muallel bir hüküm olduğunu ve illetinin kadının emniyeti olduğunu ifade etmektedir. Buna göre İslam hukukunun böyle bir hükmü böyle bir illete bağlamasındaki maksat tek başına kendini savunamayacak durumda olan kadını korumak olup yanında mahrem bir erkeğin bulunması amaç değil vasıttır.⁶⁹ Bu sebeple kadının yanında mahremi olsa bile büyük ihtimalle ırzına yönelik bir saldırıya maruz kalacağı bir yola çıkmasına cevaz verilemeyeceğini belirten Beşer, fukahânın mahremi güvenilir birisi değilse kadına böyle bir mahremle dahi yolculuğa çıkmasına cevaz vermemelerinin de bu düşünceden ileri geldiğine dikkat çeker.⁷⁰ Günümüzde mahremi tarafından uçağa veya otobüse yerleştirilen ve gideceği yerde de yakınları veya kesin emniyette olacağı kimseler tarafından karşılanacak olan kadının yapacağı yolculuğun en güvenilir yolculuklardan olduğunu belirten Beşer, uçağın kaçırılıp başkalarının eline düşmesi gibi senaryomsu ihtimallerin hayatın her safhasında daha fazlasıyla var olduğundan bu gibi ihtimallere itibar edilmeyeceğini söyler.⁷¹ Bu ve benzeri tespit ve değerlendirmeleri neticesinde Beşer, kadının insanlığına tasallut ihtimalinin or-

67 Karaman, *a.g.e.*, s. 119.

68 Karaman, *a.g.e.*, s. 122-123.

69 Faruk Beşer, "Seferilik Açısından Kadınlar", *Seferilik ve Hükümleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1992, s. 339-340.

70 Faruk Beşer, *a.g.m.*, s. 340.

71 Faruk Beşer, *a.g.m.*, s. 341.

tadan kalktığı durumlarda onun tek başına yolculuğunun caiz hale geleceği sonucuna varır.⁷²

3.2. Günümüz Ulaşım İmkânlarında Dahi Kadının Mahremsiz Yolculuğuna Cevaz Vermeyen Yaklaşım

İbn Bâz gibi bazı çağdaş İslam hukukçuları, Muhammet Hüsnü Çiftçi, Ali Rıza Demircan gibi bazı akademisyen ve araştırmacılar konuyla ilgili çalışma ve değerlendirmelerinde kadının günümüz ulaşım araçlarıyla mahremsiz yolculuk yapabileceği yönündeki yaklaşımlara karşı çıkmaktadırlar. İbn Bâz (ö. 1999) uçak dâhil olmak üzere günümüz modern ulaşım araçlarıyla bile olsa kadının mahremsiz yolculuk yapamayacağını söylemektedir. Buna gerekçe olarak öncelikle kadının mahremsiz yolculuğunu yasaklayan hadislerin umum ifade ettiğini öne sürmektedir. Ayrıca uçakla yapılan yolculukta dahi kadının tehlikelere maruz kalma ihtimalleri olduğundan bahseden İbn Bâz, örnek olarak uçağın arıza yapıp başka bir havaalanına mecburi iniş yapabileceğini, böyle bir durumda ise kadının uzun süre yanında mahremi olmadan yabancı bir şehir veya ülkede beklemek zorunda kalabileceğini belirtmektedir. Öte yandan İslâm'ın hükümlerinin bazıları henüz anlaşılammış pek çok hikmetinin bulunduğunu ifade eden İbn Bâz, hiçbir şüphe barındırmayan meşru bir gerekçe olmadıkça şer'î delillere aykırı hareket edilmemesi gerektiğini dile getirmektedir.⁷³

Muhammet Hüsnü Çiftçi konuyla ilgili makalesinde, kadının mahremsiz sefere çıkmasının cevazını günümüzdeki yolculuklarda emniyetin sağlanmış olduğunu öne sürerek temellendirmenin problemlili bir yaklaşım olduğunu ifade etmektedir. Yapılan pek çok araştırma ve istatistik verilerinin günümüzde gerek can ve mala gerekse ırz ve namusa yönelik işlenen suçların çok yüksek oranlarda olduğunu gösterdiğini belirten Çiftçi, özellikle taciz ve tecavüz vakalarının bu kadar çok olduğu günümüz dünyasında kadın için can ve namus emniyetinin bulunduğu söylenemeyeceğini vurgulamaktadır.⁷⁴ Ayrıca Çiftçi'nin belirttiği üzere sefer sadece iki şehir arasındaki mesafeden

72 Faruk Beşer, *a.g.m.*, s. 344.

73 Abdülaziz b. Abdillah İbn Bâz, *Mecmûu fetâvâ ve makâlât mütenevvia*, el-İdâratü'l-âmme li't-tab'i ve't-terceme, Riyad, 1411/1990, C: XXV, s. 359-361.

74 Çiftçi, *a.g.m.*, s. 226-228.

ibaret olmayıp, aksine gidiş, ikamet ve dönüş müddetinin tamamından ibarettir. Dolayısıyla yolculuk yapılan araç güvenli olsa bile yanında mahremi olmadan yabancı bir şehre giden kadın için takip edilme ve tacize maruz kalma gibi tehlikeler mevcuttur. Bu sebeple kadının mahremsiz yolculuğu meselesinin bütün bu durumlar dikkate alınarak değerlendirilmesi gerekmektedir.⁷⁵

Öte yandan Adî b. Hâtim hadisinin kadının mahremsiz yolculuğunun cevazına delalet ettiği yorumunu da isabetli görmeyen Çiftçi, hadisin İslam'ın gelecekte neşvünema bulup pek çok yere hâkim olacağını anlatmak amacıyla zikredildiğini söyleyip benzer üsluptaki bazı hadisleri bu anlatım biçimine örnek olarak zikreder.⁷⁶ Ayrıca Çiftçi'ye göre Adî hadisi kadının mahremsiz yolculuğunu yasaklayan çok sayıda hadis karşısında tek kaldığından tearuzu giderme metodu bakımından ele alındığında amel edilmemesi gereken bir rivayettir.⁷⁷ Bu ve benzeri analizleri neticesinde Çiftçi, kadının mahremsiz yolculuğa çıkmasının günümüz şartlarında dahi caiz olmadığı görüşünün isabetli olduğu, bundan yalnızca kadının gideceği yerde bir mahreminin bulunması kaydıyla uçakla yapılan seyahatlerin istisna edilebileceği sonucuna varmaktadır.⁷⁸

Ali Rıza Demircan da Faruk Beşer'in "Seferîlik Açısından Kadınlar" isimli tebliğinin müzakeresinde mahremsiz yolculuğu yasaklayıcı hadislerin taabbudî nitelikleri içinde değerlendirilmesini tercih ettiğini söylemektedir. Buna gerekçe olarak ise ilgili hadislerin birçoğunun nehy-i gâib sığasıyla vârid olması, hadislerde hükmün bir illete dayandırılmaması, rivayetlerin çoğunda yasağın Allah'a ve ahirete imanla irtibatlandırılması, yasağın süre ile kayıtlanması gibi hususları öne sürmektedir.⁷⁹ Öte yandan Demircan hadislerde belirtilen hüküm için bir illet belirlenecekse de bu illeti ırz emniyeti veya kadının insanlığına tasallut ihtimali olarak tespit etmenin yetersiz olacağını, illeti "dini hayatı koruma" olarak tespit etmenin hadislerin zahiri ile daha fazla örtüşeceğini belirtmektedir. Zira hükmün emniyet gerekçesine dayandırılması, emni-

75 Çiftçi, *a.g.m.*, s. 236.

76 Çiftçi, *a.g.m.*, s. 221-223.

77 Çiftçi, *a.g.m.*, s. 233.

78 Çiftçi, *a.g.m.*, s. 236-237.

79 Ali Rıza Demircan'ın bu müzakeresi için bkz. *Seferîlik ve Hükümleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1992, s. 345-347.

yetin olmadığı yere mahremle gidilebileceği sonucuna götürür. Hâlbuki emniyetin olmadığı yerlere erkeklerin dahi gidemeyeceği müsellem bir gerçektir. Dolayısıyla eş veya mahremin kadına refakat edeceği yerler emniyetin olmadığı yerler değil, İslami hayatın bütünüyle korunamayacağı yerler olmalıdır. Demircan mahremsiz yolculuk yapma yaşağının mahremi yanında olmayan bir kadınla tenhada yalnız kalma yaşağıyla bir arada zikredildiği hadisin de bu kanaatini teyit ettiğini belirtmektedir.⁸⁰

Demircan ayrıca yolculuğun yalnızca bir gidiş olmadığını, aynı zamanda gidilecek yerde bir süre kalmayı ve dönüşü kapsadığını ifade etmektedir. Bu açıdan bakıldığında yolculuk sürecinde tanıdık çevre kontrolünün ortadan kalkması sebebiyle yanında eşi veya mahremi bulunmayan kadın için fitneye düşme veya düşürülme tehlikesinin bulunduğuna dikkat çekmektedir. Dolayısıyla mahremsiz yolculuk yaşağını yalnızca erkeklerden kaynaklanabilecek ırz ve can güvenliğini ihlal gerekçesiyle ta'lil etmenin yetersiz olacağını söyleyen Demircan, kadınların mahremsiz yolculuk yaşağını ifade eden hadislerdeki zaman ve mesafe kayıtlarını kendi durumlarına göre değerlendirip yaşağın ölçüsünü bu doğrultuda belirlemeleri gerektiği sonucuna varmaktadır.⁸¹

KONUyla İLGİLİ YAKLAŞIMLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Kadının mahremsiz yolculuğuyla ilgili hadisler, fukahânın görüşleri ve güncel yaklaşımlar incelendiğinde konuyla ilgili en önemli hususun mahremsiz yolculuk yaşağına dair hükmün muallel bir hüküm olup olmadığının ve muallel bir hüküm olarak kabul edilmesi halinde bu hükmün illetinin tespiti olduğunu söyleyebiliriz.

Şâtıbî'nin ifade ettiği üzere ibadete ilişkin hükümler illetleri akılla kavranamayan hükümler olup, onlarda asıl olan gerekçesi araştırılmaksızın emrin yerine getirilmesidir. Ancak ibadet kabilinden olmayan hükümlerde durum bunun aksinedir. Çünkü muamelata ilişkin hükümlerde Şârî'in gözetdiği maslahatlar aşikârdır. Ayrıca ictihad faaliyetinin icra edilebilmesi için hükümlerin illetlerini araştırıp tespit etmek zorunluluk arz etmektedir. Aksi takdirde nas

80 Bkz. Demircan'ın ilgili müzakeresi, *Seferilik ve Hükümleri* s. 349-350.

81 Bkz. Demircan'ın ilgili müzakeresi, *Seferilik ve Hükümleri*, s. 351-352.

ve icmâ ile sabit olan hükümleri kıyas yoluyla genişletmek ve hakkında nas bulunmayan yeni olayların hükümlerini bilebilmek imkânsız hale gelirdi.⁸² Sahabenin müctehidlerinden mezhep imamlarına kadar fukahânın yaptığı icthadlarda görülen hükümlerin bir takım illetlere dayandırılmasının çok sayıda örneği de bu görüşü teyit etmektedir. Bu bakımdan ele alındığında kadının mahremsiz yolculuğunun yasaklanmasının, ibadet türünden bir hüküm olmaması itibariyle illeti akılla kavranabilen, bir takım maslahatları gerçekleştirmeyi hedefleyen hükümlerden olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Günümüzde güvenli ulaşım araçlarıyla kadının mahremi olmadan yolculuk yapabileceği kanaatinde olan İslam hukukçuları, mahremsiz yolculuk yaşağının kadını korumaya yönelik bir tedbir olarak getirildiği görüşündedirler. Dolayısıyla bu görüşteki hukukçular yaşağın illetini kadının iffetine veya emniyetine yönelik tehlikeler ya da kadının insanlığına tasallut tehlikesi olarak görmektedirler. Bu gerekçeler fıkıh usulünde illet olarak kabul edilecek vasıfta aranan şartlar bakımından değerlendirildiğinde kanaatimizce hükme illet olmaya elverişli vasıflardır. Çünkü bir yolculuğun yanında mahremi bulunmadığında kadının güvenliği açısından tehlikeli oluşu, varlığı somut bir şekilde anlaşılabilen (zâhir), kişilere göre değişkenlik göstermeyecek şekilde çerçevesi belirlenebilen (munzabıt) ve yaşağın kendisine bağlanması halinde maslahatın tahakkuk edeceği (münâsib) bir durumdur. Bu sebeple kadının güvenlik tehlikesiyle karşı karşıya oluşunun mahremsiz yolculuk yaşağının illeti olarak kabul edilmesi bizce isabetli bir yaklaşımdır.

Öte yandan illetin güvenlik tehlikesi olduğu kanaatini teyit eden gerek naslardan gerekse fukahânın görüş ve değerlendirmelerinden dayanaklar da bulunmaktadır. Bu dayanakları şöyle sıralayabiliriz:

1) Adî b. Hâtim Hadisi: Bu hadiste Hz. Peygamber'in yol kesme olaylarından yakınan kişiye, ileride emniyetin sağlanacağına ve bu sıkıntıların geçeceğine dair genel ifadeler kullanarak cevap vermek yerine özellikle kadının uzun mesafeye güvenle yolculuk yapacağı bir zamanın geleceğinden bahsetmesi, kadının mahremsiz yolculuğunun yasaklanmasının gerekçesine işaret

82 İbrahim b. Musa eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan Âl-i Selmân, 7 c., y.y., Dâru İbn Affân, 1417/1997, C: I, s. 319.

etmektedir. Zira Hz. Peygamber'in bu hadiseyi övgü üslubuyla ve İslam'ın hâkimiyetini müjdeleme sadedinde haber vermesi, bazı İslam hukukçularının da belirttiği gibi yalnızca gelecekte böyle bir olayın vuku bulacağını değil aynı zamanda güvenli ortam bulunduğu kadının hac yolculuğuna mahremi olmadan çıkmasının cevazını göstermektedir.⁸³ Bu da kadına mahremi olmadan yolculuğa çıkmasının yasaklanmasının güvenlik tehlikesinden kaynaklandığı kanaatini oluşturmaktadır.

2) Hz. Ömer'in Uygulaması: Hz. Ömer'in (r.a.) halifeyken Hz. Peygamber'in (s.a.v.) eşlerine hacca gitmeleri için izin vermesi ve yanlarında onlara mahrem olmayan Hz. Osman ve Abdurrahman b. Avf'ı refakat için görevlendirmesi, mahremsiz yolculuk yasağının Hz. Ömer tarafından da güvenlik riskiyle ilişkili görüldüğünü göstermektedir. Ayrıca bu icthada karşı çıkmaları sebebiyle Hz. Peygamberin eşlerinin ve Hz. Osman ile Abdurrahman b. Avf'ın da aynı kanaate sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Bu hadiseyle ilgili olarak, Hz. Peygamber'in eşlerinin müminlerin anneleri olduğu, dolayısıyla onların müminlerden herhangi biriyle sefere çıkmalarının mahremiyle birlikte sefere çıkmak sayılacağı söylenerek itirazda bulunulabilir. Ancak bilinmektedir ki, Hz. Peygamber'in eşlerinin müminlerin anneleri sayılması, kendileriyle nikâhın haram olması ve bir anne gibi kendilerine hürmet gösterilmesi açısındandır. Yoksa tesettüre riayet, halvet yasağı gibi hükümlerde onlar da diğer mahrem olmayan kadınlarla aynı hükümlere tabidirler.

3) Mahremsiz Yolculuk Yasağının Halvet Yasağıyla Bir Arada Zikredilmesi: Gazveye gitmek için yazılan bir bedevinin eşinin hacca gitmek üzere yola çıktığını bildirmesi üzerine Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ona eşiyile birlikte hac yapmasını emrettiğinin anlatıldığı bir rivayette, Hz. Peygamber'in kadının mahremsiz yolculuğunu yasaklayan ifadesi bir erkeğin yanında mahremi olmayan bir kadınla tenhada yalnız kalmasını yasaklayan ifadesinin hemen ardından zikredilmiştir. Bu durum mahremsiz yolculuk yasağının illetinin kadının iffetine yönelebilecek tehlikeler olduğuna işaret etmektedir.

4) Mahremsiz Yolculuk Yasağına Dair Rivayetlerde Farklı Sürelerin Zikredilmesi: Kadının mahremsiz yolculuğa çıkmasını yasaklayan hadislerin

83 Mübârekfûrî, *a.g.e.*, C: IV, s. 280; Karadâvî, *a.g.e.*, C: II, s. 16-17.

farklı tariklerle gelen birçok rivayeti vardır. Bu rivayetlerde mahremsiz yapılması yasaklanan yolculuğun mesafesi ya da süresiyle ilgili bir berîdlik mesafeden üç günden fazla süreli yolculuklara kadar farklı ölçüler zikredilmektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) farklı zamanlarda, farklı muhataplara yasak olan yolculuğun ölçüsüyle ilgili farklı mesafe veya sürelerden bahsetmesi, bir rivayette verilen ölçünün her durumda herkes için sabit bir ölçü olmayıp muhtelif durum ve şartlara göre değişkenlik gösterecek bir esnekliğe sahip olduğu kanaatini uyandırmaktadır. Dolayısıyla hadislerde yasaklanan yolculukla ilgili farklı ölçülerin zikredilmesi, Hayrettin Karaman'ın da belirttiği gibi bu yasakta muhatabın yol güvenliği açısından içinde bulunduğu durumun dikkate alındığını göstermektedir.⁸⁴

5) Fukahanın İctihad ve Değerlendirmeleri: Başta Şâfiî ve Mâlikî mezhebi müctehidleri olmak üzere kadının yanında mahremi olmadan farz olan hac vazifesini eda etmek için yolculuk yapmasının caiz olduğu kanaatindeki fakihler, bu yolculuğun cevazı için yol güvenliğinin bulunmasını şart görmektedirler. Bu da söz konusu fakihlerin mahremsiz yolculuk yasağını güvenlik tehlikesiyle ilişkili gördüklerini göstermektedir. Bu görüşteki fakihlerin Adî b. Hâtim hadisiyle istidlalde bulunması da bu hususu teyit etmektedir. Yine kadının güvenilir kadınlardan oluşan bir toplulukla birlikte farz olan haccın dışında nafile hac, ziyaret, ticaret vb. amaçlarla da mahremi olmadan yolculuk yapabileceğini söyleyen bazı Şâfiî fakihlerin ve şehvetten kesilmiş yaşlı kadınların mahremsiz yolculuk yapabileceğini belirten Mâlikî fakih Bâcî'nin ictihadlarında da söz konusu yasağın gerekçesinin güvenlik tehlikesi veya kadının iffetine yönelik tehlikeler olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Bazı müteahhir Hanefî fakihlerin mezhepte kabul edilen görüşün kadının üç günden az süren yolculuklara mahremsiz çıkabileceği yönünde olmasına rağmen, ortamın bozulmasını gerekçe göstererek kendi zamanlarında kadının bir günlük yolculuklara da mahremi olmadan çıkamayacağı yönündeki ictihadlara uyulması gerektiği biçimindeki yaklaşımları yine yasağı güvenlik tehlikesiyle ilişkilendiren bakış açısını yansıtmaktadır.

84 Karaman, *a.g.e.*, s. 122.

Öte yandan fikhî kaynaklarda fakihlerin kadına getirilen mahremsiz yolculuk yasağını kadının iffetine yönelecek tehlike ile gerekçelendirdiklerini görmekteyiz. Buna dair bazı örnekler şunlardır:

- Hidâye müellifi Merğînânî (ö. 593/1197) kadının mahremsiz yolculuğunun caiz olmayışını şöyle gerekçelendirmektedir: “Çünkü mahremi bulunmadığında kadının fitneye maruz kalmasından korkulur...Yabancı kadınla halvet de bunun için haramdır.”⁸⁵

- Mevsilî (ö. 683/1284) konuyla ilgili şöyle söylemektedir: “Mahremin âkıl ve bâliğ olması gerekir. Çünkü çocuk ve akıl hastası kadını korumaktan acizdir.”⁸⁶

- Kâsânî (ö. 587/1191) ise mahrem şartının gerekçesini şöyle açıklamaktadır: “Çünkü kadının yanında kocası veya erkek bir mahremi bulunmadığında güvenliğinden emin olunamaz. Zira kadınlar -himaye edilenleri dışında- kasap tezgâhındaki et gibidirler.”⁸⁷ Kâsânî bu ifadeyle yanlarında kendilerini koruyacak bir erkek yakınları bulunmadığında yolculuğa çıkmış kadınların art niyetli insanların gözündeki durumlarını ve maruz buldukları tehlikeyi tasvir etmektedir.

- Şâfiî fakih Şirbînî (ö. 977/1570) ise bu gerekçeyi şöyle izah etmektedir: “Çünkü kafile içerisinde de olsa kadının tek başına yolculuk yapması haramdır. Zira bu durumda tuzağa çekilip kandırılmasından korkulmaktadır.”⁸⁸

- Hanbelî fakihlerden Buhûtî (ö. 1051/1641) ise bu hususta şunları söylemektedir: “Buluğa ermemiş çocuk, akıl hastası ve kâfir kadına yolculukta refakat edecek mahrem olamaz. Çünkü mükellef olmayan kimselerin refakatiyle bu hükmün maksadı olan kadının korunması hâsıl olmaz. Kâfir olan yakına ise refakat ettiği kadın hususunda güven duyulmamaktadır.”⁸⁹

85 Ebu'l-Hasen Burhâneddîn Ali b. Ebî Bekr el-Merğînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Tallâl Yusuf, 4 c., Beyrut, Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabi, t.y., C: I, s. 133.

86 Mevsilî, *a.g.e.*, C: I, s. 141.

87 Alâeddîn Ebû Bekr b. Mesud el-Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi' fî tertibi's-şerâi'*, 2. bs., 7 c., y.y., Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1406/1986, C: II, s. 123.

88 Şirbînî, *a.g.e.*, C: II, s. 216.

89 Mansûr b. Yunus el-Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ' an metni'l-İknâ'*, 6 c., y.y., Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye,

Günümüz şartlarında dahi kadının mahremsiz yolculuğuna sıcak bakmayan bazı İslam hukukçuları ise mahremsiz yolculuk yaşağını yalnızca güvenlik tehlikesiyle gerekçelendirmenin isabetli ve yeterli olmayacağını, bu yaşağın yakın çevre kontrolünden uzaklaşan kadının İslami yaşantısını koruyamayıp harama düşebilme riskini bertaraf etmeye yönelik de bir amacı olduğuna dikkat çekmektedirler.⁹⁰ Bu sebeple mahremsiz yolculuk yaşağının illetini “dini hayatı koruma” olarak gören yaklaşımlar olmuştur.⁹¹ Bazı fakihlerin dile getirdiği fitneye düşme riskini⁹² bu manada yorumlamak da mümkündür.

Mahremsiz yolculuk yaşağının illetine dair bu yaklaşım kanaatimizce isabetli değildir. Çünkü yakın çevrenin kontrolünden uzaklaşınca dini hayatı koruyamama ve harama düşebilme riski bakımından kadın ve erkek arasında bir fark yoktur. Dolayısıyla yaşağın bu gerekçeye dayandırılması erkeğin de yalnız başına yolculuğa çıkmasının caiz olmayacağı sonucuna götürür. Hâlbuki hiçbir müctehid bunu söylemediği gibi bu Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminden bugüne süregelen uygulama ve vakiya aykırıdır. Ayrıca bu yaklaşım kadının mutlaka tanıdığı bir çevrede ikamet etmesinin vâcib oluşunu ve bir evde yalnız başına yaşamasının caiz olmamasını gerektirir. Oysa böyle bir şer’î hüküm de yoktur. Bu sebeple Karadâvî’nin de işaret ettiği üzere⁹³ mahremsiz yolculuk yaşağının, kadınlara ve onların ahlaklarına karşı su-i zanda bulunulduğu intibamı uyandıran böyle bir gerekçeye dayandırılması bizce doğru değildir.

Günümüz modern araçlarıyla da olsa kadının mahremsiz yolculuğunu caiz görmeyenlerin öne sürdükleri gerekçelerden birisi de, yolculuk yaşağı güvenlik tehlikesi illetine bağlansa bile günümüz yolculuklarında güvenliğin sağlanmış olduğunun söylenemeyeceğidir. Nitekim İbn Bâz’ın uçakla yapılan yolculuklarda bile kadının güvenliğine yönelik bir takım tehlikelerden bahsederek günümüz toplu ulaşım araçlarıyla kadının mahremsiz yolculuk yapamayacağını söylediğini aktarmıştık.⁹⁴

t.y., C: II, s. 395.

90 Çiftçi, *a.g.m.*, s. 236; Demircan, “Müzakere”, *a.g.e.*, s. 351.

91 Demircan, “Müzakere”, *a.g.e.*, s. 349.

92 Merğînânî, *a.g.e.*, C: I, s. 133.

93 Karadâvî, *a.g.e.*, C: II, s. 14.

94 Bkz. İbn Bâz, *a.g.e.*, C: XXV, s. 359-361.

Elbette günümüz yolculuklarının güvenlik riski taşımayan yolculuklar olduğunu mutlak olarak söyleyemeyiz. Bu bakımdan bu gerekçenin bizce de haklılık payı vardır. Ancak nadiren karşılaşılan ve yolculuk dışında da hayatın her alanında yaşanabilecek tehlike ve risk ihtimallerinin de dikkate alınmaması gerektiğini ifade etmemiz gerekir. Zira Mecelle'de de ifade edildiği gibi vehme dayalı ihtimaller fıkhıta muteber sayılmamakta, bunlar üzerine hüküm bina edilmemektedir.⁹⁵ Bu sebeple nadir vakalar gerekçe gösterilerek günümüz toplu ulaşım araçlarıyla yapılan yolculuklarda da güvenlik tehlikesinin olduğu yönünde genelleme yapmak kanaatimizce isabetli bir yaklaşım değildir. Bizce isabetli yaklaşım, yolculukları içerdikleri şartlar ve durumlar açısından değerlendirip bu doğrultuda yolculuklar arasında ayırıma gitmektir. Mesela uçak, hızlı tren, deniz otobüsü gibi vasıtalarla yapılan kısa süreli yolculuklarla otobüsle yapılan uzun süreli ve özellikle gece de devam eden yolculuklar yahut da kişinin şahsi otomobiliyle yaptığı şehirlerarası yolculuklar güvenlik riski bakımından bir tutulamaz.

Yolculuğun yalnızca vasıta içerisinde geçirilen vakitten ibaret olmayıp yolculuk yapılan yerde kalınan sürenin de sefere dâhil olduğuna dikkat çeken bazı akademisyenler ise, günümüzde başta taciz ve tecavüz olmak üzere kadına yönelik işlenen suçların yüksek oranlarda oluşunu öne sürerek güvenlik gerekçesiyle kadının mahremsiz yolculuğuna cevaz verilemeyeceğini savunmaktadır.⁹⁶

Bu yaklaşımda temas edilen, yolculuğun yalnızca yolda geçirilen vakitten ibaret olmayışı ve kadına yönelik suçların fazlalığı gibi hususlar elbette dikkat çekilmesi gereken hakikatlerdir. Konunun başında da ifade ettiğimiz gibi mahremsiz yolculuk yaşağı sadece taşıt güvenliği açısından değerlendirilmemelidir. Yolculuğun kadın için güvenli olup olmadığı değerlendirilirken taşıt ve yol güzergâh emniyetinin yanında; yolculuk yapan kadının yaşı, medeni durumu, gideceği yer ve orada ikamet edeceği çevrenin güvenliği, yolculuğun ailesinin bilgisi ve takibi dâhilinde olup olmadığı vb. hususlar da dikkate alınmalıdır. Ancak bununla birlikte kadına yönelik suç oranlarının fazlalığının, günümüz toplu ulaşım araçlarıyla yapılan yolculukların kadının güvenliği için

95 Mecelle'nin 74. maddesinde "tevehhüme itibar yoktur" denilmektedir. Bu maddenin izahı için bkz. Ahmed b. Muhammed ez-Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fıkhiyye*, 8. bs., Dimeşk, Dâru'l-kalem, 1430/2009, s. 363-366.

96 Bkz. Çiftçi, *a.g.m.*, s. 226-228, 236.

tehlikeli olduğuna, dolayısıyla kadın için hiçbir durumda caiz olmayacağına dair genel bir yargıya gerekçe kılınmasını da isabetli bulmuyoruz. Zira kadına yönelik taciz ve tecavüz gibi saldırılar, cinayet vakaları, kapkaç ve hırsızlık olayları vb. suçlar genellikle kadının korunmasız olduğu ortamlarda yaşanmakta olup, güvenli olup olmadığı dikkate alınmaksızın salt yolculuk mefhumu bu gibi risk ve tehlikeleri artırıcı bir etken değildir. Kadının güvenli olmayan ortamlarda bulunması halinde bu gibi tehlikelere maruz kalma riski yolculukta olduğu gibi kendi yaşadığı şehirde de mevcuttur. Dolayısıyla kadının bu gibi tehlikelere maruz kalma riskini artıran unsur esasen yolculuk yapması değil bulunduğu ortamın güvenlik bakımından olumsuz durumudur.

SONUÇ

Kadının yanında mahremi olmadan yolculuğa çıkmasını yasaklayan hadisler sahih oldukları gibi, çok fazla tarikten gelmeleri itibarıyla bu hadislerin manevi tevatür derecesine ulaştıkları da söylenebilir. Bu bakımdan bu yasağın sübutu konusunda tartışmaya mahal bulunmamaktadır. Bu sebeple yasağın aslında fukahâ arasında bir ihtilaf söz konusu değildir. Ancak hadisin muhtelif rivayetlerinde yasaklanan yolculuğun süresi veya mesafesi hakkında farklı ölçüler geçtiğinden kadının hangi uzunluktaki yolculuklara yanında mahremi olmadan çıkamayacağı, hangilerine ise çıkabileceği ile ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. Yine bu yasak fakihlerce bütün yolculuklar için geçerli bir hüküm olarak görülmemiş, fikhî kaynaklarda bu yasağa; dâru'l-harpteyken müslüman olan kadının İslam yurduna yapacağı yolculuk, vâcib olan hac ve umre ibadetlerini yapmak için çıkılan yolculuklar vb. bazı istisnalar getirilmiştir. Hatta bu gibi zorunlu haller dışında dahi yanında güvenilir kadınların bulunması kaydıyla kadının mahremsiz yolculuğuna cevaz veren fakihler olmuştur. Bütün bunlardan yola çıkarak hadislerde vârid olan mahremsiz yolculuk yasağının fukahâ tarafından mutlak bir yasak olarak anlaşılmadığını, aksine bazı kayıtlarla mukayyet bir yasak olarak değerlendirildiğini söyleyebiliriz.

Bunun yanında mahremsiz yolculuk yasağının ibadete ilişkin bir hüküm olmayıp akılla kavranabilen bir illete dayandığı aşikârdır. Bu illetin tespiti özellikle günümüzde yolculuk imkân ve şartlarının çok gelişmesi ve eski dönemlerde yapılan yolculuklara göre çok daha güvenli hale gelmesi netice-

sinde gündeme gelen, bugünün şartları içerisinde bu yasağın nasıl anlaşılması gerektiği sorusuna verilecek cevap açısından büyük önem arz etmektedir. Yasağın illetinin ne olduğuna dair farklı yaklaşımlar bulunmakla birlikte, gerek fıkıh usulünde hükme illet olacak vasıfta aranan şartlar bakımından gerekse Adî hadisi, Hz. Ömer'in uygulaması, yasağın geçtiği rivayetlerdeki yolculukla ilgili farklı süre ve mesafe kayıtları, fukahânın yasağı gerekçelendirirken kullandıkları ifadeler gibi deliller bizi bu illeti "kadının güvenliğinin tehlikede oluşu" şeklinde belirleyen yaklaşımın isabetli olduğu sonucuna götürmektedir. Buradaki güvenlik tehlikesini kanaatimizce kadının hem ırz hem de can ve mal dokunulmazlığını tehdit eden tehlikeler olarak anlamak gerekir. Zira Hz. Peygamber'in (s.a.v.) veda hutbesinde dile getirdiği "*Şüphesiz kanlarınız, mallarınız ve ırzlarınız birbirinize haramdır*"⁹⁷ düsturu, İslam'ın can, mal ve ırz dokunulmazlığına aynı ölçüde önem verdiğini göstermektedir.⁹⁸

İleti bu şekilde tespit ettikten sonra meseleyi ele aldığımızda, mahremsiz yolculuğa çıkma yasağının kadını kötü niyetli insanların taarruzlarından ve başına gelebilecek tehlikelerden korumaya yönelik bir tedbir olarak konulduğunu söyleyebiliriz. Buna göre hadislerde geçen yasaklanan yolculuğun uzunluğuyla ilgili farklı ölçüleri, yasağı belli süreli veya belli mesafelere yapılan yolculuklarla sınırlandıran kayıtlar olarak değil hangi mesafeye olursa olsun kadının güvende olmadığı bir yolculuğa yanında mahremi olmadan çıkmasının caiz olmadığına dair deliller olarak görmek kanaatimizce daha doğru olur.

Günümüzdeki modern ulaşım araçlarıyla yapılan güvenlik şartını taşıyan yolculukları bu bakış açısıyla değerlendirecek olursak şunları söyleyebiliriz: Bugünün toplu ulaşım araçlarıyla eskiden develerle birkaç günde gidilen yerlere saatlerle ifade edilebilecek kadar kısa sürelerde güven içerisinde gidilebildiği çok aşikâr bir hakikattir. Mesela günümüzde uçakla Ankara'dan İstanbul'a giden bir kadın, yol boyunca can, mal ve ırzına yönelik bir risk ve tehlide maruz kalmaksızın yolculuk yapabilmektedir. Aynı durum seyahatin yapıldığı bölgenin güvenli olması kaydıyla özellikle kısa süreli ve sadece gündüz devam eden yolculuklarda tren, vapur, otobüs gibi toplu ulaşım araçları için de geçerlidir. Zira bu gibi vasıtalarla yapılan yolculuklar ilgili görevlilerin kontrol ve gözeti-

97 Buhârî, *İlim* 9, No: 67; Müslim, *Kasâme* 9, No: 1679.

98 Hayati Hökekleli, "İrz", *DİA*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1999, C: XIX, s. 133-134.

mi altında, kalabalık bir toplulukla birlikte gerçekleştirilmekte, hatta yolculara satılan biletlerin numaraları birbirlerine yabancı olan bir erkek ve kadının yan yana oturamayacağı şekilde belirlenmektedir. Dolayısıyla güvenlik seviyesi yüksek ülkelerde yapılan bu gibi yolculukların –uzun süreli ve gece de devam eden yolculukları istisna edersek- şehir içi yolculuklardan emniyet açısından pek farkı bulunmamaktadır. Bu sebeple kadının yukarıda belirtildiği şekilde güvenli ortamın sağlanmış olduğu durumlarda, ihtiyaç halinde günümüz toplu ulaşım araçlarıyla yanında mahremi olmadan yolculuk yapmasının belirli kayıtlarla caiz görülebileceğini söyleyebiliriz. Ancak böyle bir güvenli ortam bulunmadığı için tek başına şahsi arabasıyla veya mahremi olmayan bir şoförün kullandığı hususi arabayla mahremsiz sefere çıkması caiz olmamaktadır.

Kadının mahremsiz yolculuğunun caiz olup olmayacağı hususunda güvenlik tehlikesinin mevcut olup olmaması belirleyici unsur olarak kabul edildiğinde, yolculuğun hac farızasını eda etmek ya da başka bir meşru amaçla yapılması arasında kanaatimizce bir fark yoktur. Dolayısıyla güvenlik tehlikesinin bulunduğu yolculuklar hac yolculuğu dahi olsa kadının mahremsiz yapamayacağı yolculuklar kapsamındadır.

Konu ile ilgili dikkat çekmemiz gereken bir nokta da, güvenlik meselesinin ülkelere, bölgelere, şehirlere göre değişebileceği hususudur. Dolayısıyla kadının bulunduğu coğrafyanın güvenlik bakımından durumu, günümüz toplu ulaşım araçlarıyla yanında mahremi olmadan yolculuk yapmasının meşruiyeti noktasında etki edici bir unsur olarak görülmelidir. Bu bakımdan savaş ve terör eylemlerinin yaşandığı veya yol kesme olaylarının gerçekleştiği bölgeler gibi güvenlik tehlikesinin bulunduğu yerlerde toplu ulaşım araçlarıyla dahi kadının mahremsiz yolculuk yapması caiz görülemez.

Kadının güvenliği açısından tehlike arz eden yolculuklara çıkmasının caiz olmadığını ifade ederken vurgulamamız gereken bir husus da bahsi geçen tehlikenin sık karşılaşılan, gerçekleşme ihtimali güçlü bir tehlike olmasıdır. Vehme dayalı risk ve tehlike ihtimalleri ise hayatın her alanında var olan, kişinin kendi yaşadığı şehir içinde yaptığı yolculuklar için de geçerli olan ihtimallerdir. Bu sebeple kadının mahremsiz yolculuğu mevzuunda bu ihtimaller güvenlik tehlikesi bağlamında dikkate alınmamalıdır. Bunun için söz gelimi

uçanın arızalanıp başka bir şehre veya ülkeye iniş yapmak zorunda kalması, vapurun batması gibi ihtimalleri, kadının günümüz toplu ulaşım vasıtalarıyla bile mahremsiz yolculuk yapamayacağına gerekçe kılmanın isabetli bir yaklaşım olmayacağı kanaatindeyiz.

Konuyla ilgili bir başka önemli husus ise, yolculuğun yalnızca ulaşım aracında geçirilen süreden ibaret olmadığıdır. Yanında mahremi olmadan yaşadığı şehirden başka bir şehir veya ülkeye yolculuk yapan kadının gideceği yerde geçireceği süre de dikkate alınmalıdır. Bu bakımdan yolculuk yapılan bölge, burada kalınacak yer, birlikte yaşanılacak çevre gibi unsurların güvenlik açısından durumu yolculuğun meşruiyeti açısından önem arz etmektedir. Buna göre kadının yanında mahremi olmadan yapacağı yolculukların cevazı için gidilecek ülke veya şehrin, orada geçici bir süre kalınacak olan ikametgâh ve içinde bulunulacak çevrenin de güvenli olması şarttır diyebiliriz. Günümüzde mesela üniversite öğrenimi görmek için yabancı bir şehre gitmek durumunda olan kızların veya söz gelimi kendisinden ayrı bir şehir veya ülkede yaşayan anne babasını ziyaret etmek isteyen fakat kocası veya bir mahremi kendisine eşlik edemeyecek durumda bulunan kadının ya da başka herhangi bir önemli ihtiyacından dolayı yanında mahremi olmadan yolculuk yapmak zorunda olan kadınların yaptıkları yolculukların bu ölçüler çerçevesinde cevazına hükmedilebilir.

Son olarak şu hususu da ilave etmeliyiz ki, mahremsiz yolculuk yasağına gerekçe kılınan “güvenlik riski” mefhumu sadece yolculuk vasıtalarının güvenliğine indirgenmemelidir. Bu mefhum daha geniş bir bakış açısıyla ele alınıp; naslarda geçen kadının iffet ve onurunu korumaya yönelik hükümler ve geçmiş fukahânın kadın ile ilgili konuları ele alırken dikkate aldığı “fitnenin önüne geçme” şeklinde ifade edebileceğimiz prensip ile birlikte değerlendirilmelidir. Bu bakımdan mahremi olmadan yolculuk yapan hanımın yaşı, medeni durumu, nereye, kimlerle ve ne amaçla gittiği, yolculuğun ailenin izin ve takibi dâhilinde olup olmadığı gibi hususların da bu konu bağlamında dikkate alınması gerektiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla söz gelimi genç ve bekar bir hanımın önemli bir ihtiyaç söz konusu olmaksızın, sırf gezi vb. amaçlarla uzun süreli yolculuklara yalnız başına çıkmasına, yalnızca taşıt ve yol güvenliğinin mevcudiyeti gerekçesiyle cevaz verilmesi isabetli olmasa gerektir.

Netice itibariyle;

1) Kadının yolculuk esnasında veya yolculuk yaptığı yerde kalacağı süre içerisinde can, mal ve ırzına yönelik bir tehlikeye maruz kalma ihtimalinin güçlü olduğu durumlarda mesafe, süre, yolculuğun amacı gibi hususlara bakılmaksızın yanında mahremi olmadan yolculuğa çıkmasının caiz olmayacağını,

2) Mesafe uzun da olsa kısa sürede ulaştıran uçak, hızlı tren gibi güvenli vasıtalarla ya da sadece gündüz devam eden yolculuklarda tren, vapur, otobüs gibi toplu ulaşım araçlarıyla kadının mahremsiz yolculuk yapmasının;

- Yolculuğu gerektiren önemli bir ihtiyacın olması,
- Mahrem bir yakınının kendisine eşlik etmesinin mümkün olmaması veya çok güç olması,
- Aracın gittiği yol güzergâhının emniyetli olması,
- Gidilecek yerin ve geçici olarak ikamet edilecek ortamın kadının güvenliği açısından uygun olması,
- Yolculuğun yolculuk yapan hanımın yaş ve medeni durumuna bağlı olarak ailesinin onay ve takibi dâhilinde olması şartlarıyla caiz görülebileceğini söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

Afîfi, Abdürrezzâk, *Fetâvâ ve resâilü semâhati's-Şeyh Abdürrezzâk Afîfi*, 2. bs., Riyad, Dâru'l-fazîle, 1420/1999.

Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed Bedruddîn, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 25 c., Beyrut, Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, t.y.

Azîmâbâdî, Muhammed Eşref b. Emir, *Avnu'l-Mâbûd şerhu Süneni Ebi Dâvud*, 2. bs., 14 c., Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1415 h.

Beşer, Faruk, "Seferîlik Açısından Kadınlar", *Seferîlik ve Hükümleri*, İstanbul, Ensar Neşriyat, 1992.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır, Beyrut, Dâru tavki'n-necât, 1422 h.

Buhâtî, Mansûr b. Yunus, *Keşşâfü'l-kınâ' an metni'l-İknâ'*, 6 c., y.y., Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, t.y.

Çiftçi, Muhammed Hüsnü, "Kadının Mahremsiz Sefere Çıkması Hususunda Fikhî Bir Analiz", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 15, 2019.

Dakûkî, Hüseyin Ali, "Hîre", *DİA*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1998, C: XVIII, s. 122-124.

Dârekutnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed, *Sünenü'd-Dârekutnî*, thk. Şuayb el-Arnaût vdğr., Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1424/2004.

Demircan, Ali Rıza, "Müzakere", *Seferîlik ve Hükümleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1992.

Desûkî, Muhammed b. Ahmed İbn Arafe, *Hâşiyetü'd-Desûkî aleş-Şerbi'l-kebir*, 4 c., y.y., Dâru'l-fikr, t.y.,

Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebi Dâvud*, thk. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Kâmil Karabelli, 7 c., y.y., Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 1430/2009.

Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 3. bs., İstanbul, Ensar Neşriyat, 2010.

Haskefi, Muhammed b. Muhammed Alâuddîn, *ed-Dürü'l-muhtâr şerhu Tenviri'l-ebşâr*, thk. Abdül Mün'im Halil İbrahim, y.y., Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1423/2002.

Hökekleli, Hayati, "İrz", *DİA*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1999, C: XIX, s. 133-134.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer, *Reddül-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 2. bs., Beyrut, Dâru'l-fikr, 1412/1992.

İbn Bâz, Abdülaziz b. Abdillâh, *Mecmûu fetâvâ ve makâlât mütenevvia*, Riyad, el-İdâratü'l-âmmе li't-tab'i ve't-terceme, 1411/1990.

İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-Bâri şerhu Sahibi'l-Buhârî*, 13 c., Beyrut, Dâru'l-ma'rife, 1379 h.

İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vdğr., 45 c., Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1421/2001.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed el-Makdisî, *el-Muğni*, 10 c., y.y., Mektebetü'l-Kahire, 1388/1968.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Şuayb el-Arnaût vdğr., 5 c., Beyrut, Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 1430/2009.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrahim el-Misrî, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, 2. bs., 8 c., y.y., Dâru'l-kitâbî'l-İslâmî, t.y.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-muctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, Kahire, Dâru'l-hadis, 1425/2004.

Kal'acı, Muhammed Revvâs-Kanîbî, Hâmid Sâdık, *Mu'cemu lugati'l-fukahâ*, 2. bs., y.y., Dâru'n-nefâis, 1408/1988.

Karadâvî, Yusuf, *"İslâm'in Işığında Çağdaş Meselelere Fetvalar"*, trc. Veysel Bulut-Yusuf Şensoy, İstanbul, Tahir Yayıncılık, 1994.

Karaman, Hayrettin, *"Sorularla Müslümanlık I-Evlilik"*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2009.

Kâsânî, Alâeddîn Ebû Bekr b. Mesud, *Bedâiu's-sanâi' fî tertibiş-şerâi'*, 2. bs., 7 c., y.y., Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1406/1986.

Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Hâvi'l-kebir fî fikhi mezhebi'l-İmâmîş-Şâfiî*, thk. Ali Muhammed Muavviz-Adil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1419/1999.

Mecelle-i Abkâm-i Adliyye.

Merğînânî, Ebu'l-Hasen Burhâneddîn Ali b. Ebî Bekr, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübeddî*, thk. Tallâl Yusuf, 4 c., Beyrut, Dâru ihyâi't-türâsî'l-arabî, t.y.

Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd, *el-İhtiyâr li tâ'ili'l-Muhtâr*, 5 c., Kahire, Matbaatü'l-halebî, 1356/1937.

Mübârekfûrî, Ebu'l-Alâ Muhammed Abdurrahman, *Tuhfetü'l-Ahvezi bi şerhi Câmi'i'r-Tirmizî*, 10 c., Beyrut, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, t.y.

Müslim, Ebu'l-Hasen Müslim b. Haccâc en-Nisâbüri, *es-Sahih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, 5 c., Beyrut, Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, t.y.

Nevevî, Ebû Zekerîya Muhyiddîn Yahya b. Şeref, *el-Minhâc şerhu Sahihi Müslim*, 18 c., 2. bs., Beyrut, Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, 1392 h.

_____, *Minhâcüt-tâlibin ve umdetül-müftin*, thk. İvaz Kasım Ahmed İvaz, y.y., Dâru'l-fikr, 1425/2005.

_____, *Ravzatüt-tâlibin ve umdetül-müftin*, thk. Züheyr eş-Şâvîş, 12 c., 3. bs., Beyrut, el-Mektebü'l-İslâmî, 1412/1991.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed Şemsüleimme, *el-Mebsût*, 30 c., Beyrut, Dâru'l-ma'rife, 1414/1993.

Şâtübî, İbrahim b. Musa, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan Âl-i Selmân, 7 c., y.y., Dâru İbn Affân, 1417/1997.

Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali, *el-Mühezzeb fi fikhil-İmâmi ş-Şâfiî*, 3 c., y.y., Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, t.y.

Şîrbînî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb, *Muğni'l-muhtâc ilâ mârifeti meâni elfâzi'l-Minhâc*, 6 c., y.y., Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415/1994.

Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdilmecid es-Selefi, 25 c., 2. bs., Kahire, Mektebetü İbn Teymiyye, t.y.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zühri en-Neccâr-Muhammed Seyyid Câdu'l-Hakk, 5 c., Âlemü'l-kütüb, 1414/1994.

Tehânevî, Zafer Ahmed, *l'lâu's-Sünen*, Karaçi/Pakistan, İdâratü'l-Kur'an ve'l-Ulûmi'l-İslâmîyye, 1717 h.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vdğr., 5 c., 2. bs., Mısır, Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975.

Zerkâ, Ahmed b. Muhammed, *Şerhu'l-kavâidil-fikhîyye*, 8. bs., Dımeşk, Dâru'l-kalem, 1430/2009.

Zerkâ, Mustafa, *Fetâvâ Mustafa ez-Zerkâ*, Dâru'l-kalem, Dımeşk, 1420/1999.

Zühaylî, Vehbe b. Mustafa, *el-Fikhul-İslâmî ve edilletühû*, 10 c., 4. bs., Dımeşk, Dâru'l-fikr, t.y.



Kocaeli **İlahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

KUDÂME AİLESİNDEN ZİYAÜDDİN EL-MAKDİSÎ VE HADİS LİTERATÜRÜNE KATKISI*

ZİYAÜDDİN AL-MAQDISI FROM THE KUDÂME FAMILY AND ITS CONTRIBUTION TO THE HADITH LITERATURE

Rıdvan KALAÇ

Arş. Gör. Dr., Van YYÜ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Van/Türkiye
e-mail: r30kalac@hotmail.com
Orcid: 0000-0002- 3257-2471

Arif GEZER

Dr. Öğr. Üyesi, Van YYÜ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Van/Türkiye
e-mail: arifgezer@hotmail.com
Orcid: 0000-0002-8449-8031

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 10 Şubat 2020/ 10 February 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 03 Haziran 2020 / 03 June 2020
Yayın Tarihi / Published: 25 Haziran 2020/ 25 June 2020
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June 2020
Cilt / Volume: 4 Sayı / Issue: 1 Sayfa / Pages: **235-280**

1 * Bu makale, 2019 yılında Van YYÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde tamamladığımız *Kudâme Ailesi ve Hadis* başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

Öz

Ziyaüddin el-Makdisî 569/1172 yılında Dımaşk'ın Salihîyye Mahallesi'nde dünyaya gelmiş, orada yetişmiş ve İslâmî disiplinlerin çeşitli alanlarında eserler telif ederek çok yönlü bir âlim kimliğine sahip olmuştur. Hadis ilimlerinde önemli ölçüde derinleşen ve bu ilme dair 125'ten fazla eser telif ederek adından söz ettiren Ziyaüddin, Hicri VI. (XII.) asırda Filistin'den göç eden ve yaklaşık dört yüzyıla yakın İslâm düşünce tarihinde önemli rol oynayan Kudâme ailesinin yetiştirdiği önemli bir muhaddistir. O, şahsi meziyetleri, Hadis ilmine dair telif ettiği eserleri ve ortaya koyduğu ilmi faaliyetleriyle İslâm ilim geleneğinde önemli bir yer edinmiştir. Hadis rıhle geleneğine oldukça önem vererek İslâm dünyasının neredeyse dört bir yanına ilmi seyahatte bulunan ve bu münasebetle zamanının pek çok muhaddisten hadis ahzeden Ziyaüddin el-Makdisî, elde ettiği hadis müktesebatı sayesinde pek çok eser telif etmiş ve çok sayıda muhaddisin yetişmesine de katkıda bulunmuştur. Onun hadis ilimlerine dair en önemli faaliyeti kendi adıyla anılan Ziyaiyye Darülhadisi'ni inşa etmesi ve bu yapı bünyesinde zengin bir kütüphane kurmasıdır. Nitekim zengin kütüphanesi ve kaliteli eğitimi sayesinde şöhret bulan bu müessese, Dımaşk'ta hadis ahzetmek isteyenlerin uğrak yeri haline gelmiştir. Bu çalışmada Kudâme ailesinin meşhur muhaddislerinden Ziyaüddin el-Makdisî'nin hayatı, ilmi faaliyetleri, hadis literatürüne katkısı ve rivâyet ilimlerinde taşıdığı önem ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Muhaddis, Ziyaüddin el-Makdisî, Kudâme Ailesi, Salihîyye Mahallesi.

Abstract

Ziyaüddin al-Maqdisi was born in 569/1172 in Salihiyah District of Damascus. He grew up there and conducted different studies in various fields of Islamic disciplines. Therefore, became a comprehensive scientist. Ziyaüddin has written more than 125 works (books). He is an important muhaddith (narrator), raised by the Qudamah family which migrated from Palestine in the Hijri VI century. This family played an important role in the history of Islamic thought for nearly four centuries. He gained an important place in Islamic science tradition with his personal virtues, his works about the Hadith science and his scientific activities. He gave great importance to the tradition of rihlah in Hadith, and traveled almost all over Islamic world, and received many hadiths from various muhaddiths (narrators). There fore, wrote many studies on Hadith knowledge and contributed development of various muhaddiths. His best contribution to Hadith sciences is building the Dar Al-Hadith Diyaiyyah, which is known by his name, and establishing an enormous library within this structure. This institution gained fame thanks to its rich library and quality education, became a frequent destination for those who want to study on hadith in Damascus. In the current study, Ziyaüddin al-Maqdisi's life, works, contribution to the hadith literature and importance in narration science were examined.

Keywords: Hadith, Muhaddith, Ziyaüddin al-Maqdisi, Qudamah Family, Salihiyah District.

GİRİŞ

Günümüze ulaşabilen Hadis ilminin geçirdiği evreler hakkında bilgi sahibi olmak ve bu ilme ilişkin kaleme alınan eserleri tanımak için, muhaddis âlimlerin hayatlarının araştırılmasına, hadis tarihindeki yerlerinin tespit edilmesine ve hadis alanına yaptıkları katkıların ortaya konulmasına ihtiyaç vardır. Bu münasebetle hadis tarihine bakıldığında, birçok muhaddis âlimin yetiştiğini ve Hadis ilmine çok önemli katkılarda buldukları görülür. Bu muhaddislerden önemli bir kısmının hadis alanında şöhret bulduğunu, bir kısmının da İslam ilim tarihinde pek tanınmadıklarını söylemek mümkündür. Günümüzde yapılan akademik çalışmalarda, Hadis alanında meşhur olmayan bazı muhaddis âlimler üzerinde çalışma yapmanın, bu ilme katkı sağlayacağı muhakkaktır. Bu sahada yeterince şöhret bulamadığını düşündüğümüz önemli muhaddis âlimlerden birisi Ziyauddin el-Makdisî'dir.

Ziyauddin el-Makdisî, Hicri VI.-VII. asırlar arası Dımaşk'ın Kasiyun Dağı eteklerinde yer alan Salihyye Mahallesi'nde yaşamış Eyyûbiler dönemi muhaddis âlimlerindendir. Daha küçük yaşlardan itibaren İslâmî ilimlerle meşgul olmaya başlayan ve bu münasebetle hadis öğrenmek için İslam coğrafyasının dört bir yanına seyahat gerçekleştirerek rihle geleneğini devam ettiren Ziyauddin el-Makdisî, uğradığı İslâm beldelerinin önde gelen muhaddislerinden hadis ahzetmiş, önemli hadisçiler yetiştirmiş, hadis hafızı olmuş ve önemli eserler telif etmiştir.

Ziyauddin el-Makdisî'nin çocukluktan itibaren İslâmî ilimlere yönelmesinde yetiştiği ailenin büyük bir rolü vardır. Nitekim onun mensup olduğu aile, Hicri VI-IX. asırlarda pek çok ilim adamı yetiştirerek İslâm ilim ve kültür tarihinde önemli bir rol oynayan Kudâme ailesidir. Bu aile, Kudüs menşeli ve Hz. Ömer'in soyundan gelen bir aile olup önceleri Filistin'in Nablus kentinin yakınlarındaki Cemmâil köyünde ikamet etmişlerdir. Hicri VI. asırda Haçlı seferlerinden dolayı Kudüs'ten göç edip Dımaşk'a yerleşen ve zamanla buranın ilmi atmosferine ayak uydurarak Salihyye diye kendileriyle özdeşleşmiş bir ilim kenti kuran Benî Kudâme, Dımaşk'ın Hanbelî mezhebi ilim adamlarının önde gelenlerini yetiştirerek bu mezhebin Dımaşk'taki yegâne temsilcileri haline gelmişlerdir. Benî Kudâme âlimleri, tesis ettikleri Salihyye

Mahallesi'nin içinde bulunduğu ilmi atmosferin canlılığı ile meşhur olmuş ve başta Hadis ilmi olmak üzere diğer İslâmî disiplinlere ait pek çok eser kaleme alan âlimler yetiştirerek dinî ilimlere büyük bir katkı sağlamıştır.²

Hadisçi kimliğine dikkat çekmek için hazırlanan bu çalışmada, öncelikle Ziyauddin el-Makdisî'nin hayatıyla ilgili kaynaklarda kaydedilen bazı bilgiler aktarılacak, daha sonra onun hadisçiliği, ilmi faaliyetleri, hadis rivayet ehliyetiyle ilgili âlimlerin hakkındaki kanaatleri ve hadis ilimlerine dair katkıları ele alınacaktır.

I. HAYATI

Ziyauddîn el-Makdisî'nin adı Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülva-hid b. Ahmed b. Abdurrahman b. İsmail b. Mansur es-Sa'dî el-Makdisî ed-Dı-maşkî es-Salihî el-Hanbelî'dir.³ Ziyauddîn, ailesinin yanı sıra gerek yaşadığı dönemde akranları ve gerekse sonraki dönemlerdeki ilim adamları tarafından

2 Kudâme ailesinin sosyo-kültürel durumu, bu ailede yetişen muhaddisler ve bu muhaddislerin hadis anlayışları hakkında geniş bilgi için bkz., Rıdvan Kalaç, *Kudâme Ailesi ve Hadis*, (VYYÜ SBE Yayınlanmamış Doktora Tezi), Van 2019.

3 el-Hüseynî, Ahmed b. Muhammed, *Siletu'r-Tekmile li Vefâyâtî'n-Nakale*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2007, I, 142; İbn Abdülhâdi, Şemsuddin Ebu Abdullah Muhammed b. Abdülhâdi, *Tabakâtü Ulemâi'l-Hadis*, thk., Ekrem el-Büşî v.dğr., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1996, IV, 188; Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed, *Târîhu'l-İslâm ve Vefâyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1986-2000, XLVII, 208-209; a.mlf., *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vdğ., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1982-1988, XXIII, 126; a.mlf., *Tezkiretü'l-Huffâz*, tsh. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Mu'allimî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1374, IV, 1405 Safedî, Salâhuddîn Halîl b. İzzuddîn, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût, Türkî Mustafâ, Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2000, IV, 4; İbn Tağriberdî, Cemaleddîn Ebu'l-Mehâsin Yusuf, *en-Nucûmü'z-Zahire fi Mulûki Mısır ve'l-Kâhire*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsuddîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992, VI, 313; el-Kütübi, Muhammed b. Şakir, *Fevâtü'l-Vefeyât*, thk. İhsan Abbas, Dâru Sadr, Beyrut 1974, III, 426; İbn Receb, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ahmed, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahmân b. Süleymân el-Useymin, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad 2005, III, 514-515; Makrizî, Takıyuddîn Ahmed b. Ali, *el-Mukaffâ'l-Kebîr*, thk. Muhammed el-Ya'levî, Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1991, VI, 150; el-Uleymî, *el-Menbecü'l-Ahmed fi Terâcimi Ashabi'l-İmam Ahmed*, thk., Abdulkadir el-Arnaüd, Dâru Sadr, Beyrut 1997, IV, 252; Ziriklî, Hayreddîn b. Mahmûd, *el-A'lâm*, I-VIII, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 2002, VI, 255.

ez-Ziya el-Makdisî, Ziyauddin el-Makdisî ve el-Hâfız ez-Ziya isimleriyle tanınmış ve meşhur olmuştur.⁴

Ziyauddin el-Makdisî, Hicri 569 yılında Cemaziyelâhir ayının 5'inde⁵ (11 Ocak 1174) Dımaşk'ın Kasiyun Dağı'nda Salihyye Mahallesi'nde dünyaya gelmiştir.⁶ Her ne kadar bazı kaynaklar Ziyauddin'in doğum yılını Hicri 567 yılı olarak kaydetmişlerse⁷ de bu bilgi doğru olarak kabul görmemiştir. Ziyauddin'in annesi Rukiye bnt. Ahmed, Kudâme ailesinin en büyük reislerinden Şeyh Ahmed b. Muhammed b. Kudâme'nin kızıdır.⁸ Dolayısıyla Ziyauddin, Kudâme ailesinin meşhur ilim adamlarından Şeyh Ebû Ömer ile Muvaffak İbn Kudâme'nin yeğenidir. Ziyauddin Makdisî, ilmi seyahatlerinden önce Hicri 593 yılında Asîye bnt. Muhammed b. Halef b. Racîh el-Makdisî ile evlenmiştir.⁹ Bu evliliklerinden çocuk sahibi olduğuna dair kaynaklarda herhangi bir bilgi söz konusu değildir. Kaynaklarda her ne kadar Ebu Abdullah künyesiyle anılmış olsa da bu künye kendisi tarafından değil, daha çok talebeleri ve çevresi tarafından sahip olduğu faziletlere bir nişane olarak kullanılmıştır.¹⁰

Ziyauddin el-Makdisî, telif ve tedris sürecine yoğun bir şekilde devam ettiği bir dönemde Hicri 643 yılının Cemaziyelahir ayında Dımaşk'ta 74 yaşındayken vefat etmiştir.¹¹ Onun vefat tarihi hakkında kaynaklarda kaydedilen bilgiler ay ve yıl noktasında ittifak etseler de vefat ettiği gün hakkında farklı bilgiler kaydedilmiştir. Çağdaşı Ebu Şame el-Makdisî, Cemaziyelahir

4 el-Münzirî, Zekiyuddîn Abdülazim b. Abdilkaviy, *et-Tekmile li Vefayati'n-Nakale*, thk., Beşşar Avvad Ma'ruf, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1984, III, 125; İbn Abdülhâdî, *Tabakâtü Ulemâi'l-Hadîs*, IV, 188.

5 el-Hüseynî, *Siletü't-Tekmile*, I, 143; İbn Recep, *ez-Zeyl 'alâ Tabakât*, III, 515; el-Uleymî, *el-Menhec*, IV, 253.

6 Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XLVII, 209; a.mlf., *Nubelâ*, XXIII, 126; el-Kütübî, *Fevâtü'l-Vefayât*, III, 426.

7 Nuaymî, Abdulkadir b. Muhammed en-Nuaymî ed-Dımaşkî, *ed-Dâris fi Tarihi'l-Medâris*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1990, II, 72.

8 el-Münzirî, *et-Tekmile*, III, 124-125.

9 el-Münzirî, *et-Tekmile*, III, 404; Hasnâ Bekrî Ahmed Neccâr, *ez-Ziyâ el-Makdisî ve Cuhûdubî fi İlmi'l-Hadîs*, (Camiatü Ümmi'l-Kura Yayınlanmamış Doktora Tezi), Mekke 1999, 94-95.

10 Hasnâ Bekrî, *ez-Ziyâ el-Makdisî*, 86.

11 İbn Abdülhâdî, *Tabakatu Ulemâi'l-Hadîs*, IV, 189; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XLVII, 214.

ayının 17'sinde vefat ettiğini kaydetmiştir.¹² Cenazesi, Kasiyun Dağı eteklerinde bulunan aile kabristanlığına defnedilmiştir.¹³

II. İLMÎ FAALİYETLERİ VE RİVÂYET EHLİYETİ

Ziyouddîn el-Makdisî, ilk eğitimini babası ve mensup olduğu ailenin ilim adamları olan Abdulğani el-Makdisî ve Abdulğani'nin kardeşi İbrahim b. Abdulvahid'ten almıştır. Ziyouddîn el-Makdisî'nin hadis ilmine yönelmesinde Abdulğani ve kardeşi İbrahim'in büyük payı olmuştur.¹⁴ Abdulğani'nin yanı sıra Ziyouddîn'in ilimde ilerlemesinde dayıları Muvaffakuddîn İbn Kudâme ve Şeyh Ebu Ömer de büyük katkıda bulunmuştur. İbn Kudâme ve Şeyh Ebu Ömer, Ziyouddîn'in yetişmesi için gayret göstermiş ve onu iştirak ettikleri çeşitli ders halkalarına beraberlerinde götürerek Dımaşk'ın ders halkalarına katılmasını ve çeşitli ilimlerden icâzet almasını sağlamışlardır.¹⁵ Ziyouddîn el-Makdisî daha sonra Dımaşk'ta Ebu'l-Mecd el-Banyâsî, el-Hadar b. Hibetullah b. Tâvus, Ahmed b. el-Mevâzinî gibi pek çok kimseden hadis dinlemiştir.¹⁶ Aslında onun gerek Dımaşk'ta ve gerekse seyahatte bulunduğu mekânlarda hadis dinlediği ve kendilerinden hadis yazdığı hocaların sayısı bir hayli çoktur. Kaynaklar Ziyouddîn el-Makdisî'nin beş yüzden fazla kişiden hadis dinlediği ve hadis yazdığını kaydetmiştir.¹⁷

12 Ebû Şâme el-Makdisî, Abdurrahmân b. İsmâ'il, *Terâcimu Ricâlî'l-Karneyn es-Sâdis ve's-Sabî'*, thk. Muhammed Zahid el-Kevserî, Dârü'l-Cil, Beyrut 1947, 177; Ziyouddîn el-Makdisî'nin hayatı hakkında ayrıca bkz., Mahir Araboğa, *Ziyaeddîn el-Makdisî ve Eseri el-Ehâdisü'l-Muhâtâre*, (Bingöl Üniversitesi SBE yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Bingöl, 2017.

13 İbn Recep, *ez-Zeyl 'alâ Tabakât*, III, 521; el-Uleymî, *el-Menhec*, IV, 254; a.mlf., *ed-Dür-rü'l-Mundad fî Zikri Ashabi'l-İmam Ahmed*, Mektebetü't-Tevbe, Riyad 1992, I, 385; İbn Müflih, İbrahim b. Muhammed, *el-Maksadi'l-Erşed fî Zikri Ashabi'l-İmam Ahmed*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Üseymin, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1990, II, 451.

14 Muhammed Mutî' el-Hâfız, *et-Tenvih ve't-Tebyîn fî Sireti Muhaddisi's-Şam el-Hâfız Ziyouddîn*, Dârü'l-Beşairi'l-İslamiyye, Beyrut 1999, 45-48.

15 el-Hâfız, *et-Tenvih ve't-Tebyîn*, 41-44.

16 İbn Abdülhâdî, *Tabakâtü Ulemâi'l-Hadis*, IV, 188; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XLVII, 209; a.mlf., *Nubelâ*, XXIII, 127; İbn Recep, *ez-Zeyl 'alâ Tabakât*, III, 516; el-Uleymî, *el-Menhec*, IV, 253.

17 İbn Recep, *ez-Zeyl 'alâ Tabakât*, III, 516; el-Uleymî, *el-Menhec*, IV, 253; İbn Müflih, *el-Maksad*, II, 450.

Hadis talebi için rihlelere oldukça önem veren ve yaptığı bu rihleler hakkında *Sebetü Mesmuât* adında müstakil bir eser kaleme alan Ziyauddin el-Makdisî,¹⁸ ilk ilmi seyahatini Kudüs'e yapmıştır.¹⁹ Ziyauddîn el-Makdisî daha sonra Hicri 595 yılında aile bireylerinden bazılarıyla beraber Mısır'a gitmiş²⁰ ve burada ders halkalarına katılarak Ebu'l-Kâsım el-Bûsirî, İsmail b. Yasin, Muhammed b. Hamd el-Ertâhî, Fatma bnt. Sa'd el-Hayr, Ali b. Hamza gibi dönemin birçok önemli simalarından hadis dinlemiştir.²¹

Daha sonra Dımaşk'a dönen Ziyauddîn, Hicri 596 yılında²² aile bireylerinden pek çok kimseyle birlikte birinci şark seyahati kapsamında nitelendirilebilecek ilmi seyahatini Bağdat'a gerçekleştirmiştir.²³ Hicri 598 yılına kadar²⁴ Bağdat'ta kalan Ziyauddîn, bu süre zarfında Bağdat'ın meşhur pek çok muhaddisinin ders halkasına katılmış ve onlardan hadis dinlemiştir. Ziyauddîn bu süre zarfında Bağdat'ta Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî başta olmak üzere İbn Ebu'l-Mecd el-Harbî, el-Hasan b. Eşnane, Abdülmelik es-Sülemî, Azize bnt. Ali İbnu't-Tarrah, el-Mübarek İbnu'l-Ma'tûş, Bekâ b. Ömer ed-Dekkâk, Abdülbâkî el-Herevî, Yusuf b. Mübarek el-Bağdâdî, İbn Sükeyne, Ebu Hafs İbn

18 Sadece bir kısmı günümüze ulaşan bu eserde Ziyauddîn'in ilmi seyahatlerde bulunduğu yerler, bu yerlere varış tarihleri, beraber aynı ders halkalarında ilim öğrenen arkadaşları, kendilerinin ilmi birikiminden istifade ettiği hocaları ve okutmak amacıyla hocalarından icâzet aldığı kitapların isimlerine yer vermiştir. Bkz., Ziyauddin el-Makdisî, *Sebetü Mesmû'ati'l-İmam el-Hafiz Ziyauddin Muhammed b. Abdülvâhid el-Makdisi*, thk., Muhammed Mutî' el-Hâfız, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Duabi 1419.

19 Ziyauddîn el-Makdisî, *Sebetü Mesmû'at*, Muhakkikin Girişi, 10; Mehmet Efendioğlu, "Ziyauddîn el-Makdisî ve el-Ehâdisü'l-muhtâra Adlı Eseri", *Hadis Tedkikleri Dergisi*, X-1, 2012, 63.

20 Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XLVII, 209.

21 Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XLVII, 209.

22 Esasında klasik kaynaklar bu seyahatin tarihi hakkında bizlere herhangi bir bilgi vermemiştir. Ancak 596 yılında Bağdat'ta hadis dinlediğine dair bir sema kaydının bulunduğuna dikkat çeken el-Hâfız, söz konusu rihlenin 596 yılında gerçekleştiğini belirtmiştir. Bkz., el-Hâfız, *et-Tenvih ve't-Tebyîn*, 73-74.

23 el-Hâfız, Ziyauddîn ile birlikte Abdulğani'nin üç oğlu başta olmak üzere aile bireylerinden bu ilmi seyahate katılan on dört kişinin ismini tespit etmiştir. Bkz., el-Hâfız, *et-Tenvih ve't-Tebyîn*, 75.

24 Söz konusu bu seyahatindeki son sema kaydının 598 yılının Recep ayında olması bu seyahatin bu yılda sona erdiğini göstermektedir. Bkz., el-Hâfız, *et-Tenvih ve't-Tebyîn*, 74.

Taberzed, Ahmed b. Yahya el-Bağdâdî ve daha pek çok muhaddisten hadis dinlemiştir.²⁵ Ziyauddîn Bağdat'ta zikri geçen hocalarından birçok sahih hadis kitabın yanı sıra Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'i*, yüzlerce hadis cüzü, emâli ve mecalis türü bazı hadis eserleri başta olmak üzere müsned, fevâid ve kırk hadis türü pek çok eser okumuştur. Öte yandan bu süre zarfında Ziyauddîn, Hatib el-Bağdâdî'nin *Tarih'i*ni, ilelül-hadis ilmini ve Duafa literatürüne dair bazı eserleri de tahsil etmiştir.²⁶

Bağdat seyahatinden sonra Dımaşk'a dönen Ziyauddîn el-Makdisî, bir süre sonra Hemedan'a gitmiş ve orada kısa bir süre kalmıştır. Hemedan'da kaldığı bu kısa sürede ed-Deylemî, Abdurrahim b. Muhammed el-İsfahânî, Kays b. Muhammed el-Haremî, Abdulbâki b. Osmân el-Hemedânî gibi pek çok hadis hocasından hadis dinlemiştir.²⁷ Ziyauddîn el-Makdisî, Hemedan'dan İsfahan'a geçerek seyahatine devam etmiş ve burada birçok önemli hadis hocasıyla görüşmüş ve kendilerinden çeşitli hadis kitapları dinlemiştir. Ebû Ca'fer es-Seydelâni, Ebu'l-Kâsım Abdulvâhid es-Seydelânî, Halef b. Ahmed el-Ferrâ, Abdullah b. Ebu'l-Hasan el-Cübâi, Zâhir b. Ahmed es-Sekâfi burada hadis dinlemiş olduğu hocalarından birkaçıdır.²⁸

Ziyauddîn el-Makdisî İsfahan'dan sonra 599/1202 yılında Bağdat'a geri dönmüş, önceden ders aldığı hocaların ders halkalarına devam etmiş ve aynı zamanda yeni birçok hadis hocasıyla görüşerek kendilerinden istifade etmiştir. 602/1205 yılına kadar burada kalan Ziyauddîn bu süre zarfında Ali b. Ahmed el-Kerhî, Ali b. Muhammed es-Sülemî, Muhammed b. Ahmed el-Ferzânî, Abdurrahman b. İsa el-Hanbelî, Yahya ez-Zebîdî, İbnu'l-Acûrî el-Eşnânî gibi

25 İbn Abdülhâdî, *Tabakâtü Ulemâi'l-Hadis*, IV, 188; Zehebî, *Nubelâ*, XXIII, 127; a.mlf., *Târihu'l-İslâm*, XLVII, 209-210; el-Kütübî, *Fevâtü'l-Vefâyât*, III, 426; İbn Recep, *ez-Zeyl 'alâ Tabakât*, III, 516.

26 Ziyauddîn'in Bağdat'ta okuduğu eserlerin listesi için bkz., el-Hâfiz, *et-Tenvih ve't-Tebyîn*, 74-83.

27 Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XLVII, 210; İbn Recep, *ez-Zeyl 'alâ Tabakât*, III, 516; İbn İmâd, Abdülhay b. Ahmed el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Abbâri men Zeheb*, thk. Abdülkâdir el-Arnaût-Mahmûd el-Arnaût, I-XI, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1986-1993, VII, 388; el-Hâfiz, *et-Tenvih ve't-Tebyîn*, 83-84.

28 Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XLVII, 210; İbn Recep, *ez-Zeyl 'alâ Tabakât*, III, 516; İbn İmâd, *Şezerât*, VII, 388; İsfahan'da Ziyauddîn'in hadis dinlediği hocalarının geniş listesi ve bu hocalardan dinlediği hadis kitapları için bkz., el-Hâfiz, *et-Tenvih ve't-Tebyîn*, 86-94.

muhaddislerin yanında Fatıma bnt. Ebu'l-Ğâlib gibi bazı kadın hadis hocalarıyla görüşmüş ve kendilerinden hadis dinlemiştir.²⁹ Ziyauddîn 602/1205 yılında şark seyahatini Bağdat'ta sonlandırmaya ve Dımaşk'a Salihyye'ye dönmeye karar vermiştir. Bağdat'tan Dımaşk'a dönüş yolculuğunu Musûl ve Harran üzerinden gerçekleştirmiş ve yolculuk esnasında uğramış olduğu Musûl'da Muhammed b. Ömer b. Ebu Bekir el-Makdisî'den ve Harran'da Abdulkadir b. Abdullah el-Harrânî'den hadise dair bazı cüzler dinlemiştir.³⁰

Dımaşk'a dönen Ziyauddîn burada bir müddet kaldıktan sonra 605/1208 yılında Nisabur, Herat ve Merv gibi bazı yerlere bir seyahat düzenlemeye karar vermiş ve bu seyahatini önce Musûl, Erbil, Dakûka ve Hemedân üzerinden İsfahan'a gerçekleştirmiştir. Ziyauddîn uğradığı bu ilim merkezlerinde bir süre kalarak dönemin hadis hocalarından istifade etmiştir. Yol güzergâhı üzerinde bulunan Musûl'a varan Ziyauddîn burada bir süre ikamet etmiş ve bu süre zarfında Abdulmühsin b. Abdullah el-Mevsilî'den bazı hadis cüzleri dinlemiştir.³¹

Ziyauddîn el-Makdisî, Musûl'dan sonra Erbil'e uğrayıp bir süre burada da ikamet etmiştir. Erbil'de kaldığı süre zarfında Abdullatif b. Abdulkâhir es-Sühreverdi'den Abd b. Humejd'in *Müsned*'i başta olmak üzere bazı hadis kitapları dinleyen Ziyauddîn, daha sonra Dakûka'ya geçmiş ve burada ise Ebu Abdullah Muhammed Ebu'l-Mekârim'den bazı hadis cüzleri okumuştur.³² Dakûka'dan sonra Hemedân'a ikinci seyahatini gerçekleştirmiş ve burada ilk seyahatinde görüşmediği bazı âlimlerle görüşerek kendilerinden istifade etmiştir. Hemedân'a ikinci kez gelen Ziyauddîn el-Makdisî, burada kaldığı süre zarfında Abdulber el-Hemedânî, Ebu'l-İzz Vekî' el-Hemedânî, Abdurrezâk el-Kâtib el-Hemedânî, Fatıma bnt. Ebu'l-Alâ el-Attar el-Hemedânî gibi birçok muhaddisten hadise dair bazı eserler okumuştur.³³ Ziyauddîn Hemedân'dan sonra 606/1209 yılında İ-

29 Ziyauddîn'in İsfahan'dan Bağdat'ta döndüğünde hadis dinlediği yeni hocalarının geniş listesi ve bu hocalardan dinlediği hadis kitapları için bkz., el-Hâfız, *et-Tenvîh ve't-Tebyîn*, 94-103.

30 Ziyauddîn'in bu hocalardan dinlediği hadis kitapları için bkz., el-Hâfız, *et-Tenvîh ve't-Tebyîn*, 10-105.

31 el-Hâfız, *et-Tenvîh ve't-Tebyîn*, 110.

32 el-Hâfız, *et-Tenvîh ve't-Tebyîn*, 111.

33 el-Hâfız, *et-Tenvîh ve't-Tebyîn*, 112-113; Efendioğlu, "Ziyaeddîn el-Makdisî ve el-Ehâdisü'l-Muhtâra Adlı Eseri", 63.

fahan'a geçmiş ve burada iki yıl kalarak hadis ilmi açısından çok önemli eserler elde etmiş ve okumuştur. Ziyaüddîn ayrıca burada daha önce görüşemediği dönemin önemli âlimleri arasında sayılan Saîd b. Rûh el-İsfahanî, Aişe bnt. Hafız el-Muammer, Es'ad b. Said el-İsfahanî, Ali b. Mansûr es-Sekâfi, Davûd b. Muammer el-İsfahanî, Muhammed b. Ebu Tahir el-İsfahanî gibi pek çok kişiyle görüşmüş ve onlardan önemli eserler okumuştur.³⁴

Ziyaüddîn, İsfahân'dan sonra Nisabur'a oradan da Merv'e geçmiş ve buralarda bir müddet kalarak buraların ilmi atmosferinden faydalanmıştır. Nisabur'da Zeynep bnt. Abdurrahman, Müeyyed b. Muhammed et-Tûsî; Merv'de ise Ebu'l-Kasım ez-Zengî el-Bayhakî, Abdurrahim es-Sem'ânî eş-Şafiî gibi bazı muhaddislerin ders halkalarına katılmış ve onlardan bazı kitaplar okumuştur.³⁵ Merv'den sonra Herat'a geçen Ziyaüddîn burada da bir müddet kalarak Ebu Rûh Abdulmuîz el-Herevî, Abdülbakî b. Abdulvasî' el-Ezdî, Muhammed b. Ali el-Herevî gibi pek çok muhaddisten hadis dinlemiştir.³⁶ Ziyaüddîn 612 yılında doğu seyahatini sonlandırmaya karar vermiş ve Herat'tan ayrılarak Nisabur, Bağdat ve Musûl üzerinden Dımaşk'a geçmiştir.³⁷ Dımaşk'a dönen Ziyaüddîn artık ilmi faaliyetlerine Dımaşk'ta devam etmiş ve Hac farızası ile Nablus ve Kudüs seyahati dışında artık Dımaşk'tan ayrılmamıştır. Ziyaüddîn bu beldelerde de birçok kimseden hadis dinlemiştir.³⁸

Yukarıda görüldüğü üzere hadis elde etmek için on yedi yılı aşkın uzun bir süre boyunca İslâm coğrafyasının çeşitli kentlerine ilmi seyahatte bulunun ve seyahatleri esnasında pek çok ders halkasına katılıp hadis dinleyen Ziyaüddîn

34 Ziyaüddîn'in bu hocalarının geniş listesi ve onlardan dinlediği hadis kitapları için bkz., el-Hâfız, *et-Tenvîh ve't-Tebyîn*, 114-119.

35 el-Hâfız, *et-Tenvîh ve't-Tebyîn*, 120-126.

36 el-Hâfız, *et-Tenvîh ve't-Tebyîn*, 126-130.

37 Ziyaüddîn Dımaşk'a dönüş yolculuğu esnasında yol güzergâhı üzerinde bulunan bu şehirlerde kısa da olsa bir müddet kalmış ve burada bazı muhaddislerin ders halkalarına katılarak ilmi faaliyetlerine devam etmiştir. Söz konusu faaliyetleri ve okuduğu kitaplar için bkz., el-Hâfız, *et-Tenvîh ve't-Tebyîn*, 130-132.

38 Ziyaüddîn'in hac farızasını için çıktığı yolculuk ile Kudüs ve Nablus seyahatlerinde kendilerinden istifade ettiği hocaları ve bu hocalarından dinlediği hadis kitapları için bkz., el-Hâfız, *et-Tenvîh ve't-Tebyîn*, 133-135.

el-Makdisî, Dimaşk'ta ve ikamet ettiği yerlerde pek çok öğrenci yetiştirmiş,³⁹ hadis meclisleri kurmuş ve bu meclislerde hadis dersleri tertip etmiştir. Ziyauddîn el-Makdisî'den hadis dinleyenler arasında yeğeni İbnu'l-Buhârî (ö.690/1291), Hafız Ebu Abdullah el-Birzâlî (ö.739/1339), İbnu Neccar el-Bağdâdî (ö.643/1245), Zehebî'nin hocası Ebu Abbas İbnu'z-Zahirî, Ebu'l-Fida' İsmail b. Ferra', Takıyuddîn Ahmed b. Mü'min, Muhammed b. Hâzım, İbnu'l-Hacip ed-Dimaşkî, Davud b. Hamza, Ebu Ali İbnu'l-Hallâl, İsa b. Mutîm, Zeynep bnt. Abdullah b. Rıza, Muhammed b. Yusuf ez-Zehebî, Muhammed b. Ali, Takıyuddîn Süleyman b. Hamza el-Makdisî gibi devrin pek çok önemli muhaddis âlimi yer almaktadır.⁴⁰ Öğrencilerinden Takıyuddîn Süleyman b. Hamza hocası Ziyauddîn'den 1000 cüz hadis kitabı okuduğunu ifade etmiştir.⁴¹

Ziyauddîn el-Makdisî'nin birçok yere ilmi seyahatte bulunması ve bu seyahatlerinde oldukça çok hadis hocasından istifade etmesi ve ayrıca pek çok talebe yetiştirmiş olması hadis faaliyetlerinin çok yoğun geçtiğini göstermesi bakımından önemli örneklerdir. Hadis öğrenimi için yapmış olduğu seyahatlerine 612/1215 yılında son verip Dimaşk'a dönen ve bütün uğraşını ilme ve ibadete ayırıp resmi görev kabul etmeyen Ziyauddîn el-Makdisî, mensup olduğu ailesinin inşâ ettiği Salihyye Mahallesi'nde kendi ismiyle anılan Ziyâyye Darülhadisi'ni kurmuş ve bu yapıyı hadis ilminin eğitim ve öğretimine vakfetmiştir. Bu yapıyı babasından miras kalan arazi üzerine kurmuş ve buranın inşâatında talebeleriyle birlikte çalışarak⁴² 620/1223 yılında son şeklini

39 M. Mutî' el-Hafız, kendisi tarafından dinlenen veya kendisine okunan kitapların sema kayıtları ile rical kitaplarını tarayarak yaptığı araştırma sonucunda Ziyauddîn el-Makdisî'nin 153 tane öğrencisinin ismini tespit etmiştir. Hasnâ Bekrî ise tespit ettiği yeni isimlerle bu sayıyı 184'e kadar çıkarmıştır. Bkz., el-Hâfız, *et-Tenvih ve't-Tebyîn*, 284-297; Hasnâ Bekrî, *ez-Ziyâ el-Makdisî*, 458-466.

40 Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XLVII, 213; a.mlf., *Nubelâ*, XXIII, 129; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakât*, III, 521; İbn Müflih, *el-Maksad*, II, 451; İbnu'l-İmâd, *Şezerât*, VII, 390.

41 Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XLVII, 213.

42 Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XLVII, 212; a.mlf., *Nubelâ*, XXIII, 128; Safedî, *el-Vâfi*, IV, 49; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakât*, III, 517-518; Nuaymî, *ed-Dâris*, II, 73-74; el-Hâfız, *Dâru'l-Hadisi'z-Ziyâyye ve Mektebetuhâ bi Salihyyeti Dimaşk*, Daru'l-Beyrutî, Dimaşk 2006, 13; a.mlf., *Dâru'l-Hadisi'ş-Şerif bi Dimaşk*, Dâru'l-Mektebî, Dimaşk, 2010, 48; Efendioğlu, "Ziyâeddin el-Makdisî", *DİA*, İstanbul 2013, XLIV, 491-495.

vermiştir.⁴³ Ziyaiyye Dârülhadisi'nin faaliyete geçmesiyle burada yoğun bir ilmi mesai harcanmıştır. Nitekim bu kurum kısa sürede şöhrete kavuşmuş ve bunun neticesinde çeşitli kentlerden Dımaşk'a hadis öğrenimi için gelen talebeler için vazgeçilmez uğrak yerlerden biri haline gelmiştir.⁴⁴

İlmi seyahatlerine son verdikten sonra Salihyye'ye yerleşen Ziyaüddîn el-Makdisî, vaktinin çoğunu burada telif, tedris ve ibadetle geçirmiş,⁴⁵ çok sayıda hadis dersi icra ederek buranın ilk müderrisi olmuş⁴⁶ ve Ziyaiyye Dârülhadisi için zengin bir kütüphane oluşturmuştur.⁴⁷ Bu yapı, başka kütüphanelerde mevcut olmayan nadir eserleri bulundurarak dikkat çekmiştir. Kütüphanenin ihtiva ettiği zengin kaynaklar, çok sayıda âlimin burayı ziyaretini beraberinde getirmiştir. Kütüphanenin ihtiva ettiği eserler, daha iyi muhafaza edilmesi amacıyla XIX. yüzyılda Zahiriyye Kütüphanesi'ne aktarılmış ve günümüze kadar bu şekilde korunmuştur.⁴⁸

Ziyaüddîn'in hadis faaliyetleri bu yapıda ders okutmakla sınırlı olmamıştır. Muzafferiyye Camii'nde tutulan semâ kayıtlarından da açıkça anlaşılacağı üzere o, Ziyaiyye Darülhadisi dışında Salihyye Mahallesi'nde bulunan Muzafferiyye Camii'nde de zaman zaman hadis dersleri tertip etmiş ve bu ders halkalarında pek çok öğrenci ondan bazı hadis kitapları ve cüzleri okumuştur.⁴⁹

43 el-Hâfız, *et-Tenvih ve't-Tebyin*, 228; Muhammed Kürd Ali, *Hitatü'ş-Şam*, el-Mektebetü'n-Nûriyye, Dımaşk 1983, VI, 96.

44 Ziyaiyye Dârülhadisi, burada yürütülen eğitim öğretim faaliyetleri, bu yapının hadis ilimlerinde icra ettiği fonksiyonlar, buranın hadis müfredatı, okutulan eserler, burada yetişen muhaddis âlimler ve bu müessesenin sahip olduğu kütüphanesinin ihtiva ettiği bazı eserler hakkında detaylı bilgi için bkz., Kalaç, "Bir Hadis İhtisas Kurumu Olarak Ziyaiyye Dârülhadisi", *III. Uluslararası Battalgazi Bilimsel Çalışmalar Kongresi*, (21-23 Eylül 2019 Malatya), 1132-1139; a.mlf., *Kudâme Ailesi ve Hadis*, 63-68.

45 Safedî, *el-Vâfi*, IV, 49; Nuaymî, *ed-Dâris*, II, 72.

46 Burada hadis meşihatı görevi üstlenenler için bkz., İbn Tolun, Muhammed b. Ali, *el-Kalâidü'l-Cevberiyye fi Târihi's-Salihyye*, thk. Muhammed Ahmed Dehman, Dımaşk 1980, I, 134-138; Nuaymî, *ed-Dâris*, II, 74-76; Hafız, *Dâru'l-Hadisi'z-Ziyâiyye*, 17-170; a.mlf., *Dâru'l-Hadisi'ş-Şerif*, 50-51.

47 Zehebi, *Târihu'l-İslâm*, XLVII, 214; Safedî, *el-Vâfi*, IV, 49; Nuaymî, *ed-Dâris*, II, 73; Hafız, *Dâru'l-Hadisi'z-Ziyâiyye*, 285; a.mlf., *Dâru'l-Hadisi'ş-Şerif*, 50.

48 İbn Tolun, *el-Kalâid*, I, 138-139 Dipnot: 2; Hafız, *Dâru'l-Hadisi'z-Ziyâiyye*, 13-14.

49 el-Hâfız, *Camiu'l-Hanâbile el-Muzafferi bi Salihyyeti Cebeli Kasiyun*, Daru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut 2002, 176-182.

Genç yaştan itibaren çeşitli ilim ve kültür merkezlerine seyahatlerde bulunan ve bu seyahatleri esnasında İslâmi ilimlerin yanı sıra dil ve edebiyat ilimlerinde de belli bir konuma gelen Ziyauddîn daha çok hadis ilimleri ve ricali konusunda uzman olmuştur. Bilhassa hadis ilimlerinde zirve denilebilecek bir konuma sahip olması sebebiyle akranları, talebeleri ve ondan sonra gelen pek çok âlim Ziyauddîn'in ilmi şahsiyeti ve meziyetleri hakkında övgü dolu sözler sarf etmişlerdir.

III. ÂLİMLERİNİN ZİYAÜDDÎN HAKKINDAKİ DEĞERLENDİRMELERİ

Ders halkalarından arkadaşı ve öğrencisi olan İbn Neccâr Muhammed b. Mahmud, Ziyauddîn'in hadis ilmindeki derecesi ve güvenilirliğine hâfız, mutkîn, sebt, hüccet, nebîl, sadûk gibi vasıflarla işaret etmiştir. İbn Neccâr, Ziyauddîn'in devrinin önemli hadis ve rical âlimi olduğunu ve hayatında kendisi gibi bu vasıflara sahip başka bir âlim görmediğini sözlerine eklemiştir.⁵⁰ Aynı şekilde talebelerinden İbnu'l-Hacîb lakabıyla anılan Ebu'l-Feth Ömer b. Muhammed kendisinden bahsederken "üstadımız Ziyauddîn rivâyet ilimlerinde zamanımızda yetişmiş en önemli üstadlardandır. Kendisi ilim, hâfıza ve güvenilirlik yönünden kusursuzdur" demektedir.⁵¹ Yine öğrencilerinden İzzeddîn b. Abdurrahman, Dârekutnî'den sonra Ziyauddîn gibi bir hadis hafızının gelmediğini ifade etmiştir.⁵² Akranlarından Şerafedîn Yûsuf b. Bedr ise hayatında hadis ve rical ilimlerinde Ziyauddîn gibi bir kimseyi görmediğini ve zamanında hadisin sahihini sakiminden ayırma noktasında kendisine müracaat edilen yegâne otorite olduğunu belirtmiştir.⁵³

Kendisinden sonra gelen âlimlerden Ebu'l-Haccâc el-Mizzî (ö.742/1341) de Ziyauddîn'in hadis ve rical ilminde otorite olduğunu ve yaşadığı sırada ken-

50 İbn Abdülhâdî, *Tabakâtü Ulemâi'l-Hadis*, IV, 189; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XLVII, 211; Makrizî, *el-Mukaffâl-Kebîr*, VI, 150-151; İbn Recep, *ez-Zeyl 'alâ Tabakât*, III, 516; İbn Müflih, *el-Maksad*, II, 450.

51 İbn Abdülhâdî, *Tabakâtü Ulemâi'l-Hadis*, IV, 189; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XLVII, 211; a.mlf., *Nubelâ*, XXIII, 129; a.mlf., *Tezkiretü'l-Huffâz*, IV, 1405; İbnu'l-İmâd, *Şezerât*, VII, 388-389;

52 Zehebî, *Nubelâ*, XXIII, 128; a.mlf., *Târihu'l-İslâm*, XLVII, 211;

53 Zehebî, *Nubelâ*, XXIII, 128-129;

disi gibi başka bir âlimin olmadığını ifade etmiştir. el-Mizzî ayrıca Ziyaüddîn'in hadis ve rical ilminde Kudâme ailesinin diğer önemli muhaddislerinden olan Abdulğânî el-Makdisî'den daha otorite olduğunu belirtmiştir.⁵⁴ Aynı şekilde Kudâme ailesinin önemli rical âlimlerinden İbn Abdülhadi, Ziyaüddîn'in Şam bölgesinin önemli muhaddislerinden biri olduğunu ve onun hadis ilmindeki konumuna hüccet, hafız ve imam gibi vasıflarla işaret etmiştir.⁵⁵ Zehebî, Ziyaüddîn'i sünnetin üstadı,⁵⁶ İbn Recep el-Hanbelî asrın biricigi ve yegâne üstadı,⁵⁷ Suyûtî ise sünnetin üstadı, hadis ve rical ilminde son sözün sahibi gibi ifadelerle övmüştür.⁵⁸ Ziyaüddîn'in hadisçiliğine dair övgüler bunlarla sınırlı değildir. Daha birçok âlim eserlerinde Ziyaüddîn'i büyük imam, asrın muhaddisi ve biricigi, büyük hafız, hüccet gibi vasıflarla anmış ve hadisçiliğine dikkat çekmiştir.⁵⁹

IV. HADİS LİTERATÜRÜNE KATKISI

Ziyaüddin el-Makdisî, hadis öğrenmek için İslam coğrafyasının dört bir yanına ilmi seyahatte bulunarak uğradığı İslâm beldelerinin önde gelen ilim adamlarından çeşitli ilimler tahsil etmiştir. Muhtelif İslâmi disiplinlerin çeşitli dallarında söz sahibi olan Ziyaüddin el-Makdisî, daha çok hadis ilimleri ve ricali konusunda uzmanlaşmış, hadis ve rical literatürüne 125'ten fazla eser telif ederek önemli bir katkı sağlamıştır. Çalışmada müellifin kaleme aldığı eserler kendi içerisinde bir tasnife tabi tutularak ele alınacaktır. Bu bağlamda müellifin önceki eserlere dayalı derleme niteliğinde olan ve çeşitli konularla ilgili hadisler içeren 'hadis ilmine dair eserleri', ricâl/tarih ve siyer ilimlerine dair eserleri ve hadis ilimleriyle alakalı hacimli olmayan cüz niteliğindeki 'diğer eserleri' şeklinde tasnif edilecektir.

54 Zehebî, *Târibu'l-İslâm*, XLVII, 211; Sâfedî, *el-Vâfi*, IV, 49; el-Kütübî, *Fevâtü'l-Vefayât*, III, 427; İbn Recep, *ez-Zeyl 'alâ Tabakât*, III, 517; el-Hâfız, *et-Tenvih ve't-Tebyîn*, 183.

55 İbn Abdülhadi, *Tabakâtü Ulemâi'l-Hadis*, IV, 188.

56 Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, IV, 1405.

57 İbn Recep, *ez-Zeyl 'alâ Tabakât*, III, 515.

58 Suyûtî, *Tabkatü'l-Huffâz*, 497.

59 İlgili örnekler için bkz., el-Hüseynî, *Siletü't-Tekmile*, I, 142-143; Sâfedî, *el-Vâfi*, IV, 48; el-Kütübî, *Fevâtü'l-Vefayât*, III, 426; Nuaymî, *ed-Dâris*, II, 72; Makrizî, *el-Mukaffâ'l-Kebîr*, VI, 150.

A. Hadis İlimine Dâir Eserleri

1. el-Ehâdisü'l-Muhtâre

Kısaca *el-Ehâdisü'l-Muhtâre* ismiyle meşhur olan Ziyauddîn el-Makdisî'nin bu eseri kaynaklarda *el-Ehadîsu'l-Muhtâre*,⁶⁰ *el-Muhtâre*,⁶¹ *el-Muhtâre fi'l-Hadîs*,⁶² *el-Ehâdisü'l-Ciyadi'l-Muhtâre mimma Leyse fi's-Sahihayn ev Ehadîhimâ*,⁶³ *el-Mustahrec mine'l-Ehâdisi'l-Muhtâre mimma Lem Yubrichu'l-Buhâri ve Müslim fi Sahihayhima*⁶⁴ ve *el-Ehâdisü'l-Muhtâre mimma Lem Yubrichu'l-Buhâri ve Müslim fi Sahihayhima*⁶⁵ gibi farklı isimlerle zikredilmiştir.⁶⁶

60 Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XLVII, 212; a. mlf., *Nubelâ*, XXIII, 128; Safedî, *el-Vâfi*, IV, 49; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakât*, III, 518; el-Kütübî, *Fevâtü'l-Vefayât*, III, 427; el-Uleymî, *el-Menebec*, IV, 253-254; a.mlf., *ed-Dürrü'l-Mündad*, I, 384; İbn Müflih, *el-Maksad*, II, 451; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VII, 389-390; ez-Ziriklî, *el-Âlâm*, VI, 255.

61 İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâ'il b. Ömer ed-Dımaşkı, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, I-XXI, Dâru Hicr, Kahire 1997-1999, XVII, 285; el-Fâsî, Takıyüddin Muhammed b. Ahmed, el-Mekkî, *Zeylüt-Takyîd li Ma'rifeti's-Sünen ve'l-Mesânid*, thk. Muhammed Salih b. Abdülaziz, Merkezû İhyai't-Türasi'l-İslâmî, Mekke 2008, I, 289.

62 İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetül-Arifin ve Esmâul-Müellifin ve Asârul-Musannifin*, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1951, II, 123.

63 el-Kettânî, Muhammed b. Cafer, *Hadis Literatürü*, (trc. Yusuf Özbek), İz Yay., İstanbul, 1994, 16.

64 Kitabın mahtut nüshalarının bazı ciltlerinde Ziyauddîn'in yeğeni ve eserin râvilerinden Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahîm el-Makdisî bu ünvanı kullanmıştır. Bkz., Ziyâüddîn el-Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilvâhid, *el-Ehâdisü'l-Muhtâre mimma Lem Yubrichu'l-Buhâri ve Müslim fi Sahihayhima*, thk. Abdülmelik b. Abdillâh b. Dehîş, Dâru'l-Hadr, Beyrut 2000, I, 61 (Neşredenin girişi); Hasnâ Bekrî, *ez-Ziyâ el-Makdisî*, 158-159.

65 Ziyâüddîn el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-Muhtâre*, I, Neşredenin girişi, 61; Hasnâ Bekrî, *ez-Ziyâ el-Makdisî*, 159.

66 Eserin isminde var olan bu ihtilafın sebeplerinden birisi, müellifin eserini tamamlayamamış olması ve kendisinin esere bir isim vermemiş olmasından kaynaklandığı düşünülmektedir. Bir diğer sebep ise eserin günümüze ulaşan yazma nüshalarının her bir cildinde müstensihlerin değişik isimler kullanmış olmalarıdır. Esasında Ziyauddîn eserin başında herhangi bir isimlendirme yapmamıştır. Ancak kendisinden sonra gelen âlimlerin muhtevayı ve mukaddimedeki bilgileri dikkate alarak bazı isimlendirmeler yaptıklarını söylemek mümkündür. Bkz., Hasnâ Bekrî, *ez-Ziyâ el-Makdisî*, 158; Efendioğlu, "Ziyaeddin el-Makdisî ve el-Ehâdisü'l-muhtâra Adli Eseri", 85-86.

Ziyâuddîn'in en önemli ve en hacimli eseri olan *el-Ehâdisü'l-Muhtâre*, sahih hadisleri derleme amacıyla kaleme alınmıştır. Müellif eserin mukaddimesinde kitabı hakkında şöyle demektedir: "Bu eserime aldığım hadisler, Buhari ve Müslim'de yer almayan sahih hadislerden bir seçkidir."⁶⁷ Müellif *Sabihayn*'da yer almayan ve özellikle müsned, sünen, tarih ve tabakât kitapları ile cüz gibi küçük hacimli eserlerde yer alan sahih hadisleri bir araya getirmiştir.⁶⁸ Ziyâuddîn *el-Ehâdisü'l-Muhtâre*'yi tamamlayamadan vefat etmiştir. Bazı kaynaklarda 90⁶⁹ ve bazılarında ise 86⁷⁰ cüz olduğu belirtilen eserin bütün cüzleri günümüze ulaşmamıştır. Eserin 86 cüzden müteşekkil olduğunu ifade eden İbn Hacer, söz konusu eserin 13 cüzünün Enes b. Malik'in rivâyetlerinden oluştuğunu ve müellifin Enes b. Malik rivâyetlerini 13 cüzden oluşan müstakil bir ciltte bir araya getirdiğini ifade etmiştir.⁷¹

67 Ziyâuddîn el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-Muhtâre*, I, 69-70.

68 Tarihte çok sayıda âlim sahih hadis ihtiva eden ve ilim ehli nezdinde önemli bir yer edinen *el-Ehâdisü'l-Muhtâre*'den ve muhtevassından övgü ile bahsetmiştir. Bunların başında çağdaşı İbrahim b. Muhammed es-Sarîfîni, İbn Teymiyye, İbn Kayım el-Cevziyye ve İbn Kesir, İbn Recep el-Hanbelî gibi pek çok âlim gelir. Nitekim bu âlimler Ziyâuddîn'in *el-Muhtâre*'deki hadis kabul şartlarının Hâkim'in *Müstedrek*'inden daha üstün olduğunu ifade etmişlerdir. Zerkeşî ise *el-Muhtâre*'nin taşıdığı sıhhat şartlarının Hâkim'in *Müstedrek*'inin sıhhat şartlarından daha üstün olduğunu ve *el-Muhtâre*'nin sıhhat şartları bakımından Tirmizî ve İbn Hibbân'ın şartlarına ve derecelerine yakınlık arz ettiğini belirtmiştir. İbn Abdülhâdî de eserin Hâkim'in *Müstedrek*'inden daha üstün olduğunu ve eserin içinde çok az galat olduğunu ifade etmiştir. Bkz. İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, I-XXXVII, nşr. Abdurrahman b. Muhammed en-Necdî, Mecma'u'l-Meliki Fehd, Medine 2004, XXII, 426; İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr, *es-Savâ'iku'l-Mürsele 'alê'l-Cebmiyye ve'l-Mu'attıla*, nşr. Ali b. Muhammed ed-Dahilullah, I-IV, Dâru'l-Âsime, Riyad 1988, II, 626; İbn Kesir, *el-Bidâye*, XVII, 285; İbn Recep, *ez-Zeyl 'alâ Tabakât*, III, 519; el-Uleymî, *el-Menbec*, IV, 254; İbn Müflih, *el-Maksad*, II, 451; Kettânî, *Hadis Literatürü*, 17.

69 Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XLVII, 212; Safedî, *el-Vâfi*, IV, 49; İbn Recep, *ez-Zeyl 'alâ Tabakât*, III, 518; el-Kütübî, *Fevâtü'l-Vefayât*, III, 427; el-Uleymî, *el-Menbec*, IV, 254; a.mlf., *ed-Dür-rü'l-Mündad*, I, 384; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VII, 389-390; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 255.

70 İbn Hacer, *el-Mu'cemül-Müfehres (Tecridu'l-Esanîdi'l-Kütübî'l-Meşhure ve'l-Eczâi'l-Mensûre)*, thk. Muhammed Şekûr Mahmud el-Hâcî, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1998, 141; Kettânî, *Hadis Literatürü*, 17.

71 İbn Hacer, *el-Mu'cemül-Müfehres*, 141.

Ale'r-rical esasa göre tertip edildiğinden müsned türü bir eser olan *el-Ehâdisü'l-Muhtâre*'nin 86 cüzlük kısmından 16-50 arası cüzlerini meydana getiren ve bâ (ب) harfiyle başlayıp sad (ص) harfiyle sona eren sahâbîlere ait 35 cüzlük bir kısmı günümüze ulaşmamıştır.⁷² Eserin günümüze ulaşan diğer 51 cüzlük kısımlarında müellif öncelikle ilk dört halifeden başlayarak Aşere-i Mübeşşere'nin rivâyetlerine yer vermiştir. Müellif daha sonra eserine aldığı sahâbîleri alfabetik olarak sıralayarak her sahâbînin rivâyetlerini isminin altında zikretmiştir. Aşere-i Mübeşşere'den sonra elif harfi (إ) ile başlayan sahâbîlerle eserine devam eden Ziyaüddîn el-Makdisî, ayn (ع) harfi ile eserini sona erdirmiştir. Abdullah b. Ömer'e kadar telif edip geri kalanını tamamlayamadığı eserin Enes b. Malik ile Sa'saa b. Muaviye arasında kalan sahâbîlerin rivâyetlerinin günümüze ulaşmadığı anlaşılmaktadır.

Eserin günümüze ulaşan mahtut bir nüshası Zahirîye Kütüphanesi'nde (Hadis nr. 331, vr. 1-523; Hadis nr. 342, vr. 1-251; Mecami' nr. 86, vr. 1-296; Mecami' 21, vr. 87-118) kayıtlıdır.⁷³ Üzerine yapılan ilmi faaliyetler ve tahkik çalışmaları hep bu nüshaya dayanmaktadır.⁷⁴ Neşredilen eserin rivâyet sayısına bakıldığında tahkik esnasında herhangi bir eksiklik içermediği anlaşılan ilk yedi cildin rivâyetlerine muhakkik tarafından sıralı rakamlar konulduğu ortaya çıkmaktadır. Ancak eksik cüzlerden başlayan 8. ciltten eserin sonuna kadar her cildin rivâyetleri kendi içinde yeniden numaralandırılmıştır. Eser 124 sahâbînin farklı senedlerle nakledilen rivâyetlerini içermiştir. İlk yedi

72 Ziyâüddîn, *el-Ehâdisü'l-Muhtâre*, VIII, Neşredenin girişi, 5-6; Hasnâ' Bekrî, *ez-Ziyâ el-Makdisî*, 163.

73 Bkz., el-Elbânî, Muhammed Nasıruddîn, *Fihrisu Mahtutati Dâri'l-Kütübi'z-Zâhiriyye-el-Muntahab min Mahtutâti'l-Hadis*, Mektebetü'l-Ma'arif, Riyad, 2001, 441-443; es-Sevâs, Yasin Muhammed, *Fihrisu Mecâmi'l-Medreseti'l-Ömeriyye fi Dari'l-Kütübi'z-Zâhiriyye bi Dimaşk*, el-Münazzametü'l-Arabiyye li't-Terbevîyye ve's-Sekâfe ve'l-Ülüm, Kuveyt 1987, 442-444; Efendioğlu, "Ziyaüddîn el-Makdisî ve el-Ehâdisü'l-muhtâra Adli Eseri", 87; a.mlf., "Ziyâeddin el-Makdisî", *DİA*, XLIV, 491-495.

74 Eserin baş tarafından 2300 hadisi içeren kısmı, Riyad'ta bulunan Muhammed b. Suûd Üniversitesi'nde beş kişiden oluşan bir grup öğrenci arasında bölüşüp yüksek lisans tezi olarak hazırlanmış ve tahkik edilmiştir. Ancak eser baştan sona ilk defa Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş tarafından tahkik edilmiş ve dördüncü baskısı Beyrut'ta 2001 yılında 13 cilt halinde Dâru'l-Hadr tarafından neşredilmiştir. Bkz., Hasnâ' Bekrî, *ez-Ziyâ el-Makdisî*, 166; Efendioğlu, "Ziyâeddin el-Makdisî", *DİA*, XLIV, 491-495.

cilt toplamda 2751 rivâyet içermektedir. Diğer ciltlerle birlikte eser, toplamda 5401 rivâyet ihtiva eder. Eserin eksik olan 35 cüzünde 200'den fazla sahâbînin rivâyetlerinin eksik olduğu tahmin edilmektedir.⁷⁵

el-Ehâdisü'l-Muhtâre'nin sahip olduğu bazı özelliklerine bakıldığında metodu, tertibi ve muhtevası bakımından daha önce kaleme alınan hadis eserlerinden çok farklı bir yapıya sahip olduğu anlaşılmaktadır. Eser, o zamana kadar yaygın bir şekilde telif edilen camî', sünen, müsned, musannef, müstahrec ve müstedrek türü eserlerin hiç birine benzememekte, ancak bu tür eserlerin sahip olduğu bazı özellikleri de bünyesinde barındırmaktadır. Örneğin *el-Muhtâre*, câmi türü eserlerin muhtevasını oluşturan sekiz ana konuyu barındırdığı ve çok sayıda merfu ahkâm hadislerine yer verdiği için bir yönüyle camî' ve sünen türü eserlere benzemekte, müsned tertibiyle kaleme alındığı için de bu tür eserlerden farklılık göstermektedir. Aynı şekilde eser her ne kadar müsned türü bir eser görünümü arz etse de sadece sahih hadislerle yer vermeyi amaçlamış olması müsned türü eserlerden farklılığını ortaya koymaktadır. Eser sahih hadisleri toplamak ve bunun yanında Buhari ve Müslim'de yer alan rivâyetlere yer vermeme şeklindeki şartı itibarıyla her ne kadar müstehareclere benzese de sened, metin ve tertip açısından müstahrec türü eserlerden oldukça farklı bir görünüm arz etmiştir.

Hasnâ' Bekrî'ye göre eser, bir yönüyle de müstedrek türü eserlere de benzemektedir. Nitekim ihtiva ettiği hadislerde sıhhat şartı aranmıştır. Ancak Ziyaüddîn eserin mukaddimesinde bir esere müstedrek yazacağını ve bir eserin şartlarına uyan hadisleri derleyeceğine dair herhangi bir bilgiye yer vermemiştir. Hasnâ' Bekrî, eserin tasnif açısından müsned olmasından hareketle müstedrek türü eser olmadığı sonucuna varmıştır. Eser bu yönleriyle daha önce uygulanan bütün hadis tasnif türlerinden ayrılmaktadır.⁷⁶

el-Ehâdisü'l-Muhtâre'ye alınan rivâyetlerin kaynakları oldukça önem taşır. Müellifin faydalandığı eserler arasında *Kütüb-i Sitte Sünen*'leri, İmam Ma-

75 Ziyâüddîn el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-Muhtâre*, Neşredenin girişi, VIII, 6 (Neşredenin girişi).

76 Hasnâ' Bekrî, *ez-Ziyâ el-Makdisî*, 156-157; Efendioğlu, "Ziyaeddin el-Makdisî ve el-Ehâdisü'l-muhtâra Adlı Eseri", 88-89; *el-Ehâdisü'l-el-Muhtâre*'nin özellikleri, metodu ve bu eser üzerine yapılan tenkitler hakkında detaylı bilgi için bkz., Araboğa, *Ziyaeddin el-Makdisî ve Eseri el-Ehâdisü'l-Muhtâre*, 39-101.

lik'in *Muvattâ'*ı, İbn Huzeyme ve İbn Hıbbân'ın *Sahih*'leri, Hâkim'in *Müstedrek*'i, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i, Ebu Davûd et-Tayâlisî'nin *Müsned*'i, Abd b. Humeyd'in *Müsned*'i, Dârekutnî'nin *Sünen*'i, Ahmed b. Menî' el-Beğâvî'nin *Müsned*'i, Ebû Avâne el-İsferayânî'nin *Müsned*'i, Ebu'l-Kasım el-Beğâvî'nin *Mu'cemu's-Sahâbe*'si, Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin *Müstabrec*'i gibi pek çok eser vardır. Yapılan bir araştırmaya göre Ziyauddîn, bu eserine 86 civarında müellifin bir kısmı günümüze ulaşamayan pek çok eserden hadis almıştır.⁷⁷ Özellikle Ahmed b. Hanbel ile Ebu Ya'lâ el-Mevsîlî'nin *Müsned*'leri ile Taberânî'nin üç *Mu'cem*'i eserin önemli ve en çok faydalanılan kaynakları arasında yer alır.⁷⁸ Bir tespite göre Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inden 494, Ebu Ya'lâ el-Mevsîlî'nin *Müsned* ve *Mu'cem* adlı eserlerinden 404⁷⁹ ve Taberânî'nin *Mu'cem*'lerinden 516 rivâyeti eserine almıştır.⁸⁰ Bu eser, günümüze ulaşamayan birçok eserin ihtiva ettiği rivâyetleri günümüze ulaştırması bakımından önem taşır.⁸¹

Esere alınan rivâyetlerin tamamının isnadları zikredilmiştir. Müellif, eserine aldığı rivâyetleri derlemiş olduğu mezkûr kaynakların musannifine ulaşana kadar kendisine ulaşan senediyle birlikte rivâyet etmiş, daha sonra ilgili musanniflerin zikrettikleri isnadları korumuştur. Bu isnadlara bakıldığında Ziyauddin ile hadisin müntehası arasında ortalama 11-13 civarı ravinin olduğu görülmektedir. Dolayısıyla müellif, eserine aldığı hadisleri sadece ilgili kaynaklardan derlemeyle yetinmemiş, VII. asra kadar bu rivâyetleri nakleden ravileri de isnad zincirinde kaydederek önemli bir çalışma ortaya koymuştur. Bu durum, Hicri yedinci asırda isnad zikretmenin tamamen terkedilmediğini ve isnad zikrinin hala bazı âlimler tarafından kullanıldığını ortaya koymaktadır.

Netice olarak *el-Ehâdisü'l-Muhtare*'yi önemli kılan hususların başında; Hicri VII. asırda telif edilmiş olmasına rağmen müsned tarzda kaleme alınmış olması ve sened hazfedilmeden hadislerinin nakledilmesi gibi çeşitli hususlar gelmektedir. Nitekim bu dönemde tespit ve tasnif evresinde telif edilen eser-

77 Müellifin kaynak olarak faydalandığı eserlerin listesi için bkz., Hasnâ Bekrî, *ez-Ziyâ el-Makdisî*, 177-199.

78 Ziyâüddîn el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-Muhtare*, VIII, Neşredenin girişi, 41-43.

79 Hasnâ Bekrî, *ez-Ziyâ el-Makdisî*, 183-184.

80 Hasnâ Bekrî, *ez-Ziyâ el-Makdisî*, 188.

81 Hasnâ Bekrî, *ez-Ziyâ el-Makdisî*, 239.

ler esas alınmış, isnadlar hazfedilmiş, cem‘, ihtisar ve fihrist çalışmaları hız kazanmıştı. Tehzib dönemi denilebilecek bir dönemde telif edilmiş olan bu eserde senedin zikredilmesi – bu dönemde âlimlerin çoğu eserlerinde isnad hazfettikleri için- eseri önemli kılmaktadır.

2. es-Sünen ve’l-Ahkâm

Kaynaklarda *el-Ahkâm*,⁸² *el-Ahkâm fi’l-Hadis*,⁸³ *el-Ahkâmu’l-Kübrâ*,⁸⁴ ve *es-Sünen ve’l-Ahkâm ‘ani’l-Mustafa ‘aleyhi Efdalü’s-Salâti ve’s-Selâm*⁸⁵ gibi isimlerle anılan ve üç cilt içinde yirmi cüz halinde olduğu ifade edilen⁸⁶ eser, Ziyâuddîn el-Makdisî’nin Hanbelî mezhebinde delil teşkil eden ahkâm hadislerini bir araya getiren bir kaynak olması açısından önemlidir. Müellif, söz konusu eserini tamamlayamadan vefat etmiş,⁸⁷ eseri yeğeni İbn Kemâl el-Makdisî (ö.688/1289) tamamlamıştır.⁸⁸ Eserin son cüzü olan “Kitabu’l-Cihad” bölümü hariç geriye kalan 19 cüzü günümüze ulaşabilmiştir.⁸⁹ Bu haliyle ahkâma dair 6397 hadis ihtiva etmekte olan eser, “Kitabu’s-Salât” ile başlayıp “Kitabu’l-Cinayât” ile sona ermektedir.

82 Zehebî, *Târihu’l-İslâm*, XLVII, 212; a. mlf., *Nubelâ*, XXIII, 128; Safedî, *el-Vâfi*, IV, 49; Nuaymî, *ed-Dâris*, II, 73; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XVII, 285; İbn Receb, *ez-Zeyl ‘alâ Tabakât*, III, 518; el-Kütübî, *Fevâtü’l-Vefayât*, III, 427; el-Uleymî, *el-Menhec*, IV, 253; a.mlf., *ed-Dürü’l-Mündad*, I, 384.

83 Zirikli, *el-Alâm*, VI, 2551

84 Ziyâüddîn el-Makdisî, *es-Sünen ve’l-Ahkâm ‘ani’l-Mustafa ‘Aleyhi Efdalü’s-Salâti ve’s-Selâm*, thk. Ebû Abdillâh Huseyn b. Ukkâşe, I-VI, Dâru Mâcid Asîrî, 2004, Neşredenin girişi, I, 125.

85 es-Sübkî, Tâcüddîn Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali, *Tabakâtü’ş-Şâfi’iyyeti’l-Kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, I-XI, Dâru Hicr, Kahire 1992, X, 105-106; Ziyâüddîn el-Makdisî, *es-Sünen ve’l-Ahkâm*, Neşredenin girişi, I, 125.

86 Zehebî, *Târihu’l-İslâm*, XLVII, 212; Safedî, *el-Vâfi*, IV, 49; Nuaymî, *ed-Dâris*, II, 73; İbn Receb, *ez-Zeyl ‘alâ Tabakât*, III, 518; el-Uleymî, *el-Menhec*, IV, 253.

87 Zehebî, *Nubelâ*, XXIII, 128; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XVII, 285; Zirikli, *el-Alâm*, VI, 255.

88 Zehebî, *Mu’cemü’l-Muhtas bi’l-Muhaddisîn*, thk. Muhammed el-Habîb el-Heyle, Mektebetü’s-Siddîk, Taif 1988, 239; a.mlf., *Târihu’l-İslâm*, LI, 354; Ziyâüddîn el-Makdisî, *es-Sünen ve’l-Ahkâm*, Neşredenin girişi, I, 127.

89 Ziyâüddîn el-Makdisî, *es-Sünen ve’l-Ahkâm*, Neşredenin girişi, I, 126.

Ziyâuddîn'in kitabına öncelikle Buhari ve Müslim'in ittifak ettiği hadisleri almaya çalıştığı görülür. Sonra Buhârî'nin tek başına rivâyet ettiklerini, daha sonra ise Müslim'in tek başına rivâyet ettiği hadisleri eserine alan müellif, en son ise *Kütüb-i Sitte*'nin geri kalanı ve diğer muteber hadis kaynaklarından ahkâma dair hadisleri eserine aldığı görülmektedir. Ziyâuddîn, eserine aldığı hadislerin senedlerini sahâbe râvîsi hariç hazfetmiştir. Ancak nadir de olsa bazı yerlerde hadislerin kendisine ulaşan senedlerini de zikretmiştir.⁹⁰

Ziyâuddîn'in eserine aldığı hadislerin kaynaklarını zikretmiş olması eseri önemli kılmaktadır. Müellif bunu yaparken de bazı rumuzlar kullanmıştır. Buhârî için (خ), Müslim (م), Ebu Davûd için (د), Tirmizî için (ت), Nesâî için (س), İbn Mâce için (ق) gibi bazı rumuzlar kullanan müellif, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i gibi diğer bazı kaynaklar için bizzat isim zikretmiştir. Kaynak verirken de lafız farklılıklarına dikkat çekmesi eserin bir diğer özelliğidir.⁹¹ Eserin başka bir özelliği ise müellifin eserine aldığı hadislerin sıhhati veya herhangi bir râvî hakkında bilgi vermiş olmasıdır. Müellif bunu yaparken Tirmizî başta olmak üzere çoğu zaman meşhur hadis âlimlerinin ilgili hadis hakkındaki görüşlerine yer vermiştir.⁹² Ancak müellif bazen hadisin sıhhati veya herhangi bir râvî hakkında kendi kanaatini de ifade etmiştir.⁹³ *es-Sünen ve'l-Abkâm*'ın mahtut bir nüshası Mısır Kütüphanesi'nde 906 numaralı mecmuada kayıtlıdır.⁹⁴ Eser ilk defa *es-Sünen ve'l-Abkâm 'ani'l-Mustafâ 'Aleyhi Efdalü's-salâtü ve's-Selâm* adıyla Ebû Abdillâh Huseyn b. Ukkâşe tarafından tahkik edilmiş ve Suudi Arabistan'da 2004 yılında Dâru Mâcid Asîrî tarafından altı cilt halinde neşredilmiştir.

90 Örnekler için bkz., Ziyâüddîn el-Makdisî, *es-Sünen ve'l-Abkâm*, I, 83, 323; II, 182; IV, 505.

91 Örnekler için bkz., Ziyâüddîn el-Makdisî, *es-Sünen ve'l-Abkâm*, I, 12, 57, 60, ; II, 10, 11, 14, 15, 18, 21, 99, 107, 151.

92 Örnekler için bkz., Ziyâüddîn el-Makdisî, *es-Sünen ve'l-Abkâm*, I, 6, 7, 9, 13, 56, 59, 60, 86; II, 98, 101, 151, 152, 154, 156, 158.

93 Örnekler için bkz., Ziyâüddîn el-Makdisî, *es-Sünen ve'l-Abkâm*, I, 33; 55, 78, 170; II, 102, 179, 194, 299.

94 Ziyâüddîn el-Makdisî, *es-Sünen ve'l-Abkâm*, Neşredenin girişi, I, 185.

3. eş-Şâfi fi's-Sünen ale'l-Kâfi

Eser, müellifin hocası ve aynı zamanda dayısı olan Muvaffak İbn Kudâme'nin ahkâm konuları başta olmak üzere Hanbelî mezhebi fihhına dair kaleme aldığı önemli eserlerden olan *el-Kâfi* adlı eseri üzerine yapılmış bir çalışmadır. Ziyauddîn bu çalışmasında dayısının *el-Kâfi*'sinde yer alan hadisleri etraf sırasına göre yeniden tertip etmiş, her hadisin başına sahâbe râvîsini eklemiş, kaynakları belirtilmeyen hadislerin tahririni rumuzlar kullanarak yapmış ve metinler arası rivâyet farklılıklarına dikkat çekmiştir.⁹⁵ Günümüze eksik bir şekilde yalnızca üç cüz ve bir varak şeklinde intikal eden ve hâlâ neşredilmeyen eserin mahtut bir nüshası Zahirîyye Kütüphanesi 21 (1-15), 21 (19-34), 21 (35-50) numaralarda kayıtlıdır.⁹⁶

4. Fezâilü'l-A'mâl

Bazı kaynaklarda dört cilt⁹⁷ bazılarında ise bir cilt olduğu ifade edilen⁹⁸ bu eser, bazı amellerin faziletleriyle ilgili 778 rivâyet içermektedir. Hadis tarihinde Fezâil edebiyatıyla ilgili kaleme alınan eserler bir hayli çoktur. Ancak özellikle *Fezâilü'l-A'mâl* ismini taşıyıp amellerin fazileti ile ilgili eserler için bunu söylemek mümkün değildir. Daha önce Humeyd b. Zencüveyh (ö.248)⁹⁹ dışında bu sahada müstakil bir çalışma yapılmamış olması eseri önemli kılmaktadır. Bu yönüyle hadis edebiyatında amellerin fazileti için telif edilen ilk eserlerden biri olma niteliği taşır. Nitekim yaptığımız araştırma neticesinde amellerin fazileti Humeyd b. Zencüveyh dışında sahasında Ziyauddîn'den önce telif edilmiş herhangi bir müstakil eser bulunmamaktadır.

Eser, fıkıh konularına göre tanzim edilmiş ve esere alınan hadislerin sadece sahâbe râvîsi zikredilmiştir. Dört cilt ve on müstakil bölüm halinde

95 Hasnâ Bekrî, *ez-Ziyâ el-Makdisî*, 305-306.

96 Elbânî, *el-Muntahab*, 450; Sevâs, *Fihrisu Mecâmî*, 99-100.

97 İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakât*, III, 518; el-Uleymî, *el-Menhec*, IV, 253; a.mlf., *ed-Dür-rü'l-Mündad*, I, 384; İbnu'l-İmâd, *Şezerât*, VII, 390.

98 Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XLVII, 212; a. mlf., *Nubelâ*, XXIII, 128; Safedî, *el-Vâfi*, IV, 49; Nu-aymî, *ed-Dâris*, II, 73; el-Kütübî, *Fevâtü'l-Vefayât*, III, 427.

99 Eseri için bkz., Kettânî, *Hadis Literatürü*, 82.

“Kitabu’t-Tahâret” ve “Kitabu’s-Salât” ile başlayıp “Kitabu’l-İlm” ile sona ermektedir. Eserde yer alan hadislerin kaynakları zikredilmiş olup ele alınan hadisler; *Kütüb-i Sitte* ve diğer meşhur hadis kaynakları olan Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’i, Dârekutnî’nin *Sünen*’i ve Saîd b. Mansûr’un *Sünen*’i gibi bazı önemli hadis kaynaklarından derlenmiştir. Ancak esere alınan hadislerin büyük bir kısmı *Sahihayn*’dan derlenmiştir. Nitekim eserde yer alan 350 rivâyetin kaynağı Buharî ve Müslim’dir.¹⁰⁰ Müellif eserine aldığı hadislerin sıhhati veya herhangi bir râvî hakkında bilgi vermiş ve bu konuda en çok Tirmizî’nin görüşüne müracaat etmiştir.¹⁰¹ Ancak nadir de olsa bazı rivâyetlerin sıhhati hakkında kendi görüşüne de yer vermiştir.¹⁰²

Eserin birden çok el yazması bulunmaktadır. Bir nüshası Mısır Ezher Üniversitesi Kütüphanesi’nde 1180 numaralı mecmuada, bir nüshası ise Medine’de Mahmudiyye Kütüphanesi 640 numarada kayıtlıdır.¹⁰³ Tespit edebildiğimiz kadarıyla eserin mahtut diğer bir nüshası ise Süleymaniye Kütüphanesi’nde Şehid Ali Paşa koleksiyonu 518 numaralı mecmuada kayıtlıdır. Çeşitli yerlerde pek çok neşri yapılan eser, ilk defa 1984 yılında Kahire’de Ali Rahmi tahkikiyle yayımlanmıştır.¹⁰⁴ Bir baskısı ise 1987 yılında Beyrut’ta Ğassan İsa Muhammed tahkikiyle Müessesetü’r-Risale tarafından yapılmıştır.

5. Fezâilü’l-Kur’ân

Bir cüz olduğu belirtilen¹⁰⁵ eser, Kur’an’ı öğrenenin ve öğretenin nail olacağı sevabı, onu güzel ve doğru okumanın önemi ve bazı sûrelerin faziletlerine dair 65 rivâyet içermektedir. Yer verdiği rivâyetleri senedleriyle birlikte zikreden müellif, eserin genelinde rivâyetlerin sıhhat durumu ve rivâyetleri hangi kaynaklardan aldığına dair bilgileri de zikretmiştir. Müellif rivâyetle-

100 Ziyauddin el-Makdisî, *Fezâilü’l-Amâl*, thk. Ğassan İsa Muhammed, Müessesetü’r-Risale, Beyrut 1987, Neşredenin girişi, I, 80.

101 Örnekler için bkz., Ziyauddin el-Makdisî, *Fezâilü’l-Amâl*, III, 392, 397, 493; IV, 638, 645.

102 Örnekler için bkz., Ziyauddin el-Makdisî, *Fezâilü’l-Amâl*, IV, 569, 611.

103 Ziyauddin el-Makdisî, *Fezâilü’l-Amâl*, Neşredenin girişi, I, 70-72.

104 Hasnâ Bekrî, *ez-Ziyâ el-Makdisî*, 271.

105 Zehebî, *Târihu’l-İslâm*, XLVII, 212; İbn Recep, *ez-Zeyl ‘alâ Tabakât*, III, 519; el-Uleymî, *el-Menhec*, IV, 254.

ri genellikle Buhârî ve Müslim'den seçmiştir. İlk defa 2000 yılında Beyrut'ta Salâh b. İyâz eş-Şellâhî tahkikiyle Dâru İbn Hazm tarafından neşredilmiştir.

6. Fezâilu's-Şâm

Üç cüz olduğu ifade edilen¹⁰⁶ kitap, haçlıların Şam ve Filistin bölgeleriyle birlikte Kudüs'ü ele geçirdikleri dönemde bölgenin sahip olduğu faziletleri ve Müslümanlar nezdinde taşıdığı öneme vurgu yapmak için kaleme alınmıştır. Eserin birinci bölümü Dmaşk, ikinci bölümü Kudüs, üçüncü bölümü ise Şam ve Filistin bölgelerindeki diğer yerlerin faziletleriyle ilgili rivâyetleri bir araya getirmiştir. İkinci bölümü olan ve 66 rivâyetten müteşekkil Fezâilu Beytî Makdis adlı kısmı günümüze ulaşmış ve mahtut bir nüshası müellif hattıyla Zahiriyye Kütüphanesi 48 (23-25) numarada kayıtlıdır.¹⁰⁷ Suriye'de 1405/1985 yılında Muhammed Mutî' el-Hâfız tahkikiyle Dârü'l-Fikr tarafından *Fezâilu Beytî Makdis* ismi ile neşredilmiştir.

7. İttibâu's-Sünen ve İctinâbü'l-Bid'a

Kaynaklarda *İttibâu's-Sünen ve İctinâbü'l-Bid'a*¹⁰⁸ ve *el-Emru bi't-Tibâi's-Sünen ve İctinâbi'l-Bid'a* gibi¹⁰⁹ isimlerle anılmaktadır. Müellif kendi zamanında bid'at olarak değerlendirilen bazı konulara dikkat çekip kaynağı sünnete dayanan davranışlara yönlendirmek amacıyla bu eseri kaleme almıştır. Eserde bid'at olarak nitelendirilen konular arasında şarkı söyleme, raks etme, zurna ve davul çalma gibi birtakım hususlar vardır. Müellif eserinde bid'atlerden kaçınma ve Hz. Peygamber'in sünnetine yönelmek için pek çok hadisin yanı sıra Selefin sözlerine ve birtakım şiirlere de yer vermiştir.¹¹⁰ Ese-

106 Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XLVII, 212; İbn Recep, *ez-Zeyl 'alâ Tabakât*, III, 519; el-Uleymî, *el-Menhec*, IV, 254.

107 Elbânî, *el-Muntahab*, 452; et-Tarîkî, Abdullah b. Muhammed, *Mu'cemu Musanna'fati'l-Hanâbile*, Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vatanî, Riyad, 2001, III, 157.

108 Kettânî, *Hadis Litaratürü*, 82.

109 İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakât*, III, 520; el-Uleymî, *el-Menhec*, IV, 254; a.mlf., *ed-Dür-rü'l-Mündad*, I, 385.

110 Bkz., Ziyauddin el-Makdisî, *İttibâu's-Sünen ve'ctinâbi'l-Bida'*, thk. Muhammed Bedreddin el-Kahvecî- Mahmûd el-Arnâvûd, Dârü İbn Kesîr, Dımaşk 1987, 19-37.

rine aldığı hadislerin kaynaklarını zikreden müellif, aldığı hadislerin sahâbe râvîsi dışında sened zikretmemiş, bazı hadislerin sıhhati hakkındaki kanaatini belirtmiş¹¹¹ ve metinde geçen bazı garip kelimeler¹¹² hakkında da bilgi vermiştir. Mahtût bir nüshası Zahirîyye Kütüphanesi 52 (79-91), 768, 8778 (171-179) numaralarda kayıtlı olan¹¹³ eser, Dımaşk'ta 1987 yılında Muhammed Bedreddîn el-Kahvecî ve Mahmûd el-Arnâvûd tahkikiyle Dârü İbn Kesîr tarafından neşredilmiştir.

8. Tibbu'n-Nebevî

Kaynaklarda *el-Emrâz ve'l-Keffârat ve't-Tıbb ve'r-Rukayyât* adıyla zikredilen¹¹⁴ eser, tıbbu'n-nebevîye dair Buhârî ve Müslim'den derleneyerek 91 hadisi bir araya getirilmiştir. Eserine aldığı hadislerin senedlerini ve kaynaklarını da zikreden müellif, mezkûr hadislerin sıhhatleri hakkında da bazen bilgi vermiştir.¹¹⁵ Mahtût birer nüshası Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye'de 820 (74304) ve 536 (20337) numarada kayıtlı olan¹¹⁶ eserin birçok neşri yapılmıştır. Eser ilk defa 1989 yılında Mısır'ın Tanta şehrinde Mecdî Fethî es-Seyyîd tahkikiyle *Tıbbu'n-Nebevî* adıyla Dârü's-Sahâbe li't-Turâs tarafından neşredilmiştir. Eserin bir diğer neşri Ebû İshak el-Hüveynî tahkikiyle *el-Emrâz ve'l-Keffârat ve't-Tıbb ve'r-Rukayyât* adıyla 1999 yılında Kahire'de Dârü İbn Affân tarafından yapılmıştır.

9. el-Udde li'l-Kerbî ve's-Şidde

Bir dua mecmuası olan eser, senedleriyle birlikte nakledilen 60 rivâyet içermektedir. Müellif eserine sıkıntılı durumlarda Hz. Peygamber'den nakledilen bir duayla başlamış daha sonra ise bu sıkıntılı durumlardan kurtulmak ve yapılan duaya icabet edilmesi için Hz. Peygamber'den nakledilen ismi azâm

111 Bkz., Ziyauddîn el-Makdisî, *İttibâu's-Sünen*, 41, 52.

112 Bkz., Ziyauddîn el-Makdisî, *İttibâu's-Sünen*, 42, 60, 75.

113 Elbânî, *el-Muntahab*, 440-441.

114 İbn Recep, *ez-Zeyl 'alâ Tabakât*, III, 521; el-Uleymî, *el-Menhec*, IV, 254; a.mlf., *ed-Dür-rü'l-Mündad*, I, 385.

115 Örnekler için bkz., Ziyauddîn el-Makdisî, *Tıbbu'n-Nebevî*, thk. Mecdî Fethî es-Seyyîd, Dârü's-Sahâbe li't-Turâs, Tanta 1989, 18, 24, 47, 49, 53, 56.

116 Ziyauddîn el-Makdisî, *Tıbbu'n-Nebevî*, Neşredenin girişi, 13.

duasına yer vermiştir. Müellif daha sonra muhtelif durumlarda insanın başına gelebilecek sıkıntılı durumlardan selamette olunması için okunması tavsiye edilen çeşitli dualara yer vermiştir. Eserin mahtut bir nüshası 25 varak olarak Kahire'de Arapça El Yazmaları Enstitüsü Kütüphanesi'nde kayıtlıdır.¹¹⁷ Eser ilk defa 1994 yılında Kahire'de Yasir b. İbrahim b. Muhammed tarafından tahkik edilmiş ve Dârü'l-Miškât tarafından neşredilmiştir.

10. Ehâdisü Avâlin ve Hikâyât ve Eş'âr

Müellif eserinde âlî isnatla kendisine ulaşan 21 tane rivâyeti küçük bir cüz halinde bir araya getirmiş ve eserin sonuna bazı şiir ve hikâyeler de eklemiştir. Müellif hattıyla bir nüshası Zahiriyeye Kütüphanesi 4539 (1-13) numaralı mecmuada kayıtlı olan¹¹⁸ eser, ilk defa Beyrut'ta 2009 yılında Muhammed b. Nasır el-A'cemî tahkikiyle *Cüz'ün fihî Ehâdisü Avâlin ve Hikâyât ve Eş'âr* adıyla (*Silsiletü Likâi'l-Aşri'l-Evâhir bi'l-Mescidi'l-Haram* içinde, XI) Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye tarafından neşredilmiştir.

11. en-Nehyü 'an Sebbi'l-Ashâb

Eser, Fezâilu's-Sahâbe alanında kaleme alınan önemli bir çalışmadır. Müellif eserinde sahâbenin fazileti ve onlara sövmenin nehyi hakkında 64 rivâyeti senedleriyle birlikte yer vermiştir. Müellif hadislerin kaynakları ve sıhhati hakkında bilgi vermekle beraber bazen rivâyet farklılıklarına da dikkat çekmiştir.¹¹⁹ Mahtut bir nüshası Zahiriyeye Kütüphanesi 101 (21-44) numarada¹²⁰ kayıtlı olan eser *en-Nehyü 'an Sebbi'l-Ashâb vemâ fihî min'el-İsmi ve'l-İkâb* adıyla ilk defa Kahire'de Muhammed Ahmed Aşûr ve Cemâl Abdülmün'im el-Kûmî'nin tahkikiyle Dârü'z-Zehebîyye tarafından neşredilmiştir.

117 Ziyauddîn el-Makdisî, *el-Udde li'l-Kerbi ve'l-Şidde*, thk. Yasir b. İbrahim b. Muhammed, Dârü'l-Miškât, Kaire 1994, Muhakkikin girişi, 11.

118 Elbânî, *el-Muntahab*, 446.

119 Örnekler için bkz., Ziyauddîn el-Makdisî, *en-Nehyü 'an Sebbi'l-Ashâb vemâ fihî min'el-İsmi ve'l-İkâb*, thk., Muhammed Ahmed Aşûr- Cemâl Abdülmün'im el-Kûmî, Dârü'z-Zehebîyye, Kahire 1994, 32-33, 38, 52.

120 Bkz., Elbânî, *el-Muntahab*, 456.

12. Sıfâtü'l-Cenne

Cennet ve nimetleri hakkında 212 rivâyet ihtiva eden ve kaynaklarda 3 cüz olduğu ifade edilen¹²¹ eserde müellif, cennetin sahip olduğu kapılar, cennet ehli olan zümreler, en büyük cennet nimetleri, cennetin sahip olduğu vasıflar ve nimetler, cennet nehirleri, cennet ehlinin giyeceği elbiseler gibi pek çok konuyu işlemiştir. Müellif ele aldığı hadislerin sadece sahâbe râvîsini zikretmiştir. Mahtut bir nüshası Zahirîyye Kütüphanesi 103 (77-89) numaralı mecmuada kayıtlı olan¹²² eser ilk defa 2002 yılında Riyad'ta Sabrî Selame Şahin tahkikiyle neşredilmiştir.

13. Cüz'ün fihi'r-Rüvâtü an Ebi'l-Hasan Müslim b. Haccâc

Ziyauddîn bu eseri Müslim b. Haccac ile olan güçlü bağına işaret etmek amacıyla kalem almıştır. O, eserde kendisinden başlayarak Müslim'e ve Müslim'in tarikiyle de Hz. Peygamber'e kadar ulaşan on farklı hadis ve isnad zikretmiştir. İlk defa 1996 yılında Beyrut'ta Ebu Yahya Abdullah el-Künderî tahkikiyle Zehebî'nin *Tercemetü'l-İmam Müslim ve Rüvâtü Sahîbî* adlı eseriyle birlikte İbn Hazm yayınevi tarafından neşredilen eserin mahtut bir nüshası Zahirîyye Kütüphanesi 82 (143-148) numaralı mecmuada kayıtlıdır.¹²³

14. Cüz'ün fihi Hadîsi'l-Kulleteyn bi Cemî'i Turukihi's-Sâbit

Müellif, bazı âlimler tarafından delil olarak kabul edilmeyen kulleteyn hadisinin tüm tariklerini bir araya getirerek savunmuştur. Eserin mahtut bir nüshası Kudüs'te Mahfûzatü Mektebeti'l-Camiati'l-Arabiyye'de Yehuda 1106 Ms. Yah. Ar. Mecmuada kayıtlıdır.¹²⁴ Eser ilk defa 2012 yılında Beyrut'ta Yusuf b. Muhammed Mervan tahkikiyle Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye tarafından neşredilmiştir.

121 İbn Recep, *ez-Zeyl 'alâ Tabakât*, III, 519.

122 Elbânî, *el-Muntahab*, 452.

123 Sevâs, *Fihrişu Mecâmi'*, 202-203.

124 Ziyauddîn el-Makdisî, *Cüz'ün fi Hadîsi'l Kulleteyn bi Cemî'i Turukihi's-Sâbit*, thk. Yusuf b. Muhammed Mervan, Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2012, Neşredenin girişi, 10.

15. ez-Ziyadât alâ Sülasıyyati'l-Ahmed

Ziyauddîn el-Makdisî bu eseri telif etmek için Muhibuddîn İsmail b. Ömer el-Makdisî'nin (ö.613/1216) Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i üzerine kaleme aldığı *Sülâsiyyât*'ını esas almıştır. O, üç râvîden oluşan rivâyetlerin toplandığı *Sülâsiyyât*'ta eksik olduğunu tespit ettiği rivâyetleri ilave etmek suretiyle bu eserini kaleme almıştır. Zahirıyye Kütüphanesi 89 (173-201) numaralı mecmuada kayıtlı olan¹²⁵ eser, Muhammed b. Ahmed es-Seffârîni (ö.1188/1774) tarafından *Şerhu Sülasıyyâti Müsnedi'l-Ahmed* adıyla şerhedilmiş ve Züheyr eş-Şâviş tahkikiyle Beyrut'ta 1978 yılında el-Mektebetü'l-İslâmi tarafından neşredilmiştir. İlgili eser incelendiğinde 331 kadar rivâyetten hangilerinin Muhibuddîn İsmail b. Ömer ve hangilerinin Ziyauddîn tarafından tespit edilip esere alındığını söylemenin güç olduğunu belirtmemiz gerekir.

16. Tusâ'ıyyatü Müslim

İmam Müslim'in zamanında az rastlanan bir durum olsa da Müslim'in *Sahib*'inde bulunan dokuz râvîli senedler üzerine yapılan bir çalışmadır. Dolayısıyla Müslim'in nâzil isnadları üzerine kaleme alınmıştır. Ziyauddîn el-Makdisî, Müslim'in *Sahib*'inde dokuz râvîli olarak tespit ettiği üç rivâyeti küçük bir cüz olarak bir araya getirmiştir. Mahtut bir nüshası Zahirıyye Kütüphanesi 348 (51-55) numarada¹²⁶ kayıtlı olan eser, ilk defa Muhammed Mutî' el-Hâfız tarafından tahkik edilmiş Beyrut'ta tarihsiz bir şekilde Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiye tarafından neşredilmiştir.

17. Müvâfakâtü Eimmeti'l-Hamse

Eser, müellif Ziyauddîn ile beş hadis hocası arasında var olan güçlü bağa işaret etmektedir. Nitekim müellif eserinde Buhari, Müslim, Ebu Dâvud, Tirmizi ve Nesâi'nin tek bir hocadan rivâyet etmekte ittifak ettikleri ve aynı zamanda âlî isnatla kendisine ulaşan sekiz hadisi ve senedlerini bir araya getirmiştir. İlk defa Muhammed Mutî' el-Hâfız tarafından tahkik edilmiş ve *et-Tenvîh ve't-Tebyîn* adlı eseriyle birlikte 1999 yılında Beyrut'ta Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiye tarafından neşredilmiştir.¹²⁷

125 Sevâs, *Fibrîsu Mecâmî'*, 521.

126 Elbânî, *el-Muntahab*, 445; Kettânî, *Hadis Literatürü*, 191.

127 Efendioğlu, "Ziyaeddîn el-Makdisî ve el-Ehâdisü'l-Muhtâra Adlı Eseri", 81.

18. el-Ehâdis ve'l-Hikayât

Kaynaklarda *el-Hikayâtü'l-Mustetrefât* adıyla da zikredilen¹²⁸ bu eserin pek çok cüzden oluştuğu anlaşılmaktadır. Ancak eserin günümüze yalnızca üçüncü, on ikinci, on üçüncü ve on dördüncü cüzü ulaşmıştır. Eser, pek çok merfû ve mevkûf hadisin yanı sıra birçok âlimin çeşitli konularla ilgili hikâyelerini konu almaktadır. Müellif ele aldığı hadislerin senedlerini zikretmiş ve senedlerde yer alan bazı râvîlerin cerh-ra'dil durumu ve hadislerin sıhhati hakkında da bilgi vermiştir. Eserin üçüncü cüzünün mahtut bir nüshası Zahirîyye Kütüphanesi 15 (29-40),¹²⁹ on ikinci cüzü 20 (204-212),¹³⁰ on üçüncü cüzü 111 (166-177), on dördüncü cüzü 111 (144-155) numaralı mecmualarda kayıtlıdır.¹³¹

B. Rical/Tarih ve Siyer İlimlerine Dair Eserleri

1. Zikrû'l-Evhâm fi Meşâyihî'n-Nübel

Bir cüz olduğu belirtilen¹³² bu eser, Ebu'l-Kâsım İbn Asâkîr'in rical edebiyatında *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin hocalarının alfabetik bir koleksiyonu olarak kaleme aldığı *el-Mu'cemül-Müştemil alâ Zikrî Esmâi Şuyuhî'l-Eimmeti'n-Nübel* adlı eseri üzerine yazılmıştır. Müellif, eserde tespit etmiş olduğu hataları tashih etme ve eksiklikleri tamamlama amacıyla *Zikrû'l-Evhâm*'ı kaleme almıştır. Müellif tanıttığı *Kütüb-i Sitte* hocalarını İbn Asâkîr gibi alfabetik olarak sıralamıştır. Mahtut bir nüshası Zahirîyye Kütüphanesi 68 (1-6) numaralı mecmuada kayıtlı olan¹³³ eser, müstakil olarak ilk defa 1992 yılında Medine'de Bedr b. Muhammed el-İmâş tahkikiyle Dârü'l-Buhârî tarafından neşredilmiştir.

128 İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakât*, III, 519-520; el-Uleymî, *el-Menhec*, IV, 254; a.mlf., *ed-Dürü'l-Mündad*, I, 385.

129 Sevâs, *Fihrişu Mecâmi'*, 67.

130 Sevâs, *Fihrişu Mecâmi'*, 98.

131 Elbânî, *el-Muntahab*, 443-444.

132 İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakât*, III, 520.

133 Elbânî, *el-Muntahab*, 449; Sevâs, *Fihrişu Mecâmi'*, 347.

2. el-Hikayâtü'l-Muktebese fi Kerâmâti Meşâyihî'l-Erdi'l-Mukaddese

Kudüs ve civarında yaşamış olan birçok âlimin ve önemli zatların hayat hikâyeleri ve kerametlerini konu alan bu eser, daha ziyâde rical/terâcim kitabı olarak değerlendirilmektedir.¹³⁴ Müellif eserinde yer verdiği şahısları alfabetik olarak sıralamış ve ele aldığı her şahsın hayat hikâyesini, ilmi faaliyetlerini ve özellikle kerametlerini işlemiştir. Neşredilmeyen ve günümüze sadece üçüncü cüzü ulaşan eserin mahtut bir nüshası Zahirîyye Kütüphanesi 1039 (89-99) numaralı mecmuada kayıtlıdır.¹³⁵

3. Sebebü Hicreti'l-Mukâdeseti ve Kerâmâti Meşâyihim

Kudâme ailesinin Kudüs'ten Dımaşk'a göç etme sebepleri ve bu ailede yetişmiş olan âlimler ve bunların sahip olduğu faziletleri hakkında bilgi verilmektedir. Eser, hem âlimlerin hayat hikâyelerini ve hem de bunları alfabetik olarak sıralaması hasebiyle rical edebiyatı kapsamında değerlendirilmesi gerekir. Eserde ailenin önde gelen ailelerinden Şeyh Ahmed, Şeyh Ebu Ömer, Muvaffak İbn Kudâme, Abdulğanî el-Makdisî gibi önemli şahıslar ele alınmıştır. Bu çalışmanın müellifin günümüze ulaşmayan *Siyerü'l-Mukadese* isimli eseriyle aynı olduğu tahmin edilmektedir.¹³⁶ Neşredilmeyen ve günümüze yalnızca belli bir kısmı ulaşan eserin yazma bir nüshası Zahirîyye Kütüphanesi 71 (87-99) numarada kayıtlıdır.¹³⁷

4. İhtisaru Kitabu'l-Elkâb li'ş-Şirâzî

İbn Hacer'in eserinden sonra lakablar bilgisi alanında en önemli eser olduğu belirtilen¹³⁸ eş-Şirâzî'nin (ö.411/1020) telif etmiş olduğu *el-Elkâb ve'l-Künâ* adlı eseri üzerine yapılan muhtasar bir çalışmadır. Tespit ettiğimiz kada-

134 Hasnâ Bekrî, *ez-Ziyâ el-Makdisî*, 322-323.

135 Sevâs, *Fibrisu Mahtutâti Dâri'l-Kütübi'z-Zahirîyye*, Mecmâü'l-Lügati'l-Arabiyye, Dımaşk 1983, I, 224.

136 Hasnâ Bekrî, *ez-Ziyâ el-Makdisî*, 323-325.

137 Hasnâ Bekrî, *ez-Ziyâ el-Makdisî*, 323-324.

138 Kettânî, *Hadis Literatürü*, 244.

ryla eserin yazma bir nüshası Saraybosna Gazi Hüsrev Paşa Kütüphanesi'nde (1/386 (1/2734), 120 vr.) kayıtlıdır.

5. Sebetü'l-Mesmûât

Müellif daha ziyâde bu eserinde seyahat ettiği yerler, buralarda kendilerinden ilim aldığı hocaları, bu yerlerde katıldığı ders halkaları, ders halkalarındaki arkadaşları ve okutmak üzere icâzet aldığı kitaplar hakkında bilgi vermiştir. Günümüze belli bir kısmı ulaşabilen ve Zahiriyye Kütüphanesi 106 (54-67) numarada¹³⁹ mahtut bir nüshası kayıtlı olan eser, 1999 yılında Beyrut'ta *Sebetü Mesmûati'l-İmam el-Hâfız Ziyauddin el-Makdisî* adıyla Muhammed Mutî el-Hâfız'ın tahkikiyle Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye tarafından neşredilmiştir.

6. el-Künâ ve'l-Esmâ

Râvîlerin isimleri ve lakapları alanında telif edilen ve küçük bir hacme sahip olan bu eserin mahtut bir nüshası sayfaların üst kısmı silik bir şekilde Zahiriyye Kütüphanesi 67 (238-250) numaralı mecmuada kayıtlıdır.¹⁴⁰

7. es-Sîretü'n-Nebeviyye

Hz. Peygamber'in hayatını konu almakta olan ve günümüze yalnızca iki bölümü ulaşan eserin birinci bölümünde Hz. Peygamber'in soyu, hayat hikâyesi, yapmış olduğu umreler gibi çeşitli konular ele alınmıştır. İkinci bölümde ise Hz. Peygamber'in diğer peygamberlerden üstünlüğü, kendisine verilip de diğer peygamberlere verilmeyen beş mucize gibi birtakım hususlar işlenmiştir.¹⁴¹ Eserin günümüze ulaşan kısımları mahtut bir halde olup müellif hattıyla birinci bölümü Zahiriyye Kütüphanesi 85 (259-272) numarada¹⁴² ikinci bölümü ise 110 (204-213) numaralı mecmuada¹⁴³ kayıtlıdır.

139 Elbânî, *el-Muntabab*, 445.

140 Elbânî, *el-Muntabab*, 446; Kettânî, *Hadis Literatürü*, 247.

141 Hasnâ Bekrî, *ez-Ziyâ el-Makdisî*, 321-322.

142 Elbânî, *el-Muntabab*, 449; et-Tarikî, *Mu'cemu Musennefat*, III, 164.

143 Elbânî, *el-Muntabab*, 449; Sevâs, *Fibrîsu Mecâmi'*, 592-593; et-Tarikî, *Mu'cemu Musennefat*, III, 164.

8. Sıfatü'n-Nebî

Eser, Hz. Peygamberin şemaii sahasında telif edilen önemli bir çalışmadır. Müellif bu çalışmasında Hz. Peygamber'in ahlâkı, edebi ve çeşitli vasıflarıyla ilgili sekiz tane uzun rivâyeti kendisine ulaşan senedleriyle birlikte yer vermiştir. Mahtut bir nüshası Zahiriyye Kütüphanesi 41 (179-184) numaralı mecmuada kayıtlı olan¹⁴⁴ eser ilk defa Beyrut'ta 2004 yılında Fevvez Ahmed Zemerli'nin tahkikiyle Dârü İbn Hazm tarafından neşredilmiştir.

9. Menâkibu Abdullah b. Ca'fer b. Ebî Tâlib

Habeşistan'a göç esnasında burada doğan ilk sahâbî olan ve Cafer b. Tâlib'in oğlu Abdullah'ın cömertliği ve faziletleri ile ilgili senedleriyle birlikte 4 rivâyet içeren bu eser,¹⁴⁵ ilk defa Dımaşk'ta 1987 yılında *el-Müntekâ min Ahbâri'l-Asma* î ile birlikte M.Mutî el-Hâfiz tarafından neşre hazırlanmış ve ilgili eserin sonunda Dârût-Talas tarafından basılmıştır.

10. Menâkibü Ca'fer b. Ebî Tâlib

Eser, Cafer b. Ebî Tâlib'in faziletlerini ve menkıbelerini konu alan isnadlı 17 rivâyet ihtiva etmektedir. Müellif rivâyetleri aldığı kaynakları ve rivâyetlerin sıhhat durumu hakkında da bilgi vermiştir. Mahtut bir nüshası Zahiriyye Kütüphanesi 70 (88-94) numarada kayıtlı¹⁴⁶ olan eser, ilk defa 1969 yılında Bağdat'ta Muhammed Hasan Ali Yasin tarafından neşredilmiştir.

11. Menâkibu Şeyh Ebu Ömer el-Makdisî

İki cüzden oluşan eser, Kudâme ailesinin Cemmâil Köyü'nden Dımaşk'a hicret ettikten sonra ailenin önderi olan ve aileyi ilme yönlendiren şeyh Ebu Ömer Muhammed b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî'nin (ö.607/1210) hayat hikâyesi, ahlâkı, hocaları, faziletleri, rivâyetleri, şiirleri ve kerametleri gibi konuları ele almıştır. İlk defa 1997 yılında Beyrut'ta Ebu Yahya Abdullah

144 Ziyaüddin el-Makdisî, *Sıfatü'n-Nebî ve Cemilü Ahlakihî ve Edebihî*, thk. Fevvez Ahmed Zemerli, Dârü İbn Hazm, Beyrut 2004, Neşredenin girişi, 17.

145 Hasnâ Bekrî, *ez-Ziyâ el-Makdisî*, 289.

146 Ziyaüddin el-Makdisî, *Menâkibu Ca'fer b. Ebî Tâlib*, nşr. Muhammed Hasan Ali Yasin, Matbaatu'l-Maârif, Bağdat 1969, 16; Elbânî, *el-Muntahab*, 455.

el-Künderî'nin tahkikiyle Dârü İbn Hazm tarafından neşredilen eserin bir diğ er neşri ise 2003 yılında Tanta'da Ahvâlü Ebû Ömer el-Makdisî adıyla Amr b. Abdülmün'ım es-Sülemî'nin tahkikiyle Darü'z-Ziya tarafından yapılmıştır.

C. Diğer Eserleri

1. Kelâmu'z-Ziya el-Makdisî alâ Şey'in min Ehâdisi el-Cem'u Beyne's-Sahihayn¹⁴⁷
2. İstidrâkât alâ Kitabi'd-Düreri'l-Eser¹⁴⁸
3. el-Hikayâtü'l-Mensûre¹⁴⁹
4. el-Müntekâ min Ahbâri'l-Asma'¹⁵⁰
5. Fadlu'l-Hadîs ve Ehluh¹⁵¹

147 Müellif, Endülüslü âlim el-Humeydî'nin (ö.488) kaleme aldığı *el-Cem'u Beyne's-Sahihayn* adlı eserinde tespit ettiği eksiklikleri ve hataları giderip tashih etmek amacıyla bu eseri kaleme almıştır. Günümüze kadar neşredilmeyen eserin bir nüshası müellif hattıyla Zahiriyye Kütüphanesi 85 (176-184) numarada kayıtlıdır. Bkz., Elbânî, *el-Muntahab*, 455; Sevâs, *Fibrîsu Mecâmî'*, 439.

148 Müellifin hocası ve aynı zamanda Kudâme ailesinin meşhur muhaddislerinden Abdulğani el-Makdisî'nin *ed-Dürerü'l-Eser* adlı eseri üzerine yazılmıştır. Ziyauddin bu eserini *ed-Dürerü'l-Eser*'de görmüş olduğu bazı eksiklere ve hatalara işaret etmek ve bunları tashih etme amacıyla kaleme almıştır. Daha çok ahkâm hadislerini içeren bu eserin mahtut bir nüshası Zahiriyye Kütüphanesi 328 (158-162) mecmuada kayıtlıdır. Bkz., el-Mecmâ'u'l-Melikî, *Fibrîsu's-Şâmil li Turâsi'l-Arabî: el-Hadîsu'n-Nebevî ve Ulûmuhû*, Amman, 1992, I, 182.

149 Sahâbeden başlayarak müellifin zamanına kadar yaşayan bazı selefî salihinin başından geçen hikâyeler eserde konu edinmiştir. Müellif bu hayat hikâyelerini aktarırken merfû, mevkuf ve maktu pek çok rivâyetti senedleriyle eserine almıştır. Sahâbe başta olmak üzere pek çok kimse hakkında bilgi verildiği için rical ilmi açısından önemlidir. Eserin mahtut bir nüshası Zahiriyye Kütüphanesi 110 (196-203) numarada kayıtlıdır. Bkz., Elbânî, *el-Muntahab*, 449; Hasnâ Bekrî, *ez-Ziyâ el-Makdisî*, 345.

150 İki cüzden oluşan eser senedleriyle birlikte 91 rivâyet içermektedir. Ziyauddin, İbn Zeber-Rabeî'nin (ö.329/940) telif ettiği olduğu *Abbâru'l-Asma'î* adlı eserinde yer alan rivâyetlerden seçerek bu eseri telif etmiştir. İlk defa Dimaşk'ta 1354/1936 yılında İzzeddin et-Tenûhî tahkikiyle neşredilen eserin bir diğ er neşri Dimaşk'ta 1987 yılında Muhammed Mutî el-Hâfîz tahkikiyle Dârût-Talas tarafından yapılmıştır.

151 Hadis ilmi ve bu ilimle uğraşan muhaddislerin sahip olduğu faziletleri konu alan bu eserde pek çok merfû ve mevkuf rivâyeti kaydeden müellif, bazen şiir ve rüyalara da yer vermiştir. Müellif hattıyla günümüze ulaşan eserin mahtut bir nüshası Zahiriyye Kütüphanesi 107 (140-145) numaralı mecmuada kayıtlıdır. Bkz., Elbânî, *el-Muntahab*, 446.

6. Kitâbü'l-İmân ve Me'âni'l-İslâm¹⁵²
7. Kitâbü'l-İlm¹⁵³
8. en-Nasîha¹⁵⁴
9. Zikru'l-Musâfaha¹⁵⁵
10. Zikrü Tahrîmi'l-Müskir¹⁵⁶
11. Avâli'l-Esânîd¹⁵⁷
12. Min Avâli Hadîsi'l-Hâfız ez-Ziya¹⁵⁸

- 152 Eserde iman ve İslâm konularıyla ilgili hadisler bir araya getirilmiştir. Müellif eserinde yer verdiği hadislerin senedlerini zikretmemiş sadece sahâbe râvisine yer vermiştir. Bir iddiaya göre bu eser müstakil bir eser olmayıp müellifin *eş-Şâfi fi's-Sünen 'alâ'l-Kâfi* adlı eserinin bir kısmıdır. (Bkz., el-Hâfız, *et-Tenvih ve't-Tebyin*, 327) Eserin müellif hattıyla bir nüshası Zahirîye Kütüphanesi 21 (56-60) numarada kayıtlıdır. Bkz., Elbânî, *el-Muntahab*, 445.
- 153 Eserde ilmin önemi ve fazileti ve buna teşvik etmek için bazı hadisler sahâbe râvisi hariç senedsiz bir şekilde bir araya getirilmiştir. Müellif hattıyla mahtut bir nüshası Zahirîye Kütüphanesi 21 (60) numarada kayıtlıdır. Bkz., Elbânî, *el-Muntahab*, 452; Sevâs, *Fibrîsu Mecâmî'*, 100; Efendioğlu, "Ziyâeddin el-Makdisî", *DİA*, XLIV, 493.
- 154 Bu eserde müellif, el-Melikü'l-Eşref'in ülkeyi hakkıyla ve adaletle yönetmesi için altı ayet ve 27 hadis zikrederek kendisine nasihatlerde bulunmuştur. Müellif eserinde sahâbe râvisi de dâhil olmak üzere sened zikretmemiştir. Mahtut bir nüshası Zahirîye Kütüphanesi 111 numaralı mecmuuda kayıtlıdır. Bkz., Ali Hasan Ali Abdülhamid el-Halebî, "Nasihatü'l-Melikü'l-Eşref", *Mecelletü'l-Hikme*, 1994, III-1, s.s. 215-247, Neşredenin girişi, 215.
- 155 Tokalaşma konusunda *Kütüb-i Sittê*'den derlenmiş 15 hadis ihtiva etmektedir. Eserine aldığı hadislerin senedlerini ve kaynaklarını da zikreden müellif mezkûr hadislerin sıhhatleri hakkında da bilgi vermiştir. Mahtut bir nüshası Zahirîye Kütüphanesi 103 (77-89) numaralı mecmuuda kayıtlı olan eser (Bkz., Elbânî, *el-Muntahab*, 449) 2003 yılında Tanta'da Amr Abdül'mün'im Süleym tahkikiyle neşredilmiştir.
- 156 Eser, *Zemmü'l-Müskir* adıyla da bilinmektedir. (bkz., İbn Recep, *ez-Zeyl 'alâ Tabakât*, III, 519) Müellif bu eserinde içki içmenin haramlığına, zararlarına ve içen kimsenin çarptırılması gereken cezaya dair rivâyetleri sahâbe râvisi hariç senedleri hafzederek bir araya getirmiştir. Günümüze kadar neşredilmeyen eserin mahtut bir nüshası İrlanda'nın Düblin Kütüphanesi'nde 3854 (47-49) numaralı mecmuuda kayıtlıdır. Bkz., Efendioğlu, "Ziyâeddin el-Makdisî", *DİA*, XLIV, 493.
- 157 Ziyaüddin Hz. Peygamber ile aralarında uzun bir zaman olmasına rağmen kendisine yalnızca yedi râvî ile ulaşan âli isnatlara sahip olan hadisleri bir araya getirmiştir. Eser 14 sahâbiden 52 tane hadisi ihtiva etmektedir. Mahtut bir nüshası Zahirîye Kütüphanesi 38 (177-186) numaralı mecmuuda kayıtlı olan (bkz., Elbânî, *el-Muntahab*, 446) eser ilk defa Dımaşk'ta 2008 yılında Mut' el-Hâfız tarafından tahkik edilmiş ve Dârü'l-Mektebi tarafından neşredilmiştir.
- 158 Müellif bu eserinde Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde yer alan bazı hadislerin âli isnadlarını

13. Muvafakâti Abdullah b. Yezîd el-Mukrî¹⁵⁹
14. Muvafakâtü Hişam b. Ammâr¹⁶⁰
15. Ehâdîsu Affan b. Müslim¹⁶¹
16. Cüz'ün fi'z-Zebbî ani'l-İmam et-Taberânî¹⁶²
17. Cüz'ün fihi zikrû Salati'l-Mustafa Halfe Ebî Bekir es-Sıddîk¹⁶³

tespit etmiş ve yazar olan Ahmed b. Hanbel'in yer almadığı ancak onun hocalarında birleşen bir senedle hadisleri rivâyet etmiş ve bir araya getirmiştir. (bkz., Hasnâ Bekrî, *ez-Ziyâ el-Makdisî*, 329-330) Ziyauddin yaptığı bu çalışmayla *Müsned*'in yazarı Ahmed b. Hanbel'in hocalarına Ahmed b. Hanbel'in bulunduğu senedlerden daha az râvî ile ulaşmıştır. Eserin mahtut bir nüshası Zahirîyye Kütüphanesi 16 (1-17) numaralı mecmuada kayıtlıdır. Bkz., Elbânî, *el-Muntahab*, 455.

- 159 Abdullah b. Yezîd el-Mukrî'nin (ö.213/828) rivâyetlerinden oluşan 69 rivâyetin âli isnadları Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inden yararlanılarak bir araya getirilmiştir. Mahtut bir nüshası Zahirîyye Kütüphanesi 87 (170-185) numarada kayıtlı olan eser (bkz., Elbânî, *el-Muntahab*, 449) ilk defa 1998 yılında Beyrut'ta Amir Hasan Sabri tahkikiyle Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye tarafından neşredilmiştir.
- 160 Eserde âli isnad sahibi Ebu'l-Velid Hişam b. Ammr ed-Dımaşkî'nin (ö.245/859) rivâyet ettiği ve *Kütüb-i Sitte* müelliflerinden Buhârî, Ebû Dâvud, Nesâî ve İbn Mâce'nin de tahrir ettiği bazı hadisler bir araya getirilmiştir. Ziyauddin bu eserinde Hişam b. Ammar'ın rivâyet ettiği hadislerin âli isnadlarını tespit etmiş Hişam b. Ammar'ı zikretmeyerek doğrudan onun hocalarından hadisi naklederek Hişam b. Amr'ın bulunduğu senedden daha az râvî ile hadisleri zikretmiştir. Günümüze ulaşan eserin yazma bir nüshası Zahirîyye Kütüphanesi 103 (34-59) numarada kayıtlıdır. Bkz., Elbânî, *el-Muntahab*, 448; Sevâs, *Fibrîsu Mecâmî'*, 543.
- 161 Meşhur muhaddislerden Affan b. Müslim'in (ö.220/835) rivâyet ettiği ve *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin de tahrir ettiği bazı hadislerin âli senedlerini zikretmek amacıyla kaleme alınmıştır. Günümüze ulaşan eserin mahtut bir nüshası Zahirîyye Kütüphanesi 124 (103-120) numarada kayıtlıdır. Bkz., Elbânî, *el-Muntahab*, 441; Sevâs, *Fibrîsu Mecâmî'*, 655-656.
- 162 Eserin mukaddimesinde de müellif et-Taberânî'yi cerhetmeyle ilgili ortada dolaşan bazı iddialara cevap vermek amacıyla eserini kaleme aldığını ifade etmiştir. Mahtut bir nüshası Paris Ulusal Kütüphanesi'nde Turc. 983 numarada kayıtlıdır. Bkz., Ziyauddin el-Makdisî, *Cüz'ün fi'z-Zebbî ani'l-İmam et-Taberânî*, nşr. Nizâm b. Muhammed Salih Ya'kûbî, Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2009, (*Silsiletü Likâi'l-Aşri'l-Evâhir bi'l-Mescidi'l-Haram* içinde, XI) 9, 19-20.
- 163 Eserde Hz. Peygamber'in Hz. Ebu Bekir'in arkasında namaz kıldığını dair 6 sahabiden gelen 17 rivâyet bir araya getirilmiştir. El yazma nüshası Paris Ulusal Kütüphanesi'nde Doğu el Yazma Mütalla Odası'nda bulunan eser matbu haldedir. Bkz., Ziyauddin el-Makdisî, *Cüz'ün fihi zikrû Salati'l-Mustafa Halfe Ebî Bekir es-Sıddîk*, nşr. Nizam b. Muhammed Salih Ya'kup, Beyrut 2011, Neşredenin Dipnotu, 50.

18. Cüz'ün fi'l-Ehâdîs¹⁶⁴
19. Cüz'ün fi'l-Hadîs¹⁶⁵
20. Cüz'ün Muntekâ Mimma Semi'nâhü bi Merv¹⁶⁶
21. Cüz'ü Turûkî Hadîsi'n-Nebiyi Hîne Kâne fi'l-Hâit¹⁶⁷
22. Cüz'ü'l-Mecmû'¹⁶⁸
23. Cüz'ün fihi min Hadîsi'z-Ziya¹⁶⁹
24. Cüz'ün Muntekâ¹⁷⁰
25. Cüz'ün Muntekâ min Ehâdîsi's-Sihâh ve'l-Hisân¹⁷¹

164 Eserde Buhârî'nin hocalarından olan 13 râvîden nakledilmiş olan çeşitli hadisler bir araya getirilmiş olup mahtut bir nüshası Zahirîyye Kütüphanesi 106 (110-135) numarada kayıtlıdır. Bkz., Elbânî, *el-Muntahab*, 445-446.

165 Eser tahâret ve namaz gibi çeşitli konularla ilgili pek çok hadis ihtiva etmekte olup müellif hattıyla Zahirîyye Kütüphanesi 101 (318-325) numarada kayıtlıdır. Bkz., Elbânî, *el-Muntahab*, 445; Sevâs, *Fibrîsu Mecâmî'*, 538.

166 Eserde müellifin Merv'de hocası Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî başta olmak üzere bazı hocalarından naklettiği bazı hadisler yer alır. Eser mahtut halde olup müellif hattıyla Zahirîyye Kütüphanesi 344 (1-10) numarada kayıtlıdır. Bkz., Hasnâ Bekrî, *ez-Ziyâ el-Makdisî*, 376.

167 Hz. Peygamber'in bir hurma bahçesi olan Hait'te iken yanına sahâbeden bazı kimselerin gelmesi ve onları cennetle müjdelediğiyle ilgili rivâyetin tarikleri muhtevîdir. Henüz neşredilemeyen eserin bir nüshası Zahirîyye Kütüphanesi 82 (191-197) numarada kayıtlıdır. Bkz., Hasnâ Bekrî, *ez-Ziyâ el-Makdisî*, 374.

168 Yedi cüzden oluşan eserde Hz. Âdem'in yaratılışı, Kısasü'l-Enbiya, Beytü Makdis'in faziletleri gibi çeşitli konulara dair pek çok hadise senedleriyle birlikte yer verilmiştir. Bir nüshası Zahirîyye Kütüphanesi 15 (37-72) numarada kayıtlıdır. Bkz., Elbânî, *el-Muntahab*, 448.

169 Eserde Ebu Hureyre'den nakledilen bazı hadisler bir araya getirilmiştir. Bu hadisler de kıyamet alametlerinden ye'cüc ve me'cüc, İsrailoğulları ve bazı kimselerin kıssaları hakkındadır. Eserin bir nüshası, Zahirîyye Kütüphanesi 88 (18-22) numarada kayıtlıdır. Bkz., Sevâs, *Fibrîsu Mecâmî'*, 454; Hasnâ Bekrî, *ez-Ziyâ el-Makdisî*, 374.

170 Eserde Ebû Nasr el-Ukberî (ö.420/1029), Ebu Bekir en-Nasbî (ö.359/969), Hayseme et-Trablûsî (ö.343/954), Ebu Ali Muhammed b. Harun el-Ensârî (ö.353/964) ve Anbese b. Saîd el-Kûfî (ö.?) gibi döneminin önemli muhaddislerinin hadislerini bir araya getirilmiştir. Bir nüshası Zahirîyye Kütüphanesi 41 (179-189) numarada kayıtlıdır. Bkz., Elbânî, *el-Muntahab*, 447-448; Hasnâ Bekrî, *ez-Ziyâ el-Makdisî*, 370-371.

171 Müellif bu eserinde sema meclislerinde dinlemiş olduğu sahih ve hasen hadislerinden bir seçki oluşturmuştur. Eserde yer alan hadisler senedleriyle birlikte zikredilmiş ve bu hadisler daha çok namaz ile ilgili olmakla beraber farklı konuları da muhtevîdir. Günümüze kadar

26. er-Rüvâtü'l-Erbaete Aşere¹⁷²
27. Ehâdis ve Hikâyât ve Eş'âr¹⁷³
28. Ahbâr ve Eş'âr¹⁷⁴
29. Ehâdisu an Cemaâtin min Meşâyihî'l-Bağdâd¹⁷⁵
30. Müntekâ min Hadîsi Mekki ve Gayrihi¹⁷⁶
31. Müntekâ min Hadîsi Ebu Ali Hasan b. Ahmed el-İveki¹⁷⁷

neşri yapılmayan eserin mahtut bir nüshası Zahirîyye Kütüphanesi 93 (272-290) numarada kayıtlıdır. Bkz., Elbânî, *el-Muntahab*, 453.

- 172 Müellif bu eserinde Buhârî, Müslim ve meşhur âlimlerin hocaları arasında bulunan ve Ziyauddin el-Makdisî'nin de kendisine kadar ulaşan senedinde var olan Abdullah isimli on dört râviyi konu edinmektedir. Müellif eserinde öncelikle râviyi zikretmiş daha sonra ise râvinin hadisini kendisine ulaşan senediyle zikretmiştir. Sened zikri *Sahihayn* ile son bulmuştur. Eserin mahtut bir nüshası Zahirîyye Kütüphanesi 106 (110-135) numarada kayıtlıdır. Bkz., Hasnâ Bekrî, *ez-Ziyâ el-Makdisî*, 331.
- 173 Ziyauddin, hocası Hasan b. Ahmed el-İveki'den (ö.630/1232) rivâyet ettiği hadisleri, haberleri ve hikmetli sözleri burada bir araya getirmiştir. Eserin müellif hattıyla bir nüshası Zahirîyye Kütüphanesi 4539 (1-13) numarada kayıtlıdır. Bkz., Elbânî, *el-Muntahab*, 446; Hasnâ Bekrî, *ez-Ziyâ el-Makdisî*, 344.
- 174 Eserde bazı salih zatların haberleri, şiirleri ve öldükten sonra onlar hakkında görülen rüyalar bir araya getirilmiştir. Bir nüshası Zahirîyye Kütüphanesi 110 (196-203) numarada kayıtlıdır. Bkz., Sevâs, *Fihrisu Mecâmî'*, 512; Hasnâ Bekrî, *ez-Ziyâ el-Makdisî*, 344.
- 175 Ziyauddin'in Bağdat'a yaptığı ilmi seyahatleri esnasında Bağdat'ın çeşitli hocalarından dinlemiş olduğu hadisleri ilgili şeyhi adı altında bir araya getirdiği çalışmasıdır. Müellif ayrıca eserinde Ebu'l-Berekât Abdulvehhâb el-Enmâtî'nin (ö.538/1143) *el-Fevâid*'i, Ebu'l-Hasan Nuaym b. Abdumelik'in (ö.354/965) ve Ebu Abdullah Hüseyin b. İsmail el-Hâmîlî'nin *Emâlî*'lerini, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inden Abdullah b. Mes'ud bölümü gibi bazı eserleri kaynak olarak kullanmıştır. Eserin mahtut bir nüshası Zahirîyye Kütüphanesi 46 (157-168) numarada kayıtlıdır. Bkz., Hasnâ Bekrî, *ez-Ziyâ el-Makdisî*, 361-362; Elbânî, *el-Muntahab*, 441.
- 176 Müellif eserde Mekki b. Abdân en-Nisabûrî (ö?) ve Yahya b. Muhammed b. Said ez-Zühli (ö.267/880) gibi bazı muhaddislerin rivâyet ettiği hadisleri seçerek bir araya getirmiştir. Müellif rivâyet ettiği hadislerin çoğunu dayısı Muvaffak İbn Kudâme'den nakletmiştir. Eserin mahtut bir nüshası Zahirîyye Kütüphanesi 42 (129-143) numarada kayıtlıdır. Bkz., Elbânî, *el-Muntahab*, 448; Hasnâ Bekrî, *ez-Ziyâ el-Makdisî*, 365-366.
- 177 On cüzden oluşan bu eseri müellif hocası Ebu'l-Hasan el-İveki'nin rivâyet ettiği hadislerden seçerek bir araya getirmiştir. Eserin mahtut bir nüshası Zahirîyye Kütüphanesi 76 (194-197) numarada kayıtlıdır. Bkz., Elbânî, *el-Muntahab*, 454-455; Hasnâ Bekrî, *ez-Ziyâ el-Makdisî*, 366.

32. Müntekâ min Mu'cemi Meşâyihi'z-Ziya Ahmed b. Hamza es-Sülemi¹⁷⁸
33. Müntekâ min Hadîsi Ebi'l-Hasan Ahmed b. İbrahim el-Abdevî¹⁷⁹
34. Müntekâ min Hadîsi Ebû Nuaym el-Ezherî¹⁸⁰
35. Hadîsu Habîb el-Ensârî ve Harîm et-Tâî¹⁸¹
36. Ehdîsu Muntekât alâ eş-Şeyh Ebi'l-Mekârim¹⁸²
37. Hamsetü Ehâdîsi Müselselât¹⁸³
38. el-Ehâdisü'l-Müselselât¹⁸⁴
39. Erbeûne Hadîsen ve Hadîsü Muntekâten min Müsnedi's-Sahâbiyyât¹⁸⁵

178 Yedi cüz olarak kaleme alınan bu eser, müellifin hocası Ahmed b. Hamza'nın (ö.585/1189) *Mucem*'inden rivâyet ettiği hadislerin bir derlemesidir. Eserin mahtut bir nüshası Zahirîyye Kütüphanesi 110 (214-224) numarada kayıtlıdır. Bkz., Hasnâ' Bekrî, *ez-Ziyâ el-Makdisî*, 368; Elbânî, *el-Muntahab*, 454.

179 Bu eser, Ebu'l-Hasan Ahmed b. İbrahim el-Abdevî'nin (ö.385) rivâyet ettiği hadislerden bir derlemesidir. Eserin mahtut bir nüshası Zahirîyye Kütüphanesi 107 (280-283) numarada kayıtlıdır. Bkz., Elbânî, *el-Muntahab*, 454.

180 Ebu Nuaym el-Ezherî'nin (ö.?) rivâyet ettiği hadislerden bir seçkidir. Eserin el yazma nüshası Zahirîyye Kütüphanesi 107 (283/1-2) numarada kayıtlıdır. Bkz., Elbânî, *el-Muntahab*, 454.

181 Habîb b. Adî el-Ensârî (ö.?) ile Harîm b. Evs b. Hârîse et-Tâî'nin (ö.?) rivâyet ettiği hadislerden seçilerek meydana gelmiştir. Eserin el yazma nüshası Zahirîyye Kütüphanesi 85 (218-222) numarada kayıtlıdır. Bkz., Sevâs, *Fibrîsu Mecâmî'*, 440.

182 Müellif hocası olan Ebu Abdullah Muhammed b. Fadl Ebu'l-Mekârim'den (ö.617/1220) dinlediği bazı hadisleri seçerek bu eserinde bir araya getirmiştir. Eserin el yazma nüshası Zahirîyye Kütüphanesi 17 (26-27) numarada kayıtlıdır. Bkz., Elbânî, *el-Muntahab*, 441.

183 Müellif bu eserinde beş tane müselsel hadisi senedleriyle birlikte bir araya getirmiştir. Mahtut bir nüshası Zahirîyye Kütüphanesi 10 (29-40) numarada kayıtlı olan (Elbânî, *el-Muntahab*, 443) eser ilk defa Beyrut'ta (ts.) Muhammed Mutî' el-Hâfız tahkikiyle Dârü'l-Beşâiri'l-İslamiyye tarafından neşredilmiştir.

184 Müselsel hadisleri bir araya getirmek amacıyla telif edilmiştir. Günümüze yalnızca birinci cüzü ulaşan eserde müellif 20 tane müselsel hadisi bir araya getirmiştir. Eserin mahtut bir nüshası Zahirîyye Kütüphanesi 10 (1-9) numarada kayıtlıdır. Bkz., Elbânî, *el-Muntahab*, 443; Sevâs, *Fibrîsu Mecâmî'*, 47; Hasnâ' Bekrî, *ez-Ziyâ el-Makdisî*, 339.

185 Müellif bu eserinde Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'ini kaynak kullanarak Sahabi olan hanımlardan 41 hadisi eserine almıştır. Müellifin eserine aldığı ilk hadis Hz. Peygamber'in kızı Fatıma'nın nakletmiş olduğu hadistir. Müellif daha sonra Müminlerin anneleri olan Hz. Peygamber'in zevcelerinden ve diğer hanım sahâbelerden birer hadis naklederek toplam 41 sahabi

40. Hamsûne Hedîsen bi Ğayri İsnadin¹⁸⁶

41. Muntekâ mine'l-Erbeîn fi Şu'abi'd-Dîn¹⁸⁷

Bu eserler dışında Ziyauddîn el-Makdisî'nin günümüze ulaştığı bilinmeyen daha pek çok eseri bulunmaktadır. Kaynaklarda Ziyauddîn tarafından telif edilen bu eserler şu şekildedir: *Ehâdisu Harf ve Savt, Etrâfî'l-Mevzûat li İbni'l-Cevzî, el-İrşâd ilâ Beyâni ma Eşkele min'e'l-Mürseli fi'l-İsnad, Etrafî's-Sahîh, Tahrimu'l-Ğybe, Şifau'l-Alîl, er-Ruvât ani'l-Buhâri, Hurûcu't-Türk, Müsnedü Fedâle b. Ubeyd, Avâli Abdurrezzâk, Fedîlu Kasîyûn, Fedîllü'l-Cihad, Muhtasarı Tarihi Herât, Muhtasarı Tarihi Cürcan, Delâilü'n-Nübüvve, Turuku Hadisi'l-Havz, Esmâu'l-Bedriyyîn, Ziyadat alâ Nüzheti'l-Huffâz li Ebî Musa el-Medîni, Menâkibu Ashabi'l-Hadîs, el-Hicretü alâ Erdi'l-Habeşe, Müntekâ min Avâli Saîd b. Mansûr, Fezâilü Mekke, Meâhiz alâ Kitabi's-Sahîh li İbn Hıbban, Sıfatü'n-Nar, Ğarâibü's-Sahîh, el-Ebdâl alâ'l-Avâli fi Şuyûhi'ş-Şeyhayn, Fevâidu Sumuvvi'l-Muhtâr fi'l-Hadîs, Muvâfakâtu Revh b. Ubâde, Muvâfakâtu Ebî Asım, Menâkibu Hafız Abdulğani, Muvâfakâtu Süleyman b. Harb, el-İhtisas fi Ahvâli'l-Mevkifi ve'l-İktisas, el-Ehâdis fi Salati'd-Duhâ, Kıssatü Mûsa (a.s).¹⁸⁸*

kadın râvînin nakletmiş olduğu bir hadisi eserine almıştır. Müellifin eserine aldığı bu hadislerin büyük bir çoğunluğu Buhari ve Müslim'in ittifak ettiği ve yahut tek başlarına rivâyet ettikleri hadislerdir. Bkz., Sevâs, *Fihri'su Mecâmi'*, 233-234; Hasnâ Bekrî, *ez-Ziyâ el-Makdisî*, 363-364.

186 Müellif bu eserinde 50 rivâyeti sahâbe râvîsi hariç isnadsız bir şekilde bir araya getirmiş ve bu hadisleri namazdan başlamak üzere fıkıh babalarına göre tertip etmiştir. Eserine aldığı hadislerin kaynaklarını da zikreden müellif ilgili hadisleri *Kütüb-i Sitte* ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsnef* inden faydalanarak eserine almıştır. Neşredilmeyi bekleyen eserin mahtut bir nüshası Zahirîyye Kütüphanesi 25 (129-143) numarada kayıtlıdır. Bkz., Elbânî, *el-Muntahab*, 449; Sevâs, *Fihri'su Mecâmi'*, 266; Hasnâ Bekrî, *ez-Ziyâ el-Makdisî*, 364-365.

187 Müellif, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasan es-Safâr'ın (ö.?) *el-Erbeîn fi Şu'abi'd-Dîn* adlı eserinin üçüncü ve dördüncü cüzünden seçerek itikâdi konulardan dinin şubeleri hakkındaki hadisleri bir araya getirmiştir. Müellif bu hadisleri es-Safâr'a ulaşana kadar kendisine ulaşan senediyle birlikte rivâyet etmiş, daha sonra ise es-Saffâr'ın zikretmiş olduğu senedin aynısını korumuştur. Eserin mahtut bir nüshası Zahirîyye Kütüphanesi 70 (44-53) numarada kayıtlıdır. Bkz., Elbânî, *el-Muntahab*, 453-454; Hasnâ Bekrî, *ez-Ziyâ el-Makdisî*, 367-368.

188 Ziyauddîn'in bu eserleri için bkz., Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XLVII, 212; a. mlf., *Nubelâ*, XXIII, 128; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakât*, III, 518-521; el-Uleymî, *el-Menhec*, IV, 253-254; a.mlf., *ed-Dürrü'l-Müddad*, I, 384-385; Hasnâ Bekrî, *ez-Ziyâ el-Makdisî*, 380-389; et-Tarikî, *Mu'cemu Musennefat*, III, 147-165.

Netice olarak yukarıdaki kaydedilen bilgilerden hareketle şöyle bir değerlendirme yapabiliriz: Kudâme ailesi âlimlerinden Ziyauddin el-Makdisî, temel İslâmî ilimlerin çeşitli dallarında söz sahibi olsa da daha çok hadis ilmiyle temayüz ederek bu alanda ciddi bir tahsil süreci geçirmiş ve elde ettiği ilmi müktesebatı sayesinde hadis literütürüne bir kısmı hacimli 125'ten fazla eser telifiyle büyük bir katkı sağlamıştır. Onun kaleme aldığı eserler, yaşadığı asrın hadis tarihinde tehzib dönemine denk gelmesinden dolayı daha çok tasnif dönemi eserlerine yönelik olmuştur. Nitekim el-Makdisî'nin mezkûr eserlerine bakıldığında onun değişik metodlar takip ederek tasnif dönemi eserlerini yeniden bir tertip ve düzene koymak suretiyle daha sistematik ve kullanışlı hale getirmeye çalıştığı söylenebilir.

Ziyauddin el-Makdisî, yukarıda görüldüğü gibi rical, tarih, tabakat ve ahkâm hadisleri alanında geniş çapta çalışmalar kaleme almıştır. Örneğin 124 sahabiden farklı isnatlarla nakledilmiş 5401 rivayeti muhtevi olan *el-Ehâdisu'l-Muhtâre*, *Sahih-î Buhârî* ve *Sahih-î Müslim*'de yer almayan sahih hadisleri derleme amacıyla kaleme alınmış müstedrek türü bir çalışmadır. Müellif *Sahihayn*'da yer almayan ve özellikle müsned, sünen, tarih ve tabakât kitapları ile cüz gibi küçük hacimli eserlerde yer alan sahih hadisleri bu eserinde bir araya getirmiştir. Rical esas alınarak tertip edildiğinden müsned türü bir çalışma olan *el-Muhtâre*'nin kaynakları arasında, günümüze ulaşmayan pek çok eser bulunmaktadır. Dolayısıyla günümüze intikal etmeyen birçok eserin ihtiva ettiği rivâyetler, bu eser sayesinde günümüze ulaşabilmiştir.

Ziyauddin'in geniş çaplı çalışmalarından biri olan *es-Sünen ve'l-Ahkâm*, ahkâma dair 6397 hadis ihtiva etmektedir. Bu eser, Hanbelî mezhebinde delil teşkil eden ahkâm hadislerini bir araya getiren bir kaynak olması açısından önemlidir. Yine onun *eş-Şâfi fi's-Sünen* adlı eseri de ahkâma dair olup Hanbelî fıkhında delil kabul edilen hadisleri ihtiva etmektedir. Onun fezâil edebiyatıyla ilgili *Fezâilü'l-Amâl*, *Fezâilü'l-Kur'ân*, *Fezâilü'l-Şâm* gibi muhtelif çalışmaları da vardır. Bunlardan *Fezâilü'l-Amâl* ismini taşıyan eser, amellerin fazileti için telif edilen ilk eserlerden biri olma hüviyetini taşır ve 778 rivayet içermektedir. *Tıbbu'n-Nevevî*, *Sıfatu'l-Cenne*, *en-Nehyü 'an Sebbi'l-Ashâb*, *Cüz'ün fihî Ha-*

dîsi'l-Kulleteyn ve İttibau's-Sünen gibi müstakil eserlerde ise spesifik konulara dair hadisler bir araya getirilmiştir.

Ziyauddin'in zikri geçen eserlerinin kaynakları arasında *Kütüb-i Tis'a*, İbn Huzeyme ve İbn Hibbân'ın *Sahib*'leri, Hâkim'in *Müstedrek*'i, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i, et-Tayâlisî'nin *Müsned*'i, Abd b. Humeyd'in *Müsned*'i, Dârekutnî ve Saîd b. Mansûr'un *Sünen*'leri, Ahmed b. Menî' el-Beğâvî'nin *Müsned*'i, Ebû Avâne el-Isferayânî'nin *Müsned*'i, Ebu'l-Kasım el-Beğâvî'nin *Mu'cemu's-Sahâbe*'si, Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin *Müstahrec*'i, Taberânî'nin üç *Mu'cem*'i ve Ebu Ya'lâ el-Mevsilî'nin *Müsned* ve *Mu'cem*'leri gibi pek çok eser bulunmaktadır. Bu eserler, müellifin sahip olduğu hadis kaynaklarının oldukça çok olduğunu göstermektedir.

Ziyauddin el-Makdisî, *Zikrül-Evhâm fî Meşâyihî'n-Nübel, İhtisarü Kitabu'l-Elkâb li Ş-Şirâzî ve el-Künâ ve'l-Esmâ* adında bazı eserler kaleme alarak dönemin önemli rical âlimleri arasında yerini almıştır. *Zikrül-Evhâm* adlı eserde İbn Asâkir'in *el-Mu'cemü'l-Müştemil*'inde yer alan çok sayıda hatası tasih edilmiş, diğer iki eserde ise râvîlerin isimleri, künyeleri ve lakaplarına dair önemli malumatlar kaydedilmiştir. Ziyauddin el-Makdisî, Kudüs ve civarında yaşamış olan birçok âlimin hayat hikâyelerine ve mensup olduğu Kudâme ailesi ilim adamlarının menkıbelerine dair eserler de kaleme alarak rical, tarih ve tabakata katkı sağlamıştır. Onun kaleme aldığı cüz türü eserlerin sayıca çok olmasından hareketle hadis tarihinde 'cüz edebiyatı' diye adlandırılan literatüre de önemli bir katkı sağladığını ifade edebiliriz. Ancak Ziyauddin el-Makdisî tarafından kaleme alınan ve günümüze ulaşan bu büyük hadis mu-sennafatının üçte ikisinden fazlası mahtut bir halde olup neşredilmemiştir. Bu eserlerin tamamına yakını Zahirîyye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır.

SONUÇ

Ziyauddin el-Makdisî, 569/1172 yılında Dımaşk'ta Zengîler dönemi-nin sona erdiği ve Eyyûbilerin Dımaşk'ın hâkimiyetini ele geçirdikleri yıllarda Dımaşk'ın Salihîyye Mahallesi'nde doğmuştur. İslâmî ilimlerin muhtelif alan-larında söz sahibi olan Ziyauddin, daha çok hadis ilimleri ve ricali konusunda uzmanlaşmıştır. Hadis ve Rical İlimleri'nde 125'ten fazla eser telif ederek bu

literatüre önemli katkılarda bulunup dönemin önemli muhaddis âlimleri arasındaki yerini alan Ziyauddin, âlimler arasında ilmi çalışmalara olan düşkünlüğü ile tanınmış ve 74 yıl yaşadığı ömrünün büyük bir mesaisini eser telifi gibi ilmi çalışmalara hasretmiştir.

Bilhassa hadis ilimlerinde önemli bir konuma sahip olması sebebiyle akranları, talebeleri ve ondan sonra gelen pek çok âlim Ziyauddin'in ilmi şahsiyeti ve meziyetleri hakkında övgü dolu sözler sarf etmişlerdir. Gerek akranları gerekse de Ebu'l-Haccâc el-Mizzî, Zehebî, İbn Recep el-Hanbelî ve Suyûtî gibi kendisinden sonra gelen ilim adamları, Ziyauddin'in hadis ve rical ilminde otorite olduğunu, yaşadığı asırda kendisi gibi başka bir âlimin olmadığını, sünnetin üstadı, asrın biricigi, hadis ve rical ilimlerinde son sözün sahibi gibi çeşitli vasıflarla onun sahip olduğu konumunu ve bu alandaki yetkinliğini dile getirmişlerdir.

Ziyauddin el-Makdisî'nin hadis tedrisatında rihleler önemli bir misyon üstlenmiştir. Ziyauddin, Dımaşk'ta mensup olduğu Kudâme ailesinin muhaddis âlimlerinden ve Dımaşk'ın önde gelen muhaddislerinden hadis öğrendikten sonra Kudüs, Nablus, Mısır, Bağdat, Fustat, İskenderiyye, Hemedan, Isfahan, Musul, Erbil, Harran, Nisabur, Herat, Merv ve Dakuka gibi İslam coğrafyasının pek çok kentine ilmi seyahatlerde bulunarak unutulmaya yüz tutan rihle geleneğini canlandırmıştır. Kaynaklar onun 500'ün üzerinde hocadan hadis okuduğunu ve semâ ettiğini kaydetmiştir. Uğradığı mezkûr beldelerde önde gelen muhaddislerin derslerine katılarak çok sayıda hadis kitabı okuyan Ziyauddin, önemli hadisçiler de yetiştirmiş ve elde ettiği ilmi birikimiyle hadis ilimlerinde çok önemli eserler telif ederek bu ilmin literatürüne büyük bir katkı sağlamıştır.

Ziyauddin el-Makdisî, bilhassa rical, tarih ve ahkâm hadisleri alanında geniş çapta çalışmalar kaleme almıştır. Onun *el-Ehâdisu'l-Muhtâre* adlı eseri, *Sahîhayn*'da yer almayan sahih hadisleri derleme amacıyla kaleme alınan eşsiz bir çalışmadır. Bu yönüyle eser, müstedrek türü bir çalışma niteliğindedir. Bu eser sayesinde günümüze ulaşamayan birçok eserin ihtiva ettiği rivâyetler günümüze ulaşabilmiştir. Onun geniş çaplı çalışmalarından birisi olan *es-Sünen ve'l-Ahkâm*, ahkâma dair 6397 hadis ihtiva etmektedir. Bunun yanında hadis edebiyatında *Fezâilü'l-Âmâl* ismini taşıyan ve amellerin faziletleri için telif edilen ilk eserlerden birini Ziyauddin kaleme almıştır. Onun mezkûr eserleriy-

le birlikte kaleme aldığı eserlerin sayıca çok olması, hadis tarihinde oldukça velûd bir muhaddis olduğunu göstermektedir. Ancak bu kadar üretken olan Ziyauddin el-Makdisî, yeterince şöhret bulamamış ve bundan dolayı hadis edebiyatında kaleme aldığı eserlerinin üçte ikisine yakını günümüze kadar Zahirîye Kütüphanesi'nde mahtut halde kalmaya devam etmiştir.

Ziyauddin'in hadis telifatı dışında Dımaşk'ta hadis kültürüne dair önemli faaliyetlerinden birisi ise onun tesis ettiği dönemin önemli hadis ihtisas merkezlerinden biri olan darülhadis inşasıdır. İlmi seyahatlerinden sonra Dımaşk'a dönen ve bütün uğraşını ilme ve ibadete ayırıp resmi görev kabul etmeyen Ziyauddîn, mensup olduğu Benî Kudâme'nin inşa ettiği Salihîyye Mahallesi'nde kendi ismiyle anılan Ziyaiyye Darülhadisi'ni kurmuş ve bu yapıyı hadis ilminin eğitim ve öğretimine vakfetmiştir. Ziyaiyye Dârülhadisi'nin faaliyete geçmesiyle bu kurum kısa sürede şöhrete kavuşmuş ve bunun neticesinde burada yoğun bir ilmi mesai harcanmış, çeşitli kentlerden Dımaşk'a hadis öğrenimi için gelen talebeler için vazgeçilmez uğrak yerlerden biri haline gelmiştir. Diğer taraftan Ziyauddîn, telif ettiği eserlerin çoğunu burada kaleme almış ve vaktinin çoğunu burada telif, tedris ve ibadete geçirmiştir. Ayrıca Ziyauddîn burada çok sayıda hadis dersi icra etmiş, buranın ilk müderrisi olmuş ve Ziyaiyye Dârülhadisi için kendi telifatıyla birlikte muazzam bir kütüphane de oluşturmuştur. Bu kütüphane, başka kütüphanelerde bulunmayan nadir eserleri bulundurması bakımından önem arz etmektedir. Kütüphanenin ihtiva ettiği eserler, daha iyi muhafaza edilmesi amacıyla XIX. yüzyılda Zahirîye Kütüphanesi'ne aktarılmış ve günümüze kadar bu şekilde korunmuştur.

KAYNAKÇA

Araboğa, Mahir, *Ziyaeddin el-Makdisî ve Eseri el-Ebâdisul-Muhtâre*, (Bingöl Üniversitesi SBE yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Bingöl, 2017.

el-Bağdâdî, İsmail Paşa, *Hediyetül-Arifin ve Esmaul-Müellifin ve Asârul-Musannifin*, Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, Beyrut 1951, II, 123.

Ebü Şâme el-Makdisî, Abdurrahmân b. İsmâ il, *Terâcimu Ricalil-Karneyn es-Sâdis ve's-Sabî*, thk. Muhammed Zahid el-Kevserî, Dârü'l-Cil, Beyrut 1947.

Efendioğlu, Mehmet, "Ziyaeddin el-Makdisî ve el-Ehâdisül-muhtâra Adli Eseri", *Hadis Tedkikleri Dergisi*, X-1, 2012.

Efendioğlu, Mehmet, "Ziyâeddin el-Makdisî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2013, XLIV, 491-495.

- el-Elbânî, Muhammed Nasıruddîn, *Fihrisu Mabtutati Dâri'l-Kütübî'z-Zâhiriyye-el-Muntabab min Mabtutâtî'l-Hadis*, Mektebetü'l-Ma'arif, Riyad, 2001.
- el-Fâsî, Takıyuddîn Muhammed b. Ahmed, el-Mekkî, *Zeylûr-Takyîd li Ma'rifeti's-Sünen ve'l-Mesânîd*, thk. Muhammed Salih b. Abdülaziz, Merkezû İhyâ'î-Türasi'l-İslâmî, Mekke 2008.
- el-Hâfız, Muhammed Mutî', *Camiu'l-Hanâbile el-Muzafferi bi Salihyyeti Cebeli Kasiyun*, Daru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut 2002.
- el-Hâfız, Muhammed Mutî', *et-Tenvih ve't-Tebyîn fi Sireti Muhaddisi's-Şam el-Hâfız Ziyauddîn*, Dârü'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut 1999.
- el-Hâfız, Muhammed Mutî', *Dâru'l-Hadisi's-Şerîf bi Dımaşk*, Dâru'l-Mektebî, Dımaşk, 2010.
- el-Hâfız, Muhammed Mutî', *Dâru'l-Hadisi'z-Ziyâiyye ve Mektebetuhâ bi Salihyyeti Dımaşk*, Daru'l-Beyrutî, Dımaşk 2006.
- el-Halebî, Ali Hasan Ali Abdülhamid, "Nasihatü'l-Meliki'l-Eşref", *Mecelletü'l-Hikme*, 1994.
- Hasnâ Bekri, Ahmed Neccâr, *ez-Ziyâ el-Makdisî ve Cuhûdubû fi 'İlmi'l-Hadis*, (Camiatü Ümmi'l-Kura Yayınlanmamış Doktora Tezi), Mekke 1999.
- el-Hüseynî, Ahmed b. Muhammed, *Siletu't-Tekmile li Vefâyâtî'n-Nakale*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2007.
- İbn Abdülhâdî, Şemsuddîn Ebu Abdullah Muhammed b. Abdülhâdî, *Tabakâtü Ulemâi'l-Hadis*, thk., Ekrem el-Bûşî v.dğr., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1996.
- İbn Hacer, *el-Mu'cemül-Müfhebes (Tecridu'l-Esanidi'l-Kütübî'l-Meşhure ve'l-Eczâi'l-Mensûre)*, thk. Muhammed Şekûr Mahmud el-Hâcî, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1998.
- İbn İmâd, Abdülhay b. Ahmed el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zehab fi Abbâri men Zehab*, thk. Abdülkâdir el-Arnaût-Mahmûd el-Arnaût, I-XI, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1993.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâ'il b. Ömer ed-Dımaşkî, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, I-XXI, Dâru Hicr, Kahire 1999.
- İbn Müffih, İbrahim b. Muhammed, *el-Maksadü'l-Erşed fi Zikri Ashabi'l-İmam Ahmed*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Üseymin, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1990.
- İbn Receb, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ahmed, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahmân b. Süleymân el-Useymin, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad 2005.
- İbn Tağriberdî, Cemaleddîn Ebu'l-Mehâsin Yusuf, *en-Nucümü'z-Zahire fi Mulûkî Mısır ve'l-Kâhire*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsuddîn, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1992.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm, *Mecmû u'l-Fetâvâ*, I-XXXVII, nşr. Abdurrahman b. Muhammed en-Necdi, Mecma u'l-Meliki Fehd, Medine 2004.
- İbn Tolun, Muhammed b. Ali, *el-Kalâidu'l-Cevheriyye fi Târihi's-Salibiyye*, thk. Muhammed Ahmed Dehman, Dımaşk 1980.
- İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr, *es-Savâ iku'l-Mürsele ale'l-Cevmiyye ve'l-Mu attula*, nşr. Ali b. Muhammed ed-Dahîlullah, I-IV, Dâru'l-Âsime, Riyad 1988.
- Kalaç, Rıdvan, "Bir Hadis İhtisas Kurumu Olarak Ziyaiyye Dârülhadisi", *III. Uluslararası Battalgazi Bilimsel Çalışmalar Kongresi*, (21-23 Eylül 2019 Malatya), 1132-1139.
- Kalaç, Rıdvan, *Kudâme Ailesi ve Hadis*, (VYYÜ SBE Yayınlanmamış Doktora Tezi), Van 2019.
- el-Kettânî, Muhammed b. Cafer, *Hadis Literatürü*, (trc. Yusuf Özbek), İz Yay., İstanbul, 1994.
- Kürd Ali, Muhammed, *Hitatü's-Şam*, el-Mektebetü'n-Nûriyye, Dımaşk 1983.
- el-Kütübî, Muhammed b. Şakir, *Fevâtü'l-Vefeyât*, thk. İhsan Abbas, Dâru Sadr, Beyrut 1974.
- el-Makrizî, Takıyuddîn Ahmed b. Ali, *el-Mukaffâ'l-Kebîr*, thk. Muhammed el-Ya'levî, Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1991.
- el-Mecmâu'l-Melikî, *Fihrisu's-Şâmil li Turasi'l-Arabî: el-Hadisü'n-Nebevî ve Ulûmuhû*, Amman, 1992.

el-Münzirî, Zekiyuddîn Abdülazim b. Abdilkaviy, *et-Tekmile li Vefayati'n-Nakale*, thk., Beşşar Avvad Ma'ruf, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1984.

Nuaymî, Abdulkadir b. Muhammed en-Nuaymî ed-Dımaşkı, *ed-Dâris fi Tarihi'l-Medâris*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990.

es-Safedî, Salâhuddîn Halil b. İzzuddîn, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût, Türki Mustafâ, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2000.

es-Sevâs, Yasin Muhammed, *Fibrisu Mahtutâti Dâri'l-Kütübi'z-Zahiriyye*, Mecmâü'l-Lügati'l-Arabiyye, Dımaşk 1983.

es-Sevâs, Yasin Muhammed, *Fibrisu Mecâmü'l-Medreseti'l-Ömeriyye fi Dari'l-Kütübi'z-Zahiriyye bi Dımaşk*, el-Münazzametü'l-Arabiyye li't-Terbeviyye ve's-Sekâfe ve'l-Ulûm, Kuveyt 1987.

es-Sübki, Tâciüddîn Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhi-Abdülfe'râh Muhammed el-Hulv, I-XI, Dâru Hicr, Kahire 1992.

et-Tarîki, Abdullah b. Muhammed, *Mu'cemu Musannafâti'l-Hanâbile*, Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vatani, Riyad, 2001.

el-Uleymî, Muciruddîn Abdurrahman, *ed-Dürri'l-Mundad fi Zikri Ashabi'l-İmam Ahmed*, Mektebetü't-Tevbe, Riyad 1992.

el-Uleymî, Muciruddîn Abdurrahman, *el-Menbecü'l-Ahmed fi Terâcimi Ashabi'l-İmam Ahmed*, thk., Abdulkadir el-Arnaüd, Dâru Sadr, Beyrut 1997.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Mu'cemu'l-Muhtas bi'l-Mubaddisin*, thk. Muhammed el-Habîb el-Heyle, Mektebetü's-Siddîk, Taif 1988.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnaût v.dğr., I-XXV, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1988.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Târihu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhir ve'l-A'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, I-LIII, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 2000.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Tezkiretü'l-Huffâz*, tsh. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Mu'allimî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1955.

Ziriklî, Hayreddîn b. Mahmûd, *el-A'lâm*, I-VIII, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut 2002.

Ziyâuddin el-Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilvâhid, *Cüz'ün fi Hadisi'l-Kulleteyn bi Cemi'i Turukihî's-Sâbit*, thk. Yusuf b. Muhammed Mervan, Dâru'l-Beşîri'l-İslamiyye, Beyrut 2012.

Ziyâuddin el-Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilvâhid, *Cüz'ün fi'z-Zebbi'ani'l-İmam et-Taberânî*, nşr. Nizâm b. Muhammed Salih Ya'kûbî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut 2009, (*Silsiletü Likâi'l-Aşri'l-Evâhir bi'l-Mescidi'l-Haram* içinde, XI).

Ziyâuddin el-Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilvâhid, *Cüz'ün fihi zikrû Salati'l-Mustafa Halfe Ebî Bekir es-Siddik*, nşr. Nizâm b. Muhammed Salih Ya'kûp, Beyrut 2011.

Ziyâuddin el-Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilvâhid, *el-Ehâdisü'l-Muhtâre mimmâ Lem Yubric-hü'l-Buhârî ve Müslim fi Sahibayhimâ*, thk. Abdülmelik b. Abdillâh b. Dehş, Dâru'l-Hadr, Beyrut 2000.

Ziyâuddin el-Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilvâhid, *el-Udde li'l-Kerbi ve'l-Şidde*, thk. Yasir b. İbrahim b. Muhammed, Dâru'l-Mişkât, Kaire 1994.

Ziyâuddin el-Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilvâhid, *en-Nehyü 'an Sebbi'l-Ashâb vemâ Fihî min'el-İsmi ve'l-İkâb*, thk., Muhammed Ahmed Aşûr- Cemâl Abdülmün'im el-Kûmî, Dâru'z-Zehabiyye, Kahire 1994.

Ziyâuddin el-Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilvâhid, *es-Sünen ve'l-Abkâm 'ani'l-Mustafâ 'Aleyhi Efdalü's-Salâti ve's-Selâm*, thk. Ebû Abdillâh Huseyn b. Ukkâşe, I-VI, Dâru Mâcid Asîrî, 2004.

Ziyâuddin el-Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilvâhid, *Fezâilü'l-Âmâl*, thk. Çassan İsâ Muhammed, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1987.

Ziyâuddîn el-Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilvâhid, *İttibâu's-Sünen ve'ctinâbi'l-Bidâ'*, thk. Muhammed Bedreddîn el-Kahvecî- Mahmûd el-Arnâvûd, Dârü İbn Kesîr, Dîmaşk 1987.

Ziyâuddîn el-Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilvâhid, *Menâkibu Ca'fer b. Ebi Tâlib*, nşr. Muhammed Hasan Ali Yasin, Matbaatu'l-Maârif, Bağdat 1969.

Ziyâuddîn el-Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilvâhid, *Sebetü Mesmû'ati'l-İmam el-Hafız Ziyâuddîn Muhammed b. Abdülvâhid el-Makdisî*, thk., Muhammed Mutî' el-Hâfız, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Duabi 1998.

Ziyâuddîn el-Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilvâhid, *Sıfâtu'n-Nebi ve Cemilü Ahlakihî ve Edebihî*, thk. Fevvez Ahmed Zemerli, Dârü İbn Hazm, Beyrut 2004.

Ziyâuddîn el-Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilvâhid, *Tıbbu'n-Nebevi*, thk. Mecdî Fethî es-Seyyid, Dârü's-Sahâbe li't-Turâs, Tanta 1989.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

HADİSLERİ DEĞERLENDİRMEDEKİ FARKLILIKLARIN FIKHA ETKİLERİ: HANEFÎ İMAMLARI ÖRNEĞİ¹

THE EFFECTS OF HADITH EVALUATION DIFFERENCES TO FIQH: EXAMPLE OF HANAFI IMAMS

Fezullah KAĞIT

Diyanet İşleri Başkanlığı, İstanbul Müftülüğü, Sultanbeyli

e-mail: fezullah_kagit@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-4711-3200

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 12 Mayıs 2020/ 12 May 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 11 Haziran 2020 / 11 June 2020

Yayın Tarihi / Published: 25 Haziran 2020/ 25 June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June 2020

Cilt / Volume: 4 Sayı / Issue: 1 Sayfa / Pages: **281-304**

¹ Bu makâle, “Hadisleri Değerlendirmedeki Farklılıkların Fıkha Etkileri: Hanefî İmamları Örneği” adlı doktora tezinin ilgili bölümlerinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

Öz

Bu çalışmada Hanefî mezhebinin kurucusu Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ile iki öğrencisi Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî (ö. 189/805) arasındaki fikhî ictehad farklılığının sebeplerinden, hadis kaynaklı olanlarını inceleyeceğiz. Bu konuda yalnızca birtakım nazari/teorik bilgileri sunmakla yetinmeyecek, aynı zamanda bu nazariyatı ilk dönem kaynakları çerçevesinde örnekler ve somut verilerle desteklemeye çalışacağız. Hadislerdeki ihtilaf gerekçeleri konusunda her üç imamdan gelen bilgiler sınırlı olmakla birlikte elden geldiğince ilk dönem kaynaklarında bulunanları tespit etmeye gayret edeceğiz. Veriler sınırlı olduğu için ihtiyaç oldukça sonraki dönem Hanefî kaynaklarından konuyla alakalı bilgileri de nakledeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Hanefî mezhebi, ihtilaf, ictehad, fikh.

Abstract

In the study, we will examine the hadith originated reasons of the differences in fiqh jurisprudence between the founder of the Hanafi Sect, Abu Hanifa and his two students, Abu Yusuf and Muhammad b. Hasan al-Shaybani. We will not only provide some theoretical information in this regard, but we will also try to support these theories with examples and tangible proofs depending on early sources. Although the information from all three imams about the reasons of the disputes in the hadiths is limited, we tried to identify those found in the sources of the first period as much as possible. Since the proofs are limited, we did not neglect to convey relevant information from the later period Hanafi sources when needed.

Keywords: Hanafi Law School, Dispute, Diligence, Fiqh.

GİRİŞ

İctihad, canlılık ve işleyiş açısından dönemsel farklılıklar arz etse de Hz. Peygamber döneminden başlayarak günümüze kadar devam edegelmiştir. Hz. Peygamber'in, çeşitli maksatlara bağlı olarak sınırlı sahâbilere yapmasını telkin ve tavsiye etmiş olduğu ictihad, sahâbe döneminde belli merkezlerde ikâmet eden fakih sahâbiler öncülüğünde gelişim göstermiş, nihâyet tabiîn ve tebe-i tabiîn dönemlerinde zirveye ulaşmıştır.

İctihadın yaygınlaşmasıyla birlikte ihtilâf da tabiî olarak o nispette artış göstermiştir. Zira yaratılıştan kaynaklı sebeplerden eğitim sürecine; bulunan ortamdan çevresel faktörlere varıncaya kadar birçok etkene bağlı olarak müctehidlerin nassları anlama ve yorumlamadaki farklı yaklaşımları kaçınılmaz olmuştur. Bu görüş ayrılıkları daha çok fikhî/fer-î meselelerde vuku bulmuş ve bu durum bir problem olarak da görülmemiştir.

Fikhî mezheplerin teşekkül dönemi; ictihadın ve dolayısıyla da görüş ayrılıklarının en yoğun olduğu zaman dilimidir. Fikhî mezhepler, kendilerine has ictihad yöntemleri ve anlayışları nedeniyle pek çok meselede ihtilaf ettikleri gibi aynı mezhep çatısı altında bulunan hoca-talebe arasında bile farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bunun en bâriz örneklerinden biri Ebû Hanîfe ile iki talebesi Ebû Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî arasında cereyan etmiştir. Hanefî fıkıh kaynaklarında yüzlercesine şahit olduğumuz ihtilaf örnekleri, mezhep içi ictihadın fonksiyonel işlerlik oranı hakkında fikir verdiği gibi Hanefî mezhebinin *şûra mezhebi* olarak tesmiye edilmesine dayanak teşkil eden unsurlardan biri kabul edilmiştir.

Bu çalışmada, Ebû Hanîfe ile iki talebesi arasında geçen fikhî ihtilafların gerekçeleri incelenmeye çalışılacaktır. Ancak bu inceleme, tüm ihtilaf nedenlerini kapsamayıp yalnızca hadis kaynaklı olanlarıyla sınırlı tutulmuştur. Bilindiği gibi ilk dönem Hanefî imamlarından nakledilen müstakil bir fıkıh usûlü eseri olmaması nedeniyle onların ictihad prensiplerine dâir bilgiler daha çok tahrir (çıkartım) usûlüne göre tespit edilmiştir ki, literatürde bu metoda *fukahâ metodu* adı verilmiştir. İlk Hanefî fıkıh usûlü eseri, İshâ b. Ebân'ın (ö. 221/836) gayretleriyle yazılmış (*el-Hucecü's-sağir*), Cessâs (ö. 370/981) tarafından geliştirilmiş (*el-Fusûl fi'l-usûl*) ve nihâyet Debûsî'nin (ö. 430/1039)

Takvîmu'l-edille'si, Pezdevî'nin (ö. 482/1089) *Usûlü'l-Pezdevî'si* ve Serahsî'nin (ö. 483/1090) *Usûlü's-Serahsî* ile birlikte beşinci asırda sistematize sürecini önemli ölçüde tamamlamıştır.

Hanefî imamlarının hadis usûlüne dâir yöntemleri, ilk dönemlerde müstakil eserlerde değil, fıkıh usûlü eserleri içerisindeki sünnet bölümünde ortaya konulmuştur.² Müstakil telifler ise daha geç döneme tekâbü'l etmektedir. Dolayısıyla Hanefî fıkıh usûlü eserleri, imamlar arasındaki hadis kaynaklı fikhî ihtilafları inceleyen bu çalışmamızın kaynakları arasında yer almıştır. Bununla birlikte, imamların kendi eserleri, aralarındaki ihtilaf gerekçelerinin tespitinde en sağlıklı yöntem olduğu için öncelikle onlara başvurulmuştur. Bu konuda özellikle İmam Ebû Yûsuf'un *Kitâbü'l-Harâc* ve *Kitâbu'r-red 'alâ Siyeri'l-Evzâ'i* adlı eserleriyle İmam Muhammed'in *Kitâbu'l-Hucce 'alâ ehli'l-Medîne*'de ve râvisi olduğu *Muvatta'* adlı eserdeki yapmış olduğu açıklamalar, önemli derecede malzeme sunmaktadır. Bu eserler, özellikle ilk ağızdan nakil imkânı vermeleri yönüyle ayrı bir önemi hâizdir.

Bu kaynaklarla birlikte fikhî konuları aklî delillerin yanında naklî delillerle de ele alan ve imamların ilgili hadisler hakkında neler söyleyebileceğini tartışan bilgilerin yer aldığı farklı Hanefî eserlerinden de yararlanılmıştır. Bu noktada yaşadıkları tarih itibarıyla ilk döneme yakın olan Tahâvî (ö. 321/933) ve Cessâs gibi erken dönem Hanefî fıkıhçıların eserlerine daha yoğunlukla müracaat edilmiştir.

1. RÂVÎ MERKEZLİ İHTİLAFLAR

Diğer müctehidler arasında olduğu gibi Hanefî imamları arasında da hadislerin sıhhati üzerinde tartışmalar meydana gelmiştir. Bu tartışmalar, hadisin râvîleriyle ilgili olabildiği gibi hadisin metni üzerinde de vuku bulmuştur. Ancak ilk dönem kaynaklarında râvî merkezli olan ihtilaflar, metin kaynaklı olanlara nispetle daha sınırlı şekilde cereyan etmiştir.

2 bkz. Pezdevî, Ebû'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm, *Usûlü'l-Pezdevî*, thk. Sâid Bektaş (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1437/2016), 352; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (İstanbul: Edâ Neşriyat, 1990), 1/ 321.

1.1. Ebû Hanîfe ile İmâmeyn Arasındaki İhtilaflar

1.1.1. Ravînin Cerh Edilmesi

1.1.1.1. Cerh Edilen Râvî: Câbir b. Yezîd el-Cu‘fî (ö. 128/745)

Ebû Hanîfe, Câbir b. Yezîd el-Cu‘fî hakkında “*Ondan daha yalancı birini görmedim.*”³ şeklinde en ağır cerh ifadesini kullandığı nakledilmektedir. Yine Ebû Yahya el-Himmânî, Ebû Hanîfe’den şöyle duyduğunu rivâyet etmektedir:

“Karşılaştığım insanlar içerisinde Atâ’dan daha faziletisini, Câbir b. Yezîd el-Cu‘fî’den de daha yalancısını görmedim. Ona sorduğum her görüş hakkında muhakkak bir hadis getirirdi. Kendisinde Hz. Peygamber’den gelen binlerce hadis olduğunu söylerdi. Hâlbuki Hz. Peygamber onları söylememiştir.”⁴

Ebû Sa‘d es-Sağâni’nin naklettiği bir rivâyette ise Süfyanü’s-Sevrî’den hadis alınıp alınmayacağı ile ilgili bir soruya Ebû Hanîfe’nin “*Ondan yaz. Zira o sikadır. Ancak Ebû İshak el-Hâris Ali kanalıyla aldığı hadislerle Câbir el-Cu‘fî’den aktardığı hadisleri alma.*” şeklinde cevap vermiştir.⁵ Başka bir rivâyette ise “*Câbir el-Cu‘fî, izhâr ettiği hevâsıyla kendini ifsâd etti.*” dediği nakledilmiştir.⁶

3 Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed, *Keşfu’l-esrâr an usûli fab-ri’l-İslâm el-Pezdevî* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1418/1997), 3/5; Sehâvî, Ebû’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrahmân b. Muhammed, *el-Mütekellimün fi’r-ricâl*, nşr. Abdülfettah Ebû Gudde (Beyrut: Mektebü’l-Matbû‘âtî’l-İslâmiyye, 1428/2007), 175.

4 İbn Hibban, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *el-Mecrûbîn*, nşr. Mahmûd İbrâhîm Zâyed, (Halep: Dâru’l-Va‘y, 1395/1975), 1/209; Mizzî, Ebû’l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrahmân b. Yûsuf, *Tehzîbü’l-Kemâl fi esmâi’r-ricâl* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1400/1980), 4/468; Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnaud vd., (Beyrut, Müessesetü’r-Risâle, 1403/198), 5/ 83.

5 İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî, *el-Kâmil fi du‘afâi’r-ricâl*, thk. Yahyâ Muhtar Gazâvî, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1409/1988), 2/113; Abdülkadir el-Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkadir b. Muhammed b. Muhammed el-Mısırî, *el-Cevâhiru’l-mudîyye fi tabakâti’l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulvî (Riyad: Hicr Yayınevi, 1413/1993), 1/60.

6 Mekki, Muvaffak b. Ahmed, *Menâkıbu Ebi Hanîfe* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1401/1981), 1/347.

Ebû Hanîfe'nin cerh ettiği Câbir el-Cu'fi hakkında Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'den herhangi bir cerh ifadesi nakledilmediği gibi senedinde onun yer aldığı bazı rivâyetlerle amel ettikleri görülmektedir.

Meselâ Ebû Yûsuf, haraç ile ilgili bir mevzuda şöyle demektedir:

“Meşâyihımızdan bazıları Câbir el-Cu'fi kanalıyla Âmir b. Şa'bî'nin şöyle dediğini bana aktarmışlardır: ‘Harac vergisini koyan Rasûlullah’dır ki bu vergiyi ilk defa Hecer ahalisinin kadın-erkek bulûğa ermiş tüm insanlarına yüklemiştir. Hz. Ömer ise halife olduğunda Sevad ehline haraç vergisini koymuştur.’”⁷

Bu rivâyette Ebû Yûsuf, Ebû Hanîfe'nin cerh etmiş olduğu Câbir el-Cu'fi'nin de içinde bulunduğu bir senedle gelen bilgiyi, herhangi bir tenkide tabi tutmadan nakletmiştir.

İmam Muhammed ise, Bişr Ahmed İsrâil b. Yunus **Câbir b. Yezid el-Cu'fi** Âmir eş-Şa'bî kanalıyla Hz. Peygamber'in şöyle dediğini nakletmektedir: “*Benden sonra kimse oturarak namaz kıldırmasın.*”⁸ Senedinde el-Cu'fi'nin bulunduğu bu rivâyeti esas alan İmam Muhammed, sağlık gerekçesiyle ayakta duramadığı için oturarak namaz kılan kişinin ayakta namaz kılan kimselere imam olmasının câiz olmayacağını söylemiştir.⁹

1.1.1.2. Örnek: Oturarak Namaz Kılan Kişinin Ayakta Namaz Kılana İmam Olması Meselesindeki İhtilaf

Yukarıda da ifade edildiği gibi İmam Muhammed, senedinde Ebû Hanîfe'nin cerh ettiği bir râvî olan el-Cu'fi'nin de içinde bulunduğu rivâyeti esas alarak ayakta duramadığı için oturarak namaz kılan kişinin ayakta namaz kılan kimselere imam olmasının câiz olmayacağını söylemektedir.

7 Ebû Yûsuf, Ya'kub b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî, *Kitâbü'l-Harâc*, thk. Muhammed İbrahim el-Bennâ (Kâhire: Dâru's-Selâm, 1438/2017), 218.

8 Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *Muwatta'*, thk. Takıyyüddîn en-Nedvî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1426/2005), 1/499.

9 Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad, *Kitâbu'l-Hucce 'alâ ehli'l-Medîne*, nşr. Seyyid Mehdî Hasen el-Keylânî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983), 1/122; Alâüddîn es-Semerikandî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, thk. Muhammed Zekî Abdülber (Kâhire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1419/1998), 1/310.

Ebû Hanîfe ise cerh ettiği râvi olan el-Cu'fî'nin rivâyetini değil, Hz. Peygamber'in ömrünün son zamanlarında hastayken mescide çıkıp sahâbeye namaz kıldırıldığı rivâyetine dayanarak otururken namaz kılan kimsenin ayakta namaz kılan kişilere imam olabileceği fetvâsını vermiştir.¹⁰

Ebû Yûsuf ise her ne kadar el-Cu'fî'yi cerh etmese de bazı gerekçelerle onun rivâyetini değil, diğer rivâyeti esas alarak Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih etmiştir.

1.1.2. Râvînin Zayıf/Meçhul Görülmesi

1.1.2.1. Zayıf/Meçhul Râvî: Zeyd Ebû 'Ayyâş

Rivâyete göre Ebû Hanîfe Bağdat'a geldiğinde yaş hurmanın kuru hurma ile satılmasının hükmü kendisine sorulduğunda câiz olduğunu söylemesi üzerine orada bulunanlar biraz sonra aktaracağımız Zeyd Ebû 'Ayyâş'ın Sa'd b. Ebî Vakkâs kanalıyla naklettiği ve yaş hurmanın kuru hurma ile satışını yasaklayan hadisi hatırlatınca Ebû Hanîfe “*Hadisin senedinde Zeyd Ebû 'Ayyâş vardır ki, onun hadisi kabul edilmez.*” demiştir.¹¹ Bazı rivâyetlerde de Ebû Hanîfe'nin onu “meçhul”¹² veya “zayıf”¹³ diye nitelediği ifade edilmektedir.

1.1.2.2. Örnek: Yaş Hurmanın Kuru Hurma İle Satışı

Ebû Hanîfe'ye göre miktarları aynı olması şartıyla yaş hurma ile kuru hurmanın birbirleri ile satışı câizdir. İmâmeyn'e göre ise miktarları eşit olsa da bu ikisinin birbirleriyle mübâdelesi câiz değildir.¹⁴

10 Şeybânî, *a.y.*; Alâüddîn es-Semerkandî, *a.y.*

11 Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-cimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *Kitâbu'l-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 12/185; İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, *Şerhu Fetihî'l-kadir* (Mısır: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1315/1898), 5/293.

12 İbnü'l-Hümâm, *a.y.*; İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, nşr. Âdil Mürşid - İbrâhim Zeybek (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1435/2014), 1/670; Abdülhay el-Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced 'alâ Muvatta Muhammed*, thk. Takiyyüddin en-Nedvî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1426/2005), 3/194.

13 Abdülkadir el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/60.

14 Şeybânî, *Kitâbü'l-Asl*, thk. Mehmed Boynukalın (Beyrut: Dâru İbni Hazm, 1433/2012), 2/413; Şeybânî, *Muvatta'*, 3/196-97.

Ebû Hanîfe, bu konuda “التَّمْرُ بِالتَّمْرِ مِثْلًا بِمِثْلٍ / Hurmayı hurmayla misli misline satın” hadisini delil olarak almaktadır.¹⁵ Ona göre hadiste geçen ve hurma anlamına gelen “temr” kelimesi mutlak olarak zikredilmiş, herhangi bir kayıtla sınırlandırılmamıştır. Dolayısıyla kuru hurmayı içine aldığı gibi yaş hurmayı da kapsamaktadır.¹⁶

İmâmeyn ise her ne kadar yukarıda zikredilen hadisi kabul etse de metin içerisinde yer alan kelimenin yalnızca kuru hurma anlamında kullanıldığı, yaş hurmayı ise içine almadığı görüşündedir. Dolayısıyla yaş hurmanın kuru hurma ile satılmasının hükmü için yeni bir delile ihtiyaç duyulmuş ve şu hadisi kaynak olarak kabul etmişlerdir:

“Zeyd Ebû ‘Ayyaş’ın, Sa’d b. Ebî Vakkâs’tan naklettiğine göre, Rasûlullah’a kuru hurmanın yaş hurma karşılığında satın alınması sorulduğunda ‘Yaş hurma kuruyunca eksilir mi?’ diye sormuş, ‘evet’ cevabını alınca da, böyle bir alışverişi yasaklamıştır.”¹⁷

İmam Muhammed, İmam Mâlik’ten bu rivâyeti aktardıktan sonra şunları söylemiştir:

“Kişinin bir kafız¹⁸ kuru hurma karşılığında yine bir kafız yaş hurma satın almasında hayır yoktur. Çünkü yaş hurma kuruduğu zaman eksilir ve bir kafızdan daha az olmuş olur. Bundan (eşitliğin bozulmasından) dolayı alışveriş fâsit olur.”¹⁹

15 Serahsî, *el-Mebsûr*, 12/186; Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd b. Ahmed, *Bedâi’u ’s-sanâi’*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvez (Beyrut: Dâru’l-Kütübîl-İlmiyye, 1424/2003), 7/72.

16 Serahsî, *a.y.*; Kâsânî, *a.y.*

17 Şeybânî, *Muvatta’*, 3/194-95; Tahâvî, Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacri el-Misri, *Şerhu Me’âni’l-Âsâr* (Kâhire: Şeriketü’l-Kudüs, 1433/ 2012), 3/8.

18 Bir kafız on iki sa’ olup takribî olarak kırk kilograma tekâbü'l etmektedir. bkz. Ömer Nasûhî Bilmen, *Hukûku İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kâmûsu* (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1981), 5/127.

19 Şeybânî, *Muvatta’*, 3/196-97.

Rivâyete göre Ebû Yüsuf, Ebû Hanîfe'nin görüşü için “*Bu meselede kıyas, Ebû Hanîfe'nin görüşü üzere olsa da hilâfına nass geldiği için onu terk ettim.*” dediği kaydedilmiştir.²⁰

Ebû Hanîfe'ye göre ise İmâmeyn'in delil aldığı hadisin râvîleri arasında kendi ictihâdına göre zayıf/meçhul bir râvî olan Zeyd Ebû 'Ayyâş'ın bulunması ve hadisteki “temr” kelimesinin kuru hurmanın yanı sıra yaş hurmayı da içine almasından dolayı yeni bir delile gerek görülmemiştir. Bunun yanı sıra kuru hurmalarda bile diğerinde olmayan az miktarda rutûbet bulunup alışveriş sonrası rutubetli olanlarının kuruyup eksilebildiği ve bu durumun ise kuru hurmaların birbirleriyle mübâdelesinde problem teşkil etmediği örnek gösterilerek nazarî yolla da delil getirilmiştir. Dolayısıyla tüm bu istidlaller çerçevesinde yaş olsun kuru olsun hurmaların mübâdelesinde alışveriş anındaki miktarlarına bakılması gerektiği sonucuna varılmıştır.²¹

2. METİN MERKEZLİ İHTİLAFLAR

Hanefî imamaları arasında, hadisin metninden kaynaklı pek çok ihtilaf meydana gelmiştir. Bunların gerekçeleri birden fazla olduğu gibi gerek ilk dönem kaynaklarında gerekse sonraki dönem eserlerinde bolca örneklerini görmek mümkündür.

2.1. Anlama ve Yorumlama Farklılığı: Müzâraa ve Müsâkât Akitlerinin Hükümü

Fıkıh ıstılâhında müzâraa, arazi sahibinin elde edilecek ürünü belli oranda paylaşmak üzere arazisini ekmesi için başka birine verdiği bir akit türüdür.²² Müsâkât ise meyve bahçesi veya üzüm bağı sahibinin, sulama ve

20 Debûsî, *el-Esnar*, thk. Şerafüddin Ali Kalay (Arabistan; Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ, 1414/1992), 1/155.

21 Daha detaylı bilgi için bkz. Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-Âsâr*, 4/8-10; Abdülhay el-Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced 'alâ Muvatta Muhammed*, 3/194-97.

22 Neseî, Ebû Hafs Necmüddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Tilbetü'r-talebe fi'l-ıstılâhâtı'l-fıkhiyye*, thk. Nasruddin et-Tünusî, (Kâhire, y.y., 1429/2008), 524; Muhammed Ravvas Kal'acı, *Mu'cemü'lügati'l-fukahâ*, Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1408/1988), 393; Mehmet Erdoğan, “Müzâre'a”, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1437/2015), 441.

bakımını yapmak, bunun karşılığında ise çıkacak ürünü belli oranda paylaşmak üzere bir başkasıyla anlaşma yaptığı akittir.²³ Müzâraa ve müsâkât akdi, Ebû Hanîfe'ye göre câiz değilken İmâmeyn, her iki akdin de câiz olduğunu söylemişlerdir.²⁴

İmam Muhammed, *Kitâbu'l-Âsâr*'da Ebû Hanîfe kanalıyla Hammad'dan Tâvus ve Sâlim b. Abdillâh'ın müzâraa akdinde bir beis görmediğini, İbrâhim en-Neha'î'nin ise mekruh gördüğünü naklettikten sonra şunu söylemiştir: “*Ebû Hanîfe, İbrâhim'in görüşünü; biz ise Sâlim ve Tâvus'un görüşünü alıyor bunda bir beis görmüyoruz.*”²⁵

Ebû Hanîfe'nin delil aldığı hadisler içerisinde en öne çıkanı Râfi' b. Hadîc'in naklettiği şu hadistir: “*Rasûlullah, bir bahçenin yanından geçerken 'Bu kimin?' diye sormuş. Râfi' b. Hadîc 'Bana aittir, kiraladım onu' deyince Hz. Peygamber, 'Ondan (çıkacak ürün karşılığında) bir şeyle (bedel) onu kiralama!' buyurmuştur.*”²⁶

Ebû Hanîfe'nin müzâraa ve müsâkât akdini mekruh gördüğünü nakleden Ebû Yûsuf, onun bu görüşüne delil olarak Râfi' hadisini aldığını ve hadiste de ifade edildiği üzere bu tür akitleti fâsit icâre hükmünde kabul ettiğini söylemiştir. Buna göre tıpkı kira akdinde olduğu gibi bu iki akitte de ücretin bilinmezliği akdi fâsit edecektir. Ayrıca Ebû Yûsuf, Ebû Hanîfe'nin delilleri arasında Câbir b. Abdillâh'ın rivâyet ettiği ve Hz. Peygamber'in üçte bir ve dörtte bir gibi hisselerle kârın bölüştürüldüğü müzâraa akdini mekruh gören hadisinin de bulunduğunu da ifade etmiştir.²⁷ Aynı şekilde İmam Muham-

23 Kal'acı, *a.g.e.*, 394; Hamdi Döndüren, “Müsâkât”, *Tuñ rkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/70-71.

24 Şeybânî, *Kitâbu'l-Asl*, 9/527-8; Şeybânî, *el-Hucce 'alâ ehli'l-Medîne*, 4/138-39.

25 2/746.

26 Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, tlk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (Karaçi, Mektebetü Dâri'l-Ulûm, ts.) 2/672; Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, thk. Ahmet İsa el-Mî'sarâvî (Kâhire: Dâru's-Selam, 1433/2012) 2/748.

27 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 161.

med de Ebû Hanîfe'nin görüşünü aktardıktan sonra onun bu akitleri Hz. Peygamber'in nehy ettiği "muhâbere"²⁸ akdi olarak yorumladığını nakletmiştir.²⁹

Müzâraa ve müsâkât akdinin caiz olduğunu söyleyen İmâmeyn ise bu görüşleri için Hz. Peygamber'in Hayber'i fethettikten sonra orada yaşayan Yahûdilere buldukları yerde kalmalarına izni vermesi ve bunun karşılığında da işlettikleri arazilerin mahsûlünün yarı yarıya olması şeklinde yaptığı anlaşmayı delil olarak öne sürmüşlerdir.³⁰ Hz. Peygamber'in Hayber Yahûdileri ile yaptığı bu anlaşmayı nakleden rivâyetlere tâbî olduğunu söyleyen Ebû Yûsuf, bu rivâyetlerin, hılâfına olanlara nispetle daha çok ve güvenilir olduğunu belirtmiştir.³¹ Ebû Yûsuf, Ebû Hanîfe'nin aksine bu iki akdi kira değil mudârebe akdi gibi değerlendirmiştir. Mudârebe akdinde elde edilecek kâr bilinmemekle birlikte bu akdin meşrûiyeti için ihtilafın olmadığını söyleyen Ebû Yûsuf, bu akde benzettiği müzâraa ve müsâkât akitlerindeki kârın belirsizliğinin problem teşkil etmeyeceğini ifade etmiştir.³²

Ebû Hanîfe'nin görüşünü nakleden bazı Hanefî fıkıhçıları, onun Hayber Yahûdilerinden alınan bedelin müzâraa akdi karşılığında değil, harac-ı mukâseme³³ sıfatıyla alındığını dolayısıyla da bu muâmelenin müzâraa akdine delil teşkil etmeyeceği şeklinde bir te'vilinin olabileceğini söylemiştir.³⁴

Netice olarak müzâraa ve müsâkât akitlerinin hükmü hakkında Ebû Hanîfe ile İmâmeyn kendilerince daha güvenilir buldukları rivâyetlerle amel etmişler, diğerinin esas aldığı hadisleri ise farklı yorumlamışlardır.³⁵

28 Muhâbere, bir kimsenin, çıkacak mahsûlü ikide bir ve üçte bir gibi hisselerle aralarında paylaşmak üzere ekmesi için arazisini bir başkasına vermesidir. bkz. Neseî, *Tilbetü't-talebe*, 526; Kal'acî, *Mu'cemü'lügati'l-fukahâ*, 383.

29 Şeybânî, *Muvatta'*, 3/312.

30 Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 161; Şeybânî, *Muvatta'*, 3/309-11.

31 Ebû Yûsuf, *a.y.*

32 Ebû Yûsuf, *a.g.e.*, 160.

33 Mahsûlün üçte biri, dörtte bir gibi oranlarla konulan vergidir. bkz. Kal'acî, *Mu'cemü'lügati'l-fukahâ*, 172.

34 Serahsî, *el-Mebsût*, 23/2-3; Mergînânî, Ebu'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelil el-Fergânî, *el-Hidâye* (Beirut: *Şeriketü Dâri'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, ts.*), 2/332.

35 Konuyla ilgili her iki görüşü de destekleyen rivâyetlerin detaylı tahlili ve kritiği için bkz. Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-Âsâr*, 4/165-85.

3. USUL FARKLILIĞI

3. 1. Hadislerdeki Ziyâdelerin Hükümü

Hadislerdeki ziyâdelerin hükümü konusunda imamlardan nakledilen bir bilgi tespit edilememiştir. Ancak bazı Hanefî usulcüleri, Şeyhayn ile İmam Muhammed arasında gerçekleştiğini iddia ettiği şu kuralı zikretmişlerdir:

“İki rivâyetten biri diğesinde olmayan ilâve bir bilgiyi ihtivâ ediyorsa bakılır: Eğer her iki rivâyetin râvîsi de aynı kişi ise ziyâdesi bulunan hadis tercih edilir. İmam Muhammed’e göre ise her iki hadisle amel etmek mümkün olduğu müddetçe tercih yoluna gidilmez. Şayet her iki rivâyetin râvîleri farklı kimseler ise, Hz. Peygamber’in farklı zamanlarda söylemiş olabileceğine binâen imkân nispetinde her ikisiyle de amel edilmesi hususunda ihtilaf yoktur.”³⁶

Şunu söylemek gerekir ki kaynaklarda, bu kural üzerinden oluşan fikhî ihtilâflar için yalnızca aşağıda zikredeceğimiz alışveriş akdi sonrası mal mevcutken satıcı ve müşterinin bedel konusunda anlaşmazlığa düştüğü mesele örnek gösterilmektedir. Tahâvî ve diğer bazı Hanefî fakihlerinin imamlar adına yaptıkları hadis değerlendirmelerinde ziyâde merkezli ihtilâfların bu kuralda zikredilenden farklı işleyebildiği görülmektedir.

Sonraki dönem Hanefî kaynaklarında yer alan bu örneklerle bakıldığında ziyâde kaynaklı ihtilâfın Ebû Hanîfe ile İmâmeyn, Şeyhayn ile İmam Muhammed veya Tarafeyn ile Ebû Yûsuf arasında geçenlerini görmek mümkündür. Bu da ya ziyâde ile zikredilen kuralın pratikte muttarid olmayıp zaman zaman imamların bazı gerekçelerle farklı tercihlerde bulunabileceklerini ya da imamlara nispetinde veya zikredilen hadislerle istidlallerinde katılık olmadığını göstermektedir. Nitekim tahric yöntemiyle tespit edilen kuralların saha uygulamalarında bu şekilde farklılıklar sıkça rastlanmaktadır. Bu tarz örneklerle de aşağıda yer verilecektir.

36 Serahsî, *Usûlüs-Serahsî*, 2/ 25.

3.2. Örnek: Alışveriş Akdinden Sonra Mal Mevcutken Satıcı ve Müşterinin Bedel Konusunda İhtilâfa Düşmeleri

Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre alışveriş akdi yapıldıktan sonra satıcı ve müşteri malın bedeli hususunda ihtilaf etmeleri halinde, mal henüz mevcut ise hem müşteri hem de satıcıya yemin ettirilerek bedeller karşılıklı îade edilir. Mal mevcut değilse her iki tarafa da yemin ettirilmez, müşterinin sözü kabul edilir. İmam Muhammed'e göre ise malın mevcut olup olmaması hükmü değiştirmez, her iki durumda da satıcı ve müşteriye yemin ettirilir.³⁷

İbn Semâ'a'nın Ebû Yûsuf kanalıyla rivâyet ettiğine göre Ebû Hanîfe şöyle demiştir:

“Satıcı ve müşteri malın bedelinde ihtilaf etseler, satıcı bin beş yüz, müşteri ise bin dirhem olduğunu iddia etse kıyasa göre müşterinin sözü kabul edilmesi gerekir. Bu durumda karşılıklı yemin de ettirilmezler, bedellerin îadesi de istenmez. Çünkü her ikisi de satışı konu olan malın, müşterinin mülküne girmesi hususunda hemfikirdirler. İhtilaf ettikleri mesele, satıcının malı kaç para karşılığında müşteriye temlik ettiği. Bu, birinin diğerine bin beş yüz dirhem alacağı olduğunu iddia edip, borçlu olan şahsın yalnızca bin dirhemini ikrar etmesi durumunda borçlunun sözünün kabul edildiği meseleye benzer. Ancak malın, henüz müşterinin elinde olması durumunda, rivâyet edilen eserden (hadis) dolayı kıyası terk ettik (ve her iki tarafın yemin ettirilip bedelleri karşılıklı îade etmeleri gerektiğini söyledik). Ancak mal müşterinin elinden çıkmışsa (bu durum hakkında eser olmadığı için) kıyas geriye döner (ve müşterinin sözü kabul edilir).”³⁸

Konuyla ilgili İbn Mes'ud'un rivâyet ettiği iki hadisin bulunduğunu kaydeden Serahsî ve Zeyla'î gibi bazı Hanefî fakihleri, bunlardan birisinin “*Satıcı ve müşteri (bedelin miktarında) ihtilaf ederlerse satılan malın (müşterinin elinde) mevcut olması halinde her ikisi de karşılıklı yemin ettirilip aldıklarını birbirlerine îade ederler.*” anlamında, diğer tarîkinde ise aynı lafızlarla fakat “*satılan şeyin mevcut olması*” ziyâdesi olmadan yer aldığını ifade etmişlerdir.³⁹

37 Şeybânî, *Muvatta'*, 3/242-43.

38 Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *Muhtasarü İhtilâfî'l-Ulemâ*, thk. Abdullah Nezir Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1435/2014), 3/127.

39 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/25; Zeyla'î, Ebû Muhammed Fahrüddin Osmân b. Ali b. Mihcen

Aynı anlamda fakat birinde ziyâdenin olduğu bu iki rivâyet içerisinde ziyâdeli olanın kabul edildiğini söyleyen Serahsî ve Zeyla'î, bu kurala bağlı olarak satıcı ve müşterinin karşılıklı yemin ettirilmesinin yalnızca hadiste geçen ziyâdenin ifade ettiği yani “satılan şeyin mevcut olması” durumunda olabileceğini ileri sürmüştür. Şayet müşterinin elinde değilse karşılıklı yemin ettirilmeyip müşterinin sözü kabul edilir. Ancak bu durumda mutlakın mukayyede hamli gibi Hanefî usulcülerin bazı özel durumlar hâriç kabul etmediği⁴⁰ bir durumun ortaya çıktığı görülmektedir. Zira “*satılan malın (müşterinin elinde) mevcut olması*” kaydının olmadığı mutlak rivâyet, bu ilâvenin bulunduğu diğer mukayyede rivâyete hamledilmiş ve her durumda değil yalnızca satılan malın müşterinin elinde bulunması durumunda karşılıklı yemin ettirilmesi gerektiği söylenmiştir.

Mutlak-mukayyede ilişkisindeki yerleşik Hanefî usul kurallarına aykırı gibi görünen bu duruma iki şekilde cevap verilmiştir. Birincisi mutlak ve mukayyede olarak gelen her iki rivâyetin râvîsi de aynı kişiye mutlakın, mukayyede hamledilmesinde bir sakınca bulunmaz ve mukayyede olarak gelen rivâyetin gereğince amel edilir. Kaydı olmadan mutlak olarak aktarılan rivâyet ise râvînin gaffeti ve zabtındaki eksikliği olarak değerlendirilir.⁴¹

İkinci cevaba göre ise bu örnekte aslında mutlakın mukayyede hamli gerçekleşmemiştir. Buna göre mutlak mukayyede hamledilmeyip işâretü'n-nass yoluyla “*satılan malın (müşterinin elinde) mevcut olması*” kaydının yer almadığı mutlak rivâyetten aslında bu anlamda bir kayıt anlaşılmaktadır. Zira rivâyetin sonunda yer alan “*yemin ettirilip bedellerin karşılıklı iâde edilmesi*” ifadesi işâret yoluyla satılan malın mevcut olduğunu göstermektedir. Çünkü mevcut olmayan malın iâdesi de söz konusu olmayacaktır.⁴²

Aynı râvînin birinde ziyâdesi olan iki rivâyeti ile de amel etmenin mümkün olduğu durumlarda tercihe gidilmemesi görüşünde olan İmam Muham-

b. Yunus es-Sûfi el-Bârî, *Tebîyü'l-Hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Mısır: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1313/1896), 4/307-8.

40 Detaylı bilgi için bkz. Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 322-26; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrar*, 2/417-22.

41 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/25; Zeyla'î, *Tebîyü'l-Hakâik*, 4/308.

42 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrar*, 2/430 .

med'e göre ise malın mevcut olmaması hükmü değiştirmez ve her hâlükârda iki tarafa da yemin ettirilir.⁴³

4. SAHÂBE TERCİHİNDEN KAYNAKLI İHTİLAFLAR

Kûfe ekolünün temsilcisi olan Hanefî mezhebinin daha sıklıkla kaynak aldığı ve icthadlarını takip ettiği sahâbîlerin başında Abdullah b. Mes'ud (ö. 32/653) ve Hz. Ali (ö. 40/661) gelmektedir. Aynı şekilde Hz. Ömer (ö. 23/644), Sa'd b. Ebî Vakkâs (ö. 55/675), Huzeyfe b. el-Yemân (ö. 36/656), Selman el-Fârisî, Ammar b. Yâsir (ö. 36/656) ve Ebû Mûsa el-Eş'arî (ö. 42/662) gibi sahâbîler de ilk iki isme nispetle daha az yoğunlukta olsa da Hanefî mezhebinin tercih ettiği sahâbîler arasında yer almaktadır. Gerek Hanefî imamları gerekse diğer mezhep imamlarının bu tercihleri için belli sahâbîler üzerinde yoğunlaşmasında hiç şüphesiz onların kendi bölgelerinde yaşamış ve oradaki ilim anlayışının teşekkülünde aktif rol almış olması önem arz etmektedir.⁴⁴

Zikredilen sahâbîler, her ne kadar Hanefî mezhebinin kaynakları arasında da yer alsın da Ebû Hanîfe ve İmâm Meyn, bazı meselelerde farklı görüşte olan bu isimler arasındaki tercihte ihtilaf etmişlerdir. Bu ihtilaf, sahâbînin şahsî icthâdı üzerinden olabildiği gibi Hz. Peygamber'den rivâyetleri çerçevesinde de meydana gelebilmektedir. Bazen de bir görüşün dayanağı sahâbe veya tabiîn kavli iken diğer görüşün getirdiği delil bir hadis olabilmektedir. Mezhep imamlarının, hakkında hadisin bulunduğu bir meselede sahâbe veya tabiînin kavlini tercih etmesi, aslında onların hadis bilgisine olan itimadını ortaya koymaktadır.

4.1. Cuma'nın Farzından Sonra Kılınan

Nâfile Namazın Rekât Sayısı

Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed, Cuma'nın farzından sonra kılınan sünnet namazın, aralarını selamla ayırmayacak şekilde dört rekât,⁴⁵ Ebû Yûsuf ise altı rekât olduğu görüşündedir. Her iki tarafın hadisten delilleri olmakla birlikte bu hadislerin tercihinde sahâbe uygulamasının öne çıktığı görülmek-

43 Serahsî, *a.y.*

44 Dihlevî, *Hüccetullâbi'l-bâlîğa*, thk. Seyyid Sâbık (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1426/2005), 249-50.

45 Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, 2/75.

tedir. Nitekim İmam Muhammed, kendi görüşlerini hadislerle temellendirirken “*Bana Abdullah b. Mes’ûd’un Cuma namazından önce ve sonra dört rekât kıldığı ve (ikinci rekâtlarında) selam vermediği bilgisi ulaştı.*”⁴⁶ demektedir.

Ebû Yûsuf ise Kûfe ekolünün diğer önemli sahâbe kaynağı olan Hz. Ali’nin uygulamasını esas almış ve bu çerçevede ilgili hadislerle istidlal etmiştir.⁴⁷ Ebû Abdîrrahman es-Sülemî’nin rivâyetine göre Abdullah b. Mes’ûd insanlara Cuma’nın farzından sonra dört rekât kılmalarını öğretmiş, Hz. Ali geldiğinde önce iki, ardından dört olmak üzere toplam altı rekât kılmalarını söylemiştir.⁴⁸ Sayısal yönden bu görüşü alan Ebû Yûsuf, uygulamada ondan farklı olarak hadiste nehyedildiği üzere Cuma’nın iki rekât farzından sonra yine misli iki rekât namaz kılmamak için altı rekâtın öncelikle iki rekâtının değil dört rekâtının kılınmasını daha güzel olacağını ifade etmiştir.⁴⁹

5. MUHTELİF GEREKÇELER

5.1. Hadisten Habersiz Olma: Vakfedilen Malın, Mâlikin Mülkünden Çıkması

Hanefî imamları arasında cereyan eden ihtilafların sebepleri arasında bir imamın sahip olduğu bir hadis bilgisine diğerinin vâkif olmaması hususu yer almaktadır. Her ne kadar Hanefî mezhebinin üç imamı aynı coğrafyada yaşamış olsalar da zaman zaman yaptıkları münferid seferler sayesinde diğerlerinin bilmediği hadislerle ulaşımlardır.

Bu bağlamda ilim talep etmek için rihle yapanların bu yolculuklarında ulaştıkları rivâyetlerden dolayı bazı görüşlerinden döndükleri de zaman zaman görülebilen bir durumdur. Nitekim ilk zamanlarda Ebû Hanîfe gibi, vakfedilen malın, mâlikin mülkünden çıkmayacağı görüşünde olan Ebû Yûsuf, Bağdat’a geldiğinde İbn Avn Nâfi‘ İbn Ömer kanalıyla gelen ve Hz. Peygamber’in Hz. Ömer’e Hayber’deki arsası ile ilgili söylediği: “*İstersen hibe edi-*

⁴⁶ Şeybânî, *el-Hucce ‘alâ ehli’l-Medîne*, 1/294.

⁴⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/157.

⁴⁸ Şeybânî, *el-Hucce ‘alâ ehli’l-Medîne*, 1/276.

⁴⁹ Tahâvî, *Şerhu Me‘âni’l-Âsâr*, 1/558.

lemez ve satılamaz kaydıyla aslını habset.”⁵⁰ hadisini duyunca bu görüşünden dönmüştür. Tahâvî'nin aktarımına göre İsa b. Ebân, bu rivâyeti duyduktan sonra Ebû Yûsuf'un şöyle dediğini nakletmiştir: “*Bu rivâyet, Ebû Hanîfe'ye ulaşıyordu ona muhâlefet etmez ve onunla fetva verirdi.*”⁵¹

5.2. Hadisin Hasâisü'n-Nebî Kabilinden Görülmesi: Oturarak Namaz Kılan Kişinin Ayakta Namaz Kılana İmam Olması

Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre hastalığından dolayı ayakta duramayan ve bu nedenle de oturarak namaz kılan bir kimse,⁵² sağlık yönünden problemi olmayıp namazını ayakta edâ eden kişiye imam olması câizken İmam Muhammed'e göre câiz değildir.⁵³

Medîne ehli ile Ebû Hanîfe arasındaki ihtilâflı meseleleri delilleriyle birlikte mukâyeseli olarak ele aldığı *el-Hucce*'sinde bu konuya yer veren İmam Muhammed, Ebû Hanîfe gibi câiz görenlerin görüşüne mesned olarak Hz. Peygamber'in ömrünün son günlerinde mescide çıkıp namaz kıldırmasını bildiren rivâyeti zikretmektedir. Bu rivâyete göre Hz. Peygamber, mescide geldiğinde o sırada insanlara namaz kıldırmakta olan Hz. Ebû Bekir onu görünce geri çekilmiş, o da Hz. Ebû Bekir'in yanına gelmiş ve insanlar ayakta o ise oturarak cemaatle namazını edâ etmiştir. Burada Hz. Ebû Bekir'in imametinde başlayan namaz, Hz. Peygamber'in gelmesinden sonra onun imamlığında devam etmiştir.⁵⁴

50 Aynı manada farklı lafızlarla gelen rivâyetler için bkz. Buhârî, *el-Câmi'ûs-sahib*, Şurût, 19; Müslim, *Sahib*, Vasiyyet, 15.

51 Cessas, *Muhtasarü İhtilâfi'l-Ulemâ*, 4/158. Serahsî, Ebû Yusuf'un Bağdat'ta değil, Abbasi halifesi Hârûnürreşid ile hac yaptığı zamanda Medine ve civârındaki sahâbenin vakıf örneklerini görünce görüşünden döndüğünü ifade etmiştir. bkz. *el-Mebsût*, 12/28.

52 Burada oturarak namaz kılardan kasıt, îmâ ile olmadan rükû ve secdesini yapan kimsedir. Zira îmâ ile namaz kılan kimse üç imama göre de kavî olanın zayıf olanın üzerine binâ edilmesinin (بناء القوي على الضعيف) câiz olmamasından dolayı ayakta kılan kişiye imam olamaz. bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 2/124.

53 Şeybânî, *el-Hucce 'alâ ehli'l-Medîne*, 1/122-28; Alâüddîn es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, I, 310.

54 Şeybânî, *a.g.e.*, 1/125-27.

Oturarak namaz kılan ayakta namaz kılan imam olabilir görüşünde olanlar ise Hz. Peygamber'den nakledilen “*İmam ancak kendisine uyulmak içindir. O namazı ayakta kılınca, siz de ayakta kılıyorsunuz. Rükû'a gittiği zaman siz de rükû'a gidin. ‘Semiallâhü limen hamideh’ deyince siz ‘Rabbenâ ve leke'l-hamd’ deyiniz. Namazı oturarak kıldığı zaman ise siz de hep birlikte oturarak kılıyorsunuz.*”⁵⁵ anlamındaki hadisi delil olarak göstermişlerdir. Ancak Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf, bu hadisin yerine Hz. Peygamber'in ömrünün son günlerinde kendisi oturarak cemaat ise ayakta olduğu halde onlara imam olduğunu bildiren rivâyeti tercih etmişlerdir.⁵⁶

Medîne ehli gibi karşıt görüşte olanlar içerisinde Ebû Hanîfe gibilerin dayandığı rivayetin mensuh olabileceği ihtimalini gündeme getirenlere ise İmam Muhammed, Hz. Peygamber'in oturarak ayakta olanlara imam olma şeklindeki uygulamasının hasta olduğu ömrünün son günlerindeki ameli olduğunu hatırlatarak “*Hangi şey onu nesh etmiş olabilir.*” sorusunu sormaktadır. Böylelikle oturarak namaz kılanın ayakta kılan imam olabileceği hükmünün nihaî hüküm olacağına, dolayısıyla bunun mensuh olma ihtimalinin diğer rivâyete göre daha zayıf olduğuna işaret etmiştir.⁵⁷

İmam Muhammed, Ebû Hanîfe'nin görüşünü destekleyen rivâyeti nakletmiş hatta bu rivâyet için “*sâbit hüccet*” nitelemesi yapmış olmasına rağmen “*Bu konuda Medine ehlinin görüşü bana Ebû Hanîfe'nin görüşünden daha güzel gelmektedir.*”⁵⁸ diyerek kendi görüşünün Medîne ehlinin görüşüyle aynı olduğunu ifade etmiştir. Ebû Hanîfe'nin delilini makbul görmekle birlikte “*Benden sonra kimse oturarak namaz kıldırmasın.*” rivâyetini ve dört halifeden hiçbirinin oturarak namaz kıldıracağına dâir bir bilginin kendilerine ulaşmasını daha güvenilir (evsak) delil olarak nitelemektedir.⁵⁹

İmam Muhammed, Hz. Peygamber'in hastayken oturarak namaz kıldırma rivâyetini ise “*Başkasının arkasında namaz kılmak, Rasûlullah'ın arka-*

55 Mâlik, *Muvatta'*, 1/491-93.

56 Şeybânî, *el-Hucce 'alâ ehli'l-Medîne*, 1/123-27.

57 Şeybânî, *el-Hucce*, 1/127.

58 Şeybânî, *a.g.e.*, 1/128.

59 Şeybânî, *a.y.*

sında namaz kılmanın faziletine denk değildir.” şeklinde yorumlamak sûretiyle oturarak ayakta olanlara namaz kıldırma uygulamasının Hz. Peygamber’e mahsus olduğuna dikkat çekmiştir.⁶⁰

Konuyla ilgili her iki görüşü de rivâyetleriyle birlikte inceleyen Tahâvî de⁶¹ İmam Muhammed’in Hz. Peygamber’in oturarak namaz kıldırma rivâyetini yalnızca ona mahsus bir uygulama olduğu, dolayısıyla da başkalarının bununla amel edemeyeceği görüşünü tercih ettiğini nakletmektedir.⁶² Bunun Hz. Peygamber’in hasâisinden olduğuna delil olarak ise aynı namaz içerisinde Hz. Ebû Bekir imam iken Hz. Peygamber geldikten sonra onun imametiyile me’mûm (imama uyan) konumuna düşmesi ve namazda kıraât ederken Hz. Peygamber’in onun kaldığı yerden devam etmesi gibi ittifakla başka hiçbir kimseye câiz olmayacak uygulamaları öne sürmektedir.⁶³

5.3. Nassda Belirtilen İletin Ebediliği ya da Örfliği

Örf, genel olarak -dört aslî delilin dışında- İslâmî hükümler için dayanak teşkil eden fer’î deliller arasında her zaman yerini almıştır. Örfün hücciyeti noktasında, “*Âdet/örf muhakkemdir (şer’î hükmün ispatı için hakem kabul edilmiştir).*”⁶⁴ gibi ifâdeler kullanılmış, hatta daha ileri düzeyde, “*Örflerle sâbit olan, nassla sâbit olan gibidir.*”⁶⁵ şeklinde örf-nass benzetmesi bile yapılmıştır. Bununla birlikte örfün hücciyetinin, ancak nassın olmadığı yerde gündeme gelebileceği de özellikle ifâde edilmiştir. Nitekim nass karşısında örfün konumu ile ilgili “*Nass, örften daha güçlüdür.*”⁶⁶ gibi formüle edilmiş kurallar bulunmaktadır.

60 Şeybânî, *a.g.e.*, 1/129.

61 bkz. Tahâvî, *Şerhu Me’âni’l-Âsâr*, 1/663-70; Tahâvî, *Şerhu Müşkili’l-Âsâr*, thk. Şuayb el-Arnaûd (Beyrut: er-Risâletü’l-Âlemiyye, 1431/2010), 14/305-331.

62 Tahâvî, *Şerhu Müşkili’l-Âsâr*, 14/331; *Şerhu Me’âni’l-Âsâr*, 1/670.

63 Tahâvî, *Şerhu Me’âni’l-Âsâr*, 1/670.

64 Heyet, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* (Dersaadet: Matbaa-i Osmaniye, 1308/1890), 26.

65 Serahsî, *Şerhu Kitâbi’s-Siyerî’l-kebir*, thk. Ebû Abdillâh Muhammed Hasan (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1417/1997), 1/290.

66 Mergînânî, *el-Hidâye*, 3/63 (النَّصُّ أَقْوَى مِنَ الْوَعْدِ).

Örf-nass çatışmasında hiyerarşik olarak nassın tercih edildiği hususunda imamlardan bir ihtilaf nakledilmemekle birlikte birazdan verilecek örnekte görüleceği üzere yorumlamada farklılıkların olabileceği gözden çıkarılmamalıdır.

5.3.1. Örnek: Altın ve Gümüşün Veznî; Buğday, Arpa, Hurma ve Tuzun Keylî Oluşu

Hz. Peygamber'den nakledilen şu hadis, farklı tarikleriyle birlikte fâizin illetini tespititte müctehidlerin başvurduğu temel referans vazifesi görmüş olmakla birlikte içerisinde zikredilen altı maddenin ölçü birimlerinin nassta belirtildiği şekilde⁶⁷ ilâ nihâye sâbit kalacağı ya da örfe bağlı olarak değişkenlik arz edebileceği hususu ihtilâfa konu olmuştur:

“Altın ile altın, gümüş ile gümüş tartı ile (veznî) ve elden ele (peşin) satılır. Fazlalık fâizdir. Buğday ile buğday, arpa ile arpa, hurma ile hurma ve tuz ile tuz ölçek ile (keylî) satılır. Fazlalık fâizdir.”⁶⁸

Bu hadis çerçevesinde altın ve gümüşün kendi cinsleriyle mübâdele işleminde ölçü birimi olarak ancak tartının kullanılacağı, diğer ürünlerde ise ölçülerek satım işleminin gerçekleştirilebileceği belirtilmiştir. Dolayısıyla altının altınla ölçülerek satışı câiz olmadığı gibi, buğdayın buğdayla tartılarak satımı da doğru olmayacaktır. Ancak bu şart, cins birliği olduğu durumda geçerlidir. Nitekim altın-gümüş veya buğday-arpa gibi farklı cinslerin mübâdelesinde ise veznî veya keylîlik şartı aranmamakta, istenilen ölçü birimi üzerinden satım akdi gerçekleştirilebilmektedir.⁶⁹

Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre keylî veya veznî oluşu nasla belirlenmiş olan ürünler, artık nassta zikredildiği şekilde kalır, sonrasında örfe bağlı olarak değişmez. Serahsî'nin ifâdesine göre, aynı şekilde Hz. Peygamber döneminde veznî veya keylî olarak bilinen ürünler, nassta belirtilmese de onun gibi örf karşısında değişikliğe uğramaz. Örfle belirlenmesi için, nassta

67 Hadisin bazı tariklerinde altı maddenin ölçü birimleri zikredilmişken diğer bir kısmında belirtilmemektedir. Ölçü birimi zikredilmeyen rivâyet için bkz. Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, 2/636.

68 Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, 2/635.

69 Burhâneddin el-Buhârî, Mahmud b. Ahmed b. Abdilazîz el-Mergînânî, *el-Muhîtu'l-burhânî*, thk. Abdülkerim Sâmî el-Cündî (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004), 6/354.

açıkça zikredilmemesi ya da Hz. Peygamber dönemindeki ölçü biriminin bilinmemesi şart koşulmuştur.⁷⁰

Ebû Yûsuf'tan bir rivâyete göre ise, eşyanın ölçü biriminde belirleyici olan dâima örftür. Dolayısıyla nassta zikredilse de hilâfına örf tahakkuk ettiğinde ölçü birimi değişecektir.⁷¹

Yukarıda da ifâde edildiği gibi Tarafeyn ile Ebû Yûsuf arasındaki bu örnek üzerinde cereyan eden ihtilafın gerekçesi, nass ve örfün te'âruzundaki tercih farklılığı değildir. Zira şer'î hükümler açısından nassın örften üstün oluşunda bir ihtilaf yoktur. Tarafeyn'in görüşünü delillendiren fakihler, nassın örften daha güçlü bir delil oluşunu öne sürmüşlerdir.

Ebû Yûsuf ise prensipte bu kurala katılsa da meseleyi örf-nass çatışması şeklinde değerlendirmemektedir. Ona göre bu meselede örfü esas almak, zorunlu olarak nass karşısında onu tercih etmek anlamına gelmemektedir. Zira nassın, örfü esas alarak söylendiği kabul edilirse aralarındaki te'âruz, bir nevi te'lif yoluyla çözülmüş olur. Böylece tercih zorunluluğu da ortadan kalkar. Buna göre, nassta zikredilen altı maddenin veznî veya keylî olarak tavsif edilmesini, değişmesi mümkün olmayan bir nass olması kasdıyla değil, dönemin örfü paralelinde söylenmiş bir söz olarak yorumlamış olmaktadır.⁷²

İbnü'l-Hümmam (ö. 861/1457), bu meseleyi terâvih namazının sünnet oluşuna benzetmiştir. Şöyle ki, ümmetine farz olur endişesiyle Hz. Peygamber'in devam etmeksizin yalnızca birkaç defa kıldığı bu namaz, yine de sünnet olarak kabul edilmiştir. Burada da Hz. Peygamber'in vefâtından sonra terâvih namazının farz olma ihtimâli kalmadığı için, bu namaza devam etmemesine neden olan endişesi de izâle olmuş ve hükmünün sünnet kabul edilmesine mâni bir durum kalmamıştır. Netice olarak Ebû Yûsuf, Hz. Peygamber'in altı maddenin ölçü birimlerini zikrettiği ifadesini, kendi dönemi açısından değerlendirirken "*Hz. Peygamber hayatta olsaydı bugünkü örfe göre hüküm verirdi*" şeklindeki bir anlayışla hareket etmekte ve nassı örfe endekslemektedir.⁷³

70 *el-Mebsût*, 12/142. Aynı bilgi için bkz. Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 6/354.

71 Serahsî, *el-Mebsût*, 12/142; Burhâneddin el-Buhârî, *a.y.*; Mergînânî, *el-Hidâye*, 3/63.

72 Serahsî, *a.y.*

73 *Şerhu Fethi'l-kadir*, 5/283. Ebû Yûsuf, muhtemelen uzun süre kadılık yapmasına bağlı olarak

SONUÇ

İctihad farklılıkları, muhtelif bölgelerde yaşayan müctehidler arasında olabildiği gibi aynı bölgede yetişenler arasında da gerçekleşebilmektedir. Nitekim bu çalışmamızda görüldüğü üzere aynı bölgenin müctehidleri olan Hanefî mezhebinin üç imamının yalnızca hadis çerçevesindeki ihtilâflarının bile fazlalığı izahıta varestedir. Zira aynı bölgede yaşamak belli başlı bazı hususlarda ittifakı sağlasa da düşünce yapısının ve ictihad melekesinin kişiden kişiye göre değişmesi, müctehidlerin birçok konuda farklı düşünmesini de beraberinde getirmiştir.

Çalışmada, fetvâ için izlenen usûl ve istidlal edilen hadisler hakkında bizzat imamlardan gelen nakillerin sınırlı oluşu gözlemlenmiştir. İmamlar arasındaki ihtilaf gerekçeleri hususunda daha sağlıklı netice elde edebilmek için araştırmamızı öncelikle onların kendi eserlerinden günümüze intikal edenleri üzerinde teksif etmemize rağmen çoğu zaman yeterli derecede veri elde edilemediği için sonraki dönem kaynaklarına başvurulmuştur. Böylelikle aslında Hanefî usûlünün tümevarım/fukahâ metoduyla iştihar etmesinin bir nevi sağlaması yapılmıştır.

İmamlardan ictihad prensipleri ve hadis usûlü ile ilgili bazı temel kural- lar nakledilse de aralarındaki hadis kaynaklı fikhî ihtilâfların gerekçeleri genel olarak tahric yöntemiyle ortaya konulmuştur. Bu da, ihtilaf gerekçeleri hususunda zaman zaman farklı iddiaların ortaya atılmasına sebep teşkil etmiştir. Zira bir usulcünün mezhep imamları adına tespit ettiği kural veya gerekçe başka bir usulcü tarafından kabul görmeyebilmektedir. İmamlardan kendi ictihad usulleri hakkında bir eser nakledilmemesinden kaynaklanan bu problem, bazen tespit edilen verilerin imamlara kesin olarak nispet edilmesini de güç hale getirmiştir.

Hoca-talebe ilişkisi olmasına rağmen Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasında hadis kaynaklı pek çok ihtilaf oluşmuş ve bunların önemli bir kısmı da fikhî ictihadlara yansımıştır. Bu farklılıkların bir kısmı hadisin senedi çerçevesinde gerçekleşmiş olup bir imamın cerh ettiği râvînin rivâyetiyle diğer imam ictihâ- dında istidlal edebilmektedir. İmamlardan, rivâyetlerin senedleri hakkındaki

diğer imamlardan daha yoğunluklu olarak örfe müracaat etmiştir. Bu konudaki ihtilaf da bu çerçevede yorumlanabilir. Ebû Yûsuf'un fikhî ictihadlarında örfü esas aldığı örnekler için bkz. Biltâcî, Muhammed, *Menâhicü'r-Teşri'i'l-İslâmî* (Kâhire: Dâru's-Selam, 1428/2007), 212-14.

görüşleri, metin üzerindeki değerlendirmelere göre olabildiğince daha sınırlı nakledilmiştir.

Metin merkezli ihtilaflar, metin içerisinde yer alan kelimelerin farklı yorumlanması veya hadisin farklı tarikhinde bulunan ziyâdeden kaynaklanabildiği gibi bazen de bir imama ulaşan hadisin diğerine ulaşmaması ya da ulaşsa da onu Hz. Peygamber'e mahsus hükümlerden olarak değerlendirmesi şeklinde olabilmektedir. Bununla birlikte pek çok konuda hadislerin tercihi için birden fazla gerekçe zikredilebilmektedir. Bu da söz konusu mevzûda imamların ihtilaf gerekçesinin tek bir illet üzerinden yorumlanmasını güç hale getirmektedir.

KAYNAKÇA

Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr an usûli fabri'l-İslâm el-Pezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.

Abdülhay el-Leknevî. *et-Ta'liku'l-mümecced 'alâ Muvatta Muhammed*. thk. Takıyyüddin en-Nedvî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 4. Basım, 1426/2005.

Abdülkadir el-Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkadir b. Muhammed b. Muhammed el-Mısri. *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*. thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv. 5 Cilt. Riyad: Hicr Yayınevi, 2. Basım, 1413/1993.

Alâüddîn es-Semerkandî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuhfetü'l-Fukahâ*. thk. Muhammed Zeki Abdülber. 3 Cilt. Kâhire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 3. Basım, 1419/1998.

Bilmen, Ömer Nasühî. *Hukuku İslâmiyye ve İstulâhâtı Fıkhiyye Kâmusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1981.

Biltâcî, Muhammed. *Menâhicü't-Teşri'i'l-İslâmi*. Kâhire: Dâru's-Selam, 2. Basım, 1428/2007.

Burhâneddin el-Buhârî, Mahmud b. Ahmed b. Abdilazîz el-Merginânî. *el-Muhîtu'l-burhânî*, thk. Abdülkerim Sâmî el-Cündî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *Muhtasarü İbtîlâfi'l-Ulemâ*. thk. Abdullah Nezir Ahmed. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 4. Basım, 1435/2014.

Debûsî, *el-Esrar*. thk. Şerafüddin Ali Kalay. 3 Cilt. Arabistan; Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ, 1414/1992.

Dihlevî, Ebû Abdilazîz Kutbüddin Şah Veliyullah Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddin el-Fârûkî. *Hüccetullâhi'l-bâliğa*. thk. Seyyid Sâbık. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1426/2005.

Döndüren, Hamdî. "Müsâkât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/70-71. Ankara: TDV Yayınları, 2006,

Ebû Yûsuf, Ya'kub b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Küfî. *Kitâbü'l-Harâc*. thk. Muhammed İbrahim el-Benna. Kâhire: Dâru's-Selam, 1438/2017.

—, *Kitâbu'l-Âsâr*. tlk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî. 2 Cilt. Karaçi, Mektebetü Dâri'l-Ulûm, ts.

Erdoğan, Mehmet *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 5. Basım, 1437/2015.

Heyet, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*. Dersaadet: Matbaa-i Osmaniye, 1308/1890.

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî b. Abdillâh el-Cürçânî. *el-Kâmil fi du'âfi'r-ricâl*. thk. Yahyâ Muh-tar Gazâvî, 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1409/1988.

İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalâni. *Tehzîbü't-Tehzîb*. nşr. Âdil Mürşîd, İbrâhim Zeybek. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1435/2014.

İbn Hibban, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *el-Mecrûhîn*. nşr. Mahmûd İbrâhim Zâyed. 3 Cilt. Halep: Dâru'l-Va'y, 1395/1975.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsi el-İskenderî. *Şerhu Fet-hi'l-kadir*. 8 Cilt. Mısır: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1315/1898.

Kal'acî, Muhammed Ravvas. *Mu'cemü lügati'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 3. Basım, 1408/1988.

Kâsânî, Alâüddin Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâi'u's-sanâi'*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvez. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1424/2003.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *Muwatta'*. thk. Ta-kıyyüddin en-Nedvî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 4. Basım, 1426/2005.

Mekkî, Muvaffak b. Ahmed. *Menâkibu Ebi Hanîfe*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabi, 1401/1981.

Merginânî, Ebu'l-Hasen Burhânüddin Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelil el-Fergânî. *el-Hidâye*. 2 Cilt. Beyrut: Şeriketü Dari'l-Erkan b. *Ebi'l-Erkan*, ts.

Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddin Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-Kemal fî esmâi'r-ricâl*. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.

Neseî, Ebû Hafs Necmüddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî. *Tilbetü'r-talebe fî'l-is-tilâhâti'l-fikhiyye*, thk. Nasruddin et-Tûnusî. Kâhire, y.y., 1429/2008.

Pezdevî, Ebû'l-Hasen Ebû'l-Usr Fahrü'l-İslâm Ali b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm. *Usûlü'l-Pez-devî*, thk. Sâid Bektaş. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1437/2016.

Şehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *el-Mütekellimûn fî'r-ricâl*. nşr. Abdülfettah Ebû Gudde. Beyrut: Mektebü'l-Matbû'ati'l-İslâmiyye, 1428/2007.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Kitâbu'l-Mesûd*. 31 Cilt. Beyrut: Dâ-ru'l-Ma'rife, ts.

———, *Şerhu Kitâbi's-Siyeri'l-kebir*. thk. Ebû Abdillâh Muhammed Hasan. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütü-bi'l-İlmiyye, 1417/1997.

———, *Usûlü's-Serahsî*. İstanbul: Edâ Neşriyat, 1990.

Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *Kitâbu'l-Hucce 'alâ ehlî'l-Medîne*. nşr. Seyyid Mehdi Hasen el-Keylânî. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 3. Basım, 1403/1983.

———, *Kitâbu'l-Âsâr*. thk. Ahmet İsa el-Mi'sarâvî. 2 Cilt. Kâhire: Dâru's-Selam, 3. Basım, 1433/2012.

———, *Kitâbü'l-Asl*, thk. Mehmed Boynukalın. 13 Cilt. Beyrut: Dâru İbni Hazm, 1433/2012.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdi el-Hacri el-Misri. *Şerhu Me'âni'l-Âsâr*. 4 Cilt. Kâhire: Şeriketü'l-Kudüs, 1433/ 2012.

———, *Şerhu Müşkilî'l-Âsâr*. thk. Şuayb el-Arnaud. 15 Cilt. Beyrut: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 3. Basım, 1431/2010.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnaud vd. 25 Cilt. Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1403/1983.

Zeyla'î, Ebû Muhammed Fahrüddin Osmân b. Ali b. Mihcen b. Yûnus es-Süfi el-Bâriî. *Tebyînü'l-Hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 6 Cilt. Mısır: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1313/1896.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

HIRİSTİYANLIĞA GÖRE VAHYİN GERÇEKLEŞME ŞEKİLLERİ* FORMS OF REALIZATION OF REVELATION ACCORDING TO CHRISTIANITY

Harun Dünder KARAHAN

Dr., Vaiz, Diyanet İşleri Başkanlığı, Çankaya Müftülüğü

e-mail: harundundarkarahan@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-4360-8521

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 11 Mayıs 2020/ 11 May 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 16 Haziran 2020 / 16 June 2020

Yayın Tarihi / Published: 25 Haziran 2020/ 25 June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June 2020

Cilt / Volume: 4 Sayı / Issue: 1 Sayfa / Pages: **305-324**

1 * Bu makale 13.03.2020 tarihinde kabul edilen “Hıristiyanlık ve İslamiyet’te Vahiy Anlayışı” doktora tezinden hareketle yazılmıştır.

Öz

Vahiy Hıristiyanlığın en önemli konularından birisi olmasının yanında, üzerinde en çok konuşulan ve fikir üretilen kavramların da başında gelmektedir. Hıristiyanlık kendine özgü vahiy anlayışı ile Yahudilik ve İslamiyet'ten ayrılmaktadır. Zira vahiy, Hıristiyanlara göre sadece peygamberler aracılığı ile gelmiş hakikatler değildir. Bu manada Hıristiyanlar kendilerinden önce İsrailoğullarına gelen peygamberleri ve onlara verilen Kutsal Kitap'ı kabul etmişlerdir. Fakat onlara göre gerçek vahiy Tanrı'nın İsa'da bedenleşmesi ile gerçekleşmiş, İsa-Mesih ile zirve noktaya ulaşmıştır. Hıristiyanlar genel vahiy anlayışları çerçevesinde vahyin birtakım yollarla da gerçekleşebileceğine inanmaktadırlar. Bu bağlamda tarihi olayları, tabiat olaylarını, Tanrı'nın yaratmasını ve eskatoloji inancını da vahiy olarak telakki etmişlerdir. Yani Tanrı, mesajını insanların anlayabileceği farklı yolları da kullanarak insanlara ulaştırmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Vahiy, Eskatoloji, Yaratma, Tarih

Abstract

Revelation is one of the most important topics of Christianity, and is one of the most talked about and produced ideas. Christianity differs from Judaism and Islam with its distinctive understanding of revelation. For, revelation, according to Christians, is not only truths that came through the prophets. In this sense, Christians accepted the prophets who came to Israel before them and the Bible given to them. However, according to them, the real revelation took place when God was embodied in Jesus, and reached the peak with Jesus-Christ. Christians believe that revelation can take place in a number of ways within the framework of their general understanding of revelation. In this context, they considered historical events, natural events, God's creation and belief in eschatology as a revelation. In other words, God conveyed his message to people by using different ways that people can understand.

Key Words: History of Religions, Revelation, Eschatology, Creation, History

GİRİŞ

1. Vahiy kavramı

Vahiy Hıristiyanlık'ta temel ve aynı zamanda itikadın başında gelen doktrinlerinden birisi olması sebebiyle önemli bir kavramdır.² Aynı zamanda vahiy Tanrı ile insan, Tanrı ile alem arasındaki ilişkileri düzenlemesi ve hayatı anlamlandırması bakımından da temel kavramlardan bir tanesidir.³ İngilizcede 'revelation' kelimesi ile ifade edilen vahiy, Latince bir kelime olan 'revelatio'dan türemiştir. Revelatio ise, ifşa etmek, açıklamak, göz önüne sermek, örtüsünü kaldırmak, gibi manalara gelmektedir.⁴ 'Revelatio' kelimesinin vahiy anlamı kazanmasına İncil'in Latince çevirisinde bulunan Yunanca bir kelime olan 'apokalypsis' kelimesinin tercümesi kaynaklık etmektedir. Yunanca bir kelime olan 'apokalypsis' Yeni Ahit'te daha çok gelecek, âlem ve ve bilhassa Tanrı hakkındaki gizli hakikatlerin örtüsünün kaldırılmasını ifade etmek için kullanılmıştır.⁵ Bir başka ifadeyle vahiy bir bilginin aracı yoluyla bilinir hale gelmesi demektir.⁶ Vahiy kavramı Hristiyanlık'ta aynı zamanda bilginin ortaya çıkmasından daha fazla anlamı da içermektedir. Bu da Tanrı'nın kendini ifşa etmesidir. Yani vahiy Hristiyanlar için sadece ilahi bir bilgiyi ifade etmekle kalmaz. Aynı zamanda Tanrı ile yüz yüze gelme tecrübesi ve ilahi bir eylemdir.⁷

-
- 2 Martın Thurner, "Vahiy", *İslamiyet-Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 2003), 812.
 - 3 Harun Dünder Karahan, "Hıristiyan Mezheplerinde Vahiy Anlayışı", Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (Yozgat 2018), 288.
 - 4 Montgomery Watt, *İslam ve Hıristiyanlık*, (İstanbul: İz Yayınları, 1991), 91; Joachim Weinhart, Sabine Pemsel Maier, Offenbarung, 2015, <http://www.bibelwissenschaft.de/wirelex/daswissenschaftlichreligionspaedagogischelexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/offenbarung/ch/3d7cc8e2cd9a04add0a9512421068eaf/>, (07.01.2018)
 - 5 James Dunn D.G., *Biblical Concept of Revelation, Divine Revelation*, Ed. by Paul Avis, (Cambridge: Wipf and Stock, 1997), 1.
 - 6 Richard J. Plantinga-Thomas R.-Thompson, Matthew-D. Lundberg, *An Introduction to Christian Theology*, (UK: Cambridge University Press, 2010), 51-52.
 - 7 Mahmut Aydın, "Hıristiyanlık'ta Vahiy", *Kur'an Vahyi, (Kur'an Vahyi Sempozyumu)*, (İstanbul: Kur'an Çalışmaları Vakfı, 2017), 81.

Genel olarak Hıristiyanlık'ta vahiy, İsa'dan önce ve İsa-Masih'te gerçekleşen olmak üzere ikiye ayrılır.⁸ Hıristiyanlık'ta vahiy iki farklı anlayışı ifade eder. Bunlardan birincisi İsa-Masih'in doğumu ile başlayan ölümü ve yeniden dirilmesi ile son bulan süreçtir. Diğeri ise Tanrı'nın dünyadaki fiil ve eylemlerini ve İsa-Masih'in hikâyesini ifade eden anlayıştır.⁹ Hıristiyanlık'ta Tanrı ile insan arasındaki irtibat İsa-Masih vasıtasıyla kurulmuştur. Bu manada vahyin kelime anlamındaki "açıklama" tam manasıyla bir kitapta değil¹⁰ İsa'nın şahsında gerçekleşmiştir.¹¹ Bu "açıklama" Baba-Oğul arasındaki karşılıklı sevgiden kaynaklanmaktadır.¹² Bu bilgiler ışığında baktığımızda Hıristiyan düşüncesinde genel olarak iki tür vahiyden bahsetmemiz mümkündür. Bunlar genel ve özel vahiy anlayışlarıdır.

1.1. Genel Vahiy Anlayışı (Önerme Merkezli Vahiy)

Önerme merkezli vahyin odak noktasını Tanrı'nın insanlara birtakım doktrin ve önermeleri bildirmesi oluşturur. Tanrı, Kutsal Kitap yazarlarına vahiy kelimesi kelimesine yazdırmıştır.¹³ Bu anlayışa göre vahiy, insan aklının ve sezgisinin kavrayabileceği Tanrı'nın doğal bilgisidir. Buna 'doğal vahiy' de denilmektedir. Bu vahiy, gerek doğada (kozmos) gerekse insanın tabiatında kolaylıkla kavranabilecek bir mahiyettedir. Aynı zamanda insanların tama-

8 Muhammet Tarakçı, "vahiy (Diğer Dinlerde)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 445. Konuyla ilgili ayrıca bkz. Muhammed Tarakçı, *Yahudilik'te ve Hıristiyanlık'ta Vahiy Anlayışı Üzerine Bir Araştırma*, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1999)

9 Tyron Inbody, *The Faith of Christian Church*, (Michigan: William Eerdmans Pub, 2005), 57.

10 Tanrı'nın kendini bizzat bildirmesi vahyin içeriğini teşkil ettiği için, kutsal kitap bu manada vahyin kendisi değil, vahyin bildirilmesinin ikincil unsurudur. (Turner, *İslamiyet-Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü*, 812.)

11 Thomas Michel, *Hıristiyan Tanrı Bilimine Giriş*, (İstanbul: Orhan Basımevi, 1992), 17.

12 Turner, *İslamiyet-Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü*, 812.

13 "Dikte etme teorisi" olarak da adlandırılan bu anlayış bazı liberal düşünürler tarafından farklı yorumlanmıştır. Liberaller, vahiy kelimesi kelimesine yazdırılmış bir olgu olarak görmezler. Onlar Tanrı'nın vahiy kavrama yeteneğini Kutsal Kitap yazarlarına verdiğini ve onların da kendi kelimeleri ile bu vahiy kaleme aldıklarını söylemektedirler. Muhafazakârlar ise vahyin kelime kelime yazdırıldığına inanmaktadırlar. (Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2002), 72.

mının bu vahye erişmesi ve onu anlaması mümkündür.¹⁴ Mamafih sır olan Tanrı, kendini bu şekilde bilindir kılmak istemektedir. Burada tabiat Tanrı'nın kendini bilindir kıldığı bir sahnedir.¹⁵

Genel vahiy tasavvuruna göre vahiy, vahiy alan kişinin varlığından ayrı ve onun üstündedir. Nitekim bu türden vahye İbrahim, İshak, Yakup ve Musa gibi peygamberler mazhar olmuşlardır. İsmi zikredilen peygamberler sadece vahiy alırken Tanrı ile iletişime geçmişlerdir. Vahiy esnasında Tanrı'nın iradesi bu peygamberleri kaplamış ve kendi iradeleri ise adeta yok olmuştur.¹⁶ Bu şekilde vahiy alan peygamberlerin aldığı vahiy Tanrı'nın kelimidir. Vahiy ile bağlantısı olmayan sözleri ise kendi sözleridir.¹⁷

1.2. Özel Vahiy Anlayışı (Kişi Merkezli Vahiy)

İkinci tür vahiy anlayışı ise “özel vahiy”dir. Esasında vahiy denilince Hıristiyanlıkta anlaşılan bu tür vahiydir. Özel vahiy, belirli bir tarihi süreç içerisinde ortaya çıkmış söz ve filleri ile kendini ortaya koymuş olan ‘Tanrı’nın mesajını ifade etmek için kullanılır. Bu bilgi ise ancak inanç ve vahiy ile kavranabilir. Tarih içerisinde Tanrı’nın İsa-Mesih’te bedenleşerek insanlığa hitap ettiği bu vahye ‘özel vahiy’ veya ‘kişi merkezli vahiy’ denilmektedir. Hıristiyanlık’ta gerçek manada vahiy olarak bu bakış açısı kabul görmüştür.¹⁸

Şüphesiz ki Hıristiyanlıktaki bu vahiy anlayışının Yahudilik ve İslamiyet ile örtüşmesi mümkün değildir. Mamafih Yahudilik’te Tora, İslam’da Kur’an, Tanrı’nın kelimidir ve araçlar vasıtasıyla insanoğluna ulaşmıştır. İnsanların Tanrı’ya katılması, onu tam olarak idrak etmesi mümkün değildir. Fakat Hıristiyanlık’ta ‘özel vahiy’ ile Tanrı inananlara Oğlu vasıtasıyla doğru-

14 Şaban Kuzgun, *Dört İncil Farklılıkları ve Çelişkileri*, (İstanbul: Ertem Matbaa, 1991), 99-100.

15 Paul Helm, *Divine Revelation: The Basic Issues*, 1; Tabii Vahiy ve Özel Vahiye ilgili detaylı bilgi için bkz. Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, 23-30, Weinhardt, Maier, Offenbarung, // www.bibelwissenschaft.de/, (01.02.2018)

16 Dei Verbum, 14, Vatican II, The Essential Texts, Introductions From His Holiness Pope Benedict XVI and James Carrol, Ed. Norman Tanner, S.J. Image, (New York: 2005.)

17 Kuzgun, *Dört İncil Farklılıkları ve Çelişkileri*, 99-100; Weinhardt, Maier, Offenbarung, // www.bibelwissenschaft.de/, (01.02.2018)

18 Platina-Thompson-Lundberg, *An Introduction to Christian Theology*, 52.

dan ulaşmıştır. Böylelikle inananlar, Tanrı ile doğrudan iletişime geçebilmişler ve onu idrak edebilmişlerdir.¹⁹ Dolayısıyla İsa'nın bütün hayatı vahiydir. Tanrı, Hz İsa'nın tabiatında onun insanlığı ile birleşmiştir. İsa'nın ilahi boyutu insani boyutunu kaplamış ve kendi kendisine vahyeden konumuna getirilmiştir.²⁰ İsa-Mesih 'özel vahyin' zirve noktasını ifade etmektedir.²¹ Kutsal Kitap ise İsa-Mesih'in hayatını ve öğretilerini içeren aynı zamanda ona tanıklık eden kutsal bir metne dönüşmektedir.²² Bu vahiy anlayışında dikkat çeken iki önemli nokta vardır. Birincisi, vahyedilen şeyin önermelerden ziyade bizatihi Tanrı'nın kendisinin olması, ikincisi ise, Tanrı'nın zatını insanların yaşayarak tecrübe ettiği bir olay içerisinde vahyetmesidir. Bunun bir neticesi olarak ise Kutsal Kitap, Tanrı'nın meydana çıkardığı olayların kaydı niteliğindedir.²³ Kişi merkezli bu vahyin temel karakteristiği Tanrı'nın kendini doğrudan vahyetmesidir. Zira Tanrı söylemek istediği önermeleri Yahudilik ve İslam'da olduğu gibi araçlar vasıtasıyla vahyetmemiştir.²⁴ Bununla birlikte 'kişi merkezli vahiy' anlayışında vahyin muhtevası, Tanrı hakkındaki hakikatler değil, tarih içinde insanın tecrübe ettiği Tanrı'nın kendisidir.²⁵

2. Vahyin Gerçekleşme Şekilleri

Tanrı'dan gelen bir hakikat olarak vahiy birtakım şekillerde tezahür etmektedir. Hıristiyan inancında da Tanrı'dan gelen hakikat sadece İsa'nın hayatı ile ortaya konmamıştır. Tanrı bunun yanında bildirmek istediği mesajları, tabiat hadiseleri, yaratılış, tarih ve eskatolojik hadiselerle de bildirmektedir. Nitekim Tanrı'nın bir mesajı olması bağlamında bu vasıtalar da vahyin ger-

19 Karlheinz Ruhstorfer, "Offenbarung und Religion in Christlicher Perspektive", *Religion Und Offenbarung*, (Beirut: Orient İnstitut, Azhar Univarsitat, 2013), 65.

20 Kuzgun, *Dört İncil Farklılıkları ve Çelişkileri*, 99-100; Weinhardt, Maier, *Offenbarung*, // www.bibelwissenschaft.de/, (01.02.2018)

21 Thurner, *İslamiyet-Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü*, 812; Helm, 61.

22 İnciller, Mesih'in insanlar arasındaki yaşamına, insanların ebedi kurtuluşu için uğraşına şahitlik eden ve asla kendisinde bir tereddüt olmayan kutsal metinler olarak kabul edilir. (Dei Verbum, 11.)

23 Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, 96.

24 Weinhardt, Maier, *Offenbarung*, // www.bibelwissenschaft.de/, (01.02.2018)

25 J.Hick, *Philosophy of Religion*, (London: Prentice Hall, Inc, 1963), 73.

çekişme şekillerini ifade etmektedir. Konunun daha iyi anlaşılması için bu başlıklara da değineceğiz.

2.1. Tabiat Hadiseleri ile Vahiy (Doğal Vahiy)

Hıristiyanlıkta Tanrı, bilinmek ister ve kendisini ifşa ettiği kadar tanımlanabilir. Tanrı kainâtı yani doğayı yarattığı için açıkça görünebilir olmuştur. Yani Tanrı doğada ve doğal olaylar vasıtasıyla görülebilmektedir. Tanrı'nın kendisini doğa vasıtası ile veya doğada bildirmesi vahyin gerçekleşme şekillerinden birisi olarak genel vahiy ya da doğal vahiy olarak izah edilir. Pavlus, bu anlamdaki vahyin herkes tarafından "görüldüğünü" ve "anlaşıldığını" söyler. Ona göre Tanrı, insanlara doğal vahiy kabul etmediklerinden dolayı değil, bu vahiy anladıktan sonra gereğini yerine getirmedikleri için gazap eder. Böyle yaparak insanlar Tanrı'yı onurlandırmamış ve ona karşı minnettarlıklarını ifade etmemiş olurlar.²⁶ Ayrıca her insan yaratılış gereği Tanrı'yı kavrayabilir.²⁷

Yeni Ahit, tabiat hadiselerinin de Tanrı'nın mesajları niteliğinde olduğunu belirtir. Zira vahiy, "bir bilginin araçlar vasıtasıyla ortaya çıkarılması" olarak tanımlanır. Revelatio" teriminin anlamında var olan ortaya çıkarmak tabiatta gerçekleşmektedir. Bu bağlamda tabiat vahiy yansıtan araca dönüşmektedir.²⁸

Tanrı'nın bilinebilmesi ancak kendisini bizlere bildirmesiyle mümkündür.²⁹ Herkesin Tanrı'yı bileceği yegâne mekân ise tabiatın kendisidir. Bu anlamda tabiatta meydana gelen hadiselerin hiçbiri tesadüfi değildir. Bitkilerin büyümesi ve yok olması gibi düzenli meydana gelen olayların elbette açıklan-

26 R.C.Sproul, *Bilinmeyen Lütuf*, çev. Hande Taylan, (İstanbul: Kaya Basım, 1999), 8.

27 Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, 25; Pavlus bunu şöyle izah eder: "Dünyayı ve içindekilerin tümünü yaratan göğün ve yerin rabbi olan Tanrı, elde yapılmış tapınıklarda oturmaz. Herkese yaşam, soluk ve her şeyi veren kendisi olduğuna göre bir şeye gereksinmesi varmış gibi ona insan eliyle hizmet edilmez. Tanrı tüm ulusları bir tek insandan yarattı ve onları yeryüzünün dört bir bucağına yerleştirdi. Ulusların var olacağı belirli süreleri ve yerleşecekleri bölgelerin sınırlarını önceden sakladı. Bunu kendisini arasınlar ve el yordamıyla da olsa bilsinler diye yaptı. Aslında Tanrı hiç birimizden uzak değildir." (Resullerin İşleri 17/24-27.)

28 Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, 25.

29 J. Deninger, "Revelation", *The Encyclopedia of Religion*, Ed. by. Mircea Eliade, (London: Macmillan 1st Edition, 1987), c. 12, 357.

maları vardır. Özellikle doğada meydana gelen öyle olaylar vardır ki bunlar insanda hayret, korku ve endişe gibi duygular meydana getirir. Ve bu olaylar doğrudan Tanrı'nın bir mesajı olarak telakki edilir.³⁰

Buna benzer bir ifade Mezmurlar'da geçmektedir: "Gökler Tanrı'nın görkemini ve ihtişamını açıklamakta, gökkubbe ellerinin eserini duyurmakta gün güne söz söyler, gece ise geceye bilgi verir."³¹

Hıristiyan teolojisi hem Kutsal Kitap hem de doğa hakkında bilgi sahibi olmayı gerektirmektedir. Zira her ikisinin de kaynağı aynıdır. Özel vahiy ile doğadaki vahiy (genel vahiy) asla çatışma içinde değildir.³²

Hıristiyan teolojije genel olarak baktığımızda, genel vahyin varlığı teologların çoğunluğu tarafından kabul edilir. Bu bağlamda genel vahiy esasında yapılan teolojije "doğal teoloji" denmiştir. Kısaca doğal teoloji, insan aklından ve yaratılmış dünyadan hareketle elde edilen Tanrı hakkındaki genel bilgilere dayanır.³³ Doğal teoloji ya da doğal vahiy, doğayı nötr ve sessiz bir varlık alanı olarak görmez. Yaratılmış bu evren ve düzeni, tanrısal vahyin bir parçası olarak görür. Yani bu dünya "Tanrı'nın tiyatro sahasıdır." Bu manada Katolikler ve Protestanlar doğal teolojiyi kabul ederler. Zira Kutsal Kitap özel vahyin bir parçası olmakla birlikte Tanrı kendisini sadece Kutsal Kitap'ta vahyetmemiştir. Böylelikle doğa da tanrısal vahyin bir parçası olmaktadır. Özel vahiy Tanrı hakkında doğada olmayan özel bilgileri içermekle birlikte, doğal vahyin başka bir ifadesi olan genel vahiy ise herkesin Tanrı hakkında edinebileceği bilgileri içerir. İşte tabiat olayları da bu tür vahiy niteliğindedir. Doğal vahyin hedef kitlesi in-

30 Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, 27; "Kötü tutumlarıyla gerçeğe set çeken insanların tüm Tanrı tanımazlığına ve kötülüğüne karşı Tanrı'nın öfkesi gökten açıklanır. Çünkü Tanrı'ya ilişkin ne varsa onlara belirgindir; Tanrı onlara açıklamıştır. Onun göze görünmeyen nitelikleri -başlangıcı, sonu olmayan gücü ve Tanrılığı- dünyanın yaratılmasından bu yana yapılan işlerden anlaşılmakta ve açık açık görülmektedir. Bu sebeple hiçbir özürleri yoktur. Çünkü Tanrı'yı bilmelerine karşın, ne onu Tanrı olarak yücelttiler, ne de şükrettiler. Tam tersine, düşüncelerinde boş savlara kapıldılar ve anlayıştan yoksun akılları kapkaranlık oldu." (Romalılara 1/21.)

31 *Kitabı Mukaddes*, (İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi. Orhan Matbaacılık, 1997), Mezmurlar 19/2.

32 Sproul, *Bilinmeyen Lütuf*, 9.

33 Mahmut Aydın, "Hıristiyanlık'ta Vahiy", 91-92.

sanlığın tamamıdır. Yani genel bir karaktere sahiptir. Bu sebeple insanlar tabiat hadiselerinde Tanrı'nın vahyine bir dereceye kadar mazhar olabilir.³⁴

Tabiatın vahyin bir parçası olması hususunda Luther ve Kalvin'in görüşlerini de burada belirtmemiz gerekir. Luther, tabiata bakarak Tanrı'ya ait birtakım hakikatleri bileceğimizi kabul etmekle birlikte bu bilginin Kutsal Kitap'la doğrulanması gerektiğine inanır.³⁵ Kalvin ise Tanrı'ya ait bilginin insanoğlunun özünde varolduğuna inanır. Lakin Kalvin'e göre herkes için var olan Tanrı'nın bu genel görünümüne rağmen insanların çoğu bu bilgiyi çarpıttıklarından dolayı Tanrı'yı düzgün bir şekilde idrak edememekte ve bilememektedirler.³⁶

Hıristiyan teologlarından Paul Tillich, tabiatın da vahyin bir parçası olduğunu ifade etmektedir. Tabiattan ulaşılabilecek vahiy vasıtalarının, doğal objeler kadar sayısız olduğunu iddia etmektedir. Okyanuslar, yıldızlar, bitki ve hayvanlar, vahyin doğal vasıtalarıdır. Hatta gökyüzünde meydana gelen hareketler, gündüz ve gece, gelişim ve çöküş, doğumlar ve ölümler, afetler gibi birçok tabii olay da vahiy özelliği taşımaktadır.³⁷

2.2. Yaratılış Vasıtasıyla Vahiy

Hıristiyan inancında vahyin gerçekleşme şekillerinden biri de yaratılış vasıtasıyla Tanrı'nın birtakım hakikatleri insanlara vahyetmesidir. Dünya var olduğundan bu yana Tanrı'nın bilinmeyen ve görünmeyen özellikleri, sonsuz gücü ve kudreti onun yapıp etmesi yani yaratması ile ortaya çıkmakta, açıkça görünür hale gelmektedir.³⁸ Bu anlayış Eski Ahit'te ve Yeni Ahit'te de mevcuttur. Vahiy bir kurtuluş planı olarak düşünüldüğünde Tanrı'nın yaratması tüm ilahi kurtuluş planlarının temelini oluşturmaktadır. Tanrı, kudretini, bilgeliğini ve sevgisini yaratma ile gösterir. Yaratma, Tanrı'nın halkıyla yaptığı ant-

34 Sproul, *Bilinmeyen Lütuf*, 8.

35 Muhammet Tarakçı, "Hıristiyanlık'ta Vahiy Anlayışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Bursa: 2003),182.

36 Platinga-Thompson-Lundberg, *An Introduction to Christian Theology*, 55-56.

37 Paul Tillich, *Systematic Theology*, (Chicago: University of Chicago Press; First Edition edition, 1951), 1/118-120.

38 Romalılar, 1/19-20; Aydın, "Hıristiyanlık'ta Vahiy", 90-91.

laşmanın ilk adımı niteliğindedir. Aynı zamanda yaratma, insanın menşei ve amacına göre temel sorularına da ilk cevaptır.³⁹ Zira dünya, iyiliğini, hakikati- ni ve güzelliğini göstermek ve iletmek isteyen Tanrı'nın şanı için yaratılmıştır.⁴⁰ Bu anlamda Tanrı'nın yarattığı her şey, Tanrı'nın söylediği nihai mükemmele götürmesine yol açan düzenlemelerden oluşur.

Kutsal Kitap, yaratılışın "altı gün" hikâyesini anlatarak, yaratılan şeyle- rin değerini, Tanrı'nın övgüsüne ve insanın hizmetine nasıl yönlendirildiğini insanlara bildirir. Bu sebeple her şey varlığını Tanrı'ya borçludur. Bu manada insanın yaratılışı, yaratılıştaki vahyin en zirve noktalarından biridir. Çünkü insanın, Tanrı'nın imajı ve benzerinde yaratıldığına inanılmaktadır. Bu sebeple yaratılıştaki yazılan yasalara ve tabiattaki düzene saygı göstermek, bir bilgelik ilkesi ve ahlakın temelidir. Zira yaratıklar arasında Tanrı tarafından var edilen karşılıklı bağımlılık ve hiyerarşi yasası vardır. Aynı zamanda bütün canlılar arasında birlik ve dayanışma vardır. Çünkü hepsini yaratan Tanrı, yarattığı varlıkları sevmekte ve onların saygıya değer olduğunu emretmektedir.⁴¹

Hıristiyan inancına göre, bütün insanlar yaratılmış varlıkların temelinde gerçekten bir Tanrı olduğunu bilmektedirler. Fakat insanlar bu hakikati bastırıp Tanrı'yı reddetme yönünde irade göstermektedirler.⁴²

Yaratılış vasıtasıyla vahiy konusunda Pavlus'un görüşleri de dikkat çekicidir. Pavlus Atina'yı ziyaret ettiğinde onların bilmedikleri halde taptıkları Tanrı'yı onlara şöyle izah eder: "Dünyayı ve içindeki varlıkların yaratan, yerin ve göğün Rabbi Tanrı elle yapılmış tapınaklarda asla oturmaz. Ona insanla hizmet edilemez. O (Tanrı) bütün milletleri tek bir insandan var etti. Ve insanları yeryüzünün her bir bölgesine yerleştirdi. Ulusların hayat sürecekleri sınırlarını ve ömürlerini önceden tespit etti. Bunu ise insanlar, kendisini arastırarak ve kendi el yordamları ile kendisini bulabilsinler diye yaptı. Aslında Tanrı hiç kimseden uzak değildir."⁴³

39 *Katechismus der Katholischen Kirche*, (Copyright Eulogos: 2007), 28.

40 1. Korintliler 15/28.

41 *Katechismus der Katholischen Kirche*, 29-31.

42 Aydın, "Hıristiyanlık'ta Vahiy", 91.

43 Resullerin İşleri 17/ 24-27.

Pavlus burada Tanrı'nın yaratma olayıyla tüm insanlara kendini vahyettiğinden bahseder.⁴⁴ O, bu anlatımı ile Tanrı'nın kendisini dünyanın yaratılması ile insanlara bildirdiğini söylemektedir. Pavlus, buna rağmen insanların yine de Tanrı'ya reddettiklerinden bahseder. Aslında Tanrı kendisi ile ilgili her şeyi insanlara bildirmiştir. Dünyanın başlangıcından itibaren,⁴⁵ dünya Tanrı'nın güç ve kudretini okuyabildiğimiz bir kitap gibidir. Bu dünyada yaşayan ve bu ihtişamı gören insan hala yaratıcıya ulaşamıyorsa bu kişinin affi mümkün değildir. Pavlus, buna ek olarak insanın yaratılmış âlem üzerinde tefekkür ederek elde edebileceği bilginin de vahiy olduğunu bildirir. Zira insanların Tanrı'ya yüceltmek için şifahi vahye ihtiyaçları yoktur.⁴⁶ Pavlus'un bu görüşlerine karşın Yuhanna, Pavlus gibi düşünmemektedir. Zira ona göre vahye muhatap olmayanlar (karşılaşmayanlar), Tanrı'ya yüceltmedikleri için sorumlu olarak görülemez. İnsanın mükellefiyeti İsa'nın mesajını öğrenmesi ile başlayacaktır.⁴⁷ Tanah'ta da Tanrı yaratma olayının arkasındaki fail olarak karşımıza çıkmaktadır. Esasında yaratılmış her şey Tanrı Kelamı'nın dünyadaki yansıması olarak görülür.⁴⁸ Tabiatta meydana gelen birtakım olaylar Tanrı'nın mesajı olarak algılanmıştır.⁴⁹ Kısaca Hıristiyanlık vahyin gerçekleşme yollarından olan yaratma hadisesi veya birtakım tabiat hadiseleri Yahudilik'te de Tanrı'nın mesajı olarak algılanmıştır. İslamiyet'te ise bu türden tabiat olaylarına vahiy anlamının yüklenmesi söz konusu değildir. Kur'an'da bazı yaratma olayları ve tabiat hadiseleri Allah'ın varlığının delili olarak tanımlamakla birlikte⁵⁰ bu hadiseler vahiy olarak işaret edilmemektedir. Bilakis bu tabiat hadiselerinin insanların hayatlarını idame ettirebilmeleri için olmaları gerektiği şekilde cereyan ettiği ve bu olaylara ibretlik bir bakış açısıyla bakılmasından

44 Aydın, "Hıristiyanlık'ta Vahiy", 91.

45 Dünyanın yaratılışı, Tanrı'nın kendini ifşa etmesinin yaratılmışlar düzlemindeki ilk ifadesi olarak kabul edilir. (Turner, *İslamiyet-Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü*, 812.)

46 Tarakçı, "Hıristiyanlık'ta Vahiy Anlayışı", 181, 182.

47 Yuhanna 15/22, 24.

48 Tekvin 1; Mezmurlar 33/6-9.

49 Sayılar 9/ 17-20; Hâkimler 6/36-40; II. Samuel 5/24, 21/1-9; Amos 4/6-11; Tesniye 29/22-29, 28/15-68.

50 Rum 30/20-25.

bahseder.⁵¹ Hatta tabiat hadiselerine anlamlar yüklenmesine Hz. Muhammed karşı çıkmıştır. Nitekim oğlu İbrahim öldüğünde güneşin tutulmasını İbrahim'in ölümüne bağlayan sahabeler Hz. Muhammed tarafından uyarılmıştır.⁵²

2.3. Tarih Yoluyla Vahiy

20. asrın Hristiyan teologlarınca yeni bir vahiy anlayışı ileri sürülmüştür. Buna göre vahiy, ilahi olarak garanti altına alınmış hakikatlerin sadece bildiriminden ibaret değildir. Vahiy aynı zamanda beşeri tarih içinde ilahi fiillerin kendiliğinden açığa çıkması işidir. Yani vahyin yeri önermeler, doktrinler değil bizzat tarihi olaylardır. Böylelikle vahyin muhtevası Tanrı hakkındaki hakikatlerin tamamı değil, bilakis Tanrı'nın fiillerinde kendisini insana izhar ettiği tarihtir.⁵³

Bu yeni anlayışta önemli iki nokta dikkat çekmektedir. Birincisi; vahyedilen hakikatin Tanrı hakkındaki önermelerden ziyade Tanrı'nın bizzat kendisi olduğudur. İkinci önemli nokta ise, Tanrı'nın zatını, tecrübe edilen tarih içerisinde, gerçekleşmiş bir olay içinde vahyetmesidir. Bu anlayışa göre Kutsal Kitap, Tanrı'nın ortaya koyduğu tarihi olayların rivayeti niteliğindedir. Nitekim Kutsal Kitap'ın diğer kitaplardan en önemli farkı da, onun bu tarihsel özelliğinde yatmaktadır. Buna karşın diğer kutsal kitaplar varlık hakkında evrensel, zamansız hakikatler, ibadet ve hayat tarzı ile ilgili buyruklar bildiren gaybi haberlerden oluşmuştur. Lakin Kutsal Kitap, Tanrı'nın tarihte yapmış olduğu faaliyetlerin adeta bir kaydı niteliğindedir. Burada öne çıkan konu Tanrı'nın kendisini tarihi olaylar çerçevesinde ifşa etmesidir.

Tarihi olay olarak vahyi savunanların başında William Temple gelmektedir. Kısaca onun da bu konudaki görüşlerine değinmek gerekir. Ona göre vahyin en uygun hali ancak tarih sahnesinde aktörler aracılığıyla olmaktadır. Zira her türlü hakikatin kaynağı kişiler ve tarihi olaylardır. Yine Temple'ye göre vahiyde aslanan peygamberlerin kendi idrakleri değildir. Aslanan peygamberlerin idrak ettikleri İsrailoğulları'nın Mısır'dan çıkışı, Hz Süleyman'dan

51 Enbiya 21/31, 32; Nahl 16/66-69, Casiye 45/3-5; Rad 13/2-4; Yunus 10/5-67; En'am 6/95-99.

52 Ebu Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb, *En-Nesâi Sünen*, (Beirut: Müessesetü'r-Risale Naşirun, 2014), Küsuf 14.

53 Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, 40.

sonra İsrail krallığının ikiye bölünmesi, Babil ve Asur imparatorluklarının Yahudi devletlerinin yıkılışındaki rolleri, Babil ve esaret sürgünlerinin sona ermesi ve mabedin yeniden inşası gibi olaylardır. İşte Tanrı kendisini yani vahyini bu tür tarihi olaylar ile açığa çıkartmaktadır.⁵⁴ Ona göre tarihsel her olayda herkes Tanrı'nın vahyini anlayamaz. Tanrı, tarihi olayları ve onları yorumlayacak olanların da⁵⁵ zihnini yönlendirmektedir.⁵⁶

Niebuhr ise, vahyi sadece ilahi olarak bildirilmiş birtakım hakikatler değil, tarihte meydana gelmiş olaylar olarak görür. Zira ona göre yaşanmış olaylar, tarihî vakıaları anlamlı hale getirmektedir. Böylelikle vahiy bütün olayları makulleştiren makul bir olay haline gelmektedir. Niebur, bunun zirve noktasını ise İsa-Masih'te Tanrı'nın kendini ifşa etmesi olarak görür. Yine Niebuhr'a göre "dinler kendi ilhamlarını, kendi dogmalarında buldukları vakit cinayet işlerler." Ona göre dinin ilhamı ancak o dinin tarihinde yatmaktadır. Çünkü insanoglu balığın suda yaşaması gibi tarih içinde yaşar ve Tanrı'nın vahyini de ancak tarih aracılığıyla anlayabilir.⁵⁷

Başka bir Hıristiyan teolog Tillich'e göre doğal olaylar ve tabiat hadiseleri, vahyin bir aracına dönüşebilir. Ona göre eğer tarihî bir olay, mucizelerde olduğu gibi tecrübe edilmiş ise vahiy niteliği kazanmaktadır. Çünkü bu olaylar bir ulus için etkili olan olaylarla ilişkili olabilir. Bu durumda tarihî bazı olaylar Tanrı'nın yardımı, yargılaması ve vadinin bir tecellisi olarak, yani vahiy olarak yorumlanabilir. Bu olayların parçası olan kişiler de vahyin taşıyıcıları olarak yorumlanabilir. Bu durumun bir neticesi olarak Musa, Davut, Petrus (v.s) hem vahiy haline gelecek olayların içinde yer almış olurlar, hem de vahiy olan tarihi olayların yorumcusudurlar.⁵⁸

Kısaca tarihî olaylar ve bu tarihi olayların failleri Hıristiyanlık'ta vahyin vasıtaları olarak kabul edilmektedir. Yahudilik'te de birtakım tarihi olayların ila-

54 Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, 96-101.

55 Burada vahyin ne olduğunu anlamak kadar, vahyi yorumlayan insanında iyi anlaşılması gerekmektedir. (Knut Backhaus, "Vahiy Vesileleri", *İslamiyet-Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 2003), 813.)

56 Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, 101.

57 Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, 107, 111.

58 Tillich, *Systematic Theology*, 118-120.

hi mesaj taşıdığına inanılmaktadır. İsrailoğulları Tanrı'yı adeta kendi tarihlerine müdahaleleri ile tanımışlardır.⁵⁹ Tarih Tanrı'nın tezahür ettiği bir mefhum olarak görülmektedir. Tanrı'nın tarihe müdahalesi anlamında önemli olaylardan biri İsrailoğulları'nın Mısır'dan çıkış hadisesidir. Zira Mısır'dan çıkış olayı basit bir tarihî vakıa olarak değerlendirilmemektedir. Tanrı bu olay ile herşeye gücü yettiğini kanıtlamış ve İsrailoğulları'na karşı vaadini yerine getirmiştir. Dolayısıyla bu olay Tanrı'nın vahyi olarak kabul edilmiştir. Tanrı'nın tarihe müdahalesi Tanrı'nın mesajı olarak algılanmıştır. Yine Tanrı'nın tarihe müdahalesi olarak Debora'nın Kenan ordusunu yenmesi de⁶⁰ örnek olarak gösterilmiştir.

1.4. Uhrevi (Eskatolojik) Vahiy

“Eskatoloji” son şeylerle ilgili öğretiler bilimi olarak kabul edilir. Kavram özellikle Hıristiyan ilahiyatında sonradan genel bir düşünce halini almıştır. Günümüzde eskatoloji kavramı, dünyanın sonunda gerçekleşecek olayları ifade etmektedir. Bu kavramla aynı zamanda son zamanda gelecek olan kurtarıcı, kötülük ve iyiliğin son mücadelesi, Tanrı'nın dünyanın egemenliğine sahip olması, ölümden sonraki hesap ve yargılama, cennet ve cehennem gibi meseleler ifade edilmek istenir.⁶¹

Hıristiyan vahyine göre insan birtakım bilgilere gelecekte İsa-Masih'in gelişi ile ulaşacaktır. I. Korintliler'de, insanın bilgisinin sınırlı olduğu ve bu dünyaya ait her şeyin silik olduğu anlatılır. Bu kapalılık İsa-Masih'in ikinci gelişi ile açıklığa kavuşacaktır.⁶² Hıristiyanlık'taki eskatoloji anlayışı Mesih merkezlidir. Bunu şöyle izah edebiliriz. Kutsal Kitap'ta bile aranılan birçok şey bulunamayabilir. Şu an bilinen birçok bilginin aslı ancak gelecekte insana bildirilecektir. Zira Yuhanna'da, “Daha ne olacağımız bizlere gösterilmedi”⁶³ denir. Bununla birlikte insanın “eskatolojik” bilgiye olan ihtiyacı sadece gelecekte ne olacağını öğrenmek için de değildir. Gerçek gaye, geleceğin umudu

59 Tesniye 26/5-9; 6/20-24; Çıkış 14/1-18; Mezmurlar 44/2-9.

60 Hâkimler 4; Ayrıca bkz. İşaya 36-37; Hezekiel 12-15

61 Cengiz Batuk, *Tarihin Sonunu Beklemek*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 48.

62 1.Korintliler 13/9.

63 1.Yuhanna 3/2.

ile şu anı okuyabilmektir. Zira eskatoloji gelecek perspektifi ile şimdiki zamanı anlamayı ve idrak etmeyi sağlamaktadır.⁶⁴

Eskatolojik vahye İbrahim'in başından geçenler örnek verilebilir.⁶⁵ Bu bağlamda İbrahim, eskatolojik hayata uygun bir hayat sürmüştür. İbrahim an içinde bulunduğu yabancı ülkeyi, vadin yerine gelmesinden önce bir müjde gibi algılıyordu.⁶⁶ Burada eskatolojik inanç, İbrahim'in yaşadığı anı şekillendirmiştir. Aynen bunun gibi İsa-Mesih'in gelmesine yönelik beklenti de Hıristiyan hayatının bugününü şekillendirmelidir. Çünkü eskatoloji, aynı zamanda bir iman meselesidir. İtaat ve iman ile yaşayan bir Hıristiyan için eskatolojik vahiy anlayışı şimdiki zamanı, geleceğin ışığı altında değerlendirmesidir.⁶⁷ İnanan birisi peygamberin mesajında İsa-Mesih'in vizyonunu anlayabilmelidir.⁶⁸

Eskatolojik vahyin bir diğer özelliği ise olmuş olan olayların gelecekte olacak olan olaylar ile ilişkisidir. İbranilere Mektup'ta Mesih'in kendi döneminde kurban edilmesinin ileride insanların kurtuluşu için bir mesaj taşıdığı anlamına geldiği belirtilmektedir. Yani o dönemdeki mesaj, hala geçerliliğini korumaktadır.⁶⁹ Özellikle Yuhanna'nın Vahyi bu bakış açısıyla okunmalıdır. Zira Yuhanna'nın Vahyi'nde anlatılan, İsa-Mesih'in gelecekteki vahyidir.⁷⁰ Bu sebeple Yuhanna'ya göre Kutsal Kitap'ı sadece peygamberlerin sözleri olarak değil, bu bakış açısıyla da okumalıyız. Eskatolojik vahiy anlayışında, var olanlar gerçeğin ancak gölgesidir. Ve Tanrı tüm gölgeleri eskatolojik vahiy ile kaldıracaktır.⁷¹ Eskatolojik vahye inanan bir Hıristiyan da Kutsal Ruh vasıtasıyla şu özellikler gelişir:

64 Cengiz Batuk, "Ortaçağ Harranileri'nde Eskatolojik Mitlerin Yahudi-Hıristiyan Apokaliptiğine Benzerliği", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29 (2005/2), 86.

65 İbraniler 11/8-13.

66 <http://www.hristiyanforum.com/forum/showthread.php?t=7906>, (13.12.2017)

67 Luka 24/25-27, 44.

68 Elçilerin İşleri 3/17-24; 26/19-23; 2. Korintliler 1/20; I.Petrus 1/10-12.

69 İbraniler 9/27-28.

70 Batuk, "Ortaçağ Harranileri'nde Eskatolojik Mitlerin Yahudi-Hıristiyan Apokaliptiğine Benzerliği", 87

71 Galatyalılar 4/1-3.

Umutlu olmak,⁷² özdeneimli olmak,⁷³ geleceğe dönük sürekli hareketli olmak,⁷⁴ kişisel saflık ve temizlik halinde olmak,⁷⁵ sabırlı⁷⁶ ve sevinçli olmak.⁷⁷

Pavlus da mektuplarında eskatolojik vahye dikkat çekmiştir. Zira Pavlus'un vahiy anlayışında vahiy iki kategoride ele alınmıştır. Birincisi gizemin Mesih vasıtasıyla seçilmiş insanlara bildirilmesi,⁷⁸ ikincisi ise gelecekte Mesih'in gelişi ile gerçekleşecek olan eskatolojik vahiydir. Esasında Pavlus'un gerçek özlemi ikinci tür vahyedir. Zira İsa-Mesih gerçek vahyini böyle tamamlayacaktır.⁷⁹

Eskatolojik vahiy anlayışında dikkat çeken bir diğer husus ise şudur; tarihin bir döneminde İsa aracılığı ile vuku bulmuş vahiyyle gelecekte gerçekleşecek eskatolojik vahiy arasında ilişki ve devamlılık söz konusudur. Öyle ki bu (eskatolojik) vahye tüm insanlar muhatap olacaktır. Zira bu vahyin en önemli özelliği, vahyin son aşamasını, en güzel ve mükemmel şeklini ifade etmesidir.⁸⁰

Sonuç

Hıristiyan inancında vahiy sadece Tanrı'ya ait bir bilgi olmanın ötesinde Tanrı ile yüz yüze gelmeyi de ifade etmektedir. Genel ve özel vahiy anlayışları kapsamında vahiy iki türlü anlaşılmıştır. Genel vahiy anlayışı kapsamında Tanrı Âdem peygamberden itibaren insanlara elçiler göndermiş emir ve yasaklarını kutsal kitaplar yoluyla bildirmiştir. Bu durumda peygamberler pasif konumda olup sadece Tanrı'dan aldıklarını insanlara aktarmakla sorumlu olmuşlardır. Yani vahiy, vahyi alanın varlığından farklı ve üstünde kabul edilmiştir. Hıristiyanlık'ta gerçek manada vahiy ise İsa-Mesih'te Tanrı'nın "ortaya çıkmasıyla" ile meydana gelmektedir. Vahyin anlamındaki "açınlanma" haki-

72 1.Petrus 1/3, 4.

73 1. Petrus 1/10-16; 1.Petrus 4/7; 1.Selanikliler 5/ 6-8.

74 Matta 25/2-13.

75 Petrus 3/10-14; I.Yuhanna 3/1-3.

76 Yakup 5/8; Romalılar 8/23-25.

77 1.Petrus 1/8.

78 Romalılar 16/25.

79 2. Selanikliler 1/6-8; 1. Korintliler 1/7; Titus 2/13; İbraniler 9/28.

80 I. Korintliler 13/12; Tarakçı, "Hıristiyanlık'ta Vahiy Anlayışı", 187.

ki manada İsa'da gerçekleşmiştir. Tanrı diğer dinlerde kutsal kitaplar yoluyla vahyederken Hıristiyanlık'ta ise aracısız doğrudan vahyetmiştir. İsa- Mesih bu anlamda vahyin zirvesi olarak kabul edilmektedir. Bu şekildeki vahiy ise diğer vahiy türünden daha üstün kabul edilmiştir. Zira burada Tanrı peygamberleri vasıtası ile değil, doğrudan kendisi müdahalede bulunmaktadır. Bu sebeple Hıristiyanlar kendilerini Tanrı'nın bizzat va'z ettiği bir dinin mensubu olarak kabul etmekte ve Hıristiyanlığı diğer dinlerden üstün görmektedirler. Kutsal Kitap ise Tanrı'nın ortaya koyduğu birtakım hadiselerin kaydı niteliğindedir. Bu vahiy anlayışında vahyin muhtevası Tanrı ile ilgili hakikatlerden ziyade tarih içerisinde müşahade edilen Tanrı'nın kendisidir.

Genel vahiy anlayışı bağlamında Tanrı birtakım hakikatleri tüm insanlara değişik yollar ile bildirmiştir. Tabiat hadiseleri, yaratılış, tarih ve eskatolojik olaylar vahyin gerçekleşme şekilleri olarak kabul edilmektedir.

Tabiat hadiseleri ile Tanrı tüm insanların anlayabileceği şekilde bazı hakikatleri insanlara bildirmiştir. Tabiat hadiseleri sadece basit bir doğa olayı olarak görülmenin ötesinde Tanrı'nın mesajı olarak da kabul edilmiştir. Tanrı bu şekilde de "açıklama"da bulunmuş ve mesajını tüm insanların anlayabileceği bir şekilde bildirmiştir. Bu tarz vahiy özel vahiy anlayışı ile çelişki içerisinde görülmemiş, Tanrısal vahyin bir parçası olarak kabul edilmiştir.

Yaratma olayı da Hıristiyanlık'ta vahiy olarak kabul edilmiştir. Tanrı yaratma ile gücünü ve kudretini göstermektedir. Yaratma Tanrı'nın insanlar ile ilk sözleşmesi olarak da kabul edilmiştir. Özellikle Kutsal Kitap'taki yaratılış hikayesi ve insanlığın yaratılışı, yaratılıştaki vahyin zirve noktası olarak telakki edilmektedir. Yaratılmış her şey Tanrı kelamının yeryüzündeki tezahür olarak da kabul edilmektedir.

Tarihi olaylar da Hıristiyanlık'ta vahiy olarak kabul edilmiştir. Hıristiyan inancına göre vahiy, birtakım beşerî tarih içerisinde Tanrı'nın fiillerinin ortaya çıkmasını ifade etmektedir. Tanrı bu şekilde tecelli etmektedir. Bu bağlamda Kutsal Kitap sadece İsa-Masih'in hayatının kaydı olmasının ötesinde Tanrı'nın tarihte gerçekleştirmiş olduğu bazı olayların da kaydı niteliğindedir. İsrailoğullarının Mısır'dan çıkışı, mabedin yıkılması ve sürgün hadiseleri basit tarihî olaylar olmanın ötesinde ilahi mesajları içeren birer vahiy olarak telakki edilmiştir.

Son olarak Hıristiyanlık'ta vahiy henüz tamamlanmamış bir hadisedir. Zira İsa-Masih'in ikinci defa gelecek olması da "eskatolojik" vahiy ifade etmektedir. İnsanlık hakiki bilgiye gerçek anlamda İsa'nın ikinci gelişi ile vakıf olacaktır. Bu vahiy anlayışı Hıristiyanlar için geleceğe dair umudu ve Tanrı'ya olan güveni pekiştirmiştir, zor günler yaşadıkları zamanlarda ise en büyük moral kaynağı olmuştur. Eskatolojik vahiyde bugün yaşanan olaylar gerçeğin gölgesi olarak görülmüş ve vahyin bu son aşamasının en mükemmel şekli olacağına inanılmıştır.

KAYNAKÇA

- AYDIN, Mahmut, "Hıristiyanlık'ta Vahiy", *Kur'an Vahyi, (Kur'an Vahyi Sempozyumu)*, İstanbul: Kur'an Çalışmaları Vakfı, 2017.
- BACKHAUS, Knut, "Vahiy Vesileleri", *İslamiyet-Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü*, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 2003.
- BATUK, Cengiz, "Ortaçağ Harranileri'nde Eskatolojik Mitlerin Yahudi-Hıristiyan Apokaliptiğine Benzerliği", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29 (2005/2), 81-98.
- BATUK, Cengiz, *Tarihin Sonunu Beklemek*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2003
- Dei Verbum, 14, Vatican II, The Essential Texts, Introductions From His Holiness Pope Benedict XVI and James Carrol, Ed. Norman Tanner, S.J. Image, New York: 2005.
- DENİNGER, J., "Revelation", *The Encyclopedia of Religion*, Ed. by. Mircea Eliade, London: Macmillan 1st Edition, 1987.
- DUNN, James D.G., *Biblical Concept of Revelation, Divine Revelation*, Ed. by Paul Avis, Cambridge: Wipf and Stock, 1997.
- Ebu Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb, *En-Nesâi Sünen*, Beyrut: Müessesetü'r-Risale Naşirun, 2014.
- HİCK, J., *Philosophy of Religion*, London: Prentice Hall, Inc, 1963.
- <http://www.hristiyanforum.com/forum/showthread.php?t=7906>, 13.12.2017.
- INBODY, Tyron, *The Faith of Christian Church*, Michigan: William Eerdmans Pub, 2005.
- İncil, İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 1995.
- Joachim Weinhardt, Sabine PemselMaier, Offenbarung, 2015, <http://www.bibelwissenschaft.de/wirelex/daswissenschaftlichreligionspaedagogischelexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/offenbarung/ch/3d7c-c8e2cd9a04add0a9512421068eaf/>, 07.01.2018.
- KARAHAN, Harun Dünder, "Hıristiyan Mezheplerinde Vahiy Anlayışı", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Yozgat: 2018), 287-308.
- Katechismus der Katholischen Kirche*, Copyright Eulogos: 2007.
- KILIÇ, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, İstanbul: Ötügen Yayınları, 2002.
- Kitabı Mukaddes*, İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi. Orhan Matbaacılık, 1997.
- KUZGUN, Şaban, *Dört İncil Farklılıkları ve Çelişkileri*, İstanbul: Ertem Matbaa, 1991.
- MAİER, Weinhardt, <http://www.bibelwissenschaft.de/>, 01.02.2018.
- MİCHEL, Thomas, *Hıristiyan Tanrı Bilimine Giriş*, İstanbul: Orhan Basımevi, 1992.
- PLANTİNGA, Richard J.-THOMPSON, Thomas R., LUNDBERG, Matthew D, *An Introduction to Christian Theology*, UK: Cambridge University Press, 2010.

RUHSTORFER, Karlheinz, “Offenbarung und Religion in Christlicher Perspektive”, *Religion Und Offenbarung*, Beirut: Orient İnstitut, Azhar Univarsitat, 2013.

SPROUL, R.C., *Bilinmeyen Lütuf*, çev. Hande Taylan, İstanbul: Kaya Basım, 1999.

TARAKÇI, Muhammet, “Hıristiyanlık'ta Vahiy Anlayışı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Bursa: 2003),171-201.

TARAKÇI, Muhammet, “vahiy (Diğer Dinlerde)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42: 443-447. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

TARAKÇI, Muhammet, *Yahudilik'te ve Hıristiyanlık'ta Vahiy Anlayışı Üzerine Bir Araştırma*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1999.

THURNER, Martin, “Vahiy”, *İslamiyet-Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü*, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 2003.

TİLLİCH, Paul, *Systematic Theology*, Chicago: University of Chicago Press; First Edition edition, 1951.

WATT, Montgomery, *İslam ve Hıristiyanlık*, İstanbul: İz Yayınları, 1991.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli **Theology** Journal

VAKFA DAİR BİR TETKİK

Yazar: Hüseyin NACİ^{1*}

Sadeleştiren: Ayhan HIRA

Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

e-mail: ayhnhira@hotmail.com

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Çeviri Makale / Translation Article

Geliş Tarihi / Received: 17 Şubat 2020/ 17 February 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 21 Mayıs 2020 / 21 May 2020

Yayın Tarihi / Published: 25 Haziran 2020/ 25 June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran /June 2020

Cilt / Volume: 4 Sayı / Issue: 1 Sayfa / Pages: **325-346**

1 * Hüseyin Naci. "Vakfa Dair Bir Tedkik". Darülfünun Hukuk Fakültesi Mecmuası. 2/12 (Teşrinî Sani 1338/Kasım 1922): 94-114.

Öz

İslam hukukundaki vakıf, hakkın ıskatı ve basit bir tasarruftan ibarettir. Fıkıh kitaplarında vakfın kuruluşu, icap-kabul yoluyla kurulan bir akdi değil, bir fiilin mutlak olarak gerçekleşmesini; vakfedenin, malını vakfetmesini ifade eder. Cahiliye döneminde dinî hizmetlerde kullanılmak üzere malın süresiz tahsisi bilinmektedir. Fakat bu durum, vakfın İslam hukukuna ait ve kendine özgü hukukî nitelikleri bulunan bir müesseseye olduğu gerçeğini değiştirmez. Roma hukukunda kısmen benzerlik taşıyan müesseseler bulunmakla birlikte, bunların İslam hukukunda ibadet ve iyilik temelli vakıfla aynı olduğu söylenemez. Osmanlı döneminde vakıflar “vakf-ı âdi” adıyla asıl gayesinin dışında bir tür verasetin, mülkiyetin müsadereden korunmasının ve borcundan dolayı aleyhinde başlayacak adli takipten korunmanın aracı haline getirilmiştir. Ebu Yusuf’un, vakıf müessesesinin genişlemesine, vakıf lehtarlarının şükran duymasına, mülkiyeti elinde bulundurmamak suretiyle vakfedenin hayat tarzına hâle gelmemesine ve ahirette sevap kazanmasına imkân tanıyan görüşü bunun önünü açmıştır. Osmanlı uygulamalarını da dikkate alan Avrupalı hukukçuların bir kısmı, vakfi yeni bir veraset gibi, diğer bir kısmı da vasiyet ve hibe hükmünde bir akit gibi telakki etmişlerdir. Onlar batı hukukunun temel esaslarının etkisinden kurtulamayarak vakıf kurumuna kendi hukuk ölçütleriyle baktıklarından, bu benzetmeleri İslam hukuku bakımından hatalıdır. Zira İslam hukukunda vakıf, Fransız hukukundaki kendine özgü şartlara bağlı olan hibeye benzemediği gibi, hibe ve vasiyet ile vakıf arasında esaslı farklar vardır. Osmanlı’da ve diğer İslam ülkelerinde vakfın kamu tüzel kişiliğine sahip olduğu kabul edilmiştir. Bununla birlikte, vakıf lehtarlarından birisi vefat edince onu takip edenin vakıftan istifade hususunda ona halef olması, vakfın özel bir veraset nizamını oluşturduğu kanısına yol açmış ve bazı İslam ülkelerinde bulunan karma mahkemeler, vakfi, vakfedenin iradesine bağlı olarak çalışan bir tür veraset kurumu sayma yanlısına düşmüşlerdir.

Anahtar kelimeler: Vakıf, Akit, Tüzel Kişilik, Osmanlı Vakıfları, Veraset.

SADELEŐTİRİLMİŐ METİN

(Vakfın hukukî mahiyetiyle genişlemesi, yayılması ve Avrupa hukuk âlimlerinin vakfa yaklaşımlarındaki hataları)

İslam hukukunda özel bir mahiyet ile ortaya çıkan, İslam ülkelerinde çoğunlukla tatbik edilip diğer ülkelerde aynısına tesadüf edilmeyen vakıf müessesesi, muhtelif bakış açılarından mevzubahis ve incelemeye değer önemli maddelerdendir.

Muhtelif İslam memleketlerinde çoğunlukla bulunan vakıflar acaba ne gibi sebepler ve etkenlere binaen tesis edilmiştir? Bu ortak etkenler nelerdir? Bu, dinin daha ziyade maneviyatla ilgili bir emrinin uygulaması mı veya toplumsal ihtiyaçların neticesi midir? Böyle bir hukuk müessesesi Avrupa hukuk dünyasında mevcut mudur? Vakıflar, iktisat kuramlarıyla nasıl uyuşabilir? Avrupa hukuk âlimleri vakfı nasıl anlıyorlar? Velhasıl, bir kelime ile vakfın hukuk kuramları itibariyle yeri ve kıymeti nedir?

İşte vakfa dair dikkate değer birtakım meseleler ki burada bunlardan bir kısmının incelemesine çaba göstereceğim.

1.Vakfın hukukî mahiyeti. - Vakıf bir hukuk sözleşmesi midir? Yahut basit hukukî tasarruflardan bir tasarruf mu veya ibadetler mahiyetinde bir dinî iş midir? İslam hukuku lisanında vakıf, kamu yararlarına ait olmak üzere bir malın aslını süresiz hapsedmektir. Bu tarife nazaran vakıf, malvarlığında basit bir tasarruf yapmaktan ibaret demek oluyor. Mülkteki tasarrufların bütün türleri mutlaka akit türlerinden bir şekil altında meydana gelmez. Bazı basit tasarruflar vardır ki bir akit mahiyetinde değildir. Tasarrufların bir kısmı da bedelli değiş tokuşlar (muâvazât) ve akitler kabilindedir. Vakıf bunlardan hangisine dâhildir? Fıkıh kitaplarında vakfın kuruluş şartlarından bahsedilir. Kuruluş şartları ancak bir akitte incelenebileceğine göre vakfın da bir akit olması lazım

gelir. Hâlbuki kuruluş (in'ikad) tabiri İslam hukukunda icap ve kabulün şer'î yönden birbirine bağlanmasını ifade etmekle beraber bazen mutlak olarak bir fiilin, bir işin var olması ve gerçekleşmesi manasına gelir. Vakıfta kuruluş bu ikinci mana ile kullanılmıştır. Vakfın kuruluşu demek vakfın var olması demektir. Vakfın bir akit olmadığına delil şudur ki her bir akitte mevcut olan iki taraf burada mevcut değildir. Vakıfta yalnız bir taraf vardır. Vakfeden kişi, malını vakfetmekle vakıf gerçekleşir ve vakıf lehtarının sözlü veya fiilî kabulü şart değildir. Hatta vakıfta teslim etmenin ve teslim almanın (kabz) şart olması, tartışmalı olmasına bakılarak vakfî teberru türlerinden saymak da mümkün olmaz. Teberruların tamamlanması teslim almaya bağlı olduğu halde, fakihlerden bir kısmının ve örneğin İmam Ebû Yusuf'un görüşüne göre vakıfta teslim almak şart değildir ve binâenaleyh vakfın tamamlanması teslim almaya ihtiyaç duymaz. Böyle olunca vakıf mahiyet bakımından bir akit olmadığı gibi temlik de demek değildir. Sıradan bir hak ıskatıdır, malvarlığından çıkarmaktır yani basit bir tasarruftur. İmam Ebu Yusuf vakfî bir hak ıskatı mahiyetinde telakki ettiği için vakıftan dönmenin geçerliliğini caiz görmemiştir.

Vakfın mahiyetini tayin hususunda diğer taraftan İmam Muhammed'in dile getirdiği bir kuram vardır ki buna nazaran vakıf temlik içerir ve binaenaleyh sadaka mahiyetindedir ve bu sebeptendir ki vakfın tamamlanmasında teslim etmek ve teslim almak şarttır. İmam Ebu Yusuf, vakfî çoğaltmak taraftarıydı, vakıf için kolaylaştırma gereği olabilecek fikirleri ve mütalaaları dile getirmiştir. Vakfî sadece bir ıskat ve malvarlığından çıkarma diye anlaması da bundan doğmuştur. Bu tarz yaklaşımın neticesidir ki adı geçen İmamın görüşüne göre meşgul (ifraz edilmemiş) veya şâyi hisseli malın vakfî caizdir. İmam Muhammed'e göre vakfın tamamıyetinde kabz şart olmakla meşgul veya şâyi hisseli malın vakfî câiz olmaz. Fûrudaki ihtilaflar hep bu iki ilkedeki ihtilaftan meydana gelir.

2. Vakfın ortaya çıkışı biçimi ve tarihçesi – Çoğunluk fakihler vakfî tamamıyla İslami bir kurum sayarlar, İslam öncesinde bilinen bir şey olmadığını söylerler. Hatta İmam Şafii "*Bildiğim kadarıyla cahiliye halkı vakıf yapmamış, Müslümanlar vakıf yapmıştır*"² demişlerdir. Bununla birlikte İslam öncesi Araplar nezdinde o zaman dinî kurumlarının bazı hizmetlerine süresiz ait kalmak üzere bazı malların tahsis edildiğini tarihî araştırmalar göstermektedir. Bu tür

2 "لم يحبس اهل الجاهلية فيما علمت و إنما حبس اهل الإسلام"

mallara “emvâl-i muhaccere” tabir olunurdu. Fakat bu emvâl-i muhaccerenin İslam hukuku içinde vakfın tarihi bir esasını teşkil ettiği iddia olunamaz.

Buhârî'nin (194'de doğmuş ve 256 vefat etmiştir.) güvenilir mecmuasında nakil ve rivayet ettiği bir hadis, vakıf müessesesini Hazreti Peygamber'e kadar çıkarır: Hazreti Ömer Hayber'deki arazisini Allah'ın rızasını kazanacak şekilde nasıl kullanabileceğini Hz. Peygamber'e sormuş ve şu cevabı almıştı: “İstersen aslını vakfeder ve gelirini sadaka olarak verirsin.”³ Bu hadis-i şerife binnaen o zaman vakfa sadaka tabir olunurdu. Vakıf tabiri hicrî ikinci asırda kullanılmaya başlamıştır. İslam'da gerçekleşen ilk sadakada yani vakıfta ihtilaf edilmiştir. Bazıları İslam'da olan sadakaların birincisi Rasulullah'ın “yedi bahçesi” idi. Bundan sonra hicri yedinci senede Ömer b. Hattab'ın “Semğ” namındaki sadakasıydı demiştir. Bu cihetler hakkında fazla ayrıntı için Ebubekir Ahmed b. Ömer eş-Şeybânî'nin *Ahkâmü'l-evkâf*'ına veya Muhammed Hamdi Efendi'nin *İrşâdü'l-İhtilâf fi Ahkâmi'l-Evkâf* adındaki eserine müracaat olunmalıdır.

Bu cihet, yani vakfın asıl kökeni meselesi böyle tarihen sabit olduğu halde bazı Avrupa müellifleri vakfın Roma hukukundan alıntılanmış olduğu mütalaasında bulunmuştur. Ezcümle vakfa dair eserler yayınlayan Avrupa müelliflerinden Gateşi (Gattèschi) şu fikirde bulunuyor:

Vakıf müessesesi, diğer birçok İslam müesseseleri gibi (Main-morte) ve (Emphytéose) usullerini bilen Romalılara bağlı kavimlerden alıntılanmıştır. Gerçekten bu müessese Roma hukukunun “Res_sacroe” sine benziyor. Roma hukukunun “Res.sacroe” dedikleri şeyden kimse istifade edemez ve o kimseye ait değildir. Romalıların “Res.sacroe”leri Müslümanların en çok vakıf konusu olan camilerine benzer. Her ne olursa olsun Hz. Muhammed gerek evvelce mevcut bir şeyi tanımış ve teyit eylemiş ve gerek vakfı yeniden kendisi ortaya koyup tesis etmiş olsun, herhalde şurası muhakkaktır ki o bunu sadece ibadet türü bir nasihat şeklinde yapmıştır. Diğer taraftan Hz. Peygamber'in vakfa dair olan hadis-i şerifi ancak şer'i vakfa aittir.

Vakfın esasen millî ve mahallî bir İslamî müessese olduğuna yukarıda nakledilen hadis-i şerif ve benzerleri delâlet ettiği gibi İslam öncesi vakfa benzer millî bir müessesenin mevcudiyeti de tarih araştırmalarından anlaşılmış olmak-

3 “إن شئت حبست أصلها و تصدقت بثمرتها”

tadır. Bu tarihi gerçekler karşısında vakfın Roma hukukundan iktibas edilmiş olduğu yolundaki mütalaalar sıhhat ve isabetten mahrum telakki edilmelidir.

Gateşi, vakıftan başka birçok İslam müesseselerinin daha Roma hukukundan iktibas edilmiş olduğunu beyan ediyor ki bu ayrıca bahsetmeye ve araştırmaya değerdir. Gateşi'nin naklettiğimiz fıkrasının son cümlesi de dikkate değerdir. Bu cümle vakfın esasen İslami bir müessese olduğunu göstermekle beraber vakfın “şer’î” ve “âdî” diye bir sınıflandırmaya tabi tutulduğunu da beyan ediyor. Böyle bir taksim hakikaten mevcut mudur? Vakfa dair ilk eserleri telif eden müctehid fakihlerin kitaplarında böyle bir taksime tesadüf edilmez. Vakfın İslam hukuku nazarında yeri ve daimî mahiyeti vardır ki ibadet ve toplum yararıyla alakalı bir tasarruftan ibarettir. Gerçekte sonraları vakıf asıl mahiyetinden çıkarılarak başka maksatlara hizmet eden bir akit haline getirilmiştir. Çeşitli tarihi sebeplerin etkisiyle oluşan ve bir vakıflaşma yüzyılı ortaya koyan vakıflar, bu hayır kurumunun yeni bir veraset usulü, İslam hukukunun hükümlerinin dairesinden kurtulmaya eğilimli bir vasiyet şeklinde tatbik edildiğini gösteriyor. Malların müsadere edilmesinin mubah sayıldığı devirlerde vakıf, taşınmazlar (emlâk) için bir kurtuluş sığınağı gibi itibar edilmiş, mülkiyet hukukunu temine hizmet eden bir müessese halini alarak mülkiyetin hamisi olmuştur. Diğer taraftan bu tür vakıfların oluşumu samimi bir dinî işin ifası maksadına yönelik değildi. Çoğunlukla vakfedenin hayatında kendisine ve vefatında evlât ve torunlarına şart koşulmuştu. O dini bir müessese değil, daha ziyade iktisadi bir müessese mahiyetini almış oluyordu. Bu sebeplerle bu tür vakıfları âdî vakıflar saymak mümkündür. Fakat onların âdî olması, sonuçta şer’î olmasını gerektirmez. Vakıflara dair hükümleri koyan büyük fakihler vakfın, vakfedene ve evladına şart koşulmuş olması esasını kabul etmişlerdir. Maksatları farklı olan bu vakıflar aynı hukuki hükümlere tâbidir.

Moraca Dûson Monradja d,Hosson “Devlet-i Osmaniye'nin Umumî Tablosu (Tableau genéral de l'Empire ottoman)” adındaki eserinde vakfı (Halebî'ye atfen) üçe taksim ediyor: Birincisi camilerin vakıflarını ihtiva eder. Bunlar milletin dinî mallarını teşkil eyler. İkincisi fakirlere yardım ve kamu yararı esaslarını temin etmek üzere tesis edilen vakıflardır. Üçüncüsü âdî vakıflardır ki camilerin tamir ve ihyasına mahsustur.

Gateşi (Gattèschi) bu taksimi ikiye indiriyor: Şer'î vakıf, âdî vakıf. Âdî vakıfta yararlanma, mülkiyetten ayrılmıştır ve bunda ibadet fiiline ait (mülkiyetin aslı Domium direct) ile (intifa mülkiyeti, intifa hakkı Dominium util) i fark ve temyiz etmek mümkündür.

Böyle bu taksim esasen mevcut olmakla beraber Nizamiye uygulamalarında bu farkın varlığını kabul eden hükümlere tesadüf edilmektedir. Bizde vakıfların zaptı ve bir bakanlığa verilmesi, bazı vakıfların müstesna sayılması böyle bir ayırmadan doğmuş olacaktır. Mısır'da bu fark birçok kanun maddesinde ve bilhassa mahkemelere dair olan Nizamname'nin 62. maddesinde dikkate alınmıştır.

Hulasa vakıf, konuluş esası dinî müesseseler kurmaya, kamu yararını temin etmeye hizmet eden bir ibadet ve itaat mahiyetinde olmakla beraber daha sonra bu maksattan uzak diğer maksatların teminine vasıta olacak hukukî bir müessese halini almış ve bu ikinci tür vakıflar yavaş yavaş İslam geleneklerine nüfuz etmiştir. Bazen bir vakfeden, vakfettiği malların gelirlerinden bir kısmını bir hayır işine tahsis etmekle beraber geri kalan önemli kısmını kendi evlat ve torunlarına şart kılar. Bu suretle vakfın esas konuluşundan uzaklaşmamakla beraber kendi maksadını da temin etti. Onlara bu yetki verilmeseydi İslamiyet'in vakıftan beklediği yararlar gerçekleşmezdi. Malların ve din yolunda kullanılan malzemelerin (cihâz-ı dînî) çoğalmasını görmek arzusu ilk halifeler ile mezhep imamlarını bu konuda izin verici hükümler koymaya sevk etmiştir: Vakıf kuranlar kendi arzu ve iradelerine göre vakıf lehtarları tayin etmek iktidarını elde ettiler.

İslam'ın koyduğu yeni veraset hükümlerine henüz alışamayan ve eski veraset şekillerine henüz bağlılıkları sona ermeyen kimseler için bu vakıf usulleri pek uygun geliyordu. Zamanın bu eğilimleri karşısında fakihler bu usulün meşruiyetini kabul etmekte tereddüt etmediler. Bu usulün bazı kere miras hükümlerinden yararlananların hukukunu ihlal ettiği inkâr olunamaz. Bu şekilde vakıf, emlak sahibi Müslümanlar için, emlakini miras yoluyla intikalden kurtarmak ve hanımının, annesinin, kızlarının hukukuna tecavüzle bütün malvarlığını erkek torunlarına ayırmanın vasıtası olmuştur. Hatta bu hükümlerin mevcudiyetidir ki bazı Avrupa müelliflerine vakfı yeni bir veraset müessesesi gibi göstermiştir. Bu yönü aşağıda inceleyeceğiz.

Vakfa dair hükümler ilk olarak dört imamın birincisi olan İmam Azam hazretleri tarafından *Fıkhu'l-Ekber* adındaki eserinde düzenlenmiş ve bunun ardından İmam Mâlik, İmam Şafii ve nihayet İmam Ahmed b. Hanbel tarafından vakıf hakkında özel hükümler konmuş ve tedvin edilmiştir. Üstad-ı azamın öğrencileri İmam Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî de vakıf meselelerini inceleyip derinleştirerek bazen ilkelerde ve çoğunlukla füruda birbirine muhalif hükümler ve kurallar koymuşlardır.

Dört mezhebin kurucularıyla onların öğrencileri vakıf hakkında, Kur'ân'da tefsiri mümkün olan ve aksine hareket edilemeyen açık özel hükümlere tesadüf etmediler. Vakfın naklî delili, yukarıda nakledilen hadisi-i şeriftir. Kur'ân'ı Kerim'de vakıfla ilgili bir nas mevcut değildir. Vasiyete dair olan ayet-i kerimenin delâlet yoluyla vakfı da kapsadığını iddia edenler bulunmuştur. Fakat fakihlerin bu meselede dayandıkları naklî delil zikredilen hadisten ibarettir. Hadis-i şerif süresiz sadakanın meşruiyetini göstermekte olup hükümleri kapsamadığından vakıf hakkındaki hükümler tamamıyla imamların eser icat etmeleridir ve bu sebeptendir ki gerek dört imam ve gerek onların öğrencileri arasında vakıf meselelerinde çok derin ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Dört imam ile öğrencilerinden her birisi, bu yeni müessesenin ilkelerini tesis etmeye çalışırken, kendi fikrine göre araştırmalara girişmiştir. Yalnız Hanefî mezhebi dikkate alınsa bile görülür ki mezhebin kurucusu Ebu Hanife'nin başlıca öğrencileri olan İmam Ebu Yusuf ve İmam Muhammed hem üstatlarıyla, hem de kendi aralarında daimi bir ihtilaf halinde bulunmuşlardır. Ebu Hanife'ye göre vakıf bağlayıcı olmayan bir akittir. İmam Ebu Yusuf ise vakfı bağlayıcı bir akit sayar. Onun koyduğu hükümler, zamanında çok istenerek kabul edilmiştir. Zira bu kaideler bir vakıf tesis etmek isteyen kimsenin menfaatlerine uygun bulunuyordu. İmam Muhammed, üstadı Ebu Yusuf'un şu hürriyet taraftarı kaidelerinin aleyhine ayağa kalkmıştır. Zira o, son derslerinde bulunduğu İmam Malik'in muhafazakâr fikirleriyle doluydu. İmam Ebu Yusuf'a ve hatta bazı kere İmam Ebu Hanife'nin pek fazla aklî ve teorik bulunduğu kuramlarıyla her an mücadelede bulunmuştur.

Vakıf hususundaki şu ihtilaflar dikkate alınırsa büyük fakihlerin metne dayanmadıkları zaman kendi fikirlerine, daima meseleleri ve sorunları aklî ve naklî deliller ile ve incelikle, ferâset ve maharetle çözmek hususundaki kulağa

küpe gayretlerine nasıl geniş bir hareket zemini verdikleri ve her birisinin hatta en yetkin hasımlarının bile fikirlerini dikkate almadan, mantikî olmaktan ziyade faydalı görünen şeyi talim ettikleri görülür. Nassın kayıp yetersiz olduğu konularda bu ihtilaflar derinleşir.

Dört büyük imam önemli noktalarda farklı fikirlere sahip olmakla beraber vakfın tesisini kolaylaştırmak için, veraset kanununu itibardan düşürmeyecek ve bir varsayım ile veraset kanunu bertaraf edilemeyecek, onun hükümlerinden sıyrılmak mümkün olmayacak surette bazı çareler, tedbirler almışlardır. Mesela vakfedenin vakfettiği maldan derhal elini çekmesi esasını koydular. Bu surette vakıfta yararlanma hakkına sahip olanların derhal vakıf malına el koyması ve vakfedenin, kendisi tarafından hapis ve vakfedilen maldan istifade edememesi kuralı kabul edildi. Bundan başka vakfiyenin kadılar tarafından tescilini bağlayıcı saydılar. Hatta İmam Malik vakfedene birinci derecedeki evlâdını vakıftan istifade ettirmek yetkisini vermemiştir. Fakat insanları vakfa teşvik etmek hissiyle hislenen ve dolu olan İmam Ebu Yusuf müessesenin genişlemesine mani olabilecek her şeyi kaldırıp ilga etmek taraftarıydı. Hatta vakfedenin fiilen el çekmesinin mecburi olmadığını kabul etmiştir. Bu surette vakfeden hapsedilmiş mala yine sahibi olmak üzere kalıyor yani vakfeden bir hayır işini vücuda getirerek, hayat tarzına hâlel getirmeden, malvarlığını eksiltmeden hem vakıftan yararlanma hakkına sahip olanların şükran ve minnetini hem de ahiret mükâfatını kazanıyor. Ebu Yusuf, bundan başka hâkimin tescil etmek suretiyle vakfa müdahalesinin pek zorunlu bir şey olmadığını beyan etti. Bu fikir İslam ülkelerinin bir kısmında yürürlükte değildir ve bir kısmında caridir. Osmanlı memleketlerinde de bu esas takip edilmiyor, yani tescil şart kabul ediliyor. Cezayir’de ise vakıfların dokuzda onu şahitler huzurunda tamamlanıyor. Ebu Yusuf’un bu nazariyesine göre vakıf, isteği dışı vurmaktan başka bir şey değildir demek olur. Şu mütalaalara, Hanefî mezhebinin, bütün evlat ve torunların vakıf lehtarını yapılabileceğine dair olan müsaadesi de ilave edilecek olursa vakfî yeni bir veraset kurumu gibi göstermek isteyenlerin iddiası kuvvet kazanmış olur. Bununla birlikte, verasetle vakıf arasında esasen ve hukuken mevcut olan farklar bunların ayrı ayrı birer müessese olduklarını açıkça gösterir.

Müctehid fakihlerden bazıları bu şekildeki vakfın meşruiyetini inkâr etmişlerdir Kadı Şureyh diyor ki: “Allah tarafından tesis edilen veraset kanununa muhalif bir vakfın varlığı kabul edilemez.”

Ebu Yusuf’a karşı olan müçtehitler, Şureyh kadar ileri gitmemekle beraber işaret edilen imamın, kendi hukuki fikirlerine uygun bulmadıkları ilkelere bütün kuvvetleriyle hücum etmişlerdir. İmam Muhammed, iki mualliminin, Ebu Hanife ile İmam Malik’in fikirleriyle dolu olarak, vakfa dâhil edilmek istenilen bidatleri reddetti. Fakat bu bidatler vakfedenlerin işine geldiğinden, zamanın diğer müçtehitleri tarafından hücumla maruz kalmakla beraber kabul edildiler. Hükümleri koyan müçtehitler ilke ve esaslara dair mücadelelerde ve münakaşalarda bulunurken Müslümanlar, kâmilen, Ebu Yusuf’un içtihadını kabul ve tatbik ederlerdi. O suretle ki nihayet bu fikir bir emrivaki ile pekişmiş oldu. Ebu Yusuf’un ustalıkli teorileri ve incelikleri zamanın ihtiyaçlarına ve eğilimlerine uygun gelmişti.

3.Adî vakfın genişlemesi ve yayılmasını gerektiren durumlar. Vakfın tarihçesinden, pek umumi bir bakışla bahsettikten sonra şimdi de adî vakfın süratle genişlemesi ve yayılmasını gerektiren durumlar ve sebeplerden bahsedeceğiz.

Bu sebepler çeşitlidir. Evvela şurasını hatırlamak gerekir ki İslam’ın başlangıcındaki Müslümanlar İslam şeriatının koyduğu yeni hukuki hükümlere alışabilmek, eski millî geleneklerle yerleşen hükümler ve kaidelerden birden bire uzaklaşmak hususlarında az çok uğraşmaya, yeniliği kabul edivermekteki sorunlara katlanmaya mecbur olmuşlar ve hukuki hükümler müsait oldukça eski geleneklerin izlerini muhafazaya devam edegelmişlerdir. Her milletin hukuk dünyasındaki geçiş devresinde tesadüf edilen bu hal pek tabii ve olması zorunlu sayılmalıdır. Hukuk tarihi bunu ispat edebilecek vakalar ve olaylar ile doludur. İşte bu geçmiş eğiliminin sevkyledir ki ikinci ve üçüncü hicri asırda Ebu Yusuf’un hürriyet taraftarı fikirleri toplum tarafından kabul olunuyor ve tatbik ediliyordu. Vakıf hakkında koyduğu yenilikçi hükümler, eski hükümleri ve gelenekleri unutamayan kimselerin bu eğilimlerini okşuyordu: İslam’dan önce kadın, verasetin dışında kalırdı. Arapların birçok gelenekleri ve hükümleri alıntılıdıkları İbrani hukukundakinden daha şiddetli bir surette kadın, verasetten mahrumdu. Hz. Muhammed kadınlara miras nizamında

kanuni bir hisse verip onları varisler sınıfına yükselterek yeni bir hukuk koymuş oluyordu. Bu hukuk ilahi konuşlu olduğundan münakaşa edilemez ve değiştirilemezdi. Fakat vakıflara dair konulan hükümler ile aile reisine, hayatında iken mallarını kendi patrimonundan (Patrimoine) hukukî sorumluluğundan çıkarmaya ve bu suretle o halde verasetin cereyan etmemesini temine hizmet eden bir vasıta verildi. Daha doğrusu mevcut olan bu vasıttan emlak sahipleri istifade etmek yolunu buldular. Âdî vakıf ise bu sebeple genişleme ve gelişme imkânına kavuştu.

Vakıf müessesesinin güzel karşılanmasını sağlayan ikinci sebep, vakfeden emlakini müsadereden kurtarmak imkânını vermesinden ibarettir. Yararlanmayı salt mülkiyetten yani rakabeden ayırıp bu mülkiyeti, o günde en büyük memurların bile boyun eğeceği bir ibadet müessesesine terk ve tahsis etmekle bir gayrimenkulün sahibinin menfaatini kendisine ve torunlarına temin edebiliyordu.

Vakfın kabul ve gelişmesine ön ayak olan bu iki sebepten başka vakfeden temin ettiği diğer menfaatler onu bu yolda teşvik etmiş oluyordu: Vakfedenin sonradan ortaya çıkan borçlarından dolayı aleyhinde meydana gelecek adli kovuşturmadan kendisini korumuş oldu. Zira bir vakıf, üzerinde hiçbir alacaklının hak iddia edemeyeceği bir mal idi. Aynı şekilde vakıf, malı şuf'a hakkının uygulama konusu olmaktan kurtarırdı. Nihayet vakfeden erkek ve kız evlâdına eşit olarak mallar bırakmak, intikal edecek hisseleri istediği gibi tayin ve tespit etmek iktidarını elde etmiş oluyordu.

Velhasıl Müslümanlar başlangıçta vakfı bir hayır işi gibi gördüler. Bilahare onu keyfi müsaderelere karşı bir siper, intikal hisselerini kendi iradelerine göre tayin ettirebilecek bir vasıta gibi kullandılar. Bununla beraber vakfı yeni bir veraset müessesesi gibi görmenin mümkün olmadığını aşağıda izah edeceğiz.

4. Vakfa dair Hanefî fıkhnın başlıca eserleri.

Fıkha dair tasniflerde bulunan müçtehit fakihler, eserlerinde vakıf hükümlerinden bahsetmişlerdir. İmam Azam'ın *Fıkhu'l-Ekber*'inden sonra İmam Ebu Yusuf'un *Âdâbu'l-Kazâ* adındaki eseri gelir. Muhammed eş-Şeybânî birçok eserler bırakmıştır ki en meşhurları *Câmiu'l-Kebîr* ve *Câmiu's-Sağîr*'dir.

Bunlardan başka meşhur eserler şunlardır:

Şemsüleimme Ebubekir es-Serahsî'nin *el-Mebsût* adlı eseri.

Burhânüddin Muhammed b. Ahmed'in *el-Muhîtu'l-Burhânî*'si

Alâüddin'in *Tuhfetü'l-Fukaha* ismindeki eseri.

Burhânüddin Ali b. Ebubekir'in *el-Hidâye*'si.

Emîr Kâtib b. Emîr Ömer'in *el-Kifâye*'si.

Kemâlüddin Muhammed es-Seffal'in *Fethu'l-Kadir*'i.

Abdullah b. Mes'ûd'un *el-Vikâye*'si.

Şeyh İbrahim b. Muhammed el-Halebî'nin *el-Mülteka'l-Ebhur*'u.

Muhammed el-Hazkafi (Haskefi)'nin *ed-Dürü'l-Muhtâr*'ı.

Şeyh İbn Âbidîn'in *er-Reddü'l-Muhtâr*'ı.

Ömer Hilmi Efendi'nin Türkçe olarak *Abkâmu'l-Evkâf*'ı.

Muhammed Hamdi Efendi'nin yine Türkçe *İrşâdü'l-Ahlâf fi Abkâmi'l-Evkâf*'ı.

5. Avrupa hukuk müelliflerinin vakıf hakkındaki mütalaaları. İslam hukukuna dair eserler telif eden Avrupa hukuk âlimlerinden bazıları vakfı yeni bir veraset müessesesi gibi, bazıları ise vasiyet ve hibe hükmünde bir akit gibi telakki etmişler, bazıları da vakfi Fransa hukukundaki bazı akitlere benzetmişlerdir. Onlar vakfı mütalaa ederken batı hukuk manzumesinin genel kurallarının etkilerinden kurtulamayarak doğu hukukunu kendi ilim mercekleriyle müşahede etmiş olduklarından İslam hukuku bakımından bazı hatalara düşmüşlerdir. Vakıf hususunda olduğu gibi diğer birçok meselelerde de bir Avrupa hukuk âlimi için en mühim sorunlar, küçükten beri genel olarak hukuk hakkında edindiği malumattan soyutlanmakta ve batı kanunlarının esaslarını teşkil eden bakış açılarına göre değil, İslam hukukunun esaslarına göre muhakeme etmeye muvaffak olmaktadır.

İslam hukuku tetkik edilirken çoğunlukla, güya birbirine benzer iki müessese arasındaki etkenler mukayeseden uzak olarak Roma hukukuyla ondan çıkan kanunlar dikkate alınıyor. Gerçekte son derece açıktır ki, bir kavmin kanunlarının asıl varlık sebebi toplum hayatındaki ihtiyaçlar olduğu ve bu ihtiyaçların insanlar için az çok benzer bulunduğu cihetle yeni ve eski

muhtelif kanunlarda bir dereceye kadar aynılık ve benzerlik bulunabilir. Bu kısmî benzerlik hiçbir zaman çeşitli kanunların esaslarının ve hükümlerinin aynı olması sonucunu doğurmaz. Binaenaleyh İslamiyet'e has bazı müesseselerin mahiyetini anlamak için Roma hukukundan delil getirmek hatalı bir yoldan gitmek demektir. Müçtehit fakihler o zaman her tarafa yayılan Roma hukukunu tanımış olabilirler. Fakat bu tanıma, hiçbir vakit İslam hukukunun asıl kökenlerini terk etmek ile hukuki hükümleri başka taraflarda aramaya dış ve iç sebep olmamıştır. Bu sebeptedir ki İslam hukuku daima tamamıyla kendine özgü (original) bir mahiyeti taşımayı sürdürmüştür.

Bu yönleri şöylece kayıt ettikten sonra Avrupa hukuk müelliflerinden bazılarının vakıf hakkındaki yaklaşım şekillerini ve bu yaklaşımlardaki hatalarını göstermek uygundur.

Müelliflerden Gateşi (Gattèschi) Arazi Mülkiyeti, Vefa Yoluyla Ferağ ve Vakıflar Hakkında Araştırma (Etude sur la propriété foncière, les hypothèques et les Wakfs) adlı eserinde (Emphytheose)'den alıntı olduğunu beyan eder. Vakıf bedelsiz ve tek taraflı bir akitir. Hâlbuki Emphythéose bedel ile ve iki taraflı bir akit olması yönüyle bu fikir kabul edilemez. Gerçekte vakıf, bazen Emphythéose⁴ denilen akde pek benzer bazı akitleri doğurur. Hukr, icareteyn gibi. Fakat bu benzerlik bizzat vakıfta mevcut değildir.

Diğer birtakım müellifler vakıf ile eski Fransız hukukunun vasiyet, hibe, vekâlet akitleri arasında bir benzerlik müşahede etmişlerdir. Bu muhtelif müesseseler vakıf ile çeşitli ilişki noktaları gösterebilirler. Fakat şu benzerlik noktaları yanında vakfî zikredilen müesseselerden mutlak suretle ayıran ve vakfa bir özgünlük veren ihtilaf noktaları zikredilebilir.

Cezayirli meşhur hukukçu (Rûb M. Robe) bu maddeye dair derin incelemeler ihtiva eden eserinde şu şekilde fikir beyan ediyor: “Vakfın hukukumuzda eşi benzeri yoktur. Bu, ne bir vasiyet ne bir hibe, hatta ne de bir Substituton'dır (kendine özgü şartları olan hibe).”

4 Emphytheose: Özel bir mahiyete sahip bir kiradır ki kiracıya pek geniş haklar temin eder. Müddeti, yüz seneyi geçemez.

Vakıf, Fransız hukukunun bu müesseselerine benzemediği gibi bizde de hibe ve vasiyet ile vakıf arasında pek esaslı farklar vardır. Gerçekte vakfı vasiyet gibi düşünmek doğru değildir: Vasiyette, vasiyet eden kişi mallarını ölümden sonrasına bağlı olarak düzenler. Bu zaman ise hâlihazırda mevcut olmayıp geleceğe ait ve belirsiz bir zamandır. Vakfın hükümleri ise kurucunun hayatında işlemeye başlar. Vasiyet miras nizamının (Statut successorale) bir kısmıdır. Vasiyet eden kişi miras nizamına o kadar riayet eder ki vasiyet lehtarlarını tayin hususunda vasiyet edene verilen yetki, dini hükümler ile varislere tahsis edilen hisseden fazla onlara bir şey vermesine müsait değildir. Vakıf, bilakis miras hükümlerine aykırı olabilir. Vakfeden kişi, mallarının terk şekillerini ve intikalini tamamıyla kendi arzusuna göre, serbest, engelsiz tanzim eder, vasiyette olduğu gibi belirli hisseleri ve hakları mahfuz varisler yoktur. Vakfeden kişi, bütün mallarını yabancıların yararına hatta bir kısım varislerin zararına olarak diğer bir kısım varislerin yararına vakfedebilir ve tahsis edebilir.

Velhasıl, evvela yabancıya yani varis olmayan kimseye vasiyet, ancak malın üçte biri hakkında geçerlidir ve kabul edilir; vakıfta ise böyle değildir. Bir kimse bütün mallarını istediğine bir engel olmadan vakfetmek yetkisine sahiptir. İkinci olarak, bir kimse varislerinden birisine vasiyet ederse vasiyeti diğer varislerin icazetine bağlıdır. Onlar izin verirse kabul edilir ve izin vermezse kabul edilmez. Vakıfta böyle bir icazete lüzum yoktur. Üçüncü olarak, vasiyet ölümün ardından borçların ödenmesinden sonra yerine getirildiği halde vakfın hükmü derhal yürürlükte olur. Fıkıh hükümlerine göre borçlunun vakfı geçerlidir. Fakat 950 tarihinde Şeyhülislam Ebussuud Efendi merhumun arzı üzerine ortaya çıkan padişah emri ile borçlunun vakfını tescil etmekten hâkimler men edilmiştir. Binaenaleyh borçlu sağlığında emlakini vakfettikten sonra vefat edip borcu ödemeye yeterli diğer malı olmasa alacaklılar vakfı hâkime bozdurup o emlakten alacakları tahsil edebilirler. Bu noktada vakıf ile vasiyetin hükümleri birdir. Fakat bir kimse borçlu değil iken sağlığında bazı emlakini tescilli şekilde vakfedip ardından borçlu olarak aslen terekesi olmadığı halde vefat etse bile alacaklılar vakfedilen emlake müdahale edemezler. İşte bu noktada vasiyetin hükmüyle vakfın hükmü bir değildir.

Vakıf ile vasiyet şu esas noktalarda farklar göstermekle beraber ayrıntı noktalarda da muhtelif hükümlere tabidirler.

Vakıf bir hibe midir? Bu iki müesseseyi idare eden hükümler ve ilkeler arasında bir ilişki ve benzerlik var mıdır?

Avrupa hukuk müelliflerinden bazıları böyle bir ilişki ve benzerlik bulunduğu fikrini öne sürmüşlerdir. İskenderiye Karma Mahkemesi'nin 3 Nisan 1895 tarihli bir kararı⁵ bu iki müessese arasında hakiki bir ilişki bulunduğunu kabule kadar gitmiştir. Bu karara göre vakıf, birisi sadece mülkiyetin yani kuru mülkiyetin (rakabe) terk edildiği hayır işi için, diğeri vakfedilenlerin yararlanmasına yönelik olmak üzere bedelsiz bir çifte/ikili hüküm (hüküm-i muzâaf) tesis eden bir karma hibedir. Mahkeme bu ilkeden hareket ederek müessesenin mutlak butlanı doğurduğunu göstermek için tabii hukuk ve adalet bahanesiyle Roma hukuku ilkelerini ve Fransız hukukunun (Donner et retenir ne vaut) genel kuralını (Adage) dikkate alıyor.

Bu muhakemedeki sakatları göstermek güç değildir: Evvela Roma hukuku ilkeleriyle Fransız hukukunun ve tabii hukukun bu hususta ne ilişkisi vardır? Eğer kıyas yoluyla muhakeme edilmek isteniliyorsa karşılaştırma etkenlerinden olmak üzere İslam hukukunun ilkelerini de düşünmek lazımdır. Bu halde vakfın bir hibe olmadığını görmek kolaydır. Vakıf, hibenin esas niteliklerini aslen taşımamaktadır. İlk olarak hibenin esas şartlarından birisi hibe eden kişinin hemen terk etmesi ve el çekmesidir. Bir vakfın kurucusu ise kurduğu andan itibaren kuru mülkiyetinden el çekerse de hayatı boyunca yararlanmak hakkını kendisine saklayabilir ve tahsis edebilir. Vakıfta sahih olan böyle bir kayıt hibeyi iptal eder. İkinci olarak, vakıf geri dönüşlü değildir. Hanefiye göre hibe bilakis, esasen geri dönüşlüdür. Hibe eden kişi belirli şartlar dâhilinde hibe edilen malı geri almak hakkına sahiptir. Hatta kendisinden bu hakkı ıskat etmiş olsa bile. Roma ve Fransız hukukunda hibede geri dönüşlü olmamak bir kural ve esas olduğu halde İslam hukukunda bir istisnadır.

İşte görülüyor ki vakıf ile hibe birbirinden pek ayrı şeylerdir. Vakıf ile hibe arasında diğer birtakım temel ihtilâflar daha zikretmek mümkündür: Vakfı kurmaya yönelen his ile vakfedilen mal, hibedeki his ile ve hibe edilen mal ile benzerlik arz etmez. Bundan başka istisna olarak caiz görenlerden başka menkul malların vakfı caiz değildir. Hibede böyle bir kayıt yoktur. Aynı şe-

5 “Le wakf on habous – Eug. Clavel”, c. 1, s. 34.

kilde, hibe edilen malın mülkiyeti hibe eden kişiden hibe edilen kişiye intikal eder. Hâlbuki vakıfta mülkiyet yalnızca yani rakabe ilahi mülkiyette kalarak yararların intikali vakfeden kişi tarafından seçilir ve arzuya göre tanzim edilir.

Vakıf, eski Fransız hukukundaki Substitution'lara benzer mi?

Substitution'da muhafaza ve sonra da iade etmek vazifesiyle mülkiyeti terk etmek vardır. Yani bir kimse diğerine bütün malvarlığını devreder. O şartla ki o kimse bu malı muhafaza ve ölümünden sonra iade etmek vazifesine sahip olacaktır. Bu adeta bir hibedir, bir miras veya hediye tesisidir. Hâlbuki vakıfta yararlanma hakkına sahip olanın, hibe dilen kişiye veya tayin edilen bir varise benzemediğini gösterdik. Substitution'da vekil kendi menfaatine olan hakiki bir şahsî kayıt (Servitude personnel) ile bir şeyin maliki oluyor. Fakat intikalin niteliği ancak birincinin hukuk sorumluluğundan (Patrimoine)⁶ ikincinin hukuk sorumluluğuna bir halef bırakmak yoluyla (Par voie successive) ile meydana gelir. O kadar ki vekil hibeyi reddederse hüküm batıl olur. Zira vekil vekâleti kabul etmekle kendi menfaatine ait olan yön mahvoluyor. Vakıfta ise belirli olmayan vakıf lehtarlarının kabulü şart olmadığı gibi belirli lehtarın kabulünün bulunmaması da vakfın butlanını doğurmaz. Şunu da ilave edelim ki Substitution'da bütün bir mülkiyetin yani rakabe ile beraber menfaatlerin sürekli intikali vardır. Vakıfta ise yalnız yararlanma intikal eder. Böylece birçok durumda vekilin rızasına ihtiyaç olmadan ve bütün durumlarda vekilin rızasıyla vekâletin konusunu teşkil eden mallar satılabilir ve tapuda başkasının üzerine geçirilebilir (ferağ). Bu hal vakıfta mevcut değildir. Şu yönü de unutmamalı ki Substitution çoğunlukla sonuçlarını ancak müvekkilin vefatından sonra meydana getirir. Hâlbuki vakıf, vakfedilen malı, vakfeden kişinin mülkiyetinden derhal çıkarır. Müelliflerden bazıları da vakfı bir veraset müessesesi gibi telakki ederler ve bunu asıl miras hükümlerine aykırı bulurlar.

6 Patrimoine hukuk terimi olarak Türkçeye zimmet, hukukî şahıs, kul hakları gibi tabirlerle nakledilmiştir. (Zimmet) yalnız aleyhte olan yükümlülükleri gösterir, (hukukî şahsiyet) daha başka manalarda kullanılır. (Kul hakları önceki iki terime nispetle daha iyi ise de aciz yazar "hukuk sorumluluğu (uhde-i hukukiye)" tabirini koymayı ve bunu diğerlerine tercihen, şimdilik, kullanıyoruz.

Kadı Şureyh'in açıkladığı şekilde vakıf, hakikaten en büyük kanun koyucunun koyduğu miras hükümleri ile çelişki halinde midir ve yeni bir veraset müessesesi midir?

Bu soruya cevap vermek için ilk olarak batı kanunlarını idare eden miras hukuku ilkelerini zihinden çıkararak İslam şeriatı bakış açısından meseleyi düşünmek gerekir.

Fransa ve hemen bütün Avrupa kavimlerinin kanunlarına göre miras hakkı, bir şahsa doğal bağlarla bağlı olan bir şahsın canlı ve yaşayabilir olarak dünyaya geldiği andan itibaren var olmakla beraber bu hak (muris Decujus)'in hukuk sorumluluğunu (Patrimoine) onun hayatında bir dereceye kadar sınırlar. Kayıtlı varislerin ve bunların dışındaki haleflerin /meşrûta (Heritiers reservataires) varlığı, gerçi bir malvarlığını mülkünü istediği bedel ile mülkiyetten çıkarmaya hiçbir engel oluşturmazsa da, patrimonun yalnız bir kısmında bedelsiz tasarrufa ehliyetini sınırlar. Bu sınırlamanın neticesidir ki veraset kaidesi, hibe edenin vefatıyla, kayıtlı varislerin ve bunların dışındaki haleflerin zararına olarak haksız bir surette terk ve teberru edilen malı onlara intikal eden malların içine dâhil eder. Bu suretle miras hakkı, verasetin açılmasından önce miras bırakanın (Cecujus) hayatında bile itiraz edilemez bir şekilde sonuçları meydana getirir.

İslam hukukunda ise durum asla böyle değildir. Şer'î varislerin sıfatı, miras bırakanın malları üzerinde ancak onun vefatından sonra bir hak temin eder. Şunu da hatırlamalı ki miras, vasiyetin ve borçların ifasından sonra kalan malları içerir. Çocukları ve diğer halef olabilecek olanları bulunan insan, miras hisselerinde vasiyet yoluyla değişiklikler yapamazsa da, hayatında bütün mallarını gerek bir yabancıya ve gerek kendine halef olabileceklerden birisine hibe etmekle bütün varislerini mirastan mahrum bırakabilir. Hayatta olanlar arasında teberru serbestliği sınırsızdır; varislerin hakkı ancak murisin vefatından sonra gerçekleşir ve vefat günündeki malları üzerinde cereyan eyler.

İslam hukukunda ihtilafı olmayan bu ilkeler vakfin mahiyetini daha adil bir tarzda takdir etmeye uygundur. Vakıf, hayatta olanlar arasında bir hibe olmadıktan başka Kuran-ı Kerim'in tayin ettiği şahıs hükümleri ile şahıs ve miras nizamıyla (Statut successorale) da ilgili değildir. Bunda da dâhil de-

ğildir. Zira bu nizamın⁷ uygulanması ancak murisin vefatından sonra başlar ve bu esnada vakfî teşkil eden veya bir hibenin konusu olan mallar, vakıf ile hibenin yapıları arasında ve çoğunlukla yıllarca önce kurucunun patrimonundan çıkmış bulunur. Bu o kadar doğrudur ki büyük fakihler ölüm hastalığında yapılan vakfî muteber saymazlar ve böyle bir vakıf vasiyete benzetilerek şer'î varislerin hisseleri üzerinde bir etki meydana getirmez.

Önceki düşünceler gösteriyor ki vakıf asla miras nizamına dâhil değildir ve şahıs nizamıyla ilgili değildir. Bu ancak Müslümanlarca kabul edilen özel ilkelere uygun olarak yapılan bir özel şekilli ferağdır.

Vakıf, miras nizamına o kadar az benzer ki birçok müellif muvakkat vakfî kabul ve bunun, vakfedenin vefatından önce bile son bulabileceğini kabul ederler. İmam Ebu Yusuf bir aydan fazla bir zaman için fakirlerin menfaatine olan vakfî muteber sayar. Diğer müçtehitler bu müddetin hiç olmazsa bir sene olması fikrindedir. İşte muvakkat vakfın, velev ki bazı müçtehitlerin fikrinde mevcudiyeti, vakfî miras nizamında bir değişiklik meydana getiren bir akit gibi göstermek istenilerek fikirlerinin ne kadar hatalı olduğunu gösteriyor.

Vakfedilen mal, vakfeden kişinin hukuk sorumluluğundan çıkar, fakat vakfedenin kendi arzusuyla ve belirli bir maksadı ile çıkar ve bu maksadın meydana gelmesini temin için adeta kısıtlı kalır. Bu maksat da malikin ilahi mülkiyette hapsedilmiş kalmasıdır. Hapsedilmiş mal özel hukuk kurallarına ve bilhassa veraset intikali kanunlarına tabi olmaktan kurtulur. Fakat vakfın gayesi olan şey meydana gelmezse mal serbest kalarak aktif ticaret alanına dâhil olur; mülk sıfatını kazanarak kurucuya veya şer'î varislerine geri döner ve şer'an belirli olan miras nizamı asıl işleyişini alır. Zira engel olan vakıf olma durumu ortadan kalkmıştır. Aynı şekilde, vakıf yürütülemeyince münfesihtir ve sonuçta vakfedilen mal vakfın kurucusuna veya varislerine geri döner. Aynı şekilde vakfın ilgili olduğu hayır işi veya umumi menfaat ortadan kalkınca vakfedilen mal hürriyet kazanır.

Müçtehit fakihler bir Müslümanın, kendi mezhebinden başka bir mezhep hükümlerince bir vakıf inşasını kabul ederler. Fakat vakfeden kişi, yalnız

7 Statut réel, personuel successoral tabirlerini aynı, şahsî, irsi nizam diye tercüme etmek uygundur zannedirim. Daha uygun tercüme buluncaya kadar bunları kullanacağım.

vakıf hususunda o mezhep hükümlerine tabi olur. Büyük müçtehitler tarafından vakfeden kişilere verilen bu hürriyet –ki böyle bir hürriyet yalnız vakıfta kabul edilmiştir- şunu ispat ediyor ki: Vakıf kuralları, uyanların arzu ve iradelerine göre değiştirilebilir ve düzeltilebilir olmayan şahıs ve miras nizamından hiç birisine ait değildir. Hiç kimsenin zihninde oluşmaz ki bir Hanefî, mirasını Malikî mezhebi kurallarına göre düzenlesin ve vasiyetini o mezhep hükümlerine uygun edebilsin. Müslümanların şahıs ve miras nizamı uydukları mezhep tarafından tayin edilmiştir ve bunun hükümleri değiştirilemez. Bir vakfın kurucusuna verilen haddinden fazla ve kural dışı izin, eğer vakıf miras nizamıyla ilgili olsaydı, hiçbir zaman verilmezdi.

İslam şeriatının bu kesin ve açık hükümlerine karşı bazı müellifler ile beraber muhtelif İslam memleketlerinde bulunan bazı karma mahkemeler vakfı bir veraset kurumu gibi düşünmekten çekinmemişlerdir.

Mesela:

Aile reisi bir vakıf kurarak mirasçı belirleme usulünü değiştirebilir. (Cezayir İstinaf Mahkemesi 6 Nisan 1868)

Vakıf, özel bir veraset nizamı ortaya koyar. (Aynı mahkeme 15 Şubat 1864 1 Mayıs 1879)

İslam kanunu mirasçı belirlemeyi iki şekilde kabul eder: Biri kanun ile belirlenmiş, diğeri insan iradesi ile belirlenmiş intikal usulü. (Aynı mahkeme 23 Mart 1874)

İntifa hakkına sahip olanlardan her birisinin vakıf gelirlerinden bir hissesini belirlemek, özellikle şahıs nizamına bağlı bir veraset meselesini meydana çıkarır.

(İskenderiye Karma Mahkemesi 1 Haziran 1892)

Şu zikrettiğimiz ve daha birçok örneklerin zikredilmesi mümkün olan kararların içinde yer alan kuram, adli bir bakış açısından kabul edilemez. Vakıf, Kur'ân'ın koyduğu mirasçı belirleme usulünden başka bir mirasçı belirleme usulünü ortaya koymuyor ve miras hukukunu asla kayıtlamıyor. Şer'î varisler daima Kur'ân'ın koyduğu sıralanış içinde miktarlara maliktir.

Yalnız onlar, murislerinin hukuk sorumluluğundan (Patrimoine) daha evvelce çıkmış olan mallara varis olamazlar. Zira o mallar mutlak şekilde kanunî ve şer'î bir yetkiyle miras dışına çıkarılmıştır.

Yukarıda zikredilen kararlarda tesadüf edilen hatanın sebebi evvela kelime karmaşasıdır. Bir vakfın kurucusu, intikal şekillerini kendi arzusuna göre tayin eder yani vakfedilmiş malların yararlanma hakkına peşi sıra ulaşacak olan şahısları belirler. Yararlanma hakkına sahip olanlardan birisi vefat edince onu takip eden sıradaki kişi vakıftan istifade hususunda onun yerini alır. Fransız hukukunda "Succession" kelimesi adliye anlamında "L'herédité"ye ile ilgilidir. Bundan şu sonuç çıkarılmıştır ki: Mademki yararlanma hakkına bir kişi, diğer birisinin yerine geçiyor, bu ancak Suceèder kelimesi genellikle Venir-après manasında kullanılmak şartıyla doğrudur, demek ki vakıf, özel bir miras sıralaması oluşturuyor, bu şekilde miras nizamına dâhildir.

Hatanın kaynağı işte buradadır. Bazı kanunların vakıfla ilgili maddelerinde uygun olmayan terimlerin kullanılması, ortadan kaldırma amacıyla olduğumuz hatanın ve yanlış düşünüşün ortadan kalkmamasına, devam etmesine ve yayılmasına sebep olmuştur. Mısır Karma Kanununun 77. maddesinde şu sözlerle tesadüf olunur: Miras, ölenin mensup olduğu milletin kanunlarına göre düzenlenir. Bununla birlikte, vakfedilmiş malların intikal hakkıyla ilgili olan miras hukuku (Droit de succession) yerel kanun ile düzenlenir (Droit de succession) deyişi yerine takip hakları, intikal hakları gibi bir mana ifade eden bir tabir konulsa hata ortadan kalkar.

Bununla birlikte Mısır kanunlarının genel yapısı, zikrettiğimiz hatalar ile beraber, vakfî şahıs ve miras nizamına değil, mülk nizamına dâhil eder. Mısır Adalet Teşkilat Kanunu'nun 26. maddesi Mısır hükümetini "yerlilerin şahıs nizamıyla ilgili kanunları çıkarmaya mecbur kılıyordu. 1875'de bu neşriyat gerçekleşti. Şahıs nizamına ve başlıca verasete, vasiyete, hibeye dair hükümleri içeren bu kanunların mecmuasının vakfa dair hükümleri içermediği görülüyor. Eğer vakıf herhangi bir yönden miras nizamıyla ilgili olsaydı bu mecmuaya dâhil olurdu.

Osmanlı kanunlarının vakfî ne şekilde düşündüklerine yani onu şahıs ve miras nizamı ile mülk nizamından hangisine dâhil ettiği meselesine gelince:

Görev Dağılımı (Tefrik-i vezâif) hakkında şimdiye kadar yapılan düzenlemeler ile 31 Teşrin-evvel 1333 tarihinde neşredilen Usul-i Muhakemat-ı Şer'iyye Kanunu vakıf davalarının görülmesini Şer'iyye Mahkemeleri'nin görevlerine dâhil ediyor. Şer'iye Mahkemeleri'nin yetkisi içindeki maddeler genellikle veraset, vasiyet, nikâh gibi miras ve şahıs nizamıyla ilgili olan maddelerdir. Vakfın bu arada bulunması onun da şahıs ve miras nizamı içinde düşünüldüğünü gösterebilir. Eğer görev dağılımı meselesinde esas, mutlak olarak şahıs nizamı ve mülk nizamı davalarının davaya bakma yetkisini ayırıp dağıtmak fikri olsaydı bu düşünce çokça üzerinde durmaya değer sayılırdı. Hâlbuki görev dağılımında böyle bir esas takip edilmemiştir. Zira adli hükümlerin böyle bir bölüşümü İslam ve Osmanlı hukukunda tanındık ve kanunların bu esasa göre tertibi alışılagelmiş değildir. Böyle bir ayırımın sebebini daha ziyade kanunlaştırılmamış maddelerin Şer'iyye Mahkemeleri'nin görevleri içine terk edilmiş olmasında aramalıdır. Bundan başka şahıs nizamına dâhil maddelerden bazılarını çözümleyip karara bağlama yetkisi Nizamîye Mahkemeleri'ne terk edilmiştir. Şu sebeplere binaen bizde görev dağılımı, şahıs nizamı ve mülk nizamının bir ayırımı gibi düşünmek ve ondan vakfın şahıs ve miras nizamına dâhil sayıldığı sonucunu çıkarmak doğru değildir.

Üstü tavanla örtülmüş yerlerin (müsekkafât) ve diğer vakıf gelirlerinin (müsteğallat) intikalleri kanunu, vakfı bir veraset müessesesi gibi gösteremez. Çünkü icareteynli sıfatıyla üstün tutulan, elden ele dolaşabilen vakfın müsekkafatı ve müsteğallatı kendine özgü aslını çoktan kaybetmiş ve yeni bir çeşit mal ortaya çıkarmıştır. Bu ise konumuzun dışındadır.

Hukuk kuramları ve çeşitli adalet teşkilatlarından çıkardığımız, ortaya konan deliller vakfın şahıs ve miras nizamına dâhil olmadığını ve onun yeni bir veraset müessesesi gibi düşünülemeyeceğini ve gerek İslam hukuku ve gerek Avrupa hukukunda başka hiçbir akit ve tasarrufla kıyaslanamayacağını göstermeye yeterlidir.

İslam hukukunun kendine özgü ve aslı bir müessesesi olan vakfın toplum hayatındaki öneminden ve etkilerinden ve iktisaden olan mevki ve kıymetinden bahsetmek münasip olacaktı. Fakat elde adı geçen konuyu aydınlatacak vesikalar ve istatistik deliller kayıp ve bunların tedariki şimdilik hemen

imkansız olduğundan ve bu hususta esasen malum olan mülâhazalar ve nazariyelerin tekrarından bir fayda hasıl olmayacağından bahsimizin bu yönünü mecburen erteliyoruz.

Beyrut Hukuk Mekteb-i Arazi ve Evkaf Muallimi Çopur Kadızade Hüseyin Naci