

ISSN 1305-2632 | e-ISSN 2147-8279

Sayı | Issue: 34 (EKİM | OCTOBER 2020)

USUL

İSLAM ARAŞTIRMALARI
Islamic Studies بحوث إسلامية

 istanbul
Zaim
Universitesi

USUL

İSLAM ARAŞTIRMALARI

بحوث إسلامية

ISSN 1305-2632 | e-ISSN 2147-827

Sayı/Issue 34 * Yıl/Year 2020

Sahibi/Owner	İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi adına Prof. Dr. Mehmet Bulut
Yazı İşleri Müdürü/ Managing Editor	Prof. Dr. Hasan Kamil Yılmaz
Editör/Editor	Prof. Dr. Recep Cici
Editör Yardımcıları/ Associate Editors	Prof. Dr. Necmettin Gökçür Arş. Gör. Yusuf Memük
Alan Editörleri/ Executive Editors	
Tefsir/Tafsir	Prof. Dr. Abdulmuttalip Arpa Doç. Dr. Muhammet Abay
Hadis/Hadith	Prof. Dr. Erdiç Ahatlı Doç. Dr. Hayati Yılmaz Doç. Dr. Mustafa Öztürk
Fıkıh/Fiqh	Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Hamdi Yıldırım
Kelam/Kalam	Prof. Dr. Çağfer Karadaş Prof. Dr. Metin Yurdağür
Tasavvuf/Sufism	Prof. Dr. Necdet Tosun Doç. Dr. Veysel Akkaya
Arap Dili ve Belagatı/ Arabic Language and Rhetoric	Dr. Öğr. Üyesi Osman Yılmaz
İslam Tarihi ve Sanatları/ Islamic History and Arts	Prof. Dr. Ziya Kazıcı
Felsefe ve Din Bilimleri/ Philosophy and Religious Sciences	Prof. Dr. İzzet Er Dr. Öğr. Üyesi Faruk Kanger
Kitabiyat/ Book Review	Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Tırabzon
Dil Editörleri/ Language Editors	
Türkçe/Turkish	Dr. Öğr. Üyesi Özlem Güneş Arş. Gör. M. Furkan Cinsli
İngilizce/English	Arş. Gör. Elif Beyza Demirtaş
Arapça/Arabic	Öğr. Gör. İyat Erbakan
Son Okuma/Proof	Arş. Gör. Ayşe Hilal Öztürk Arş. Gör. Hatice Şanlıbayrak
Yayın Sekreteri/ Assistant Editor	Muhammed Fatih Küçük

Yayın Kurulu/ Editorial Board	Prof. Dr. Ahmet Bostancı Prof. Dr. Bilal Gökör Prof. Dr. Erdiñç Ahatlı Prof. Dr. Hasan Kamil Yılmaz Doç. Dr. Hayati Yılmaz Doç. Dr. Muhammet Abay Doç. Dr. Osman Aydınlı Dr. Öğr. Üyesi A. Hamdi Yıldırım Dr. Öğr. Üyesi Osman Yılmaz Osman Acun
Danışma Kurulu/ Advisory Board	Prof. Dr. Abdulluttalip Arpa (İ. Sabahattin Zaim Üni.) Prof. Dr. Adem Apak (Bursa Uludağ Üniversitesi) Prof. Dr. Ahmet Yaman (Necmettin Erbakan Üniversitesi) Prof. Dr. Ali Bulut (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Faruk Beşer (Emekli Öğretim Üyesi) Prof. Dr. Hacı Ahmet Özdemir (Necmettin Erbakan Üni.) Prof. Dr. İsmail Adak (Yalova Üniversitesi) Prof. Dr. Kaşif Hamdi Okur (Hitit Üniversitesi) Prof. Dr. Malik Badri (İ. Sabahattin Zaim Üni.) Prof. Dr. Mehmet Emin Maşalı (İstanbul Müftülüğü) Prof. Dr. Mehmet Özşenel (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Mesut Okumuş (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Muhsin Akbaş (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi) Prof. Dr. Musa Yıldız (Gazi Üniversitesi) Prof. Dr. Nuh Arslantaş (Melbourne Başkonsolosluğu) Prof. Dr. Raşit Küçük (TDV İSAM) Prof. Dr. Süleyman Baki (Tetova Devlet Üniversitesi) Prof. Dr. Zekeriya Güler (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Zulkifli Mohd Yusoff (University of Malaya) Doç. Dr. Esra Gözeler (Ankara Üniversitesi) Doç. Dr. Saim Kayadibi (Int. Islamic University, Malaysia) Doç. Dr. Süleyman Kaya (İstanbul Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Tırabzon (İstanbul Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi A. Hamdi Yıldırım (İ. Sabahattin Zaim Üni.) Dr. Öğr. Üyesi Adem Ergül (İ. Sabahattin Zaim Üni.) Dr. Öğr. Üyesi Mohammad Jaber Thalji (Yarmouk Uni.) Dr. Öğr. Üyesi Rahile Kızılkaya Yılmaz (Marmara Üni.) Engin Yılmaz (İHAM)
Baskı/Printed by	Erkam Yayın San. ve Tic. A.Ş.

33.-34. Sayı Hakemleri | Referees on 33-34th Issue

Abdullah Kahraman | Abdullah Tırabzon | Ahmet Bostancı
Ahmet Gökdemir | Ahmet Numan Ünver | Ahmet Yaman
Ali Bulut | Ali Karataş | Ayhan Hira
Faysal Arpağuş | Gencal Şenyayla | Halil İbrahim
Bulut Halis Demir | Halit Çalış | Hüseyin Esen
Muhammet Abay | Mustafa Kılıç Necdet Yılmaz
Necmettin Kızılkaya | Nurettin Gemici | Osman Aydınlı
Osman Şahin | Ömer Başkan | Ömer Çelik
Recep Özdirek | Said Nuri Akgündüz | Soner Duman
Suat Erdoğan | Süleyman Kaya | Tahsin Özcan
Tuncay Başoğlu | Ulvi Murat Kılavuz | Vahit Göktaş
Veysel Güllüce | Yaşar Akaslan | Yaşar Yiğit

Usul İslam Araştırmaları yılda iki sayı (Nisan, Ekim) yayımlanan
Uluslararası, hakemli, bilimsel, akademik bir dergidir.
Dergide yer alan yazıların ilmî ve fikrî sorumluluğu yazarlara aittir.

Bu dergi Ulakbim TR Dizin’de taranmaktadır.

Altunizade Yerleşkesi, Kuşbakışı Caddesi, No: 2,
34662, Üsküdar – İstanbul, Türkiye
Tel: +90 (212) 692 88 44, E-posta: usul@izu.edu.tr
www.usuldergisi.com

© İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi (İZU), 2020
ISSN 1305-2632 | e-ISSN 2147-827

USUL İSLAM ARAŞTIRMALARI

Islamic Studies/بحوث إسلامية

Sayı/Issue 34 • Yıl/Year 2020

Editörden / Editorial

VII

Makaleler / Articles

Reflections on The Life and Legacy of Fuat Sezgin: Reviving The Heritage of Islamic Knowledge / Fuat Sezgin'in Hayatı ve İlmî Mirası Üzerine Düşünceler: İslam Bilim Geleneğini Yeniden İhya Etmek / تأملات في حياة وإرث فؤاد سيزكين: إحياء تراث المعرفة الإسلامية

Selim Argun

1

Tûfî'nin *el-İşârâtü'l-İlâhiyye* Adlı Eserinin Dirâyet Tefsiri Olarak Kabulü Meselesi /The Issue of Accepting Al-Tûfî's Work Named Al-Ishârât Al-Ilâhiyya as an Dirâyah Tafsir / مسألة اعتبار كتاب الإشارات الإلهية للطوفي تفسيرا بالدراية

Sümeyye Sevinç

27

İmam Ebû Hanîfe'nin İbadetler Konusunda Yalnız Kaldığı Bazı Görüşleri ve Bunların Tahlili / The Most Famous Perspectives of Imam Abû Hanîfa Related to Worship Practices That He Stood Alone and The General Investigation of Those Issues / دراسة تحليلية لبعض آراء أبي حنيفة التي انفرد بها في العبادات

Mehmet Ali Aytekin

55

Mudârabede Tarafların Kâr Üzerindeki Haklarının Hukukî Niteliği / Legal Characteristic of the Parties' Rights On Profit in Mudaraba / مراحل حقوق المضارب ورب المال في عقد المضاربة

Cemal Kalkan

87

- İslâm ve Türk Ceza Hukuku'nda Suçlu Yakınlarının Mağduriyetini
Giderici Bazı Hükümler / Arrangements to Eliminate the
Victimization of Guilty's Relatives in Islam and Turkish Law
سُبُل دفع تضرر أهل الجاني في الفقه الإسلامي وقانون الجناية التركي /
Meryem Manav - M. Salih Kumaş 103
- For The Sake of an Infallible Authority: An Analysis of Sectarian
Approaches to The Belief in 'Ismah / Mutlak Otoritenin Muhafazası
Sorunsalı: İsmet İnancı Konusunda Mezhepsel Bir Analiz
إشكالية (مسألة) حماية التحكم المطلق: تحليل مذهبي حول معتقد العصمة /
Reyhan Erdoğan Başaran 136
17. Yüzyıl Osmanlı Şeyhülislamlarından Çatalcalı Ali Efendi'nin
Hayatı ve Fetvaları Üzerine Bazı Mülâhazalar
/ Some Remarks on the Life of Çatalcalı Ali Efendi, Ottoman Shaikh
al-Islam in 17th Century and His Fatwas
ملاحظات حول حياة و فتاوى جتالجه لي علي أفندي ؛ أحد شيوخ الإسلام العثمانيين في
القرن السابع عشر
Esra Kılavuz Eser 159
- Kur'ânî Üslup Açısından Ashâb-ı Kehf Kıssası
/ Ashab-ı Kehf Narrative in Terms Of Qur'anic Style
قصة أصحاب الكهف من ناحية الأسلوب القرآني /
Sevim Gelgeç 191
- İbn Kuteybe'nin Kırâat İlminin Bazı Problemleri Konularına Yaklaşımı
/ Ibn Qutaybah's Approach to the Problematic Issues Related to the
Variant Readings of the Qur'ân
نهج ابن قتيبة لبعض المسائل المشككة في علم القراءات /
Ali Temel 228

Didaktik Manzûmeler Vasıtasıyla Tecvîd Öğretimi

/ Teaching Tajweed Through Didactic Poems

/ تعليم التجويد بواسطة المنظومات التعليمية

Yaşar Akaslan

255

Endülüs Emevi Devleti'nde Birinci Büyük Fitne Döneminin (El-Fitnetü'l-Kübra) Başlıca Sebepleri / The Main Causes of the First Great Period (Al-Fitna Al-Kubra) In Andalusia Umayyad State

/ الأسباب الرئيسية للفتنة الكبرى الأولى في الدولة الأموية في الأندلس

/ الأسباب الرئيسية للفتنة الكبرى الأولى في الدولة الأموية في الأندلس

Nurşen Altundağ-Osman Aydınlı

286

Hanefî İlet Teorisinde Asıla Özgü Vasıflar İle Ta'lîlin İmkânı

/ Possibility Of At-Ta'Lîl With Characteristics Specific To Al-Aşl In

The Ḥanafîs' Theory Of Al-'Illa

/ إمكان التعليل بالواصفات القاصرة عند الحنفية

Zuhal Dağ

312

Kitâbiyat/ Book Reviews

Mehmet Sait Arvas, *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi "Hicri VII. Asra Kadar Hanefî Usûlü Bağlamında"*

Muhammet Varelci

332

Mustafa Kamil Muhammed, *Müslüman Kimlik Üzerine Seyyid Kutub ile Hikâyemiz*

Tamer Yıldırım

339

Samir Amghar, *Bugünkü Selefîlik & Batı'da Mezhep Hareketleri*

Begüm Büşra Köker

349

Yayın İlkeleri / Editorial Guidelines

354

EDİTÖRDEN | EDITORIAL

Değerli Okurlarımız,

Usul dergimizi, bir önceki sayıda ifade ettiğimiz gibi yeni adresimizde; İstanbul Sabahaddin Zaim Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi olarak yayımlıyoruz. Geçen sayıda belirtilen “yeni ve eski ekip, daha güçlü kadro ve takım anlayışıyla çalışma” vurgusu aynen devam etmektedir. Dergimizi daha ileri seviyelere çıkarma hedefini gerçekleştirmeye çalışıyoruz. Allah’a hamd olsun ki, bu sayıdaki makale sayımız öncekinin iki katını aşmış durumda. Bu durum dergimizin akademik camiada ilgiye mazhar olduğunu göstermektedir. Ancak hakem onayı alan makaleler, dergimizin fiziki boyutları dikkate alınarak seçildiği için hepsine bu sayıda yer veremiyoruz.

Dergimiz yeni sayısı ile karşınızdadır. Birçok üniversiteden gelen Türkçe ve İngilizce yazılarla zengin bir içeriğe sahip olan dergimizin bu sayısında toplam on iki makale ve üç kitap tanıtımı yer almaktadır.

İlk makale, Dr. Selim Argun’un, “Fuat Sezgin’in Hayati ve İlmî Mirası Üzerine Düşünceler: İslam Bilim Geleneğini Yeniden İhya Etmek” başlıklı yazısıdır. Hayatını İslam bilim tarihine adayan Türk âlimi Fuat Sezgin’i ele alan makalede, Fuat Sezgin hakkında biyografik bilgiler sunmanın yanında, onun oryantalist gelenekle olan ilişkisi ele alınarak kendisinin bir 'Oryantalist' olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceği sorusuna cevap verilmeye çalışılmaktadır.

Dr. Sümeyye Sevinç’e ait olan makale “Tûfi’nin *el-İşârâtü’l-İlâhiyye* Adlı Eserinin Dirâyet Tefsiri Olarak Kabulü Meselesi” adını taşımaktadır. Yazar, makalenin, eserin özgün yönünün ve tefsir açısından değerinin tespit edilmesini amaçladığını ve araştırmada söz konusu eserin bir Kur’ân tefsiri değil; usûl kaidelerinin Kur’ân merkezli ortaya konulduğu bir tür Kur’ân ilimleri çalışması olduğu sonucuna varmaktadır.

Dr. Öğr. Üyesi Ali AYTEKİN’in “İmam Ebû Hanîfe’nin İbadetler Konusunda Yalnız Kaldığı Bazı Görüşleri ve Bunların Tahlili” başlıklı makalesinde, bazı meselelerde İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed gibi öğrencileri ile diğer mezhep imamlarından farklı düşünen İmam Ebû Hanîfe’nin ibadetler konusunda yalnız kaldığı görüşleri ele alınmakta ve bunların tahlili yapılmaktadır.

“Mudârabede Tarafların Kâr Üzerindeki Haklarının Hukukî Niteliği” başlıklı makale, Arş. Gör. Cemal Kalkan tarafından kaleme alınmıştır. Yazar, Hanefî fûrû-ı fıkıh kaynakları üzerinden hakların hukukî niteliğini ayrıntılı olarak ele almakta, tarafların kârlar ve mudâraibe temelli çalışan katılım hesabı kârı üzerinde yapılacak tasarruflara ilişkin sınırı belirlemeye çalışmaktadır.

Yüksek Lisans öğrencisi Meryem Manav ve Dr. Öğr. Üyesi Salih Kumaşa ait olan makale, “İslâm ve Türk Ceza Hukuku’nda Suçlu Yakınlarının Mağduriyetini Giderici Bazı Hükümler” adını taşımaktadır. Makalede, suçlu yakınlarının mağduriyetini asgariye indirme amacıyla yapılabilecek bazı özel düzenlemeler önerilmektedir.

“Mutlak Otoritenin Muhafazası Sorunsalı: İsmet İnancı Konusunda Mezhepsel Bir Analiz” adlı makale, Dr. Öğr. Üyesi Reyhan E. Başaran’a aittir. Yazar, Ehl-i Sünnet ve Şia’ya göre ismet kavramının mahiyetini ve bu kavrama yüklenen misyonu irdelemektedir.

Dr. Esra Kılavuz Eser tarafından kaleme alınan “17. Yüzyıl Osmanlı Şeyhülislamlarından Çatalcalı Ali Efendi’nin Hayatı ve Fetvaları Üzerine Bazı Mülâhazalar” başlıklı makalede ise adı geçen eser hakkında derleniş süreci tespit edilmeye ve literatürde yer alan bilgiler tekrar gözden geçirilmeye çalışılmaktadır.

Doktora öğrencisi Sevim Gelgeç’e ait olan “Kur’ânî Üslup Açısından Ashâb-ı Kehf Kıssası” isimli makalede, Ashab-ı Kehf kıssasının, nüzul ortamında nasıl ve ne şekilde bilindiği, kıssa-sîret ilişkisi ve Allah’ın kıssayı anlatma tarzı/biçimi üzerinde durulmakta; kıssanın temel amacı olan yasalara ve bir grup insanın tevhit mücadelesine dikkat çekilmektedir.

“İbn Kuteybe’nin Kırâat İlminin Bazı Problemleri Konularına Yaklaşımı” adlı makale, Dr. Öğr. Üyesi Ali Temel’e aittir. Yazar, makalesinde İbn Kuteybe’nin sahâbenin kıraatlerdeki ihtilafı, sahâbe mushafalarında görülen farklılıklar, kıraat imamlarının kıraatlerdeki ihtilafı ve mushaf metninde gramatik hatalar olduğuna delalet eden rivayetler gibi kırâat ilminin bazı problemleri meselelerine yaklaşımını ortaya koymaktadır.

“Didaktik Manzûmeler Vasıtasıyla Tecvîd Öğretimi” başlıklı makalesinde, Doç. Dr. Yaşar Akaslan, çalışmasında, tecvîd sahasında oldukça rağbet görmüş bazı didaktik manzûm metinlerin önemini tespit etmekte ve tecvîd konulu manzûmelerden bazı örnekleri ele almaktadır.

Yüksek Lisans öğrencisi Nurşen Altundağ ve Doç. Dr. Osman Aydınli'ya ait olan "Endülüs Emevi Devleti'nde Birinci Büyük Fitne Döneminin (El-Fitnetü'l-Kübra) Başlıca Sebepleri" başlıklı makalede, devleti neredeyse dağılmanın eşiğine getiren ilk büyük fitne döneminin ortaya çıkmasına yol açan sebepler farklı açılardan incelenerek ortaya konulmaktadır.

Dr. Öğr. Üyesi Zuhâl Dağ'ın "Hanefî İlet Teorisinde Asıla Özgü Vasıflar ile Ta'lîlin İmkânı" adlı makalesi dergimizin on ikinci/son yazısıdır. Yazar, Hanefî usûlcülerin çoğunluğuna karşılık Alâeddin es-Semerkindî ve Lâmişî gibi usûlcülere göre bu nitelikte vasıflar ile ta'lilde bulunmanın câiz olduğunu, ihtilafın dayandığı hususları tespit ve tahlil etmektedir.

Dergimizin kitap tanıtımları bölümünde; Muhammet Varelcî'nin Mehmet Sait Arvas'a ait "Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi -Hicri VII. Asra Kadar Hanefî Usûlü Bağlamında-", Tamer Yıldırım'ın Mustafa Kamil Muhammed'e ait "Müslüman Kimlik Üzerine Seyyid Kutub ile Hikâyemiz" ve Begüm Büşra Köker'in Samir Amghar'a ait "Bugünkü Selefîlik & Batı'da Mezhep Hareketleri" adlı kitaplarının tanıtım ve değerlendirmelerini bulacaksınız.

Usul dergisinin 34. sayısının hazırlanmasında emeği geçen tüm yazarlarımıza, alan editörlerimize, hakem olarak görev yapan tüm akademisyenlerimize makalelere verdikleri değerli katkılar nedeniyle Dergimiz ve Yayın kurulumuz adına teşekkür ediyorum.

Prof. Dr. Recep CİCİ

Editör

Reflections on The Life and Legacy of Fuat Sezgin: Reviving The Heritage of Islamic Knowledge

Selim Argun*

Abstract

Prof. Fuat Sezgin, who died at the age of 94 in the year 2018, was an erudite Turkish scholar who left an unmatched legacy behind him. He was indeed a pioneering scholar, devoted his entire life to the field of the history of science in Islam, par excellence. His major aim was to investigate the contributions of the Muslim scholarship to human civilization. Even though he was among the most renowned Turkish academician outside Turkey, there is little information about his life in Turkish circles. What makes him so special is not just his illustrious academic career or the amount of his publications, but also his extraordinary personality. Apart from providing biographical information, this paper will shed some light on his contributions and reveal some aspects of his productive life. Finally, the paper will examine the nature of the relationship that Fuat Sezgin had with the Orientalist tradition and try to answer the question of whether he can be characterized as an 'Orientalist' or not.

Keywords: Fuat Sezgin, History of Science, Technology in Islam, Orientalism.

* Dr., Presidency of Religious Affairs, ORCID: 0000-0002-1015-0817,
selim.argun71@gmail.com

Fuat Sezgin'in Hayatı ve İlmî Mirası Üzerine Düşünceler: İslam Bilim Geleneğini Yeniden İhya Etmek

Öz

2018 yılında 94 yaşında aramızdan ayrılan Prof. Fuat Sezgin, arkasında muazzam bir ilmi miras bırakan eşsiz bir Türk âlimidir. Tüm hayatını İslam bilim tarihine adanmış ve Müslüman bilim insanlarının dünya medeniyetine olan katkılarını ortaya koymayı hayatının en büyük gayesi haline getirmiştir. Türkiye dışında en çok tanınan Türk akademisyenler arasında yer almasına rağmen, hayatı üzerine yeterince çalışmanın olduğu söylenemez. Fuat Sezgin hocayı bu denli özel kılan sadece başarılarla dolu akademik kariyeri ya da geride bıraktığı eser sayısı değil, aynı zamanda olağanüstü kişiliğidir. Bu makale Fuat Sezgin hakkında biyografik bilgiler sunmanın yanında, onun ilim dünyasına katkılarına ve üretken çalışma hayatının çeşitli yönlerine ışık tutmayı hedeflemektedir. Makalede ayrıca, Fuat Sezgin'in Oryantalist gelenekle olan ilişkisi ele alınmakta ve kendisinin bir 'Oryantalist' olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceği sorusuna cevap verilmeye çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fuat Sezgin, Bilim Tarihi, İslam ve Teknoloji, Oryantalizm.

تأملات في حياة وإرث فؤاد سيزكين: إحياء تراث المعرفة الإسلامية

الخلاصة

كان البروفيسور فؤاد سيزكين، المتوفى عام 2018م عن 94 عامًا، عالمًا تركيًّا واسع الاطلاع، ترك وراءه إرثًا لا مثيل له. لقد كان حقًا عالمًا رائدًا، كرّس حياته كلّها في مجال تاريخ العلوم في الإسلام بامتياز. كان هدفه الرئيسي التحقيق في إسهامات العلماء المسلمين في الحضارة الإنسانية. على الرغم من أنه كان من بين الأكاديميين الأتراك الأكثر شهرة خارج تركيا، إلا أن المعلومات حول حياته في الأوساط التركية قليلة. لا يكمن سرّ تميزه في حياته الأكاديمية اللامعة أو كمية منشوراته فحسب، بل أيضًا في شخصيته الاستثنائية. ستلقي هذه الورقة بعض الضوء على إسهاماته، وتكشف عن بعض جوانب حياته المثمرة، وستدرس طبيعة العلاقة التي ربطت فؤاد سيزكين بالتقاليد الاستشراقية، وتحاول الإجابة عن التساؤل المتمثل فيما إذا كان يمكن وصفه بالـ "مستشرق" أم لا، إلى جانب تقديم معلومات عن سيرته الذاتية.

الكلمات المفتاحية: فؤاد سيزكين، تاريخ العلوم، التقنية (التكنولوجيا) في الإسلام، الاستشراق.

A. The Biography of Fuat Sezgin

Prof. Fuat Sezgin was born in Bitlis, Turkey, on 24 October 1924, one year after the establishment of the Republic of Turkey. He was the third of five children born to Feride Cemile, a woman of Arabic-origin¹, and a mufti, Mehmed Sezgin,² who was instrumental in arousing Sezgin's interest in the Arabic language, as he was surrounded at home by shelves full of Arabic books.

After graduating from elementary school in Doğubeyazıt in the city of Ağrı, he had completed his schooling in Erzurum, in the eastern part of Turkey. And in 1943, he moved to Istanbul with the intention of studying mathematics and becoming an engineer. This was an ambition he had never realized, but it led him to pursue his real passion. He states in his own words how he changed his mind with just one crucial encounter in the same year, something that was destined to be a key event in his life:

In 1943, one of my relatives took me to the Faculty of Arts at Istanbul University. I was dreaming of being an engineer back then. There was a great German scholar who knew Arabic. That relative of mine said to me that he wanted to take me to his lecture, and I said, "Let's go." I was fascinated by that great scholar. From that day on, I did not want to be an engineer or anything else anymore. All I wanted was to be a student of his. Enrolment date had already expired, but I went to the Dean's office, nevertheless. When I was at the Dean's office, that great scholar, who was a big man, came by chance into the office.

He waited until our conversation ended with the Dean. The Dean said: 'O, Mr. Ritter, I was just talking to someone who wants to be your student.' He looked at me and said: 'I think he was in my lecture yesterday.' He was a tough man, only a few people would go to his lectures and most of the students would run away. I remember mostly being the only person in his classes.

He said, 'Let's have a few words with you. What you are searching for is hard. You need to learn Arabic. And you know what, I am a tough teacher. My students run away from me all the time.' And I said: 'Yes, I know, they have already told me about that, but I still want to face this challenge.' He smiled and said: 'Okay'. That was when I became his student... I was fortunate to be a student of such a great teacher. For some reason, I was fascinated by this man... like he had all the knowledge of wise people before him. ... He was different. He was most likely the greatest among

¹ Merve Rukiye Dillice, "Fuat Sezgin ve İlmi Hayatı", *I. Ulusal Genç Akademisyenler Sempozyumu, "Prof. Dr. Fuat Sezgin ve İslami İlimler"*, ed. Feyza Betül Köse (Kahramanmaraş: SAMER, 2019), 49.

² Hüseyin Hansu, "Mehmet Fuat Sezgin'in Aile Çevresi ve Türkiye'deki Akademik Serüveni", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 60/1 (2019), 187.

European Orientalists. I was so impressed by him that I cannot express it adequately in words.³

Deeply moved and influenced by his teacher's words, Sezgin abandoned his idea of being an engineer. He immediately went to the Oriental Research Institute to enroll and started to study Arabic and Persian Philology at the Faculty of Arts at Istanbul University.⁴ So, it was the German scholar, Helmut Ritter (1892-1971), who had been the primary reason for Fuat Sezgin's choice of study.⁵

Although Turkey had not participated in World War II, all educational and academic activities were suspended in Turkish universities after Germany invaded Bulgaria. His master, Helmut Ritter, told him to benefit from this six-month "sabbatical" by studying Arabic. Acting on this recommendation, Sezgin decided to dedicate all his time to learn the language. He started reading the 30-volume Qur'ānic exegises, or *tafsīr*, compiled by the famous 10th century scholar named Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī (d. 310/923). At the beginning, he did not understand much, so he used Turkish commentaries for reference. After the six months, as a result of his daily 17-hours of study, he completed reading the Ṭabarī's *tafsīr* and was able to read classical Arabic texts. At the first lecture Sezgin attended after the six-month-break, Ritter gave him an Arabic text, the *Iḥyā' ulūm al-dīn* by the great scholar, Imām al- Ghazālī (d. 505/1111), to test him. He read passages from it in the presence of Ritter and other German scholars, who were pleased with his progress.⁶ Noticing his talent in linguistics, Ritter advised him to learn a new language every year, a counsel which Sezgin kept, mastering about 27 different languages, including Syriac, Hebrew, Latin and

³ Sefer Turan, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, (Istanbul: Pınar, 2019), 24; Prof. Dr. Fuat Sezgin İslam Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı (IBTAV), "A Life Dedicated to Science: Prof. Dr. Fuat Sezgin" (Retrieved on 17 October 2019).

⁴ IBTAV, "A Life Dedicated to Science: Prof. Dr. Fuat Sezgin".

⁵ Kadir Temuçin (ed.), *Amerika'nın Keşfinde Müslümanlar: Prof. Dr. Fuat Sezgin- Söyleşi ve Konferans*

(Kayseri: Doğu Ofset Matbaacılık, 2016), 7. Nurettin Gemici, "Fuat Sezgin'in Almanya'daki İlim Hayatına İntisabında Hellmut Ritter'in Rolü ve Önemi", *Fuat Sezgin ve Temel İslam Bilimleri, Güncel Tartışmalar, Teorik Teklifler*, ed. Ali Karakaş and others, (Istanbul: Divan Kitap, 2019), 369-380.

⁶ Turan, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, 26.

German. Ritter himself was a dedicated scholar and a man of many tongues, who was familiar with about 32 languages.⁷

Sezgin, after having had a conversation with Ritter, decided to study the history of science. Ritter advised him to study mathematics, mentioning that the great Muslim mathematicians in history, such as al-Khwārizmī (d. after 232/847), Ibn Haytham (d. after 432/1040), al-Birūnī (d. ca. 442/1050) and many others, had been at the same level -sometimes even higher - than the European scholars. Overwhelmed by this, Sezgin decided to focus on the history of science.⁸

The two, i.e. the teacher and the disciple, would go to the libraries of Istanbul such as the Süleymaniye Library, the Topkapi Library and the Hagia Sophia Library to do research. Ritter had already proven to be one of the most recognized world scholars on manuscripts in Turkey. Hence, Sezgin used their visits to libraries as a good opportunity to learn and memorize things from Ritter without using pen and paper. In an interview he gave at the age of 84 he would say, “I would never take notes, he (Ritter) would explain, and I would just remember. Most of the things Ritter told me are still in my head.”⁹

Sezgin graduated from the Faculty of Arts and received there five certificates in Arabic-Persian Philology, French Philology and Turkology in 1947, completing his thesis entitled *The Development of the Science of al-Badī*.¹⁰ During his sojourn in Istanbul, as shown in the archival records of the Presidency of Religious Affairs in Ankara, Sezgin worked in the office of Mufti of Istanbul for about 15 months. Having had a good command of Arabic, he became a scribe at the office. Upon the request of Ahmet Hamdi Akseki, the then president of the Presidency of Religious Affairs of Turkey, he translated a book by the Egyptian scholar, Muḥammad al-Bahīy, into Turkish under the title *İslam Düşüncesinin İlahi Tarafı (The Divine Aspects of Islamic Thought)*, which was published in 1948. This translation was Sezgin’s first published work.¹¹

⁷ Turan, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, 121. Gemici, “Fuat Sezgin’in Almanya’daki İlim Hayatına İntisabında Hellmut Ritter’in Rolü ve Önemi”, 372-374.

⁸ İhsan Fazlıoğlu, “Fuat Sezgin ile Bilim Tarihi Üzerine”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 2/4 (2004), 356.

⁹ Turan, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, 25.

¹⁰ Hansu, “Mehmet Fuat Sezgin’in Aile Çevresi”, 192.

¹¹ Muḥammad al-Bahiy, *İslam Düşüncesinin İlahi Tarafı*, trans. Fuat Sezgin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1948). This book is republished in 2020 by the Turkish Diyanet Foundation.

Right after his graduation, Sezgin immediately applied for a doctoral degree program upon the advice of his master Ritter. His dissertation analyzes *Majāz al-Qur'ān* (The Metaphorical Expression of the Qur'an) written by Abū 'Ubayda Ma'mar b. al-Muthannā al-Taymī (d. 209/824 [?]). This dissertation, which he submitted in 1950, helped him further familiarize himself with the world of Islamic manuscripts. His thesis was later translated into Arabic and published in 1954 in Cairo.¹²

Sezgin left Istanbul University in 1950 and began to work as a research fellow at the Faculty of Theology in Ankara University, where he continued his work as an assistant in the Department of Basic Islamic Sciences until 1953. After three years of his stay in the modern capital of the Turkish Republic, he returned to Istanbul University and started working as an assistant at the Chair of General Turkish History.¹³

During his doctoral research, Sezgin already began to realize that Imām Bukhārī (d. 256/870) had made quotations from the aforementioned book, *Majāz al-Qur'ān*. This surprised him because contrary to the widely accepted theory that the science of *ḥadīth* was based solely on oral transmission, Bukhārī had in fact used written sources. This aroused in Sezgin a great interest, so much so that he thereafter decided to study this subject. With this objective in mind, he started to collect materials for his habilitation dissertation (a post-doctoral study for professorship) entitled *Buhari'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* (Written Sources of the Book of Commentary of al-Bukhārī) while working as an assistant at the Chair of General Turkish History. This thesis, in which he explains the written sources of the *ḥadīths*, and the process of collecting of them into book form, was published under the title *Researches on the Sources of Bukhārī*.¹⁴

In this study, Sezgin challenged the conventionally accepted position and instead proposed the view that *ḥadīths* collected by Imam Bukhārī were based not only on oral tradition, but also on written sources dating back to the earliest

¹² Abū 'Ubayda Ma'mar b. al-Muthannā al-Taymī, *Majāz al-Qur'ān*, ed. Muḥammed Fu'ād Sezgin (Cairo: Muḥammad Sāmī Amīn al-Khanjī, 1954).

¹³ Ali Dere, "Mehmet Fuat Sezgin Hoca'nın Ankara İlahiyat Yılları: Sezgin ve Fakültenin Müşterek Tarihinden Bir Kesit", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/2 (2018), 221-250.

¹⁴ Dere, "Mehmet Fuat Sezgin Hoca'nın Ankara İlahiyat Yılları", 238.

periods of Islam in the 7th century.¹⁵ Therefore, Sezgin's discovery is of great importance - both for Muslim and non-Muslim academic worlds alike, as his study was historically the first of its kind. While there was no concept of referencing in the Latin world until the 18th century, Bukhārī gave references in the 9th century.¹⁶

Sezgin himself expresses the importance of this study as to why this kind of study was very much needed in the academic arena:

Today, Muslims, even the Hadith professors at al-Azhar University, believe that the words of our Prophet were orally narrated. I mean, that it was heard from the Prophet and narrated to another person. And that the accuracy of such words would decrease (over time). For example, who are al-Bukhārī and Muslim according to the greatest orientalist Hadīth scholar, Goldziher? He says: 'All the Hadīths in Bukhārī's books consist of the ideas and inventions of the schools of thought in his era. So, it has no relation to the Prophet! They reflect the ideas of their time only. Bukhārī compiled these thoughts! And he added a chain of narrations, so he invented it.' In my research I proved that this is completely wrong. There are written sources behind them.¹⁷

Hüseyin Hansu, a professor of *ḥadīth* at Istanbul University, draws attention to the following remarks taken from the evaluation text of the academics who assessed his work and wrote Sezgin's habilitation report:

Dr. Fuat Sezgin, whose published/to be published works and articles we have mentioned, continues his deep research and efforts in the field of *ḥadīth* and the philological features of the verses, and is promising that he will be an esteemed Islamic scholar in the future.¹⁸

Another defining moment in Sezgin's life was the military coup that took place in Turkey on May 27, 1960. Five months after the coup on October 28, Sezgin learned that he was among 147 academicians who had been expelled from their posts by the post-coup government. He read his name on the list from a newspaper he bought whilst travelling on his way to work. Sezgin made an immediate detour and went directly to the Süleymaniye Library and penned letters to his university colleagues in the USA and Germany. He got responses from Frankfurt, Yale and Berkeley. To continue his research, he did not want to be too

¹⁵ Muhammed İkbāl Aslan, "GAS'ın Hadis Bölümü ile Buhari'nin Kaynakları'nın Karşılaştırmalı Bir Analizi", *Darulfunun İlahiyat [İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* Fuat Sezgin Özel Sayısı 30, (2019), 181-191.

¹⁶ Elife Fıstık, "Batı'nın Şark Tasavvuru ve Prof. Dr. Fuat Sezgin", *I. Ulusal Genç Akademisyenler Sempozyumu, "Prof. Dr. Fuat Sezgin ve İslami İlimler"*, ed. Feyza Betül Köse (Kahramanmaraş: SAMER, 2019), 209.

¹⁷ Turan, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, 93.

¹⁸ Ahmet Hamdi Furat, "Fuat Sezgin'in İslam Araştırmaları Enstitüsü'ndeki Faaliyetleri", *Darulfunun İlahiyat [İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 'Fuat Sezgin' Özel Sayısı 30, (2019), 2.

far from Istanbul and the East, particularly Egypt and Iran. So, he decided to go to Frankfurt as a guest lecturer. The fact that it had the only Institute of History of Science became another deciding factor for him to go there.¹⁹

Previously, he had received several academic research offers from abroad. He had laughingly turned them down, saying, “How can I leave Istanbul, how can I leave Turkey?” However, he understood that in 1960 the situation was beyond his control.²⁰ Consequently, Sezgin’s academic life, which had begun as a research fellow in the field of Oriental studies at Istanbul University, continued with Philology and Tafsir research at PhD level and advanced further in Hadith studies as an associate professor, now ended in Turkey in 1961, having been forced to leave his homeland at the age of 36.²¹

Being aware of the wisdom, “good is veiled behind what appears to be evil”, the prospect of exile did not put Sezgin down at all, a distinct characteristic of his that can be seen as one of the secrets of his success. This adverse situation or crisis, on the contrary, he took as an opportunity, which eventually led him to being a great scholar who would call out to the world from Germany instead of Turkey. When asked about those bitter days many years later, he replied phlegmatically: “I do not want to complain; the coup in 1960 was childish. People forgive the mistakes made by children. I forgave that mistake. It did not affect me. I went to Germany and got immersed in productive studies there. Therefore, I never got angry then and I still don’t.”²²

Frankfurt: Home away from Home

Fuat Sezgin continued his academic career at Johann Wolfgang Goethe University in Frankfurt, Germany. His study focus was on the History of Arabic-Islamic natural sciences. He wrote his second doctoral thesis at the Institute of History of Natural Sciences at Frankfurt University on Jābir ibn Hayyān in 1965 and received the title of professor in the following year.²³

He got married to Dr. Ursula Sezgin a year later. He fondly talked about her as “... one of the most important events of my life...” Ursula Sezgin was a German who had embraced Islam before she met her husband. She had initially

¹⁹ IBTAV, “A Life Dedicated to Science: Prof. Dr. Fuat Sezgin”.

²⁰ Yaklaşan Saat, “Prof. Dr. Fuat Sezgin Kimdir?” (Retrieved on 19 November 2019).

²¹ Hansu, “Mehmet Fuat Sezgin’in Aile Çevresi”, 200.

²² Turan, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, 30.

²³ IBTAV, “A Life Dedicated to Science: Prof. Dr. Fuat Sezgin”.

studied geography and political sciences, choosing Oriental Studies for her PhD on the Umayyad historian, Abu Mikhnaf (d. 157/773-74).²⁴ Ursula Sezgin provided great support to Sezgin. She helped greatly in his research, as well as giving him moral support when he needed it. Sezgin expressed gratitude for his wife often and emphasized the importance of her moral backing, saying, “It would have been very difficult for me without her. I had faith. I had absolute faith in Allah (but) I also had...her trust and support in achieving my goals...”²⁵

In another interview, he said, “I owe many thanks (to her) ...I found a wife who endures this difficult life of mine...my conditions were not so good. I was afraid. How will I start this book, can I complete it, etc.? While I was writing, Ursula would take what I wrote every week, would edit it and correct it... she would always comfort me.”²⁶ They had a daughter who was born in 1970, and Sezgin named her “Hilal”, meaning “Crescent”, one of the important symbols of Islamic civilization, to which he had dedicated his life. Hilal Sezgin is a writer, journalist and author.²⁷

In the same period, his first volume of *Geschichte des arabischen Schrifttums* (*The History of Islamic Science*), known as GAS, was published.²⁸ During his time as a university student, Sezgin had studied at the libraries of Istanbul together with Ritter, and for the manuscripts, they had benefited from the book, *Geschichte der Arabischen Literatur* (*The History of Arabic Literature*) by Carl Brockelmann who was Ritter’s teacher. Despite being one of the primary sources in this field, they noticed that the book had deficiencies, and Sezgin took the decision to write an addendum to correct this. As he worked, he realized that many manuscripts had been missed out by Brockelmann. Therefore, he decided that it must be more than an addendum. It would have to be a new work including all the known Islamic-Arabic scientific manuscripts. When he mentioned this idea to Ritter in 1965, he said, “No one in the world can achieve this goal. Do not tire yourself for nothing, give it up.” But Sezgin, so confident and resolute as he was,

²⁴ Ursula Sezgin, *Abū Miḥnaf: Ein Beitrag zur Historiographie der umayyadischen Zeit* (Leiden: E.J. Brill, 1971).

²⁵ IBTAV, “A Life Dedicated to Science: Prof. Dr. Fuat Sezgin”.

²⁶ IBTAV, “TRT Haber | İnci Ertuğrul ile Haber Tadında- Prof. Dr. Fuat Sezgin”, *Youtube* (2 December 2016).

²⁷ Mahmut Ak, “İslam Bilim Tarihine Adanmış Bir Ömür: Prof. Dr. Fuat Sezgin”, *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 24/47 (2019), 229.

²⁸ Nurettin Gemici, “Fuat Sezgin’in Eşsiz Çalışması: Gas (Geschichte Des Arabischen Schrifttums) ve Almanya’da Şarkiyat Çalışmalarına Dair”, *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9, (2019), 31-37.

already made up his mind, and started working on his magnum opus, a project which would last for over 50 years.²⁹

During his early years in Frankfurt, he had heard that a committee would be set up to further develop Brockelmann's research. He went to the Netherlands and had a meeting with the committee. He received the response that the project was too big for one person and that therefore only the committee could handle it. This did not deter Sezgin, who determinedly carried on his work. So much so that the committee had to disband upon the publication of the first volume in 1967.³⁰ Sezgin immediately sent a copy of the book's first volume to Ritter, to which he replied, "No one has ever achieved such before, and no one but you will be able to. Congratulations."³¹

He received the King Faisal Prize and 200,000 US dollars for this book in 1979. Being the first to win the newly instituted prize, he had the opportunity to meet many influential statesmen. Taking the opportunity, he started working on a waqf project. He wanted to establish an institute focusing on the contribution of Islamic sciences to humankind. First, he convinced the university administration, and then, started lobbying for finances. During a conference in Kuwait, thanks to the popularity of the award, the Kuwaiti government agreed to provide financial support, and the waqf was established in 1981.³² The following year, he founded the Institute for the History of Arab-Islamic Sciences (Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften) within the Johann Wolfgang Goethe University.³³

As one of the projects of the Institute, the Museum for the History of Arab-Islamic Sciences was founded in Frankfurt the following year. The Library of the History of Sciences, including 45,000 volumes collected from all over the world by Sezgin, were in the same building.³⁴

Sezgin prepared a five-volume catalogue titled *Science and Technology in Islam* with the aim of introducing the objects to the museum in 2003. It was written in German and translated into Turkish, English, Arabic and French. It is

²⁹ Fazlıoğlu, "Fuat Sezgin ile Bilim Tarihi Üzerine", 358.

³⁰ Turan, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, 90-91.

³¹ Fazlıoğlu, "Fuat Sezgin ile Bilim Tarihi Üzerine", 359. Gemici, "Fuat Sezgin'in Almanya'daki İlim Hayatına İntisabında Hellmut Ritter'in Rolü ve Önemi", 372-374.

³² Fazlıoğlu, "Fuat Sezgin ile Bilim Tarihi Üzerine", 362.

³³ IBTAV, "A Life Dedicated to Science: Prof. Dr. Fuat Sezgin".

³⁴ IBTAV, "A Life Dedicated to Science: Prof. Dr. Fuat Sezgin".

now also available online in Turkish, English, and German on the official website of Istanbul Museum for the History of Science and Technology in Islam.³⁵

Sezgin then decided to establish a similar museum in his home city, Istanbul, in order to provide both Turks and the millions of tourists, who flock there annually, to see more concretely the rich scientific heritage of Islamic civilization, as well as the contributions of Muslim scholars to the history of science. His untiring efforts were rewarded with generous support by the Turkish government. The Istanbul Museum for the History of Science and Technology in Islam was established in 2008. The inauguration ceremony was held on 25 May 2008 with the attendance of Recep Tayyip Erdoğan, the then Turkish Prime Minister. In the Museum, located at Gülhane Park in Istanbul, hundreds of replica objects that have been meticulously recrafted allow visitors to better appreciate the evolution of Islamic civilization.

Two years later, the Fuat Sezgin Foundation for the History of Islamic Science was founded with the aim of supporting the activities of the Museum. Additionally, an independent Department of the History of Science was founded at the Fatih Sultan Mehmet Waqf University under the aegis of Sezgin in 2013, in order to provide courses at undergraduate, graduate and doctoral levels. The Fuat Sezgin Institute for the History of Islamic Science was established at the same university in 2013. Another great service to his homeland by Sezgin was to found the Fuat Sezgin and Ursula Sezgin Library of the History of Science. The Library that houses around 27.000 books was opened in Gülhane Park in 2017.³⁶

Sezgin spent the last years of his life in Istanbul. He would closely follow the activities of the Library and the Institute and his students would love to visit him. During his decades-long career he garnered many international awards and accolades from various institutes, from Cairo, Damascus and Baghdad, the Academy of Sciences in Turkey, as well as many honorary doctorates and the Federal Service Medal of Honor in Germany and the Grand Presidential Prize for Culture and Arts in Turkey.³⁷

³⁵ IBTTM, Istanbul Museum of the History of Science and Technology in Islam. (Retrieved on 3 December 2019).

³⁶ IBTAV, "A Life Dedicated to Science: Prof. Dr. Fuat Sezgin".

³⁷ Islamic World Academy of Sciences, "Fuat Sezgin Passes Away: The Departure of the Famous Turkish Historian at the Age of 94 Years" (Retrieved on 1 September 2020).

One of the most illustrious scholars and role models of our century, Prof. Fuat Sezgin passed away on the summer's day of June 30, 2018. He was buried in front of his precious museum in Istanbul and left behind a grand legacy that will continue to shed light on the little known and less acknowledged treasure in the field history of science.

B. Books and Literary Legacy

1. Geschichte des Arabischen Schrifttums – GAS³⁸: The major accomplishment of Sezgin is his 17 volumes of the History of Arab-Islamic Sciences. He passed away while preparing the 18th volume. The project started with manuscripts in the libraries of Istanbul but turned into a source of history of science in Islam by including Arabic manuscripts from all around the world.³⁹ For 50 years, Sezgin traveled to as many as 60 countries where he visited many libraries and studied over 400, 000 manuscripts. The first nine volumes of GAS were published by E. J. Brill (Leiden) between 1967-1984 while the remaining volumes were published by the Institute for the History of Arab-Islamic Sciences in Frankfurt at the Johann Wolfgang von Goethe University.⁴⁰

2. The Istanbul Museum for the History of Science and Technology in Islam (An Overview)⁴¹: Consisting of five volumes, this work was prepared as a catalogue of the museums in Istanbul and Frankfurt. Introducing the objects in the museums, it reveals through rich visual materials the contributions of Muslim scholars to the world's history of science in many fields, such as astronomy, medicine, geometry, geography, optics, chemistry and nautical science. It has been published in German, Turkish, English, Arabic and French.

3. Astronomy, Geography and Navigations in Islamic Civilization⁴²: This invaluable work was derived from the five-volume Science and Technology

³⁸ Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums* (Leiden: Brill, 1967-1984).

³⁹ Musa Sancak - Aziz Ençakar. "Erken Dönem Kelam Literatürü Fuat Sezgin'in GAS'ı Bağlamında Bir İnceleme" *Darulfünun İlahiyat [İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 'Fuat Sezgin' Özel Sayısı 30, (2019), 38.

⁴⁰ Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums* (Frankfurt: IGAIW, 1985-2015).

⁴¹ Fuat Sezgin, *İstanbul İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi Müzesi (Toplu Bir Bakış); The Istanbul Museum for the History of Science and Technology in Islam (An Overview)* (Istanbul: İstanbul Kültür A.Ş, 2018).

⁴² Fuat **Sezgin**, *Astronomy Geography and Navigations in Islamic Civilization* (Istanbul: Boyut, 2010).

in Islam. Published in Turkish,⁴³ this book reveals the Arab origins of European maps, globes and shows world maps in the history of Islamic science, maritime objects as well as ship models and compasses are examined.

4. Architecture, Geometry, Physics, Chemistry, and Medicine in Islamic Civilization⁴⁴: In this second book derived from the five-volume Science and Technology in Islam, each object is presented with colored pictures, and detailed explanations as well as the dates and places they have been discovered are listed.

5. Kâtip Çelebi'nin Esas Kitâb-ı Cihânnümâ'sı ve Coğrafya Tarihindeki Yeri⁴⁵ (Kâtib Chalâbî's Book of Jihânumâ and Its Place in the History of Geography): Devoted to the sciences of astronomy and geography, Jihânumâ gives information about the latitudes and longitudes of cities and their distances to one another, industry in the leading countries of the era and the religion, language, and population information of the peoples. The facsimile of the Ottoman manuscript of this unique work (Topkapı Palace Manuscript Library, Revan Collection, MS 1624) is presented in the book accompanied by an English-Turkish preface by Sezgin in which he evaluates Jihânumâ, Kâtib Châlâbî, and his importance in the history of geography.

6. Amerika Kıtasının Müslüman Denizciler Tarafından Kolomb Öncesi Keşfi ve Piri Reis⁴⁶ (Piri Reis/The Pre-Columbian Discovery of the American Continent by Muslim Seafarers): The works of Piri Reis are examined in this book with Sezgin's own research and evaluation. In addition to the cartographic depiction of the Mediterranean islands, the maps of Piri Reis in *Kitâb-ı Bahriye*, which guided the sailors for centuries, and the sources of these maps are studied in this book. It was authored and published in English first, and then translated into Turkish.

7. The History of Science and Technology in Islam⁴⁷: This work examines with several examples the role of Islamic science in the world's history

⁴³ Fuat Sezgin, *İslam Uygarlığında Astronomi, Coğrafya ve Denizcilik* (Istanbul: Boyut, 2009).

⁴⁴ Fuat Sezgin, *İslam Uygarlığında Mimari, Geometri, Fizik, Kimya, Tıp* (Istanbul: Boyut, 2012).

⁴⁵ Fuat Sezgin, *Kâtip Çelebi'nin Esas Kitâb-ı Cihânnümâ'sı ve Coğrafya Tarihi'ndeki Yeri* (Istanbul: Boyut, 2013).

⁴⁶ Fuat Sezgin, *Amerika Kıtasının Müslüman Denizciler Tarafından Kolomb Öncesi Keşfi ve Piri Reis* (Istanbul: Boyut, 2015).

⁴⁷ Fuat Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, trans. Abdurrahman Aliy, ed. Hayri Kaplan, Abdurrahman Aliy (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2007).

of science. Besides being an alternative to the Eurocentric scientific understanding, it is also a resource reminding the Islamic world of its great achievements in the realm of science and technology. The book explores the ten-century development in the history of science in Islam in such fields as architecture, medicine, nautical science, chemistry, geography, geometry, physics, and astronomy.

8. In Europäischen Sprachen Erschienene Vorworte zu Publikationen des Institutes aus den Jahren 1984 bis 2011⁴⁸ (The Prefaces in European Languages to the Publications of the Institute of the History of Arab-Islamic Sciences from 1984 to 2011): It was published as “the 30th anniversary special edition” of the Institute of the History of Arab-Islamic Sciences at the Johann Wolfgang Goethe University. The book includes the Turkish, English, German and French prefaces of the books published by the institute. The prefaces were authored over thirty years, mostly by Sezgin himself. It was published in Germany in 2011 and was translated into Turkish after a few years.⁴⁹

9. The Sources of al-Bukhārī⁵⁰: This book by Sezgin, challenges and corrects many common misconceptions about al-Bukhārī’s Şahīh and his methodology. One of those misconceptions is that while preparing his work, al-Bukhārī collected *ḥadīth* narrations only based on oral sources by traveling around many regions. This work, however, reveals the written sources benefited by al-Bukhārī, and demonstrates the methodology of the evaluation of the literature step by step.

10. Bilim Tarihi Sohbetleri⁵¹ (Conversations on History of Science): It comprises the interview of Sefer Turan with Sezgin, published in Turkish, and reveals the life story of Sezgin as well as the background of his studies and projects.

⁴⁸ Fuat Sezgin, *Jubiläumsband zum dreißigjährigen Bestehen des Institutes für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften. In europäischen Sprachen erschienene Vorworte (Mukaddimeler) zu Publikationen des Institutes aus den Jahren 1984 bis 2011* (Frankfurt: IGAIW, 2011).

⁴⁹ Fuat Sezgin, *1984 Yılından 2011 Yılına Kadar Arap-İslam Bilimleri Tarihi Enstitüsü Yayınlarına Yazılan Avrupa Dillerindeki Önsözler* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2015).

⁵⁰ Fuat Sezgin, *Buhari'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1956).

⁵¹ Sefer Turan, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, (İstanbul: Pınar, 2019).

We should also add that apart from these works, Fuat Sezgin published 1237 facsimile editions of valuable manuscripts on various scientific subjects, which are located in different libraries across the world.

A Few Notes on the Museum of the History of Science and Technology in Islam

After the establishment of the Institute in Frankfurt, Sezgin started developing projects, one of which was the idea of a museum. He was inspired by the German physicist and expert on the history of science, Eilhard Wiedemann (d. 1928).⁵² In 1900, Wiedemann began developing replicas to introduce Islamic scientific objects to the public. He succeeded in completing replicas of only five objects when he died in 1928. Taking this into consideration, Sezgin established the museum in 1983 with the intention of producing 30 replicas, enough to fill a room, hardly a museum.⁵³ Today with a collection of 585 replicas, the Istanbul museum has reached such a success and such a height that he could not imagine.⁵⁴ In an interview, he said that the main goal of the museum was to introduce the public to scientific implements and tools invented by Muslims.⁵⁵

The works exhibited in Frankfurt quickly gained recognition, and Sezgin received many requests to establish similar museums in other parts of the world. The Turkish Minister of Culture and Tourism visited the institute in 2005 and informed Sezgin of their wish to establish a similar museum in Istanbul. The Istanbul Metropolitan Municipality allocated a building in Gülhane Park for the museum. The Istanbul Museum of the History of Science and Technology in Islam welcomed its first visitors on May 24, 2008. It was also officially decided that an institute for the study of the history of science would be established next to the museum.⁵⁶

Extending over 3,500 square meters along the old Topkapi palace wall, the museum is a significant body, being the first in Turkey and the second in the world after Frankfurt in its kind, with a collection of 585 replicas. At the entrance of the museum a globe welcomes the visitors, which is a reproduction of the world map

⁵² For further information on Wiedemann, see Hilal Görgün, "Wiedemann, Eilhard", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Istanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/159-161.

⁵³ IBTAV, "A Life Dedicated to Science: Prof. Dr. Fuat Sezgin".

⁵⁴ Turan, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, 106.

⁵⁵ Turan, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, 32-33.

⁵⁶ IBTTM.

that is believed to be drawn up on the order of Caliph al-Ma'mūn in the 9th century. Prepared by globular projection, the map is surprisingly accurate considering the limitations of the time. The Ibn Sīnā Botanical Garden, containing 26 of the medicinal plants mentioned in the second volume of Ibn Sīnā's (Avicenna) (d. 428/1037) *The Canon of Medicine (al-Qānūn fī al-ṭibb)*, is also located in the museum's garden.

The museum consists of two floors. On the first floor, maps, drawings and diagrams in the fields of mining, physics, mathematics, geometry, city-planning, architecture, optics, chemistry and geography are exhibited. A film hall, as well as sections on astronomy, clock technology, nautical affairs, arms technology and medicine are located on the second floor. The replicas and models of the works of Muslim scientists from the 9th to the 16th centuries can be seen in all exhibition halls.

A copy of the world map drawn by al-Idrīsī (d. 560/1165), a mechanical clock built by Taqī al-Din (d. 993/1585) in 1559, the planetarium by Abū Sa'īd al-Sijzī (d. 415/1024), the celestial sphere of 'Abd al-Raḥmān al-Şūfī (d. 376/986), the astrolabe of Ḥāmid b. Khidr al-Khujandi (d. 390/1000), the minute scale made by 'Abd al-Raḥmān al-Khāzinī in the 12th century and *The Canon of Medicine* by Ibn Sīnā are just some of the important objects exhibited in the museum. The replicas were prepared by the Institute of History of Arab-Islamic Sciences at the Johann Wolfgang Goethe University in Frankfurt. Most of them were based on descriptions and diagrams in the written sources, while a few of them were based on the originals of the objects that have survived today.

While Sezgin could not witness the effect of *GAS* on the public, seeing the reactions of those who visited the museum made him happy. In this regard, he says, "(People) are amazed when they see our museum. We can gradually put these tangible objects into the minds of people alongside the notions. And it can create an impact by correcting the false information (about Islam's contribution to science) ..."⁵⁷

The importance Sezgin attached to the museum projects indicates that he was a scholar who was not content with theoretical studies only, but also quite aware that supporting scientific notions with tangible objects would increase appreciation and understanding. Hundreds of scientific objects reproduced under

⁵⁷ Fazloğlu, "Fuat Sezgin ile Bilim Tarihi Üzerine", 364.

his leadership have created an impact in the East and the West, with similar museums opened in Riyadh and Dubai.⁵⁸

C. Reflections on The Legacy of Fuat Sezgin

Islam, whose first Qur'anic command is "to read", firmly holds that the seeking of knowledge is obligatory upon every believer. In this regard, the Prophet Muhammad said that the seeking of knowledge is a duty upon every Muslim.⁵⁹ Sezgin dedicated his entire life to learning and teaching others till his last breath. Sezgin's life can be viewed as one of best contemporary illustrations of the above-mentioned *ḥadīth* of the Prophet, who also said that we should seek knowledge "even (as far as) unto China".

Sezgin travelled to more than 60 countries in search of knowledge, working 17 to 18 hours a day, taking no holidays or days off. This could, indeed, be part of a biography of an ancient scholar, one of the giants who lived many centuries ago. This was also the characteristic of Fuat Sezgin, a modern-day Muslim scholar, who lived most of his life in Frankfurt, Germany, for his entire life is a testimony to his dedication to learning and teaching. In 2016, when he was 89 years-old, he was asked about how many hours he worked a day. He replied, "I used to work a lot, maybe 16-17 hours a day...but now I cannot work that much..."⁶⁰

There is a common tendency in modern academia that scholarly production decreases after people obtain their academic titles. This was not the case with Sezgin, who continued to publish until the last days of his life.

He adopted for himself as a guiding principle the famous *ḥadīth* narrated by 'Abd Allah ibn 'Umar: "He whose two days are equal is a loser". He consciously tried to spend each day more fruitfully than the next and felt guilty whenever he could not learn something new or achieve something further. He interpreted the *ḥadīth* as a message of Islam, wanting a new thing from us each new day. Sezgin reasoned in a conversation with Sefer Turan that every Muslim had to ask this question just like a merchant would ask himself, "What have I

⁵⁸ Sharjah Museum of Islamic Civilization, (Retrieved on 15 August 2020).

⁵⁹ Ibn Mājah, "Muqaddimah", 17 (No. 2249).

⁶⁰ Fazlıoğlu, "Fuat Sezgin ile Bilim Tarihi Üzerine", 354.

earned today?” Scientists or those who do charitable activities also have to ask “What have I learned today? Which charitable act have I done today?”⁶¹

Sezgin spent most of his life among the Orientalist scholars, reading their academic works and completing his studies under their supervision. However, I argue that describing Fuat Sezgin as an “Orientalist” would be entirely incorrect and unfair. Like the famous author and academic Edward Said, a most prominent opponent of the Orientalist mindset, Sezgin, too, can be regarded as a leading critic, for his primary goal and lifelong struggle was to refute the disparaging claims of the Western Orientalists. His phenomenal work, *The Sources of al-Bukhārī*, thoroughly disproved the baseless claims of Orientalist scholarship on the unreliability of Islamic sources, and of the questionable traditions of *hadīth* transmission. Even though his book on Bukhārī was written in Turkish, and has never been translated, it still is among the most referred Turkish book in Western academic circles.⁶²

Without doubt, though, the *magnum opus* of Sezgin is his 17 volume *Geschichte des Arabischen Schrifttums (The History of Arab-Islamic Sciences)* known as GAS. Beginning in 1967 and ending in 2018, he worked over 50 years on this project. His fundamental aim was to document the contributions of Muslims to the field of science and technology. Even though Sezgin himself had been taught at this school of the Orientalists, he decided to correct this misperception from the moment he realized that it was not true.

By compiling and cataloguing hundreds of thousands original manuscripts from all over the world, Sezgin was able to show that Muslim scientists did produce excellent scholarly works, almost in all fields, mathematics, astronomy, astrology, meteorology, geography, cartography, medicine, pharmacology, zoology, veterinary science, poetry, alchemy, chemistry, botany, agriculture and so many other disciplines.

His GAS project was undeniably a rectifier and even a “game changer” in the true sense of the word, as it shook the foundations of the Orientalist allegations that Islamic civilization had offered little. In doing so, Sezgin filled what is called

⁶¹ Turan, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, 110-111.

⁶² Özcan Hıdır, ““Keşf-i Kadīm”i “Vaz-ı Cedid” Kılmak: Fuat Sezgin’in İslam Bilim Tarihine Katkısı,” *Diyanet Aylık Dergi* 337 (2019), 26.

“the great gap” and thereby brought back to the study of Islamic history a balanced and fair perspective.

Interestingly, Sezgin was against the idea of adopting a blind criticism of Orientalist scholarship. He insisted on evaluating their works with a fair and objective approach and giving credit to them whenever and wherever it was due. Yet, whenever he came across an unfair evaluation or analysis, he would not only criticize it, but furnish viable and justifiable alternatives. It should be noted that the German Orientalist institutions opened their doors for him when he was expelled from his own country in the 1960s and provided him assistance.

Sezgin was frequently asked about the secret behind his tireless work ethic and self-discipline. He once replied, “I cannot tell you enough how all the cells in my body need to rest! But every time I get this feeling, I once again convince myself that I have no right to rest while the Islamic world is in this (critical) situation. I will rest in the grave. I have been in Frankfurt for 40 years... (yet) I have never had a chance to see the city!”⁶³

As a master of time management, even his basic needs such as eating would not take long. One of the key elements in his success was when he became tired, he would then change the line of his work and “relax” by doing another thing. In this regard, he was critical of people today, lamenting that we forget the fact that our time is short. We, as he warns, are not conscious enough as to how to spend our time productively, -time: a blessing of Allah on us.⁶⁴

What can be gleaned from the life of Sezgin as examples for us today is his consistency, patience and never-ending optimism, even under extraordinary circumstances. Sezgin always kept in mind that “the good is veiled behind what appears to be evil”. Even though he faced many challenges, including exile from his beloved homeland, he never fell into despair. Faith and hopelessness could not exist in the same heart together. Instead, the difficulties he went through always prompted him to think and plan about what he could do next, and to take immediate action after deciding what to do. In this way, he mastered turning crisis into opportunity. Having been exiled was not an end for him but the beginning of something else.

⁶³ Nermin Taylan, “İlmin Afakında Vakur bir Veda: Fuat Sezgin”, *Diyanet Dergi* 332 (August 2018), 42-45.

⁶⁴ Turan, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, 130.

Another lesson taken from the life of Sezgin is his strong will and firm determination. Throughout his life after deciding what to do, he never looked back, no matter how challenging the conditions were. For example, when Hellmut Ritter, his master whom he respected more than anyone else, told him to give up his idea of *GAS*, Sezgin persevered. It is this same determination that made him work constantly for years after deciding to establish the institute, despite all the obstacles.

As a multidisciplinary scholar, learning about the requirements of his job was never enough for him. He was so devoted to his ideals that he would learn about related fields as well. We have already said he learnt 27 foreign languages to read and understand texts from their original sources. He even learnt bookbinding. This alone shows his perfectionist approach. The learning of languages is a common characteristic of top academics, who, through their endeavors, change existing paradigms.⁶⁵

Another critical point about his life is Sezgin's self-confidence. He left us a comprehensive exemplary scholarship. While talking about our past, sometimes we exalt it to such an extent that we make it something unachievable, turning it a utopia. This may cause us to perceive our historical figures with such an unrealistic, if not hopeless, perception that we feel we cannot reach great heights. However, Sezgin showed us that we can achieve success by working hard. In this regard, his life is a lesson itself for understanding that what we read about our past is not a myth, but a reality that can be attained today.

Although during his first years in Frankfurt he was told that *GAS* was unachievable,⁶⁶ he never lost his self-belief and kept on studying. Thus, he succeeded in his goal, leading to the disbanding of the special committee that had been set up for the project. He attached great importance to instilling self-confidence in the minds of young people. To draw attention to its importance, he recommended, "First of all, I would like to address teachers. They must try to save students from the sense of inferiority, for it eats up the Turkish nation like a cancer."⁶⁷

⁶⁵ Hıdır, ""Keşf-i Kadım"ı "Vaz-ı Cedid" Kılmak", 29.

⁶⁶ Adnan Yılmaz, *Bilimler Tarihi Dostu Prof. Dr. Fuat Sezgin* (İstanbul: NG yayıncılık, 2019), 176-177.

⁶⁷ Turan, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, 73.

He said it was crucial to learn history properly and to understand the lessons drawn from it. In this context, we must neither feel inferior, nor boast too much. Sezgin instead emphasized that keeping balance in this regard was essential, and further crystallized his position in these words: “If we learn our history properly, we may perhaps overcome both the inferiority complex and (the) meaningless boasting.”⁶⁸

It should be noted that the people who met with Sezgin appreciate his human qualities as well. Apart from being a dedicated scholar who always focused on his work and never wasted his time, he was also a caring and generous person. He always addressed the needs of his students, even offering to pay for the train tickets of students who visited his institute.⁶⁹ It would be meaningful to conclude with the advice of Sezgin, the great scholar of our age, a role model for all:

I gave a lecture at the University of Kuwait. The sixth volume of my book was just released back then. A young man asked, ‘You are writing this challenging book, what do you recommend to us?’

So, I told him:

1. A true asceticism (*zuhd*). It means being able to make self-sacrifice from worldly pleasures! I could have lived in better conditions, but I go to the institute by taking a small piece of bread in my bag. I include a little piece of cheese or oil-free jam, and have my lunch with that, which means it does not take more than ten minutes.
2. “Sabr al-Jameel”, which means a beautiful patience.
3. Fear of Allah. I recommend you to be aware that Allah keeps all our actions under control.⁷⁰

D. Conclusion

By this preliminary study, we have aimed to draw the attention of those who wish to pursue research in the field of Islamic civilization in general and history of science in particular to the intellectual legacy of Fuat Sezgin. It is hoped that this will serve for them as a primer or a roadmap, furnishing a set of guidelines adopted and employed by Sezgin himself while doing his own research and also highlighting one by one the most important characteristics of his overall achievement as a world-renowned scholar. Sezgin, with his lifetime dedication, determination and hard work, unearthed the lost treasure of Islamic civilization;

⁶⁸ Turan, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, 11.

⁶⁹ See Yunus Arslan’s interviews with Hüseyin Şen and Hayrullah Cengiz. Yunus Arslan, “İslam Bilim Tarihine Ömrünü Adayan Âlim: Fuat Sezgin”, *Lacivert Dergisi* 49 (2018) (Retrieved on 19 August 2020).

⁷⁰ Turan, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, 103-104.

with his literary works, he was able to provide a rich academic resource and also open up new horizons for generations to come. Many people agree that what he managed to accomplish alone equaled the output of several men. All in all, Sezgin aimed at the de-colonization of Muslim minds and gave them hope by underscoring the golden message, “as your ancestors did, so you too can achieve.”

Even though he was taught and tutored by Orientalist scholars and benefited a lot from their tradition, Sezgin never became an Orientalist academic in his approach towards Islamic civilization. On the contrary, Sezgin’s legacy in its entirety challenges the deep-rooted, but unjust claims of Orientalists, who have either downgraded or belittled the contributions of Islamic civilization to sciences.

With the project of Museum of the History of Science and Technology, Sezgin’s intention was to show people, particularly Muslims, that Islamic civilization was not an imaginary world, but a concrete reality. For this reason, he worked meticulously to produce replicas of the scientific tools invented by Muslim scientists throughout the history of Islamic civilization. In doing so, he also demonstrated the practical aspects of the science of history, which is generally accepted as a theoretical science.

In short, the life and legacy of Prof. Fuat Sezgin, as we have tried to show in this essay, indeed contains numerous significant theoretical and practical lessons for young students and offers profound wisdom not just for the seekers of knowledge but for any Muslim as well who desires to lead a life of responsibility in accordance with the Prophet’s universal teaching: *in doing good deeds or learning, your two days, yesterday and today, should never be equal and the same.* This was the principle by which this great scholar of Islamic civilization himself studied, worked, and produced and also inspired his students.

E. References

- Ak, Mahmut. "İslam Bilim Tarihine Adanmış Bir Ömür: Prof. Dr. Fuat Sezgin". *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 24/47 (2019), 225 - 237.
- Aslan, Muhammed İkbâl. "GAS'ın Hadis Bölümü ile Buhari'nin Kaynakları'nın Karşılaştırmalı Bir Analizi". *Darulfunun İlahiyat [İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 'Fuat Sezgin' Özel Sayısı 30, (2019), 181-191.
- Arslan, Yunus. "İslam Bilim Tarihine Ömrünü Adayan Âlim: Fuat Sezgin". *Lacivert Dergisi* 49 (2018). Retrieved on 19 August 2020. <http://www.lacivertdergi.com/soylesi/2018/09/17/islam-bilim-tarihine-omrunu-adayan-lim-fuat-sezgin>.
- Al-Bahiy, Muḥammad. *İslam Düşüncesinin İlahi Tarafı*. trans. Fuat Sezgin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1948.
- Balić, İsmail. "Geschichte des arabischen Schrifttums". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/37-38. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Dere, Ali. "Mehmet Fuat Sezgin Hoca'nın Ankara İlahiyat Yılları: Sezgin ve Fakültenin Müşterek Tarihinden Bir Kesit". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/2 (2018), 221-250.
- Dillice, Merve Rukiye. "Fuat Sezgin ve İlmi Hayatı". *I. Ulusal Genç Akademisyenler Sempozyumu, "Prof. Dr. Fuat Sezgin ve İslami İlimler"*. ed. Feyza Betül Köse. 48-58. Kahramanmaraş: SAMER, 2019.
- Diyanet TV. "Prof. Dr. Fuat Sezgin, Özel Yayın". *Youtube*. Retrieved on 3 July 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=XzTlc1uKVmI> on 25.11.2019.
- Fazlıoğlu, İhsan. "Fuat Sezgin ile Bilim Tarihi Üzerine". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 2/4 (2004), 355- 370.
- Fıstık, Elife. "Batı'nın Şark Tasavvuru ve Prof. Dr. Fuat Sezgin". *I. Ulusal Genç Akademisyenler Sempozyumu, "Prof. Dr. Fuat Sezgin ve İslami İlimler"*. ed. Feyza Betül Köse. 197- 221. Kahramanmaraş: SAMER, 2019.
- Furat, Ahmet Hamdi. "Fuat Sezgin'in İslam Araştırmaları Enstitüsü'ndeki Faaliyetleri". *Darulfunun İlahiyat [İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 'Fuat Sezgin' Özel Sayısı 30, (2019), 1-17.

- Gemici, Nurettin, “Fuat Sezgin’in Almanya’daki İlim Hayatına İntisabında Hellmut Ritter’in Rolü ve Önemi”. *Fuat Sezgin ve Temel İslam Bilimleri, Güncel Tartışmalar, Teorik Teklifler*, edit: Ali Karakaş and others. 369-380. Istanbul: Divan Kitap, 2019.
- Gemici, Nurettin, “Fuat Sezgin’in Eşsiz Çalışması: Gas (Geschichte Des Arabischen Schrifttums) ve Almanya’da şarkiyat Çalışmalarına Dair”. *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9, (2019), 31-37.
- Görgün, Hilal. “Wiedemann, Eilhard”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/159-161. Istanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Hansu, Hüseyin. “Mehmet Fuat Sezgin’in Aile Çevresi ve Türkiye’deki Akademik Serüveni”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 60/1 (2019), 185- 205.
- Hıdır, Özcan. ““Keşf-i Kadim”i “Vaz-ı Cedid” Kılmak: Fuat Sezgin’in İslam Bilim Tarihine Katkısı”. *Diyanet Aylık Dergi* 337 (2019), 26-29.
- IBTAV, Prof. Dr. Fuat Sezgin İslam Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı. “A Life Dedicated to Science: Prof. Dr. Fuat Sezgin”. Retrieved on 17 October 2019. www.ibtav.org.
- IBTAV, “TRT Haber | İnci Ertuğrul ile Haber Tadında- Prof. Dr. Fuat Sezgin”. *Youtube*. Retrieved on 2 December 2016. www.youtube.com/watch?v=hZr9bbH3OSA.
- IBTTM, Istanbul Museum of the History of Science and Technology in Islam. Retrieved on 3 December 2019. <http://ibttm.org/ENG/index.html>.
- Islamic World Academy of Sciences, “Fuat Sezgin Passes Away: The Departure of the Famous Turkish Historian at the Age of 94 Years”. Retrieved on 1 September 2020. <https://www.iasworld.org/fuat-sezgin-passes-away-the-departure-of-the-famous-turkish-historian-at-the-age-of-94-years/>.
- Sancak, Musa - Ençakar, Aziz. “Erken Dönem Kelam Literatürü Fuat Sezgin’in GAS’ı Bağlamında Bir İnceleme”. *Darulfunun İlahiyat [İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi] ‘Fuat Sezgin’ Özel Sayısı* 30, (2019), 37-65.
- Sezgin, Fuad. *Buhari’nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1956.
- Sezgin, Fuat. *1984 Yılından 2011 Yılına Kadar Arap-İslam Bilimleri Tarihi Enstitüsü Yayınlarına Yazılan Avrupa Dillerindeki Önsözler*. Istanbul: Timaş Yayınları, 2015.
- Sezgin, Fuat. *Amerika Kıtasının Müslüman Denizciler Tarafından Kolomb Öncesi Keşfi ve Piri Reis*. Istanbul: Boyut, 2015.

Sezgin, Fuat. *Astronomy Geography and Navigations in Islamic Civilization*. Istanbul: Boyut, 2010.

Sezgin, Fuat. *Geschichte des Arabischen Schrifttums*. Leiden: Brill, 1967-1984.

Sezgin, Fuat. *Geschichte des Arabischen Schrifttums*. Frankfurt: IGAIW, 1985-2015.

Sezgin, Fuat. *İslam Uygarlığında Astronomi, Coğrafya ve Denizcilik*. Istanbul: Boyut, 2009.

Sezgin, Fuat. *İslam Uygarlığında Mimari, Geometri, Fizik, Kimya, Tıp*. Istanbul: Boyut, 2012.

Sezgin, Fuat. *İslam'da Bilim ve Teknik*. Trans. Abdurrahman Aliy, ed. Hayri Kaplan, Abdurrahman Aliy. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2007.

Sezgin, Fuat. *İstanbul İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi Müzesi (Toplu Bir Bakış); The Istanbul Museum for the History of Science and Technology in Islam (An Overview)*. Istanbul: Istanbul Kültür A.Ş, 2018.

Sezgin, Fuat. *Jubiläumsband zum dreißigjährigen Bestehen des Institutes für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften. In europäischen Sprachen erschienene Vorworte (Mukaddimeler) zu Publikationen des Institutes aus den Jahren 1984 bis 2011*. Frankfurt: IGAIW, 2011.

Sezgin, Fuat. *Kâtip Çelebi'nin Esas Kitâb-ı Cihânnümâsı ve Coğrafya Tarihi'ndeki Yeri*. Istanbul: Boyut, 2013.

Sezgin, Ursula. *Abū Miḥnaf: Ein Beitrag zur Historiographie der umayyadischen Zeit*. Leiden: E.J. Brill, 1971.

Sharjah Museum of Islamic Civilization. Retrieved on 15 August 2020.

<http://sharjahmuseums.ae/en-US/Museums/Sharjah-Museum-of-Islamic-Civilization>.

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı. "İstanbul İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi Müzesi". Retrieved on 3 December 2019. <http://ibttm.muzeler.gov.tr>.

Taylan, Nermin. "İlmin Afakında Vakur bir Veda: Fuat Sezgin". *Diyanet Dergi* 332 (August, 2018), 42-45. Retrieved on 3 December 2019. <https://dergi.diyanet.gov.tr/makaledetay.php?ID=31504>.

Al-Taymī, Abū 'Ubayda Ma' mar b. al-Muthannā. *Majāz al-Qur'ān*. ed. Muḥammed Fu'ād Sezgin. Cairo: Muḥammad Sāmī Amīn al-Khanjī, 1954.

Temuçin, Kadir (ed.). *Amerika'nın Keşfinde Müslümanlar: Prof. Dr. Fuat Sezgin- Söyleşi ve Konferans*. Kayseri: Doğu Ofset Matbaacılık, 2016.

Turan, Sefer. *Bilim Tarihi Sohbetleri*. İstanbul: Pınar, 2nd Edition, 2019.

Yaklaşan Saat. “Prof. Dr. Fuat Sezgin Kimdir?”. Retrieved on 19 November 2019.

http://www.yaklasansaat.com/dunyamiz/bilim_ve_teknoloji/fuat_sezgin_kimdir.asp.

Ünal, Şeyma Nur. “Prof. Dr. Fuat Sezgin ve Arap Edebiyatı”. *I. Ulusal Genç Akademisyenler Sempozyumu, “Prof. Dr. Fuat Sezgin ve İslami İlimler”*. ed. Feyza Betül Köse. 185-196. Kahramanmaraş: SAMER, 2019.

Yılmaz, Adnan. *Bilimler Tarihi Dostu Prof. Dr. Fuat Sezgin*. İstanbul: NG yayıncılık, 2019.

Tûfi'nin *el-İşârâtü'l-İlâhiyye* Adlı Eserinin Dirâyet Tefsiri Olarak Kabulü Meselesi

Sümeyye Sevinç*

Öz

Fıkıh, kelâm, tefsir ve hadis gibi pek çok alanda telif ettiği eserleriyle bilinen Necmeddîn et-Tûfi (öl. 716/1316), *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhişi'l-usûliyye* adlı eserinde Kur'an-ı Kerim'in bütün sûrelerini usûl meselelerini ortaya çıkarabilmek amacıyla incelemektedir. Ancak söz konusu eser, her ne kadar Kur'an sûrelerine göre bölümlere ayrılrsa da Kur'an'ın bütün âyetlerini konu edinmeyip, sadece usûlü'd-dîn ve usûlü'l-fıkh ile ilgili âyetlerle sınırlı kalmaktadır. Bu durum, eserin kâmil bir Kur'an tefsiri addedilmesi hususunu tartışma konusu haline getirmektedir. Zira üzerine yapılan çalışmalarda eser, çoğunlukla tefsir olarak değerlendirilmektedir. Ne var ki kelam ve fıkıh meselelerinin eserin muhtevsındaki tesiri, eserin mahiyeti hakkında ihtilafa neden olmaktadır. Bu makalede söz konusu tartışmaya yön vermek üzere *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, mukaddime kısmındaki beyânât üzerinden tanımlayıcı bir yöntem ile incelenmekte ve eserin yönteminin tatbiki seçilen örnekler çerçevesinde değerlendirilmektedir. Böylelikle müellifin eserini öne çıkaran özgün yönünün ve eserin tefsir açısından değerinin tespit edilmesi amaçlanmaktadır. Araştırmanın neticesinde *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*'nin mutlak manada bir Kur'an tefsiri değil; ancak usûl kaidelerinin Kur'an merkezli ortaya koyulduğu bir tür Kur'an ilimleri çalışması olarak değerlendirilebileceği sonucuna ulaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Tûfi, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, Usûlü'd-dîn, Usûlü'l-fıkh, Âyet.

* Arş. Gör. Dr., Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, ORCID: 0000-0002-3083-6453, sumeyye.sevinc@dpu.edu.tr
Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Araştırmacı Yetiştirme Projesi (AYP) kapsamında bu makalenin yazım sürecini takip ederek destek veren Doç. Dr. Berat Açıl'a şükranlarımı sunarım.

The Issue of Accepting Al-Tūfī's Work Named *Al-Ishārāt Al-Ilāhiyya* as An *Dirāyah* Tafsir

Abstract

Najm al-Dīn al-Tūfī known for his works in many fields such as fiqh, kalam, tafsir and hadith, examined all surahs of the Qur'an in his work named *al-Ishārāt al-ilāhiyya ilā al-mabāhithi 'l-usūliyya* in order to reveal the usūl issues. Although the work in question is divided into sections according to the verses of the Qur'an, it does not cover all the verses of the Qur'an and is limited only with the verses related to the usūl al-dīn and usūl al-fiqh. Hence, it is controversial that the work is a complete interpretation of the Qur'an. However, the work is mostly interpreted as tafsir, the effect of the issues of the Islamic theology and fiqh causes a conflict about the nature of the work. This article examines *al-Ishārāt al-ilāhiyya* by the descriptive method based on information given in the introduction chapter of the work and application of his method is evaluated with in some selected examples to guide the discussion in question. Thus, it is aimed to determine the original aspect of the author's work and its value in terms of tafsir. As a result of the research, it is concluded that *al-Ishārāt al-ilāhiyya* is not an interpretation of the Qur'an absolutely, but it can be evaluated as a study of Qur'anic sciences in which usūl issues are revealed based on the Qur'an.

Keywords: Tafsir, al-Tūfī, *al-Ishārāt al-ilāhiyya*, Usūl al-dīn, Usūl al-fiqh, Verse.

مسألة اعتبار كتاب الإشارات الإلهية للطوفي تفسيراً بالدراية

الخلاصة

نجم الدين الطوفي (716/1316) المعروف بأعماله في العديد من المجالات مثل الفقه، والكلام، والتفسير، والحديث، يفصح في كتابه بعنوان الإشارات الإلهية إلى مباحث الأصولية لجميع سور القرآن الكريم للكشف عن القضايا الأصولية. لكن الكتاب المعني حتى لو ينقسم أقساماً وفقاً لسور القرآن، لا يتناول جميع آيات القرآن الكريم، بل يقتصر على الآيات المتعلقة بأصول الدين وأصول الفقه. هذا الوضع يجعل قبول الكتاب كتفسير قرآني صريح مسألة النقاش. لأن، ينسب الكتاب عموماً إلى التفسير في الدراسات المتعلقة به. ومع ذلك، فإن تأسير القضايا الكلامية والفقهية على محتوى الكتاب، أثار جدلاً حول طبيعة الكتاب. في هذه المقالة، يتم فحص الإشارات الإلهية بطريقة وصفية عن البيانات في قسم المقدمة، وتقييم تطبيق طريقة الكتاب في إطار الأمثلة المختارة لكي نتوجه إلى المناقشة المعنية. وبالتالي، يهدف إلى تحديد الأصلية لعمل المؤلف وقيمة الكتاب من حيث التفسير. في نتيجة البحث، وصلنا إلى أن الإشارات الإلهية لم يكن تفسيراً قرآنياً مطلقاً، بل يمكن اعتباره دراسة لعلوم القرآن حيث تم الكشف عن القواعد الأصولية بناء على القرآن.

الكلمات المفتاحية: تفسير، الطوفي، الإشارات الإلهية، أصول الدين، أصول الفقه، آية.

A. Giriş

670 (1271/1272) yılı civarında Bağdat'ın Sarsar kasabasına bağlı olan Tûfâ Köyü'nde doğan ve ilim tahsil etmek üzere Irak, Suriye, Mısır, Hicaz ve Filistin bölgelerinde bulunduğu nakledilen Necmeddîn et-Tûfî'nin¹ (öl. 716/1316) fıkıh,

¹ Tam adı Necmeddîn Süleyman b. Abdilkavî b. Saîd et-Tûfî'dir. Tûfî'nin hayatı ile ilgili bilgi veren kaynaklarda doğum tarihinin hicrî 652 [Muhsin el-Emin, *A'yanu's-Şîa*, thk. Hasan el-Emin (Beyrut: Dâru't-Teâruf li'l-Matbûât, 1983), 7/301], 657 [İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbuddin Ahmed el-Askalânî, *ed-Düreru'l-kâmine fi a'yâni'l-mieti's-gâmine* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadise, 1966), 2/154; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu kabâili'l-'Arabi'l-kadîme ve'l-hadîse* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 4/266], 670 yılında [Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-'ârifin esmâi'l-müellifin ve âsârü'l-muşannifin*, haz. İbnülemin Mahmûd Kemal İnal – Avni Aktuç (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951; Tahran: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1967), 1/400] ve 670 senesinden sonra [Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008), 2/542] olduğuna dair muhtelif rivâyetler bulunmaktadır. Tûfî'nin hayatının ilk yıllarını geçirdiği Bağdat, 656 (1258) senesinde Moğol saldırıları karşısında siyasi açıdan mağlup edilmişti. Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiya*, haz. Mahir İz (Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985), 6/103. Bağdat'ta Dâru'l-Hadîsi'l-Mustansiriyye ve diğer bazı ilim merkezlerinden istifade eden Tûfî'nin hadis alanına yoğunlaştığı, ilim meclislerine katıldığı ve bazı ilimlere dair ezberler yaptığı dikkat çekmektedir. Tûfî 704 (1304/1305) senesinde Bağdat'tan sonra Memlûkler'in hüküm sürdüğü Dımaşk'ta ilim meclislerine iştirak etmiş daha sonra 705 (1305/1306) yılında yine Memlûkler'in hâkimiyetindeki Kahire'ye yerleşmiştir. Ayrıca Tûfî'nin yaşadığı bazı olaylar nedeniyle, önce Dimyat daha sonra Mısır'daki Kûs'a geçerek orada bir süre kaldığı ve 714 (1314/1315) senesinin Mart ayı sonunda hac için bir yıl Mekke ve Medine'ye gittiği de bilinmektedir. Bir Hanbelî fakihî olan Tûfî'nin Hanbelî âlimlerden fıkıh eğitimi almayı sürdürmesi ve yetiştiği bölgede bu mezhebin hâkim olması hasebiyle Hanbelî mezhebini tercih ettiği ileri sürülebilir. Ancak buna rağmen Tûfî'nin itikâdî ve fikhî durumu hakkında kesin ifadeler kullanmak zordur. Zira o, itikâdî meselelerde ictihâdî ile hareket etmeyi esas almakla birlikte kelimada Eş'arî, fıkıhta ise Hanbelî'dir. Nitekim Allah'ın sıfatları hususunda fiili sıfatların zât-ı ilâhiyye ile kâim olmadığı görüşünü benimseyen Eş'arî düşüncüyü benimsemesine rağmen kulların fiilleri meselesinde ameli imânın bir parçası olmaktan çıkararak Mürcie akidesine meylederek Eş'arîlerden farklı bir görüşü tercih etmiştir. Bu hususta bk. Ebu'r-Rebî Necmeddîn Süleyman b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Said et-Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhişi'l-uşûliyye*, thk. Ebû Asım Hasan b. Abbas b. Kutb (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2002), 1/99. Aynı şekilde Tûfî, Hanbelî olmasına rağmen bazı meselelerde kendine mahsus farklı görüşleri bulunmaktadır. Söz gelimi maslahatın nas ve icmâya tercih edilmesi gerektiğine dair fikhî görüşünün tartışmalara sebep olması bu kabilden değerlendirilebilir. Bu hususta bk. Hayreddin Karaman, *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslam Hukuk Tarihi* (İstanbul: İrfan Yayınevi, ts.), 264. Ancak yine de Tûfî'nin maslahatla ilgili görüşlerinde ne kadar ısrarcı olduğu hususunda tereddüt bulunmaktadır. Bu hususta bk. Ferhat Koca, "İslam Hukukunda Maslahat-ı Mürsele ve Necmeddîn et-Tûfî'nin Bu Konudaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi", *İLAM Araştırma Dergisi* 1/1 (1996), 114. Diğer taraftan Tûfî'nin Şiîlik ve Râfizilik ile itham edilmesi ancak Kahire'ye gitmesinden sonraya tekabül etmektedir. Dolayısıyla bundan önceki hayatında neredeyse sadece Hanbelî olarak tanınmaktadır. Bu hususta bk. Ebu'r-Rebî Necmeddîn Süleyman b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Said et-Tûfî, *es-Şa'katü'l-gaçabiyye fi'r-red 'alâ münkiri'l-'Arabiyye*, thk. Muhammed b. Hâlid Fâdil (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1997), 99.

kelam ve hadis gibi muhtelif alanlardaki çalışmalarından sadece birkaçı hak ettiği teveccühü görmüştür. Oysa dinî bilimler ve dil bilimi alanında uzmanlaşmasının yanı sıra şair ve edip vasıflarıyla şöhret bulan² ve Kitâb-ı Mukaddes'i tefsir etmesiyle bilinen³ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l- mebâhîsi'l-uşûliyye*⁴ adlı eserini sadece usûlü'd-dîn ve usûlü'l-fikh ile sınırlandırması hasebiyle özgün bir çalışma hazırlamıştır. Tûfî, söz konusu eserinde usûl meselelerini Fâtiha sûresinden Nas sûresine kadar, âyetlerden istinbat etmek suretiyle ele almaktadır. Bu haliyle eserin ilk etapta kâmil bir tefsir olduğu intibayı öne çıkabilir. Ne var ki eserin mukaddime kısmı incelendiğinde müellifin eseri telif etme gayesinin âyetleri usûl açısından tefsir etmekten ziyade, âyetlerden usûl meselelerini çıkarmak olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda eserin baştan sona bütün âyetleri tefsir etme gibi bir amaçla yazılmadığı ileri sürülebilir. Ancak *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*'nin sûre isimleri ekseninde bölümlere ayrılmasına istinaden eserin tefsir addedilmesi, üzerinde durulması gereken bir tartışma konusudur. Bu makalede eserin muhtevasına dair temel bilgilerin verildiği mukaddime kısmı aşamalı olarak incelemeye tâbi tutularak, Kur'ân âyetlerinden usûl meselelerinin nasıl çıkarıldığına tespit edilmesi amaçlanmakta ve böylelikle söz konusu eserin tefsirle ilgisi hakkındaki tartışmaya bir yön verilmesi hedeflenmektedir.

el-İşârâtü'l-ilâhiyye'nin mukaddime kısmı tahlil edilmeden önce Tûfî'nin farklı alanlardaki eserlerine dair son dönemlerde yapılan bazı çalışmalar üzerinde durulabilir. Tûfî, ilim camiasının dikkatini özellikle maslahat hususundaki görüşleri ile çekmektedir. Bu minvalde Mustafa Zeyd'in Kahire'de *el-Maşlahat fi't-teşrî'l-İslâmî ve Necmeddîn et-Tûfî* adıyla basılan yüksek lisans tezi, Tûfî'nin maslahat teorisini konu edinmektedir.⁵ Ancak söz konusu çalışma Tûfî'nin

² Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh, *A'yânü'l-'asr ve a'vânü'n-naşr*, thk. Ali Ebû Zeyd vd. (Dımaşk: Dârü'l-Fikr; Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muâsır, 1998), 2/445; Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Buğyetü'l-vuât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nühât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979), 1/599. Ayrıca bk. İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed, *ez-Zeyl 'alâ tabakâti'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman b. Muhammed el-Useymin (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 2005), 4/404; Zirikli, Hayreddin, *el-A'lâm: Kâmusu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1984), 127; Karaman, *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslam Hukuk Tarihi*, 264.

³ Ebu'r-Rebî Necmeddîn Süleyman b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Said et-Tûfî, *Muslim exegesis of the Bible in medieval Cairo = Ta'liq 'ala al-Anajil al-arba'ah, a critical edition and annotated translation with an introduction by Lejla Demiri* (Leiden: Brill, 2013).

⁴ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, thk. Ebû Asım Hasan b. Abbas b. Kutb.

⁵ Mustafa Zeyd, *el-Maşlahat fi't-teşrî'l-İslâmî ve Necmüddîn et-Tûfî* (Kahire: Matbaatü'l-Lecneti'l-Beyân el-'Arabî, 1954).

maslahat teorisini tenkit etmekten ziyade tespit etmeye yöneliktir. Buna mukabil Ramazan el-Bûtî, *Ḍavâbiḥü'l-mašlahat fi'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye* adıyla ilk baskısını 1966'da Dimaşk'ta, dördüncü baskısını 1982'de Beyrut'ta yaptığı tezinde, Tûfî'nin maslahat teorisine ciddi bir tenkit yöneltmiştir. Söz konusu çalışma, müstakil olarak Tûfî ile ilgili bir eser olmamasına rağmen maslahat hususunda Tûfî'ye özel bir bölüm ayırması açısından önem arz etmektedir.⁶ Bunların yanı sıra daha sonraki yıllarda da Tûfî'nin maslahat teorisine yönelik çalışmalar yapılmıştır.⁷ Ayrıca Tûfî'nin Kur'ân ve Kitâb-ı Mukaddes'e dair yorumlarını ihtiva eden eserlerine dair bazı çalışmalar mevcuttur. Bu bağlamda Wolfhart Heinrichs'in "Nağm al-Dîn al-Ṭûfî on the Incorrect Reading of the Fâtiha and Other Thought Experiments" başlıklı makalesi⁸ ve Lejla Demiri'nin Tûfî'ye nispet edilen *et-Ta'lik 'alâ enâcili'l-erbea'* adlı esere *Muslim Exegesis of the Bible in Medieval Cairo: Najm al-Dîn al-Ṭûfî's (d. 716/1316) Commentary on the Christian Scriptures* adıyla hazırladığı edisyon kritik⁹ zikredilmeye değerdir. Nitekim Lejla Demiri çalışmasında edisyonunu yaptığı eserin, esasında Hristiyanların İslâm eleştirisine maruz kalan Müslümanlar için bir rehber olma işlevinin bulunduğunu belirtmektedir.¹⁰ Demiri her ne kadar Tûfî'nin tefsir yöntemine dair ayırdığı bölümde müellifin ölümünden birkaç ay önce tamamladığı *el-İşârâtü'l-ilâhiyye* adlı eserini¹¹ usulü'd-dîn ve usulü'l-fıkh öncüllerine göre oluşturduğunu dile getirirse de keskin sınırlar çizmemekle birlikte Tûfî'nin çalışmasının dirâyet tefsirlerine bir örnek sayılabileceğini belirtmektedir.¹² Buna mukabil Lejla Demiri, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*'ne yazdığı Tûfî maddesinde *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhişi'l-*

⁶ Ramazan el-Bûtî, *Ḍavâbiḥü'l-mašlahat fi'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye* (Dimaşk: el-Mektebetü'l-Emeviyye, 1966; Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982).

⁷ Söz konusu çalışmalara örnek olarak bk. Felicitas Meta Maria Opwis, *Maslaha: An Intellectual History of A Core Concept in Islamic Legal Theory* (New Haven: Yale University, Doktora Tezi, 2001); Mehmet Dirik, *Tûfî'ye Göre İslam Hukuk Metodolojisinde Maslahat* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), Ali Tülü, *Necmeddin Tûfî'nin Maslahat Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

⁸ Wolfhart Heinrichs, "Nağm al-Dîn al-Ṭûfî on the Incorrect Reading of the Fâtiha and Other Thought Experiments", *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 58 (2005), 145-161.

⁹ Lejla Demiri, *Muslim Exegesis of the Bible in Medieval Cairo: Najm al-Dîn al-Ṭûfî's (d. 716/1316) Commentary on the Christian Scriptures* (Leiden: Brill), 2013.

¹⁰ Demiri, *Muslim Exegesis of the Bible in Medieval Cairo*, 42.

¹¹ Lejla Demiri bu kısımda eser hakkında "Kur'ân yorumu" ve "tefsir" ifadelerini kullanmıştır. Bu hususta bk. Demiri, *Muslim Exegesis of the Bible in Medieval Cairo*, 52-53.

¹² Demiri, *Muslim Exegesis of the Bible in Medieval Cairo*, 52-53.

uşûliyye'yi müellifin eserlerini tanıttığı “tefsir ve hadis” başlığında değil fıkıh ve kelâm kaynakları arasında göstermesine¹³ rağmen aynı maddede eser hakkında “Kelâmî bakış açısını ortaya koyduğu Kur’ân tefsirinde...” ifadesine yer vermiştir.¹⁴ Demiri’nin mezkûr ifadeleri, eserin bir taraftan bir tefsir gibi addedilmesine rağmen diğer taraftan doğrudan tefsir eserleri içerisinde sayılmadığını göstermektedir. Aynı maddenin ikinci yazarı Ferhat Koca ise eser için “Kelâm ve fıkıh usûlü konularında delil olarak kullanılan veya kullanılabilir olan âyetleri incelediği son eseri” ifadelerini kullanmasının yanı sıra “...eser boyunca âyetlerin tefsirinde başta umûm ve husûs olmak üzere usûl konularına değinir.” yargısında bulunmuştur.¹⁵ Ferhat Koca ilk ifadesinde eserin muhtevası hususunda kelâm ve fıkıh usûlü konularına vurgu yapmakla birlikte ikincisinde muhtemelen Tûfi’nin âyetleri inceleyişine istinaden müellifin yaptığını, bir tür âyet tefsiri olarak değerlendirmiştir.

Yukarıda zikri geçen kaynakların yanı sıra *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*'yi doğrudan bir tefsir eseri addeden kaynaklar da mevcuttur. Nitekim ansiklopedik kaynaklardan Ömer Nasuhi Bilmen’in *Büyük Tefsir Tarihi*'nde eser hakkında “...kendi tarzında bî-nazîr tefsir” açıklaması bulunmaktadır.¹⁶ Buna göre fakih ve müfessir kimliği ile Ömer Nasuhi Bilmen, eseri “kendi tarzında eşsiz bir tefsir” olarak nitelemektedir. Aynı şekilde Ali Rıza Karabulut, söz konusu eser için “...bazı âyetlerin tefsiri hakkında...” ifadelerine yer vermiştir.¹⁷ Ayrıca Abdurrahman Taş, “Necmuddin et-Tûfi: Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu” isimli yüksek lisans tezinde, Tûfi’nin eserini yöntemi açısından teferruatlı bir şekilde ele alırken eserin tefsir olduğu ön kabulü üzerinden bir çalışma sunmuştur.¹⁸ Ancak söz konusu tez, Tûfi’nin tefsir yöntemini rivâyet ve dirâyet şablonu üzerinden değerlendirmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla mezkûr tezde rivâyet ve dirâyetle ilgili öngörülen unsurlar, belli örnekler ekseninde

¹³ Demiri, Lejla, “Tûfi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/326.

¹⁴ Demiri, “Tûfi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/ 325.

¹⁵ Ferhat Koca, “Tûfi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/327.

¹⁶ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 542.

¹⁷ Ali Rıza Karabulut, *Mu’cemü’l-mahtûât el-mevcûde fi mektebât İstanbul ve Anadolu*, y.y., ts., 1/567.

¹⁸ Abdurrahman Taş, *Necmuddin et-Tûfi: Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003).

derlenmektedir. Aynı şekilde eserin yazma nüshalarının tamamının tefsir bölümünde olduğuna dikkat çekmesine rağmen; eserin, fikhî ve kelâmî problemleri tefsir bağlamında ele alan interdisipliner bir çalışma olarak nitelenebileceğini ileri süren Faysal Arpaguş'un "Necmeddîn et-Tûfî'nin el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhişi'l-uşûliyye'si (İnceleme ve Değerlendirme)" başlıklı doktora tezinde, eserin metodu rivâyet ve dirâyet merkezinde ortaya koyulmuştur.¹⁹ Bunlara ilaveten Abdülkerim Seber'in Tûfî'nin tefsirdeki metoduna dair bir bölüm ayırdığı "Necmeddîn et-Tûfî'nin el-İksîr fî İlmi't-Tefsîr İsimli Eserinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi" başlıklı makalesi de genel olarak *el-İksîr* adlı eser özelinde yorumlar ihtiva etmektedir.²⁰ Ayrıca Mustafa Karagöz'ün "el-İksîr fî Kavâidi't-Tefsîr Örneğinde Tefsir Usûlü Yazımına Bir Katkı" başlıklı makalesi eserin özgün özelliklerini konu edinmektedir.²¹

Netice itibariyle son dönemlerde Tûfî ile ilgili hazırlanan çalışmaların çoğu ya *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*'nin dışındaki eserlerine yoğunlaşmakta ya da *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*'yi doğrudan bir tefsir addetmekte hatta eseri dirâyet tefsirleri arasında değerlendirmektedir. Bununla birlikte zikredilen kaynaklar içerisinde eserin doğrudan tefsir addedilmesi hususunda tereddütler de bulunmaktadır.

B. *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*'nin Mukaddimesinin Temel

Konuları

Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*²² adlı eserini, Müslümanların İslâm'ın başından itibaren usûlü'd-dîn hususunda kitap ve sünnete itibar etmelerine rağmen

¹⁹ Faysal Arpaguş, *Necmeddîn et-Tûfî'nin el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhişi'l-uşûliyye'si (İnceleme ve Değerlendirme)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 22, 48-122.

²⁰ Abdülkerim Seber, "Necmeddîn et-Tûfî'nin *el-İksîr fî ilmi't-tefsîr* İsimli Eserinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2006), 38-41. Ayrıca Tûfî'nin söz konusu eseri hakkında yüksek lisans tezi de bulunmaktadır: Hüseyin Yıldırım, *Necmeddîn Tûfî'nin "el-İksîr fî ilmi't-tefsîr" Adlı Eserinin Kur'ân İlimleri Açısından Değerlendirilmesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005).

²¹ Mustafa Karagöz, "el-İksîr fî Kavâidi't-Tefsîr Örneğinde Tefsir Usûlü Yazımına Bir Katkı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/ 17 (2010/1), 171-200.

²² 716 (1316) yılında telif edilen eserin 757'de (1356) bir nüshası daha yazılmıştır. Bu hususta bk. Ebu'r-Rebî Necmeddîn Süleyman b. Abdilkavî b. Abdilkerim b. Said et-Tûfî, *Şerhu Muhtaşari'r-Ravda*, thk. İbrâhim b. Abdullah Âl-i İbrâhim (Riyad: Matâbiü'ş-Şarkî'l-Evsaf, 1989/1409), 139. Ayrıca Kemal Muhammed İsa 1975 senesinde Kahire'de yüksek lisans tezini bu eserin tahkiki üzerine yapmıştır. Ebu'r-Rebî Necmeddîn Süleyman b.

sonradan bunun terk edilmesi üzerine ortaya koyma ihtiyacı hissetmiştir. Tûfî, hayatının son devrinde yazdığı mezkûr eserini 716 (1316) senesinde tamamlamış²³ ve eserin telifinin üzerinden üç ay geçmeden el-Halil’de vefat etmiştir.²⁴

el-İşârâtü’l-ilâhiyye’nin kâmil bir tefsir olarak kabul edilmesi hususundaki tartışmaya girmeden önce Tûfî’nin tefsirle ilgili eserleri üzerinde durmak, araştırmaya yön verebilir. Müellifin bu husustaki mevcut eserleri kronolojik olarak incelendiğinde onun tefsir alanındaki ilk eserinin *el-İksîr* olduğu görülmektedir.²⁵ Tûfî, *el-İksîr* adlı eserinde, tefsir ilminde müracaat edilebilecek bir ilke ortaya koyma iddiasındadır ve buna göre telif edilen bir tefsirin literatürde ilk olacağını ileri sürmektedir.²⁶ Tûfî daha sonra da bazı âyet ve sûrelere dair müstakil çalışmalar yapmıştır.²⁷ Dolayısıyla müellif, söz konusu sûre tefsirlerinden önce, tefsirde esas alınabilecek kaideye odaklanmıştır.²⁸

Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Said et-Tûfî, *Muhtaşaru’r-Ravða* (*el-Bülbül fi usûli’l-fikh*), thk. Muhammed b. Tarik b. Ali el-Fevzân (Riyad: Mektebetü Dâri’l-Minhâc), 1435, 71.

²³ et-Tûfî, *es-Şa’katü’l-ğadabiyye fi’r-red’alâ münkiri’l-‘Arabiyye*, 144.

²⁴ İbn Receb, *ez-Zeyl’alâ tabakâti’l-Hanâbile*, 4/415; İbn Hacer, *ed-Düreru’l-kâmine fi a’yâni’l-mieti’s-sâmine*, 2/154; Bağdatlı İsmail, *Hediyyetü’l-‘arifin*, 1/400; Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur* (Leiden: E. J. Brill, 1949), 2/132; Abdülcebbar Abdurrahman, *Zehâirü’l-türâsi’l-‘Arabiyyi’l-İslâmî: delil bibliyografi li’l-mahtûâtü’l-‘Arabiyyi’l-maḥbûa hattâ ‘âm 1980* (y.y, 1981/1401), 2/644; Heinrichs, W. P., “al-Tûfî”, *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill, 2000), 10/588; Muhammed Mazhar Bekâ, *Mu’cemü’l-uşûliyyîn* (Mekke: Câmîatu Ümmi’l-Kurâ, 1414), 2/127. Bazı kaynaklarda ölüm tarihinin 710 (1310) [Safedî, Ebû’s-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Ayyeg b. Abdillâh, *el-Vâfi bi’l-vefeyât*, thk. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1962) 17/62; Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn an esmâi’l-kütübi ve’l-fümûn* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 1/59, 71, 96, 143, 559, 878; Hansârî, *Ravḍatü’l-cennât fi ahvâli’l-‘ulemâ ve’s-sâdât*, thk. Esedullah İsmailiyyân (Tahran: Mektebetu İsmailiyyân, 1390), 4/90] veya 715 (Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü’l-‘arifin*, 1/409) olduğu da ifade edilmektedir. Hatta Ömer Nasuhi Bilmen, Tûfî’nin vefat tarihi ile ilgili olarak “710 veya 716” kaydını düşmektedir. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/542.

²⁵ Tûfî’nin Kur’ân ve tefsirle ilgili eserleri için bk. EK 1.

²⁶ Bu hususta detaylı bilgi için bk. Karagöz, Mustafa, “el-İksîr fi Kavâidi’t-Tefsîr Örneğinde Tefsir Usûlü Yazımına Bir Katkı”, 177.

²⁷ Tûfî’nin *Tefsîru Sûreti Kâf*, *Tefsîru Sûreti’l-Kiyâme*, *Tefsîru Sûreti’n-Nebe*, *Tefsîru Sûreti’l-İnşikâk*, *Tefsîru Sûreti’t-Târık* gibi risâleleri bu kabilden değerlendirilebilir. Müellifin Kahire’de yazdığı tahmin edilen bu risâleler kendisinin *İzâhu’l-beyân an manâ ümmi’l-Kur’ân* ve *Beyânu mâ veḳaa fi’l-Kur’ân mine’l-a’dâd* adlı iki risâlesi ile birlikte yedi risâle halinde Almanya’nın Berlin şehrinde bulunmaktadır. Bu hususta bk. Tûfî, *es-Şa’katü’l-ğadabiyye fi’r-red’alâ münkiri’l-‘Arabiyye*, Muhakkik notları.

²⁸ Tûfî’nin *el-İksîr* adlı eserini Şam’da hicri 704 senesinin akabinde telif etmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Onun sûre tefsirlerine dair risâlelerini telifi ise ise daha sonraki yıllarda Kahire’de hicri 711 senesine tekabül etmektedir.

Araştırmamızın konusunu teşkil eden Tûfî'nin *el-İşârâtü'l-ilâhiyye* adlı eseri ise tefsirle ilgisi açısından değerlendirilirken mukaddime bölümü üzerinde durulacaktır. Bu kısımda eser isminin tahlili, eserin telif sebepleri ve eser telif edilirken itimat edilen hususlar olmak üzere üç temel mesele dikkat çekmektedir. Bu minvalde eserin mukaddimesi konusu, amacı ve eser telif edilirken itimat edilen hususlar üzerinden ele alınacaktır.

1. Eserin İsmi Açıklanması

Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*'nin mukaddimesinde ilk meseleyi, eserin isminin açıklanmasına tahsîs etmiştir.²⁹ Eserin adında geçen “işârât”, “ilâhiyye”, “mebâhiş” ve “usûliyye” kavramlarını ayrı ayrı açıklayan müellif, mezkûr “işârât” kelimesinin “bir şeyi fiil veya sözle ima etmek” anlamına gelen “işâret” kelimesinin çoğulu olduğunu belirttikten sonra fiil ve sözle imaya örnekler vermiştir.³⁰ Diğer taraftan müellif, “ilâhiyye” kavramını açıklarken Allah kelâmı olan Kur’ân’daki işaretlerin O’ndan gelmesi hasebiyle “el-ilâh” lafzına nispet edildiğini dile getirmiştir. Yine “mebâhiş” kelimesinin “araştırma yeri ve mahalli” anlamına gelen “mebâş” kelimesinin çoğulu olduğunu belirttikten sonra “bahş” kelimesinin kökü itibariyle “toprak ve toprak kabilinden şeylerin altında gömülü bulunan defne vs. gibi maddelerin ortaya çıkarılması” anlamına gelmesine rağmen sonradan “manaların hakikatlerini, araştırma yoluyla ortaya çıkarma” anlamında kullanıldığını, zira bir şeyin hakikatini araştıran kişinin o şeyden şüpheleri kaldıracığını ifade etmiştir.³¹ Tûfî, eserin isminde geçen “usûliyye” kelimesini izah ederken de kelimenin “usûlî” şeklinde değil tekil haliyle “aslî” şeklinde nispet isminin yapılması gerekirken çoğul sîgaya nispet edildiğini ve sonradan “usûl” kelimesinin bu ilim dalının özel ismi (alem) veya özel ismi gibi olduğunu belirtmektedir.³² O halde isminden anlaşılacağı üzere eser usûl meselelerine dair ilâhî işaretler hakkındadır. Dolayısıyla müellif, eserin adında Kur’ân’ın ilâhî işaretlerinden usûl meselelerini çıkarma çabasında olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır.

²⁹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 1/203.

³⁰ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 1/203, 204.

³¹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 1/205.

³² Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 1/205.

2. Eserin Telif Sebepleri

Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*'nin mukaddimesinin ikinci kısmını ise eseri telif etme sebeplerine ayırmıştır. Buna göre Tûfî'nin eseri meydana getirmesinde biri genel, diğeri özel olmak üzere iki temel saik bulunmaktadır.³³ Genel sebep; Müslümanların başlangıçta dinlerinin usûl ve fûrûnu Kur'ân, sünnet ve âlimlerin icihatlarından öğrenmelerine rağmen sonraki devirlerde içlerinden sadece aklî hükümlere dayanarak kitap ve sünnetten yüz çeviren bir kesimin ortaya çıkmış olmasıdır. Tûfî'nin eserini yazmasının özel sebebi ise Müslümanların, usûlü'd-dîn'in bulunup bulunmadığını tartışma konusu haline getirmeleridir. Tûfî bu meseleye, Müslümanlara göre usûlü'd-dîn'in bulunduğu kabulü üzerinden yorum getirmiştir. Zira ona göre usûlü'd-dîn, selef ulemâsının telif ettiği eserlerde müstakil olarak geçmesine rağmen halef ulemâsının kitaplarında felsefî konularla karışık bir şekilde yer almıştır.³⁴

Mukaddimede temas edilen usûlü'd-dîn kavramıyla, aklî delillerle desteklenen şer'î deliller vasıtasıyla İslâm akâidi hükümlerinin belirlenmesini inceleyen ilim kastedilir. Hiç kimsenin karşı çıkmadığı bu kısım farz-ı kifâyedir. Kimi zaman da bu lafızla kastedilen, şeriatın zorunlu ve tamamlayıcı olmayan salt felsefî ve aklî hükümlerini inceleyen ilimdir. Âlimler, bu kısmı usûlü'd-dîn değil kelim olarak nitelemek suretiyle eleştirmektedirler. Onların kelâmı eleştiri sebepleri ise kelâmın dine sonradan girmesi, aklın hakikatleri idrâk etme hususunda tek başına yeterli olamaması ve kelâmın mevcudâtın hakikatine muttali olma teşebbüsüdür.³⁵

Netice itibariyle Tûfî, eserini telif etme sebeplerine temas ederken usûlü'd-dîn meselesine merkezi bir rol vermektedir. Bu bağlamda müellif, dikkat çektiği önceki dönem İslâm âlimleri gibi, âyetlerden usûl kaidelerini çıkarırken meseleyi sadece usûl ile ilgili âyetlerle sınırlandırmaktadır.

Kur'ân'ı başından sonuna kadar inceleyen Tûfî, mukaddimesinin son bölümünde eserini telif ederken dayandığı hususlar çerçevesinde, âyetlerden usûlle ilgili meseleleri belirleme gayesini dile getirdikten sonra usûlü'd-dîn ve usûlü'l-fikha odaklanmaktadır.³⁶ Tûfî, usûlü'd-dîn'in kapsamında iman şartları addedilen Allah'a, meleklere, kitaplara, peygamberlere, ahiret gününe ve kadere imanı esas almaktadır. Müellif, usûlü'l-fikhî ise kitap, sünnet, ümmetin icmâi, ehl-

³³ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 1/206.

³⁴ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 1/206-208.

³⁵ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 1/208, 209.

³⁶ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 1/209.

i Medine'nin icmâi, ehl-i Kûfe'nin icmâi, dört halifenin icmâi, ehl-i beytin icmâi, kıyas, sahabe kavli, maslahat-ı mürsele, istishab, el-berâatü'l-asliyye, âdetler, istikrâ (tümevarım), seddü'z-zerâi' (kötülüğe sebep olan şeylerin önünü kapatmak), istidlâl, istihsan, kolay olanı tercih ve ismet (can ve mal dokunulmazlığı) olmak üzere on dokuz kısımda incelemektedir.³⁷ Dolayısıyla müellif, eserini usûl kaideleri merkezinde telif ederken, âyetlerle kaideleri ilişkilendirmeden önce söz konusu kaidelere dair genel açıklamalar yapmaktadır. Nitekim Tûfî, mezkûr terkiplerde bahsi geçen “usûl”, “dîn” ve “fıkıh” kavramlarına temas etmektedir. Bu bağlamda müellif, usûl kelimesi ile kelimenin Türkçede genellikle kullanılan “yol, yöntem” anlamını değil “kök, asıl, esas, temel” manasını kastetmektedir. Bu minvalde o, usûlü'd-dîn ve usûlü'l-fikhın kaidelerini, âyetlerden çıkarmaya çalışmaktadır.

Diğer taraftan Tûfî, zikri geçen terkinin bir diğer unsuru olan din kavramına âyetlerden delil getirerek “ceza günü”³⁸, “âdet”, “siyasi yol”³⁹ ve “ilâhî şeriat”⁴⁰ şeklinde mana vermektedir. Ardından müellif, fikhî ıstılahî olarak “mükellefin fiillerinin hükümlerini ve bunun gibi konuları araştıran ilim” olarak tanımladıktan sonra ikinci bir tanım olarak “konusu şeriatı yüceltmek, gayesi itaat ve adalet, faydası ise ahiret saadeti olan şer'î siyaset olarak ifade etmiştir. Böylelikle Tûfî siyaset ve fıkıh arasında ilişki kurmaktadır.⁴¹

Tûfî, zikri geçen temel malumattan sonra ikinci bir mesele olarak eserini telif yönteminin merkezini teşkil eden genel iki kaideye değinmiştir. Söz konusu kaideler Tûfî'nin Kur'ân ve sünnette bulunduğunu iddia ettiği temel kaidelerdir.⁴² Bu kaidelerden ilki usûlü'd-dînin kapsamına giren kader meselesi, ikincisi ise usûlü'l-fikhın alanına giren umûm-husûs bahisleridir.

Esasında Tûfî, kader bahsi hakkında müstakil bir eser telif ettiğini belirtmektedir. Bu hususta, Tûfî'nin *Der'ü'l-kavli'l-ğabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh*⁴³ adlı eserin muhakkiki Ayman Shihadeh, gerek tahkik ettiği eserin beş ve altıncı bölümlerinin, gerekse Tûfî'nin *el-İntişârâtü'l-İslâmiyye fî def'i şübehi'n-*

³⁷ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 1/209-212.

³⁸ el-Fâtiha 1/4.

³⁹ Yûsuf 12/76.

⁴⁰ Âl-i İmran 3/19, 85.

⁴¹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 1/212-214.

⁴² Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, I/214.

⁴³ Ebu'r-Rebî Necmeddîn Süleyman b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Said et-Tûfî, *Der'ü'l-kavli'l-ğabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh*, thk. Ayman Shihadeh (Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buḥûş ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye), 2005.

*Naşrâniyye*⁴⁴ adlı eserinin başında kader sorununa yer ayırdığını⁴⁵ dile getirmektedir. Buna göre Tûfî, âyetlerde çelişkili gibi görünen kader problemini, insanın fiilleri çerçevesinde tartışırken kaderi Allah'tan başka hiç kimsenin vakıf olamayacağı bir sır olarak ifade etmektedir.⁴⁶ Tûfî, kader problemine çözüm noktasında insanın fiillerini kendisinin kesp etmesine karşın Allah'ın da bu fiilleri yarattığı yaklaşımını kabul etmektedir.⁴⁷

Kader meselesini incelerken, kavramı öncelikle âyetlerden hareketle sözlük⁴⁸ ve terim anlamı çerçevesinde tanımlayan Tûfî, kulun fiilinin yaratılması meselesinden kaynaklanan kader merkezli ihtilaflara Mutezile, Cebriye (Mücebbire), Kesbiyye (cumhur) vs. gibi farklı ekollerin tasavvurları açısından temas etmiştir. Bu bağlamda Tûfî, ehl-i sünnetin kader görüşünü benimseyerek fiilin yaratılmasını Allah'a, kesbini ise kula izafe etmektedir. Tûfî'nin kulların fiillerinin yaratılması ile ilgili izahı şu şekilde gösterilebilir:

⁴⁴ Ebu'r-Rebî Necmeddîn Süleyman b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Said et-Tûfî, *el-İntisâratü'l-İslâmiyye fi ilmi mukâreneti'l-edyân*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Mısır Dârü'l-Beyân, 1983). Ayrıca Salim b. Muhammed el-Karnî'nin eser üzerine tahkik çalışması olarak İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye Üniversitesi'nde yaptığı yayınlanmamış bir doktora tezi bulunmaktadır.

⁴⁵ Ayman Shihadeh, "Three Apologetic Stances in al-Tûfî: Theological Cognitivism, Noncognitivism, and a Proof of Prophecy from Scriptural Contradiction" *Journal of Qur'anic Studies* 8/2 (2006), 2, 3.

⁴⁶ Shihadeh, "Three Apologetic Stances in al-Tûfî", 6, 7.

⁴⁷ Shihadeh, "Three Apologetic Stances in al-Tûfî", 9.

⁴⁸ Bu husustaki âyetlere örnek olarak bk. el-Kadr 97/1; Tâhâ 20/40.

Tablo I: Kulların Fiillerinin Yaratılması

Allah Teâlâ,
kulundan bir fiil
işlemesini diler.

Allah Teâlâ, kulda fiile
yönelik istek yaratır.

Allah Teâlâ, fiili kulun
iradesine uygun bir
şekilde yaratır.

(et-Tekvîr 81/29)

Diğer taraftan Tûfî, ikinci kaidesi olan umûm-husûs konusunda ise öncelikle umûm kavramını sözlük ve terim anlamlarını açıklamakta ve umûmu ifade eden lafızları dil, örf ve akıl açısından üç kısımda incelemektedir. Tûfî, umûm ifade eden lafızları dil açısından çoğul ve bedel olarak iki başlıkta incelerken, çoğul lafızlarla ilgili teferruatlı bir tasnif yapmakta, örfle ilgili Kur'ân'dan örnek vermekte ve akıl açısından ise illet olması, soruya cevap olarak gelmesi ve delîlü'l-hitâb olması cihetinden değerlendirmektedir.⁴⁹ Öte yandan husûs kavramının da sözlük ve terim anlamları üzerinde duran Tûfî, hâss kavramı ile aynı kökten gelen tahsîs kelimesinin sözlükte husûs kavramı ile eş anlamlı olup terim olarak “âmm lafızla kastedilenin açıklanması” manasına geldiğini belirtmektedir. Söz gelimi “Beylere ikramda bulun!” ifadesinin ardından “Zeyd'e ikram etme!” denildiğinde cümledeki “beyler” lafzı ile aslında Zeyd dışındakilerin kastedildiği açıklanmış olur.⁵⁰ Ayrıca Tûfî, âmm bir lafzın tahsîs edilmesini muttasıl, munfasıl ve genel lafzın (âmmın) özel lafız (hâss) üzerine bina edilmesi olmak üzere üç kısımda ele almaktadır. Bunların yanı sıra müellif usûlü'l-fıkh bahsini, fıkhla ulaşımda bir müracaat kaynağı olarak görmektedir.

⁴⁹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 1/224-228.

⁵⁰ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 1/228.

Fıkıh ise Allah'ın hüküm ve emirleridir, onlara tutunan Allah'a itaat etmiş olur, itaat eden ise saadet ehlinden olur.⁵¹

Nihayetinde Tûfî, gerek usûlü'd-dîni gerekse usûlü'l-fikhî ele alırken her ikisini de ihtiva eden unsurları genel olarak dile getirmiş olmasına rağmen, zikrettiği hususlar içerisinde usûlü'd-dînin konuları arasında kader meselesini, usûlü'l-fikhînin konuları arasında ise umûm-husûs meselesini öne çıkarmış ve Kur'ân ve sünnette yaygın olarak bulunması nedeniyle tercih ettiği bu iki kavramla ilgili küllî meseleleri eserinin mukaddimesinde ele almıştır.

C. *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*'nin Mukaddimesindeki Yöntem

Tûfî, eserini usûlü'd-dîn ve usûlü'l-fikh merkezinde telif etmiştir. Bu bağlamda müellif eserinde bu iki bahis içerisinde Kur'ân ve sünnette yaygın olduğunu belirttiği iki kaideyi (kader ve umûm-husûs), âyetlerden çıkarma teşebbüsünde bulunmaktadır. Buna göre o, belirlediği iki kaideyi ele alırken âyetlerden istinbat yöntemini kullanmaktadır. Söz konusu kaidelerin sadece Kur'ân değil aynı zamanda sünnet için geçerli olduğunu ileri süren Tûfî eserini ortaya koyarken söz konusu kaideleri Kur'ân'ın ilgili âyetlerinden sırasıyla istinbat etmeye çalışmıştır. Tûfî, bunu yaparken âyetlerde geçen meseleleri ilk geçtiği yerde tamamen inceleyeceğini ve tekrar eden lafızlarda önceden geçen yerlere atıfta bulunacağını ancak faydalı olduğunu düşündüğü yerlerde kimi zaman tekrarlara müracaat edeceğini ve Kur'ân'daki sırayı gözeteceğini belirtmektedir.⁵² Buna göre Tûfî, Kur'ân-ı Kerîm'deki sırayı üç temel sebepten ötürü gözetmiştir. Söz konusu sebeplerden ilki Kur'ân-ı Kerîm'in bereketine nail olabilmektir. Müellifin Kur'ân'daki sırayı esas almasına sebep olarak gösterdiği ikinci bir husus ise Mushaf'ın tertibini takip ederek Kur'ân'da zikri geçen meselelerin tamamına değinebilmektir. Böylelikle Tûfî, Kur'ân'da geçen her türlü konu üzerinde imkân bulduğu ölçüde durmaya çalışmaktadır. Bu ikisine ilaveten onun Kur'ân tertibini gözetmesinin üçüncü gerekçesi de Mushaf'ın bir meseleden diğer bir meseleye geçmek suretiyle art arda farklı konulara temas etmesinden istifade edebilmektir.

Nihayetinde Tûfî, mukaddimesinde unutup yapıldığı bazı yerler dışında büyük ölçüde Mushaf tertibine sadık kalmıştır. Bunlara ilaveten eseri telif ederken itimat ettiği hususları sistemli bir şekilde sunan Tûfî, kavram tahlillerine de

⁵¹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 1/214.

⁵² Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 1/231–233.

ehemmiyet vermiştir. Bu bağlamda müellif herhangi bir kavramı tanımı, konusu, gayesi, faydası ve kısımları gibi pek çok açıdan izah etmektedir.

1. Âyetlerden Usûlü'd-dîn ile İlgili Meselelerin İstinbat Edilmesi

el-İşârâtü'l-ilâhiyye'nin mukaddimesinde, âyetlerden usûl meselelerinin nasıl çıkarıldığı eserden seçilen bazı örnekler çerçevesinde ortaya koyulabilir. Söz gelimi Tûfî, (الرَّحْمَنُ الرَّحِيمِ) âyetinden⁵³ usûlü'd-dîn meselesini şu şekilde çıkarmaktadır:

Bil ki Allah hakkındaki kelim ister zâtı, isterse sıfatları yahut fiilleri cihetinden olsun, usûlü'd-dîne girer. Buradaki kelim da Allah'ın sıfatları kabilinden bir kelimdir. Nitekim (الرَّحْمَنُ الرَّحِيمِ) "rahmet" kelimesinden türemiştir ve bunun Allah'ın fiilî mi yoksa zâtî sıfatı mı olduğu hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kimileri Allah'ın yarattıklarına ihsan etmesi manasında bunun fiilî bir sıfat olduğu görüşündedir...⁵⁴

Tûfî, Fâtiha Sûresi'nin kalan kısmında kader bahsine giren âyetlerle ilgili olarak "Bunların tamamı kader meseleleri ile irtibatlıdır."⁵⁵ ifadelerine yer vermektedir. Böylelikle zikri geçen âyetlerden usûlü'd-dînle ilgili çıkarımda bulunmaktadır. Benzer bir yorum da şu âyette görülmektedir:

كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ

"Allah'ın izniyle nice küçük topluluk büyük topluluğa galip gelmiştir."⁵⁶

Tûfî bu ve bunun gibi âyetler hakkında Şîilerin yaptığı yorumları dile getirdikten sonra cumhur ulemânın Şîilere cevabını zikretmektedir. Ardından müellif, cumhur ulemâ ve Şîiler arasındaki görüş farklılıklarına temas ederek usûlü'd-dînle ilgili meseleleri bu kabilinden âyetlerden istinbat etmektedir.⁵⁷ Ayrıca Tûfî şu âyette de usûlü'd-dînin beş rüknünü izah etmektedir:

وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ

⁵³ Fâtiha, 1/3.

⁵⁴ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 1/236.

⁵⁵ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 1/240.

⁵⁶ Bakara, 2/249.

⁵⁷ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 1/350-531.

“Ancak iyilik Allah’a, ahiret gününe, meleklerle, kitaba ve peygamberlere iman eden...”⁵⁸

Buna göre Allah’a iman, rükûnların başı; ahirete iman ise sonudur. Meleklerle, kitaplara ve peygamberlere iman, bu ikisinin arasında kalmaktadır. Tûfî daha sonra her bir iman bahsine dair yorumlar yaparak usûlü’ d-dîn meselesinin ana hatlarına yer vermektedir.⁵⁹ Nitekim müellif, Mâide sûresinin şu âyetini, ahiret gününde azabın hissî olacağına bir delil olarak göstermekte ve bu iddiası ile ahiret azabının aklî olacağını ileri süren Hristiyanlar ve filozoflara muhalefet etmektedir.⁶⁰

إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ

“Gerçek şu ki her kim Allah’a ortak koşarsa Allah ona cenneti haram kılar ve varacağı yer cehennemdir.”⁶¹

O halde Tûfî bu haliyle âyetten usûlü’ d-dîn hususunda çıkarım yapmaktadır. En nihayetinde müellif usûlü’ d-dîn bahislerini Kur’ân merkezinde ortaya koyarken kader bahsini esas almıştır.

2. Âyetlerden Usûlü’l-fıkh ile İlgili Meselelerin İstinbat Edilmesi

Tûfî’nin âyetlerden isinbatta bulunurken esas aldığı iki ana kaideden diğeri usûlü’l-fıkh meselesidir. Bu bağlamda o, usûlü’l-fıkha dair âyetlerden çıkarımda bulunmaktadır. Söz gelimi müellif âmm lafızla ilgili olarak (الْحَمْدُ لِلَّهِ) âyetinin umûm bildirdiğine şu şekilde dikkat çekmektedir: “(الْحَمْدُ لِلَّهِ) âmm ifade eder (Genel hüküm bildirir). Yani hamdın cinsidir ve varlığı mümkün her türlü hamd Allah’a (c.c.) layıktır. Zira nimetin tamamı O’ndan olduğuna göre hamdın tamamı da O’nun için olmalıdır...”⁶² Böylelikle müellif usûlü’l-fıkha dair bir bahsi âyetten istinbat etmektedir.

⁵⁸ Bakara, 2/177.

⁵⁹ Tûfî, *el-İşârâtü ’l-ilâhiyye*, 1/310-312.

⁶⁰ Tûfî, *el-İşârâtü ’l-ilâhiyye*, 2/128, 129.

⁶¹ Mâide, 5/72.

⁶² Tûfî, *el-İşârâtü ’l-ilâhiyye*, 1/252.

Diğer taraftan Tûfî, umûm ve hususa dair âyetlerden müstakil olarak örnekler vermiştir. Bilhassa Tûfî'nin genel hüküm ifade ettiğini ileri sürdüğü âyetlerde bunun misallerini bulmak mümkündür. Söz gelimi müellif, Bakara Süresi'nin 144. âyetindeki şu kısmın sadece genel hüküm bildirdiği açıklamasında bulunmuştur:⁶³

وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ

“Nerede olursanız yüzünüzü onun yönüne çevirin.”⁶⁴

Aynı şekilde müellif, şu âyetle ilgili olarak “Genel hüküm ifade eder, yani tahsîs edilmemiştir.” ifadelerini kullanmıştır:⁶⁵

وَمَا تَقْدِمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ

“Kendiniz için her ne hayır işlerseniz onu Allah katında bulursunuz.”⁶⁶

Bunların yanı sıra müellif, Bakara Süresi'nin 50. âyetindeki şu kısmı izah ederken lafzın umûm ifade ettiğini dile getirmektedir:

وَأَعْرَفْنَا آلَ فِرْعَوْنَ

“Hani Firavun ailesini boğmuştuk.”⁶⁷

“وَأَعْرَفْنَا آلَ فِرْعَوْنَ” âmm ifade eder. Zira onlardan (Firavun ailesinden) herhangi birinin kurtulduğuna dair hiçbir rivâyet nakledilmemiştir. Nitekim فَلَمَّا آسَفُونَا انتَقَمْنَا مِنْهُمْ قَالِيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَيْدِكَ âyeti⁶⁸ de bunu desteklemektedir. Oysa Firâvûn hakkındaki قَالِيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَيْدِكَ âyeti⁶⁹ “*Seni yeryüzünde bir meydana atacağız*” ya da başka bir ifade ile “*Senden ibret alınsın diye ölü olarak, bir meydana*” anlamına gelmektedir. Mananın “*Tıpkı kavmini yutması gibi denizin yutmasından seni kurtaracağız. Nitekim onlardan kimse kalmadı*” olması da muhtemeldir.⁷⁰

⁶³ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 1/297.

⁶⁴ Bakara, 2/144.

⁶⁵ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 1/290, 91.

⁶⁶ Bakara, 2/110.

⁶⁷ Bakara, 2/50.

⁶⁸ Zuhruf, 43/55. “*Onlar bizi öfkelerince biz de kendilerinden intikam aldık ve hepsini suda boğduk.*”

⁶⁹ Yûnus, 10/92. “*Biz de bugün bedenini kurtaracağız...*”

⁷⁰ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 1/270.

Ancak müellif yukarıdaki pasajda görüleceği üzere âyetin umûm bildirdiği hakkındaki yorumunu desteklemek üzere başka âyetlerden istidlal yapmaktadır.⁷¹ Meseleyi farklı örneklerle genişletmek mümkündür. Söz gelimi Tûfî şu âyette kendisiyle hâss kastedilen âmm lafız bulunduğunu belirtmekte ve yorumunu *ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ* âyeti⁷² ile desteklemektedir:

ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ

“Akıl erdirdikten sonra onu (Allah’ın kelamını) tahrif ederlerdi.”⁷³

ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ âyeti, tıpkı *يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ* gibi kendisiyle hâss kastedilen âmm ifade eder. Nitekim onlar ne Tevrat’taki bütün kelimeleri ne de Tûr’da Allah’ın kelamından işittiklerinin tamamını tahrif etmişlerdir. Esasında onlar kelamın bir kısmını tahrif etmişlerdir...⁷⁴

Haddizatında Tûfî, sadece âyetleri değil aynı zamanda hadis, sahabe kavli⁷⁵ ve İsrâîlî rivâyetleri de kendi sistemine delil getirirken kullanabilmektedir. Söz gelimi şu âyeti örnek olarak vermek mümkündür:

أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ

“Allah’a itaat edin, Peygambere ve sizden ulû’l-emre itaat edin.”⁷⁶

Müellif zikredilen âyetin tahsîs edilmiş genel hüküm ifade ettiğini belirttiikten sonra kendisine delil getirmek üzere “İtaat ancak iyilikte olur, Allah’a isyan söz konusu olduğunda hiçbir mahlûka itaat yoktur.”⁷⁷ hadisine yer vermiştir. Böylelikle müellif usûlü’l-fikhî rivâyetle izah etmiştir.

Aynı şekilde şu âyet de misal kabilinden değerlendirilebilir:

⁷¹ Tûfî, *el-İşârâtü l-ilâhiyye*, 1/326.

⁷² Nisâ, 4/46. “Kelimeleri konuldukları yerlerinden kaldırıp tahrif ediyorlar...”

⁷³ Bakara, 2/75.

⁷⁴ Tûfî, *el-İşârâtü l-ilâhiyye*, 1/278.

⁷⁵ Bu hususta bk. Tûfî, *el-İşârâtü l-ilâhiyye*, 2/37.

⁷⁶ Nisa, 4/59.

⁷⁷ Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi ‘u’s-şâhih* (Beytü’l-Efkâri’d-Devliyye, Riyad 1998), “İmâra”, 1840; Ebü Dâvûd Süleyman b. Eş’as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd* (Beytü’l-Efkâri’d-Devliyye, Riyad ts.), “Cihad”, 87.

وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ

“Şeytanın adımlarını izlemeyin.”⁷⁸

Tûfî bu âyetten hareketle şeytanın adımlarında hiçbir hayrın bulunmayacağı ve ona tabi olmakta hiçbir bereketin olmayacağından ötürü, lafzın genel hüküm ifade ettiğini belirttikten sonra devamındaki âyette geçen (إِنَّمَا) lafzına dair dille ilgili tartışmalara girerek, kendi tercihini serdetmiş ve meselenin usûlü'l-fihktaki hurûfü'l-meânî bahsine girdiğine işaret etmiştir.⁷⁹ Bu da müellifin dille ilgili tartışmalara usûl hakkındaki yorumlarına destek kabilinden müracaat ettiği izlenimi vermektedir.

Netice itibariyle Tûfî, eserinde usûl meselelerini merkeze almaktadır. Ancak müellif bunun yaparken sûrelerin Mushaf'taki sırasına itibar etmek suretiyle sadece usûlle ilgili olan âyetleri konu edinmektedir. O halde eser bütün âyetleri tefsir etmekten ziyade usûlle ilgili âyetlere Kur'ân'dan deliller sunmaktadır. Hal böyle olunca eserin kâmil bir tefsir olarak değerlendirilmesi imkân dâhilinde değildir. Bilakis müellif, eserinde Mushaf'taki usûlle ilgili kaidelere dair âyetleri etraflıca ele alabilmek için Kur'ân'daki âyetlerin sırasını takip etmektedir. O halde müellif âyetlere iki usûl kaidesi açısından yer vermektedir. Dolayısıyla eserin klasik bir tefsir metnindeki yöntem üzerinden değerlendirilmesi mümkün gözükmemektedir. Eserin tefsirle ilgisi sadece usûl kaideleri bağlamında âyetlere yer vermesi açısından belirli bir konu hususundaki âyetlerin ele alınmasından ibarettir.

D. Sonuç

Hicri VIII. asırda başta Bağdat olmak üzere Dımaşk, Kahire ve Filistin gibi İslâm medeniyetinin önemli ilim merkezlerinde hayat süren Necmeddîn Tûfî, gerek tefsir ilmine dair yazdığı *el-İksîr* adlı eseri gerekse bazı sûrelere dair tefsir risâleleri ile doğrudan tefsir alanına giren eserler telif etmiştir. Ancak müellifin son eseri olan *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*'nin tefsirle ilgisi hususunda ihtilaf söz konusudur. Eser her ne kadar doğrudan tefsir olarak değerlendirilip kataloglara tefsir bölümünde girmişse de Tûfî'nin, bu eserde tefsir yapmaktan ziyade usûl kaidelerine Kur'ân âyetlerinden çıkarımda bulunmak üzere bir teşebbüsü söz

⁷⁸ Bakara, 2/168.

⁷⁹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 1/303-305.

konusudur. Ne var ki eserin tertibinde Mushaf'taki âyet sırasının takip edilmesi eserin müstakil bir tefsir olarak görülmesine neden olmuştur. Buna mukabil eserde kelimeler ve fıkıh konularının merkeze alınması hasebiyle esere zikri geçen alanlar içerisinde de yer verilmiştir.

Bu araştırmada öncelikle Tûfi ve eserleri ile ilgili literatür değerlendirilmesi yapılmıştır. Bu bağlamda *el-İşârâtü'l-ilâhiyye* hakkındaki çalışmalarda eserin genellikle bir tefsir olarak addedildiği, zaman zaman da dirâyet tefsirleri arasında ele alındığı tespit edilmiştir. Ancak sınırlı da olsa eserin fıkıh ve kelimeler yönüne işaret eden çalışmalar da mevcuttur. Dolayısıyla eserin doğrudan tefsir kabul edilmesi meselesi tartışmalı kalmaktadır. Ardından araştırmada söz konusu eserin mahiyetini ortaya koymak açısından, müellifin mukaddime kısmında yer verdiği eseri yazma sebepleri ve eseri yazarken itimat ettiği hususlar incelenmiştir. Böylelikle eserin mahiyeti ile ilgili tartışmaya yön verilmeye çalışılmıştır.

Diğer taraftan Tûfi'nin eser ismine dair yaptığı açıklamalar, onun eserindeki Kur'an'ın ilâhi işaretlerinden usûl meselelerini çıkarma çabasını göstermiştir. Bu bağlamda müellif, usûlü'd-dîn ve usûlü'l-fıkıhın kaidelerini Kur'an merkezli ele almıştır. Bununla birlikte o, usûlü'd-dînin konuları arasında kader bahsine, usûlü'l-fıkıhın konuları arasında ise umûm-husûsa yoğunlaşmıştır. Ayrıca eserini Mushaf tertibine göre telif eden Tûfi, mukaddimesinde öne çıkan kavramların tahlilleri üzerinde durmuştur.

Bu araştırmada *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*'nin mukaddimesinde âyetlerden usûl meselelerinin nasıl çıkarıldığı, Kur'an ve sünnette çoğunlukla bulunan iki kaide açısından eserden seçilen bazı örnekler çerçevesinde ortaya koyulmuştur. Her ne kadar Tûfi, Kur'an âyetlerinden usûl meselelerini çıkarmayı amaçlamış olsa da usûl meselelerini ortaya koyarken âyetler muvâcehesinde yaptığı yorumlara istinaden eserin genellikle tefsir addedildiği tespit edilmiştir. Ancak bu durum eserin klasik bir tefsir gibi kabul edilmesi üstelik dirâyet tefsirleri arasına alınması, daha da ötesi klasik tefsir metotlarına göre değerlendirilmesi gibi sorunlara neden olmuştur. Hal böyle olunca eser, çoğu zaman müstakil bir tefsir olarak itibar görmüştür. Oysaki mukaddime kısmından anlaşılabilieceği üzere, müellifin eserinde Kur'an'ı tefsir etme hususunda bir gayesi bulunmamaktadır. Esasında bu durum beraberinde Fâtiha'dan Nâs sûresine kadar Kur'an sûrelerinin tamamını esas alan her çalışmanın kâmil bir Kur'an tefsiri addedilmesinin sorgulanmasını gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda mutlak tefsir eserlerinin

sınırlarının belirlenmesi ve en azından Kur'ân âyetlerinin yorumlanmasını esas alan eserlere tefsir olarak itibar edilmesi kaçınılmaz olacaktır.

Netice itibariyle *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*'nin bölümleri itibariyle tefsir izlenimi vermesine rağmen, Tûfi'nin bu eserinde doğrudan tefsir yapma gayesinin bulunmaması nedeniyle eserin kâmil bir Kur'ân tefsiri addedilmesinin eserin anlaşılmasında engel teşkil edeceği sonucuna ulaşılmıştır. Dolayısıyla eseri klasik tefsir tasniflerinin içine almak yerine, Kur'ân âyetlerinden usûl kaidelerini çıkarmaya çalışan bir tür Kur'ân ilimleri çalışması olarak değerlendirmek daha uygun olacaktır.

E. Kaynakça

- Abdurrahman, Abdülcebbar. *Zehâirü't-türâsi'l-'Arabiyyi'l-İslâmî: delil bibliyografî li'l-mahtûâtü'l-'Arabiyyi'l-maḥbûa hattâ 'âm 1980m. y.y., 1981/1401.*
- Ahmed Cevdet Paşa. *Kıyas-ı Enbiya*. haz. Mahir İz. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985.
- Arpağuş, Faysal. *Necmeddîn et-Tûfî'nin el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye'si (İnceleme ve Değerlendirme)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetü'l-'ârifîn esmâi'l-müellifîn ve âşârü'l-muşannifîn*. haz. İbnülemin Mahmûd Kemal İnal – Avni Aktuç. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951; Tahrân: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1967.
- Bekâ, Muhammed Mazhar. *Mu'cemü'l-uşûliyyîn*. Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1414.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur*. Leiden: E. J. Brill, 1949.
- Demiri, Lejla. “Tûfî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/324-327. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Demiri, Lejla. *Muslim Exegesis of the Bible in Medieval Cairo: Najm al-Dîn al-Tûfî's (d. 716/1316) Commentary on the Christian Scriptures*. Leiden: Brill, 2013.
- Dirik, Mehmet. *Tûfî'ye Göre İslam Hukuk Metodolojisinde Maslahat*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, Riyad ts..
- Hansârî. *Ravdatü'l-cennât fi ahvâli'l-'ulemâ ve's-sâdât*. thk. Esedullah İsmailiyyân. Tahrân: Mektebetu İsmailiyyân, 1390.
- Heinrichs, W. P.. “al-Tûfî”, *The Encyclopaedia of Islam*. 10/588-589, Leiden: Brill, 2000.
- Heinrichs, Wolfhart. “Nağm al-Dîn al-Tûfî on the Incorrect Reading of the Fâtıha and Other Thought Experiments”. *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 58 (2005), 145-161.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed el-Askalânî. *ed-Düreru'l-kâmine fi a'yâni'l-mieti's-sâmine*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadise, 1966.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed. *ez-Zeyl 'alâ ṭabakâti'l-Hanâbile*. thk. Abdurrahman b. Süleyman b. Muhammed el-Useymin. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 2005.
- Karabulut, Ali Rıza. *Mu'cemü'l-mahtûât el-mevcûde fi mektebât İstanbul ve Anadolu*. y.y., ts.
- Karagöz, Mustafa. “el-İksîr fi Kavâidi't-Tefsîr Örneğinde Tefsir Usûlü Yazımına Bir Katkı”. *Hitt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2010/1), 171-200.
- Karaman, Hayreddin. *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslam Hukuk Tarihi*. İstanbul: İrfan Yayınevi, ts.
- Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zunûn an esmâi'l-kütübi ve'l-fünûn*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemu kabâili'l-'Arabi'l-kadîme ve'l-hadîşe*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982.

Sümeyye Sevinç: Tûfî'nin *el-İşârâtü'l-İlâhiyye* Adlı Eserinin Dirayet Tefsiri Olarak... - 49 -

- Koca, Ferhat. "İslam Hukukunda Maslahat-ı Mürsele ve Necmeddîn et-Tûfî'nin Bu Konudaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi". *İLAM Araştırma Dergisi* 1/1 (1996), 93-122.
- Koca, Ferhat. "Tûfî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 41/327-330. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Muhsin el-Emin. *A'yânu's-Şîa*. thk. Hasan el-Emin. Beyrut: Dâru't-Teâruf li'l-Maţbûât, 1983.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmî'u's-şâhîh*. Beytû'l-Efkârî'd-Devliyye, Riyad 1998.
- Opwis, Felicitas Meta Maria. *Maslaha: An Intellectual History of A Core Concept in Islamic Legal Theory*. New Haven: Yale University, Doktora Tezi, 2001.
- Ramazan el-Bûtî. *Đavabiţü'l-maşlahat fi's-şer'ati'l-İslâmiyye*. Dımaşk: el-Mektebetü'l-Emeviyye, 1966; Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982.
- Safedî, Ebû's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *A'yânü'l-'asr ve a'vânü'n-nasr*. thk. Ali Ebû Zeyd vd.. Dımaşk: Dârü'l-Fikr; Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muâsır, 1998.
- Safedî, Ebû's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1962.
- Seber, Abdulkerim. "Necmeddîn et-Tûfî'nin *el-İksîr fi'ilmî't-tefsîr* İsimli Eserinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi". *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2006), 25-59.
- Shihadeh, Ayman. "Three Apologetic Stances in al-Tûfî: Theological Cognitivism, Noncognitivism, and a Proof of Prophecy from Scriptural Contradiction". *Journal of Qur'anic Studies* 8/2 (2006), 1-23.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Buğyetü'l-vuât fi tabaţâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979.
- Taş, Abdurrahman. *Necmuddîn et-Tûfî: Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Tûfî, Ebu'r-Rebî Necmeddîn Süleyman b. Abdilkavî, *Alemü'l-cezel fi'ilmî'l-cedel*, thk. Heinrich Wolfhard, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1987.
- Tûfî, Ebu'r-Rebî Necmeddîn Süleyman b. Abdilkavî. *Be'ânü mâ ve'kaa fi'l-Kur'ân mine'l-a'dâd*. thk. Ali Hamid es-Sâlihîh. Riyad: Müessesetü'n-Nûr, 1383.
- Tûfî, Ebu'r-Rebî Necmeddîn Süleyman b. Abdilkavî. *Der'ü'l-kavli'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh*. thk. Ayman Shihadeh. Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2005.
- Tûfî, Ebu'r-Rebî Necmeddîn Süleyman b. Abdilkavî. *el-İksîr fi'ilmî't-tefsîr*. thk. Abdülkadir Hüseyin. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1977.
- Tûfî, Ebu'r-Rebî Necmeddîn Süleyman b. Abdilkavî. *el-İntişâratü'l-İslâmiyye fi'ilmî mukâreneti'l-edyân*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Mısır Dârü'l-Beyân, 1983.
- Tûfî, Ebu'r-Rebî Necmeddîn Süleyman b. Abdilkavî. *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhişi'l-uşûliyye*. thk. Ebû Asım Hasan b. Abbas b. Kutb. 3 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Ĥadîşe, 2002.
- Tûfî, Ebu'r-Rebî Necmeddîn Süleyman b. Abdilkavî. *Muhtaşaru'r-Ravda (el-Bülbül fi'usûli'l-fikh)*. thk. Muhammed b. Tarik b. Ali el-Fevzân. Riyad: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 1435.

- 50 - Usul İslam Araştırmaları 34 (2020): 27-54

Tûfî, Ebu'r-Rebî Necmeddîn Süleyman b. Abdilkavî. *Muslim exegesis of the Bible in medieval Cairo = Ta'liq 'ala al-Anajil al-arba'ah, a critical edition and annotated translation with an introduction by Lejla Demiri*. Leiden: Brill, 2013.

Tûfî, Ebu'r-Rebî Necmeddîn Süleyman b. Abdilkavî. *es-Şa'katü'l-ğadabiyye fi'r-red 'alâ münkiri'l-'Arabiyye*. thk. Muhammed b. Hâlid Fâdıl. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1997.

Tûfî, Ebu'r-Rebî Necmeddîn Süleyman b. Abdilkavî. *Şerhu Muhtaşari'r-Ravda*. thk. İbrâhim b. Abdullah Âl-i İbrâhim. Riyad: Maţâbiü's-Şarkî'l-Evsat, 1989/1409.

Tülü, Ali. *Necmeddin Tûfî'nin Maslahat Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Yıldırım, Hüseyin. *Necmeddin Tûfî'nin "el-İksîr fi'ilmî't-tefsîr" Adlı Eserinin Kur'ân İlimleri Açısından Değerlendirilmesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.

Zeyd, Mustafa. *el-Maşlahat fi't-teşrü'l-İslâmî ve Necmeddîn et-Tûfî*. Kahire: Matbaatü'l-Lecneti'l-Beyân el-'Arabî, 1954.

Zirikli, Hayreddin. *el-A'lâm: Kâmusu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1984.

F. Ekler

EK 1: Necmeddîn et-Tûfî'nin Kur'ân ve Tefsirle İlgili Eserleri⁸⁰

1.	Mevcut Eserleri	Eserin Adı	<i>el-İksîr fî kavâ'idi't-tefsîr</i> ⁸¹ (الإكسير في قواعد التفسير)
		Telif Yeri	Şam -Muhtemel-
		Telif Tarihi	Hicrî 704 senesinden sonra -Muhtemel-
		Konusu	Tefsir usûlü (Belagat konularını Kur'ân âyetleriyle örneklendiren belagat yönü ağır bir eser)
		Diğer	Eserin muhakkiki kitabın adını " <i>el-İksîr fî ilmi't-tefsîr</i> " şeklinde vermiştir. (376 sayfa)
2.	Mevcut Eserleri	Eserin Adı	<i>Buğyetü'l-vâsıl ilâ ma'rifeti'l-fevâşıl</i> (بغية الواصل إلى معرفة الفواصل)
		Telif Tarihi	Hicrî 708'den önce (Müellif 708'de yazdığı <i>Şerhu'l-muhtaşar</i> adlı eserinde bu esere gönderme yapar.)
		İstinsah Yeri ve Tarihi	İbrahim b. Ali Mustafa 1185'te istinsah etmiştir.
		Konusu	Kur'ân İlimleri Bazı kaynaklarda cedel ile ilgili olduğu ileri sürülür. ⁸²
		Diğer	Riyad'da el-Buhûş ve'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye'de numara 10-02789'da kayıtlıdır. (19 varak)
3.	Mevcut Eserleri	Eserin Adı	<i>'Alemü'l-cezel fî ilmi'l-cedel</i> ⁸³ (علم الجدل في علم الجدل) (جدل القرآن)
		Telif Yeri	Kahire (el-Medresetü's-Sâlihiyye)

⁸⁰ Bu tablo oluşturulurken Tûfî'nin *es-Şa'katü'l-gâdâbiyye fî'r-red 'alâ münkiri'l-'Arabiyye* adlı eserini tahkik eden Muhammed b. Hâlid Fazıl'ın eserin girişinde verdiği malumatlardan istifade edilmiştir.

⁸¹ Ebu'r-Rebî Necmeddîn Süleyman b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Said et-Tûfî, *el-İksîr fî ilmi't-tefsîr*, thk. Abdülkadir Hüseyin (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1977).

⁸² İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ tabakâti'l-Hanâbile*, 2/367; Bağdathî İsmail, *Hediyyetü'l-'ârifin*, 1/400.

⁸³ Ebu'r-Rebî Necmeddîn Süleyman b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Said et-Tûfî, *Alemü'l-cezel fî ilmi'l-cedel*, thk. Heinrich Wolfhard (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1987).

		Telif Tarihi	Hicrî 709 -Şaban ayının birinden Cemâziyelâhirin sonuna kadar- (Tarih Tûfî'nin ifadesiyle sabittir.)
		İstinsah Yeri ve Tarihi	İlk istinsahı Muhammed b. Abdulvâhid el-Bağdâdî hicrî 727 senesinin Rebûlâhir ayında, ikinci istinsahı ise Muhammed b. Muhammed el-Bâhî el-Kureyşî 4 Cemâziyelevvel 769'da Kahire'de yapmıştır.
		Konusu	Cedel ve münazara
		Diğer	Eserin yazma nüshaları Şehit Ali Paşa Kütüphanesi'nde dört nüshanın bulunduğu mecmuanın içerisinde 2315 numarada, Murat Molla Kütüphanesi'nde el- <i>İşâratü'l-ilâhiyye</i> 'nin de bulunduğu beş eseri ihtiva eden mecmuada 30 numarada kayıtlıdır.
4.		Eserin Adı	<i>İdâhu'l-beyân 'an ma'na ümmi'l-Kur'ân</i> ⁸⁴ (إيضاح البيان عن معنى أم القرآن)
		Telif Yeri	Kahire (hapiste)
		Telif Tarihi	Hicrî 711 yılının Recep ayında
		Konusu	Kâf, Kıyâme, Nebe, İnşikâk, Târık vb. sûrelerin tefsirini içeren mecmuanın son risâlesi olarak telif edilmiştir.
		Diğer	Eserin yazma nüshası Medine'de el-Câmiatü'l-İslâmiyye'de 1205 numarada kayıtlıdır. Küçük bir risâledir. (9 varak)
5.		Eserin Adı	Tefsîru Sûreti Kâf ⁸⁵ (تفسير سورة ق)
		Telif Yeri	Kahire (hapiste) "Bu risâlelerin çoğunu 711'de hapiste bitirdim."
		Telif Tarihi	Hicrî 711
		Diğer	Eserin yazması müellifin <i>İzâhu'l-beyân 'an mana ümmi'l-Kur'ân ve Beyânu mâ veķaa fi'l-Kur'ân mine'l-a'dâd</i> adlı 2 risâlesi ile birlikte 7 risâle halinde Berlin'de bulunur.
6.		Eserin Adı	Tefsîru Sûreti'l-Kıyâme (تفسير سورة القيامة)
7.		Eserin Adı	Tefsîru Sûreti'n-Nebe (تفسير سورة النبأ)

⁸⁴ Eseri Ali Hüseyin el-Bevvâb Riyad'da hicrî 1413 senesinde 27 sayfa halinde neşretmiştir.

⁸⁵ Ali el-Bevvâb bundan sonraki risâlelerle birlikte beş risâleyi Riyad'da hicrî 1412 senesinde 117 sayfalık tek kitap olarak yayınlamıştır.

8.	Eserin Adı	Tefsîru Sûreti'l-İnşikâk (تفسير سورة الإنشاق)
9.	Eserin Adı	Tefsîru Sûreti't-Târik (تفسير سورة الطارق)
10.	Eserin Adı	<i>Beyânu mâ veķaa fi'l-Kur'ân mine'l-a'dâd</i> ⁸⁶ (بيان ما وقع في القرآن من الأعداد)
	Telif Yeri	Kahire (hapiste) -Muhtemel-
	Telif Tarihi	Hicrî 711 -Muhtemel- (Bu risâlesinde tarih vermemiş olmasına rağmen risâlelerinin çoğunu hapisteyken 711'de yazdığına dair mühür bulunması hasebiyle bu tarihte yazmış olması muhtemeldir.)
	İstinsah Yeri ve Tarihi	Muhammed b. Abdulvehhâb b. Muhammed el-Ensârî el-Hanbelî hicrî dokuzuncu asırda istinsah etmiştir.
	Konusu	Kâf, Kıyâme vb. diğer sûrelerin tefsirinin bulunduğu risâleleri içerir. (1) sayısı ve onun geçtiği âyetlerle başlar.
	Diğer	Yazma nüshası Berlin'de bulunur. Küçük bir risâledir.
	11.	Eserin Adı
Telif Yeri		Kahire (hapiste) -Muhtemel-
Telif Tarihi		Hicrî 711 -Muhtemel- (Bu eserde <i>Risâletü Ümmi'l-Kur'ân</i> ile <i>er-Riyâzu'n-nevâzir</i> adlı eserlerini zikretmiştir.)
Diğer		Eserin yazma nüshası Berlin'de <i>İzâhu'l-beyân an mana ümmi'l-Kur'ân</i> ve <i>Beyânu mâ veķaa fi'l-Kur'ân mine'l-a'dâd</i> ve <i>Hilâlu'l-akd fi'ahkâmi'l-mu'tekid</i> ile Tûfî'nin risâlelerinin de bulunduğu bir mecmuada yer almaktadır. Aynı zamanda yazma nüshaları Medine'de ve Riyad'da mevcuttur.
12.	Eserin Adı	<i>el-İşârâtü'l-ilahiyye</i> <i>ile'l-mebâhişi'l-usûliyye</i> ⁸⁷

⁸⁶ Ebu'r-Rebî Necmeddîn Süleyman b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Said et-Tûfî, *Beyânu mâ veķaa fi'l-Kur'ân mine'l-a'dâd*, thk. Ali Hamid es-Sâlihî (Riyad: Müessesetü'n-Nûr, 1383). Ayrıca eser hicrî 1410'da tekrar basılmıştır.

⁸⁷ Ebu'r-Rebî Necmeddîn Süleyman b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Said et-Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, thk. Ebû Asım Hasan b. Abbas b. Kutb.

			(الإشارات الإلهية إلى مباحث الأصولية)
		Telif Yeri	Beytü'l-Makdis
		Telif Tarihi	13.03.716-23.04.716
		İstinsah Yeri ve Tarihi	Kahire, Halep, Medine, Türkiye vb.
		Konusu	Kur'ân İlimleri
		Diğer	(218 varak)
13.	Meçhul Eserleri	Eserin Adı	<i>er-Riyâzu 'n-nevâdir fi'l-eşbâh ve 'n-nezâir</i> ⁸⁸ (الرياض النواضر في الأشباه والنظائر)
14.		Eserin Adı	<i>Muhtaşaru 'l-meâleyn</i> ⁸⁹ (مختصر المعالين)
		Diğer	Fâtiha Sûresi'nin Kur'ân'ın tamamını kapsadığı ifade edilir. ⁹⁰

⁸⁸ İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ tabağâti'l-Hanâbile*, 2/367; Bağdatlı İsmail, *Hediyetü'l-'ârifîn*, 1/401.

⁸⁹ İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ tabağâti'l-Hanâbile*, 2/367.

⁹⁰ İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ tabağâti'l-Hanâbile*, 2/367.

İmam Ebû Hanîfe'nin İbadetler Konusunda Yalnız Kaldığı Bazı Görüşleri ve Bunların Tahlili

Mehmet Ali Aytekin*

Öz

İslam düşünce tarihinin köşe taşlarından biri olan İmam Ebû Hanîfe, aynı zamanda İslam hukukunun kurumsal yapıya kavuşmasına katkı sağlayan fakihler arasında ilk sıralarda yer alır. Onun düşünce sistemi farklı ilmi disiplinler tarafından çok yönlü olarak araştırılmış; İslam düşünce ve hukuk tarihindeki derin etkisi ve haiz olduğu konumu takdir ve teslim edilmiştir. Bununla birlikte Ebû Hanîfe, bazı görüşlerinden dolayı birtakım eleştirilerin hedefi olmuştur. Eleştirilen yönlerden biri de münferit kaldığı fikhî görüşleridir. Doğası gereği fikhî konularda ihtilaf, kaçınılmaz bir durumdur. Bu nedenle fıkıhta farklı doktrinler ortaya çıkmıştır. Ancak bazı meselelerde İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed gibi öğrencilerinin dahi diğer mezhep imamları ile aynı kanaatte olması, İmam Ebû Hanîfe'nin hadislerle aykırı hareket ettiği şeklinde ve benzeri birtakım ithamlara maruz kalmasına neden olmuştur. Fıkıhın ibâdât, muâmelât ve ukûbât alanlarını ilgilendiren bu görüşlerin tamamı makalenin sınırlarını aşacağı için çalışmada sadece ibadetler konusunda Ebû Hanîfe'nin yalnız kaldığı görüşleri ele alınmış ve bunların tahlili yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ebû Hanîfe, Cumhur, İmâmeyn, Hanefî Mezhebi, Fikhî Görüşler, İbadet.

* Dr. Öğr. Üyesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, ORCID: 0000-0002-0318-7515, maliaytekin@hotmail.com

The Most Famous Perspectives of Imam Abū Ḥanīfa Related to Worship Practices That He Stood Alone and The General Investigation of Those Issues

Abstract

Imam Abū Ḥanīfa, one of the most significant figures of the history of the Islamic thought, was one of the pioneers who contributed to the development of Islamic law. His thought has been examined even by different sciences in many respects and it is clear that his significance in the field of Islamic law and philosophy cannot be neglected. Meanwhile, he has been criticized by some other scholars due to his perspectives. Most of the critiques directed to him were about his solitary ideas. Usually, there unavoidably can be several discussions on juridical issues. Therefore, many different doctrines are related to those new issues. Especially, when his students such as Imam Abu Yusuf and Imam Mohammad stand with other scholars, he has been subjected to certain criticism. As studying Imam Abū Ḥanīfa's solitary views in all issues in *ibādāt*, *muamelāt*, and *ukūbāt* would become beyond this study, this article examines just certain issues related to worship practices that Abū Ḥanīfa stood alone.

Keywords: Abū Ḥanīfa, Majority, Imameyn, Hanif Madhab, Juridical Perspectives, Worship.

دراسة تحليلية لبعض آراء أبي حنيفة التي انفرد بها في العبادات

الملخص

يُعد الإمام أبو حنيفة ركناً أساسياً من أركان تاريخ الفكر الإسلامي، وهو من أبرز الفقهاء الذين أسهموا في تكوين البنية المؤسساتية للشريعة الإسلامية. و كان مناهجه الفكري محل دراسة لمختلف العلوم التي تناولته من جوانب عدة، و سلّم بأن لمنهاجه الأثر العميق و المكانة الرفيعة في تاريخ الفكر و الشريعة الإسلامية. إلا أن بعض الانتقادات نالت أبا حنيفة نتيجة لبعض آرائه الفقهية التي انفرد بها عن غيره. إنّ الاختلاف في الأمور الفقهية، أمر تقتضيه طبيعة هذا العلم. و من أجل هذا ظهرت مذاهب مختلفة في الفقه. و أدى إتفاق تلاميذ أبي حنيفة -كالإمام أبو يوسف و الإمام محمد- مع أئمة المذاهب الأخرى في بعض المسائل، إلى إتهام أبي حنيفة بمخالفته للحديث. و لقد قمنا بدراسة و تحليل آراء أبي حنيفة التي انفرد بها عن غيره في العبادات فقط نظراً لأن جميع هذه الآراء المتعلقة بمجال العبادات و المعاملات و العقوبات الفقهية ستفوق حدود المقالة.

الكلمات المفتاحية: أبو حنيفة، الجمهور، الإمامين، المذهب الحنفي، الآراء الفقهية، العبادات.

A. Giriş

Kendine özgü sistematiğiyle tüm hukuk sistemleri arasında orijinal bir yapıya sahip olan İslam hukuku, İslam bilginlerinin fevkalade gayretleri ile kısa zamanda kurumsal bir kimliğe kavuşmuştur. Fıkıhın kurumsallaşmasında ve normatif bir hüviyet kazanmasında asırları aşarak modern zamana ulaşan ve hâlâ hayatiyetini devam ettiren fıkıh ekolleri ve özellikle de Hanefî fikhî düşünce sistemi kilit bir role sahiptir. Hanefî fikhî düşünce sistemi denilince de ilk akla gelen isim şüphesiz ki İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe'dir.

İmam Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767), özel olarak Hanefî doktrinindeki genel olarak da İslam düşünce tarihindeki derin etkisi pek çok araştırmaya konu olmuştur. Bu araştırmalarda Ebû Hanîfe'nin kelâm, hadis ve fıkıh gibi temel İslami ilimlerdeki düşünce sistemi çeşitli yönlerden, farklı açılardan ele alınmıştır. Yapılan çalışmalarda ve yazılan eserlerde Ebû Hanîfe'nin İslam düşünce tarihindeki etkisi ve konumu takdir ve teslim edilmekle birlikte bu büyük İmam, bazı görüşlerinden dolayı zaman zaman eleştirilerin de hedefi olmuştur.¹ Eleştirildiği yönlerden biri de yalnız kaldığı fikhî görüşleridir. Öğrencilerinden İmam Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed'in (ö. 189/805) dahi farklı

¹ Mesela İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef* adlı hadis kitabının son cildinde “Kitâbu’r-red alâ Ebî Hanîfe” başlığı altında, “bu bölüm, Ebû Hanîfe'nin Allah Rasûlü'nden gelen hadislere muhalefet ettiği hususlar hakkındadır” (هَذَا مَا خَالَفَ بِهِ أَبُو حَنِيفَةَ الْأَنْزَلِيُّ الَّذِي جَاءَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) değerlendirmesini yaparak Ebû Hanîfe'yi, zikrettiği meselelerde hadislere aykırı hareket etmekle itham etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Abdullah b. Muhammed Ebû Bekr b. Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409) 7/277-325. Ancak Ebû Hanîfe'ye yönelik bu tür eleştirilere cevap sadedinde birçok çalışma yapılmıştır. Mesela Muhammed Zâhid el-Kevserî, İbn Ebî Şeybe'nin 125 meselede Ebû Hanîfe'nin hadislere muhalefet ettiğini iddia etmesi ve bunları detaylandırması üzerine reddiye olarak *en-Nüketü'l-tarîfe fi't-tehaddis an rüdüdi İbn Ebî Şeybe alâ Ebî Hanîfe* adlı eserini; Hatîb el-Bağdâdî'nin İmam Ebû Hanîfe hakkındaki ithamlarına reddiye olarak da *Te'nîbü'l-Hatîb alâ mâ sâkahû fi tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-ekâzîb* adlı eserini yazmıştır. Ayrıca bu tür iddialara akademik düzeyde de cevaplar verilmiştir. Örneğin bk. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: 2012), 272-311; Zaylabidin Azimamatov, “Ebû Hanîfe'ye Yöneltilen Eleştiriler”, *Dini Araştırmalar* 8/24 (Haziran 2006), 169-178; Saffet Köse, “Hile-i Şer'iyye Konusunda Ebû Hanîfe'ye Yöneltilen İthamlar”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (Nisan 2012), 149-162; Fatih Tok, Ebû “Hanîfe Hakkında İki İddia: Mürcülük ve Halku'l-Kur'an”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (Nisan 2012), 245-267; Ataullah Şahyar, “Ehl-i Hadis Tarafından Ebû Hanîfe'ye Yöneltilen Tenkitler”, *Journal of Islamic Research* 6 (Haziran 2013), 6-21; Kadir Gürler, Buhârî'nin Hanefîler için kullandığı ‘Bazı İnsanlar’ İfadesine Yönelik Bedrüddîn el-Aynî'nin Değerlendirmeleri” *Uluslararası Bedrüddîn el-Aynî Sempozyumu ve II. Hadis İhtisas Toplantısı: Tebliğler, Müzâkereler* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016) 355-369.

kanaatte olduğu bu konularda İmam Ebû Hanîfe'nin cumhur ulemadan farklı görüşlere sahip olması yadırganmış, hatta bundan dolayı bazı hadislere muhalefet etmekle itham edilmiştir.²

Ebû Hanîfe'nin bu tür görüşleri fıkıh kitaplarının ilgili bâblarında zikredilmiştir. Ancak diğer mezheplere ait literatürde Ebû Hanîfe'nin bir meselede yalnız kaldığı ifade edilirken genellikle onun, İmam Mâlik (ö. 179/795), İmam Şâfiî (ö. 204/820) ve İmam Ahmed (ö. 241/855) gibi mezhep imamlarının görüşlerinden farklı görüşte olduğu kastedilmektedir. Çünkü bu meselelerin birçoğunda İmam Ebû Hanîfe'nin yalnız olmadığı, öğrencilerinin de onunla aynı kanaatte olduğu görülmektedir.³

İmam Ebû Hanîfe'nin fikhî görüşleri ile ilgili akademik düzeyde birtakım çalışmalar yapılmıştır.⁴ Fikhî görüşleri yanında onun usûl anlayışını ihtiva eden

² Fikhî meselelerde cumhura muhalif görüşler sadece Ebû Hanîfe'ye has bir durum değildir. Zira diğer mezhep imamlarının da bazı fikhî meselelerde münferit kaldıkları ehline malum olan bir husustur. Nitekim onların bu tür görüşlerini fikhî kitaplarında bulmak mümkündür. Bu tür ihtilaflar, itihad ehlinde sadır olduğu sürece normal bir durum ve fikhî bir zenginlik olarak kabul edilmeli; bunlar ayırtırmaya, bölünmeye ve taassuba neden olmamalıdır.

³ Mesela İbn Rüşd, namazda sesli gülmenin abdesti bozması konusunda Ebû Hanîfe'nin şaz kaldığını ifade etmektedir (Bk. Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, thk. Alî Muhammed Muavvaz [Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004], 44). Ancak bu meselede Hanefî mezhebi imamları arasında herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır (Bk. Mahmûd b. Ahmed Bedrüddin el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, thk. Eymen Sâlih Şa'bân [Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1433/2012], 1/287). İmam-ı A'zam'ın malî muamelâta yalnız kaldığı meselelerin ele alındığı "*Müfredâtü Ebî Hanife fi'l-muâmelâti'l-mâliyye ve tatbikühe'l-muâsıra*" ismiyle yapılan akademik çalışmada da genelde diğer mezhep imamlarından farklı olan görüşlerin ele alındığı görülmektedir (Bk. Cevzâ bt. Bâdî el-Uteybî, "*Müfredâtü Ebî Hanife fi'l-muâmelâti'l-mâliyye ve tatbikühe'l-muâsıra*" [Riyad: Melik Suûd Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1426], 61-253).

⁴ Bu çalışmalar için Bk. Celal Yeniçeri, "Ebû Hanîfe'nin Hayatı, Malî ve İktisadî Görüşleri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986), 255-272; Mehmet Erdoğan, "İmam Ebû Hanîfe ve Kadının Nikah Akdinde Taraf Olması", *İslami Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (2002), 255-257; Abdullah Kahraman, "Ebu Hanîfe'nin İctihatlarında İnsan Hürriyetine ve Onuruna Verdiği Önemi Gösteren Bir Örnek -Sefihin Hacir Edilmemesi-" *İslami Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (2002), 247-253; Kâşif Hamdi Okur, "Ebû Hanîfe ve Anadilde İbadet", *İslami Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (2002), 83-90; Soner Duman, "Ebû Hanîfe'nin İctihadlarındaki Değişim (Kaynaklar, Sebepler, Analiz)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (Nisan 2012), 441-465; Davut İltaş, "Ebû Hanîfe'nin Haramlık Doğuran Süt Emme Müddeti Konusundaki Görüşünün Temellendirilmesi", *Bilimname* XXV/2 (2013), 7-48; Abdülmuhsin Tâhâ Yûnus, "el-Mesâilü'l-fikhiyye elletî fevveza fihâ el-İmâm Ebû Hanife rahimehüllâh el-hükme ilâ ra'yi'l-mübtelâ", *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (KÜİFD)* 1/1 (Kasım 2017), 123-158; İlyas Yıldırım, "Hanefî Geleneğin İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye Muhalefetini Yorumlayışı: Öşür Merkezli Bir Okuma", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 34 (Ekim 2019), 51-84.

önemli ve hacimli çalışmalar da yapılmıştır.⁵ Ancak onun yalnız kaldığı meseleleri ele alan müstakil bir çalışma, görebildiğimiz kadarı ile bulunmamaktadır. Haddi zatında bu konuda müstakil bir çalışmanın yapılması Ebû Hanîfe'nin ichtihadında takip ettiği usulün daha somut bir şekilde tespit edilmesine katkı sağlayacağı gibi, bu ve benzeri meselelerde İmam'ın hadisleri nasıl değerlendirdiği ve hadislere muhalefet edip etmediği hususunu netleştirmeye de katkı sağlayacaktır.

Bu düşünceden hareketle makalede Ebû Hanîfe'nin cumhurdan yani İmâmeyn⁶ ve diğer üç mezhep imamından farklı olan görüşleri ele alınacaktır. Ancak makalenin hacmini aşacağı için bu çalışma sadece ibâdât alanı ile sınırlandırılmış; muâmelât ve ukûbât ile ilgili konular kapsam dışı bırakılmıştır. Meseleler ele alınırken önce cumhurun⁷ görüşleri ve delilleri, daha sonra Ebû Hanîfe'nin görüşü ve delilleri verilecektir.⁸ Konunun özelliği gereği çalışmada

⁵ Örneğin Metin Yiğit “İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet” adıyla bir doktora tezi hazırlamıştır. Genel olarak Ebû Hanîfe'ye göre sünnetin hücciyetini ele aldığı çalışmasında Yiğit, tahrîç yöntemi ile Ebû Hanîfe'ye sonraki dönemlerde nispet edilen usûl kaidelerinin nispetini değerlendirmiş ve bazılarının ona nispetini sağlıklı bulmamıştır (Bk. Metin Yiğit, İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet [Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007], 181-336). Yiğit'in çalışması aynı isimle 2009 yılında İz yayıncılık tarafından neşredilmiştir. Ayrıca Yiğit, doktora tezinden yine aynı isimle *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*'nde bir makale neşretmiştir (Bk. Metin Yiğit, İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (Nisan 2012), 69-114. Diğer çalışmalar için bk. Hacı Mehmet Günay, “Hanefî Mezhebi'nin Mezhep İçi İşleyişi: Görüşler, Hiyerarşi ve Ebû Hanîfe'nin Görüşününün Tercih Edildiği Durumlar ”, *İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi* (Bursa: KURAV Yayınları, 2005), 417-429; Sahiran Syamsuddin, “Ebû Hanîfe'nin Âhad Hadisi İslam Hukukunun Bir Kaynağı Olarak Kullanması” çev. Abdullah Kahraman, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2 (Aralık 2003), 319-331; Ferhat Koca, “Hanefî Mezhebinde Ebû Hanîfe İle Ebû Yûsuf ve Muhammed Arasındaki Hukuki Görüş Farklılıkları”, *EKEV Akademik Dergisi* 8/18 (Kış 2004) 143-160; Ertuğrul Akın, “Diğer Müçtehitlerle Farklılıkları Bağlamında Ebû Hanîfe'nin İctihad Mantığı” (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009); Musa Günay, İslam Hukukunun Oluşum Sürecinde İctihad: Ebû Hanîfe Örneği (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012); Musa Günay, “Hanefî Usûlündeki Bazı Prensiplerin İmam Ebû Hanîfe'ye nispetinin Değerlendirilmesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (Nisan 2012), 299-325. Yapılan bu çalışmalar tamamıyla İmam Ebû Hanîfe'nin usûlü ve usûl anlayışı üzerinde yoğunlaşmıştır.

⁶ İmameyn ifadesinden kasıt İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'dir.

⁷ Bu çalışmada cumhurdan maksat İmam Mâlik, İmam Şâfiî, İmam Ahmed ve Hanefîlerden İmam Ebû Yûsuf ile İmam Muhammed'dir. Makalede ihtisar babından bu âlimler için cumhur ifadesi kullanılacaktır.

⁸ Bize, Ebû Hanîfe'nin bizzat kendisinin yazdığı herhangi bir fıkıh kitabı intikal etmediği için onun görüşlerine ait deliller ve gerekçeler büyük oranda öğrencileri tarafından tahrîc

Ebû Hanîfe'nin delilleri üzerinde daha fazla durulacaktır. Zira çalışmanın hedefi ihtilafli olan bu meselelerde doğru olan tarafı ve görüşü belirlemek değil, Ebû Hanîfe'nin kullandığı delillerden hareketle onun meselelere bakış açısını ve yalnız kalma nedenlerini tespit edebilmektir.

Çalışmamızı yaparken öncelikle Hanefî mezhebinin en temel ve sağlam kaynaklarından biri olan Mergînânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye* adlı eserinden hareketle Ebû Hanîfe'nin İmâmeyn'den farklı olan görüşleri tespit edilmiştir. İmam Mâlik, Şâfî ve Ahmed b. Hanbel'in bu meselelerdeki görüşleri de Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) *el-Mühezzeb*'i, İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) *Bidâyetü'l-müctehid*'i ve İbn Kudâme'nin (ö. 620/1223) *el-Muğni*'si gibi temel eserlere müracaat edilerek belirlenmiş ve böylelikle İmam Ebû Hanîfe'nin ibadetlerle ilgili meselelerde İmâmeyn ve diğer mezhep imamlarına nazaran münferit kaldığı görüşler ortaya çıkarılmıştır.

B. İbadetler Konusunda Yalnız Kaldığı Görüşleri

Bu kısımda öncelikle İmam Ebû Hanîfe'nin ibadetler alanında münferit kaldığı meseleleri zikredeceğiz, daha sonra bunlardan önemli gördüğümüz ve zaman zaman tartışmalara neden olan bazı görüşleri seçerek onların tahlilini yapacağız. Zira tüm meseleleri ele almak makalenin hacmini aşacaktır.

Yukarıda belirlediğimiz çerçevede tespit edebildiğimiz kadarıyla İmam Ebû Hanîfe'nin ibadetlerle ilgili meselelerde yalnız kaldığı görüşler şunlardır: Yolculuk esnasında su bulamayan ve yanında hurma nebîzi olan kişi, Ebû Hanîfe'ye göre nebîz ile abdest alır; diğerlerine göre nebîz ile abdest alması caiz değildir.⁹ Öğle namazının son vakti Ebû Hanîfe'ye göre fey-i zevâl hariç her şeyin gölgesi kendinin iki misli oluncaya kadar; diğerlerine göre bir misli oluncaya kadar devam eder.¹⁰ Öğle namazının son vaktindeki bu ihtilaf ikinci namazının

edilmiştir. Bu nedenle makalemizde, “Ebû Hanîfe delil olarak bu ayeti/bu hadisi getirmiştir...” şeklindeki cümlelerin bu bağlamda değerlendirilmesi gerekir. Esasında bu durum diğer imamlar için de geçerlidir.

⁹ Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1995), 1/17; Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedi*, thk. Muhammed Tâmir [Kahire: Dâru's-Selâm, 1433/2012], 1/57; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 37; Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî, *el-Muğni*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1429/2008), 1/21.

¹⁰ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/101; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/91; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 90; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 1/303.

ilk vaktinde de ihtilafa neden olmuştur.¹¹ Yatsı namazının ilk vakti Ebû Hanîfe'ye göre şafaktaki beyazlık; diğerlerine göre şafaktaki kırmızılık kaybolunca girer.¹² Bir kişi Arapçayı güzel telaffuz edebilse de Ebû Hanîfe'ye göre ana dili ile namazda kıraatte bulunabilir; diğerlerine göre bulunamaz.¹³ Ebû Hanîfe'ye göre mazeret olmadan sadece burun üzerine secde yapmakla farz yerine gelir; cumhura göre gelmez.¹⁴ Ümmî bir kişi ümmî ve kârilerden oluşan bir cemaate imamlık yaparsa, Ebû Hanîfe'ye göre hepsinin namazı fasit olur; diğerlerine göre ümmîlerin namazı sahih olup sadece kârilerin namazı fasit olur.¹⁵ Vitr namazı Ebû Hanîfe'ye göre vacip iken diğerlerine göre vitir müekked sünnettir.¹⁶ Gemide mazeret olmadan namazı oturarak kılmak Ebû Hanîfe'ye göre caizdir; cumhura göre caiz değildir.¹⁷ Cuma günü imam hutbeye çıkınca hutbeye başlamadan önce cemaatin konuşması Ebû Hanîfe'ye göre caiz değildir; diğerlerine göre caizdir.¹⁸ Ramazan bayramında bayram namazına giderken Ebû Hanîfe'ye göre tekbir sessiz getirilir; diğerlerine göre sesli getirilir.¹⁹ Otuz ile kırk arasındaki sığırlardan iki yaşında bir buzağı zekât olarak verilir; altmış olunca da iki yaşında iki buzağı verilir. Ancak cumhura göre kırk ile altmış arası zekâta dikkate alınmaz, Ebû Hanîfe'ye göre kırk ve altmış arasındaki sığırların da kendi hesabına göre zekâtı verilir.²⁰ Nesil üretmek için erkekli ve dişili olarak bir arada yetiştirilen atlar Ebû Hanîfe'ye göre zekâta tabidir; diğerlerine göre tabi değildir.²¹ Ebû Hanîfe'ye göre gümüşte iki yüz ile iki yüz kırk dirhem, altında da yirmi ile yirmi dört miskal

¹¹ Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 1/101; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/92; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 92; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/303.

¹² Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 1/02; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/93; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 93-94; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/372-373.

¹³ Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 1/135, 140; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/117; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 117; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/303.

¹⁴ Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 1/145; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/127; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 122; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/409.

¹⁵ Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 1/185; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/151; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/639. Bu meselede İmam Şâfiî'den iki farklı görüş rivayet edilmektedir.

¹⁶ Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 1/157; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/168; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 87; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/611.

¹⁷ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999), 2/381; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Ced, *el-Beyân ve't-tahsîl*, thk. Muhammed Hacî vd. (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988), 1/242; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/196; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/600.

¹⁸ Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 1/216; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/92; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/27-28.

¹⁹ Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, 2/484; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/210; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/66.

²⁰ Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 1/274; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/253; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 243; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/232. Ebû Hanîfe'ye göre kırktan altmışa kadar olan sığırların zekât hesaplaması için bk. Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/253-254.

²¹ Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 1/262; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/256; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/252.

arasındaki küsurat zekâta tabi değildir; cumhura göre aradaki küsuratın da zekâtı verilir.²² Cumhura göre belli özellikte olan ve beş veske ulaşan tarım ürünleri zekâta tabi iken Ebû Hanîfe'ye göre nisâb şartı olmaksızın tüm tarım ürünleri zekâta tabidir.²³ Kiraya verilen arazinin öşrü, Ebû Hanîfe'ye göre mücür üzerindedir; diğerlerine göre müstecir üzerindedir.²⁴ Ebû Hanîfe'ye göre mîkâtta baygın halde olan kişinin yerine, yol arkadaşları ihrama girebilir; diğerlerine göre bu caiz değildir.²⁵ Arafat'ta öğle namazını cemaatle kılamayan muhrim, Ebû Hanîfe'ye göre ikinci namazını cem etmeden her namazı kendi vaktinde kılar; diğerlerine göre öğle ve ikindiye cem ederek kılar.²⁶ Mina'da “taş, baş, tıraş” olarak formüle edilen ibadetler arasında tertip Ebû Hanîfe'ye göre vaciptir, terki dem cezasını gerektirir; diğerlerine göre tertip sünnet olup terkenden dolayı herhangi bir ceza gerekmez.²⁷ Mina'da dördüncü gün şeytan taşlama Ebû Hanîfe'ye göre zevalden önce yapılabilir; diğerlerine göre yapılamaz.²⁸ Ebû Hanîfe'ye göre ziyaret tavafını veya tıraş olmayı eyyâm-ı nahrden sonraya tehir eden kişi kurban keser (dem); diğerlerine göre tehirden dolayı herhangi bir ceza gerekmez.²⁹ Bir av hayvanı kesen muhrim, bundan bir şey yerse hayvanın kıymeti ile birlikte Ebû Hanîfe'ye göre yediğinin de bedelini öder; diğerlerine göre yediğinin bedelini ödemez.³⁰ Kurban bayramında kesilen kurbanın hükmü Ebû Hanîfe'ye göre vaciptir; diğerlerine göre müekked sünnettir.³¹

²² Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/291; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/265, 267; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2/304.

²³ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/283; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/276; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 236, 245; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2/338-339.

²⁴ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/290; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mesûd el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertibi's-şerâi'*, thk. Muhammed Tâmir (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1426/2005), 2/522; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 231; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2/330. Bu mesele esnasında Mergînânî'nin *el-Hidâye*'sinde geçmemektedir. Ancak araştırmamız esnasında bu meselede de Ebû Hanîfe'nin yalnız kaldığımız gördüğümüz için konuyu, güncelliğine binaen zikretme ihtiyacı hissettik.

²⁵ Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/381; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3/36.

²⁶ Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/361; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3/159; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn el-Karâfî, *ez-Zehîra*, thk. Muhammed Hacı vd. (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1415/1994) 3/256.

²⁷ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/416; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/370, 413; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 325; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3/191-192.

²⁸ Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/375; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3/195.

²⁹ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/416; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/413; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 325; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3/182, 191.

³⁰ Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, 4/306; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/426; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3/82; Karâfî, *ez-Zehîra*, 3/328.

³¹ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/432; Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/1463; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 391; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8/3.

Buna göre Ebû Hanîfe ibadetler konusunda yirmi üç meselede yalnız kalmıştır. Bunlardan; nebîz ile abdest almak, Arapça dışında anadilde ibadet, vitir namazının hükmü, taş-baş-tıraş arasındaki tertibin hükmü, ziyaret tavafının vakti, toprak ürünlerinin zekâtı, kiraya verilen araziden elde edilen ürünlerin zekâtı, atların zekâtı ve kurbanın hükmü gibi meseleler makalemizde ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

1. Hurma Nebîzi ile Abdest Almak

Âlimler mutlak su ile abdestin caiz olduğu, mutlak su anlamında olmayan sirke, yağ, çorba suyu ve süt gibi sıvılarla abdestin caiz olmadığı hususunda ittifak etmişlerdir. Ancak seferi iken su bulamayan ve yanında hurma nebîzi³² olan kişinin nebîz ile abdest almasının cevazında ihtilaf etmişlerdir.

İmam Mâlik, İmam Ebû Yûsuf, İmam Şâfî ve İmam Ahmed'in aralarında yer aldığı cumhura göre hurma nebîzi ile abdest almak caiz değildir. Su bulamayan kişi, yanında nebîz olsa da teyemmüm yapar. İmam Muhammed'e göre önce nebîz ile abdest alır, sonra teyemmüm yapar. İmam Ebû Hanîfe'ye göre bu kişi hurma nebîzi ile abdest alır, teyemmüm yapmaz.³³ Cumhur, abdest ayeti olarak bilinen "... eğer su bulamazsanız temiz toprak ile teyemmüm yapın..."³⁴ ayet-i kerimesinden ve "Temiz toprak, su bulamayan Müslümanın on yıl abdest suyudur"³⁵ hadis-i şerifinden hareketle bu hükme varmıştır.³⁶

Ebû Hanîfe'nin delili ise Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hurma nebîzi ile abdest almasıdır. Şöyle ki, cinlere İslam'ı tebliğ ettiği gecenin (leyletü'l-cin) sabahında abdest almak için İbn Mes'ûd'dan (r.a.) (ö. 32/652) su talep eden Hz.

³² Hurma nebîzi, suyun tatlanması için içine biraz hurma atılması veya suyun hurma ile kaynatılması ile elde edilen tatlı bir içecektir. Hafif acı olan suyun içine, tatlanması için hurma atmak Arapların adeti idi (Bk. Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 1/71; Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, 1/497).

³³ Ebû Hanîfe'den bu meselede farklı görüşler de rivayet edilmiştir. Şöyle ki: Hasan b. Ziyâd, Ebû Hanîfe'ye göre bu durumda olan kişinin hem hurma nebîzi ile abdest alıp hem de teyemmüm yapması gerektiğini rivayet etmiştir. Nûh b. Ebî Meryem'den de Ebû Hanîfe'nin bu görüşünden rücu ederek kişinin teyemmüm yapması gerektiğine kail olduğu rivayet edilmiştir. Ancak zâhiru'rivâye olan görüş yukarıda zikredildiği gibidir (Bk. Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 1/66-67).

³⁴ el-Mâide 5/6.

³⁵ Süleymân b. Eş'as Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavût (Beyrut: Dâru'r-Risâle el-Alemiyye, 1430/2009), "Tahâre", 120 (332); Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *el-Câmi' u's-sahîh*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), "Tahâre", 92 (124).

³⁶ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/17; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 37-38; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/21; Aynî, *el-Binâye*, 1/497.

Peygamber'e İbn Mes'ûd, yanında sadece hurma nebîzi olduğunu söylemiş; Peygamberimiz, “*güzel bir yemiş/hurma ve temiz bir su*” buyurarak nebîz ile abdest alıp sabah namazını kılmıştır.³⁷ Ayrıca sahâbeden Hz. Ali (ö. 40/661), İbn Mes'ûd ve İbn Abbâs (ö. 68/687), hurma nebîzi ile abdestin caiz olduğu görüşünü dile getirmişlerdir.³⁸ Tâbiinden Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve 'İkrime (ö. 105/723) de bu görüştedir. Hattâ 'İkrime'nin, “su bulamayan kişinin abdest suyu nebîzdir” dediği rivayet edilmiştir.³⁹

İmam Ebû Hanîfe'nin bu meselede kıyası terk ederek İbn Mes'ûd'un rivayet ettiği hadisten dolayı⁴⁰ istihsan ile hüküm verdiği görülmektedir. Zira o, hurma nebîzi dışındaki üzüm, buğday, mısır gibi ürünlerden yapılan nebîze hükmü teşmil etmemektedir.⁴¹

Burada hakkında ihtilaf edilen hurma nebîzinin, içine hurma atılarak kaynatılmadan veya hafif bir şekilde kaynatılarak yapılan; fakat rekâketini (inceliğini) kaybetmeyen nebîz olduğunu belirtmemiz gerekir. Şayet nebîz, rekâketini kaybederek ğalizleşir (kalınlaşırsa) veya rekâketini kaybetmese de

³⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnavût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999), 6/360 (3811); Ebû Dâvûd, “Tahâre”, 40 (85); Tirmizî, “Tahâre”, 65 (88); Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabi, ts.), “Tahâre”, 37 (384).

³⁸ Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), 1/58; Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. 'İsmetullah 'Inâyetullah (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1431/2010), 1/199; Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed Şemsü'l-Eimme es-Serahsî, *el-Mebsût*, thk. Ebû Abdullah Muhammed Hasen (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 1/215; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/69; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/57-58.

³⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/21; Aynî, *el-Binâye*, 1/498.

⁴⁰ Kâsânî, Mergînânî ve Aynî gibi Hanefî fakihleri bu hadisin aslen haber-i vâhid olsa da daha sonra sahâbe tarafından uygulanmış olmakla meşhur bir rivayet seviyesine geldiğini ifade etmişlerdir (Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/70; Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, 1/58; Aynî, *el-Binâye*, 1/506).

⁴¹ Muhammed eş-Şeybânî, *el-Asl*, 1/59; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/199; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/215-216; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/73. Hanefî mezhebinin bazı kaynaklarında İmam Ebû Hanîfe'nin bu görüşünden rücu ettiği ve nebîz ile abdeste cevaz vermediği bilgisi yer almaktadır (Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 1/215; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/67; Aynî, *el-Binâye*, 497. Ayrıca bk. Duman, “Ebû Hanîfe'nin İctihadlarındaki Değişim [Kaynaklar, Sebepler, Analiz]”, 457). Ancak onun rücu ettiği bilgisi zâhiru'r-rivâye kaynaklarında zikredilmemektedir. Muhtemelen bu nedenle Ebû Hanîfe'nin meşhur olan görüşü nebîz ile abdest almanın caiz olmasıdır. Nitekim bu konunun ele alındığı *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* (s. 1/199-226), *Bedâi'u's-sanâi'* (s. 1/66-73) ve *el-Binâye* (s. 1/496-507) gibi mufassal eserlerde müelliflerin meseleyi detaylandırarak Ebû Hanîfe'nin görüşünün doğruluğunu ispatlamaya çalışmaları rücu ihtimalini zayıflatmaktadır.

köpüklenecek kadar hurma ile aşırı kaynatılırsa, bu şekilde elde edilen hurma nebîzi ile abdestin caiz olmadığına âlimler arasında ittifak bulunmaktadır.⁴²

2. Arapça'dan Başka Bir Dilde İbadet

İmam Ebû Hanîfe'nin en çok konuşulan ve zaman zaman gündem oluşturan görüşlerinden biri, onun Arapça dışındaki bir dil ile ibadetin yapılabileceğini söylemesidir.

Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî mezheplerine ve Hanefilerden İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre namazda Arapçanın dışında başka bir dil ile kıraat caiz değildir. Hatta Mâlikî mezhebinde iftitah tekbirinin dahi Arapça dışında başka bir dil ile alınması caiz görülmemiştir. Şâfiî, Hanbelî mezheplerine ve Hanefilerden İmâmeyn'e göre Arapçayı güzel telaffuz edemeyen bir kişi, vakit dar olduğu takdirde iftitah tekbirini kendi dili veya başka bir dil ile alabilir; Arapçayı telaffuz edebiliyorsa başka bir dil ile tekbir alması caiz değildir.⁴³ Onlar bu görüşlerini şu şekilde gerekçelendirmişlerdir: Allah "... *Kur'ân'dan kolayınıza geleni okuyun...*"⁴⁴ buyurarak namazda Kur'ân okunmasını emretmiştir. Yine "... *Biz onu Arapça bir Kur'ân olarak indirdik...*"⁴⁵ âyeti ile de Kur'ân-ı Kerim'in Arapça olduğunu beyan etmiştir ki, ayetten Arap dili ile indirilen nazma Kur'ân denildiği anlaşılmaktadır. Arapça olmayan diğer nazımlar Kur'ân kabul edilmediğinden namazda başka bir dil ile kıraat caiz değildir.⁴⁶

İmam Ebû Hanîfe'ye göre bir kişi, Arapçayı telaffuz edebilsin veya edemesin, iftitah tekbirini Farsça (veya Arapça dışında başka bir dil) ile alabileceği gibi namazda da Farsça (veya Arapça dışında başka bir dil) ile kıraatte bulunabilir. Ancak Arapçayı güzel telaffuz eden kişi bu durumda sünnete muhalefet etmiş olur. Hanefiler onun bu görüşünü şöyle temellendirirler: Namazda emredilen şey terğîb, terhîb, senâ ve ta'zîm kabilinden Kelâmullah'a

⁴² Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 1/71-72.

⁴³ Bu durumda olan kişi ümmî kabul edilir ve Arapça telaffuzu öğreninceye kadar kendi başına kıldığı namazları kıraatsiz olarak eda eder; okuyabilirse Arapça olarak tesbih ve tehlil getirir, okuyamazsa bunu da terk eder (bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 1/137; Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 1/363). Cemaatle kıldığında ise zaten imama tabidir.

⁴⁴ el-Müzzemmil 73/20.

⁴⁵ Yûsuf 12/2.

⁴⁶ Muhammed eş-Şeybânî, *el-Asl*, 1/219; Şîrâzî, *el-Mühhezzeb*, 1/135, 140; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/137-138; Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 1/363-364; Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Ced, *el-Mukaddimât'l-mümehhidât*, nşr. Muhammed Ali Beyzûn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002), 1/72; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 117; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/372-373, 387; Aynî, *el-Binâye*, 2/176, 178.

delalet eden Kur'ân'ın okunmasıdır. Bunun Arapça lafız olması şart değildir. Zira farklı lafızlar ve diller arasında manaya delalet bakımından herhangi bir fark bulunmamaktadır. Allah, Kur'ân'ın özünün ve temel esaslarının önceki ümmetlerin kitaplarında da yer aldığını beyan etmiştir⁴⁷ ki, Kur'ân'ın özü onların kitaplarında Arapça değil; başka bir dilde yer almıştır. Ayrıca, “*Eğer Biz onu başka dilde bir Kur'ân yapsaydık...*”⁴⁸ âyetinde de şayet Kur'ân başka bir dilde nazil olsaydı onun yine Kur'ân olarak isimlendirileceğine işaret edilmiştir. Meseleyi, bir kişinin Farsça sözcüklerle iman ettiğinde mümin olmasına; hayvan keserken veya telbiye getirirken Farsça olarak okuduğunda amellerinin caiz ve sahih olmasına kıyas eden Ebû Hanîfe, bu istidlallerle birlikte Farsların Hz. Selmân'dan (ö. 36/656) Fâtiha sûresini Farsça olarak yazmasını talep edip Farsça yazılan Fâtiha sûresini, dilleri Arapçaya yatkın olduğu halde (veya dilleri Arapçaya yatkın oluncaya kadar) namazlarında okumalarını da delil olarak getirmiştir.⁴⁹

Ebû Hanîfe'nin bu meselede, hem hakkında ittifak edilen diğer fikhî hükümlere kıyasla hem de kendi aslına uygun olarak, diğer dillere çevrilen Kur'ân (meali) ile namazda kıraatin cevazına kail olduğu görülmektedir. Çünkü ona göre kıraatten maksat zikirdir. Zikir de herhangi bir dil ile hasıl olur. Ancak bu şekilde kıraatin sahih olabilmesi için okunan kıraatin Arapça aslına birebir uygun olması gerekir; aksi takdirde Kur'ân'ın tefsiri kabilinden olan tercümelemlerle kıraat sahih değildir.⁵⁰

⁴⁷ Bk. eş-Şuarâ 26/196; el-A'lâ 87/18-19.

⁴⁸ el-Fussilet 41/44. Bu ayette geçen “Kur'ân” kelimesi “Okunan bir kitap” anlamındadır.

⁴⁹ Muhammed eş-Şeybânî, *el-Asl*, 1/219; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/137-139; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/363-364; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/117. Farslarla ilgili rivayette Serahsî, فکانوا حتى عداتنا حتى إلى أن anlamı verilerek cümle, “Onlar, Fatiha'nın Farsça tercümesini dilleri Arapça'ya alışmaya kadar namazda okuyorlardı” şeklinde tercüme edilebilir. Ancak bu takdirde bu rivayet Ebû Hanîfe'nin istidlaline uygun düşmez. Cümle, حتى edatı iptidâiyye kabul edilerek “Onlar Fatiha'nın Farsça tercümesini namazda okuyorlardı ki, dilleri Arapçaya da alışmıştı” şeklinde de tercüme edilebilir. Bu takdirde rivayet Ebû Hanîfe'nin istidlaline uygun hale gelir. Serahsî rivayeti Ebû Hanîfe'nin istidlalleri arasında zikrettiğine göre muhtemelen ikinci anlamı kastetmektedir. Aksi takdirde Ebû Hanîfe'nin aleyhine bir delil irad etmiş olur.

⁵⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/137, 139; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/364. Nebîz ile abdest meselesinde olduğu gibi bu meselede de İmam Ebû Hanîfe'nin, görüşünden rücu ederek İmâmeyn'in ichtihadını benimsediği rivayet edilmektedir. Mergînânî, Aynî, Haskefî ve İbn Âbidîn gibi fakihler mutemed ve sahih görüşün bu olduğunu ifade etmektedirler (Bk. Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/117; Aynî, *el-Binâye*, 2/179; Alâüddîn Muhammed b. Ali el-Haskefî, *ed-Dürri'l-muhtâr*, thk. Abdülmün'im Halil İbrâhîm [Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002], 67; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilaziz İbn Âbidîn, *Reddü'l-*

Teşehhüdün, hutbenin ve ezanın da Arapça dışında başka bir dil ile okunmasının cevazındaki ihtilaf, kıraat ve tekbir hakkında meydana gelen ihtilaf gibidir. Ancak ezan konusunda Kâsânî, i'lâm (bildiri) şartı gerçekleşmeyeceği için ezanın Arapça dışında başka bir dil ile okunmasının ittifakla caiz olmadığına dair ikinci bir görüşe yer vermektedir. Hasan b. Ziyâd ise Ebû Hanîfe'nin i'lâm şartı yerine geldiği ve insanlar anladığı takdirde ezanın Arapça dışında bir dille okunmasını caiz gördüğünü rivayet etmektedir. Kâsânî de bu görüşü tercih etmiştir.⁵¹

3. Vitir Namazının Hükümü

Vitir namazının meşruiyetinde ittifak eden fakihler, vitrin hükmünde ihtilaf etmişlerdir. Mâlikî, Şafîî, Hanbelî mezheplerine ve İmâmeyn'e göre vitir namazı müekked sünnet; İmam Ebû Hanîfe'ye göre ise vaciptir.⁵²

Cumhur, bir günde sadece beş vakit namazın farz kılındığını; bunun dışındakilerin nafil olduğunu ifade eden hadislerden⁵³ ve vitrin vacip olduğunu söyleyen bir kişiye Ubâde b. Sâmit'in (ö. 34/654), "O, yalan söylemiştir..."⁵⁴ şeklinde mukabelede bulunmasından hareketle vitrin sünnet olduğunu söylemiştir. Çünkü hadislerde, bir Müslümanın günde sadece beş vakit namaz ile

muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvri'l-epsâr, thk. Abdülmecîd Tu'me [Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1436/2015], 2/225). Ancak büyük önem arz eden bu bilginin zâhiru'r-rivâye kaynaklarında ve hatta *el-Mebsût* ve *el-Bedâi'* gibi temel eserlerde yer almaması rücu rivayeti hakkında birtakım tereddütleri berberinde getirmektedir. Kâsânî'nin bu konuda Ebû Hanîfe'nin görüşünün sahih olduğunu söylemesi, Serahsî'nin bu minvalde açıklamalar yapması da bunu teyit etmektedir (Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 1/137-139; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/365). Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Okur, "Ebû Hanîfe ve Anadilde İbadet", 83-90.

⁵¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/137, 139; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/365.

⁵² Ebû Hanîfe'den vitrin farz, vacip veya sünnet olduğuna dair üç farklı görüş rivayet edilmiştir. Farz olduğunu İmam Züfer; sünnet olduğunu da İmameyn tercih etmiştir. İmam Ebû Hanîfe'nin zâhiru'r-rivâye olan görüşü vitrin vacip olduğudur. Farz rivayeti terkinin günah, inkarının ise küfrü gerektirmeyen ameli farz anlamında olduğu söylenmiştir ki bu, vacibin karşılığıdır. Sünnet rivayeti de vitir namazının vücûbiyetinin sünnetle sabit olduğu şeklinde tevil edilmiştir. Ancak İbnü'l-Hümâm'ın ifade ettiği gibi bu rivayetlerin hepsiyle kast edilen anlam vitrin vacip olduğudur (Bk. İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed es-Sivâsî, *Şerhu Feth'ul-kadîr* [Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.], 1/426; Aynî, *el-Binâye*, 2/473-474, 481).

⁵³ Bk. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih* (Riyad: Dâru's-Selâm, 1419/1999), "İmân", 34 (46); Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-sahih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts), "İmân", 2 (11); Ebû Dâvûd, "Salât", 1 (391); Ahmed b. Şuayb en-Nesaî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasen Abdülmün'im eş-Şelebî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), "Salât", 4 (315).

⁵⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 37/366 (22693); İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 194 (1401); Ebû Dâvûd, "Salât", 335 (1420); Nesaî, "Salât", 6 (318).

mükellef bulunduğu; diğerlerinin ise nafil olduğu açıkça ifade edilmiştir. Hz. Ali'nin "Vitr, beş vakit namaz gibi kesin (farz) değildir. Fakat Allah Rasûlü vitir namazını sünnet kılmıştır. Ey ehl-i Kur'an! Vitr kılınız, çünkü Allah tektir (vitr), teki (vitr) sever."⁵⁵ sözü de bunu teyit etmektedir. Ancak bu görüşe göre vitir namazı, revâtib sünnetlerin içerisinde en kuvvetli olan ve terk edilmesi hoş karşılanmayan bir ibadettir.⁵⁶

Vitr namazının vacip olduğunu söyleyen Ebû Hanîfe'nin delilleri ise, "Allah size bir namaz ziyade etti ki o da vitirdir. Onu muhafaza edin ve yatsı ile fecir arasında kılın."⁵⁷, "Allah size kızıl develerden daha hayırlı olan bir namazı kılmanızı emretti. O vitir namazıdır. Vakıt olarak da yatsı ile fecir arasında belirlendi."⁵⁸ gibi hadislerdir. Zira hadislerde emir sîgası ile vitir namazının kılınması istenmektedir. Emir kipi de vücûb ifade eder. Ayrıca Hz. Peygamber, "Vitr namazı haktır/gereklidir, kim vitir kılmazsa bizden değildir." buyurmuş ve bunu üç defa tekrar etmiştir.⁵⁹ Hz. Peygamber'in bu ifadesi ağır bir tehdit içermekte olup bu üslup ancak farz veya vacip olan bir şeyin terki durumunda söz konusu olur. Diğer taraftan Ebû Hanîfe, vitir namazının sünnet olduğuna delalet eden hadislerin, vücûb ifade eden hadislerden önce varit olduğunu beyan etmiştir.⁶⁰

⁵⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/413 (1262); Tirmizî, "Vitr", 333 (453); İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 114 (1169). Bazı rivayetlerde "Vitr kesin/farz değildir, fakat Allah Rasûlü'nün bir sünnetidir..." şeklindedir (Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/396 (1232).

⁵⁶ Şîrâzî, *el-Mühhezzeb*, 1/157-159; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/363; 2/223; İbn Rüşd el-Ced, *el-Muaddimâtü'l-mimehhdât*, 1/69-70; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 87-88; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/611-613; Aynî, *el-Binâye*, 2/473-474. İmâmeyn'e göre vitir namazı sünnet olsa da vaktinde kılınmadığında daha sonra kaza edilir (Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 1/308; Aynî, *el-Binâye*, 2/481).

⁵⁷ Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit, *el-Müsned* (İbn Hüsrev el-Belhî Rivayeti), thk. Latîfürrahmân el-Behrâicî (Mekke: el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, 1431/2010), 2/845 (1125); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 39/271 (23851); Ahmed b. Muhammed Ebû Ca'fer et-Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, thk. Muhammed Zühri en-Neccâr (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İslâmiyye, 1399), 1/430 (2302); Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 2/659 (4148).

⁵⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 39/442 (8); Ebû Dâvûd, "Salât", 334 (1418); Tirmizî, "Vitr", 332 (452); İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 114 (1168); Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 1/430 (2497); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/658 (4146).

⁵⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/92 (6863); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 38/127 (23019); Ebû Dâvûd, "Salât", 335 (1419); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/660 (4149).

⁶⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/308; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/363; 2/223-225; Aynî, *el-Binâye*, 2/477-479. Abdullah b. Mesûd, Huzeyfe b. Yemân, İbrâhîm en-Nehâî, Saîd b. Müseyyeb ve Mücâhid gibi sahâbe ve tâbiünden de vitir namazının vacip olduğu rivayet edilmiştir. Hanbelîlerden Ebû Bekr el-Hallâl da bu görüştedir (Bk. Aynî, *el-Binâye*, 2/473; İbn

İmam Ebû Hanîfe ile cumhur arasındaki bu görüş farkı, aralarındaki usûl farkından kaynaklanmaktadır. Çünkü Ebû Hanîfe, emir konusunda delilin katî ve zannî olmasına göre farz ve vacip arasında ayrıma giderek katî delil ile sabit olana farz; haber-i vâhid gibi zannî delil ile sabit olana da vacip demiştir. Diğer mezhep imamlarında ise genel olarak bu ayrım görülmemektedir. Onların müekked sünnet tabiri, Ebû Hanîfe'nin vacip tabirine karşılık gelmekte; ancak fikhî sonuçları itibariyle aralarında bazı ihtilaflar bulunmaktadır.⁶¹

Ebû Hanîfe'nin, vitrin vacip olduğunu söylerken kendi usûlüne göre tutarlı bir hüküm verdiği görülmektedir. Zira delil olarak getirdiği hadisler, ihticâca elverişli rivayetlerdir. Bu sebeple olsa gerek, Hanefî mezhebinde vitir namazının vacip olduğu görüşü tercih edilmiştir.⁶²

4. Mina'da Şeytan Taşlama, Kurban Kesme ve Tıraş Olma Arasında Tertibin Hükümü

Âlimler, temettü veya kıran haccı yapan kişilerin “taş, baş, tıraş” olarak formüle edilen hac menâsiki arasında tertibe riayet etmenin hükmünde ihtilaf etmişlerdir. İmam Mâlik, İmam Şâfî, İmam Ahmed, İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre bunlar arasında tertibe riayet sünnet olup buna uymayan kişiye herhangi bir ceza gerekmez. İmam Ebû Hanîfe'ye göre taş, baş, tıraş arasındaki sırayı gözetmek vaciptir, tertibin ihlal edilmesi halinde kurban kesme cezası (dem) gerekir.⁶³

Kudâme, *el-Muğni*, 1/611; Sami Erdem, “Vitr Namazı”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* [İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013], 43/111).

⁶¹ Ayrıntılı bilgi için bk. İbrahim Kâfi Dönmez, “Vâcip”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012), 42/411-413. Vitrin hükmü hakkında ihtilafın nedeni ilgili yerde de üzerinde durulduğu üzere sadece bu usûl farklılığı değildir. Zira bu konuda Ebû Hanîfe, diğer mezhep imamlarından farklı düşünse de onunla öğrencileri arasında herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Aksi takdirde vitrin İmameyn'e göre de vacip olması gerekirdi. Hâlbuki İmameyn, hadisleri vücûb ifade edecek kuvvette görmediği için vitrin sünnet olduğunu söylemiştir.

⁶² Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 1/308; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/168; Abdülganî b. Tâlib el-Guneymî el-Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1415/1994), 1/87. Cumhurun ve Ebû Hanîfe'nin delilleri ve bunların tahlili hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, *en-Nüketü't-tarîfe fi't-tehaddüs an rüdüdi İbn Ebî Şeybe alâ Ebî Hanîfe*, (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1420/2000), 162-166.

⁶³ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/416-417; Serahsî, *el-Mebsût*, 4/73; Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 3/143-144; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/370, 413; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 325; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3/191-192; Muhammed ez-Zühri el-Gamrâvî, *es-Sirâcü'l-vehhâc alâ metni'l-Minhâc* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, ts.), 152-153. İmam Ahmed'e göre sıralamayı bildiği halde kasıtlı olarak buna riayet etmeyen kişi sünnete muhalefet etmiş

Cumhurun bu konudaki delili; bayramın birinci günü, “*kurban kesmeden şeytan taşladım*”, “*şeytani taşlamadan kurban kestim*” diyerek unuttuğu veya bilmediği için yaptığı fiilin hükmünü soranlara Hz. Peygamber’in, “*kurbanı kes, zorluk yoktur*”, “*taşını at, sıkıntı yoktur*” tarzında cevap vermesidir. Râvî Abdullah b. Amr (ö. 65/684), o gün bilmeden veya unutarak yapılan hac menâsikinin takdim ve tehiri hakkındaki tüm sorulara Hz. Peygamber’in, “*yapınız, size güçlük yoktur*” şeklinde cevap verdiğini söylemektedir.⁶⁴

İmam Ebû Hanîfe bu tür rivayetlere şöyle cevap vermektedir: Hadisteki “*zorluk yoktur*” ifadesinden bundan dolayı günahın olmadığı anlaşılır. Günahın olmaması kefâretin olmayacağı anlamına gelmez. Zira ihramlı iken rahatsızlandığı için veya yanlışlıkla saçını tıraş eden kişiye kefarete vaciptir, bundan dolayı da herhangi bir günah söz konusu değildir. Ayrıca kurban kesilmeden tıraş olan muhsara fidyenin gerekliliği nas ile sabit olduğuna göre⁶⁵ mazereti olmadan tıraş olan kişiye evleviyetle daha ağır ceza gerekir ki, bu da demdir. Çünkü özür halinde sakıt olmayan bir şeyin (cezanın) özür yok iken sakıt olması akıl dışıdır (mümtenidir). Hz. Peygamber’den rivayet edilen “*bugün yaptığımız ilk amelimiz şeytan taşlamak, sonra kurban kesmek, sonra da tıraş olmaktır.*”⁶⁶ hadisi ve Abdullah b. Mes‘ûd’un, “Kim bir nüsükü, diğerine takdim ederse üzerine dem gerekir.” sözü ile de istidlal eden İmam Ebû Hanîfe, görüşünü

olur. Bu durumda ondan, ceza olarak demin gerektiği ve gerekmediği şeklinde iki farklı rivayet vardır (Bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/192). İmam Mâlik’e göre tıraş olma ile kurban kesme veya kurban kesme ile taş atma arasında tertibe riayet sünnettir; taş atma ile tıraş olma arasında tertip ise vaciptir. Buna riayet edilmediği takdirde ceza gerekir. Cezanın *Bidâyetü’l-müctehid*’de fidyeye, *el-Muğnî*’de ise dem olduğu zikredilmektedir. (İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 325; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/192). Hacc-ı ifrâd yapan kişi için sadece taş atma ile tıraş olma arasında tertip söz konusudur. Çünkü müfride kurban kesmek vacip değildir. Ayrıca Ziyaret tavafı ile bu üç menâsik arasında tertip sünnettir, vacip değildir. Bu nedenle taş atmadan ve tıraş olmadan önce tavaf yapan kişiye ceza gerekmez, ancak tavafı önce yapmak mekruhtur (İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 3/542).

⁶⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/5 (562); Buhârî, “İlim”, 46 (124); Müslim, “Hac”, 57 (1306).

⁶⁵ Bk. Bakara 2/196. Âlimler de bu ayetin mefhumunda icmâ etmişlerdir (Bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 335).

⁶⁶ Hadis kaynaklarında tespit edemediğimiz bu rivayet *et-Tecrîd*, *el-Mebsût*, *Bedâi’u’s-sanâi’* ve *el-Hidâye* gibi Hanefî fıkıh kitaplarında geçmektedir (Bk. Ebû’l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed el-Kudûrî, *et-Tecrîd*, thk. Muhammed Ahmed es-Serrâc [Kahire: Dâru’s-Selâm, 1427/2006], 4/1890; Serahsî, *el-Mebsût*, 4/73; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 3/144; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/370). Ancak Müslim’in Enes b. Mâlik’ten (r.a.) rivayet ettiği “*Allah Rasûlü Mina’ya geldi, cemreye taş attı. Sonra Mina’da konakladığı yere gelerek kurban kesti. Daha sonra berbere, ‘hadî kes ...’ buyurdu*” hadisi bunu teyit etmektedir (Bk. Müslim, “Hac”, 56 [1305]). Ebû Hanîfe’nin Hz. Peygamber’in bu tertip üzere hac menâsikini eda etmesini vücûbiyete hamlettiği görülmektedir.

Hac sûresi 28 ve 29'uncu ayetlerde önce kurban kesmenin sonra da tıraş olmanın zikredilmesi ile teyit etmiştir.⁶⁷

Fikhî hükümlerde kolaylık ilkesini prensip edinen Ebû Hanîfe'nin mezkûr meselede kıyas ve evleviyet delilini, kolaylık ilkesine öncedelediği görülmektedir. Bununla birlikte diğer âlimlerin hadislerden çıkarımlarını tatmin edici bulmayarak taş, baş ve tıraş fiilleri arasında tertibin gerekliliği hususunda onlardan farklı düşünmektedir. Bunda, serdettiği delillerin yanı sıra nasların genel hükmüne ve kıyasa aykırı haber-i vâhidle amel etmeme ilkesinin de etkili olduğu dikkat çekmektedir.

5. Ziyaret Tavafının Vakti

Ziyaret tavafının teşrik günlerinde yapılmasının hükmünde de İmam Ebû Hanîfe ile diğer âlimler arasında görüş farklılığı bulunmaktadır. Üç mezhebe ve İmâmeyn'e göre Ziyaret tavafının bu günlerde yapılması sünnet iken İmam Ebû Hanîfe'ye göre vacip olup geciktirilmesi dem cezasını gerektirir.⁶⁸

Cumhur, bu konuda da hac fiillerinin takdimi ve tehiri hakkındaki tüm sorulara Hz. Peygamber'in, “*yapınız, size güçlük yoktur*” şeklinde cevap vermesini dikkate alarak ziyaret tavafının geciktirilmesinden dolayı dem cezasının söz konusu olmadığını, şayet onun için son vakit belirlenseydi vaktin geçmesiyle, Arafat vakfesi gibi ziyaret tavafının da sakıt olması gerektiğini ama böyle olmadığını söylemiştir. Ebû Hanîfe Hac sûresi 29'uncu âyette emredilen “tavafın”, 28'inci ayette zikredilen “kurban kesme” üzerine atfedildiğini; mâtuf ile mâtufun aleyh, hükümde bir olduğundan kurban için belirlenen kesme vaktinin tavaf için de belirlendiğini ifade etmiştir. Buna göre kurban nasıl muvakkat bir nüsük ise ziyaret tavafı da muvakkat bir nüsüktür. Ayrıca Ebû Hanîfe, tavafın son vaktinin geçmesi ile sakıt olmamasının onun muvakkat olmasına mâni olmadığını söyleyerek bunu farz namazlara kıyas etmiştir. Çünkü namaz, vakti çıkmakla sakıt

⁶⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/47-48, 73; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 3/113, 143-144; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/370, 413.

⁶⁸ Şirâzî, *el-Mülhezzeb*, 1/417; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 3/71-72; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3/186-187; Aynî, *el-Binâye*, 4/251. Ziyaret tavafının teşrik günlerindeki hükmünde ihtilaf eden âlimler son vaktinde de ihtilaf etmişlerdir. İmâm Mâlik'e göre son vakti zilhicce ayının sonuna kadardır. İmam Ebû Hanîfe, İmâmeyn, İmam Şâfiî ve İmam Ahmed ise son vakti için bir vakit tahdit etmemişlerdir (Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 3/71; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 301; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3/186; Aynî, *el-Binâye*, 4/251). Tıraşın eyyâm-ı nahirden sonrasına tehir edilmesinde de aynı ihtilaf söz konusudur (Bk. Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/413; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3/182).

olmaz ve sonradan kaza edilir. Sonradan kaza edilmesi de namazın muvakkat olmasına engel değildir. Mikâtın ihramsız geçilmesinde dem; namazın vacibinin tehirinde sehiv secdesi vacip olduğu gibi, muvakkat olan bu tavafin geciktirilmesinde de hatanın telafisi için dem vacip olur.⁶⁹

Bu meselede İmam Ebû Hanîfe, kıyas ve dil unsurlarından hareketle ziyaret tavafinin muvakkat; vaktinde yapılmasının da vacip olduğunu söylemektedir.⁷⁰ Bunu ispat için getirdiği delillerin ne kadar dakik olduğu dikkat çekmektedir. Cumhurun görüşü her ne kadar kolaylık açısından tercih edilebilir görülse de Ebû Hanîfe'nin görüşü de delillerinden dolayı ve ihtiyat açısından dikkate almayı hak etmektedir. Hanefî mezhebinde de onun görüşünün ön planda olduğu görülmektedir.

6. Toprak Ürünlerinin Zekâtı ve Nisap Miktarı

Topraktan elde edilen ürünlerin zekâtına oşür denir. Âlimler, toprak ürünlerinin zekâta tabi olduğunda ittifak etmişlerdir. Ancak hangi ürünlerin zekâta tabi olduğunda ve ürünlerin nisap miktarında ihtilaf etmişlerdir.

Cumhura göre belli özellikleri haiz ürünler, zekâta tabidir. İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'ye göre meyvelerden sadece hurma ve kuru üzümde, diğer ürünlerde ise gıda türünden olup depoda muhafaza edilebilen maddelerde oşür vardır. İmâmeyn'e göre hububatta ve kalıcı yemişi olan meyvelerde; İmam Ahmed'e göre de ölçülebilen (tartılabilen) ve kuruyup bozulmadan kalabilen tüm ürünlerde oşür vardır. Ayrıca bu fakihler üründe beş vesk⁷¹ nisabını şart koşmuşlar, bu nisaba ulaşmayan ürünün oşrünü gerekli görmemişlerdir. İmam Ebû Hanîfe'ye göre ise insanlar tarafından ekilip dikilen tüm toprak ürünleri oşre tabidir ve bunun için de bir nisap söz konusu değildir.⁷²

⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/47-48; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 3/71-72; Aynî, *el-Binâye*, 4/250-251; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/373.

⁷⁰ Ebû Hanîfe'ye göre şeytan taşlama ve tıraş olma gibi hac menâsiki de vakitle muvakkat olup bunlar vaktinde yapılmadığında dem cezası gerekir. Diğerlerine göre bunlar vakitle muvakkat değildir; ancak eyyâm-ı teşrikda yapılması sünnettir (Bk. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 3/85, 87, 90, 97, 99; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/413-414).

⁷¹ 1 vesk 60 sa', 1 sa' da ortalama 2,175 kg'dır. Buna göre 5 vesk takriben 653 kg'a tekabül eder. Bk. Vehbe *ez-Zühaylî*, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletüh* (Dimeşk: Dârul'l-Fikr, 1418/1997), 1/144.

⁷² Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/283-284, 288-289; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2/529-530, 531; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/276; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 236, 245; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/304-305; Gamrâvî, *es-Sirâcü'l-vehhâc*, 114.

Cumhur; zekâtı buğday, arpa, mısır, hurma, üzüm gibi ürünlere tahsis eden⁷³ ve sebzelerde zekâtın olmadığını beyan eden⁷⁴ hadislerden hareketle öşür verilmesi gerekli olan ürünleri belirlerken, “*beş veskten az ürünlerde zekât yoktur*”⁷⁵ hadisinden hareketle de bu ürünlerde nisabı beş vesk olarak takdir etmiştir. Ebû Hanîfe ise Bakara sûresi 267 ve En'âm sûresi 141'inci ayetlerden ve Hz. Peygamber'in “*yağmur ile sulanan ürünlerde onda bir, kova ile sulananlarda ise yirmide bir zekât vardır*”⁷⁶ hadisinden istidlal ederek tüm toprak ürünlerinden öşür verilmesi gerektiğini söylemiştir. Çünkü âyet ve hadisler umumi olup herhangi bir cins ve miktar tahsisi olmaksızın topraktan elde edilen bütün mahsulleri kapsamaktadır. Karşı tarafın getirdiği delilleri haber-i vâhid olarak değerlendiren Ebû Hanîfe, Kitap ve meşhur haber ile tearuz halindeki haber-i vâhidin makbul olmadığını ve bunun beyana da hamledilemeyeceğini söylemiştir.⁷⁷

Haber-i vâhidi; Kur'ân-ı Kerîm'in umumi ve zahîrî hükümleri, fikhın genel ilkeleri ve meşhur sünnet ile değerlendirip tearuz halinde bunları haber-i vâhide tercih eden İmam Ebû Hanîfe'nin⁷⁸ toprak mahsullerinin zekâtında da bu prensipten hareket ettiği görülmektedir. Hanefî mezhebinde İmam Ebû Hanîfe'nin görüşü müftâbih olduğu gibi; bazı çağdaş âlimler de fakirlerin lehine olduğu için tüm toprak mahsullerinin zekâta tabi olması görüşünü desteklemektedirler.⁷⁹

⁷³ Bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/370 (10021, 2/371 (10022); İbn Mâce, “Zekât”, 16 (1815); Ebû Bekr Muhammed b. İshâk es-Sülemî İbn Huzeyme, *es-Sahîh*, thk. Muhammed Mustafâ el- A'zamî, (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1424/2003), 2/1160 (2418); Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004), 2/480 (1913). Fakihler, hadislerde zikredilen ürünlerin gıda ve depolanabilir olma gibi özellikleri olduğunu söyleyerek bu özellikteki diğer ürünleri bunlara kıyas etmişlerdir (bk. Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Mustafâ el- A'zamî (Abu Dabi: Müessesetü Zâyid b. Sultân, 1425/2004), 2/385.

⁷⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/372 (10041); Tirmizî, “Zekât, 13 (638); Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/476 (1907); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 4/218 /7483).

⁷⁵ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, “Zekât”, 1 (832); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/121 (9221); Buhârî, “Zekât”, 32 (1447); Müslim, “Zekât”, 1 (979).

⁷⁶ Ya' kûb b. İbrâhîm Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/90 (443); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/376; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/400 (1240); İbn Mâce, “Zekât”, 17 (1818); Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 2/35 (3084).

⁷⁷ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/283-284, 288-289; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2/529-530, 531-532; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/304-305; Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletüh*, 3/1882-1887.

⁷⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994), 10/136.

⁷⁹ Bk. Aynî, *el-Binâye*, 3/420; Muhammed Ebû Zehre, *Fetâvâ*, thk. Muhammed Osman Şebbîr (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1431/2010), 268, 271; Hayrettin Karaman vd., *İlmihal* (Ankara:

7. Kiraya Verilen Araziden Elde Edilen Ürünlerin Zekâtı

Kiraya verilen bir topraktan elde edilen ürünlerin zekâtının kim tarafından verileceği de fakihler arasında tartışma konusu olmuştur. İmâmeyn'in de yer aldığı cumhura göre zekât, ürüne taalluk ettiği için öşür, ürünü hasat eden kiracının (müstecir) vermesi gerekir. Bu âlimler öşrün, tarlanın vergisi olarak görülmesini kabul etmemişlerdir. Çünkü böyle olsaydı tarla ekilmese de öşrün verilmesi, öşrün miktarının ürüne göre değil tarlaya göre belirlenmesi, onun zimmiye de vacip olması ve zekâtın verildiği yerlere değil ganimetin sarf edildiği yerlere verilmesi gerekirdi.⁸⁰

İmam Ebû Hanîfe'ye göre öşür tarla sahibi (mûcir) verir. Çünkü mûcir, tarlasını bir bedel karşılığında⁸¹ kiraya vermekle sanki onu kendisi için ekmiş olmaktadır. Zira öşür, tarlanın vergisi olup tarlanın nemalandırılması ekip dikmekle olduğu gibi kiraya vermekle de olur. Tarla, ekilip dikildiğinde nasıl ki amaç ürün elde etmek ise kiraya verildiğinde de amaç ücret elde etmektir. Her iki durumda da nema meydana gelmekte ve çıkan ürün bir nevi tarla sahibinin olmaktadır. Bu nedenle evla olan, öşür mülkiyetle birlikte nemaya sahip olan kişinin yani mûcirin vermesidir. Şayet ürün, hasat edilmeden helak olursa mûcirden öşür düşer ama müstecirden kira bedeli düşmez. Çünkü ücret, me'cûru teslim etmekle vacip olmuştur. Ürün hasattan sonra helak olursa, kira bedeli sakıt olmadığı gibi; öşür de zimmette deyn (borç) haline geldiği için, mûcirden sakıt olmaz.⁸²

Diyanet İşleri Başkanlığı, 2006), 1/445; Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar* (İstanbul: İleri Basım Matbaacılık, 2019), 237. Yıldırım, "Hanefî Geleneğin İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye Muhalefetini Yorumlayışı: Öşür Merkezli Bir Okuma", 54-81.

⁸⁰ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/290; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2/522; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 231; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2/330; İbn Rüşd bu konuda İmameyn'in de Ebû Hanîfe ile aynı görüşte olduğunu söylemektedir. Hâlbuki mezhebin kaynaklarında İmameyn'e göre öşrün, kiralayan kişi üzerine olduğu zikredilmektedir ki, bu durumda onlar da diğer mezhep imamları ile aynı görüşte olur. Ancak tarla iâre/ödünç olarak verilirse Hanefî mezhebinde üç imama göre öşür müsteir verir; İmam Züfer'e göre muir verir. Haracın ise muir üzerine olduğunda mezhepte ittifak bulunmaktadır (Bk. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2/522-523; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/325-326).

⁸¹ Kira bedeli, çıkan üründen olmaması şartıyla herhangi aynı bir mal olabilir (Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2/522). Kâsânî'nin ifadesinden menfaatin de bedel olabileceği anlaşılmaktadır ki, buna engel bir durum yoktur. Ebû Hanîfe'ye göre çıkan ürünün bir kısmı kira bedeli olamaz. Zira bu şekilde yapılan anlaşma müzâraat akdi olur; bu akit ise ona göre caiz değildir (Bk. Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/1433, 1441). Bu nedenle Ebû Hanîfe'ye göre, tarlasını kiraya veren mûcir öşrün bedelini takdir ederek kıymetini verir.

⁸² Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2/522; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethu'l-kadir*, 2/250; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/325.

Fakihlerin aklî çıkarımlar yaparak hükme varmaya çalıştıkları bu meselede Hanefî mezhebinde bazı âlimler İmam Ebû Hanîfe'nin; bazı âlimler de İmâmeyn'in görüşünü tercih etmişlerdir.⁸³ Günümüzde ürün ortaklığı şeklinde yapılan müzâraa ve müsâkât türü akitlerde, vergi ve masraflar çıktıktan sonra kalan miktardan hem mücirin hem de müstecirin ayrı ayrı onda bir oranında öşür vermesi gerektiğine dair iki görüşü cem eden üçüncü bir görüş de bulunmaktadır.⁸⁴

8. Atların Zekâtı

Âlimler nisaba ulaşan ve belli şartları taşıyan deve, sığır, manda, koyun, keçi gibi hayvanların zekâtının verilmesi gerektiğinde ittifak etmişlerdir. Eşek ve katır gibi evcil hayvanlarda ise ittifakla zekâtın olmadığını söyleyen âlimler, atın zekâtında ihtilaf etmişlerdir.

At şayet binmek, yük taşımak veya cihat yapmak için besleniyorsa ister alûfe isterse sâime olsun⁸⁵ ittifakla zekât gerekmez. Eğer atın ticareti yapılıyorsa, ister alûfe isterse sâime olsun ittifakla zekât gerekir. Ancak erkekli ve dişili olarak bir arada bulunan ve nesli için beslenen atlar cumhura göre zekâta tabi değildir. İmam Ebû Hanîfe ise neslini yetiştirmek için erkekli ve dişili olarak bir arada bulunan ve sâime olan atların zekât kapsamında olduğunu söylemiştir. Buna göre söz konusu şartları haiz olan atlardan ya at başı bir dinar ya da parasal değerleri üzerinden kırkta bir (yüzde iki buçuk) oranında zekât verilir. Ebû Hanîfe'nin öğrencisi İmam Züfer de hocası ile aynı görüştedir. Cumhurun bu konudaki delili “*atın ve kölenin zekâtından sizleri muaf tuttum*” şeklinde rivayet edilen ve Müslümanın atında ve kölesinde zekâtın olmadığını beyan eden hadis-i şeriftir.⁸⁶ Ebû Hanîfe ise Câbir b. Abdullah'tan rivayet edilen, “*sâime olan atlarda bir dinar zekât vardır*”⁸⁷ hadis-i şerifini ve Hz. Ömer'in Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh ve Alâ b. el-Hadramî gibi valilere atlardan zekât alınmasına dair verdiği talimatı ve bu

⁸³ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/326.

⁸⁴ Ebû Zehre, *Fetâvâ*, 271, 279.

⁸⁵ Alûfe, bir yılda altı aydan fazla saman ve ot gibi besinlerle ahırda beslenen; sâime ise altı aydan fazla kırlarda ve meralarda otlatarak beslenen hayvanlara denir.

⁸⁶ Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/118 (711), 12/244 (7295); Buhârî, “Zekât”, 45 (1463); Müslim, “Zekât”, 2 (982); Ebû Dâvûd, “Zekât”, 4 (1574, 11 (1595); Tirmizî, “Zekât”, 3 (620), 8 (628); İbn Mâce, “Zekât”, 4 (1790), 15 (1812); Nesâî, “Zekât”, 17 (2258).

⁸⁷ Bk. Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Târik b. Avadullah (Kahire: Dâru'l-Harameyn, ts.), 7/338 (7665); Dârekutnî, *es-Sünen*, 3/35 (2019); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 4/201 (7419).

minvaldeki uygulamasını⁸⁸ hüccet kabul etmiştir. Cumhuriyetin delil olarak getirdiği hadisin binmek ve savaşta kullanmak için beslenen atlarla ilgili olduğunu, sâime olanların ise bu kapsamda olmadığını söyleyen Ebû Hanîfe, nema açısından atları davarlara kıyas ederek üreme amaçlı olan atları da zekât kapsamında değerlendirmiştir.⁸⁹

Sadece erkeklerin veya sadece dişilerin bir arada olduğu atların zekâtında ise Ebû Hanîfe'den iki farklı rivayet bulunmaktadır. Bir rivayete göre sâime olan deve, sığır ve davar cinsine zekât vacip olduğu gibi bu tür atlara da zekât vaciptir. Diğer rivayete göre nema özelliği olmadığı için bunlara zekât vacip değildir; sahih olan da bu görüştür.⁹⁰

Bu meselede her ne kadar cumhuriyetin getirdiği hadisler daha sahih olsa da bunların delaletinde kapalılık bulunmaktadır. Bu nedenle Ebû Hanîfe, başka rivayetleri ve sahâbe tabikatını göz önünde bulundurarak onlardan farklı bir hüküm vermiştir. Hanefî mezhebinde, bazı âlimler bu konuda İmâmeyn'in görüşünün müftâbih olduğunu söylese de delili daha kuvvetli kabul edilerek Ebû Hanîfe'nin görüşü ön plana çıkarılmıştır. Küçük ve büyük baş hayvanlarda zekât farz iken, günümüzde büyük sermayelerin söz konusu olduğu atlarda zekât olmadığını söylemek İslâm'ın genel prensipleri ile bağdaşmamaktadır.⁹¹

9. Kurbanın Hükümü

Fedakârlığın ve sosyal yardımlaşmanın en güzel örneklerinden biri olan kurban ibadetinin meşruiyetinde ittifak halinde olan âlimler onun fikhî hükmünde ihtilaf etmişlerdir. Cumhura göre gücü yeten Müslümanların kurban kesmeleri, terki hoş olmayan müekked bir sünnettir. Saîd b. Müseyyib (ö. 94/713), Alkame (ö. 62/682), Esved (ö. 99/717) ve Atâ (ö. 114/732) gibi tâbiînin önemli fukahası

⁸⁸ Bk. Ebû Ahmed Humejd b. Mahled İbn Zencûye, *Kitabü'l-Emvâl*, thk. Şâkir Zib Feyyâz (Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1406/1986), 3/1022 (1887); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 4/202 (7420). İbn Zencûye Hz. Osman'ın da atlardan zekât aldığını rivayet etmektedir (Bk. İbn Zencûye, *Kitabü'l-Emvâl*, 3/1026 (1890). Ayrıca bk. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2/465.

⁸⁹ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/262-263; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2/464-465; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/256; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 234-235; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/252-253; Aynî, *el-Binâye*, 3/337-338; Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletüh*, 3/1928-1929.

⁹⁰ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2/464.

⁹¹ Bk. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2/465; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, 130; el-Fâzıl Abdülganî el-Karabâğî, *Şerhu'l-Muhtâr*, thk. Abdülkadir Kabdan (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1438/2017), 1/175; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/245. Hayrettin Karaman vd., *İlmihal* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2006), 1/456; Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar* (İstanbul: İleri Basım Matbaacılık, 2019), 237.

da bu görüştedir. İmam Ebû Hanîfe'ye göre ise kurban vaciptir. Leys (165/781), Sevrî (ö. 161/778), Rabîa (ö. 136/753), Evzâî (ö. 157/774) ve Züfer (ö. 158/775) gibi fakihlere göre de kurban vaciptir. İmâmeyn ve İmam Mâlik'ten kurbanın vacip olduğuna dair ikinci bir görüş de rivayet edilmiştir.⁹²

Cumhur kurbanın sünnet olduğunu Hz. Peygamber'in, “*Üç şey bana farz kılındı size ise nafîledir: Vitir namazı, kurban kesmek ve sabah namazının sünneti.*”⁹³, “... *Kurban atanız İbrâhîm'in sünnetidir.*”⁹⁴ ve “*Zilhicce ayı girince kurban kesmek isteyen kişi saçını ve tırnaklarını kesmesin.*”⁹⁵ hadislerinden istidlal etmiştir. Çünkü hadiste kurbanın sünnet olduğu açıkça ifade edilmiş, kesmek kişinin tercihine bırakılmıştır. Hz. Ebû Bekr (ö. 13/634) ve Hz. Ömer (ö. 23/644) ve diğer bazı sahâbeden de kurbanın sünnet olduğu rivayet edilmiştir.

İmam Ebû Hanîfe ise Kevser sûresi 2'nci ayette “*Rabbin için namaz kıl ve kurban kes*” buyrulduğunu, burada mutlak olarak gelen emrin vücûb ifade ettiğini söylemiş; ayrıca “*Kurban kesmeye imkân bulup da kesmeyen kişi namazgâhımıza yaklaşmasın.*”⁹⁶ “*Ey insanlar! Her ev halkının her sene kurban kesmesi gerekir.*”⁹⁷ ve “*Kurbanını bayram namazından önce kesen kişi tekrar kurban kessin. Sonra kesenin de kurbanı tamdır. Böyle yapanlar, Müslümanların usulüne*

⁹² Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/432; İbn Rüşd el-Ced, *el-Mukaddimâtü'l-mümehtidât*, 1/224; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 391; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8/3; Aynî, *el-Binâye*, 12/4-5. Hanefî mezhebine ait eserlerde kurbanın İmameyn'e göre de vacip olduğu, İmam Ebû Yûsuf'a göre müekked sünnet, İmam Muhammed'e göre vacip olduğu, İmam Ebû Yûsuf'tan vacip ve sünnet şeklinde iki farklı görüşün rivayet edildiği gibi bazı ayrıntılar yer almaktadır. Ancak mezhepte Tahâvî'nin, “kurban Ebû Hanîfe'ye göre vacip, İmameyn'e göre sünnettir” şeklindeki rivayetine binaen ağırlıklı olarak bu görüş kabul edilmiştir. Ayrıca bazı kaynaklarda İmam Ebû Hanîfe'nin, zengin olan kişinin kendisi ve küçük çocukları için ayrı ayrı kurban kesmesi gerektiği kanaatinde olduğu rivayet edilmiş ama muhakkikler Ebû Hanîfe'nin zâhirü'r-rivâyedeki görüşüne göre bunun vacip olmadığını söylemişlerdir. Çocuğun malı olursa, yine ondan sahih olan görüşe göre, çocuk için kurban vacip değildir (Bk. Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/1463-1464; Abdullah b. Mahmûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîl'l-Muhtâr*, nşr. Muhammed Adnân Derviş (Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts), 5/465, 467; Aynî, *el-Binâye*, 12/13; Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*, 3/98-99).

⁹³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/485 (2050).

⁹⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 32/34 (19283); İbn Mâce, “Edâhî”, 3 (3127); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 9/438 (19016).

⁹⁵ Müslim, “Edâhî”, 7 (1977); Ebû Dâvûd, “Edâhî”, 3 (2791); Tirmizî, “Edâhî”, 19 (1523); İbn Mâce, “Edâhî”, 11 (3149).

⁹⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/24 (8273); İbn Mâce, “Edâhî”, 2, 3123; Dârekutnî, *es-Sünen*, 5/500 (4743); Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbüfî, *el-Müstedrek*, thk. Mustafâ Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411/1990), 4/258 (7565); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 9/477 (19013).

⁹⁷ Ebû Dâvûd, “Edâhî”, 1 (2788); Tirmizî, “Edâhî”, 19 (1518); İbn Mâce, “Edâhî”, 2 (3122).

*uygun hareket etmiştir*⁹⁸ gibi hadisleri delil olarak getirmiştir. Zira hadislerde imkân bulunduğu halde kurban kesmeyenler için yapılan tehdit ve usule uygun olarak kesmeyenlerden kurbanı tekrar kesmelerinin talep edilmesi ancak vacip bir ibadet için söz konusu olur. Cuma namazının farz olduğu gün “cuma günü” olarak isimlendirildiği gibi kurban kesilen gün de “kurban günü” (يوم الأضحى) olarak isimlendirilmiş ve kurban o güne muzâf kılınmıştır ki, bu dahi onun vacip olduğunu gösterir. Çünkü muzâf muzâfun ileyhe tahsis edilmiş olup muzâfun ileyh mevcut olursa muzâf sabit olur. Aksi takdirde ona tahsis edilmesi bir kenara, onunla hiç alakası olmazdı. Diğer taraftan Ebû Hanîfe, kurbanın isteğe bırakıldığını ifade eden hadislerdeki kullanımın, “*namaz kılmayı isteyen kişi abdest alsın*” veya “*cuma namazı kılmak isteyen kişi gusletsin*” hadislerindeki⁹⁹ kullanım ile aynı olup bundan kurbanın kişinin tercihine bırakıldığı gibi bir anlamın çıkmayacağını; kurbanın sünnet olduğunu ifade eden hadislerin zayıf olduğunu; Hz. İbrahim’in sünneti olması da “ondan tevarüs eden bir ibadet” anlamına geldiğini söylemiştir.¹⁰⁰

Ebû Hanîfe, kurbanın hükmünde iki öğrencisi ve diğer mezhep imamları ile farklı düşünse de delil olarak getirdiği hadislerin hükme delaleti daha sarih ve hadisler de ihticâca elverişli olduğundan mezhepte bu görüşün tercih edildiği görülmektedir. Kaldı ki o, bu meselede yalnız olmayıp dönemin önde gelen birçok âlimi de onunla aynı kanaattedir. Zekâta olduğu gibi kurbanda da Ebû Hanîfe’nin görüşü ihtiyaç sahibi kişilerin lehine bir durum arz etmenin yanında toplumdaki sosyal yardımlaşmayı da daha etkin ve aktif kılacak bir fonksiyona sahiptir.

C. Görüşlerin Tahlili

İmam Ebû Hanîfe’nin münferit kaldığı meseleleri doğru bir şekilde tahlil edebilmek için onun ichtihadlarında takip ettiği usûlü bilmenin gerekli olduğu kanaatindeyiz. Çünkü fikhî meselelerde usûl farklılığı fûrû fıkhıta da birtakım ihtilaflara neden olmaktadır ve bu sadece Ebû Hanîfe’ye has olan bir durum değildir. Mezhep sahibi olan müctehidlerin, kendilerine has usûlden hareketle

⁹⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/179 (12120); Buhârî, “Edâhî”, 1 (5545); Müslim, “Edâhî”, 2 (1960).

⁹⁹ Biraz farklı lafızlarla bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 29/77 (17536); Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 3/267 (56758). Benzer bir örnek için bk. “*Sizden hac yapmak isteyen kişi acele etsin...*” (Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/333 (1834); Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 6 (1732); İbn Mâce, “Menâsik”, 1 (2883).

¹⁰⁰ Deliller hakkında ayrıntılı bilgi için Bk. Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 6/264-268; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 391-392; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8/3-4; Aynî, *el-Binâye*, 12/4-8, 22.

birçok fikhî konuda farklı sonuçlara ulaştıkları, ilim ehli arasında bilinen bir hakikattir.

İmam Ebû Hanîfe ichtihadlarında Kitap, sünnet, icmâ ve kıyas gibi aslî delillerle birlikte istihsan ve örf gibi ferî delilleri kullanmıştır.¹⁰¹ O, mutlak ve müstakil bir müctehid olarak Kur'ân ilimlerini ayrıntılı olarak bildiği gibi râvilerin hallerine, rivayetlerin nâsîh ve mensûh olanlarına varıncaya kadar hadis ilminin inceliklerine de vakıftı. Sahabe fetvalarında ve onların ittifak ve ihtilaf ettikleri meselelerde de derin bilgi sahibi idi. İmkân nispetinde tüm delilleri cem ederek amel eder, amel imkânı kalmadığında Kitab'ın umumi ifadelerin katılığı karşısında âhâd haberi terk ederdi. Tearuz anında mütevatir ve meşhur haberi, âhad habere; tarih olarak sonra gelen rivayeti öncekine tercih ederdi. Kavli sünneti fiilî sünnete; mürsel dahi olsa sünneti kıyasa öncelirdi. Kitap, sünnet veya sahabe fetvalarında delil bulunmayan zorunlu hallerde de kıyasa müracaat ederdi. Ancak yaşadığı çevrenin etkisi ile özellikle haber-i vâhidleri kabulde ihtiyatla hareket eder, bu tür rivayetleri fikhın genel ve yerleşik ilkeleri, hatta sahabe ve tabîinin ittifak ettikleri uygulamalarla karşılaştırarak değerlendirirdi. Bu nedenle Kur'ân ve sünnetten elde edilen genel kaidelere aykırı haber-i vâhidlerle amel etmez; umûmü'l-belvâ olan bir konuda gelen âhâd haberi şâz kabul ederek kıyas ve istihsan gibi delilleri daha sık kullanırdı. Bütün bunlarla birlikte hüküm çıkarırken nasların açıklık ve kapalılığı, Arap dilinin incelikleri, kelimelerin delaleti, fakir ve zayıfların maslahatı, evla, evleviyet ve ihtiyat gibi unsurları da dikkate alırdı.¹⁰²

¹⁰¹ Bu konuda nakiller için bk. Vehbî Süleymân Gâvcî, *Ebû Hanîfe en-Nu'mân* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1430/2009), 107-109. Gâvcî, bu bilginin naklinde kaynakların ittifak halinde olduğunu kaydeder.

¹⁰² Ayrıntılı bilgi için bk. Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdullah İbn Abdilber en-Nemerî, *el-İntikâ' fî fedâilî's-selâseti'l-eimmeti'l-fukahâ* (Kahire: Mektebetü'l-Kudsi, 1350/1931), 139-147; Kevserî, *en-Nüketü't-tarîfe*, 241-247; Muhammed Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, çev. Osman Keskiöğlü (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1997), 261-374; Gâvcî, *Ebû Hanîfe en-Nu'mân*, 107-117, 138-150; Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", 10/135-137; Muhammet Esat Kılıçer, *İslam Fıkhdında Re'y Taraftarları* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1994), 89-92, 98-108; Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 93-138, 154-195. Günümüzde yapılan bazı çalışmalarda haber-i vâhidle amel etmek için İmam Ebû Hanîfe'ye nispet edilen bazı şartların ona nispeti isabetli görülmemektedir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Yiğit, "İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet" (Doktora Tezi), 182-214, 296-336; Syamsuddîn, "Ebû Hanîfe'nin Âhad Hadisi İslam Hukukunun Bir Kaynağı Olarak Kullanması", çev. Abdullah Kahraman, 319-331; Günay, "Hanefî Usûlündeki Bazı Prensiplerin İmam Ebû Hanîfe'ye Nispetinin Değerlendirilmesi", 299-325.

Ebû Hanîfe'nin ana hatları ile işaret ettiğimiz hüküm çıkarma metodu münferit kaldığı meselelerde somut bir şekilde görülmektedir. Örneğin hurma nebîzi ile abdest meselesinde İbn Me'sûd'un rivayet ettiği ve şöhret seviyesine ulaşan hadisten dolayı kıyası terk ederek istihsanla, seferde su olmadığında nebîzle abdestin alınabileceğine cevaz vermiştir. Bazı ayetlerin delaletine kıyasla ve sahabe uygulamasını dikkate alarak Arapça dışındaki ana dilde ibadetin yapılabileceğine kail olmuştur. Hüccet değeri olan hadislerin üslûbu ve delaleti ile birlikte sahabe kavlini de dikkate alarak vitir namazının vacip olduğunu söylemiş, vitrin sünnet olduğunu ifade eden hadisler ile vacip olduğunu ifade eden hadisleri öncelik ve sonralık açısından değerlendirmeye tabi tutmuştur. Hz. Peygamber'in uygulamasına dair gelen rivayeti de dikkate alarak Kur'ân'da zikredilen ve fakihlerin ittifak ettiği genel hükme kıyasla ve evleviyet ilkesine binaen Mina'da taş, baş ve tıraş arasındaki tertibin vacip olduğuna kail olmuş; tertibin terki halinde kurban (dem) cezasını gerekli görmüştür. O, bu konuda cumhurun istidlal ettiği hadislerin istidlal yönüne delaletini kabul etmemiştir. Kıyas ve dil unsurlarından hareketle de Ziyaret tavafının üç günle muvakkat olduğunu söyleyerek tehiri halinde dem cezası gerekli görmüştür ki, bu meselede fıkıhın, incelikleri bilmek olduğu ve onun da bu inceliklere vukufiyeti daha net bir şekilde anlaşılmaktadır. Âyet ve hadislerin umum ifadesinden toprak mahsullerinin tamamında öşrün farz olduğunu söylemiş ve bunda belli bir nisap şartı da aramamıştır. Cumhurun delil getirdiği hadisleri ise haber-i vâhid olduğu için nasların umumunu tahsis edici kuvvette görmemiştir. Kira gelirini nema açısından ürüne kıyas ederek kiraya verilen arazinin öşrünün tarla sahibi tarafından verilmesinin daha evla olduğunu söylemiştir. Bu meselede öşrün kiracıya ait olduğunu söyleyen cumhurun delili de akli olup nastan herhangi bir delil bulunmamaktadır. Atları nema yönüyle davarlara kıyas ederek nesil üretmek için beslenen atların zekâta tabi olduğunu söyleyen Ebû Hanîfe, bu konuda Hz. Ömer'in uygulamasını da delil getirmiş, cumhurun istidlali olan hadisleri ise farklı şekilde yorumlamıştır. Âyet ve hadislerin üslûbu ve delaletinden dolayı kurbanın vücûbiyetine hükmetmiş, cumhurun sünnet olduğuna dair zikrettikleri rivayetlerin bir kısmını sıhhat, bir kısmını da delalet yönünden eleştirmiştir.

Meseleleri ele alırken onun akli ve nakli tüm delilleri başarılı bir şekilde mütalaa ettiği ve konuları daha geniş açıdan değerlendirdiği görülmektedir. Deliller incelendiğinde akla ilk önce cumhurun delillerinin kuvvetli ve görüşlerinde haklı olduğu gibi bir düşünce gelirken İmam Ebû Hanîfe'nin delillerine muttali olunduğunda zihin bu yargıdan vaz geçerek onun delillerinin

de en az cumhurun delilleri kadar ve hatta zaman zaman onlardan daha kuvvetli olduğu fikrine kaymaktadır. Bu nedenledir ki, yalnız kaldığı meselelerin nerede ise tamamında Hanefî mezhebinde onun icthadı tercih edilmektedir.

Yalnız kaldığı fikhî meseleler derken esasında İmam Ebû Hanîfe'nin bu konularda gerçek anlamı ile yalnız kaldığını söylemek de mümkün değildir. Çünkü o, icthadlarını çoğu kez sahâbî kavli ile teyit etmiştir. Ayrıca kaynaklarda tabiînden ve tebe-i tâbiînden birçok âlimin de bu görüşte olduğu zikredilmiştir.

Bununla birlikte mezkûr meseleler arasında Arapça dışında ana dilde ibadet konusunda İmam Ebû Hanîfe'nin delillerinin zayıf ve gerçek anlamı ile yalnız kaldığı söylenebilir. Onun, diğer dillere birebir tercüme edilen meallerin Kur'ân olarak isimlendirilebileceğinden hareketle böyle bir çıkarımda bulunması çok makul ve makbul bir yaklaşım olarak gözükmemektedir. Nitekim Hanefî mezhebinde dahi revaç bulmayan bu görüşten onun rücu ettiği mezhepte ön plana çıkmakta ise de rücu etmediği varsayıldığında fetva İmâmeyn'in görüşü üzeredir. Diğer meselelerin nerede ise tamamında mezhepte müftâbih olan onun görüşleridir. Cumhura muhalif olsa da bilhassa zekât konusundaki icthadları bugün hem İslam'ın sosyal yardımlaşma ruhuna hem de fakirlerin menfaatine daha uygundur.

D. Sonuç

İslam düşünce ve fıkıh tarihinde derin izler bırakan İmam Ebû Hanîfe, icthadlarında Kitap, sünnet, icmâ, kıyas, sahabe kavli, istihsan ve örf gibi delilleri kullanmıştır. Delillerden hüküm çıkarmak için ortaya koyduğu kriterlerden dolayı bazı fikhî meselelerde cumhurdan farklı görüşlere kail olmuştur. Ancak doğası gereği ihtilafın kaçınılmaz olduğu fikhî meselelerde münferit kalma, sadece ona özgü bir durum değildir.

İbadetler alanında yalnız kaldığı görüşlerin ele alındığı bu makalede İmam Ebû Hanîfe'nin cumhurdan yani diğer mezhep imamlarından ve İmâmeyn'den farklı olan yirmi üç civarında görüşü tespit edilebilmiştir. Makalenin hacmini aşacağından bunlardan güncel olan ve zaman zaman gündem oluşturan dokuz mesele ayrıntılı olarak ele alınmış ve tahlil edilmiştir.

İmam Ebû Hanîfe'nin, münferit kalsa da bu meselelerde mutlaka bir delilden hareket ettiği görülmektedir. Bu delil bazen âyet ve hadisin bizzat kendisi, bazen nasların umumi ifadeleri, bazen de kıyas ve istihsan olmuştur.

Nasların anlaşılmasında ve delaletinde dilin inceliklerini, evla ve evleviyet gibi unsurları da dikkate almıştır.

Ebû Hanîfe'nin icihadlarında hadislere aykırı davrandığını iddia etmek kanaatimize göre ilmî hakikatlere aykırıdır. Çünkü onun teşride Kitap'tan sonra ikinci temel kaynak olarak sünnete/hadise müracaat edip zayıf da olsa hadisi kıyasa ve re'ye tercih ettiği ve hatta birçok müctehidin delil olarak kabul etmediği mürsel rivayetlerle dahi amel ettiği hususunda bildiğimiz kadarıyla ilim ehli arasında bir ihtilaf bulunmamaktadır. Ne var ki, yaşadığı çevrenin siyasi ve sosyolojik özelliklerinden dolayı bilhassa haber-i vâhidlerle amel etmek için birtakım şartlar ortaya koymuş; sübûtu veya delaleti problemlili olan ya da nasların umumuna veya ittifakla mamûlün-bih olan genel ilkelere aykırı âhad haberleri itibara almamıştır. Bununla birlikte icihadlarında başka rivayetlerden veya sahabe kavlinden de istidlal etmiştir.

E. Kaynakça

Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr b. Hemmâm. *el-Musannef*. thk. Habîbürrahmân el-A'zamî. 11 cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1983.

Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnavût vd. 50 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999.

Akın, Ertuğrul. Diğer Müçtehitlerle Farklılıkları Bağlamında Ebû Hanîfe'nin İctihat Mantığı. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. thk. Eymen Sâlih Şa'bân. 13 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1433/2012.

Azimatov, Zaylabidin. "Ebû Hanifeye Yöneltilen Eleştiriler". *Dini Araştırmalar* 8/24 (Haziran 2006), 169-178.

Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-sahîh*. Riyad: Dâru's-Selâm, 1419/1999.

Cessâs, Ebû Bekr er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. İsmetullah İnâyetullah. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1431/2010.

Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavût vd. 5 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004.

Din İşleri Yüksek Kurulu. *Fetvalar*. İstanbul: İleri Basım Matbaacılık, 2019.

Dönmez, İbrahim Kâfi. "Vâcip", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012. 42/411-413.

Duman, Soner. "Ebû Hanîfe'nin İctihadlarındaki Değişim (Kaynaklar, Sebepler, Analiz)". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19. Nisan 2012. 441-465.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavût. 7 cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâle el-Alemiyeye. 1430/2009.

Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *el-Müsned* (İbn Hüsrev el-Belhî Rivayeti). thk. Latîfürrahmân el-Behrâicî. 2 cilt. Mekke: el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, 1431/2010.

Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm. *el-Âsâr*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Ebû Zehre, Muhammed. *Fetâvâ*. thk. Muhammed Osman Şebbîr. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1431/2010.

Ebû Zehre, Muhammed. *Ebû Hanîfe*. Çev. Osman Keskiöğlü. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1997.

Erdem, Sami. "Vitr Namazı". *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013. 43/111-113.

Erdoğan, Mehmet. "İmam Ebû Hanîfe ve Kadının Nikah Akdinde Taraf Olması". *İslami Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (2002), 255-257.

Gamrâvî, Muhammed ez-Zührî. *es-Sirâcü'l-vehhâc alâ metni'l-Minhâc*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, ts.

Gâvcî, Vehbî Süleymân. *Ebû Hanîfe en-Nu'mân*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1430/2009.

Günay, Hacı Mehmet. "Hanefî Mezhebi'nin Mezhep İçi İşleyişi: Görüşler, Hiyerarşi ve Ebû Hanîfe'nin Görüşünün Tercih Edildiği Durumlar". *İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi*. Bursa: KURAV Yayınları, 2005.

Günay, Musa. İslam Hukukunun Oluşum Sürecinde İctihad: Ebû Hanîfe Örneği. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi, 2012.

Günay, Musa. Hanefî Usulündeki Bazı Prensiplerin İmam Ebû Hanîfe'ye Nispetinin Değerlendirilmesi. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19. Nisan 2012. 299-325.

Gürler, Kadir. Buhârî'nin Hanefîler İçin Kullandığı 'Bazı İnsanlar' İfadesine Yönelik Bedrüddîn el-Aynî'nin Değerlendirmeleri". *Uluslararası Bedrüddîn el-Aynî Sempozyumu ve II. Hadis İhtisas Toplantısı: Tebliğler, Müzâkereler*. Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016. 355-369.

Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nîsâbüfî. *el-Müstedrek*. thk. Mustafâ Abdülkâdir Atâ. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990.

Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Ali. *ed-Dürrü'l-muhtâr*. thk. Abdülmün'im Halîl İbrâhîm. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1423/2002.

İbn Abdilber, Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdullah en-Nemeri. *el-İntika' fi fezâilî's-selâseti'l-eimmeti'l-fukahâ*. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1350/1931.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvri'l-ebâr*. thk. Abdülmecîd Tu'me. 12 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1436/2015.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1988.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî. *Şerhu Feth'ul-kadîr*. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. *el-Muğnî*. nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1429/2008.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Hayâtî'l-Kütübî'l-Arabîyye, ts.

İbn Rüşd el-Ced, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *el-Beyân ve't-tahsîl*. thk. Muhammed Hacı vd. 20 cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988.

İbn Rüşd el-Ced, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*. nşr. Muhammed Ali Beyzûn. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002.

İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. thk. Alî Muhammed Muavvaz. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004.

İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshak es-Sülemi. *es-Sahîh*. thk. Muhammed Mustafa el- A'zami. 2 cilt. Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, 1424/2003.

İbn Zencüye, Ebû Ahmed Humeyd b. Mahled. *Kitabü'l-Emvâl*. thk. Şâkir Zib Feyyâz. 3 cilt. Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmîyye, 1406/1986.

İltaş, Davut. "Ebû Hanîfe'nin Haramlık Doğuran Süt Emme Müddeti Konusundaki Görüşünün Temellendirilmesi". *Bilimname XXV/2*. 2013. 7-48.

Kahraman, Abdullah. "Ebu Hanife'nin İctihatlarında İnsan Hürriyetine ve Onuruna Verdiği Önemi Gösteren Bir Örnek -Sefihin Hacir Edilmemesi-". *İslami Araştırmalar Dergisi* 15/1-2. 2002. 247-253.

Karabâğî, el-Fâzıl Abdülganî. *Şerhu'l-Muhtâr*. thk. Abdülkadir Kabdan. 2 cilt. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1438/2017.

Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn. *ez-Zehîra*. thk. Muhammed Hacî vd. 14 cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî. 1994.

Karaman, Hayrettin vd., *İlmihal*. 2 cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2006.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mesûd. *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. thk. Muhammed Tâmir. 10 cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1426/2005.

Keveserî, Muhammed Zâhid. *en-Nüketü't-tarîfe fî't-tehaddüs an rûdûdi İbn Ebî Şeybe alâ Ebî Hanîfe*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1420/2000.

Kılıçer, Muhammed Esat. *İslam Fıkında Re'y Taraftarları*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1994.

Koca, Ferhat. Hanefî Mezhebinde Ebû Hanfe İle Ebû Yûsuf ve Muhammed Arasındaki Hukukî Görüş Farklılıkları. *EKEV Akademik Dergisi* 8/18. Kış 2004. 143-160.

Köse, Saffet. "Hile-i Şer'iyye Konusunda Ebû Hanîfe'ye Yöneltilen İthamlar". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19. Nisan 2012. 149-162.

Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed. *et-Tecrîd*. thk. Muhammed Ahmed es-Serrâc. 12 cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 1427/2006.

Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zami. 8 cilt. Abu Dabi: Müessesetü Zâyid b. Sultân, 1425/2004.

Mâverî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavvaz. 19 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. 1419/1999.

Mergînânî, Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Muhammed Tâmir. 4 cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 1433/2012.

Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. nşr. Muhammed Adnân Derviş. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.

Meydânî, Abdülganî b. Tâlib el-Guneymî. *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1415/1994.

Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî. *el-Asl*. thk. Muhammed Boynukalın 12 cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Nesaî, Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasen Abdülmün'im eş-Şelebî. 12 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

Okur, Kâşif Hamdi. "Ebû Hanîfe ve Anadilde İbadet". *İslami Araştırmalar Dergisi* 15/1-2. 2002. 83-90.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed Şemsü'l-Eimme. *el-Mebsût*. thk. Ebû Abdullah Muhammed Hasen. 30 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

Syamsuddîn, Sahiran. “Ebû Hanîfe'nin Âhad Hadisi İslam Hukukunun Bir Kaynağı Olarak Kullanması”. çev. Abdullah Kahraman. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2. (Aralık 2003), 319-331.

Şahyar, Ataullah. “Ehl-i Hadis Tarafından Ebû Hanîfe'ye Yöneltilen Tenkitler”. *Journal of Islamic Research* 6 (Haziran 2013) 6-21.

Şirâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali. *el-Mühezzeb*. nşr. Zekeriyâ Umeyrât. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1995.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-Evsat*. thk. Tânk b. Avadullah. 10 cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, ts.

Tâhâ Yûnus, Abdülmuhsin. “el-Mesâilü'l-fikhiyye elletî fevveza fihâ el-İmâm Ebû Hanîfe rahimehullah el-Hükme ilâ Ra'yi'l-mübtelâ”. *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (KÜİFD)* 1/1 (Kasım 2017), 123-158.

Tahâvî, Ahmed b. Muhammed Ebû Ca'fer. *Şerhu Meâni'l-âsâr*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1399.

Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.

Tok, Fatih. “Ebû Hanîfe Hakkında İki İddia: Mürcülük ve Halku'l-Kur'ân”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (Nisan 2012) 245-267.

Uteybî, Cevzâ bt. Bâdî. *Müfredâtu Ebî Hanîfe fi'l-muâmelâti'l-mâliyye ve tatbikühe'l-muâsıra*. Riyad: Melik Suûd Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1426.

Uzunpostalcı, Mustafa. “Ebû Hanîfe”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/131-138. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.

Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.

Yeniçeri, Celal. “Ebû Hanîfe'nin Hayatı, Malî ve İktisadî Görüşleri”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986), 255-272.

Yıldırım, İlyas. “Hanefî Geleneğin İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye Muhalefetini Yorumlayışı: Öşür Merkezli Bir Okuma”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34 (Ekim 2019), 51-84.

Yiğit, Metin. *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.

Yiğit, Metin. “İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (Nisan 2012), 69-114.

Zühaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletüh*. 10 cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fıkr, 1418/1997.

Mudârabede Tarafların Kâr Üzerindeki Haklarının Hukukî Niteliği

Cemal Kalkan *

Öz

Mudârabe işletim sürecindeyken tarafların oluşmuş ya da oluşacak kâr üzerinde hakları sabit olmaktadır. Söz konusu haklar, klasik fıkıh eserlerinde üç farklı durum ve düzeyde ifade edilmektedir. Birincisi, mudârabe sermayesinin ticari mala dönüşmesiyle meydana gelen haktır. Bu durumda taraflar ticari mal üzerinde hak sahibi olmakta ve bu hak “hakku’t-temellük” diye adlandırılmaktadır. İkincisi, mudârabe varlıklarının sermayenin değerini aşmasıyla oluşan haktır ki bu durumda taraflar, bu artış üzerinde milk hakkını elde etmektedir. Fakihler söz konusu hakkı “hakku’l-milk” olarak isimlendirmektedir. Üçüncüsü ise kârın paylaşılmasıyla elde edilen bir haktır. Bu durumda taraflar kâr hisselerine malik olmaktadır. Tarafların kâr üzerindeki bu hakkına “milk” denilmektedir. Fakat paylaşılan kârların tarafların zimmetinde istikrar kazanması için sermayenin sahibine teslim edilmesi ya da akdin feshedilmesi gerekmektedir. Bu çalışmada söz konusu hakların hukukî niteliği Hanefi fürû-ı fıkıh kaynakları üzerinden ayrıntılı olarak ele alınacak ardından tarafların söz konusu kârlar üzerinde ne gibi tasarruflar yapabileceği ortaya konulacaktır. Böylece mudârabe temelli çalışan katılma hesabı kârı üzerinde yapılacak tasarrufların sınırı belirlenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mudârabe, Kâr, İstihkak, Hak, Milk.

* Arş. Gör. Dr., Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı, ORCID: 0000-0002-0616-5303, kalkancemal@gmail.com
Bu makale, “Mudârabe Sözleşmesinde Kâr” adlı doktora tezinden istifade ile hazırlanmıştır.

Legal Characteristic Of The Parties' Rights On Profit In Mudaraba

Abstract

Parties to mudaraba, while it is in operational process, have rights to profits that yielded or will yield. In the classical fiqh books, these rights are expressed on three different levels and aspects. The first of them is the right that is realized with transformation of capital of mudaraba into commercial commodity. In that case the parties have rights on the commodity and this right is called as "ḥaqq al-tamalluk". The second one is the right that is realized with exceeding of mudaraba possessions value of the capital, in which case the parties obtain "milk right" on the basis of the rise. Faqīhs call this right as "ḥaqq al-milk". The third one is the right that is realized when the profit is divided. In that case the parties possess dividends. This right of the parties on profit is called as "milk". However, for passing divided profits into possession of parties, it is necessary that the capital must be delivered back to capital owner or the contract must be annulled. In this work, legal characteristic of aforementioned rights on the basis of Hanafite furū' al-fiqh sources will be elaborately discussed and then it will be presented that what kind of disposition can be made on the profits in question. Thus, limits of dispositions that are made on participation account profits that operate as based on mudaraba, will be determined.

Keywords: Mudaraba, Profit, Passing into Possession, Right, Milk.

مراحل حقوق المضارب ورب المال في عقد المضاربة

الخلاصة

في أثناء المضاربة يثبت للطرفين الحق في الربح المحقق وغير المحقق. حقوق المضاربة في الربح يذكرها الفقهاء على ثلاث مراحل. يثبت في المرحلة الأولى لطرفي المضاربة حق؛ إذا تحول رأس المال إلى عروض، وفي هذه الحال يثبت لرب المال والمضارب حق؛ لتوهم الربح، ويسمى: حق التملك. والمرحلة الثانية تثبت إذا زادت قيمة عروض المضاربة على رأس المال، وفي هذه الحال يثبت للطرفين حق بهذه الزيادة. ويُطلق عليه الفقهاء: حق الملك. بعد تقسيم الربح تنتهي المرحلة الثالثة، والتي ينتقل فيها الحق إلى ملك لطرفي المضاربة، وهذا الملك لا يثبت إلا بأحد الشرطين: فسخ العقد، أو إعادة رأس المال لصاحبه. تناولت في هذا البحث - بالتفصيل - الحقوق التي يذكرها فقهاء الحنفية؛ وتوصلت إلى أن هذه الحقوق تُقسم إلى ثلاث مراحل، بناء عليه يكون لكل من طرفي المضاربة حقا بحسب هذه المراحل. وجدوى هذا التقسيم تظهر في ضبط حساب الربح في حسابات الاستثمار في المصارف الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: المضاربة، الربح، الاستحقاق، الحق، الملك.

A. Giriş

Mudâraibe, taraflardan birinin sermayesini, diğerinin emeğini ortaya koyduğu kâr ortaklığı sözleşmesi şeklinde tanımlanmaktadır.² Bu sözleşme fıkıh eserlerinde *muâmele*³ ve *kırâd/mukârada*⁴ kelimeleriyle de ifade edilmektedir. Tanımda yer alan “şerike/شركة” kelimesinden hareketle, sözleşmenin ortaklık olduğu söylene de bu kelimeyle diğer ortaklıkların değil de kârda ortaklığın kast edildiği açıktır.⁵ Çünkü mudârib, sermayede ortak olmadığı gibi meydana gelen maddî zarara da ortak değildir. Ayrıca mudârabede ortaklık, yalnızca akdin bir aşamasında gerçekleşmekte o da akdin semeresi (kâr) safhasındadır.⁶ Buna rağmen modern çalışmalarda mudâraibe, ortaklık olarak kabul edilmektedir.⁷ Bize göre mudâraibe, ortaklıktan ziyade kendine özgü bir sözleşmedir.⁸

Mudâraibe sermayesinin çalıştırılmasıyla elde edilen artışa kâr denilmektedir. Sermayeye tâbi bir konumda değerlendirilen kârın ortaya çıkması için, öncelikle sermayenin belirlenmesi gerekmektedir. Çünkü asıl belirlendikten sonra tâbi ortaya çıkmaktadır. Mudâraibe sözleşmesinde kârın; yarı yarıya, üçte bir, dörtte bir gibi oranlı (şâyi‘) olması gerekmektedir.⁹ Bu sebeple mudâraibe emeğinin karşılığı olarak kârdan bir hisse yerine maktû bir ücret verilmesi caiz

² Alaaddin İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr a'la durrî'l-muhtâr Haşiyetü İbn Abidîn*, thk. Abdulmecid Halebî (Beyrut: Dâru'l-mârifet, 2015), 8/497. [عقد شركة في الربح بمال من جانب وعمل من جانب]

³ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertibi's-şerâ'i'* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-ilmiyye, 1424), 8/8; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *el-İnâye Şerü'l-Hidâye*, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1970), 5/87.

⁴ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî (el-ced) İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât li-beyânî mâ-i ktedathü rüsümü'l-Müdevvene mine'l-ahkâmi's-şer'iyyât ve't-tahsilâtü'l-muhkemât li-ümmehâti mesâ'ilihe'l-müşkilât*, thk. Muhammed Hacî (Beyrut: Daru'lgarbi'l-İslâmî, 1988), 3/5; Muhammed b. Ömer Büceyrimî, *Tuhfetü'l-habîb ala'l-hatîb: el-ma'rûf bi'l-ikna' fî halli'l-elfâzi ebî Şüca* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1996), 3/535.

⁵ Muhammed Zekeriya Fatih el-Kudât, *es-Selem ve'l-mudâraibe* (Amman: Dâru'l-fikir, 1983), 158.

⁶ Abdullah b. Ahmed b. Osman Huvaytır, *el-Mudâraibe fî's-şeri'ati'l-İslâmiyye* (Riyad: Kunûzu İşbilya, 2006), 25.

⁷ Ali Himmet Berki, *Açıklamalı Mecelle*, (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1990), 290. Kudât, *es-Selem ve'l-mudâraibe*, 158.

⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Cemal Kalkan, *Mudâraibe Sözleşmesinde Kâr* (Tez, İstanbul Üniversitesi, 2020), 25-26.

⁹ Ya'kub b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî Ebu Yusuf, *Kitâbu'l-âsâr*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (Karaçi: Mektebetü dari'l-ulûm, 1430), 2/663.

değildir.¹⁰ Zira maktû ücret verildiğinde diğer taraf kârdan mahrum kalabilmekte ve kâr ortaklığı bozulabilmektedir. Böylece mudâra akdi fasit olmaktadır.¹¹

Kâr oranlarındaki bilinmezlik, tarafları çekişmeye götürmüyorsa bu durum mudâra benin sıhhatine engel değildir. Fıkıh kaynaklarında taraflardan birinin kâr hissesi belirlenip diğerinin belirlenmemesi, miras ayetindeki tereke paylaşımına benzetilmiştir. “Ölen kişinin çocuğu yoksa ve ana-babası hayattaysa mirasın üçte biri anaya verilir.”¹² Yani terekenin kalan kısmı da babaya kalmaktadır. Nasıl ki ayette miras payı zikredilmeyen tarafa, mirasın kalan kısmı tekabül ediyorsa aynı şekilde mudâra kârın kalan kısmı düşmektedir.¹³

Mudârabede taraflar arasındaki kâr ortaklığının ihlal edilmemesi gerekmektedir.¹⁴ Kâr paylaşımı, akdin temel ilkesine aykırı olması durumunda - yani kârın maktû olması- taraflar, kârı oranlı sisteme göre bölüşürler. Bu durumda akit geçerli ileri sürülen bu şart geçersiz olur. Fakat günümüz çalışmalarında bu ortaklığa zarar vermeyecek bazı şartlar ileri sürülmüştür. Örneğin kârın belirli bir oranın üzerinde gerçekleşmesi durumunda, tespit edilen oran üzerindeki tutarın taraflardan birisine ait olması kararlaştırılabilmektedir.¹⁵ Ancak gerçekleşen kâr belirlenen oranda veya bu oranın altında olursa kâr paylaşımı, üzerinde anlaşma sağlanan şayi hisseye göre yapılır.¹⁶

Kar paylaşımı yapılırken sermayenin kısımlara bölünerek, bu kısımlarla yapılan ticaret neticesinde elde edilen kârın da dağıtılması kâr ortaklığına zarar vermektedir. Örneğin, sermayenin üçte birinin kârı sermayedara, diğer üçte ikisinin kârı mudâra verilmesi şeklinde bir kâr paylaşımı geçerli değildir. Çünkü mudâra ve sermayedarın kâr payları, mudâra kârının tamamı üzerinden

¹⁰ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm şerhu mecelleti'l-ahkâm*, 4 c. (Kostantiniyye: Matbatu'ebu'd-diya, 1330), 3/727.

¹¹ Ebu Yusuf, *Kitâbu'l-âsar*, 2/663; Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybanî, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın (Katar: Dâru İbn Hazm, 2012), 4/123; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 8/502.

¹² En-Nisâ, 4/11.

¹³ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, (Beirut: Dâru'l-mârifetü, 1989), 22/25.

¹⁴ Ebû'l-Feth Zahîrüdîn Abdürreşid b. Ebî Hanîfe b. Abdîrezzâk el-Velvâlicî, *el-Fetâva'l-velvâlicîyye* (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003), 5/120; Ayrıca bkz. Recep Özdirek, *İslam Hukukunda Akit Hürriyetini Sınırlayan Durumlar* (İstanbul, 2009), 274-284.

¹⁵ Ali el-Haffif, *eş-Şerikât fi'l-fıkhı'l-İslâmî buhûsun mukârene* (Kahire: Dâru'l-fikri'l-arab, 2009), 94; İsa Dayfullah Mensûr, *Nazarîyetü'l-erbâh fi'l-mesârîfi'l-İslâmîyye dirâse mukârene* (Amman: Daru'n-nefâis, 2007), 184.

¹⁶ Heyet, *el-Meâyîru's-şer'iyye: en-nassu'l-kâmil li'l-mâyîri's-şer'iyye (AAOIFI)* (Menâme: Daru'l-meymân, 2015), 372.

verilmelidir.¹⁷ Bununla birlikte kârda ortaklığın bozulmaması şartıyla taraflar, her bir ticaretin kârının farklı oranlarda olmasını kararlaştırabilir.¹⁸

Mudârabe kârı hakkında dikkat edilmesi gereken bir başka husus da tarafların kâr paylarını yalnızca kârdan almalarıdır. Bazen anlaşma esnasında mudâribe kâr payı olarak mudârabe varlıkları dışında başka bir şey verilebilmektedir. Bu durum kârın maktu olmasına sebep olmaktadır. Örneğin, mudâribin kâr payının bir kısmını toplam kârdan, diğer kısmını ise sermayedara ait gayr-i menkulün gelirinden verilmektedir. Oysa mudârib, kâr payını sermayedarın mudârabe varlığından hariç başka bir malından karşılayamaz.¹⁹ Bu ve benzeri şartlarla kurulan sözleşmelerde taraflardan birinin aldanması söz konusu olabilmektedir.

Mudarebede her iki taraf da kâr amacı güder. Taraflardan birisinin veya her ikisinin kâr amacı gütmemesi halinde kurulan akit, karz veya bidaa akdine dönüşerek mudarebe olmaktan çıkar. Yine kârın üçüncü kişi lehine olmasının şart koşulması durumunda şart geçersiz akit mudarabe akdi olarak geçerlidir.

Buna göre kârın tamamı mudâribe tahsis edilince akdin mudârabe olarak değerlendirilmesi zorlaşmaktadır. Hanefi fakihler, böyle bir durumda sözleşmenin mudârabe kelimesiyle kurulmasından hareketle akdin *karza* dönüştüğünü kabul eder.²⁰ Sermayedar, mudârib olarak değerlendirilen kimseye sermayeyi karşılıksız olarak teslim ettiği için bu işlem teberrûdur. Teberrû da karz şeklinde gerçekleşir.²¹

Kârın tamamı sermayedara ait olması şartıyla sermaye işletildiğinde ise akit, bidâa (gönüllü olarak işletme) dönüşür.²² Sermayeyi mudârib sıfatıyla işleten kimse, müstebdî/ücretsiz vekîl²³ olacağından ne kârdan bir pay ne de bir ücret

¹⁷ Burhânîpurlu Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Âlemgîriyye*, nşr. Abdullatif Hasan Abdurrahman (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2000), 4/313; Haydar, *Dürerü'l-hükkâm*, 3/315.

¹⁸ Velvâlicî, *el-Fetâva'l-velvâliciyye*, 5/120.

¹⁹ el-Allâme Muhammed Veli b. Resül el-İzmîrî, *Kemâlü'd-dirâye fî cemî'i'r-rivâye min şürûhi'l-Mültekâ* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2017), 8/324.

²⁰ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 8/26; Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-muhtâr*, nşr. Muhammed Adnan Derviş, (Beyrut: Dâru'l-erkâm, t.y.), 3-4/25; Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Guneymî ed-Dımaşkî el-Meydânî, *Lübâb fî şerhi'l-kitâb* (Âsitane, t.y.), 269.

²¹ Velvâlicî, *el-Fetâva'l-velvâliciyye*, 5/121.

²² Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 8/26.

²³ Haydar, *Dürerü'l-hükkâm*, 3/728.

alabilir. Bu durum, akitlerde sözün değil maksadın göz önünde tutulacağını gösterir.²⁴

Diğer yandan mudârabede kâr, sermayedar veya mudârib dışında üçüncü bir tarafa kısmen ya da tamamen ayrılabilir. Söz konusu taraf, mudârible birlikte iş yüklenmişse kârdan hisse alır. Çünkü bu durumda sermayedar, sanki sermayeyi iki kişiye vermiştir. Hanefîlere göre mudâra akdi ile ilgisi olmayan yani çalışmayan üçüncü tarafa kârın bir kısmının şart koşulması caiz değildir. Akit esnasında böyle bir şart ileri sürüldüğünde söz konusu şart batıl, akit ise geçerlidir.²⁵ Örneğin, mudâra kârının belli bir kısmı; miskinlere, hacılara, kölelere veya işletmeyle ilgisi olmayan üçüncü tarafa şart koşulması durumunda, şart geçersiz olup üçüncü tarafa verilmesi kararlaştırılan kısım da sermayedara verilir.²⁶ Çünkü söz konusu tarafların mudâra işleminde sermaye ve emekleri yoktur. Bu sebeple bunlar için ileri sürülen şart yok hükmündedir ve şart kılınan miktar da sermayedarındır.²⁷

Sonuç olarak mudâra, kâr ortaklığı üzerine kurulan bir sözleşme olduğu için tarafların kârda ortak olmaları gerekmektedir. Bunun için sözleşme esnasında kâr paylaşım oranlarının belirlenmesi, akdin sıhhati için zorunludur. Bu bağlamda kârın oranlı ve akit esnasında malum olmasına, taraflardan birine kârdan maktû bir bedelin şart koşulmamasına, kârdan bir hissenin üçüncü tarafa şart koşulmamasına ve kârın yalnızca mudâra taraflarına özgü olmasına dikkat edilmelidir.

B. Kâr İstihkak Süreci: Tarafların Mülkiyetine Geçiş

Mudâra sözleşmesinde mudâribin²⁸ kâr üzerindeki milk²⁹ nitelikli hakkı,

²⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 22/25; Kâsânî, *Bedâ'î u's-sanâ'î*, 8/26; Meydânî, *el-Lübâb*, 269.

²⁵ Kâsânî, *Bedâ'î u's-sanâ'î*, 8/8; Haydar, *Dürerü'l-hükkâm*, 3/725.

²⁶ Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman Şeyhîzâde (Damat Efendi), *Mecmau'l-ehur fi şerh-i mülteka'l-ebhur (Durrü'l-müntekâ ile birlikte)*, (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998), 3/456; İzmîrî, *Kemâlü'd-dirâye*, 8/326; Muhammed b. Hüseyin b. Ali et-Türî, *Tekmilâtü'l-bahri'r-râik Şerhü Kenzi'd-dekâik*, nşr. Şeyh Zekerîya Ümeyrat (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997), 7/455.

²⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 22/28.

²⁸ Mudâra kârı, hükmen sermaye sahibinin mülkiyetinde kabul edildiği için kâr istihkak süreci mudâribin hakkı üzerinden ele alınacaktır. Bkz. Kâsânî, *Bedâ'î u's-sanâ'î*, 8/33; Osman b. Ali el-Zeylâ, *Tebyinü'l-hakâik şerh-i kenzi'dekâik*, (Çelebi haşiyesiyle), thk. Ahmed Azzu İnaye (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2010), 5/560.

²⁹ Milk terimi, mülkiyeti içine alan daha üst kavramdır. Aynı hak terimine yakın bir kavramdır. Milk terimi, mülkiyetle mahiyet olarak aynı, ancak kapsam olarak farklıdır. Örneğin rehin Hanefîlerde mahiyet olarak milktir. Ancak rehinin kapsam olarak hak

üç farklı durum ve seviyede gerçekleşmektedir. Birincisi, mudâraibe sermayesinin ticari mala dönüşmesiyledir ki bu durumda mudârib ticari mal üzerinde hak sahibi (حَقُّ التَّمَلُّكِ) olmaktadır. İkincisi, mudâraibe varlıklarının sermayenin değerini aşmasıyla ki bu durumda mudârib bu artış üzerinde milk hakkını (حَقُّ الْمَلِكِ) elde etmektedir. Üçüncüsü ise kârın paylaşılmasıyla ki bu durumda taraflar kâr hisseleri üzerinde mülkiyet (مِلْك) sahibi olmaktadır. Fakat paylaşılan kârların tarafların zimmetinde istikrar kazanması için sermayenin sahibine teslim edilmesi ya da akdin feshedilmesi gerekmektedir. Bahsetmiş olduğumuz bu üç durum, sırasıyla şu şekilde ele alınabilir.

1. Sermayenin Ticarî Mala Dönüşme Durumu

Mudârib, mudâraibe sermayesiyle bir emtia satın aldığı anda sermaye ticari mala dönüşmektedir. Sermayenin ticari mala dönüşmesiyle mudâribin bu mal üzerinde bir hakkı ortaya çıkmaktadır.³⁰ Söz konusu hak, fıkıh kaynaklarında *mücerred* ve *müstehak*³¹ hak şeklinde açıklanmaktadır.

Mudâraibe varlığında herhangi bir artış gerçekleşirse de mudâribin bu varlığın maliyetinde bir hakkı vardır. Örneğin mudâraibe sermayesiyle satın alınan metanın değeri sermayeyi aşarsa meta sermayedarın mülkiyetindedir. Ancak mudâribin hakkı, bu metanın maliyetindedir, denmiştir.³² Bu durum, mudâribin hakkının en zayıf halkasını oluşturmaktadır.

Fıkıh literatüründe, mudâribin mudâraibe varlığı üzerindeki hakkı, *milke nispet edilen hak* (حَقُّ نِسْبَةِ الْمَلِكِ)³³ şeklinde de açıklanmıştır. Mudâraibe adına satın alınan ticari malda artış gerçekleşmediği sürece ticari mal, sermayedarın mülkiyetindedir. Fakat mudâribin bu mal üzerinde milke nispet edilen bir hakkı vardır.³⁴ Ayrıca mudâribin söz konusu hakkına, *milke benzeyen hak* (حَقُّ يُشْبِهُهُ)

sahibine verdiği yetki sınırlıdır. Milk terimi yaygın kullanımda aynı hakları ifade ederken mutlak kullanımda daha geniş kapsamlı aynı hak olan mülkiyeti ifade etmektedir. Ayrıca mülkiyetin milkle eş anlamlı kullanılması hataya sebep olabilmektedir. Bkz. Hasan Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi* (Doktora, Marmara, 2000), 161, 258.

³⁰ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 8/514.

³¹ Burhânüddin Sadru's-şeriâ b. Maze el-Buharî (İbn Mâze), *el-Muhîtu'l-burhânî*, nşr. Eşref Nur Ahmet (İdaretü'l-Kur'an, t.y.), 8/220; Velvâlicî, *el-Fetâva'l-velvâliciyye*, 5/56.

³² Serahsî, *el-Mebsût*, 22/126.

³³ Serahsî, *el-Mebsût*, 22/126.

³⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 22/126. Metin şöyledir:

ولا ينبغي للمضارب ولا لرب المال أن يبطأ جارية اشتراها للمضاربة كان فيها فضل على رأس المال، أو لم يكن، ولا يقبلها، ولا يلمسها؛ لأنه إن لم يكن فيها فضل فهي ملك رب المال، ليست بزوجة للمضارب ولا بملك يمين، ولكن للمضارب فيها حق نسبة الملك، حتى إن رب المال لا يملك أخذها منه ولا نهى المضارب عن التصرف فيها، فكان

36 (حَقُّ بُضَائِي الْمَلِكِ), 35 (الملك) da denilmiştir. Mudârabede kâr tahakkuk etmediğinde mudâribin kâr üzerinde milke benzeyen bir hakkı oluşur. Sermayedarın mudâribi tasarruftan men edememesi bunun açık delilidir.³⁷ Mudârib, işte bütün bu hakları, oluşacak kâr sebebiyle elde etmektedir.³⁸

Bahsetmiş olduğumuz bu hak sayesinde mudâribin birtakım yetkileri meydana gelmektedir. Böylece mudârib, mudârabeye ait ticari malı satma yetkisini (حق البيع) elde eder. Yine mudârabeye ait alacakların teslim alınması görevi mudâribe aittir. Zira akdın hakları sözleşmeyi bilfiil icra eden mudâribe dönmektedir.³⁹ Ayrıca mudâribin ticari mal üzerindeki hakkı, rehin alan kimsenin (mürtehin) rehin mal (merhûn) üzerindeki haps hakkına benzemektedir.⁴⁰

Mudâribin mudârabeye varlığı üzerindeki hakkını zekât bölümünde görmek mümkündür. Mudârib, normal şartlarda mudârabeye varlığının zekâtını, sermaye sahibinin izni olmadan veremez. Bunun için mudâribin sermaye sahibinden özel izin alması gerekmektedir. Ancak Ebu Hanife'ye (ö. 150/767) nispet edilen zayıf bir görüşe göre mudârib, mudârabeye varlığı üzerindeki hakkına istinaden zekât tahsildarına (âşir) mudârabeye zekâtını verebilir. Böylece Ebu Hanife, sermayenin ticari mala dönüşmesiyle mudâribin mal üzerindeki hakkının “milk” niteliğine (منزلة الملك) dönüştüğünü ileri sürer.⁴¹

المضارب ممنوعا عن التصرف، والتي يختص بالملك فيها والوطء ودواعيه من هذه الجملة، وكان رب المال ممنوعا من ذلك لقيام حق المضارب فيها.

“Mudârabeye adına satın alınan câriye ile ne sermayedar ne de mudârib cinsel ilişkide bulunabilir. Câriyenin değeri sermayeyi aşsın ya da aşmasın fark etmez. Onlar cariyeyle ne öpebilir ne de câriyeye dokunabilir. Çünkü değeri sermayeyi aşmıyorsa cariye sermaye sahibinin mülkiyetinde olup, mudâribin ne eşi ne de cariyesidir. Fakat onda mudâribin milke nisbet edilecek bir hakkı vardır. Bu nedenle sermaye sahibi onu mudâribden alamadığı gibi mudâribin de onda (satma vb.) tasarrufta bulunmasını da yasaklayamaz. Bu nedenle hem mudâribin hem de cariye sahibinin tasarrufta bulunması yasaktır. Câriye ile cinsel ilişki ve buna götüren şeyler de bu kapsama girmektedir. Sermaye sahibi, cariyeyle mudâribin hakkı bulunduğu için bunu yapamamaktadır.”

³⁵ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î*, 8/56.

³⁶ Zeylaî, *Tebyinü'l-hakâik*, 7/553; Velvâlicî, *el-Fetâva'l-velvâliciyye*, 5/133.

³⁷ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î*, 8/56. Metin şöyledir:

إذا اشترى جارية، فليس لرب المال أن يطأها، سواء كان فيه ربح أو لم يكن أما إذا كان فيه ربح، فلا شك فيه؛ لأن للمضارب فيه ملكا ولا يجوز وطء الجارية المشتركة، وإن لم يكن فيها ربح، فللمضارب فيها حق يشبه الملك، بدليل أن رب المال لا يملك من التصرف ولو مات كان للمضارب أن يبيعه فصار كالجارية المشتركة.

³⁸ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î*, 8/33. İbare şöyledir:

له فيه فائدة في الجملة لتوهم الربح

³⁹ Velvâlicî, *el-Fetâva'l-velvâliciyye*, 5/127.

⁴⁰ Buhârî (İbn Mâze), *el-Muhîtu'l-burhânî*, 18/159, 219; Velvâlicî, *el-Fetâva'l-velvâliciyye*, 5/125.

⁴¹ Burhâneddîn Alî b. Ebî Bekr Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî (Leknevî şerhiyle)* (İstanbul: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1986), 2/201.

Sonuç olarak Hanefilere göre, sermayenin ticarî mala dönüşmesiyle mudârib, mudârobe varlığı üzerinde milk edinme hakkını “حقُّ أن يتملك” elde etmiştir.⁴² Sermaye ticari mala dönüştükten sonra sermayedarın mudârobe varlığı üzerinde dilediği tasarrufu yapamaması, mudâribin söz konusu hakkı sebebiyledir. Bu durum, mudâribin kendi kâr hissesi sebebiyle hakkının sabit olduğu ilk aşamadır, denilebilir. Diğer yandan mudârabenin kuruluş sermayesiyle ticari malın kıymeti eşit olsa ve sermayedar mudârobe malını itlaf etse tazmin etmez. Çünkü bu durumda henüz mudâribin hakkından bahsedilmez.⁴³

2. Kârın Ortaya Çıkma Durumu

Mudâribin satın aldığı emtianın değeri, mudârobe sermayesinden fazlaysa kâr ortaya çıkmış demektir.⁴⁴ Böylece mudâribin kâr üzerinde hakkı sabit olur ve bu hak sayesinde mudârib birtakım tasarruflarda bulunur.⁴⁵ Bu bağlamda fıkıh eserlerinde mudâribin mevzubahis hakkına işaret eden birçok ibare vardır.⁴⁶ Örneğin, “mudârib bir cariyeye satın aldığı kâr olsun veya olmasın sermayedar, cariyeye ile münasebette bulunamaz. Mudârabede kâr varsa mudâribin cariyeye üzerinde milk’i olur ve böylece sermayedarın cinsel ilişkiye girmesinin yasak olduğunda şüphe kalmaz. Çünkü müşterek cariyeyeyle cinsel birliktelik caiz değildir.”⁴⁷

Görüldüğü üzere mudârib, kâr hakkı sayesinde söz konusu ticari malda ortak kimse gibi muamele görmektedir. Bir başka örnek de şudur: Sermayede artış gerçekleştiğinde mudârib, mudârobe varlığı olan köleyi azâd edebilir. Bu durum, mudârobe kârı üzerinde mâlik gibi tasarrufta bulunduğunu gösterir. Çünkü bir köleyi azâd etmek ancak ona malik olan kimsenin yapabileceği bir işlemdir.⁴⁸

⁴² Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i’*, 8/42.

⁴³ Bu durum, mudârobe adına satın alınan köle öldürüldüğünde, mudâribin kısas hakkına sahip olup olmadığı tartışılırken açığa çıkmaktadır. Bkz. Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i’*, 8/57.

⁴⁴ Tûrî, *Tekmiletü’l-bahri’r-râik*, 7/451.

⁴⁵ Merginânî, *el-Hidâye*, 6/189; Zeylâî, *Tebyinü’l-hakâik*, 5/532, 535; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 8/508, 514; Tûrî, *Tekmiletü’l-bahri’r-râik*, 7/455; İzmîrî, *Kemâlü’l-dirâye*, 8/ 317.

⁴⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 22/55; Ebû Muhammed Gıyaseddin Ganim b. Muhammed Ganim el-Bağdadi, *Mecmaü’l-damânât fi mezhebi’l-İmami’l-Azam Ebi Hanife en-Nu’man*, nşr. Muhammed Ahmed Serac, Ali Cum’a Muhammed, 2 c. (Kahire: Darü’s-Selam, 1999), 2/659.

⁴⁷ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i’*, 8/56.

⁴⁸ Tûrî, *Tekmiletü’l-bahri’r-râik*, 7/451; Şeyhîzâde (Damat Efendi), *Mecmau’l-enhur*, 3/452; Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Râz el-Cessâs, *Şerhü Muhtasarı Tahavî*, thk. Said Bektaş (Beyrut: Dâru’l-beşâiri’l-İslâmiyye, 2010), 3/375.

Yine mudârib, sermayedarın evini şüfa‘ hakkı sebebiyle mudârabeye için satın alamazken sermayede kârın meydana gelmesiyle bu evi satın alabilir.⁴⁹

Mudârib, bu hak sayesinde sermayedarın alacaklılarından ve vârislerinden daha öncelikli konumdadır.⁵⁰ Satın alınan mudârabeye varlıklarının değeri sermayeyi aşması durumunda, mudârib borçlulardan mudârabeye alacaklarını almak (التقاضي) zorundadır. Çünkü alacağı tahsil etmek onun görevidir. Çünkü mudârib, alacağın bir kısmında milk nitelikli hakka (حقّ الملك) sahip olmuştur.⁵¹ Ayrıca mudârib, mudârabeye emtiasını murabaha yöntemiyle satacağı zaman, kendi kâr hissesi oranında indirim yapma yetkisine sahiptir.⁵² Mudârib, işte bütün bu tasarrufları mevzubahis hakkı sayesinde yapabilmektedir.

Diğer yandan mudâribin kendi kâr hissesine malik olması için kârın ortaya çıkması yeterli kabul edilmemiştir. Çünkü kârın ortaya çıkmasıyla mudâribin kâr hissesine mâlik olacağını dile getirenler⁵³ aynı zamanda kârın mudâribin zimmetinde henüz istikrar kazanmadığını söylemiştir. Dolayısıyla mudâribin kâr üzerindeki mülkiyeti henüz kesinleşmemiştir. Çünkü mudâribin kâr üzerindeki hakkı paylaşımından önce gelip gitmektedir (متردد). Bunun için Hanefî fakihler, mudârabeye varlıklarının sermayeyi aşması durumunda yani kâr edildiğinde, mudâribin kâr hakkını “hakku’l-milk” (حق الملك) şeklinde ifade etmiştir.⁵⁴ Ayrıca fakihler, mudâribin kâr üzerindeki milk nitelikli hakkının gerçek milk (حقيقة الملك) olmadığını, bunun yalnızca milk hakkı (حق الملك) olduğunu dile getirmişlerdir.⁵⁵

3. Kârın Paylaşılma Durumu

Paylaşımından önce mudâribin kâr üzerindeki hakkı gelip gitmektedir.⁵⁶ Paylaşımından sonra tarafların kâr hisselerine milk-i istikrarla sahip olabilmesi için sermayenin sahibine teslim edilmesi ya da akdin feshedilmesi elzemdir.

⁴⁹ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i’*, 8/57.

⁵⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 22/55.

⁵¹ Velvâlicî, *el-Fetâva’l-velvâlicîyye*, 5/127.

⁵² Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i’*, 8/61.

⁵³ Bahauddin İsbicâbî, *Zâdu’l-fukahâ şerh-u muhtasari’l-Kudûri*, nşr. Yasir Kahtanî (Câmiat-ü Ümmi’l-kurâ, 1436), 593; Hüsameddin Ali b. Mekki er-Râzî, *Hülâsatü’l-delâil fî tenkîhi’l-mesâil*, (*Kudûri şerhi*), thk. Ebü’l-Fazl ed-Dimyâdî (Riyad: Mektebetü’r-rüşd, 2007), 483.

⁵⁴ Buharî (İbn Mâze), *el-Muhîtu’l-burhânî*, 18/231; Muhammed Ehsen es-Sıddıkî Nânûtvî, *Haşiyetü kenzi’l-dakaik* (Karaçi: Mektebetü’l-büşrâ, 2010), 3/108.

⁵⁵ Buharî (İbn Mâze), *el-Muhîtu’l-burhânî*, 18/160, 161.

⁵⁶ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i’*, 8/ 40, 41.

Mudârabeye sermayesi sahibine teslim edilmeden önce dağıtılan kârlar, mudâribin zimmetinde istikrar kazanmaz.⁵⁷ Çünkü mudârabeye varlığı zayi olduğunda zararın kapatılması veya sermayenin tamamlanması için dağıtılan kârlar geri alınır.⁵⁸ Ancak mudârabeye sermayesi sahibine teslim edildikten sonra, kâr paylaşılırsa ardından sermaye tekrar mudâribeye verirse bu durumda dağıtılan kârlar mudâribin zimmetinde istikrar kazanır. Artık bu kârın iade edilmesi söz konusu olmaktan çıkar.⁵⁹ Çünkü önceki şartlarla akit yeniden kurulmuştur.

Dağıtılan kârın mudâribin zimmetinde istikrar kazanması için mudârabeye sermayesinin sahibine teslim edilmesi gerekir.⁶⁰ Bu mesele *Mecmaü'd-damânât*'ta şöyle açıklanmıştır:

“Kâr paylaşımının sıhhati, mudârabeye sermayesinin kabz edilmesine bağlıdır. Sermaye, sahibine teslim edilmeden yapılan kâr paylaşımı geçersizdir. Çünkü kâr, sermaye üzerindeki artıştır. Artış da yalnızca sermayenin sahibine teslim edilmesiyle tahakkuk eder.”⁶¹

Mudârabeye sermayesi, sermayedara ulaşmadan kârın paylaşılması, ölenin borçları ödenmeden mirasçılarının terekeyi paylaşmalarına benzer. Örneğin, vârisler terekeden borç miktarını ayırıp kalanı paylaşırsa sonra da borç için ayrılan miktar alacaklılara ulaşmadan zayi olsa paylaşma işlemi geçersiz sayılır. Bu durumda vârisler, aldıkları paraları geri ödemeleri gerekir. Çünkü bu paralarda alacaklıların hakkının bulunduğu ortaya çıkmıştır.⁶² Aynı şekilde sermaye sahibine teslim edilmeden mudârib kârdan bir miktar alsaydı sermayenin zarar etmesi durumunda aldığı kârı iade etmek zorundadır. Sermaye sahibine teslim edilmeden önce verilen kârlar avans hükmünde olduğu için dağıtılan kârlar henüz tarafların mülkiyetine geçmemiştir.

Sermaye sahibine teslim edilmeden mudâribin dağıtılan kârlara milk-i istikrarla mâlik olmadığını gösteren bir başka gerekçe de şudur: Sermaye, sahibine teslim edilmeden mudârib kendi kâr hissesine milk-i istikrarla mâlik olsaydı o zaman mudârib de zarara katlanmış olurdu. Çünkü mudârabede oluşan

⁵⁷ İsbicâbî, *Zâdu'l-fukahâ*, 598; Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Âlemgîriyye*, 4/351.

⁵⁸ Şeybanî, *el-Asl*, 4/244; Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Râz el-Cessâs, *Muhtasarı ihtilâfi'l-ülemâ*, thk. Abdullah Nezir Ahmed (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1995), 4/62; Radıyyüddîn Ebû Bekr b. Ali b. Muhammed Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, thk. Said Bektâş (Katar: Evrika li'd-dirasât, 2010), 3/463.

⁵⁹ Nânûtvî, *Haşiyetü kenzi'd-dakaik*, 3/102.

⁶⁰ Şeybanî, *el-Asl*, 4/244.

⁶¹ Bağdadî, *Mecmaü'd-damânât*, 2/663.

⁶² Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 9/169.

zarar, önce mudâribin kârının da bulunduğu brüt kârdan, ardından sermayeden karşılanmaktadır. Oysaki mudâribin sermayeyi tazmin etme sorumluluğu yoktur. İşte bu durum sermayenin sahibine teslim edilmeden, dağıtılan kârların mudâribin mülkiyetine geçmediğini göstermektedir.⁶³ Aynı şekilde sermaye, sahibine teslim edilmeden mudârib dağıtılan kâra malik olsaydı, sermayedar ile inân ortaklığı kurmuş olurdu. Hâlbuki mutlak mudârobe akdinde mudâribin böyle bir yetkisi yoktur. Tabii olarak burada gözden kaçırılmaması gereken bir durum vardır, o da sermayenin sahibine teslim edilmesiyle zımnen sözleşme fesh edilmiş olmaktadır.

Kâr paylaşımından sonra dağıtılan kârın mudâribin zimmetinde istikrar kazanmasının bir başka şartı akdin feshedilmesidir.⁶⁴ Bu durumda mudârobe sermayesi, sahibine teslim edilmese bile kâr mudâribin zimmetinde istikrar kazanmıştır. Dolayısıyla sermayenin zayı olması durumunda mudârib, dağıtılan kârı iade etmek zorunda değildir.⁶⁵

Mudârobe akdi, hakikî ya da hükmi olarak feshedilmektedir. Mudârabenin hakikaten feshedilmesinin keyfiyeti açık, hükmen feshedilmesi ise mudârobe için satın alınan kölenin cinayet işlemesi meselesinde belirgindir. Köle, cinayet işlediğinde maktulün velisine fidye ödenmesi gerekir. Mudârobe varlığının değeri sermayeyi aştığında, mudâribin söz konusu artış üzerinde hakkı sabit olmuştur. Bunun için mudârib de kâr hissesi miktarınca fidyeye katlanmak zorundadır. Mudârib kâr oranına göre fidye ödeyince kendi kâr hissesi üzerindeki *milki istikrar* (takarrür) kazanmıştır.⁶⁶ Böylece daha sonra meydana gelecek zararları kapatmak için önceden tahakkuk etmiş kâra müracaat imkânı ortadan kalkmıştır. Çünkü akit hükmen feshedilmiş ve ardından tekrar kurulmuştur.

⁶³ Ali Muhammed el-Hüseyin es-Savâ, “el-Fevârik et-tatbikiyye beyne'l-mudârobe fi'l-fikhi'l-İslâmî ve'l-mudârobe'l-müştereke”, *Dirasât el-ulûmu'l-insânîyye* 19/1 (1992), 253-275, 267. Savâ, “el-Fevârik et-tatbikiyye beyne'l-mudârobe fi'l-fikhi'l-İslâmî ve'l-mudârobe'l-müştereke”, s. 267.

⁶⁴ Zeylaî, *Tebyinü'l-hakâik*, 7/546; Buharî (İbn Mâze), *el-Muhîtu'l-burhânî*, 18/228; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 8/515.

⁶⁵ Ubeydullâh b. Mes'ûd Sadrüşşeria (es-Sânî), *Şerhü'l-vikâye (Münteha'n-nükâye ile birlikte)*, thk. Salah Ebü'l-Hac (Amman: el-Verâk li'n-neşri ve't-tevzî, 2006), 4-5/251.

⁶⁶ Şeyhizâde (Damat Efendi), *Mecmau'l-enhur*, 3/462; Nânûtî, *Haşiyetü kenzi'd-dakaik*, 3/108.

C. Sonuç

Mudârabede tarafların işletim süreci boyunca kâr üzerinde farklı düzeylerde hakka sahip olduğu görülmektedir. Mevzubahis hak, üç farklı durum ve seviyede gerçekleşmektedir.

Birinci durum, sermayenin *ticari mala* dönüşmesiyle gerçekleşir. Bu durumda tarafların oluşacak kâr üzerindeki milk nitelikli hakkının mahiyeti *hakku't-temellük* şeklinde ifade edilebilir. Böylece mudâribin ticari mal üzerinde hakkı sabit olur ve artık sermayedar mudârabeye varlığı üzerinde dilediği tasarrufu yapamaz. Ayrıca mudârabeye sermayesinin emtiyaya dönüşmesiyle akit bağlayıcı hale gelmiş ve sermayedarın mudârabeye varlığı üzerindeki hakkı kısıtlanmıştır. Bu durumda sermayedar, mudârabeye sermayesinde dilediği tasarrufta bulunamayacak ve mudâribeye karşı yabancı kimse konumunda değerlendirilecektir. Böylece mudârib, mudârabeye emtiasını satmaya ve haps etmeye yetkili olacaktır.

İkinci durum, mudâribin satın aldığı emtianın değeri, mudârabenin kuruluş sermayesini aşmasıyla yani kârın *ortaya çıkmasıyla* oluşur. Bu durumda tarafların bu hakkı, *hakku'l-milk* şeklinde isimlendirilebilir. Mudârib, söz konusu kâr hakkına istinaden akdi feshetmeye ve mudârabeye varlığı olan köleyi azâd etmeye yetkilidir. Aynı şekilde mudârib, sermayedarın evini şufa' hakkı sebebiyle mudârabeye için satın alamazken sabit olan bu hakkı sebebiyle artık evi satın alabilir. Çünkü bu durumda mudâribin şufaya sebep olan evde hakkı sabit olmuştur.

Üçüncü durum ise kârın paylaşılmasıyla oluşur. Paylaşım sonucunda taraflar, kâr hissesinde hak sahibi olur; bu hak *milk* olarak gerçekleşir. Ancak bu milkin istikrar kazanması için akdin sona erdirilmesi veya sermayenin sahibine geri verilmesi gerekmektedir. O zaman mudârib, kâr payı üzerinde milk-i istikrar sağlamış olmaktadır. Klasik fıkıh eserlerinde mudârabeye taraflarının kar üzerindeki hakları mudârib üzerinden ele alınsa da bahsetmiş olduğumuz bütün hak çeşitleri, kanaatimize göre sermayedar için de geçerlidir.

Tarafların kâr hissesine milk-i istikrar ile mâlik olduğu zamanın belirlenmesi, kâr üzerinde yapılabilecek tasarrufları belirleyecektir. Çalışma boyunca ulaştığımız bu tespit faizsiz bankacılık uygulamasındaki bazı sorunlara çözüm olabilmektedir. Örneğin bu tespit sayesinde vadesinden önce çekilen sermayenin kârına hesap sahiplerinin malik olup olmadığı sonucuna ulaşılabilecektir. Çünkü bu ve benzeri meselelerin çözümü tarafların kâra malik olduğu zamanın bilinmesine bağlıdır. Bu bağlamda mudârabeden yapılan kesintiler sermayeden

mi yoksa kârdan mı yapıldığı netleşmiş olacaktır. Ayrıca kârın tahakkuk anının tespit edilmesiyle modern kâr hesaplama sistemi birim-hesap değer yönteminin işleyişine ve meşrûiyetine katkı sağlayacaktır.

D. Kaynakça

- Bâbertî, Ekmeliüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *el-İnâye Şerû'l-Hidâye*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1970.
- Bağdadi, Ebû Muhammed Gıyaseddin Ganim b. Muhammed Ganim. *Mecmaü'd-damânât fi mezhebi'l-İmami'l-Azam Ebi Hanife en-Nu'man*. nşr. Muhammed Ahmed Serac, Ali Cum'a Muhammed. 2 Cilt. Kahire: Darü's-Selam, 1999.
- Berki, Ali Himmet. *Açıklamalı Mecelle*. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1990.
- Buharî (İbn Mâze), Burhânüddin Sadru's-şeriâ b. Maze. *el-Muhîtu'l-burhânî*. nşr. Eşref Nur Ahmet. İdaretü'l-Kur'an, t.y.
- Büceyrimî, Muhammed b. Ömer. *Tuhfetü'l-habîb ala'l-hatîb: el-ma'rûf bi'l-ikna' fi halli'l-elfâzi ebî Şüca*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1. Basım, 1996.
- Cessâs, Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Râz. *Muhtasarı ihtilafî'l-ülemâ*. thk. Abdullah Nezîr Ahmed. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1995.
- Cessâs, Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Râz. *Şerhü Muhtasarı Tahavî*. thk. Said Bektaş. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- Ebu Yusuf, Ya'kub b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî. *Kitâbu'l-âsâr*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî. 2 Cilt. Karaçi: Mektebetü dari'l-ulûm, 1430.
- Hacak, Hasan. *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*. Doktora, Marmara, 2000.
- Haddâd, Radyüüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed. *el-Cevheretü'n-neyyire*. thk. Said Bektaş. Katar: Evrika li'd-dirasât, 2010.
- Haffî, Ali. *eş-Şerikât fi'l-fikhu'l-İslâmî buhûsun mukârane*. Kahire: Dâru'l-fikri'l-arab, 2009.
- Haydar, Ali. *Dürerü'l-hükkâm şerhu mecelleti'l-ahkâm*. 4 Cilt. Kostantiniyye: Matbatu ebü'd-diya, 1330.
- Heyet. *el-Meâyîru's-şer'iyye: en-nassu'l-kâmil li'l-mâyiri's-şeri'yye (AAOIFI)*. Menâme: Daru'l-meymân, 2015.
- Huvaytir, Abdullah b. Ahmed b. Osman. *el-Mudârabe fi's-şeri'ati'l-İslâmiyye*. Riyad: Kunûzu İşbilya, 2006.
- İbn Âbidîn, Alaaddin. *Reddü'l-muhtâr a'la dürri'l-muhtâr Haşiyetü İbn Abidîn*. thk. Abdulmecid Halebî. Beyrut: Dâru'l-mâriفة, 4. Basım, 2015.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî (el-ced). *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât li-beyânî mâ-i ktedathü rüsümü'l-Müdevvene mine'l-ahkâmî's-şer'iyyât ve't-tahsilâtü'l-muhkemât li-ümmehâti mesâ'ilîhe'l-müşkilât*. thk. Muhammed Hacî. Beyrut: Daru'lgarbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1988.
- İsbicâbî, Bahaüddin. *Zâdu'l-fukahâ şerh-u muhtasari'l-Kudûrî*. nşr. Yasir Kahtanî. Câmîat-ü Ümmi'l-kurâ, 1436.
- İzmîrî, el-Allâme Muhammed Veli b. Resûl. *Kemâlü'd-dirâye fi cemî'i'r-rivâye min şürûhi'l-Mültekâ*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2017.
- Kalkan, Cemal. *Mudârabe Sözleşmesinde Kâr*. Tez, İstanbul Üniversitesi, 2020.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'*. , 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-ilmîyye, 2. Basım, 1424.

- Kudât, Muhammed Zekeriya Fatih. *es-Selem ve'l-mudârabe*. Amman: Dâru'l-fikir, 1983.
- Mensûr, İsa Dayfullah. *Nazariyetü'l-erbâh fi'l-mesârifi'l-İslâmiyye dirâse mukârene*. Amman: Daru'n-nefâis, 2007.
- Merginânî, Burhâneddîn Alî b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî (Leknevî şerhiyle)*. 8 Cilt. İstanbul: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1986.
- Mevsîfî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-muhtâr*. nşr. Muhammed Adnan Derviş. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-erkâm, t.y.
- Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Guneymî ed-Dımaşkî. *Lübâb fi şerhi'l-kitâb*. Âsitane, t.y.
- Nânûtvî, Muhammed Ehsen es-Sıddıkî. *Haşiyetü kenzi'd-dakaik*. Karaçi: Mektebetü'l-büşrâ, 2010.
- Özdirek, Recep. *İslam Hukukunda Akit Hürriyetini Sınırlayan Durumlar*. İstanbul, 2009.
- Râzî, Hüsameddin Ali b. Mekkî er-. *Hülâsatü'd-delâil fi tenkîhi'l-mesâil, (Kudûri şerhi)*. thk. Ebü'l-Fazl ed-Dimyâdî. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2007.
- Sadrüşşerîa (es-Sânî), Ubeydullâh b. Mes'ûd. *Şerhü'l-vikâye (Münteha'n-nükâye ile birlikte)*. thk. Salah Ebü'l-Hac. Amman: el-Verâk li'n-neşri ve't-tevzî, 2006.
- Savâ, Ali Muhammed el-Hüseyn. "el-Fevârik et-tatbikiyye beyne'l-mudârabe fi'l-fikhi'l-İslâmî ve'l-mudârabe'l-müştereke". *Dirasât el-ulûmu'l-insâniyye*, 19/1 (1992): 253-275.
- Serahsî, Ebü Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-mârifet, 1989.
- Şeybanî, Ebü Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *el-Asl*. thk. Muhammed Boynukalın. 12 Cilt. Katar: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Şeyh Nizâm, Burhânîpurlu. *el-Fetâva'l-Âlemgîriyye*. nşr. Abdullatif Hasan Abdurrahman. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2000.
- Şeyhîzâde (Damat Efendi), Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman. *Mecmau'l-enhur fi şerhi'l-mülteka'l-ebhur (Durrü'l-müntekâ ile birlikte)*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998.
- Tûrî, Muhammed b. Hüseyin b. Ali et-. *Tekmiletü'l-bahri'r-râik Şerhü Kenzi'd-dekâik*. nşr. Şeyh Zekeriya Ümeyrat. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997.
- Velvâlicî, Ebü'l-Feth Zahîrüddîn Abdürreşîd b. Ebî Hanîfe b. Abdirrezzâk. *el-Fetâva'l-velvâliciyye*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2003.
- Zeylâî, Osman b. Ali. *Tebyinü'l-hakâik şerh-i kenzi'd-dekâik, (Çelebi haşiyesiyle)*. thk. Ahmed Azzu İnafe. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2010.

İslâm ve Türk Ceza Hukuku'nda Suçlu Yakınlarının Mağduriyetini Giderici Bazı Hükümler*

Meryem Manav* - M. Salih Kumaş**

Öz

Kriminolojiye dayalı klasik ceza hukukuna bir tepki olarak gelişen viktimoloji, daha ziyade, mağdura odaklanarak suçun sebebiyet verdiği zararları gidermeyi amaçlamaktadır. Bu yeni ilim dalı, suçtan dolayı olarak etkilenen kişileri ifade etmek için “suçtan zarar gören” kavramını geliştirerek mağdur kavramının kapsamını genişletmiştir. Buna rağmen suçlu yakınlarını mağdur kapsamında değerlendirmemektedir. Çünkü suçlu yakınlarının mağduriyeti, suçluyu cezalandırma kapsamında değerlendirilmektedir. İslâm hukuku ise suç ve cezanın şahsiliği ilkesinden yola çıkarak suçlu yakınlarının yaşayacağı mağduriyetlerin de önüne geçmeyi amaçlamış ve bu bağlamda bazı hükümler koymuştur. Son yıllarda öne çıkan onarıcı adalet kavramının dayandığı mantıkla da örtüşen bu hükümler, suçlu yakınlarının mağduriyetini minimuma indirmeyi amaçlamaktadır. Bu amaçla bazı özel düzenlemeler yapılması, cezanın geciktirilmesi, sulh, arabuluculuk ve tahkim yöntemlerinin kullanılması, tövbe ve af yoluyla cezanın düşürülmesi, mahkûmlara mahrem hak ve sosyal imkânlar sunulması bunlardan bazılarıdır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Ceza Hukuku, Türk Ceza Hukuku, Viktimoloji, Suçlu Yakını, Mağduriyet.

* Bu çalışma, 03 Şubat 2020 tarihinde savunulan “İslam Ceza Hukuku'nda Suçlu Yakınlarının Mağduriyeti” başlıklı yüksek lisans tezinin yeniden kurgulanarak geliştirilmiş halidir.

* Öğretmen, İstanbul/ Eyüpsultan- Asımın Nesli İmam Hatip Ortaokulu, ORCID: 0000-0002-5476-9478, meryemanav@gmail.com

** Dr. Öğr. Üyesi, Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, ORCID: 0000-0001-7055-9799, msalihkumas@uludag.edu.tr ; msalihkumas@hotmail.com

Arrangements to Eliminate the Victimization of Guilty's Relatives in Islam and Turkish Laws

Abstract

Victimology, developing in recent years as a reaction to the criminal law based on criminology, aims to identify and eliminate the damages caused by crime by focusing mostly on the victims. Victimology, which expands to the concept of victim by developing the concept of "damaged by crime", advocates that those affected indirectly by crime should also be handled within this scope. However, this understanding doesn't evaluate guilty's relatives as victims even if they are seriously damaged by crime. Because the punishment of guilty's relatives is considered to be a necessary result of punishing criminal. Islamic law, on the other hand, aimed at preventing the victimization of guilty's relatives due to the personality of the crime and punishment. Also Islamic law made some arrangements to eliminate the victimization of guilty's relatives. These arrangements, which also coincide with the logic that the concept of restorative justice stands out in recent years, aim to minimize the victimization of guilty's relatives. For this purpose, it seems that it aims to eliminate the grievances of guilty's relatives by means of making some exceptional arrangements in legal boards, delaying the punishment, using the methods of peace, reducing the punishment through amnesty and protecting basic human rights in prison sentences.

Keywords: Islamic Criminal Law, Turkish Criminal Law, Victimology, Guilty Relative, Victimization.

سُبُل دفع تضرر أهل الجاني في الفقه الإسلامي وقانون الجناية التركي

الخلاصة

ظهر علم الضحايا في السنوات الأخيرة ليكون ردة فعل لقانون الجناية التقليدي المعتمد على العدالة الجنائية وهو يركز بشكل أكبر على الجاني ويهدف إلى تحديد وإزالة الأضرار التي تسبب بها الجرم. يشرح علم الضحايا مصطلح المتضرر ويدعي بأنه يجب أن يتم أيضاً شمل الأشخاص الذين تأثروا من الجرم بشكل غير مباشر تحت نطاق ما يسمى "المتضرر من الجرم". ولكن هذا المنطلق لا يرى أهل الجاني كضحية ولو كانوا قد تتضرروا بشكل كبير من الجرم. حيث تعتبر معاقبة أهل الجاني هي نتيجة معاقبة الجاني بشكل ضمني وحتمي. أما الفقه الإسلامي هدف لحد الأضرار التي سيتعرض لها أهل الجاني واتخذ بعض الترتيبات لإزالتها استناداً إلى خصوصية الجرم والعقوبة لصاحبها فقط. هذه الترتيبات التي تنطبق على منطق العدالة التصالحية التي ظهرت في السنوات الأخيرة تهدف إلى تخفيف الضرر الذي سيتعرض له أهل الجاني إلى أدنى حد ممكن. ولهذا الغرض نرى أن بعض الترتيبات الاستثنائية في قوانين الحقوق كمراعات الحقوق الإنسانية الأساسية عن طريق تأخير العقوبة أو الصلح أو إدخال صلح بين الطرفين أو هيئة تحكيم وتخفيف العقوبة عن طريق توبة الجاني وطلبه السماح أو سجنه تهدف إلى إزالة الأضرار الناتجة عن الجرم والعقوبة عن أهل الجاني.

الكلمات المفتاحية: الفقه الإسلامي، قانون الجناية التركي، علم الضحية، تضرر، أهل الجاني.

A. Mağduriyet ve Mağdur Kavramları

Mağduriyet, hukuksal alanla sınırlandırılmayacak kadar kapsamlı bir durumu ifade etse de daha çok, suçla ilişkili bir kavramdır. Modern toplumların aşına olduğu suç olgusu ister kasten ister hataen isterse bir yetkinin kötüye kullanılması şeklinde ortaya çıkmış olsun, bir hakkın ihlali anlamına gelmektedir.¹ “Mağduru olmayan suç yoktur.”² şeklindeki hukuk ilkesi de bu gerçeği ifade etmektedir.

Modern toplumlarda yaşayan bireyler çoğunlukla suç teşkil edecek bir eylemin parçası olurlar. Örneğin bir kişi bazen suç teşkil eden bir fiilin faili olarak suçlu konumunda, bazen suçtan direkt etkilenen mağdur konumunda, bazen de mağdurun veya suçlunun yakını olarak suçtan zarar gören konumunda olabilmektedir.

Son yıllara kadar modern Batılı hukuk anlayışı, gerek yargılama safhasında gerekse ceza infaz sürecinde daha çok suç ve suçluya odaklanmakta ve mağdurun suç nedeniyle uğramış olduğu zarar, ikinci planda kalmakta idi. Kriminoloji çerçevesinde oluşan bu klasik ceza hukuku anlayışı, sadece suçlunun cezalandırılması ve ıslahını öngörmekte ve devletin yükümlülüğünün bundan ibaret olduğunu kabul etmekte idi. Ancak bu anlayışa bir tepki olarak gelişen viktimolojinin³ bir bilim olarak ortaya çıkmasıyla birlikte daha çok, mağdura odaklanılması gerektiği savunulmaya başlanmıştır. Viktimoloji alanında çalışan bilim insanları, klasik anlayışın, mağduriyeti gidermeye çalışırken başka mağduriyetlere yol açtığı gerçeğine dikkat çekmekte ve devletin görevinin sadece cezalandırmak değil, aynı zamanda mağduriyeti gidermek olduğunu savunmaktadır.⁴

¹ Veysel Dinler, “Mağduriyet Kavramına Çok Yönlü Yaklaşım”, *Suç Mağdurları*, ed. H. İbrahim Bahar, (Ankara: Adalet Yayınevi, 2006), 51.

² Bazı eylemler, doğrudan bir bireye zarar vermediği halde, toplumsal sorunlara yol açabileceği kaygısıyla suç olarak kabul edilmekte ve bu tür suçlara “mağdursuz suç” denilmektedir.

³ Viktimoloji kısaca mağduru inceleyen bilim dalıdır ve dilimizde “mağdurbilim” olarak da adlandırılmaktadır. Önceleri kriminolojinin bir dalı olarak incelenen bu bilim dalı, günümüzde bağımsız bir kimlik kazanma yolundadır. Selman Dursun - Füsün Sokullu Akıncı, *Viktimoloji (Mağdurbilim)* (İstanbul: Beta Yayınları, 2016), 3-6.

⁴ Nurdan Düvenci, *Hakları Açısından Şiddet Mağduru Kadının Korunması* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 8-10.

Prensip olarak her suçun bir mağduriyet oluşturduğu kabul edilse de mağduriyetin tam olarak ne olduğu ve kimlerin mağdur olarak kabul edilmesi gerektiği önem arz etmektedir.

1. Mağduriyet Kavramı

Mağduriyet, bir suçun işlenmesiyle ortaya çıkan zarar veya hak kaybı olarak ifade edilir. Bu durum, temelde öznel bir algı olup her zaman somut kriterlerle tespit edilemez. Ancak kişinin bazı maddi haklardan mahrum kalması halinde nesnel bir mahiyet kazanarak hukukun konusu olur. Mağduriyet; kaynağı, ortaya çıkış şekli, çeşitleri, bireysel veya kolektif oluşu gibi çeşitli açılardan ele alınması gereken çok boyutlu bir olgudur. Mağduriyetin tam olarak tanımlanması hem cezanın tespiti hem de mağduriyetin giderilmesi açısından önem arz etmektedir.⁵

“Mağdurbilim” olarak ifade edilen “viktimoloji”, suç olgusuna mağdur merkezinden bakar ve mağduriyetle ilgili durum tespitleri ve çeşitli analizler yapar. Suçun mahiyetine göre çoğunlukla bir tür mağduriyet öne çıksa da viktimoloji, mağduriyet olgusunu tüm yönleriyle ele alarak çeşitli mağduriyet türlerinin olduğunu savunur. Buna göre suçların sebep olduğu mağduriyetler; fiziksel, ruhsal, ekonomik ve sosyolojik mahiyette olup çoğunlukla birbirini tetikleyecek niteliktedirler. Mesela şiddet suçlarında fiziksel mağduriyet; mala yönelik suçlarda ekonomik mağduriyet ön plana çıksa da, zamanla psikolojik ve sosyolojik mağduriyetlere de neden olabilmektedir. Yine bir kimsenin toplumsal ilişkilerinin zarar görmesinin veya statü-prestij kaybının, sadece sosyal mağduriyete neden olduğunu söylemek doğru değildir.⁶ Bu bağlamda mağduriyetin tespiti ve giderilebilmesi için suçların hangi tür hakların ihlali anlamına geldiğini bilmek gerekmektedir.

İslâm Hukuku'nda haklar; *kişi hakları*, *Allah hakları (kamu hakları)* ve *karma haklar* şeklinde tasnif edilmektedir. Ayrıca genel olarak makâsîdü's-şerîa ve özelde zarûrât-ı hamse çerçevesinde de hakları ve dolayısıyla mağduriyetleri değerlendirmek mümkündür.⁷ Modern hukukta ise haklar; *negatif statü hakları*

⁵ Dinler, “Mağduriyet Kavramına Çok Yönlü Yaklaşım”, 65.

⁶ Dinler, “Mağduriyet Kavramına Çok Yönlü Yaklaşım”, 59.

⁷ Ertuğrul Boynukalın, “Makâsîdü's-şerî'a”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/423; Mahmut Çınar, “Zarûrât-ı Dîniyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/138.

(*kişisel haklar*), *pozitif statü hakları* (*sosyal haklar*), *aktif statü hakları* (*siyasal haklar*) şeklinde tasnif edilmektedir.⁸

2. Mağdur Kavramı

Klasik ceza hukuku anlayışında suçun maddi unsurlarından⁹ biri olarak ele alınan *mağdur*, kelime olarak ihanet, vefasızlık, zulüm, merhametsizlik, haksızlık anlamlarına gelen Arapça “غدر” mastarından¹⁰ türetilmiş ism-i mefûl (edilgen sıfat-fiil) olup herhangi bir konuda zarara veya haksızlığa uğramış, bazı haklarından mahrum bırakılmış kişi demektir.¹¹ Latince “victima” kelimesinden türeyerek terminolojiye giren mağdur kelimesi, Batı dillerinde ise “victim” şeklinde yer almaktadır.¹²

Modern hukuk bilminde mağdur, kanunlarla yasaklanan fiiller dolayısıyla ceza hükümlerinin ihlali sonucu zarara uğrayan veya zarar görme tehlikesi bulunan kişileri ifade eder.¹³ Bu tanım, klasik *suç genel teorisi* anlayışına dayalı olup, sadece suç fiilinden doğrudan etkilenen kişileri kapsamaktadır. Ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi viktimolojinin bir bilim olarak ortaya çıkmasıyla birlikte, “*suçtan zarar gören*” kavramı gelişmiş ve suçtan dolaylı olarak etkilenen kişiler de mağdur olarak değerlendirilmeye başlanmıştır.¹⁴

Birleşmiş Milletler’in mağdur tanımı ise; “Üye ülkelerde yürürlükte olan ceza kanunlarını ihlal eden eylemlerden dolayı bireysel veya toplu olarak, fiziksel,

⁸ Kemal Gözler, *Türk Anayasa Hukuku Dersleri* (Bursa: Ekin Yayınevi, 2019), 111-112.

⁹ Suçun maddi unsurları, haksızlığı şekillendiren objektif nitelikli unsurlardır. Bu unsurlar şunlardır: Fiil, netice, nedensellik bağı, fail, mağdur, suçun konusu, nitelikli haller. Timur Demirbaş, *Ceza Hukuku Genel Hükümler* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2011), 182.

¹⁰ Ebu’l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el- Ensârî İbn Manzur, *Lisânü’l Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, ty.), V/8.

¹¹ Dinler, “Mağduriyet Kavramına Çok Yönlü Yaklaşım”, 49.

¹² Asiye Merve Turanlı, *Ceza Hukukunda Mağdur ve Mağdurun Korunması*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 5.

¹³ Ferhat Uslu, “Çağdaş Ceza Adaleti İçinde Mağdur”, *Ankara Barosu Dergisi* 4 (2013), 245; Ahmet Polat - Serdar Kemal Gül, “Kriminoloji Araştırmalarında Mağdur Anketlerinin Yeri ve Önemi”, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 7/1 (2010), 1293.

¹⁴ Çoğunlukla birbirinin yerine kullanılsa da “suçtan zarar gören” kavramı, “mağdur” kavramını da kapsayacak şekilde geniş bir anlama sahiptir. Suçtan zarar gören kavramının kapsamına öncelikle suçun doğrudan kendisine yöneldiği kişi girerse de mağdurun yakınları, devlet/toplum suçlunun yakınları hatta suçlunun kendisi de işin içine girer. Ancak klasik kullanımda mağdur kavramı, suç fiilinden doğrudan zarar gören veya suçun maddi unsurundan etkilenen kişi demektir. Suçtan zarar gören ise, eylem nedeniyle hakkı zedelenen ve hak ileri sürebilecek kimsedir. Sulhi Dönmezer - Erman Sahir, *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku* (İstanbul: Beta Basım Yayım, 1997), 2/462.

ruhsal veya duygusal açıdan zarara uğrayan, ekonomik kayba maruz kalan veya temel hakları önemli ölçüde zarar gören kimse.” şeklindedir.¹⁵

Mağduriyetin ortaya koymaya çalıştığımız kapsam ve boyutları dikkate alındığında, yakınının işlemiş olduğu suçtan dolayı mağduriyet yaşayanların, kısaca suçlu yakınlarının mağdur çerçevesinde değerlendirilmediği görülmektedir. Son dönemlerde mağdur kavramının kapsamının genişletilmesi gerektiği yönünde bir anlayış öne çıksa da günümüz hukuk sistemlerinde hala bu hususta yeterli düzeyde düzenleme yapılmadığı söylenebilir. Mevcut haliyle modern ceza hukukunun, suçlu yakınlarının yaşadıkları mağduriyeti, suçluyu cezalandırmanın bir parçası veya kaçınılmaz bir sonucu olarak gördüğü söylenebilir.¹⁶

Victimoloji'nin gelişmesiyle birlikte mağdur kavramı, doğrudan veya dolaylı olarak suç fiilinden zarar gören tüm tarafları kapsamaya başlamıştır.¹⁷ Bu bağlamda suçlu yakınları, hatta bazı durumlarda suçlunun kendisi de mağdur olarak değerlendirilebilir. İslâm hukukçularının da meseleye bu geniş açıdan baktığını söylemek mümkündür.¹⁸

Osmanlı hukukunda *mutazzarır* kavramıyla da ifade edilen mağdur, Şârî'in koyduğu ceza ile korunan ve suç sonucu zarar gören hukukî menfaatin sahibi olan kişidir.¹⁹ Buna göre bir öldürme suçunda, maktulün yakınları gibi kâtilin yakınları da mağdur olarak görülebilir. Çünkü ölenin yakınları, suç sonucu hayatını kaybeden kişiden maddî ve manevî olarak yoksun bırakılırken; öldürenin yakınları da uygulanacak kısas cezası sonucu benzer bir durum yaşayacaktır. Çok ileri bir noktaya işaret eden bu mağdur anlayışı, İslâm ceza hukukunun en temel

¹⁵ Ayhan Sefer Üstün, “Türkiye Büyük Millet Meclisi İnsan Haklarını İnceleme Komisyonu”, *Mağdur Hakları İnceleme Raporu* (Ankara: Deniz Ofset Matbaacılık, 2014), 3. Bkz. 29 Kasım 1985 tarihli 40/34 sayılı Suçtan ve Yetki İstismarından Mağdur Olanlara Adalet Sağlanmasına Dair Temel Prensipler Deklarasyonu.

¹⁶ Fatma Karakaş Doğan, “Suçtan Doğan Mağduriyetin Devlet Tarafından Giderilmesi ve Suç Mağdurlarına Yardım”, *TBB Dergisi* 95 (2011), 199- 200.

¹⁷ Mustafa, Avcı, “Suç Mağdurlarına Tazminat Ödenmesi Anlayışının Tarihi Gelişimi”, *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 24/1 (2016), 10.

¹⁸ Muhammed Tahir b. Âşur, *Makâsıdu's-Şerîati'l-İslâmiyye* (Katar: Vizâratü'l-Evkâfi ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 2004), 3/533.

¹⁹ Bkz. 1879 Usul-i Muhâkemât-ı Cezâ'iyeye Kanun-ı Muvakkati m. 1; Mecelle, 30. Bkz. “Tanzimat'tan Günümüze İslah, Resepsiyon ve Uyum Çalışmalarının Tahlili” adlı Tebliğin Eki <http://www.muhamrembalci.com/yayinlar/tebligler/52.pdf>.

ilkelerinden biri olan “zarar ve mukabele bi’z-zarar yoktur”²⁰ prensibiyle ilişkilendirilebilir. Zira bu anlayışa göre nihai amaç, suçluyu cezalandırmak değil suçun doğrudan veya dolaylı olarak neden olduğu mağduriyetleri gidermektir.²¹

Mağdur kavramının kapsamı açısından önem arz eden bir başka husus da mağduriyetin suç işlendiği anda ortaya çıkıp çıkmamış olması meselesidir. Modern Ceza Hukukunda benimsenen “*filhal mağdur*” ve “*gelecekte mağdur*” ayrımı, işlenen suç fiilinin o anda olmasa da ileride kesin bir şekilde hak kaybına uğrayacak kişilerin de bu çerçevede değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir.²² Bu ayrım, İslâm ceza hukukunun suçlu ve yakınlarını da içine alan geniş perspektifli mağdur anlayışını destekleyecek bir felsefeye dayalıdır. Şimdi bu çerçevede suçlu ve suçlu yakınlarına daha ayrıntılı bir şekilde bakalım.

B. Suçlu ve Suçlu Yakını Kavramları

1. Suçlu Kavramı

Öncelikle ifade etmek gerekir ki, daha çok pratik kullanımından dolayı tercih edilen “suçlu” kavramı, hukuk biliminde sık bir kullanıma sahip değildir. Doktrinde suçlu yerinde, suçun maddi unsurları sıralanırken suç fiiline nispetle fail; suçun manevi unsurları ele alınırken iradeye nispetle kasıt veya taksir gibi kavramlar kullanılır.²³ Bunun temel sebebi, kişi ile suç fiilini veya suça götüren iradeyi birbirinden ayırmak ve suçun, kişinin aslî bir vasfı olmadığını ihsas etmektir.²⁴ Bu önemli hususiyet hem modern ceza hukukunda hem de İslâm ceza hukukunda benimsenmiş bir anlayış olarak görülmektedir.

Suç olan bir fiilin failinden bahsedebilmek için, öncelikle suçun ne olduğunu tam olarak bilmek gerekir. Müstakil birçok çalışmaya konu olan suç kavramı, modern hukuk biliminde, toplum tarafından onaylanmayan davranışların, kanun tarafından düzenlenerek yaptırımı bağlanması şeklinde

²⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el- Kazvînî İbn Mâce, *Sünen İbn Mâce*, thk. Muhamed Fuad Abdülbâki, (by., Daru İhyai Kütübil-Arabiyye, ty.), “Ahkâm”, 17 (No. 2341).

²¹ İbn Aşur, *Makâsıdu’ş-Şer’iati’l-İslâmiyye*, 3/547.

²² Turanlı, *Ceza Hukukunda Mağdur ve Mağdurun Korunması*, 25.

²³ Abdülkadir Üdeh, *et-Teşrî’u’l- Cinâiyyi’l- İslâmî Mukârenen bi’l- Kanûni’l-Vad’î* (Beyrut: Dâru’l- Kâtibi’l-Arabî, ty.), 1/410.

²⁴ Suçlu kavramı Türk Ceza kanunlarında yer yer geçse de bunlar daha çok pratik yönünden dolayı tercih edilmiş istisnai kullanımlardır.

tanımlanmaktadır.²⁵ Bir başka tanım da ise “kanun tarafından yasaklanan bir fiilin yapılması”²⁶ veya “kanun tarafından istenen bir eylemin yapılmaması” olarak ifade edilmektedir.²⁷

Fıkıh literatüründe “cerîme”²⁸, “cinâyet”²⁹, “ma‘siyet”³⁰ gibi kavramlarla ifade edilen suç kavramının en yaygın tanımlarından biri, Mâverdi’nin yapmış olduğu “Allah’ın hadd veya ta‘zîr ile cezalandırdığı yasaklar”³¹ şeklindeki tanımdır. İslâm hukukçuları, suçun oluşumunda failin suçu doğrudan işlemesi veya işlenmesine sebebiyet vermesi ayrımını da yaparlar. Modern ceza hukukundaki kusur teorileri bağlamında ele alınan bu ayrım, suçun oluşmasında sebep-sonuç ilişkisi, mübâşeret ve tesebbüb, azmettirme ve yönlendirme, ikrah gibi temel konularla yakından ilgilidir.³²

Cezalarda şahsilik, herkesin kendi fiilinden sorumlu olması ve hiç kimseye, işlemediği bir suçtan dolayı cezai sorumluluk yüklenmemesi ilkesi, “Herkesin yaptığı sonucunu kendisine aittir. Hiçbir suçlu başkasının suçunu yüklenemez.”³³ mealindeki ayetlere dayanmaktadır. Yine Hz. Peygamber’in veda hutbesinde, babanın suçundan evladın; evladın suçundan da babanın ceza görmeyeceği³⁴ yönündeki uyarıları, İslâm hukukçularının bu konuda birleşmelerini sağlamıştır. Buna göre suçlu, suç sayılan fiili kusurlu bir şekilde işleyen kişi demektir. Hem İslâm hem de modern ceza hukukunun benimsemiş olduğu “kusursuz ceza olmaz” ilkesi, kişinin ancak kusurlu ise kusuru oranında cezalandırılacağını ortaya koymaktadır.³⁵ Kusur ilkesi, fiilin faile atfedilmesi ve failin cezalandırılmasının

²⁵ Nevzat Toroslu, *Ceza Hukuku Genel Kısım* (Ankara: Savaş Kitabevi, 2009), 88.

²⁶ TCK m.109; TCK m.86.

²⁷ TCK m.257/1-257/2; TCK m.83,87.

²⁸ Lügatta, günah, suç, çalışmak ve kesmek manalarına gelmektedir. İbn. Manzur, *Lisânü'l Arab*, XII, s. 90.

²⁹ Şemsü'l-Eimme Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Mebûsât* (Beyrut: Daru'l-Marife, 1993), 27/84.

³⁰ Üdeh, *et-Teşri'ü'l- Cinâiyi'l- İslâmî Mukârenen bi'l- Kanûni'l-Vad'i*, 1/128.

³¹ Ebu'l-Hasen Ali b.Muhammed el-Mâverdi, *el-Ahkamu's-Sultaniyye ve'l-Velayetü'd-Diniyye* (Beyrut, yy., 1990) 361; Vehbe Zuhayli, *el- Fikhu'l İslâmî ve Edilletuhu* (Dımeşk, Darü'l-Fikr, ty.), 7/5611.

³² Üdeh, *et-Teşri'ü'l- Cinâiyi'l- İslâmî Mukârenen bi'l- Kanûni'l-Vad'i*, 1/377.

³³ el-En'am 6/164; en- Necm 53/38.

³⁴ Süleymân b. Necâh el-Kurtubî el-Ümevî Ebû Dâvûd, Sünen-i Ebu Dâvûd, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l Asriyyeti Sayda, ty.), “Kitâbü'l- Diyât”, 2; İbn Mâce, Diyât, 23.

³⁵ “Kusursuz bir kimsenin cezalandırılacağına dair kanun koyucu bir kural koyamaz ise de her kusurlu kişinin mutlaka cezalandırılacağına yönelik bir normun vazedileceğine dair bir kural da yoktur” Ayhan Önder, *Ceza Hukuku Dersleri* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1992), 379.

esasını oluşturmaktadır. Cezanın, failin kusuru ile orantılı olması ve kusuru aşacak şekilde olmaması gerekir.³⁶

Özetle, suçlunun tam olarak tespit edilmesi, hem gerçek suçlunun cezalandırılması hem de suçlu yakınları başta olmak üzere suça dâhil olmayan kişilerin mağdur edilmemeleri açısından önemlidir.

2. Suçlu Yakını Kavramı

Suçlu yakını denildiğinde akla ilk olarak suçlunun eşi ve çocukları gelmektedir. Çünkü eş ve çocuklar, duygusal olduğu kadar aynı zamanda ekonomik olarak da suçluyla ilişkilidir. Ancak suçlu yakını kavramı, özellikle aralarında evlenme engeli olan (mahrem) ve miras intikal eden usûl-fürû (üstsoy-altsoy), kardeşler ve diğer bazı akrabaları da içine almaktadır. Hatta bazı suçlarda, suçlunun bütün akrabaları ve mensubu olduğu sosyo-ekonomik grupların suçtan olumsuz etkilenmeleri sebebiyle onların da suçlu yakını kavramının içine dâhil edilmesi mümkündür.

C. Suçlu Yakınlarının Mağduriyeti

Suçlu yakınlarının yaşadıkları mağduriyetin iki şekilde ortaya çıktığını söylemek mümkündür: İlki, suçlunun suç fiilini doğrudan yakınına yöneltmesi sonucu hem suçlunun hem de mağdurun yakını durumunda olan kişilerin yaşadıkları iki yönlü mağduriyet. İkincisi ise suçlunun suç fiilini yabancılara yöneltmesinin sonucunda işlenen suçun ve uygulanacak cezanın suçlu yakınlarına yaşattığı mağduriyet.

Birinci tür mağduriyetler bu çalışmanın asıl konusu olmasa da kısaca değinmekte fayda vardır. Üzülerek belirtmek gerekir ki, günümüz toplumlarında görülen suç türlerinden biri de aile içi ve akrabalar arası suçlardır.

1. Yakınlara Karşı İşlenen Suçların Yol Açtığı Mağduriyetler (Çift Yönlü Mağduriyet)

Aile içi veya yakın akrabaların birbirlerine karşı işledikleri suçların sebep olduğu mağduriyetin daha büyük olduğu açıktır. Zira bu durumda kişi hem suç fiilini işleyen tarafın hem de kendisine karşı suç işlenen tarafın yakınıdır. Bundan dolayı hem suçun hem de cezanın sebep olduğu iki yönlü bir mağduriyet

³⁶ TCK 2/1. maddesinde “Kanunun açıkça suç saymadığı bir fiil için kimseye ceza verilemez ve güvenlik tedbiri uygulanamaz. Kanunda yazılı cezalardan ve güvenlik tedbirlerinden başka bir ceza ve güvenlik tedbirine hükmolunamaz” şeklinde yer almıştır.

yaşamaktadırlar. Yakınlara yönelik işlenen suçların başında öldürme, zina (ensest-fücûr), hırsızlık, taciz ve hürriyeti kısıtlama gelmektedir. Ancak birçok hukuk sistemi, bu tür suçları diğer suçlardan farklı değerlendirmektedir. Mesela Türk ceza hukukunda, “cezaya engel olan şahsi sebepler” veya “cezaı azaltıcı nedenler” başlıkları altında akrabalık bağı yer almakta ve suçun bütün unsurları olduğu halde faile ceza verilmemesini veya cezanın azaltılmasını öngören istisnâî düzenlemeler bulunmaktadır. Ünlü Türk hukuku bilim adamı Dönmezer bu durumu, aile mensupları arasındaki ilişkileri adli mercilere taşımadan çözmeye çalışmak ve böylece aile bütünlüğünü korumak şeklinde açıklamaktadır.³⁷ Mesela hırsızlık suçunda TCK, yakınlık derecesine göre cezanın tamamen düşürülmesi veya yarı oranında indirilmesini öngörmektedir.³⁸ Ancak TCK'nın bazı suçlarda bu anlayışın tam aksini benimsediği görülmektedir. Mesela üstsoy ve altsoy ile eş ve kardeşlerin birbirlerine karşı işledikleri kasten öldürme suçunda akrabalık bağı, kasten öldürme suçunun nitelikli halleri arasında sayarak daha ağır bir ceza öngörmüştür.³⁹ Aynı şekilde aile içi cinsel ilişki (ensest-fücûr) suçunda TCK, akrabalık bağı, suçun ağırlaştırıcı bir husus olarak görmüştür.⁴⁰

İslâm ceza hukukunda da akrabalar arasındaki bazı suçların farklı şekilde hükme bağlandığı görülmektedir. Mesela altsoyunu kasten öldüren/yaralayan üstsoyun, kısas şeklinde cezalandırılmayacağı hükme bağlanmıştır.⁴¹ Benzer

³⁷ Bayram Demir, “İslam Ceza Hukukunda Aile İçi Hırsızlık”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 345.

³⁸ 5237 sayılı Türk Ceza Kanununun 10. Bölümünde mal varlığına karşı işlenen suçlar düzenlenmiştir. Bu bölümde yer alan 167. madde “cezaya engel olan şahsi sebepler veya cezada indirim gerektiren şahsi sebep” başlığı altında şu hususlar belirtilmektedir: (1) Yağma ve nitelikli yağma hariç, bu bölümde yer alan suçların; a) Haklarında ayrılık kararı verilmemiş eşlerden birinin, b) Üstsoy veya altsoyunun veya bu derecede kayın hısımlarından birinin veya evlat edinen veya evlatlığın, c) Aynı konutta beraber yaşayan kardeşlerden birinin, zararına olarak işlenmesi halinde, ilgili akraba hakkında cezaya hükümlenmez. (2) Bu suçların, haklarında ayrılık kararı verilmiş olan eşlerden birinin, aynı konutta beraber yaşamayan kardeşlerden birinin, aynı konutta beraber yaşamakta olan amca, dayı, hala, teyze, yeğen veya ikinci derecede kayın hısımlarının zararına olarak işlenmesi halinde; ilgili akraba hakkında şikâyet üzerine verilecek ceza, yarısı oranında indirilir.

³⁹ Talip Türcan - Osman F. Aktaş, “İslâm Ceza Hukukunda Üstsoyun Altsoya Karşı İşlediği Kast Kasten Öldürme Suçu ve Cezası”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 1/2 (2011), 17.

⁴⁰ TCK m. 105/2.

⁴¹ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l Müctehid ve Nihâyetü'l Muktesid (Mezhepler Arası Mukayeseli İslâm Hukuku)*, çev. Ahmed Meylânî, thc. Vecdi Akyüz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 3/495; Muhammed Bin Kasım el-Gazzi, *İbnu Kasım Şerhi Şafî Fıkhı*, çev. Mithat Acat (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2011), 315.

şekilde eşler arasındaki zina iddialarında da mahkeme süreci işletilmemiştir.⁴² İslâm hukukçuları, kapsamı hususunda ihtilaf etmiş olsalar da usûl-fürû arasında ve eşler arasında haddin uygulanmayacağını prensip olarak kabul etmişlerdir.⁴³ Yine şart ve kapsamı hususunda mezhepler arasında farklı görüşler bulunsa da aralarında hem rahim (anne-nine) birliği hem de mahremiyet bulunanların birbirlerine karşı işlemiş oldukları hırsızlık suçuna had uygulanmadığı görülmektedir.⁴⁴ İslâm hukukçuları aile içi cinsel ilişkiyi (ensest) suç kabul etmekle birlikte Hanefîler bu durum karşısında cezanın ağırlaştırılması gerektiğini savunmaktadır.⁴⁵

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, bu çalışmanın asıl konusu suç fiilinin doğrudan kendine yöneldiği yakınların mağduriyeti olmadığı için bizler ister yakınlarla karşı işlenmiş olsun isterse olmasın suçlu yakınlarının dolaylı olarak yaşadıkları mağduriyetler üzerinde durmaya çalışacağız. Çalışmamızın bundan sonraki kısmında suçlu yakınlarının suç veya ceza sebebiyle yaşadıkları mağduriyetler kişiler çerçevesinde ele alınacaktır.

2. Suçlu Yakınlarının Dolaylı Olarak Yaşadıkları Mağduriyetler

Suçlu ile aralarındaki yakınlıktan dolayı suç fiilinin çeşitli şekillerde mağdur ettiği kişilerin başında hem duygusal hem de sosyo-ekonomik bağları olması hasebiyle çocuklar, eş, anne-baba, kardeş ve diğer akrabalar gelmektedir. Aradaki bağ kuvvetlendikçe yaşanan mağduriyetin de o nispette arttığını söylemek mümkündür.

a. Çocukların Mağduriyeti

Anne-babanın fitraten çocuklarına karşı merhamet ve şefkat dolu oldukları için onları doğrudan mağdur edecek eylem ve tasarruflardan uzak durdukları söylenebilir. Buna rağmen ebeveynlerin aralarındaki anlaşmazlıkları başta olmak

⁴² Üdeh, *et-Teşrî'u'l- Cinâiyyi'l- İslâmî Mukâreneh bi'l- Kanûni'l-Vad'i*, 1/241.

⁴³ Hanefî, Şafîî ve Hanbelî mezhepleri had cezasının usul ve fûruun tamamını kapsayacak şekilde uygulanmayacağını savunmuşlardır. Mâlikî ve Caferî mezheplerinde haddin uygulanmayacağı kimselerin dairesi daha dar tutulmuştur. Zâhiri mezhebi ise, kişinin sahip olduğu bir hakkı temin kapsamına girmemesi şartıyla herkese haddin uygulanacağını belirtmektedirler. Demir, “İslam Ceza Hukukunda Aile İçi Hırsızlık”, 346.

⁴⁴ Avcı, *Osmanlı Hukukunda Suçlar ve Cezalar*, 177.

⁴⁵ Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, (Beirut: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts), 3/154.

üzere diğer şahıslarla yaşadıkları sorunlar ve onlara karşı işledikleri suçlar, doğrudan olmasa da çocukları mağdur edebilmektedir. Çocukların mağduriyeti, anne karnına düştüğü andan itibaren başlayıp ömürlerinin sonlarına kadar devam edebilmektedir.

Çocukların ilk mağduriyeti, zina sonucu anne karnına düşmeleri halinde yaşam haklarının ellerinden alınması şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu yolla dünyaya gelen çocuklar ise fiilen veya hukuken babasız büyümek zorunda kalmak şeklinde bir başka mağduriyetle karşılaşmaktadırlar. Ayrıca veled-i zina olarak damgalanmanın yüklediği ağır sosyo-psikolojik yükü ölene kadar omuzlarında taşımaktadırlar.

Meşru bir evlilikle dünyaya gelmiş çocuklara gelince onların karşılaştıkları en yaygın mağduriyetler, ebeveyn arasındaki fiziksel veya psikolojik şiddet; ebeveynin uzun hapis cezaları, alkol veya madde bağımlılığı, had veya kısası gerektiren suçlarından kaynaklanmaktadır.

Dünyada yüz binlerce çocuğun yaşadığı en önemli mağduriyetlerden biri de anneleri sebebiyle ömürlerinin ilk yıllarını hapisanede geçirmek zorunda kalmalarıdır.⁴⁶ 0-6 yaş arası çocuklar anneleri sebebiyle bir şekilde hapse girmekte ve dış çevre ile irtibat kurmaya başladıkları ilk dönemleri burada geçirmektedirler. Suçlu annelerin çocuklarıyla birlikte hapsedilmeleri, çocuklar üzerinde ileride aşılamayacak psikolojik sorunlara yol açabilmektedir. Zira bu çocuklar genellikle anne ile aynı koşu kullanmak zorunda kalmakta ve suçta meyilli olarak büyümektedir.⁴⁷

Çocukların yaşadıkları bir başka mağduriyet ise aile içinde süregelen fiziksel ve psikolojik şiddetin yansımalarıdır. Özellikle anne-baba arasında görülen bu tür davranışlar, çocuğun 'güvenli bağlanma'sına engel olmakta, ileri yaşlarda kişilik bozukluğuna veya şiddete meyilli olmasına neden olmaktadır. Ayrıca aldatma, eşler arası inanç sorunları, alkol veya madde bağımlılığı gibi

⁴⁶ Türkiye'de 2015 yılı istatistik verilerine göre bu sebeple mağdur olan 510 çocuk bulunmaktayken; 2019 yılı verilerine göre bu sayı 743'e yükselmiştir.⁴⁶ Verilerden de anlaşıldığı üzere sayı her geçen yıl artmakta dolayısıyla haksız yere mağduriyet yaşayan çocuk sayısı da giderek artmaktadır. Alper Yalçın, *Türkiye'de Çocuk Mahpus Olmak*, ed. Mustafa Eren, (İstanbul: TCPS Kitaplığı-7, 2016), 135; Nuray Pehlivan, *Hapiste Çocuk*, <https://hapistecocuk.wordpress.com/2019/02/14/7-aylik-bebekler-anneleriyle-hapishanede-tutuluyor/> (Erişim 9 Temmuz 2019).

⁴⁷ Yalçın, "Türkiye'de Çocuk Mahpus Olmak", 140.

evlilik birliğini sonlandırmayı gerektirebilecek diğer suçlar ise her geçen gün daha fazla çocuğu mağdur eden suçların başında gelmektedir.

b. Kadının Mağduriyeti

Kadınların dolaylı olarak maruz kaldıkları mağduriyetlerin bir kısmı sırf kadın olmaktan, bir kısmı anne olmaktan, bir kısmı kız evlat olmaktan kaynaklanmaktadır. Ancak günümüzde en büyük mağduriyetin eş olmaktan kaynaklandığını söylemek mümkündür. Kur'ân'da elbise-beden teşbihi⁴⁸ ile ortaya konulan karı-koca arasındaki özel bağ, taraflar birbirinin hukukunu gözetdiği müddetçe büyük bir nimet, aksi durumda ise aynı nispette büyük bir mağduriyet kaynağı haline gelebilmektedir. Eşler arasındaki hukuksuzluklarda çoğunlukla kadınların mağdur oldukları bilinen bir gerçektir. Kadını mağdur eden suçların bir kısmı doğrudan kadına karşı işlenen suçlar iken, bir kısmı da dolaylı olarak mağdur eden suçlardır. Pozitif hukuktan farklı olarak İslâm'ın aile ve ceza hukuku alanında yapmış olduğu bazı özel düzenlemeler, kadının daha farklı mağduriyetler yaşamasına neden olabilmektedir. Mesela kocanın dinden çıkması, gayrimüslim ülkeye sığınması, evi terk edip uzun süre haber alınamaması veya hapis cezasına çarptırılması, alkol vb. madde bağımlısı olması, kadını eş olmaktan dolayı mağdur eden suçların başında gelmektedir. Bu suçlar sebebiyle nikâh bağı düşmekte, çoğunlukla kadının nafaka ve mesken ihtiyacı giderilememekte, duygusal ve cinsel talepleri karşılık bulamamaktadır.⁴⁹

c. Kocanın Mağduriyeti

Kadın gibi erkek de eşinin işlediği suç sebebiyle bazı mağduriyetler yaşamaktadır. Her ne kadar erkeğin mağduriyeti kadınınkî kadar olmasa da karısının işlemiş olduğu bazı suçlardan dolayı erkek de mağdur olabilmektedir. Bunların başında kadının gayrimeşru bir ilişkiden veya daha önceki eşinden olan çocuğun nesebini sonraki kocasına isnat etmesi; kocasının bilgisi dışında⁵⁰ ondan olan hamileliği sonlandırması;⁵¹ dinden çıkması;⁵² had veya kısası gerektirecek suçlara karışması; çocuklarına, kocasına veya kocasının akrabalarına karşı

⁴⁸ el-Bakara 2/187.

⁴⁹ Zuhayli, *el- Fıkhu'l-İslâmî ve edilletuhu*,10/7399.

⁵⁰ Şayet kadın kocasının bilgisi dâhilinde veya kocasının baskısı sonucu çocuğunu düşürmek zorunda kalmış ise babanın bir mağduriyetinden bahsetmek doğru olmaz. Zira burada baba suç olan fiilin faili durumundadır.

⁵¹ Üdeh, *et-Teşri'u'l-cinâiyyi'l-İslâmî mukârenen bi'l-kanûni'l-vad'i*, 2/294.

⁵² Nevin Ünal Özkorkut, "İslam Ceza Hukukunda Kadın", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 56/2 (2007), 92.

fiziksel veya psikolojik şiddet uygulaması sayılabilir. Son olarak klasik fıkıh düşüncesinde, fiilî duruma da uygun olarak boşanma, erkek aleyhine bir tasarruf olarak kabul edilmiştir. Kadının kocasını boşamaya zorlamak amacıyla başkaldırısı (nüşûz), erkeğin mali açıdan mağdur olmasına neden olabilmektedir. İslâm hukukunda kocanın bu tür mağduriyetlerini gidermek için bazı düzenlemeler yapılmış olup bunlar ileride ele alınacaktır.

d. Toplumun Mağduriyeti

Toplum ile fertler arasındaki yakınlık, kan veya sıhriyet bağı ile kurulmuş değildir. Ancak her fert, toplumun yapı taşıdır ve toplumla organik, sosyolojik, ekonomik, psikolojik ve siyasal bağı sahiptir. Bundan dolayı ister fertlere karşı isterse devlete karşı işlenmiş olsun, tüm suçlarda nihai mağdur toplumdur. Her suç aslında toplumsal düzeni bozar. Bundan dolayı her kural ihlali, toplumu suçun pasif öznesi haline getirir.⁵³ Kişi suç işlediğinde, ister hapis cezası olsun, isterse had veya kısas cezası olsun, devlet açısından mali bir kayba sebep olur ve ıslah edilememesi halinde daha karmaşık kriminal durumlara yol açabilmektedir. Bundan dolayı suçlu yakınları arasında toplumu da belirtmek yerinde olur.

İslâm hukuku, bireysel mağduriyetleri gidermeyi ön planda tutan modern hukuk anlayışının aksine toplumsal maslahatı korumayı amaçlar. Bundan dolayı bireylere karşı işlenmiş gibi görünen suçların toplumsal boyutları üzerine odaklanır ve onu telafi edici düzenlemeler yapar. Mesela İslâm hukukunda tecavüze uğramış veya malı çalınmış bir kişinin suçluyu affetmesi halinde de dava düşmez. Zira İslâm hukukunda bu suçlar kişilere karşı işlenmiş görülse bile, nihai anlamda toplumsal düzene karşı işlenmiş suçlardır.⁵⁴

D. Suçlu Yakınlarının Mağduriyetini Giderme Yolları

Suçun tüm unsurları dikkate alındığında hiçbir suçun, bir başkası ile aynı olmadığı görülecektir. Bundan dolayı mahkemenin bir suçla ilişkin verdiği karar, bir başka suç için geçerli olmaz. Aynı şekilde hiçbir suçun sebep olduğu mağduriyet de diğer bir suçunki ile aynı değildir. Ancak buna rağmen ortaya çıkan mağduriyetler arasında bir benzerlik kurmak ve ortak yol ve yöntemler ile telafi yoluna gitmek kaçınılmazdır. Bu durumda suçlu yakınlarının mağduriyetini

⁵³ Ferhat Uslu, “Çağdaş Ceza Adaleti İçinde Mağdur”, *Ankara Barosu Dergisi* 4 (2013), 246; Doğan, “Suçtan Doğan Mağduriyetin Devlet Tarafından Giderilmesi ve Suç Mağdurlarına Yardım”, 203.

⁵⁴ Mustafa Avcı, “Osmanlı Hukukunda Suçlar ve Cezalar”, 95.

gidermek için benzer yollara başvurulabilmektedir. Örneğin cezaları arttırmak, cezaları geciktirmek, hafifletmek veya tamamen kaldırmak, tarafları uzlaştırmak, suçlunun topluma kazandırılması gibi yöntemler farklı suç türlerinde uygulanan ortak yöntemler olabilmektedir.

Günümüz modern hukuk sistemlerinde öne çıkan “onarıcı adalet” anlayışı, “cezalandırıcı adalet” sistemine bir tepki olarak gelişmekte ve hasarı hasarla dengelemekten ziyade hasarı düzeltmeyi, onarmayı ve telafi etmeyi amaçlamaktadır.⁵⁵ Suçun sebep olduğu zararı onararak adaleti yerine getirmeye çalışmak şeklinde de tanımlanan onarıcı adalet, davayı ele alırken suçtan etkilenen tarafların tamamını bir araya getirerek çözüm yolları bulmaya çalışır.⁵⁶ Bu süreçte mağdur, fail ve suçtan etkilenen kişiler genellikle bir uzlaşmacı yardımı ile aktif rol üstlenirler.⁵⁷ Onarıcı adaletin, suçtan doğrudan etkilenen kişiler gibi suçlu yakınlarının mağduriyetini giderici bir rol üstlenmesi mümkündür.

Biz çalışmamızın bundan sonraki kısmında yukarıda bahsettiğimiz suçlu yakınlarının mağduriyetini gidermeye yönelik düzenlemeleri İslâm hukuku ve Türk ceza hukuku çerçevesinde karşılaştırmalı olarak ele almaya çalışacağız.

1. Özel (İstisnâî) Düzenlemelerin Yapılması

Fikhî hükümler, çoğunlukla belli bir mantık ve tutarlılık zemininde geliştirilmiş genel kurallar bütünüdür.⁵⁸ Fıkıhın bu tutarlılık ve genelliğine rağmen bazı konularda şeriatın üst hedefleri (makâsîdü’ş-şerîa) doğrultusunda istisnâî düzenlemeler yapma gereği duyulmuştur. Bu istisnâî düzenlemelerde de çoğunlukla bir zorluğun giderilmesi ve bir hakkın korunması amaçlanmaktadır.⁵⁹

⁵⁵ Sercan Tokdemir, “Ceza Adaleti Sistemine Yeni Bir Yaklaşım: Tamamlayıcı Bir Sistem Olarak “Onarıcı Adalet” Mekanizması”, *Erzurum Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 21/1 (2017), 79.

⁵⁶ Püren Akçay, “Onarıcı Adalet Modeli Çerçevesinde Uzlaştırma ve Çocuk Mahkemelerinde Uygulanması”, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (2011), 113.

⁵⁷ Akçay, “Onarıcı Adalet Modeli Çerçevesinde Uzlaştırma ve Çocuk Mahkemelerinde Uygulanması”, 134.

⁵⁸ Hacı Yunus Apaydın, “Fıkıh Üretiminde Meşruyet Ölçütü: Ekol Sistematiği”, *Uluslararası Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri Sempozyumu Bildirileri*, ed. Halit Çalış vd. (Karaman: İslami İlimler Derneği Yayınları, 2017), 89.

⁵⁹ Hamile bir kadının aldığı darbe sebebiyle kadın ölü cenin düşürürse, suçlu ceninin diyeti olarak “ğurre” adı verilen ve bir erkek diyetinin yirmide bir oranında olan bedeli öder. Kadın ve erkek birlikte irtidat etseler ve sonra tekrar İslâm’a girseler, nikâhları üzere kalırlar, aradaki riddet nedeniyle yeniden nikâh yapmaları gerekmez.

İslâm hukukunda suçlu yakınlarının mağduriyetinin giderilmesi çerçevesinde genel kural (kıyas) dışına çıkılarak bazı özel düzenlemeler yapıldığı görülmektedir. Bu bağlamda ilk zikredeceğimiz mesele, evlilik dışı dünyaya gelen çocuğun nesebi meselesidir. İslâm hukukçuları dünyaya gelen çocuk ile anne-babası arasındaki hukukî bağın kurulmasını, prensip olarak sahih bir nikâh veya mülkiyetin (milk-i yemin)⁶⁰ varlığına bağlamışlardır. Fıkıh usulündeki ifadeyle nikâh ve mülkiyet nesebin sebebi kabul edilmiştir.⁶¹ Buna göre sebep olmadığına hüküm de olmayacaktır.⁶²

Nesep bağı; miras, hidâne, velâyet, vesâyet, nafaka ve evlenme engelleri gibi birtakım hükümlerin çocuk ile ebeveyn arasında sabit olmasını sağlayan hukukî bir bağıdır. Buna göre gayri meşru bir ilişki sonucu dünyaya gelen çocuğun nesebinin anne veya baba cihetiyle oluşmaması gerekmektedir. Ancak Mücadele Suresi'nin 2. ayeti⁶³, çocuk ile onu doğuran kadın arasındaki annelik bağına, mutlak olarak doğuma bağlayarak ilk istisnayı getirmiştir.⁶⁴ Genel kuraldan yapılan bu istisnaî hükmün, anne karnına düşen çocuğun yaşama hakkı kadar, sağlıklı bir şekilde büyüyüp yetişme hakkını korumaya yönelik olduğu açıktır. TMK da, evlilik dışı olup babası belirlenmemiş çocuğu her durumda anneye bağlamış ve çocuğun masraf ve giderlerini ona yüklemiştir.⁶⁵

Ataerkil toplumlarda nesebin baba cihetiyle oluşmaması genellikle çocuk için daha büyük bir mağduriyet sebebidir. Buna rağmen nesebin anneye bağlanıp babaya bağlanmamasının bir başka gerekçesi olmalıdır. Nesebin babaya

⁶⁰ Milk-i yemin, hukuken geçerli yollarla sahip olunan cariyenin ayn mülkiyetine/rakabesine sahip olmak anlamına gelmektedir. Bu mülkiyet, cinselliği de içine alacak şekilde ondan her türlü istifade etmeyi meşru hale getirmektedir.

⁶¹ “Çocuk, kadınla evli olan kocaya (sahib-i firâşa) aittir. Zina eden için ise mahrumiyet vardır” hadisini esas alan İslâm hukukçuları, sahih nikâh içerisinde doğan çocuğun nesebinin biyolojik baba (zâni) için değil de annesi ile evli olan koca için sabit olacağı konusunda ittifak etmişlerdir. Alâuddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi 'fi tertibi's-şerâi'*, thk. Ali Muhammed Muavvaz ve Adil Ahmet Abdulmevcût (Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1997), 8/466.

⁶² İbrahim Yılmaz, “İslâm Aile Hukukunda DNA Parmak İzi Testi ile Nesebin Sübûtu”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22 (2013), 72.

⁶³ “Onların anaları ancak, kendilerini doğuran kadınlardır” bu ayet zihâr ile ilgili bir düzenleme çerçevesinde nazil olmuştur. Ancak fukaha ayetteki açık ifadelerden dolayı çocuk ile onu dünyaya getiren kadın arasındaki nesep konusu tartışma ihtiyacı duymamışlardır.

⁶⁴ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, t.y), 2/398-399.

⁶⁵ TMK m.333 Babalık davası ile birlikte nafaka istenir ve hâkim, babalık olasılığını kuvvetli bulursa, hükümden önce çocuğun ihtiyaçları için uygun bir nafakaya karar verebilir.

bağlanması ile ilgili en meşhur hadis şu şekildedir: “Çocuk, yatak sahibine aittir. Zina eden için ise mahrumiyet vardır.”⁶⁶ Hadiste biyolojik babalığın, hukukî babalık için yeterli olmadığı⁶⁷ gerekçesi açıkça ifade edilmemiştir. Fakat hadisin sebep-i vürûdu, Hz. Peygamber’in bu düzenleme ile neyi amaçladığının anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Ebû Dâvûd ve Tirmizî’nin rivayet ettiğine göre bir kişi Hz. Peygamber’e gelerek Câhiliye döneminde zina ettiği bir kadından olan çocuğu nesebine geçirmek istediğini bildirmiş, Hz. Peygamber de Câhiliye dönemine ait bu uygulamanın kaldırıldığını ifade ettikten sonra yukarıdaki hadisi îrâd buyurmuştur.⁶⁸

Kaynaklarda yer aldığına göre Câhiliye döneminde evlilik sorumluluğu almadan çocuk sahibi olmak isteyen erkekler, bu işi meslek edinmiş cariyelerle birlikte olur ve onlardan olan çocukları da neseplerine ilhak ederlerdi. Hadisin, zinanın yaygınlaşmasına neden olan bu uygulamayı kaldırmak istediği açıktır.⁶⁹ Nitekim sahih bir nikâh ve mülkiyet bulunmamasına rağmen çocuğun babaya nispet edildiği bazı durumların da olması, hadisle amaçlananın bu olduğunu göstermektedir.

Fıkıh literatüründe “şüpheye bağlı cinsel ilişki”⁷⁰ olarak ifade edilen ve bazı yollarla dünyaya gelen çocukların nesepleri babaya bağlanır.⁷¹ Mesela eşini bâin talakla boşayan kişinin boşamayı ric’î talak zannederek eşiyile cinsel ilişkiye girmesi, süt kardeş gibi nikâhı geçerli olmayan biriyle evlenip cinsel ilişkiye girmesi veya eşi olduğunu zannederek kişinin bir başka kadınla cinsel ilişkiye

⁶⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu’fî el- Buhârî, *el-Câmiu’l-müsnedü’s-sahihu’l-muhtasar*, thk. Muhammed Zuhayr b. Nâsır. (b.y., Dâru Tûku’n-necât, 1422h.), “Buhârî”, Büyu 3, 100; “Husûmât” 6; “Vesâyâ” 4; “Meğâzî” 53; “Ferâiz” 18, 28; “Hudûd” 23; “Ahkâm” 29; Ebu Dâvûd, Talâk 33-34; İbn Mâce, Nikâh 59. Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü’l-İmam Ahmed bin Hanbel*, thk. Ahmet Muhammed Şakir (Kahire: Darü’l-hadis, 1995), 7/94. (الولد للفراش وللعاهر الحجر).

⁶⁷ Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’ fi tertîbi’ş-şerâi’*, 8/466.

⁶⁸ Ebu Davûd, Talak 34.

⁶⁹ Cahiliye döneminde erkekler zina ederken, kadının evini kullanırdı. Kadın kendi evinde yaşar ve çocuğu orada doğururdu. Hz. Peygamberin “çocuk yatağın sahibinindir” vurgusu, olayın doğrudan zina suçundan kaynaklandığını göstermektedir. Cahiliye dönemindeki erkeklerin nesebini arttırmak için başvurdukları bu gayrimeşru uygulamanın önüne geçmek için nesebin varlığını meşru ilişkiye bağlamıştır. Yoksa buradaki biyolojik bağı yok saymak değildir. Şayet böyle olsaydı, zina sonucu dünyaya gelen çocuğun biyolojik babası ile evlenmesi geçerli olurdu.

⁷⁰ Muhyiddîn Abdülhamid, *el-Ahvâlu’ş-şahsiyye fi’ş-şerâti’l-İslâmiyye* (Mısır: Mektebetü’s-saâde, 1958), 375.

⁷¹ Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012) 10/203-204; İbrahim Kâfi Dönmez, “Nesep”, DİA, 32/573-575.

girmesi sonucu dünyaya gelen çocuğun nesebi, fukahanın çoğunluğuna göre babaya bağlanmaktadır.⁷² Hatta Ebû Hanîfe gibi bazı İslâm hukukçuları, çocuğun mağduriyetini gidermek için hileli yollara başvurulmasını dahi caiz görmüşlerdir.⁷³ Türk Medenî Kanunu'nun 292. maddesinde de “Evlilik dışında doğan çocuk, ana ve babasının birbiriyle evlenmesi halinde kendiliğinden evlilik içinde doğan çocuklara ilişkin hükümlere tabi olur.” denilmektedir.

İslâm hukukçularının kahir ekseriyeti, “*Zâni için mahrumiyet vardır.*” hadisinden dolayı çocuğun nesebinin baba cihetiyle oluşmayacağını savunmuş olsalar da tarihte ve günümüzde aksi görüşü savunan önemli isimler bulunmaktadır.⁷⁴ Bu görüşü savunanlar, Hz. Ömer'in câhiliye döneminde zina sonucu olan çocukların nesebini biyolojik babalarına bağladığına dair rivayetlere⁷⁵ referansta buldukları gibi, zina fiilinde erkek kadar kadın da suçlu olduğu halde nesebin kadına bağlanıp erkeğe bağlanmamasının makul olmadığını, bu durumun bir başka gerekçesinin olması gerektiğini dile getirmişlerdir.⁷⁶ Bu fikri savunanlar ayrıca ayette yer alan; “*Onları babalarına nispet ederek çağırın. Bu, Allah katında daha (doğru ve) adaletlidir...*”⁷⁷ şeklindeki emir, kişilerin gerçek babalarına nispet edilmesini gerektirmektedir. “Zâniye mahrumiyet vardır” hadisi bu ayete aykırı olmayıp zina eden gerçek babayı cezalandırmaya yöneliktir.

⁷² Hanefî hukukçular, evlilik dışı fakat şüpheye dayalı cinsel ilişki sonucu dünyaya gelen çocuğun nesebinin hukuken geçerli olacağı hükmünü, “şüphe, ihtiyata mebni konularda hakikat gibi amel eder. Neseb de ihtiyata mebni konulardandır.” şeklindeki genel kurala dayandırırılar. Diğer taraftan nikahlı eşinin doğurduğu çocuk ile kocası arasındaki nesep bağı, sadece liân yoluyla sonlandırılabilir. Bekar bir kadın ile bir başkası arasında liân uygulaması mümkün olamayacağına göre nesep ilişkisi her durumda çocuk ile şüpheli bir şekilde cinsel ilişkide bulunan erkek arasında kurulmaktadır. Serahsî, *Mebûât*, 17/99-100; Kâsânî, *Bedâiu's Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, 8/466.

⁷³ Ebu Hanîfe'ye göre zina gizli tutulup, çocuk doğmadan en az 6 ay önce nikâh kıyılırsa, çocuğun nesebi babaya bağlanabilir.

⁷⁴ İshak b. Rahûye (238/852), Hasan Basrî (110/728) ve İbn Sîrîn (110/728) daha sonra nikâh gerçekleşme de İbrahim en-Nehai İshak, Urve ve Süleyman b. Yesar' dan da daha sonra yapılacak nikâh ile nesebin kurulabileceğini savunmuşlardır. İbn Teymiyye (ö. 327/728) ile öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye (v.751/1350) ve günümüz İslâm hukukçularından Yusuf el-Karadavi de bu görüşü benimseyerek çocuğun biyolojik babaya ilhak edileceğine hükmetmiştir.

⁷⁵ Buhârî, “Hudûd”, 23; “Ferâiz”, 18.

⁷⁶ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, 5/25.

⁷⁷ el-Ahzâb 33/5.

Hadiste geçen “hacer” veya “hacr” kelimesi bilindiği gibi kişinin sahip olduğu maldan istifade etmesine mâni bir durumun bulunması demektir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bunun sebebi kişinin zina yoluyla nesebini artırma düşüncesidir. Daha açık bir ifadeyle, hadis, çocuğun nesebini biyolojik babaya bağlamayarak zinanın önüne geçmek istemiştir. Oysa günümüzde bu şekilde dünyaya gelen çocukların nesebinin babaya bağlanmasının daha etkili bir cezalandırma yöntemi olduğu söylenebilir. Zira günümüzde ağır sayılabilecek nafaka yükümlülükleri, zina suçunun azalmasında etkili olabilmektedir. Buna göre baba ile çocuk arasındaki biyolojik bağın kesin olarak tespit edilebilmesi halinde nesebin tesis edilmesi çocuğun mağduriyetine mâni olacağı gibi İslâm’ın ruhuna da aykırı düşmemektedir. Zira Ahzâb sûresindeki “*Onları babalarına nispet ederek çağırın*” emri de bunu gerektirmektedir. Nitekim TMK da gayrimeşru çocuğun nesebini babaya bağlamaktadır. Bu süreçte insanın genetik şifresini oluşturan DNA ve parmak izinden yararlanılabildiği görülmektedir.⁷⁸

Fıkıh geleneğimizde nesebi ispat yolları arasında yer alan ilm-i kıyafe, kesin bilgi imkânı sunmadığı için fazla dikkate alınmamış olsa da DNA ve parmak izi gibi bilimsel değeri olan yöntemler kuvvetli bilgi sunmaktadır. Bundan dolayı zina mahsulü çocukların mağduriyetlerini gidermede modern ispat vasıtalarına başvurulması kanaatimizce mümkündür.⁷⁹ TMK’da da evlilik dışında doğmuş çocuğun nesebinin; babanın tanınmasıyla, bilimsel olarak tespit edilmesiyle veya hâkimin hükmüyle kurulabileceği ve böylece çocuğun, baba yönünden evlilik içi hısımlar gibi mirasçı olabileceği hükme bağlanmıştır.⁸⁰ Eski Medenî Kanun’da yarı nispette mirasçı olmaları yönünde bir düzenleme bulunurken⁸¹ 1990 yılı 3678 sayılı kanunla bu düzenlemeden vazgeçilmiştir.⁸²

Suçlu yakınlarının uğramış oldukları mağduriyetleri gidermek amacıyla başka istisnâî düzenlemeler de söz konusudur. Mesela irtidat suçu işlemiş kişinin yakınlarının ona mirasçı kılınması, eşine şiddet uygulayan kişinin aile ferlerini daha fazla mağdur etmemesi için zorla (ikrah) boşatılması da bu anlayışa

⁷⁸ Bkz. TMK, 284, 290, 321.

⁷⁹ Geniş bilgi için bkz. İbrahim Yılmaz, “İslâm (Aile) Hukukunda DNA Parmak İzi Testi İle Nesebin Sübûtu”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22 (2013), 63-112.

⁸⁰ TMK m. 337 Ana ve baba evli değilse velâyet anaya aittir.

⁸¹ E.M.K. m. 443 Nesebi sahih olmayan hısımlar, nesebi sahih hısımlar gibi mirasçılık hakkını haizdir.

⁸² TMK. m. 498 Evlilik dışında doğmuş ve soy bağı, tanıma veya hâkim hükmüyle kurulmuş olanlar, baba yönünden evlilik içi hısımlar gibi mirasçı olurlar.

dayalıdır. Zira Hanefî mezhebi, mahkeme yoluyla boşanmaları (tefrîk) çok sınırlı tuttuğu için, ikrah ile boşattırmayı bir çözüm yolu olarak görmüştür. Yine aynı gerekçeyle, içki içip ailesine zarar veren kocaya bir daha içki içmeyeceğine dair şartlı talâk taahhüdünde bulundurulması⁸³ da erkeğin işlediği suçlar dolayısıyla kadının mağduriyetini gidermeyi amaçlayan özel (istisnai) düzenlemelerdir.

2. Cezaların Ağırlaştırılması

İslâm hukukçuları, usûlün fûrûa karşı işlediği suçlarda had ve kısas cezalarının uygulanmamasını prensip olarak kabul etmişlerdir. Bu görüş, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in “Baba, çocuğuna karşılık kısas edilmez.”⁸⁴ şeklindeki sözüne dayandırılmaktadır. Ayrıca anne karnındaki çocuğa karşı bu tür suçlar yaygın olarak işlendiği için vurma gibi müessir bir fiil⁸⁵, tehdit veya ilâçla düşürme gibi durumlarda, bunları gerçekleştiren kişinin kim olduğuna, kasten veya hataen olup olmadığına bakmaksızın kısmi diyet cezası olan ‘gurre’ye hükmedilir.⁸⁶ Buna göre bilerek veya hataen ceninin düşmesine sebep olan anne veya baba bile olsa diyet ödemek zorundadır. Ancak anne, kasıtsız olarak veya babanın bilgisi dâhilinde ceninin düşmesine neden olmuşsa gurre ödemesi gerekmez.⁸⁷ Kadın, cenini eşinden habersiz ve isteyerek düşürse, kadının âkilesi diyet öder ve kadın diyetten gelen paraya da mirasçı olamaz. Eğer kadının âkilesi yoksa bir sene içinde bu parayı kendi malından öder.⁸⁸ Mâlikîler, gurreyi âkilenin değil; ceninin düşmesine sebep olan kişinin ödemesine hükmetmişlerdir.⁸⁹

Cenine karşı işlenen suçlarda, TCK da benzer bir anlayışı benimsemiştir. Çocuğun düşürülmesine rıza gösteren kadın hakkında TCK’da bir yıla kadar hapis veya adli para cezasına hükmedilmektedir.⁹⁰

⁸³ İstanbul Kadı Sicilleri Eyüb (Havass-ı Refia) Mahkemesi 74 Numaralı Sicil (1072-1073/1661-1662), haz. Hüseyin Kılıç vd. (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 28/247.

⁸⁴ İbn Mâce, “Diyât”, 22.

⁸⁵ Üdeh, *et-Teşrî’u’l- Cinâiyyi’l- İslâmî Mukârenen bi’l- Kanûni’l-Vad’i*, 2/294.

⁸⁶ Üdeh, *et-Teşrî’u’l- Cinâiyyi’l- İslâmî Mukârenen bi’l- Kanûni’l-Vad’i*, 2/298; Merve Özdemir, “Osmanlı Fetvalarında İskât-ı Cenînin (Cenin Düşürmenin) Cezai Sonuçları”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/46 (2016), 959.

⁸⁷ Fetâva’l-Alemgîriyye, VI, 35. Muhsin Koçak, “Gurre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 4/211.

⁸⁸ Serâhsi, *Mebcut*, 26/87.

⁸⁹ Saîd et-Tennûhî Sahnûn, *el-Müdevvenetü’l-Kübrâ*, (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1415), 4/630- 631.

⁹⁰ Bkz. www. TBMM.gov.tr/kanunlar.

Üstsoyun altsoya karşı işlediği katil suçlarında TCK, İslâm hukukunun aksine cezayı hafifletmek yerine ağırlaştırma yoluna gitmiştir. Şöyle ki, kasten öldürme suçunun cezası müebbet hapis cezası⁹¹ iken bu suç, usûl tarafından altsoyuna karşı işlendiği için ceza ağırlaştırılmış müebbette dönüşmektedir.⁹² Çünkü aile içi cinayetler, ailenin diğer üyelerinin büyük bir mağduriyet yaşamalarına neden olabilmektedir. Bundan dolayı TCK, bu tür suçların önüne geçmek için cezaları ağırlaştırma yoluna gitmiştir.⁹³ Yine aile içi cinsel suçlarda da TCK'nın 102. maddesine göre ırza geçme ve cinsel istismar suçlarında aile bireylerini korumak ve bu tür suçları azaltmak adına ceza yarıya kadar ağırlaştırılır hükmü yer almaktadır.⁹⁴ Yine usûl, kan hısmı, üvey baba, evlat edinen veya vasî gibi koruma ve gözetim yükümlülüğü bulunan kişilerin de cinsel istismarda bulunmaları alacakları suçu ağırlaştırır.⁹⁵

3. Cezanın Düşürülmesi veya Hafifletilmesi (Pişmanlık, Af, Sulh, Uzlaşma, Arabuluculuk, Tahkîm)

Yakın akrabaların işlemiş olduğu suçların sebep olduğu mağduriyetleri giderici yöntemlerin başında bazı cezaların düşürülmesi veya hafifletilmesi gelmektedir. İslâm ceza hukukunun en temel ilkeleri arasında yer alan cezayı düşürme, pişmanlığın dikkate alınması, af veya cezaları hafifletme, cezanın sebep olacağı mağduriyetlerin önlenmesinde önemli bir role sahiptir.⁹⁶

Ceza hukukunun temel gayesi, suç işlemiş insanı değil, insandaki suç dürtüsünü cezalandırmak ve ortaya çıkan hak kayıplarını telafi etmeye çalışmaktır. Suçlu affedildikten veya cezaya çarptırıldıktan sonra artık bu suçun lekesinden kurtulmuş olarak kabul edilir. Cezalandırıcı adalet anlayışının bir sonucu olarak sabıka kaydının kişinin tüm hayatı boyunca onu takip etmesi hem

⁹¹ TCK m.81 Bir insanı kasten öldüren kişi, müebbet hapis cezası ile cezalandırılır.

⁹² TCK m.82 Kasten öldürme suçunun; Üstsoy veya altsoydan birine ya da eş veya kardeş karşı, işlenmesi halinde, kişi ağırlaştırılmış müebbet hapis cezası ile cezalandırılır.

⁹³ Türkan - Aktaş, "İslâm Ceza Hukukunda Üstsoyun Altsoya Karşı İşlediği Kasten Öldürme Suçu ve Cezası", 17.

⁹⁴ Saffet Kartopu - Abdullah Dağcı, "Tarihsel Süreçte Enstest Yasakları ve Dinî Emirler: Mahremiyetin Psiko-Antropolojik Kökenleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3 (2015), 155.

⁹⁵ TCK m.103/3.

⁹⁶ Kâsânî, *Bedâiu's Sanâi' fi Tertibi's- Şerâi'*, 9/374; Üdeh, *et-Teşri'u'l- Cinâiyyi'l- İslâmî Mukârenen bi'l- Kanûni'l-Vad'i*, 2/164; Yaşar Yiğit, *İslâm Ceza Hukuku'nda Af ve Pişmanlığın (Tövbe) Cezalara Etkisi* (Ankara: DİB Yayınları, 1971), 71-74.

kendisi hem de yakınlarını çeşitli şekillerde mağdur edebilmektedir. İslâmî öğretilerde aslanan kişinin yaptığı yanlışın farkına varması ve pişman olmasıdır. Pişman olan (tevbe eden) hiç günah işlememiş gibidir⁹⁷ şeklindeki hadislerin delâletiyle tevbe eden ve bilhassa had veya kısas yoluyla cezaya çarptırılmış kişinin hiç günah/suç işlememiş gibi kabul edilmesi prensip olarak belirlenmiştir. Tevbe ve pişmanlığın suç ve cezayı ortadan kaldırması, suçlu ve yakınlarının da yaşayacağı mağduriyeti ortadan kaldırması açısından önem arz etmektedir.

Onarıcı adalet anlayışında hukukî problemleri çözmeyi ve tarafların mağduriyetini gidermeyi amaçlayan başka yollar da söz konusudur. TCK'da da benimsenen ve genellikle tarafların bir araya getirilmesine dayalı olan bu yolların başında “sulh”, “arabuluculuk”⁹⁸, “uzlaşma”⁹⁹ ve “tahkîm”¹⁰⁰ yöntemleri gelmektedir. Bu yöntemler mahiyeti ve amacı açısından İslâm hukukundaki sulh kapsamında değerlendirilebilir.¹⁰¹ Hükümlerin efendisi¹⁰² olarak isimlendirilen sulh, fıkıh literatüründe “fertler arasında mevcut bir anlaşmazlığın karşılıklı rıza ile ortadan kaldırılmasını konu alan akid” şeklinde tanımlanır.¹⁰³

İslâm aile ve borçlar hukukunda büyük önem atfedilen sulh akdi, ceza hukukunda da benimsenmiştir. Mesela kamuya karşı işlenen suçlardaki tüm unsurları taşımasına rağmen Şâri‘, maktûlün yakınlarına diyet hatta af yolunu göstererek katil suçunu şahsi haklar (kul hakkı) arasına dâhil etmiştir. Kısas,

⁹⁷ “Günahından tam olarak dönüp tövbe eden, onu hiç işlememiş gibidir.” İbn. Mâce, “Zühd”, 30.

⁹⁸ Arabuluculuk, uyuşmazlıkların üçüncü şahısların yardımı ile çözülmesidir. Süha Tanrıver, “Hukuk Uyuşmazlıkları Bağlamında Alternatif Uyuşmazlık Çözüm Yolları ve Özellikle Arabuluculuk”, *Türkiye Barolar Birliği Dergisi* 64 (2006), 165-166.

⁹⁹ Uzlaşma, fıkıh kaynaklarında “Kitabu’s-Sulh” başlığında ele alınırken Osmanlı’da uygulama “Musâlaha” şeklinde geçmektedir. Modern hukukta arabuluculuk ve uzlaştırma terimleri çoğunlukla aynı anlamda kullanılmaktaysa da birkaç husus dışında aralarında benzerlik bulunmamaktadır. Türk Ceza Hukuku’nda ise katil suçları uzlaşmaya tabi olmamakla birlikte, ancak yaralama suçlarında uzlaşma söz konusudur. Devlete ve insanlara karşı işlenen suçlarda uzlaşma mümkün değildir. Bkz. TCK m. 257.

¹⁰⁰ Tahkim, terim olarak davacı ile davalının aralarındaki davayı çözüme bağlaması için kendi rızalarıyla bir zati hakem kabul etmeleri demektir. Mecelle’de tahkim, “hasmeynin (tarafların) husumet (uyuşmazlıkları) ve davalarını fasl (çözmek) için rızaları ile diğer kimseyi hâkim ittihaz etmelerinden ibarettir.” (m. 1790)

¹⁰¹ Tokdemir, “Ceza Adaleti Sistemine Yeni Bir Yaklaşım: Tamamlayıcı Bir Sistem Olarak “Onarıcı Adalet” Mekanizması”, 85.

¹⁰³ Fahrettin Atar, “Sulh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/481; Mecelle’de ise şöyle tanımlanmıştır: “Sulh, bitterazi nizamı ref‘ eden bir akiddir ki icab ve kabul ile mün‘akid olur.” Mecelle, md. 1531.

mağdurun yakınlarının acısını dindiren adil bir cezalandırma yolu olsa da çoğu zaman katilin suçsuz yakınlarının mağdur olmalarına yol açabilmektedir.¹⁰⁴ Bu durumda failin pişmanlığı göz önünde bulundurularak aileler arası diyaloglar kurulmalı ve zararı azaltmak için gayret gösterilmelidir. Yine bu anlayışın bir gereği olarak maktulün yakınları (evliyâu'd-dem) kısas talep etseler bile onlardan birinin diyet talep etmesi halinde kısas düşer.¹⁰⁵

Tarafların uzlaştırılması, eşler arası anlaşmazlıklar başta olmak üzere aile hukuku alanında da başvuru ve mağduriyetleri gidermede oldukça başarılı bir yöntemdir. Konunun önemine binaen Nîsâ sûresinin 35. ayetinde, eşler arasındaki sorunların çözümünde bu yöntem ayrıntılı bir şekilde düzenlenmiştir. Hakem ayeti olarak da bilinen bu ayete göre hem kadının hem de erkeğin ailelerinden seçilecek hakemler, eşler arasındaki sorunu çözmeye ve makul bir gerekçe bulunmuyorsa aile birliğinin sonlandırılmasının önüne geçmeye çalışacaklardır.

Günümüzde “nefret suçu” olarak da nitelendirilen kadına karşı şiddetin, sadece kriminal anlayış ve polisiye yöntemlerle çözülemeyeceği anlaşılmaktadır. Zira İstanbul sözleşmesi çerçevesinde uygulanan erkeğin aileden uzaklaştırılması, elektronik kelepçe takılması vb. yöntemler, bazen tüm aile bireylerinin ciddi boyutlarda mağdur olmalarına ve aile düzeninin bozulması sonucu çocukların çok daha travmatik sorunlarla karşılaşmalarına neden olmaktadır. Bunun yerine hakem ayetinin öngördüğü barış ve uzlaşıya dayalı yöntemlere başvurulmasının çok daha isabetli olacağı kanaatindeyiz.

4. Cezanın Geciktirilmesi

Yukarıda ifade ettiğimiz üzere suçlu yakınlarının mağduriyeti daha çok suçluya verilecek cezadan kaynaklanmaktadır. Cezanın düşürülmesi mümkün olmadığında cezayı geciktirmek, bazı durumlarda mağduriyetin engellenmesine veya azaltılmasına katkı sağlayabilecektir. Hz. Peygamber'in suçlu yakınlarının mağduriyetini dikkate alarak bazı cezaların infazını daha sonraya bıraktığına dair bazı rivayetler vardır. Bunların en meşhuru zina eden Gâmidîye kabilesinden bir

¹⁰⁴ Kâsânî, *Bedâiu's Sanâi' fi Tertîbi's- Şerâi'*, 10/286-287; Zuhayli, *el- Fıkhu'l İslâmî ve Edilletuhu*, 7/5697.

¹⁰⁵ Serahsî, *Mebsût*, 26/94; Kâsânî, *Bedâiu's Sanâi' fi Tertîbi's- Şerâi'*, 10/295.

kadının cezasının infazını hamile olma ihtimaline binaen tehir etmesidir.¹⁰⁶ Hz. Peygamber'in bu uygulaması İslâm ceza hukukunda suçlu yakınlarının zarar görme ihtimaline binaen hamile ve lohusa kadınların her türlü had ve ta'zîr cezalarının sonraya bırakılmasının mümkün olduğunu göstermektedir.¹⁰⁷

Cezaların geciktirilmesi usulüyle önüne geçilebilecek en büyük mağduriyetlerin başında, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere anneleri dolayısıyla ömürlerinin ilk yıllarını hapisanede geçirecek çocukların yaşayacakları mağduriyetler gelmektedir.¹⁰⁸ Hz. Peygamber'in Gâmidiyeli kadın hakkındaki uygulamasından hareketle, suçlu yakını durumundaki çocuğun mağduriyetinin önüne geçilebilmek için, bu durumda olan kadınların cezalarının tehir edilmesinin İslâm hukukuna daha uygun olacağı kanaatini taşımaktayız.

Bu başlıkta üzerinde durulabilecek bir başka husus da nafaka yükümlülüğünü yerine getirmeyen erkeğin nikâhının hemen düşürülmeyip belli bir süre tehir edilmesidir. Bilindiği üzere İslâm hukukunda kadının boşanma talebiyle mahkemeye başvurabileceği durumlardan biri de erkeğin ailesinin nafakasını temin etmemesidir. Ancak hâkim, hemen boşanmaya hükmetmek yerine tarafların ekonomik ve sosyal durumlarını dikkate alarak kocayı borçlandırma yoluna gitmektedir. Böylece boşanmanın sebep olacağı muhtemel mağduriyetlerin önüne geçilmek istendiği söylenebilir.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Ebû İsa Muhammed İsa et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir - Muhammed Fuad Abdulbakî, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty.), "Hudud" 5; Serahsî, *Mebûsât*, 9/124;

¹⁰⁷ Abdurrahman el-Cezîrî, *Kitabu'l-Fıkh Ale'l-Mezâhibi'l-Erba'a*, (Kahire: Dâru'l fikri'l Arabî, 1971), 5/63.

¹⁰⁸ Yalçın, "Türkiye'de Çocuk Mahpus Olmak", 135; Pehlivan, "Hapiste Çocuk"; Feray Artar, "Mahkûmiyetin Mahrum Çocukları Ceza İnfaz Kurumlarında Anneleriyle Yaşayan Çocukların Yaşam Şartları ve İhtiyaçları", *Uluslararası Çocuk İhtiyaçları Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Dolunay Şenol vd. (Ankara: Mutlu Çocuklar Derneği Yayınları, 2012), 3.

¹⁰⁹ Bu görüş Hanefilere ait bir görüştür. Hanefilere göre nafaka vermemek sebebiyle suçlu olan erkeğin yakını olarak aile birliği korunmuştur. Şafîilerin ise olayı araştırıp duruma göre boşanmaya izin vermesi kadının mağduriyetini engelleyen bir durumdur. Her iki görüşe göre de suçlu yakınları korunmaya çalışılmaktadır. H. İbrahim Acar, *İslam Aile Hukuku* (Bursa: Emin Yayınları, 2014), 24; Nevin Ünal Özkorkut, "İslam Hukukunda ve Osmanlı Uygulamasında Koca Şiddetine Karşı Kadının Başvurabileceği Hukuk Yolları", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 65 (2016), 242.

5. Hapis Cezalarında Temel İnsan Haklarının Gözetilmesi

Suçlu yakınlarını en fazla mağdur eden hususlardan biri de suçlu damgası yemiş, uzun süre hapis hayatı yaşamış mahkûmların hem ceza infaz sürecinde hem de daha sonraki hayatlarında yaşadıkları sosyo-psikolojik sorunların yol açtığı mağduriyetlerdir. Bundan dolayı İslâm hukuku, prensip olarak hapis cezasını istisnâ bir ceza türü olarak görmüştür.¹¹⁰ Hapis cezasına çarptırılanların da ceza ile bazı temel insani duygu ve davranışlarını kaybedecek şekilde hapsedilmesini doğru bulmaz. Zira hapis cezası sadece bir ceza değil, aynı zamanda bir ıslah yöntemi olmalıdır. Bunun için günümüzdeki hapisanelerle ilgili ciddi düzenlemelerin yapılması gerekmektedir.¹¹¹ Bu bağlamda suçlu yakınlarının karşılaştıkları dört temel mağduriyetten bahsetmemiz mümkündür. 1- Eşlerin düzenli ve yeterli şekilde görüşmemeleri 2- Anneleri ile birlikte hapisanede tutulan çocukların mağduriyetleri 3- Mahkûm yakınlarının ekonomik sıkıntıları ve 4- Kişilik bozukluğuna neden olan hapisane şartları.

a. Mahrem Hak

Günümüzde güncel tartışma konularından biri de mahkûmların sosyal haklarının hangi düzeyde olması gerektiği hususudur. Bu bağlamda tartışılan mevzuların başında evli mahkûmların, üçüncü şahıslar olmadan eşleriyle birlikte olma haklarıdır. *Mahrem hak* olarak da tanımlanan bu hak, ülkemizde 13/12/2004 tarihli Ceza ve Güvenlik Tedbirlerinin İnfazı Hakkında Kanun'un 51. maddesinde bir ödül olarak kabul edilmektedir. Bilindiği gibi fiziksel ihtiyaçlar arasında en önde gelenlerden biri de cinsel ihtiyaçtır.¹¹² Bu anlayıştan dolayı dünyanın birçok ülkesinde mahrem hak, prensip olarak mahkûmlara tanınmaktadır.¹¹³

Günümüzde bazı İslâm hukukçularının “şer’î halvet hakkı” olarak tanımladıkları “mahrem görüşme hakkı” fikhın güvence altına almayı temel gaye edindiği ırz veya neslin korunması bağlamında değerlendirilebilecek önemli bir haktır. Geçmişte mahkûmlara tanınacak haklar arasında bu meseleye fazla yer

¹¹⁰ Memet Zeki Uyanık, “Batı ve Doğu Kültüründe Hapishane”, *Mizanü'l-Hak İslami İlimler Dergisi* 4 (2017), 104.

¹¹¹ Mehmet Günay, “İslâm Hukuk Doktrininde Hapis Müessesesi ve Mahpuslara Yapılacak Muamele”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2000), 36-37.

¹¹² Şükrü Bilgiç, *Hapsedilme, İyileştirme ve Yeniden Suç İşleme*, (Ankara: Vadi Yayınları, 2012), 174.

¹¹³ Bilgiç, *Hapsedilme, İyileştirme ve Yeniden Suç İşleme*, 179.

verilmemesinde uzun süreli hapis cezalarının olmamasının etkili olduğunu söyleyebiliriz.¹¹⁴

Mahrem hak sadece mahkûmu değil, aynı zamanda eşini de doğrudan ilgilendirmektedir. Mahrem hakkın verilmemesi, suçsuz bir başka kişinin de cezalandırılması anlamına gelmektedir. İslâm hukukçularının kahir ekseriyetine göre hapiste de olsa erkeğin eşiyle cinsî münasebette bulunması, evliliğin yüklediği bir sorumluluktur. Mahkûm ve eşi bir arada olmak istediğinde üçüncü bir şahsın göremeyeceği şekilde uygun bir ortamın temin edilmesi gerekmektedir.¹¹⁵

Bu anlayışın bir sonucu olarak hapis cezasına çarptırılmış kişilerin prensip olarak en fazla 6 ayda bir, mahrem hakkını kullanmalarının sağlanması gerekmektedir.¹¹⁶ Böyle bir imkânın sunulmaması durumunda eşlerin boşanma talep edip edemeyeceği meselesi de fukaha arasında ihtilaf konusu olmuştur. Mâlikîler, hapis süresinin uzunluğu sebebiyle kadının boşanma hakkının olabileceğini savunurken; cumhur, böyle bir hakkın olmadığını dile getirmişlerdir.¹¹⁷ Gerçekten uzun sayılabilecek hapis cezalarının sebep olacağı mağduriyetler dikkate alınarak Mâlikî mezhebinin görüşünün tercih edilmesi mümkündür.¹¹⁸ Günümüzde Ürdün hukuku bu durumdaki kadınlara tefrik yoluyla boşanma hakkı vermektedir.¹¹⁹

b. Sosyal Hayat

İslâm hukukunda bilindiği gibi çocuğun bakım hakkı (hidâne) anneye verilmiştir. Hapis cezasına çarptırılması halinde annenin bu haktan mahrum

¹¹⁴ Abdülhâfız Yusuf Ulyân Ebû Hamide, “Hükümlünün “Mahrem Görüşme” Hakkı - İslam Hukuku ve Ürdün Kanunu Arasında Mukayeseli Bir İnceleme”, çev. Mustafa Hayta - Ömer Korkmaz, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2014), 209.

¹¹⁵ Ebû Hamide, “Hükümlünün “Mahrem Görüşme” Hakkı - İslam Hukuku ve Ürdün Kanunu Arasında Mukayeseli Bir İnceleme”, 213.

¹¹⁶ Ebû Hamide, “Hükümlünün “Mahrem Görüşme” Hakkı - İslam Hukuku ve Ürdün Kanunu Arasında Mukayeseli Bir İnceleme”, 224-225.

¹¹⁷ Zühaylî, *Fıkhu'l-İslamî ve Edilletuhu*, 9/7068-7069; Ebû Hamide, “Hükümlünün “Mahrem Görüşme” Hakkı - İslam Hukuku ve Ürdün Kanunu Arasında Mukayeseli Bir İnceleme”, 215; Memet Zeki Uyanık, *İslâm Hukukunda Mahkûmun Hakları ve Mahkûma Yapılacak Muamele*, İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi 27 (2006), 359.

¹¹⁸ Acar, *İslam Aile Hukuku*, 319-320.

¹¹⁹ Ebû Hamide, “Hükümlünün “Mahrem Görüşme” Hakkı -İslam Hukuku ve Ürdün Kanunu Arasında Mukayeseli Bir İnceleme”, 215. Ülkemizde mahrem hak konusu pembe oda uygulaması ile Türk hukuk mevzuatına, 30 Mart 2013 tarihli “hükümlü ve tutukluların ödüllendirilmesi” hakkındaki yönetmelikteki değişiklik ile uygulanmaya başlanmıştır.

edilmesi mümkün olsa da çocuğun hakkı açısından doğru değildir.¹²⁰ Bu durumda annelerin farklı Şekillerde cezalandırılmaları için kafa yorulması gerekmektedir. Yapılacak bazı düzenlemelerle hapis cezası geciktirilebilir yahut bu mümkün değilse daha sosyal bir ortamda cezanın infazı temin edilebilir. Bunların sağlanamaması halinde çocukların belli saatlerde hapisanenin müstemilatı içinde veya dışında bulunan kreş veya anaokullarına gidebilmelerine imkn sağlanabilir.¹²¹ Aynı mağduriyetleri yaşayan mahkmların buldukları koğuşlar birleştirilerek çocukların birbirleriyle aynı sosyal ortamı paylaşmaları sağlanabilir. Son olarak bu durumda olan çocukların baba veya başka bir akrabasının uhdesine verilerek sık sık anne ile görüşmesi de sağlanabilir. İslm ceza hukukunun ortaya koyduğu temel ilkelerden hareketle dile getirdiğimiz bu tekliflerin daha yapıcı ve adil bir cezalandırma yöntemi sunabileceği kanaatindeyiz.

c. Meslek Edindirme

Daha önce ifade ettiğimiz üzere, başta kadın (karı) ve çocuklar olmak üzere suçlu yakınlarının karşılaştıkları en önemli mağduriyet ekonomik açıdan ortaya çıkmaktadır. İslm hukukunda erkeğin; karısı, çocukları, anne-babası gibi bazı yakınlarına karşı nafaka yükümlülüğü bulunmaktadır.¹²² Erkeğin hapsedilmiş olmasının bu yükümlülüğü dşrmeyeceğinde görüş birliği vardır. Hatta kocanın hapse girmesine kadın sebep olsa bile kadının nafaka hakkı devam etmektedir.¹²³ Hapis cezasının, erkeğin bu sorumluluğunu yerine getirmesine mni olmaması için, ülkemizde olduğu gibi hapisane ortamında meslek ve el becerileri kazandırma faaliyetleri arttırılmalıdır.¹²⁴ Bu anlayış erkeği nafaka yükümlüsü kılan İslm hukuku açısından çok daha elzem bir uygulamadır. Böylece hem mahkmlar rehabilite edilmiş hem de yakınlarının ekonomik açıdan mağdur olmalarının önüne geçilmiş olmaktadır.

¹²⁰ Uyanık, *İslm Hukukunda Mahkmun Hakları ve Mahkma Yapılacak Muamele*, 357.

¹²¹ Yalçın, *Türkiye’de ocuk Mahpus Olmak*, 136.

¹²² Serahs, *Mebıst*, 5/283.

¹²³ Ali Bardakoğlu, “Hapis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,1997), 16/62.

¹²⁴ Uyanık, *İslm Hukukunda Mahkmun Hakları ve Mahkma Yapılacak Muamele*, 364.

d. Mahkûmların İslah Edilmesi

Günümüzde uzun süreli hapis cezasına çarptırılanların genellikle psikolojik sorunlar yaşadığı, daha sonraki hayatlarında da yaşadıkları bu travmayı atlatamadıkları görülmektedir.¹²⁵ Bu durum suçlu yakınlarının hayatlarının sonuna kadar birçok açıdan mağdur olmalarına neden olmaktadır. Hapishanelerin bir suç okulu değil bir rehabilitasyon merkezi gibi değerlendirilmesi, mahkum yakınlarının karşılaşılabilecekleri bir çok sorunun önüne geçilmesi açısından elzemdir.¹²⁶ Klasik fıkıh kaynaklarında da mahkûmlara iyi davranılması, onlara psikolojik ve bedenî cezalar verilerek acı çektirilmemesi gerektiği belirtilmektedir. Ayrıca suç türlerine göre ayrıştırılmaları, sokak sokak gezdirilip teşhir edilmemeleri, uygun yiyecek ve giyeceklerin verilmesi, yakınları tarafından ziyaret edilmelerine izin verilmesi ve ibadet özgürlüğünün tanınması gerektiği üzerinde durulmaktadır.¹²⁷ Sabıkalı olmanın verdiği dezavantajlı durumdan dolayı çalışacak iş bulamamakta; ailevi sorunlar yaşamakta; hatta alkol, uyuşturucu, kumar, terör gibi birçok suçta sürüklenmeleri söz konusu olabilmektedir. Bu durumun önüne geçilebilmesi için mahkûmlara din eğitimi verilmesi, manevi rehberlik yapılması ve meslek edindirilmesi önem arz etmektedir.¹²⁸

E. Sonuç

Klasik Batılı ceza hukuku, mağdur kavramının kapsamını, suç fiilinin doğrudan kendisine yöneldiği kişi ile sınırlı tutmuştur. Son yıllarda gelişen viktimoloji ve onun öne çıkardığı *onarıcı adalet anlayışı* ise “suçtan zarar gören” kavramını geliştirmiş ve suçtan dolaylı olarak etkilenenleri de bu kapsamda değerlendirmiştir. Ancak eş, ebeveyn, evlat gibi birinci derece yakınların işlediği suç; suçlu yakınlarına yönelik bazı mağduriyetlere neden olduğu halde bu kapsamda değerlendirilmemektedir. Bilindiği gibi suçlu yakınları zaman zaman mağdur ve mağdur yakınları kadar suçtan hatta suçluya uygulanan cezadan olumsuz olarak etkilenebilmektedir.

¹²⁵ Selma Soytürk, *Hükümlü ve Tutukluların Sosyal Hizmet Gereksinimlerinin Değerlendirilmesi: Karaman M Tipi Kapalı-Açık Cezaevi Örneği*, (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 122-123.

¹²⁶ Bilgiç, *Hapsedilme, İyileştirme ve Yeniden Suç İşleme*, 115-116.

¹²⁷ Yakub b. İbrahim el-Ensarı Ebu Yusuf, *Kitâbu'l-Haraç*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Sa'd Hasan Muhammed, (Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, ty.), 163.

¹²⁸ Fatih Çınar, “Ceza İnfaz Kurumlarında Din Eğitimi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/29 (2016), 132.

Dayandığı teorik zemin ve çok sayıda görüş dikkate alındığında İslâm ceza hukukunda “suçlu yakını mağduriyeti doktrini” olarak değerlendirilebilecek bir anlayışın olduğu görülmektedir. Bu kapsamda suçlunun bazı haklarından mahrum edilmesi veya bazı sorumluluklarını yerine getiremeyecek cezalara çarpıtılması halinde, yakınlarının karşılaşabileceği mağduriyetleri ortadan kaldırmak veya asgariye indirmeyi amaçladığı söylenebilir.

Suçlu yakınları, suçun türüne bağlı olarak psikolojik, ekonomik, sosyolojik veya fiziksel mağduriyetler yaşayabilmektedirler. Giderek daha çok benimsenen onarıcı adalet anlayışında olduğu gibi İslâm hukuku, suçlu yakınlarının karşılaştıkları bu tür mağduriyetleri azaltacak bazı hükümler getirmiştir. Genel kurallara aykırı bazı özel hükümler getirilmesi; cezanın ağırlaştırılması, düşürülmesi, hafifletilmesi veya geciktirilmesi; mali cezaların paylaşılması ve hapis cezalarında temel insan haklarının gözetilmesi bunlardan bazılarıdır. Suçun sübutunu ağır şartlara bağlamak; suç kesinleştikten sonra af, arabuluculuk, sulh, uzlaşma, tahkım gibi yollarla cezayı dşrmek veya hafifletmek; cezaların infazını geciktirmek; kile veya divan gibi uygulamalarla mali yükümlülükleri azaltmak, suçlu yakınlarının mağduriyetini giderici düzenlemeler arasında sayılabilir. Yine ağır hapis cezasının yol aacağı travmaları hafifletecek şekilde mahkmların toplumdaki tamamen koparılmasında, infaz sonrası suçluların topluma kazandırılmasını sağlayacak tedbirlerin alınması hem hapis sürecinde hem de sonrasında ortaya çıkabilecek ekonomik sıkıntılarının önüne geçmek için meslek edindirme ve çalışma imkânlarının sunulması, suçlu yakınlarının mağduriyetlerini azaltacaktır. Ayrıca suçlunun ailesi ile görüşmesi, evliyse nc şahısların görmeyeceği bir ortamda eşiyle birlikte olması da bu bağlamda zikredilmelidir. Son olarak hapis hane ortamında, mahkmların suça daha fazla meyletmelerini engellemek için sistematik bir dinî eğitim ve manevi danışmanlık hizmetinin verilmesi suçlu yakınlarının karşılaşabilecekleri mağduriyetlerin azaltılması açısından büyük önem arz etmektedir.

F. Kaynakça

- Abdülhamid, Muhyiddin. *el-Ahvâlu's-Şahsiyye fi's-Şeriatil-İslâmiyye*. Mısır: Mektebetu's-Saâde, 1958.
- Acar, H. İbrahim. *İslam Aile Hukuku*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2018.
- Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed Eş-Şeybani. *Müsnedü'l-İmam Ahmed bin Hanbel*. thk. Ahmet Muhammed Şakir. 8 cilt. Kahire: Darü'l Hadis, 1995.
- Akçay, Püren. “Onarıcı Adalet Modeli Çerçevesinde Uzlaştırma ve Çocuk Mahkemelerinde Uygulanması”. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitü Dergisi* 9 (2011).
- Apaydın, Hacı Yunus. “Fıkıh Üretiminde Meşruyet Ölçütü: Ekol Sistematiği”. *Uluslararası Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri Sempozyumu Bildirileri*. ed. Halit Çalış vd. 87-95. Karaman: İslami İlimler Derneği Yayınları, 2017.
- Artar, Feray. “Mahkûmiyetin Mahrum Çocukları Ceza İnfaz Kurumlarında Anneleriyle Yaşayan Çocukların Yaşam Şartları ve İhtiyaçları”. *Uluslararası Çocuk İhtiyaçları Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Dolunay Şenol vd. 154-164. Ankara: Mutlu Çocuklar Derneği Yayınları, 2012.
- Atar, Fahrettin. “Sulh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/481-485. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Avcı, Mustafa. “Suç Mağdurlarına Tazminat Ödenmesi Anlayışının Tarihi Gelişimi”. *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 24/1 (2016), 7-36.
- Bilgiç, Şükrü. *Hapsedilme, İyileştirme ve Yeniden Suç İşleme*. Ankara: Vadi Yayınları, 2012.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuku İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*. 8 cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ty.
- Boynukalın, Ertuğrul. “Makâsidü's-şerî'a”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/423-426. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi. *el-Câmiu'l-Müsnedü's-Şahîhu'l-Muhtasar*. thk. Muhammed Zuhayr b. Nâsır. 9 cilt. by., Dârü Tûku'n-necât, 1422h.
- Çınar, Fatih. “Ceza İnfaz Kurumlarında Din Eğitimi”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/29 (2016), 131-149.
- Çınar, Mahmut. “Zarûrât-ı Diniyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/138. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Demir, Bayram. “İslam Ceza Hukukunda Aile İçi Hırsızlık”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 341-365.
- Demirbaş, Timur. *Ceza Hukuku Genel Hükümler*. Ankara: Seçkin Yayınları, 7. Basım, 2011.
- Dinler, Veysel. “Mağduriyet Kavramına Çok Yönlü Yaklaşım”. *Suç Mağdurları*. ed. H. İbrahim Bahar. 49-71. Ankara: Adalet Yayınevi, 2006.
- Doğan, Fatma Karakaş. “Suçtan Doğan Mağduriyetin Devlet Tarafından Giderilmesi ve Suç Mağdurlarına Yardım”. *TBB Dergisi* 95 (2011), 197- 234.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “Nesep”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/573-575. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

- Dursun, Selman - Akıncı, Füsün Sokullu. *Viktimoloji (Mağdurbilim)*. İstanbul: Beta Yayınları, 3.basım, 2016.
- Düvenci, Nurdan. *Hakları Açısından Şiddet Mağduru Kadının Korunması*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Ebü Dâvûd, Süleymân b. Necâh el-Kurtubî el-Ümevî. *Sünen-i Ebu Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 4 cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l Asriyyeti Sayda, ty.
- Ebü Hamide, Abdülhâfız Yusuf Ulyân. “Hükümlünün “Mahrem Görüşme” Hakkı - İslam Hukuku ve Ürdün Kanunu Arasında Mukayeseli Bir İnceleme”. çev. Mustafa Hayta - Ömer Korkmaz. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2014), 207- 232.
- Ebu Yusuf, Yakub b. İbrahim el-Ensârî. *Kitâbu'l-Haraç*. thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Sa'd Hasan Muhammed. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li'tTurâs, ty.
- El-Cezîrî, Abdurrahman. *Kitabu'l-Fikh Ale'l-Mezâhibi'l-Erba'a*. 5 cilt. Kahire: Dâru'l fikri'l Arabî, 1971.
- El-Gazzi, Muhammed Bin Kasım. *İbnu Kasım Şerhi Şafii Fikhi*. çev. Mithat Acat. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2011.
- Gözler, Kemal. *Türk Anayasa Hukuku Dersleri*. Bursa: Ekin Yayınevi, 23. Basım, 2019.
- Günay, Mehmet. “İslâm Hukuk Doktrininde Hapis Müessesesi ve Mahpuslara Yapılacak Muamele”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2000), 35-62.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, (Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts), 3/154.
- İbn Âşur, Muhammed Tahir. *Makâsıdu's-Şerâti'l-İslâmiyye*. 3 cilt. Katar: Vizâratü'l-Evkâfi ve's-Şüûni'l İslâmiyye, 2004.
- İbn Mâce, Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el- Kazvînî. *Sünen İbn Mace*, thk. Muhamed Fuad Abdülbâki. 2 cilt. (by., Daru İhyai Kütübül-Arabiyye, ty.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el- Ensârî. *Lisânü'l Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru Sadır, ty.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Bidâyetü'l Müctehid ve Nihâyetü'l Muktesid (Mezhepler Arası Mukayeseli İslâm Hukuku)*. çev. Ahmed Meylânî, thc. Vecdi Akyüz. 3 cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- İstanbul Kadı Sicilleri Eyüb (Havass-ı Refia) Mahkemesi 74 Numaralı Sicil (1072-1073/1661-1662). haz. Hüseyin Kılıç vd. İstanbul: İsam Yayınları, 2011. <http://www.kadisicilleri.org/yayin.php>.
- Kartopu, Saffet – Dağcı, Abdullah. “Tarihsel Süreçte Enstest Yasakları ve Dinî Emirler: Mahremiyetin Psiko-Antropolojik Kökenleri Üzerine Bir Değerlendirme”. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3 (2015), 141- 160.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebü Bekir b. Mes'ûd. *Bedâiu's Sanâi' fi Tertîbi's- Şerâi'*. thk. Ali Muhammed Muavvaz - Adil Ahmet Abdulmevcût. 10 cilt. Beyrut: Daru'l- Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Koçak, Muhsin. “Gurre”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/211-212. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

- Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali b.Muhammed. *el-Ahkamu's-Sultaniyye ve'l-Velayetü'd-Diniyye*. Beyrut: yy., 1990.
- Önder, Ayhan. *Ceza Hukuku Dersleri*. İstanbul: Filiz Kitapevi, 1992.
- Özdemir, Merve. "Osmanlı Fetvalarında İskât-ı Ceninin (Cenin Düşürmenin) Cezai Sonuçları., *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/46 (2016), 956- 965.
- Özkorkut, Nevin Ünal. "İslam Ceza Hukukunda Kadın". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 56/2 (2007), 85- 86.
- Özkorkut, Nevin Ünal. "İslam Hukukunda ve Osmanlı Uygulamasında Koca Şiddetine Karşı Kadının Başvurabileceği Hukuk Yolları". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 65 (2016), 231-247.
- Pehlivan, Nuray. *Hapiste Çocuk*. <https://hapistecocuk.wordpress.com/2019/02/14/7-aylik-bebekler-anneleriyle-hapishanede-tutuluyor/>. (Erişim 9 Temmuz 2019).
- Polat, Ahmet - Gül, Serdar Kemal. "Kriminoloji Araştırmalarında Mağdur Anketlerinin Yeri ve Önemi". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 7/1 (2010), 1290- 1310.
- Sahnûn, Saîd et-Tennûhî. *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415.
- Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *Mebûsât*. 30 cilt. Beyrut: Daru'l-Marife, 1993.
- Soytürk, Selma. *Hükümlü ve Tutukluların Sosyal Hizmet Gereksinimlerinin Değerlendirilmesi: Karaman M Tipi Kapalı-Açık Cezaevi Örneği*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Sulhi Dönmezer - Erman Sahir. *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku*. 2 cilt. İstanbul: Beta Basım Yayım, 1997.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın. 12 cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Tanrıver, Süha. "Hukuk Uyuşmazlıkları Bağlamında Alternatif Uyuşmazlık Çözüm Yolları ve Özellikle Arabuluculuk". *Türkiye Barolar Birliği Dergisi* 64 (2006), 151-177.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed İsa, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir - Muhammed Fuad Abdulbakî. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty.
- Tokdemir, Sercan. "Ceza Adaleti Sistemine Yeni Bir Yaklaşım: Tamamlayıcı Bir Sistem Olarak "Onarıcı Adalet" Mekanizması". *Erzurum Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 21/ 1 (2017), 75-114.
- Toroslu, Nevzat. *Ceza Hukuku Genel Kısım*. Ankara: Savaş Kitabevi, 2009.
- Turanlı, Asiye Merve. *Ceza Hukukunda Mağdur ve Mağdurun Korunması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Türcan, Talip - Aktaş, Osman F. "İslâm Ceza Hukukunda Üstsoyun Altsoya Karşı İşlediği Kasten Öldürme Suçu ve Cezası". *Süleyman Demirel Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 1/2 (2011), 11-26.
- Üdeh, Abdülkadir. *et-Teşri'u'l-Cinâiyyi'l- İslâmî Mukârenen bi'l-Kanûni'l-Vad'i*. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l- Kâtibi'l-Arabî, ty.
- Uslu, Ferhat. "Çağdaş Ceza Adaleti İçinde Mağdur". *Ankara Barosu Dergisi* 4 (2013), 242-260.

- Uyanık, Memet Zeki. “Batı ve Doğu Kùltüründe Hapishane”. *Mizanü'l-Hak İslamî İlimler Dergisi* 4 (2017), 87- 134.
- Uyanık, Memet Zeki. *İslâm Hukukunda Mahkûmun Hakları ve Mahkûma Yapılacak Muamele*. İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi 27 (2006), 331-391.
- Üstün, Ayhan Sefer. “Türkiye Büyük Millet Meclisi İnsan Haklarını İnceleme Komisyonu”. *Mağdur Hakları İnceleme Raporu*. 23-26. Ankara: Deniz Ofset Matbaacılık, 2014.
- Yalçın, Alper. *Türkiye’de Çocuk Mahpus Olmak*. ed. Mustafa Eren. İstanbul: TCPS Kitaplığı-7, 2016.
- Yıldırım, Adem. “Mağdur Haklarına Yönelik Kurumsal Yapılar (Sulh ve Uzlaştırma)”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 23 (2014), 251-270.
- Yılmaz, İbrahim. “İslâm Aile Hukukunda DNA Parmak İzi Testi ile Nesebin Sübûtu”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22 (2013), 63-112.
- Yiğit, Yaşar. *İslâm Ceza Hukuku’nda Af ve Pişmanlığın (Tövbe) Cezalara Etkisi*. Ankara: DİB Yayınları, 1971.
- Zuhayli, Vehbe. *el- Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuhu*. 10 cilt. Dimeşk, Darü'l-Fikr, ty.

For The Sake of An Infallible Authority: An Analysis of Sectarian Approaches to The Belief In ‘ismah

Reyhan Erdoğdu Başaran*

Abstract

This research analyses the notion of ‘ismah, believed to be a natural faculty of the prophets (and the Imams in Shi’ite case) that protects them from sin, even though they are capable of committing sin. The following questions have naturally played a central role in the formation and construction of the subject: is it possible for a human being to be infallible? Is it rational to believe that Allāh, the Creator and Sustainer of the Universe, would send forth a fallible or sinful man to guide mankind? As of yet the questions of just what *‘ismah* really is and who exactly are the infallible ones have not been settled. With those questions in mind, this research seeks to provide a detailed sectarian analysis on the matter of the infallibility of prophets or imams. The views of classical scholars on the concept of ‘ismah will initially be examined, then Sunni and Shi’ite perspectives of the infallibility doctrine will be addressed in depth, as it appears to have been one of the essential religious teachings of both. Afterwards, selected Qur`anic passages (in which the prophets, specifically Adam and the Prophet Muħammad, are warned and ask for forgiveness) will be scrutinized not to discuss the question of whether the prophets are fallible or infallible, but to understand and decode the nature and concept of ‘ismah.

Keywords: ‘Ismah, ma’sūm, infallible, the Prophets, the Imams.

* Assist., Prof., İğdir University, Faculty of Theology, ORCID: 0000-0002-0046-2761, reyhanerdogdu@gmail.com

Mutlak Otoritenin Muhafazası Sorunsalı: İsmet İnanıcı Konusunda Mezhepsel Bir Analiz

Öz

Bu çalışma Peygamberlerin (Şiî inancında ise Peygamberlerin ve İmamların) hata ve günah işleme kapasitelerine sahip olmalarına rağmen insanların nezdinde değerlerini düşürecek her türlü yanlıştan korunmuş oldukları inancını vurgulayan ismet kavramını ele almaktadır. İsmet inancının teşekkülü ve inkişâfında merkezi rolü olan soruları şu şekilde sıralamak mümkündür: Bir insanın günahsız ya da hatasız olması düşünülebilir mi? İnsanlığa rehberlik etmek için gönderilen Peygamberlerin günahkâr veya hatalı olmaları mevzubahis midir? İsmet inancı geçmişten günümüze tartışılâgelen İslam dininin önemli inanç meselelerinden biri olmakla birlikte ne peygamberlerin ismetinin sınırları hususunda ne de kimlerin ilâhî korunmuşluğa mazhar olduğu mevzuunda İslâm âlimleri arasında ortak bir kanaat söz konusu değildir. Bu çalışma konuyu daha fazla sorunsallaştırma amacı gütmeyen peygamberlerin ve imamların ismeti konusunda ayrıntılı mezhepsel bir analiz ortaya koymayı amaçlamaktadır. İlk etapta klasik kaynaklardaki ismet inancı hakkındaki görüşler incelenecek, akabinde Ehl-i Sünnet ve Şia'nın (her ne kadar her ikisi de peygamberlerin ismeti inancını temel dinî bir öğreti olarak benimsemiş olsa da) birbirleriyle benzeştikleri ve çatıştikları noktalar derinlemesine ele alınacaktır. Son olarak peygamberlerin (özellikle Hz. Âdem ve Hz. Muhammed'in) ilâhî ikaza muhatap olduğu ve bağışlanma diledikleri ayetler eşliğinde ismet kavramının mahiyeti ve bu kavrama yüklenen misyonun bahsi edilecek olan ayetler ile ne derece uygunluk arz ettiği sorunsalı irdelenecektir.

Anahtar Kelimeler: İsmet, mâsum, hatasız, peygamberler, imamlar.

İشكالية (مسألة) حماية التحكم المطلق: تحليل مذهبي حول معتقد العصمة

خلاصة

نتناول مفهوم العصمة والذي يؤكد الاعتقاد لدى الناس بأن (الأنبياء و الأئمة بحسب المذهب الشيعي)) رغم امتلاكهم العصمة أنهم منزهون بكافة الأشكال من ارتكاب الأخطاء والذنوب التي تحط من قيمتهم. يمكننا أن نرتب الأسئلة التي تأخذ الدور الرئيس في تشكيل واتساع معتقد العصمة. هل من الممكن التكفير أنه يوجد انسان دون أخطاء ودون ذنوب؟ هل موضوع البحث أن الأنبياء الذين أرسلوا لتوجيه الانسانية كان لديهم ذنوب وأخطاء؟ مع كون معتقد العصمة من الماضي وحتى يومنا أحد مسائل الاعتقادات الدينية الإسلامية المهمة والمثيرة للجدل فموضوع البحث ليس حول حدود عصمة الأنبياء ولا القناعات المشتركة لدى علماء المسلمين حول من نال العصمة الالهية. هدف البحث وضع تحليل بالتفاصيل المذهبية لموضوع عصمة الأنبياء و الأئمة دون أن يكون هدفنا تعقيد المسألة في المرحلة الأولى سيتم تدقيق الآراء التي في المصادر التقليدية حول معتقد العصمة ثم سيتم دراسة نقاط التشابه و الاختلاف بشكل عميق ما بين أهل السنة و الشيعة (مع كون ما مدى تبني مفهوم عصمة الأنبياء كأحد تعاليم الأركان الدينية) و في النهاية سنتم مناقشة ماهية مفهوم العصمة و ما هي الرسالة المحمّلة للمفهوم من خلال الآيات التي سنبحث و التي ترافق فيها اطاعة الأنبياء (خاصة سيدنا آدم و محمد عليهما السلام) للإنداز الالهي و رجائهم بالمغفرة و التدقيق في مدى ملاءمتها مع الإشكالية (المسألة) المطروحة

الكلمات المفتاحية: العصمة، معصوم، منزه عن الخطأ، الأنبياء، الأئمة.

A. Introduction

Belief in the prophets, who were sent to convey Allāh's message to humanity, is one of the pillars of Islam. As they are responsible for delivering Allāh's words to mankind and they are recognized as ultimate role models, they are expected to be trustworthy in their words and acts. In this respect, the Qur`ān states that “*there was indeed the best model for you in the messenger of Allāh.*”¹ Due to being tasked with such a mission they are believed to have special attributes distinguishing them from the rest of humanity. Possessing the attribute ‘*ismah*² is a distinctive qualification and a natural faculty of the prophets (and the Imams in the Shi‘ite case) that protects them from sin, even though they have the capacity for committing sin.³ It has become one of the primary religious doctrines of both the Sunni and Shi‘ite faith. Even though the ‘*ismah* of the prophets is acknowledged by the mainstream Muslim community, a firm definition of it has not been determined. Nor has the matter of who exactly are the infallible ones been settled. In terms of the infallibility of prophets, two main arguments are suggested: first, the attribute of ‘*ismah* is a prerequisite for prophets; second, despite the prophets’ protection from commission of sin, it is still possible for them to make a mistake.⁴

How does the matter of ‘*ismah* correspond to the teaching of the Qur`ān? Since, in the Qur`ān, the prophets are defined neither as angels nor as divine, how can we speak of the absolute infallibility of a human being? The Qur`ān considers prophets to be wholly human and thus subject to the limitations of human nature, which by instinct is prone to error. “*O Prophet, say to them I am only a man, like you*”⁵. It is said that they have been chosen from among their own clan. “*As a matter of fact, it is the great favor of Allāh to the believers that He has raised up in their midst from among themselves.*”⁶ The Qur`ān also states that the prophets will be interrogated like the rest of humanity. “*Thus (on*

¹ Abū al-‘Ala al-Mawdūdī, “Tafhīm al-Qur`ān”, Accessed: 31.01.2020; al-Aḥzāb 33/21. <http://www.englishtafsir.com/Quran/33/index.html>.

² ‘*Ismah* is one of the five prophetic attributes. The other four are: *sidq* (truthfulness), *amanah* (trustworthiness), *fathanah* (intelligence), *tabligh* (conveying the message of Allah).

³ Muḥammad ibn Mukarram Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, (Beirut: al-Matba‘at al-Kutub, 1990), 12/403.

⁴ Abū’l-Ḥasan ‘Alī ibn Aḥmad Ibn Khumayr al-Sibtī, *Tanzīh al-anbiyā’ ‘ammā nasaba ilayhim khuthālat al-aghbiyā’*, ed. Aḥmad ‘Abd al-Jalīl al-Zabībī, (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2003), 14.

⁵ Fuṣṣilat 41/6.

⁶ Āl ‘Imrān 3/164.

the Day of Judgment) We will most certainly call to account all those to whom We sent Our messengers, and We will also ask the Messengers. Then We Ourselves will recount to them with knowledge (all their doings); for We were not absent from them."⁷ How could we interpret this and similar Qur`ānic passages when had a certain belief about the infallibility of prophets?

The derivatives of the term 'ismah appears in the Qur`ān thirteen times with a number of different meanings including protection,⁸ guarding from the mischievous deeds of the people,⁹ holding fast to Allāh¹⁰ or modesty¹¹ none of which discusses the infallibility of prophets. Nowhere does there appear a single verse unanimously accepted as divine proof of the belief in 'ismah of prophets. Thus, Muslim scholars appeal to different Qur`ānic passages to support their view of 'ismah. That is probably why, as will be discussed further, some scholars have come to argue that the origin of 'ismah cannot be linked to the Qur`ān. It rather has been naturally formalized with the death of the Prophet Muḥammad to sanctify his office and the Imams in the Shi'ite.¹²

The belief in 'ismah not only protects the prophets from committing sin and error, but also lends legitimacy to their absolute authority and intensifies their reliability. That is probably why, in the Islamic tradition, not only the prophets, but some other Muslim figures are regarded as *ma'ṣūm* (infallible). In the case of the Shi'ite faith, the imams were regarded as equal to the prophets in the matter of 'ismah. The evidence for the infallibility of prophets is regarded as applicable to the Imams.¹³ Moreover, a number of *tariqas* (mystic groups) have viewed their Sufi *shaykhs* as fairly protected from committing sin.¹⁴

⁷ al-A'raf 7/6-7.

⁸ al-Mā'ida 5/67; Hūd 11/43; al-Aḥzāb 33/17.

⁹ al-Mā'ida 5/67.

¹⁰ Āl 'Imrān 3/101; al-Nisā' 4/146-175; al-Hajj 22/78.

¹¹ Yūsuf 12/32.

¹² Fazlur Rahman, *İslam*, trans. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 123-124; Wilferd Madelung, 'Ismah', in *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, (Leiden: 1960), 3/182.

¹³ Alī ibn Ḥusayn Sharif al-Murtadā, *Tanzīh al-anbiyā'*, (Beirut: Dār al-Adwa', 1989), 233-235; Aisah Mohamed, "Şia'nın İmamette İsmet Doktrininin Eleştirisi", trans. Ömer Aydın, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), 231.

¹⁴ Mehmet Bulut, *Ehli Sünnet ve Şia'da İsmet İnanç*, (İstanbul: Risale Yayınları, 1991), 136.

B. The Notion of ‘ismah and an Analysis of The Views of The Scholars

The term ‘ismah has been derived from the Arabic trilateral root of a-s-m (ع-ص-م), meaning to hold, harbor, endure, depend, and honesty;¹⁵ and yet, in Islamic theology, it came to mean infallibility and the protection of the prophets from committing sin. Despite a prophet’s capacity as a human for falling into sin and mistake, due to ‘ismah they are able to stay away from sin.¹⁶ It is a natural and divine faculty of prophethood that dignifies their status and protects them from unfortunate tendencies while keeping them pure. To Sunnis, it is a special standing of the prophets.¹⁷

A varied range of Qur`anic passages have been considered as the root for the factuality of ‘ismah. Fakhr al-Dīn ar-Rāzī refers to the following verse as a divine evidence of ‘ismah;¹⁸

They were men of great power and insight. We had chosen them because of a pure quality the remembrance of the abode of the Hereafter. Indeed, they are, in Our sight, included among the chosen, the righteous.¹⁹

Another passage that he indicates to support his view of ‘ismah is as follows:

And, o Muḥammad, (it has always been so with) every messenger and prophet We sent before you that whenever he had a desire, Satan tried to interfere with his desire, But Allāh eradicates the mischiefs worked by Satan and confirms His Revelations, for Allāh is all-knowing, all-wise.²⁰

To Rāzī, the prophets are protected from consciously committing sin and error. When Satan intends to interfere in their doings — and for sure, he tries — he will be precluded by Allāh.²¹ However, this Qur`anic passage talks about a protection from Satan’s interference into the prophets’ doings. It is essential to highlight that this verse is peculiar to conveying the divine message. So that while it draws attention to the infallible nature of the Qur`ān, is not exactly relevant to the ‘ismah of prophets. Rāzī relies on the aforementioned passage

¹⁵ Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, 12/403-408.

¹⁶ Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, 12/403.

¹⁷ Abū al-Qāsim al-Ḥusayn b. Muḥammad Rāqhib al-İşfahānī, *al-Mufradāt fi qharib al-al-Qur`ān*, ed. Muḥammad Khalil al-‘Aytānī, (Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1999), 570.

¹⁸ Fakhr al-Dīn ar-Rāzī, *Al-Tafsīr al-kabīr*, volume 25, ed. M. Muhyiddin Abdulhamid, (Cairo: 1934-62), 217.

¹⁹ Şād 38/45-47.

²⁰ al-Hajj 22/52.

²¹ Rāzī, *Al-Tafsīr al-kabīr*, 23/54-55.

that clearly mentions the Qur`ān as the revealed infallible word of Allāh to support his view of the infallibility of prophets. To him, the prophets and the messengers must have possessed an impeccable character for revelation. Therefore, they are protected from falling into sinful act. They are men but they are men of an extremely high moral, spiritual, and intellectual standard.²²

The scholars of Islam, apart from the sect of Karrāmīyah, a Ḥanafī-Murji`ī sect, agree that the prophets are protected in conveying the revelation.²³ Similarly Mu`tazilah, accepts the likeliness of minor mistakes committed by the prophets, states that the `ismah of prophets is essential for them to be successful in conveying the message of God to mankind. It is unlikely to expect from the messengers to forget the message, stumble in narrating it to the community, hide some part of it, or falsify it.²⁴

The matter of `ismah, to Māturīdi, has been declared and supported by the Qur`ān. A number of Qur`ānic passages have been discussed as proofs of the divine protection of prophets:²⁵

Nay, O Muḥammad, by your Lord, they can never become Believers until they accept you as judge for the decision of the disputes between them, and then surrender to your decision with entire submission without feeling the least resentment in their hearts.²⁶

Another verse used to support the infallibility of prophets is:

It does not behoove a believing man and a believing woman that when Allāh and His Messenger have given their decision in a matter, they should exercise an option in that matter of theirs; and whoever disobeys Allāh and His Prophet, has indeed strayed into manifest error.²⁷

The following passage is also proposed as a divine protection of prophets from falling into mistakes: *“It was just possible that you might have inclined a little towards them, if We had not given you strength.”*²⁸ The `ismah of prophets, said Māturīdi, neither forces them into submission nor relieves them of the tendency to fall into error. It is a gift of Allāh to motivate them to do a favor

²² Fakhr al-Dīn ar-Rāzī, *‘Ismat al-anbiyā’*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1988), 26-27.

²³ Veysi Ünverdi, “Mu`tezile`de Peygamberlerin İsmeti”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 15/1 (2015): 82.

²⁴ Madelung, “Ismah”, 182.

²⁵ Abū Maṣū`r Muḥammad ibn Muḥammad al-Māturīdi, *Ta`wilat al-Qur`ān*, (İstanbul: Hacı Selimağa Kütüphanesi), folio 427a.

²⁶ al-Nisā` 4/65.

²⁷ al-Aḥzāb 33/36.

²⁸ al-Isrā` 17/73-74.

while preventing them from doing evil, yet ‘ismah does not mean that the prophets are deprived of free will. It is essential for the divine trial.²⁹ A similar approach has been expressed in some of the current works, according to which the prophets are not deprived of the ability to commit a sin or make a mistake; they are, however, guarded by Allāh from falling into disfavor with the community.³⁰

Even though above-mentioned Qur’anic passages have been suggested (by both of the scholars, Rāzī and Māturīdi) as proof of the ‘ismah of prophets, none of those verses are firmly and clearly talking about the infallibility of prophets. Neither of the verses include the derivatives of the term ‘ismah, nor do they mention the infallibility of prophets as believed today. That is why scholars tend to use different verses to advocate the notion of ‘ismah. As far as it is known the first Muslim scholar who suggested that the prophets are protected from committing sin was Abū Ḥanīfah (d. 150-767). He does not use the term ‘ismah, but instead mentions the notion of *tanazzuh*, meaning purity from vice.³¹ It shows that, in the early Islamic era, the matter of ‘ismah was not as formalized as it is today. Similarly Ibn Hishām states that at the beginning of the Islamic era; however, Muḥammad’s absolute authority was recognized, the belief of his infallibility of making mistake is hardly ever mentioned.³²

Fazlur Rahman, a leading modernist Muslim scholar, debates that the belief in ‘ismah was formalized in the period following the death of Muḥammad. During his lifetime, when Muḥammad consulted with *ṣaḥāba* (companions of the Prophet Muḥammad) on the matters of daily life, his decisions were at times objected. Despite the fact that the Qur`ān criticizes him for some certain reasons,³³ his religious authority was absolute to the whole Muslim community. This authority was itself sufficient when he was alive. Yet such authority died out with his death and turned into a belief of infallibility. It means that while all of his statements and decisions were reliable when he was alive; and yet, his infallibility was not a subject of debate. With his death not

²⁹ Māturīdi, *Ta`wilat al-Qur`ān*, folio 525a.

³⁰ Ali Galip Gezgin, *Kur`ān`da Hz. Peygamber`e Yapılan Uyarılar*, (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2003), 102.

³¹ Bayram Ayhan, *Kur`ān-ı Kerim`e Göre Peygamberlerin İsmeti*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Master’s Thesis, 2008), 60.

³² ‘Abd al-Malik Ibn Hishām, *al-Sīrah al-nabawiyya*, ed. Mustafa as-Saqqā, Ibrahim al-Abyari, Abdulhafiz Shalabi, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2004), 341.

³³ al-Tawba 9/43; ‘Abasa 80/1.

only are his sayings and doings viewed as unfailing, but he has also been recognized as an infallible prophet. Such a belief, to a certain extent, relies on the fact that making a mistake under any circumstances whatsoever cannot be expected from a person who receives revelation.³⁴ In a similar vein, W. Madelung, a scholar of the history of Islam, argues that with the loss of the Prophet Muḥammad and thus the loss of an absolute authority, the dogma of ‘ismah was invented to fill the absence of a divine leader.³⁵ He further claims that, Shi‘ites approached and adopted the doctrine of ‘ismah even before Sunnis. The infallibility of imams first became the primary subject of the debate of ‘ismah, while later on the central focus shifted to the infallibility of prophets.³⁶

C. Sunnis Versus Shi‘ites: Sectarian Discourses on The Matter of ‘ismah

1. Sunni Perspective of the Doctrine of ‘ismah

Overall Muslims acknowledge prophets as the prototypical example for human beings as they are chosen by God to convey the divine message. That is why, through time, a number of characteristics have become requisite attributes of the prophets: ‘ismah (infallibility), *sidq* (truthfulness), *amanah* (trustworthiness), *fathanah* (intelligence), and *tabligh* (conveying the message of Allāh). The fact that the prophets cannot be regarded as fallible and sinful is the leading and primary cause of the formation of ‘ismah, if not the only one. Though there are a number of aspects debated within the scope of ‘ismah that take a part in development of the ‘ismah doctrine: First, it is discussed whether the prophets became subject to divine protection before or after their mission. Second, the dimension of the sin or mistake has been discussed as major and minor. And last one is about the nature of the sin that has been categorized into four groups: a sin or a mistake done consciously (*‘amdan*), unconsciously (*sahwan*), forgetfully (*nisyan*), or in error (*khata*).³⁷ It is further discussed whether the prophets are infallible in their faith, in their words, in their deeds, or in their judgment.³⁸

³⁴ Fazlur Rahman, *Islam*, 123-124.

³⁵ Madelung, “Ismah”, 182.

³⁶ Madelung, “Ismah”, 182.

³⁷ Rāzī, *‘Ismat al-anbiyā’*, 26-27; Ibn Khumayr, *Tanzīh al-anbiyā’*, 14-16.

³⁸ Mohammed Suhailem al-Hudawi, “Infallibility of Prophets and Imams in the Doctrines of Ahl al-Sunnah and al-Shī‘ah al-Imāmiyyah al-Ithnā ‘Ashariyyah”, *Sunni and Shia at the Crossroad: Rethinking Its History, Thoughts and Practices*, ed. Yamamoto Naoki,

There is no consensus within Sunni scholars regarding the matter of ‘ismah as to how and to what extent the prophets are infallible. There rather appears a range of different approaches on the subject, but the scholars of the Sunni branch of Islam are in agreement in terms of a protection of the messengers in conveying the message of Allāh.³⁹ For example Ibn Taymīyah, Sunni theologian and Ḥanbalī jurist, supports the doctrine of ‘ismah in terms of transmitting what the prophets are responsible for, he is, though critical of the ‘ismah belief. That is because, to him, Allāh is the only infallible one. People are ascribing one of Allāh’s attributes to human kind through talking about an absolute infallibility of prophets or imams.⁴⁰

Besides, majority of Sunni scholars suggest similar arguments concerning the matter of *kufṛ* (denial of the Truth) or *shirk* (worshipping anything besides God), as neither can be attributed to the prophets. Some even relate commission of the major sins with the denial of the Truth (*kufṛ*). Accordingly, the prophets are not expected to fall into infidelity, as a cardinal sin cannot be attributed to them.⁴¹ Some agree with the previous approach, but still accept the possibility of making minor sins and mistakes in their daily life.⁴² They refer to the Qur`ān in which the prophets ask for forgiveness for what they have done.⁴³ Some of those who accept the possibility of mistakes done by the prophets argue that it is not made consciously or intentionally, but by obliviousness. So to them, the prophets might inadvertently have committed mistake or even sin.⁴⁴

On the other hand, for more conservative scholars it is unacceptable to regard a prophet as someone who errs like any other ordinary human being.⁴⁵ To them, each prophet and messenger is protected both from major and minor sin and error. It is further suggested that the prophets must have possessed an impeccable character for revelation.⁴⁶ As a matter of fact, some Sunni scholars

Maysuda Kazunori, Yusak Nailil Muna, and Futatsuyama Tatsuro, (Center for On-Site Education and Research, Integrated Area Studies Unit, Center for the Promotion of Interdisciplinary Education and Research, Kyoto University, 2015), 90.

³⁹ As discussed earlier, the Qur`ān, mentions of a divinely protection of itself. al-Hajj 22/52.

⁴⁰ For further analysis on the view of Ibn Taymīyah, see Binyamin Abrahamov, “Ibn Taymiyya and the Doctrine of ‘Ismah”, *The Bulletin of the Henry Martyn Institute of Islamic Studies*, 12/3-4 (1993): 21-30.

⁴¹ Abū al-Yusr al-Bazdawi, *Usūl ad-Dīn*, ed. H.P. Linss, (Cairo: 1963), 171.

⁴² Ibn Khumayr, *Tanzīh al-anbiyā’*, 14.

⁴³ Ṭā Hā 20/120-121; al-Qaṣaṣ 28/15; Şād 38/2.

⁴⁴ al-Bazdawi, *Usūl ad-Dīn*, 170.

⁴⁵ Ibn Khumayr, *Tanzīh al-anbiyā’*, 18.

⁴⁶ Rāzī, *İsmat al-anbiyā’*, 26-27.

refuse the possibility of the prophet's forgetfulness and obliviousness. They interpret each single verse to pure the prophets from any kind of sin or fault.⁴⁷ The proposed explanation for the Qur`anic passages in which Allāh warns his messengers is that the prophets are not warned retroactively because they ignored the absolute (*fard*) or obligatory command (*wājib*), but are warned preemptively to take the recommended action (*mubāh*), something which does not require punishment due to the prophet's exercise of free will on the basis of logical choice. Through such warnings Allāh educates and enlightens His prophets.⁴⁸ It is also suggested that a warning from Allāh is a grace from Him as it leads the prophets to be pure and stay away from malign doings.⁴⁹

2. Shi'ite Understanding of the Doctrine of 'Ismah

The 'ismah belief has become one of the established doctrines of mainstream Shi'ism. Shi'ites have come to believe that each prophet and messenger of Allāh, with no exception, is infallible even before their mission as they are born with definitive prophetic features. In other words the prophets are considered to be absolutely infallible in all means, not even a minor sin can be expected from the messengers of Allāh including before and after their mission. If a mistake is made, it would be because of their forgetfulness and unawareness.⁵⁰ Shi'ites' view of 'ismah has targeted the approach of legitimizing probability of mistakes (and in some cases sin) with the hands of the prophets, in which Shi'ites hold on to the idea that the prophets are pure, and no kind of mistake and sin can be linked to them.⁵¹ The saying of al-Tusī is a pointed indicator of the Shi'ite understanding of 'ismah, "*the prophets are protected from minor and grave sin, before and after their mission. Neither an intentional nor an oblivious mistake can be expected from them.*"⁵²

The nature of infallibility assigned to the imams is similar to that of the prophets.⁵³ The verse "*Allāh only intends to remove uncleanness from you, o people of the prophet's household, and purify you completely*"⁵⁴ is one of those

⁴⁷ Rāzī, *Ismat al-anbiyā'*, 26-27; Ibn Khumayr, *Tanzīh al-anbiyā'*, 21.

⁴⁸ Ibn Khumayr, *Tanzīh al-anbiyā'*, 14-15.

⁴⁹ Ibn Khumayr, *Tanzīh al-anbiyā'*, 15.

⁵⁰ Sharif al-Murtadā, *Tanzīh al-anbiyā'*, 15-16.

⁵¹ Sharif al-Murtadā, *Tanzīh al-anbiyā'*, 17.

⁵² Abrahamov, "Ibn Taymiyya and the Doctrine of 'Ismah", 26.

⁵³ Sharif al-Murtadā, *Tanzīh al-anbiyā'*, 233-235; Mohamed, "Şia'nın İmamette İsmet Doktrininin Eleştirisi", 231.

⁵⁴ al-Ahżāb 33/33.

passages narrated as a divine proof of the 'ismah of imams.⁵⁵ Ibn Ishāq al-Kulaynī (255/869 – 328/940), a Shi'ite *ḥadīth* collector, in his famous book *al-Kāfi*,⁵⁶ states that:

Imams, however are not *nabi*, are the person who has been given revelation; their *maqam* (position) is the same with the prophet's. The matter of revelation, as the prophets hear the sayings of the angels, distances the Imams from the prophets due to their incapacity of seeing the angels. Imams are away from doing mistakes and committing sins. The Holy Spirit that transferred from the Prophet Muḥammad to the Imams is the main source of the infallibility of Imams.⁵⁷

Believing in the infallibility of imams along with the prophets is one of the primary doctrinal differences between Sunnis and Shi'ites. While for Sunnis, the prophets were the only human beings regarded as infallible, in the Shi'ite faith, 'Alī and the following eleven imams are almost viewed equal to the prophets in the matter of 'ismah.⁵⁸ In opposition to Sunnis, Shi'ites did not recognize the legitimacy of the first three Caliphs, and to them, the Caliphate begins with 'Alī, the first imam, and ends with the major occultation of the Twelfth Imam in 941 AD. The Office of the Caliphate has been commemorated as the Office of the "Imamate."⁵⁹ And thus 'Alī and the imams one after another are believed to be assigned to the Office of the Imamate by way of divine order, to which Allāh would not leave the community without a guide. The imams are considered to be the only rightful sources for the instruction of Islamic teachings as they are the *afdāl al-nās* (the best of the people) and *ma'ṣūm* (infallible).⁶⁰ In other words, in the Shi'ite tradition, imams are the divinely designated successors to the Prophet Muḥammad as they are assigned powers similar to the prophets. They are not considered to have received prophetic revelation, but they are believed to have received *ilhām* (inspiration) from Allāh.⁶¹

Due to the fact that the imams are acknowledged as both religious and sociopolitical leaders of the Muslim community, to the Shi'ites, the belief in the

⁵⁵ Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*, (New Haven: Yale University Press, 1985), 155.

⁵⁶ An important Shi'ite *ḥadīth* collection.

⁵⁷ Muḥammad b. Ya`qub Ibn Ishāq al-Kulaynī, *al-Uṣūl min al-Kāfi*, ed. 'Alī Akbar Ghaffārī & Muḥammad al-Ākhundī, (Tahran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1388), 1/271.

⁵⁸ Sharif al-Murtadā, *Tanzīh al-anbiyā'*, 182.

⁵⁹ Mohammad Ali Amir-Moezzi, *The Divine Guide in Early Shi'ism: The Sources of Esotericism in Islam*, trans. David Streight, (Albany: SUNY Press, 1994), 83.

⁶⁰ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, 153.

⁶¹ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, 149.

‘ismah of imams becomes inevitable.⁶² Along with the Twelve Imams, the Prophet Muḥammad and his daughter Fāṭimah al-Zahrah are classified as the “Fourteen Impeccable”. Fāṭimah appears to have been the only woman who is neither a prophet nor an imam, but who is infallible and protected from falling into sin and error. Relatedly the *ḥadīth*, “Fāṭimah is part of me, whoever makes her angry makes me angry” is cited to support the ‘ismah of Fāṭimah.⁶³ Fāṭimah is not only respected because she is the only living daughter of Muḥammad, but also because she is the wife of ‘Alī, and the imams are direct descendants of the two. The debate regarding the ‘ismah as to who can and cannot be infallible goes on even with the *ghayba* (major occultation in 329/941) of the Twelfth Imam. With the absence of an infallible Imam it became a challenging matter to determine whether the Shi‘ite *mujtahids* (religious judges) are infallible or not. Even though by the seventeenth century, they are regarded to be *ma‘ṣūm* (infallible) due to the fact that they are recognized as the representatives of the Imams. Afterwards the assertion of the infallibility of *mujtahids* was left through accepting the sayings of them to be binding in their own time and holding them responsible for what they say and do.⁶⁴

Similar to the Twelver Shi‘ism, the Ismā‘īlī Shi‘ism considers the Imams to be infallible. The hereditary lineage of the Imamate, however, continues in a different direction: it begins with ‘Alī, transfers from ‘Alī to Ḥusayn, and continues until the living forty-ninth imam, Prince Karim Aga Khan. The order is the same with Twelver Shi‘ism until the sixth imam, at which point instead of continuing with Musa al-Kāzīm, the office of the Imamate continues with Ismā‘īl, the son of Ja‘far al-Šādiq (d. 148/765), the sixth imam.⁶⁵ The Nuṣayrī-‘Alawīs, a Muslim Shi‘ite sect; however, with its central religious doctrine is quite different both from the Twelvers and the Ismā‘īlīs,⁶⁶ and regards its

⁶² Sharif al-Murtadā, *Tanzīh al-anbiyā’*, 233-235.

⁶³ Shams al-Dīn Kirmānī, *Sharḥ al-Kirmānī ‘alā Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Beirut: Dar al Kitāb ‘Alī Ilmiyyah, 2010), 12/ 5.

⁶⁴ Heinz Halm, *Shi‘ism*, trans. Janet Watson and Marian Hill, (New York: Columbia University Press, 2004), 54, 65-67, 89-96; Amir-Moezzi, *The Divine Guide in Early Shi‘ism*, 89-90.

⁶⁵ For further information, see Halm, *Shi‘ism*, 160-168.

⁶⁶ Ibn Nuṣayr, the founder of the sect, with the death of Ḥasan al-Askarī, the eleventh imam, claimed to be this Imam’s *bab* (intimate messenger). He further asserted that he received rescripts and letters from the vanished imam during the minor occultation that proves his holiness. Detailed information on the Nuṣayrī-‘Alawīs, see Yaron Friedman, *The Nuṣayrī-‘Alawīs: An Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria*, (Leiden & Boston: Brill, 2009), 5-15.

Imams to be infallible.⁶⁷ The Zaydīs differ from the Twelvers in that they acknowledge Zayd b. ‘Alī, the grandson of Ḥusayn as an imam instead of Muḥammad al-Bāqir, the fifth imam of the Twelver Shia, and neither regard the imams as infallible nor expect them to be able to perform miracles.⁶⁸

D. The prophets are not angels: Warning of the Qur`ān

Innocence is attributed to angels, creatures who do not possess free will and are pure servants of the Creator. The question of why men, not angels, are chosen to convey revelations plays a particular role in the analysis of ‘ismah. This issue, to the *mushriks* (polytheists), has become an essential argument to challenge the authority of Muḥammad’s prophecy. To the question the Qur`ān poses, “*Did Allāh send a human being as His messenger?*”⁶⁹ the Qur`ān responds, “*O Prophet, say to them I am only a man, like you.*”⁷⁰ The Qur`ān describes the prophets as eating food,⁷¹ having wives and children,⁷² and unless it is Allāh’s will, as neither able to bring benefits nor dispel evil⁷³ and as dying when their time comes.⁷⁴ These qualities do not meet with the expectations of the *mushriks*, as they hold on to the idea that a prophet ought to perform extraordinary miracles. To such an argument, God says, “*Had angels settled on the Earth and moved about in peace, We would certainly have sent an angel as a Messenger to them.*”⁷⁵ That is how a prophet could be a real guide to human beings, and only that way could it be fair to mankind.⁷⁶ Therefore, not only are the prophets human beings, but also they are men of their own community. While prophets are not like angels, but instead are ordinary human beings like the rest of humanity,⁷⁷ their ability to receive Allāh’s message is itself a sufficient factor to set them apart from the rest of their species.

⁶⁷ Edward E Salisbury, “The Book of Sulaimān’s First Ripe Fruit, Disclosing the Mysteries of the Nusairian Religion”, *Journal of the American Oriental Society*, 8 (1866), 285.

⁶⁸ Halm, *Shi‘ism*, 203.

⁶⁹ al-Isrā’ 17/94.

⁷⁰ Fuṣṣilat 41/6.

⁷¹ al-Furqān 25/20.

⁷² al-Ra’d 13/38.

⁷³ Yūnus 10/49.

⁷⁴ Āl ‘Imrān 3/144; al-Isrā’ 17/90-92.

⁷⁵ al-Isrā’ 17/95.

⁷⁶ Abū al-‘Ala Mawdūdī, *Tafhīm al-Qur`ān*, (İstanbul: 1986), 4/345.

⁷⁷ al-Kahf 18/110.

A number of prophets including Adam,⁷⁸ Noah,⁷⁹ Abraham,⁸⁰ Mūsā,⁸¹ Yunus,⁸² Dāwud,⁸³ Sulaymān,⁸⁴ and Muḥammad⁸⁵ warned and asked for forgiveness for their own faults. It is quite obvious that those verses in which Allāh either mentions his prophets' disobedience or their faults contradict the representation of the notion 'ismah as it is constructed in Islamic theology. To answer the question of if the prophets are innocent and infallible, then how and why they have been the recipients of the warnings of Allāh, it is essential to examine some of those warnings. For the limit of this work, we will only deal with the verses linked to the Prophet Adam and the Prophet Muḥammad, recognized as the first and the last prophets (*khātam an-Nabīyyīn*).

1. The Prophet Adam: How did Iblis seduce him?

The angels bowed before the Prophet Adam⁸⁶ as the first human being⁸⁷ and the first prophet,⁸⁸ — all except for one, *Iblis* (Satan), who refused to join those who bowed⁸⁹ arguing, “*it does not behoove me to bow down before this man whom you have created from dried clay of rotten earth.*”⁹⁰ Soon thereafter Iblis was cursed and dismissed from the Paradise,⁹¹ and Adam was warned that Iblis could be a threat to him and his wife.⁹² Despite Allāh's firm warning regarding Iblis, both Adam and his wife fell into Iblis's trap, and ate the fruit of the forbidden tree.⁹³ It appears to be important to narrate the entire passage of the Qur`ān describing this case to understand the event better:

We gave a command to Adam before this, but he forgot it, and We did not find firmness of purpose in him: Recall to mind the time when We said to the angels: “Bow yourself to Adam;” they all bowed down except Iblis, who refused. At this, We said to Adam, “He is an enemy to you and your wife. Be on your guard lest he

⁷⁸ Ṭā Hā 20/115-121.

⁷⁹ Hūd 11/45-46.

⁸⁰ al-Şāffāt 37/88-90; al-Anbiyā' 21/63.

⁸¹ al-Qaşaş 28/15-16.

⁸² Yūnus 10/98.

⁸³ Şād 38/21-25.

⁸⁴ Şād 38/30-35.

⁸⁵ al-Duḥā 93/7; al-Anfāl 8/67-69; Abasa 80/1-10; al-Kahf 18/23-24.

⁸⁶ Āl 'Imrān 3/33; al-Baqarah 2/30.

⁸⁷ al-Baqarah 2/30.

⁸⁸ Āl 'Imrān 3/33.

⁸⁹ al-Ḥijr 15/30.

⁹⁰ al-Ḥijr 15/33.

⁹¹ al-Ḥijr 15/34-35.

⁹² Ṭā Hā 20/117.

⁹³ Ṭā Hā 20/121.

should have you expelled from the garden and you find yourself in great distress. For here you have a few faculties: you neither starve nor remain naked nor suffer from thirst nor from sun.” But Iblis seduced him, saying “O Adam, should I show you the tree which gives eternal life and everlasting kingdom?”⁹⁴ At last, both of them (Adam and his wife) ate of the fruit (of the forbidden tree). As a result, the nakedness of each appeared before the other, and they began to cover themselves up with leaves from the garden. Adam disobeyed his Lord and went astray from the right way. Afterwards his Lord chose him and accepted his repentance and gave him guidance.⁹⁵

Related to this case, the Qur`ān also states that;

Satan tempted them so that he might reveal to them their shameful parts, which had been hidden from each other. He said to them, “your Lord has forbidden you to go near this tree lest you should become angels or become immortals.” He swore an oath and assured them, “I am your true well-wisher.” Thus he beguiled them and gradually molded them to his design. So, when they tasted the fruit of the tree, their shameful parts became visible to each other and they began to cover themselves with the leaves of the garden. Then their Lord called out to them, saying, “Did I not forbid you to go near this tree, and warn you that Satan was your open enemy?” Both of them at once replied, “O Lord, we have wronged ourselves gravely; if you do not forgive us and have mercy upon us, we shall be totally ruined.” Allāh commanded, “go down, you are enemies to each other; the earth shall be a dwelling place for you for a fixed term and there you will get your livelihood.” He added, “there you shall live and there you shall die and from there you shall be brought forth at last.”⁹⁶ At that time Adam learned appropriate words from his Lord and repented, and his Lord accepted his repentance, for He is very Relenting and very Merciful.⁹⁷

To Māturīdi, neither Adam nor his wife were aware of the prohibition. The fact that they desired to eat from that tree does not make them a believer of Iblis. If that was the case, then their punishment would have been worse.⁹⁸ Ibn Ḥazm, on the other hand, draws particular attention to the matter of the dimension of mistake. It is, according to him, not a sin but a minor mistake that the husband and the wife violated a *mandūb* (recommended religious notice) act.⁹⁹ So that, at the end, God answered Adam’s prayer and accepted his repentance through guiding him.¹⁰⁰

Rāzī, at first, analyzes the matter depending on the question of whether the case was done before or after Adam was given the prophecy, but we do not

⁹⁴ Ṭā Hā 20/115-120.

⁹⁵ Ṭā Hā 20/115-122.

⁹⁶ al-A`rāf 7/20-25.

⁹⁷ al-Baqara 2/37.

⁹⁸ Māturīdi, *Ta`wilat al-Qur`ān*, folio 10b.

⁹⁹ *Mandūb* is an act in which whoever does it will be rewarded and yet if it is not done the person will not be punished for not doing it.

¹⁰⁰ ‘Alī ibn Aḥmad Ibn Ḥazm al-Andalusī, *Kitāb al-Fasl fi’l-Milal al-ahwā’ wa-l-niḥal*, (Bagdad:1321), 4.

know for sure whether Adam was a prophet or not when Iblis seduced him. However, to protect the authenticity of ‘ismah, some scholars state that when Adam disobeyed his Lord he was not yet an infallible prophet. Rāzī then, like Ibn Ḥazm, points out the legal status of the matter in which he discusses if it was a *fard* (a required religious duty), *wājib* (an obligatory religious act commanded by Allāh), or a *mandūb* (a recommended act). Here his view of analyzing the case draws apart from Ibn Ḥazm’s. He does not even interpret the fault of Adam as a mistake. That is because to him, a mistake of a prophet is not in question. He also states that God’s acceptance of repentance would occur even if it was a cardinal sin.¹⁰¹

It is also suggested that Adam forgot Allāh’s advice and command.¹⁰² The following passage has been referred to as a proof of such argument: “We gave a command to Adam before this, but he forgot it, and We did not find firmness of purpose in him.”¹⁰³ Unlike the rest of the aforementioned scholars, Ṭabarī, highlights the importance of one thing, Adam realizes his mistake and right after which he asks for forgiveness, and more importantly does not insist he was right in his mistake.¹⁰⁴

The Shi‘ite perspective of this incident of Adam is not different from that of Sunnis. Similarly some Shi‘ite scholars pay attention to the legal case of Allāh’s order in *fiqh* as if Adam disobeyed to abide by a *mandūb* (a recommend act) or was it a *fard* (a religious duty commanded by Allāh). It is suggested that Adam left to do a suggested word, not a required religious decree.¹⁰⁵ Further, it is argued that Adam’s dismissal from heaven should not be seen as a punishment.¹⁰⁶

Even though, there appears to have been a number of approaches in examining the story of Adam, it is obvious that this issue has not been categorically theorized and uncovered apart from the influence of the concept of ‘ismah. Most scholars do not draw particular attention to the content of the story, but rather aim to prove the authenticity of the notion of ‘ismah. When the

¹⁰¹ Rāzī, *‘Ismat al-anbiyā’*, 36-39.

¹⁰² Ibn Khumayr, *Tanzīh al-anbiyā’*, 14.

¹⁰³ Ṭā Hā 20/115.

¹⁰⁴ Abū Ja’far Muḥammad Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, (Beirut: Dār ihya al-turath al-Arabi), 16/258.

¹⁰⁵ Sharif al-Murtadā, *Tanzīh al-anbiyā’*, 24-25.

¹⁰⁶ Sharif al-Murtadā, *Tanzīh al-anbiyā’*, 28.

story is examined, it could be said that the first essential matter is that Allāh warns Adam about Iblis and his sneaky plan. Allāh further forbids him from eating a fruit of that particular tree. Despite Allāh's warning, Adam follows Iblis's words, and as a result, Allāh punishes him and his wife by expelling them from the Garden. The way Allāh describes Adam's fault is too severe as it is stated in the verse: "Adam disobeyed his Lord and went astray from the right way."¹⁰⁷ Right after Adam realized his fault, he then turned to Allāh and begged for forgiveness. And more importantly he did not insist on his mistake. The other important point that needs to be highlighted is that Adam was pardoned and punishment was no longer in question.

2. The Prophet Moḥammad: why and how did Allāh warn His beloved prophet?

The Prophet Muḥammad, as narrated in the Qur`ān had become subjected to Allāh's warning and slating. He once was warned for not saying the phrase "*Insha`Allāh*", meaning if Allāh wills. It is said that "*Never say about any matter, I will do this tomorrow (for you cannot do anything) except that Allāh wills it. If ever you inadvertently utter anything like this, you should at once remember your Lord and say, I hope that my Lord will guide me.*"¹⁰⁸ This verse is said to have been revealed to warn the Prophet Muḥammad to say, "if Allāh wills" when he once forgot to say it. Instead he said, "*Tomorrow I will absolutely inform the answer of your question*". It is believed that to warn His prophet about the fact that he would only know the answer if Allāh informs him, he was made to wait for the answer for a long time and eventually was warned with the aforesaid verse. Regarding this case, the Prophet Muḥammad is believed to make an unconscious mistake. He surely hoped that his Lord would definitely instruct him.¹⁰⁹ Ṭabarī, on the other hand, does not deal with if it was an honest mistake or not. Nor he cares to pure Muḥammad from his doing. Rather he emphasizes the importance of the consequence of divine warning, as a result of which, the Prophet Muḥammad became more cautious.¹¹⁰

Another warning directed to the Prophet Muḥammad is related to his adopted son Zayd ibn Ḥāritha and his cousin Zainab bint Jahsh. Khadīja

¹⁰⁷ Ṭā Hā 20/122.

¹⁰⁸ al-Kahf 18/23-24.

¹⁰⁹ Mahmud ibn Abdullah Alūsī, *Rūh al-ma`ānī fī tafsīr al-Qur`ān al-azim wa as-sab` al-mathanī*, (Beirut: Dār Ihya al-Turath al-Arabi), 15/247.

¹¹⁰ Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, 15/264.

bestowed Zayd to Prophet Muḥammad. The prophet adopted him and renamed him Zayd ibn Muḥammad until the following Qur`ānic passage was revealed to him, “*Call your adopted sons after their fathers’ names.*”¹¹¹ With the suggestion of Muḥammad, Zayd married Zainab, but their temperaments did not suit one another, and eventually they wanted to get a divorce. When Zaid came to the Prophet Muḥammad to complain about his marriage and to inform him about his desire for a divorce, the Prophet Muḥammad advised him to keep his wife and fear Allāh.¹¹² Then, the Prophet was warned:

You were at that time keeping hidden in your heart that which Allāh intended to reveal: you were fearing the people, whereas Allāh has a greater right that you should fear Him. So, when Zaid had fulfilled his desire of her, We married (the divorced woman) to you so that there remains no hindrance for the believers in regard to the wives of their adopted sons when they have fulfilled their desire of them. And Allāh’s Command had to be carried out.¹¹³

Relatedly, a number of scholars from the past to the present assert that Muḥammad was hiding his love for Zainab. On the other hand, most Muslim scholars while criticizing this claim, assert that Muḥammad was informed about Zayd’s desire for a divorce, and further that he knew that when the divorce took place, he would be married to her by a divine order. He was worried about marrying her because he feared what people would say about him marrying his adopted son’s ex-wife.¹¹⁴ To people who tease Muḥammad for marrying his adopted son’s divorced wife, Allāh said “*(O people) Muḥammad is not the father of any of your men, but he is the messenger of Allāh and the last of the prophets and Allāh is the knower of everything.*”¹¹⁵ With respect to the notion of ‘ismah, Rāzī states that in this narrative, neither does there appear to be any kind of mistake nor a discussion about forgiveness of the Prophet Muḥammad. Similar to his previous approach of the aforementioned narratives about Adam, he suggests that the Prophet Muḥammad left to perform a *mandūb* (a recommended act). He, therefore, was not required to ask for forgiveness.¹¹⁶ Even though some scholars acknowledge Allāh’s reprimand of his messenger,¹¹⁷ in terms of the legal status of the matter, they agree with Rāzī that the Prophet

¹¹¹ al-Aḥzāb 33/4-5.

¹¹² al-Aḥzāb 33/37.

¹¹³ al-Aḥzāb 33/37.

¹¹⁴ Muḥammad b. Aḥmad al-Qurṭubī al-Ansarī, *al-Jāmi’ li-ahkām al-Qur`ān*, (Cairo: Dar al-Kutub al-Arabī, 1967), 14/191.

¹¹⁵ al-Aḥzāb 33/40.

¹¹⁶ Rāzī, *’Ismat al-anbiya’*, 128.

¹¹⁷ Ibn Khumayr, *Tanzīh al-anbiyā’*, 87.

Muḥammad was warned because he was careless in doing a recommended act.¹¹⁸

We, therefore, do not aim to discuss what Muḥammad kept hidden in his heart. It can neither be revealed without examining further narratives, nor is debating about it is relevant to the content of this research. Rather we find it important to emphasize the fact that as a result of the given revelation a new sociocultural law was legislated, according to which adopted children would no longer be regarded as equal to biological children in both religious and legal matters. Thereafter it became permissible to marry the ex-wife of an adopted son. This verse, in our way of thinking, not only reveals a new legislation but also manifests the human nature of Muḥammad as he feared of people in the matter of marrying Zainab, which is a natural human reaction.

The third and quite sensitive incident that needs to be addressed here is about a blind man, Abdullah ibn Umm Maktūm, who came to the Prophet Muḥammad for guidance when Muḥammad was in the middle of a speech with the high-ranking men of Quraish. Muḥammad was not happy with the interruption of his speech. He, therefore, frowned at the interrupting man and turned his back to him.¹¹⁹ Upon which the following revelation was conveyed:

He frowned and turned away his face because there came up to him the blind man and what would make you know that he might reform, or heed the admonition, and admonishing might profit him? As for him who is indifferent, to him you attend, though you would not be responsible if he did not reform. And the one who comes to you running, of his own will, and fears, from him you turn away. By no means! This is but an admonition. Let him who wills accept it.¹²⁰

It is suggested by some Muslim scholars that Muḥammad turned away not because the man was blind and poor, but because the blind man interrupted the Prophet Muḥammad's speech to the prominent wealthy people of Quraish. According to this view, Muḥammad neither intended to offend the man nor did he wish to displease him.¹²¹ Additionally Rāzī says that the blind man heard Muḥammad was talking to some other people, he approached the Prophet, and started asking questions in a row. Such an attitude stopped Muḥammad from continuing his speech, and besides it ruined his sermon to the unbelievers.¹²²

¹¹⁸ Ibn Khumayr, *Tanzīh al-anbiyā'*, 89.

¹¹⁹ Rāzī, *'Ismat al-anbiyā'*, 137-138.

¹²⁰ Abasa 80/1-12.

¹²¹ Muhittin Akgül, *Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Peygamber*, (İzmir: Işık yayınları, 1999), 240.

¹²² Rāzī, *'Ismat al-anbiyā'*, 137-138.

The approach of the traditionalist Shi'ite scholars resembles the general view of the Sunni oriented scholars. It is also proposed that Muḥammad, at that time, was striving to guide those high-ranking unbelievers of his people and was passionately conveying the principles of Islam. So that such an interruption of this talk displeased Muḥammad.¹²³ It is, on the other side, suggested that this divine warning, like the rest of the aforementioned cases, is regarded as a proof of the prophecy of Muḥammad. It is recognized as a firm response to those who claim that the Qur`ān is the words of Muḥammad. If the Qur`ān was the writing of Muḥammad, argued by a number of Muslim scholars, Muḥammad would not mention such verses in which he was acutely being criticized.¹²⁴

Why is it hard to tolerate the human side of the prophets? Why has an absolute perfection been expected from the messengers despite how Allāh describes them (as ordinary men)? For what reason do the scholars of Islam struggle to prove the infallibility of the prophets, and to pure the prophets from any kind of wrongdoings and they strenuously interpret each verse in which the prophets are warned and asked for forgiveness for their faults? How could we really say that the Prophet Muḥammad did not do wrong when Allāh says, “*He frowned and turned away his face because there came up to him the blind?*” This expression shows that Allāh was displeased with his messengers’ attitude. Instead of focusing on how Allāh addressed the matter, most scholars focus on whether the blind man was harmed or not in order to absolve Muḥammad of any mistake. In our view, with all due respect, even though Muḥammad’s reaction to the blind man’s interruption of his speech was not kindly, it was a natural human response. His reaction could be tolerated when keeping in mind his human nature as a result of which he is [instinctively] prone to error.

E. Conclusion

The question of how the prophets could be fallible or sinful — as they are expected to be free of all kinds of wrongdoing — dominated the ongoing discussion regarding the notion of *‘ismah*. This approach, in our view, is a core indicator of the fear and concern of the community which was left without a leader who was subject to divine power. The infallibility dogma, therefore, has been formed to fill the gap of an infallible authority that ensued with the death of the Prophet Muḥammad. We, as discussed above, neither happen to see the

¹²³ Sharif al-Murtadā, *Tanzīh al-anbiyā’*, 166.

¹²⁴ Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, 22/19.

infallibility debate regarding the prophets when Muḥammad was alive, nor does there exist a particular verse firmly mentioning the *'ismah* of prophets. However, a divine protection of the Qur`ān was narrated as Allāh promises to protect His messages from the dangers of corruption.¹²⁵ That is why even though Muslim scholars, both Sunnis and Shi`ites, generally recognize *'ismah* as one of the definitive prophetic features, they do not agree on to what extent the prophets are infallible. Nor do they agree on the individuals who are believed to be the infallible ones. There rather appear a number of arguments that contradict one another. When the infallibility of prophets (human beings) is discussed, the infallibility of others naturally becomes a subject of the debate — as in the case of Shi`ism, the Imams are recognized as infallible guides and in some mystic groups, the saints (*awlīyā`*) are viewed as infallible apostles.

Our intention in this article is neither to condemn the prophets as sinful men nor to further problematize the issue as it already is, but we find it important to question the matter of why the infallibility of prophets is not a concern of the Qur`ān. Instead for what reason does the Qur`ān mention all the wrongdoings of the prophets? It might be due to the fact that mistakes or even sins imputed to the prophets also become exemplary models for mankind. It is unlikely to condemn a prophet or an ordinary human being as sinful for a mistake or a forgiven sin. If that was the case, none of those verses mentioning how prophets did wrong and asked for mercy would not be included in the Qur`ān. Given that, in our perspective, instead of tolerating the human nature of the prophets, ascribing infallibility to them neither helps us to comprehend the Qur`ānic passages in which the prophets are subjects of divine warning or punishment nor does it lead us to understand how an infallible man would be an exemplary model to a fallible community while their nature oppose one another. Taking into consideration of continuing debate on the infallibility matter, we have come to believe that the prophets, as the Qur`ān says are chosen from among the pure ones,¹²⁶ do not necessarily need to have a divine protection to stay away from malign deeds.

¹²⁵ al-Hijr 15/9.

¹²⁶ Şād 38/45-47.

F. References

- Abrahamov, Binyamin. "Ibn Taymiyya and the Doctrine of 'Ismah", *The Bulletin*, 12/3-4, (1993), 21-30.
- Akgül, Muhittin. *Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Peygamber*. İzmir: Işık Yayınları, 1999.
- Alūsī, Mahmud ibn Abdullah. *Rūh al-ma'ānī fī tafsīr al-Qur`ān al-'aẓīm wa as-sab` al-mathanī*. 15 volume, Beirut: Ihya al-Turath al-'Arabī, n.d.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali. *The Divine Guide in Early Shi'ism: The Sources of Esotericism in Islam*. trans. David Streight, State University of New York, 1994.
- Ayhan, Bayram. *Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Peygamberlerin İsmeti*. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Master's Thesis, 2008.
- Bazdawi, Abū al-Yusr al-. *Usūl ad-Dīn*. ed. H.P. Liness, Cairo: Linss. Cairo, 1963.
- Bulut, Mehmet. *Ehli Sünnet ve Şia'da İsmet İnanç*. İstanbul: Risale Yayınevi, 1991.
- Friedman, Yoran. *The Nuşayrī-`Alawīs: An Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria*, Brill: 2009.
- Gezgin, Ali Galip. *Kur'ân'da Hz. Peygamber'e Yapılan Uyarılar*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2003.
- Halm, Heinz. *Shi'ism*. trans. Janet Watson and Marian Hill, New York: Columbia University Press, 2004.
- Hudawi, Mohammed Suhailem al-, "Infallibility of Prophets and Imams in the Doctrines of ahl al-Sunnah and al-Shi'ah al-Imāmiyyah al-Ithnā `Ashariyyah", in *Sunni and Shia at the Crossroad: Rethinking its history, thoughts and practices*, ed. Yamamoto Naoki, Maysuda Kazunori, Yusak Nailil Muna, and Futatsuyama Tatsuro. Nakanishi, Printing Company, 2015, 89-96.
- Ibn Hāzım al-Andalusi. `Alī ibn Aḥmad, *Kitāb al-Fasl fi'l-Milal al-ahwā' wa-l-niḥal*. Bagdad: 1321.
- Ibn Hishām, `Abd al-Malik. *al-Sīrah al-Nabawiyya*. ed. Mustafa as-Sakka, Ibrahim al-Abyari, Abdulhafiz Shelebi, Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyya, 2004.
- Ibn Khumayr, Abū'l-Ḥasan `Alī ibn Aḥmad al-Sibtī. *Tanzīh al-anbiyā' `ammā nasaba ilayhim khuthālat al-aghbiyā'*. ed. Aḥmad `Abd al-Jalīl al-Zabībī, Beirut: Dār Ibn Hāzım, 2003.
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-'Arab*. 12 volume, Beirut: al-Matba'at al-Kutub, 1990.
- Kirmānī, Shams al-Dīn. *Sharh al-Kirmānī `alā Şahīh al-Bukhārī*. 12 volume, Beirut: Dar al-Kitab Ali Ilmiyyah, 2010.
- Kulaynī, Muḥammad b. Ya`qub Ibn Işḥāq al-. *al-Uşūl min al-Kāfī*. ed. `Alī Akbar Ghaffārī and Muḥammad al- Ākhundī, Tahran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1388.
- Madelung, Wilferd. "Ismah", in *Encyclopaedia of Islam*. 3 volume, Leiden: 1960.
- Māturīdī, Abū Maṣnūr Muḥammad ibn Muḥammad al-. *Ta'wilat al-Qur`ān*. İstanbul: Hacı Selimağa Kütüphanesi, Folio 40.
- Mawdüdī, Abū al-'Ala. *Tafhīm al-Qur`ān*. <http://www.englishtafsir.com/Quran/5/index.html> (Accessed: 31.01.2020).

Mawdüdî, Abû al-'Ala. *Tafhîm al-Qur`ân*. 7 volume, İstanbul: 1986.

Momen, Moojan. *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. New Haven: Yale University Press, 1985.

Mohamed, Aisah. *Şia'nın İmamette İsmet Doktrininin Eleştirisi*. trans. Ömer Aydın, İstanbul: I.U.I.F.D., 2003.

Qurţubî al-Ansarî, Muĥammad b. Aĥmad al-. *al-Jâmi' li-ahkâm al-Qur`ân*. 14 volume, Cairo: Dar al-Kutub al-'Arabî, 1967.

Rahman, Fazlur. *İslam*. Ankara: Ankara Okulları, 2004.

Râqhib al-İşfahânî, Abû al-Qâsim al-Ĥusayn b. Muĥammad. *al-Mufradât fi qharib al-Qur`ân*. ed. Muĥammad Halil, Beirut: Dâr al-Ma'ârif, 1998.

Râzî, Fakhr al-Dîn al-. *İsmat al-anbiyâ'*. Beirut: Dâr al-Kutub al-İlmiyya, 1988.

Râzî, Fakhr al-Dîn al-. *Al-Tafsîr al-kabîr*. 25 volume, ed. M. Muhyiddin Abdulhamid, Cairo: 1934-62.

Salisbury, Edward E. "The Book of Sulaimân's First Ripe Fruit, Disclosing the Mysteries of the Nusairian Religion", *Journal of the American Oriental Society*, 8 (1866): 227-308.

Sharif al-Murtadâ, Alî ibn Ĥusayn. *Tanzîh al-anbiyâ'*. Beirut: Dâr al-Adwa', 1989.

Ṭabarî, Abû Ja`far Muĥammad. *Tafsîr al-Ṭabarî*. volume 15-16-22, Beirut: Dâr ihya al-turath al-'Arabî.

Ûnverdi, Veysi. "Mü`tezile'de Peygamberlerin İsmeti," *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 15/1 (2015): 71-111.

17. Yüzyıl Osmanlı Şeyhülislamlarından Çatalcalı Ali Efendi'nin Hayatı ve Fetvaları Üzerine Bazı Mülâhazalar

Esra Kılavuz Eser*

Öz: Osmanlı şeyhülislamı hakkında yapılacak detaylı çalışmalar, Osmanlı hukukunun daha iyi anlaşılması ve yorumlanması için büyük önem arz etmektedir. 17. yüzyılda yaşayan Çatalcalı Ali Efendi gerek on üç yıllık şeyhülislamlık vazifesi ile, gerekse sonraki dönemde kendisine çokça başvuru alan muteber fetvalar vermiş olması sebebiyle dikkat çeken ve araştırılması gereken bir şeyhülislâmdır. Bu makalede Çatalcalı Ali Efendi'nin şimdiye dek tarih ve tabakât eserlerinden hareketle hazırlanmış en geniş biyografisine yer verilmektedir. Makalenin hedeflediği bir diğer husus; Çatalcalı Ali Efendi'nin verdiği fetvalardan oluşan Fetâvâ-yı Ali Efendi adlı eserin derleniş sürecini tespit etmek olup bunun için eserin yazma nüshalarındaki müstensih kayıtlarına başvurulmuştur. Son olarak Fetâvâ-yı Ali Efendi hakkında literatürde yer alan bilgiler tekrar gözden geçirilmiş ve en isabetli verilere ulaşılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: 17. Yüzyıl Osmanlı Hukuku, Şeyhülislam, Fetva, Çatalcalı Ali Efendi, Fetâvâ-yı Ali Efendi.

* Dr., esrakilavuzeser@gmail.com, ORCID: 0000-0003-2911-1460.

Some Remarks on the Life of Çatalcalı Ali Efendi, Ottoman Shaikh al-Islam in 17th Century, and His Fatwas

Abstract: Detailed works on Ottoman Shaikh al-Islams are very important to understand and interpret classical Ottoman law better. Shaikh al-Islam Çatalcalı Ali Efendi –who lived in the 17th century- is one of the names needs to be studied on, both for his 13 years mission and the importance of his fatwas in the Ottoman legal system. In this paper, I studied the most comprehensive biography of Çatalcalı Ali Efendi in the light of history and tabaqât sources and the compilation process of *Fatawa Ali Efendi*. I searched out the records of the copyists on the manuscripts. Additionally, I reviewed the commonly held informations about *Fatawa Ali Efendi* and tried to reach the most accurate results about it.

Keywords: Ottoman law in the 17th century, Shaikh al-Islam, Fatwa, Çatalcalı Ali Efendi, Fatawa Ali Efendi.

أحد شيوخ الإسلام ملاحظات حول حياة وفتاوى جتالجه لي علي أفندي؛ العثمانيين في القرن السابع عشر

الخلاصة

تعتبر الدراسات التفصيلية لشيوخ الإسلام العثمانيين ذات أهمية كبيرة لدورها في فهم وتفسير القانون العثماني بشكل أفضل. جتالجه لي علي أفندي الذي عاش في القرن السابع عشر من أحد الأسماء التي تلفت الانتباه وتحتاج إلى دراسة، وذلك بسبب توليه منصب شيخ الإسلام خلال ثلاثة عشر عاماً وفتاواه المعبرة التي كثيراً ما تقبل حتى بعد وفاته. في هذا المقال تم تضمين أشمل سيرة ذاتية لجتالجه لي علي أفندي استناداً إلى الكتب التاريخية والطبقات والأعلام. ومن ناحية أخرى استهدف هذا المقال الكشف عن عملية تجميع فتاوى التي أفتاها جتالجه لي علي أفندي وتأليف الكتاب المسمى بـ "فتاوى علي أفندي"، ومن أجل ذلك تمت مراجعة قيود الفراغ الموجودة في النسخ المخطوطة للكتاب. وأخيراً، من أجل الوصول إلى معلومات أكثر دقة عن كتاب "فتاوى علي أفندي" تمت مراجعة المعلومات الواردة في الأدبيات.

الكلمات المفتاحية: القانون العثماني في القرن السابع عشر، شيخ الإسلام، الفتوى، جتالجه لي علي أفندي، فتاوى علي أفندي

A. Giriş

Osmanlı hukuku araştırmalarında başvuru olan önemli kaynaklardan birisi de fetva mecmualarıdır. Özellikle Osmanlı hukukunun başı olan şeyhülislamlara ait olması durumunda bu mecmuaların daha da büyük önem arz edeceği açıktır. Şeyhülislamın görev yaptıkları süre boyunca hukukun her alanına dair verdikleri fetvalar gerek kadılar gerekse müftüler için başvuru mercii olmuş, öte yandan padişahların vereceği önemli kararlarda şeyhülislam fetvasını almaları bir devlet geleneği haline gelmiştir.

Osmanlı şeyhülislamlarının fetvalarının derlendiği çok sayıda fetva mecmuası olup bu mecmualar arasında en saygın ve muteber addedilen dört mecmuadan birisi de Çatalcalı Ali Efendi'nin (v. 1692) fetvalarından oluşan *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'dir. Ne var ki söz konusu dört mecmuadan en erken tarihli ve en hacimli olması rağmen Çatalcalı Ali Efendi ve fetvaları üzerinde yapılan çalışmaların sayıca azlığı dikkat çekicidir.¹ Ali Efendi ile ilgili bilgi yetersizliği bizzat onun hayatı ve ilmî kişiliği hakkında bile kendisini göstermektedir. Nitekim mevcut çalışmalarda neredeyse aynı ifadelerle tekrar edilen bilgiler konuyla ilgili aslî kaynaklardan ziyade, oldukça sınırlı bilgiler ihtiva eden tek bir ansiklopedi maddesine dayanarak nakledilmektedir. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin derleniş süreci, bu süreçte katkısı olan isimler ya da eser üzerine yapılan çalışmalarla ilgili bütünlüklü bir akademik yayın ise bulunmamakta, eser hakkındaki bilgiler de tahkik edilmeksizin yine tek bir kaynağa dayalı olarak tekrar edilmektedir. Bu noktadan hareketle bu makalede öncelikle Çatalcalı Ali Efendi'nin tarih ve tabakât eserlerinden hareketle hazırlanmış kapsamlı bir biyografisine yer verilerek bu sahadaki bilgi yetersizliği giderilmeye

¹ Çatalcalı Ali Efendi hakkında yapılan çalışmalar için bk. Mehmet İpşirli, "Çatalcalı Ali Efendi", *DİA*, VIII, 234-235; İbrahim Ural, *Şeyhülislam Fetvaları*, İstanbul: Fey Vakfı yayınları, 1995; Esra Yakut, "Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi'nin Fetâvâ-yı Ali Efendi Adlı Fetvâ Mecmuasına Göre Osmanlı Toplumunda Aile Kurumunun Oluşması ve Dağılması", *OTAM (Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi)*, sayı: 7, yıl: 1996, s. 287-318; Mustafa Okumuş, *Osmanlı Şeyhülislamlarından Çatalcalı Ali Efendi'nin Fetvalarında Nikâh (Evlenme Akdi)*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi); Muharrem Kılıç, "Osmanlı Fetva Literatüründe Gayrimüslimlere Tanınan Din ve İbadet Özgürlüğü: Fetava-yı Ali Efendi Örneği", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 13, yıl: 2009, s. 63-82; Necati Demirtaş, *Açıklamalı Osmanlı Fetvaları: Fetâvâ-yı Ali Efendi*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2014. Bunların dışında, her ne kadar *Fetâvâ-yı Ali Efendi* hakkında yapılmış müstakil çalışmalardan olmasa da, içerisinde esere dair kıymetli bilgiler bulunduran çalışmalar da bulunmaktadır; burada Şükrü Özen'in "Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü" adlı makalesi ile Emine Arslan'ın nüküllü fetva mecmualarına dair hazırladığı doktora tezi özellikle zikredilmelidir.

çalışılacaktır. Ardından *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin özellikleri, derleniş süreci ve üzerine yapılan nükûl çalışmaları ile ilgili olarak literatürde yer alan mevcut bilgiler tekrar gözden geçirilerek en sağlıklı ve yeni tespitlere yer verilmeye çalışılacaktır.

B. Çatalcalı Ali Efendi'nin Hayatı

1. Ali Efendi'nin İsmi, Nesebi, Doğumu, Ailesi

Osmanlı Devleti'nin 43. şeyhülislamı olan² Çatalcalı Ali Efendi, Osmanlı tarihi boyunca uzun süre şeyhülislamlık makamında vazife yapmış âlimlerden biridir.³

Ali Efendi IV. Murad'ın hükümdarlığı döneminde bugün İstanbul sınırları içinde bulunan Çatalca'da dünyaya geldi (1041/1631). Babası Mehmed b. Kadı Hasan, aslen Alâiyeli⁴ olup hem ilmiye mesleğine, hem de tasavvuf yoluna mensuptur. Şeyhî Mehmed Efendi'nin nakline göre ulemâdan birine dânişmend⁵ olmak arzusuyla Alâiye'den İstanbul'a gelen Mehmed Efendi, İstanbul'da Halvetiyye tarikatı meşâyihından Ömer Efendi'ye⁶ intisap ederek eğitim gördükten sonra halîfe olarak Çatalca'ya gönderilmiştir. Çatalca'da inşa ettiği

² *İlmiye Sâlnâmesi*, haz. Seyit Ali Kahraman, Ahmet Nezh Galitekin, Cevdet Dadaş, İstanbul: İşaret yayınları, 1998, s. 394.

³ Fahreddin-i Acemî yaklaşık olarak 30 yıl, Ebussuud Efendi 29 yıl, Zenbilli Ali Efendi 23 yıl, Molla Hüsrev 20 yıl, Çatalcalı Ali Efendi ise 13 yıl vazifede kalmıştır.

⁴ Bugün Antalya sınırları içinde bulunan Alanya bölgesinin eski ismidir. Kıbrıs Krallığı'na bağlı iken 1221 yılında Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykûbat tarafından fethedilmesi üzerine *Alâiye* ismini almıştır (İdris Bostan, "Alanya", *DİA*, II, 339-340).

⁵ İcazet alma seviyesine yaklaşmış yüksek seviyeli medrese öğrencisi.

⁶ Aslen Üsküplü olan Şeyh Ömer Efendi, İstanbul'a geldikten sonra Şeyh Abdü'l-mü'min Bosnevî'ye intisap etmiş, 1004/1596 tarihinde Draman Zaviyesi'nde şeyhlik makamına geçmiştir. Ordu-yı Hümâyün ile birlikte Eğri seferine gidip döndükten sonra Sultan Selim Camii'nde vaaz kürsüsü şeyhliği ile taltif edilmiş, yine bu dönemde Ayasofya-i Kebîr'de Cuma vaizliğine layık görülmüş, 1034/1625 yılında vefat etmiştir (Sa'deddin Süleyman b. Muhammed Emin Müstakîmzâde, *Tercüme-i Ahvâl-i Şuyûh-i Ayasofya*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1716, vr. 12a). Ayasofya kürsü şeyhlerinden Ömer Efendi'nin İstanbul'un o dönemdeki önemli âlimlerinden birisi olduğu anlaşılmaktadır. İpşirli, bir vazife silsilesinden sonra bu makama tayin edilen Ayasofya vaaz kürsüsü şeyhlerinin teşrifatta en önde gelen âlimlerden olduklarını, cülûsler, mevlidler, şehzadelerin bed'-i besmele ve sünnet şenlikleri, sultan düğünleri, cami, medrese vb. açılışları gibi merasimlerde hazır bulduklarını, ayrıca hükümdarlarla birlikte sefere katılarak yol boyunca zaman zaman sohbet ettiklerini belirtmektedir. (Mehmet İpşirli, "Ayasofya Kürsü Şeyhliği", *DİA*, IV, 224). Şeyhülislam Ali Efendi'nin babası Mehmed Efendi'nin devrin en önemli âlimlerinden birinin halifesi oluşu dikkat çekicidir.

zaviyede vazifeye başlayan Mehmed Efendi burada yıllarca irşat faaliyetinde bulunmuş, oğlu Ali de burada dünyaya gelmiştir.⁷

Hakkında bir bilgiye ulaşamamış olsak da ismindeki “Kadı” ifadesinden hareketle Ali Efendi’nin dedesi Hasan Efendi’nin de ilmiyeden olduğu düşünülebilir. Öte yandan Ali Efendi’nin babası gibi kardeşi Ebûbekirzâde Şeyh Mehmed Nümâyi Efendi (v. 1088/1678) de ilmiye mesleğine mensup olup müderrislik ve Selanik mollalığı vazifelerinde bulunmuş; onun oğlu Abdülbâki Efendi (v. 1126/1715) ise müderrislik yapmıştır.⁸

Ali Efendi’nin evliliğine dair bilgimiz bulunmamakla birlikte kızı Ayşe Hanım’ı Bursa kadısı Yenişehirli Şerif Efendi ile evlendirdiği bilinmektedir.⁹ Bu evlilikten doğan torunu Seyyid Mehmed Şerif Efendi (v. 1192/1779) İstanbul kadılığı ve nakîbüleşraflık yapmış, dedesi Ali Efendi’nin fetvaları üzerine *el-Mecmûatü’l-aliyye fi’l-fikhi’l-Hanefiyye* adıyla bir eser kaleme almış, ayrıca Sultan III. Mustafa döneminde altı ay kadar şeyhülislamlık makamında da bulunmuştur.¹⁰

2. Ali Efendi’nin İlim Tahsili ve Hocaları

Kaynaklarda Ali Efendi’nin örgün medrese eğitiminden ziyade yetişmesinde etkili olan bazı önemli isimlerden bahsedilmektedir. Bu isimlerden çoğunun özellikle fakih yönleriyle öne çıkmış, hatta meşihat makamına kadar yükselmiş, alanında zirve şahsiyetlerden oluşu dikkat çeker.

Ali Efendi’nin eğitim aldığı ilk hocası, babası Alâiyeli Mehmed Efendi’dir. İlmiye yoluna mensup olduğu gibi devrinin önemli mutasavvıflarından tasavvufî terbiye de almış bulunan Mehmed Efendi’nin oğluna başlangıç ilimlerini öğrettiği anlaşılmaktadır.

Ali Efendi’nin ikinci hocası Şeyhülislam Hoca Abdürrahim Efendi’dir (v.1656). Aslen Adanalı olup Hocazâde Abdülaziz Efendi’ye intisap ederek ondan mülâzım olan Abdürrahim Efendi devrinin önemli medreselerinde ifa ettiği müderrislik vazifelerinin ardından kadılık mesleğine geçmiş, sırasıyla

⁷ Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyiü’l-fuzelâ*, haz. Ramazan Ekinci, ed. Derya Örs, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018, s. 1932.

⁸ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, İstanbul: Sebil yayınevi, haz. Ali Aktan, Abdülkadir Yuvalı, Metin Hülagü, 1996, III, 607-608.

⁹ Serhat Başar, *Eserleri, Fotoğrafları ve Aileleriyle Osmanlı Şeyhülislamları*, İstanbul: Kültür A.Ş Yayınları, 2017, s. 251.

¹⁰ Tahsin Özcan, “Seyyid Mehmed Şerif Efendi”, *DİA*, XXXVII, 69-70.

Yenişehir ve İstanbul kadısı olduktan sonra 1641'de Anadolu kazaskeri olmuştur. Kısa bir süre Adana kadılığı yaptıktan sonra 1645'te Rumeli kazaskerliğine, 1647'de ise şeyhülislamlığa getirilen Abdürrahim Efendi'nin meşîhatı dönemindeki en önemli icraatı olarak Sultan İbrahim'in önce hal'ine, sonra da katline fetva vermesi zikredilir. 1649'da azledilen Hoca Abdürrahim çeşitli vazifelerde bulunduktan sonra 1651'deki Ağalar Vakası sırasında İstanbul'dan çıkarılarak Belgrad'a sürülmüş ve orada vefat etmiştir.¹¹

Şeyhî, Ali Efendi'nin Hoca Abdürrahim Efendi'ye intisabı ile ilgili olarak şu rivayeti nakleder: 1043/1633-1634 yılında Ali Efendi henüz küçük bir çocukken Yenişehir¹² kadısı olan Hoca Abdürrahim Efendi Yenişehir'den İstanbul'a giden yol üzerindeki Çatalca beldesine uğrar. Burada irşat hizmetinde bulunan Mehmed Efendi ile tanışan Hoca Abdürrahim, hizmetlerinden duyduğu memnuniyetten olsa gerek, ona ve ailesine mülâzemet¹³ vermeyi vaat eder. Daha sonra Ali'yi ilim tahsiline devam etmesi için İstanbul'a getiren babası Mehmed Efendi, 1057/1647 yılında Hoca Abdürrahim Efendi'nin şeyhülislam olması üzerine oğlunu ona götürür. Abdürrahim Efendi yıllar önce verdiği sözünü tutar ve henüz 16 yaşında olan Ali'yi mülâzımlığa kabul eder.¹⁴ Hoca Abdürrahim Efendi'nin iki yıllık şeyhülislamlığı döneminde ona mülâzımlık yapan Ali Efendi'nin, hocası şeyhülislamlıktan azledildikten sonra bir süreliğine memleketine döndüğü anlaşılmaktadır.

Ali Efendi'nin üçüncü hocası Minkârizâde Yahyâ Efendi'dir (v. 1678). Yahyâ Efendi hakkında kısaca bilgi vermek gerekirse; 1609 yılında dünyaya gelen Yahyâ Efendi Şeyhülislam Hocazâde Esad Efendi'den mülâzım olmuş, muhtelif medreselerde müderrislik yaptıktan sonra kadılık mesleğine geçmiştir.

¹¹ Mehmet İpşirli, "Abdürrahim Efendi, Hoca", *DİA*, I, 289.

¹² Teselya Ovası'nda bulunan bu tarihî şehir bugün Yunanistan topraklarında kalmış olup *Larissa* adıyla bilinmektedir. 1400'lü yıllarda Osmanlı hâkimiyetine giren bu topraklar; elliden fazla camisinin yanı sıra çok sayıdaki medrese ve tekkesiyle imparatorluğun Avrupa'daki en büyük on şehri arasında bulunuyordu (Machiel Kiel, "Yenişehir", *DİA*, XXXIII, 473).

¹³ Osmanlı sisteminde medrese mezunlarının müderrislik ve kadılık almak için sıra beklemeleri, bu arada meslekî tecrübe kazanmaları ve belirli kontenjanlardan istifade ile göreve başlamaları *mülâzemet usulü* olarak isimlendirilir (Mehmet İpşirli, "Mülâzemet", *DİA*, XXXI, 537). Bugünkü *staj* ve *asistanlık* kavramlarını karşıladığı söylenebilir.

¹⁴ Şeyhî, *Vekâyiü'l-fuzelâ*, s. 1932; İpşirli, "Çatalcalı Ali Efendi", VIII, 234. Osmanlı Devleti mülâzemet sistemindeki genel uygulama öğrencinin çeşitli kademelerdeki medreseleri tamamladıktan sonra 25-30 yaşlarında mülâzım olmalarıdır (Mehmet İpşirli, Nebi Bozkurt, Abdülhamit Birışık, İsmail Orman, "Medrese", *DİA*, XXVIII, 329). Ali Efendi'nin Hoca Abdürrahim Efendi'ye mülâzım olduğu yaş oldukça erken bir yaş olup bu durum onun babasından aldığı tahsilin yanı sıra ilmi kabiliyetiyle izah edilebilir.

1649'da Mekke, 1652'de Kahire kadılığına getirilmiş; 1653'te azledildikten sonra 1655'te ikinci kez, 1657'de ise üçüncü kez Kahire kadısı olarak görevlendirilmiştir. 1659'da İstanbul kadısı olan Yahyâ Efendi, 1662'de Rumeli kazaskerliğine ve yine aynı yıl şeyhülislamlığa tayin edilmiştir. On bir yıldan fazla süren meşihatı döneminde Sultan IV. Mehmed'in takdirini kazanan Minkârîzâde çoğunlukla padişahla birlikte Edirne'de bulunmuş; vazifesinin son yıllarında hastalığının artması üzerine azledilmiş ve İstanbul'da vefat etmiştir.¹⁵ Hoca Abdürrahim'in azlini takip eden birkaç yıl Çatalca'da ikamet ettikten sonra tahsilini ilerletmek için tekrar İstanbul'a gelen Çatalcalı Ali Efendi'nin 1062/1652'de Minkârîzâde Yahyâ Efendi'ye intisap ettiği, hocasının kadılık yaptığı yıllarda onun yanında nâiblik vazifelerinde bulunduğu ve en parlak talebeleri arasına girmeye muvaffak olduğu bilinmektedir.¹⁶

3. Ali Efendi'nin Vazifeleri

Çatalcalı Ali Efendi'nin vazifeleri kadı nâibliği, müderrislik, kadılık, ordu kadılığı, kazaskerlik ve şeyhülislamlık olarak sıralanabilir. Bu başlık altında şeyhülislamlığına kadar olan süreçte üstlendiği vazifeleri hakkında bilgi verilecektir.

Ali Efendi, Minkârîzâde'nin 1652'de Kahire kadılığına tayin edilmesi üzerine onunla birlikte Kahire'ye gitti ve orada Bâb Mahkemesi nâibliği¹⁷ yaptı. Bu dönemde hac vazifesini de eda eden Ali Efendi, hocasıyla birlikte İstanbul'a dönerek çalışmalarına devam etti. 1069/1659 yılında Minkârîzâde Yahyâ Efendi İstanbul kadılığına tayin edilince, mülâzımı Ali Efendi yine Bâb Mahkemesi nâibliği ile vazifelendirildi. Abdürrahimzâde Mehmed Efendi'nin Kahire kadılığı esnasında kadı nâibi olarak tekrar Mısır'a gönderilen Ali Efendi, pek çok farklı yerde görev yapmış ve gerek ahlakı gerekse mesleki dirayetiyle herkesin takdirini kazanmış genç bir âlim olarak daha 30 yaşına gelmeden *Nâib Çelebi* lakabıyla meşhur oldu.¹⁸

¹⁵ Mehmet İpşirli, "Minkârîzâde Yahyâ Efendi", *DİA*, XXX, 114.

¹⁶ Şeyhî, *Vekâiyü'l-fuzelâ*, s. 1932.

¹⁷ Osmanlı adli teşkilâtında kadı yardımcısı/vekili olan ve bizzat kadı tarafından belirlenen nâibler, medrese eğitimi alarak özellikle fıkıh alanında kendi kazâ dairesinde ihtilafı çözebilecek bir seviyede tahsil görmüş ilmiye mensupları arasından seçilirdi. Özellikle İstanbul Bâb mahkemesi nâibi İstanbul kadısının başyardımcısı anlamına gelmekteydi (Mehmet İpşirli, Casim Avcı, "Nâib", *DİA*, XXXII, 312).

¹⁸ Şeyhî, *Vekâiyü'l-fuzelâ*, s. 1933.

Minkârîzâde Yahyâ Efendi'nin 1662'de şeyhülislam olmasıyla tabiri caizse staj dönemi sona eren Çatalcalı, eğitim-öğretim sahasına geçerek müderrisliğe başladı. Ali Efendi ilk olarak İstanbul/Fatih'teki Mesih Paşa Medresesi'ne müderris tayin edildi (1073/1663). Bu vazifesi esnasında Osmanlı ordusu Köprülü Fâzıl Ahmed Paşa kumandanlığında Uyvar seferine çıkınca o da ordu kadısı¹⁹ olarak vazifelenirdi. Fetih ve zafer kazanarak İstanbul'a döndükten sonra Ali Efendi, Hafız Paşa Medresesi'ne tayin edildi (1074/1663-1664). Altı ay kadar sonra ise Gazanfer Ağa Medresesi müderrisi olarak vazifeye başladı.

1076/1666 yılında tekrar yargı sahasına dönen Ali Efendi'ye Selânik kadılığı tevdi edildi; ancak bu vazifeye henüz başlamışken Girit seferine çıkan orduda kadılık vazifesi yine Ali Efendi'ye verildi. Yerine nâib bırakan Çatalcalı, orduyla birlikte sefere katıldı. Yıllar süren kuşatma neticesinde nihayet Girit Adası fethedildi ve Ali Efendi gerek Uyvar, gerekse Girit seferlerinde ifa ettiği ordu kadılığı hizmeti ile Sadrazam Köprülü Fâzıl Ahmed Paşa'nın takdirini kazandı. 1081/1670 yılında Ankaravî Mehmed Efendi'nin yerine Kahire kadılığına tayin edilen Ali Efendi, vazifeye başlamak üzere epeyce yol gidip Aynü't-tüccâr denilen beldeye ulaştığında İstanbul'a geri çağırıldı ve Rumeli kazaskerliği kendisine tevdi edildi. Ali Efendi bu makamda yaklaşık dört yıl kaldıktan sonra süresinin dolmasıyla vazifesi sona erdi (1084/1673).

Uzunca bir süredir rahatsız olan Şeyhülislam Minkârîzâde Yahyâ Efendi, hastalığı ilerleyip vazife yapamaz hale gelince emekliye sevk edildi ve Sultan IV. Mehmed (Avcı), Köprülü Fâzıl Ahmed Paşa'nın tavsiyesiyle Çatalcalı Ali Efendi'nin şeyhülislam olmasına karar verdi. Ukrayna seferi için ordunun bulunduğu Hacıoğlu Pazarı mevkiine davet edilen Ali Efendi, 14 Zilkade 1084 (20 Şubat 1674) günü 43 yaşındayken şeyhülisamlık makamına tayin edildi.²⁰

¹⁹ Padişahlar sefere gittikleri dönemde askerî sınıfın kadıları olan Anadolu ve Rumeli kazaskerleri de onunla birlikte giderlerdi. Padişahların seferi terk edip vezir-i azamı serdâr-ı ekrem olarak ordunun başında görevlendirdiği dönemde kazaskerler de Padişah ile birlikte merkezde kalmaya başlamış, onları temsil etmek üzere mevâlî denilen büyük kadılardan birisi *ordu kadısı* adıyla tayin edilip sefere gönderilir olmuştur (İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014, s. 133).

²⁰ İpşirli, "Çatalcalı Ali Efendi", VIII, 234. Ali Efendi'nin şeyhülisamlık makamına tayin edildiği Hicrî 1084 senesine "*Ma'denü'l-ilmî Ali ve aleyhi'l-fetvâ*" mısrası ile tarih düşülmüştür (Sa'deddin Süleyman b. Muhammed Emin, *Devhatü'l-meşâyih*, yy, ty, s. 72; Şeyhî, *Vekâyiü'l-fuzelâ*, s. 1934).

Ali Efendi o dönemdeki yaygın uygulamanın aksine henüz 16 yaşındayken mülâzım olduğu gibi şeyhülisamlık makamına da hızlı bir şekilde yükselmiştir. Öyle ki, kaynaklarda şeyhülisamlığa giden yolda çıkması gereken basamakları teker teker çıkmayıp bazılarını atlamış olması nedeniyle selefi yahut çağdaşı olan bazı âlimlerin tepkisini çektiği belirtilmektedir.²¹ Kanaatimizce burada herhangi bir iltimas söz konusu olmayıp bu yükselişte, kendisi de bir ilmiye mensubu olan ve babasından devraldığı olağanüstü yetkilerle sadrazamlık görevini ifa eden Köprülü Fâzıl Ahmed Paşa'nın Ali Efendi'de gördüğü ilmî dirayet, dürüstlük ve sadakatin büyük etkisi olduğu söylenebilir.

4. Ali Efendi'nin Şeyhülisamlığı

Çatalcalı Ali Efendi şeyhülisamlık makamına iki kez getirilmiştir. İlk şeyhülisamlığı on üç yıl sürmüş olup azledilmesi ile neticelenmiş; kırk gün kadar sürdürebildiği ikinci şeyhülisamlığı ise vefatıyla sona ermiştir. Bu başlık altında her iki meşihat döneminin yanı sıra azil süreci de incelenecektir.

Birinci şeyhülisamlığı: Çatalcalı Ali Efendi'nin on üç yıllık ilk şeyhülisamlığı, ava düşkünlüğüyle meşhur Osmanlı padişahı IV. Mehmed'in²² hükümdarlığı döneminde gerçekleşmiştir. IV. Mehmed'in küçük bir çocukken tahta çıkması nedeniyle devletin idaresi Valide Sultan'ın girişimleriyle Köprülü ailesine teslim edilmiş; Köprülü Mehmed Paşa ile oğlu Fâzıl Ahmed Paşa'nın sadrazamlıkları döneminde Devlet-i Aliyye kudretli günlerini nispeten sürdürebilmiştir. Girit adasının fethedildiği, Ukrayna içlerine girildiği, Macar topraklarında önemli başarılar elde edildiği bu dönemde devletin işlerini bütünüyle Köprülü ailesi üstlendiği için padişah devlet işlerine karışmadan rahatça yaşamaya devam edebilmiştir. Şeyhülisamlığının ilk dokuz yılına tekabül eden ve nispeten sorunsuz geçen bu döneme dair kayıtlarda, şehzade sünnet şenlikleri ve hanım sultan düğünleri gibi toplu etkinliklerde Ali Efendi'nin padişah huzurunda yaptığı derslerden söz edilir.²³

²¹ Râşid Mehmed Efendi, *Târîh-i Râşid*, İstanbul: Klasik yayınları, 2013, I, 305.

²² Aklî dengesi yerinde olmayan babası Sultan İbrahim'in tahttan indirilmesinin ardından (1648) henüz yedi yaşındayken tahta çıkan IV. Mehmed, Kanuni Sultan Süleyman'dan sonra en uzun süre hükümdarlık yapmış Osmanlı padişahı olup yaklaşık 39 yıl tahtta kalmıştır. Büyükannesi Kösem Sultan, annesi Hatice Turhan Sultan'dır.

²³ Râşid Mehmed Efendi, *Târîh-i Râşid*, I, 322, 327.

Ancak Köprülü Fâzıl Ahmed Paşa'dan sonra sadrazam olan Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın komuta ettiği Osmanlı ordusunun 1683'te Viyana kapılarında bozguna uğraması işleri tersine çevirdi. Padişah tarafından yetki verilmemiş olmasına rağmen Viyana'yı kuşatan Sadrazam'ın yanlış tutumları nedeniyle bir felâket yaşandı ve Osmanlı ordusu büyük kayıp vererek geri çekilmek zorunda kaldı. Halkın galeyana geldiği böylesi buhranlı bir dönemde padişahın devlet işleriyle ilgilenmemesi, yaşanan olumsuzluklara rağmen umursamaz bir tavırla av hayatına devam etmesi, yapılan bütün nasihatlere kayıtsız kalması, daha da ötesinde Cuma namazı ve dua gibi toplu ibadetlere katılmaması gerek halkı, gerekse ilmiye ve seyfiye sınıfını çileden çıkardı. Neticede 1687 yılında IV. Mehmed tahttan indirilerek kardeşi II. Süleyman padişah oldu.²⁴

Viyana bozgununu takip eden sıkıntılı yıllar, Çatalcalı Ali Efendi için de oldukça meşakkatli geçti. Sultan IV. Mehmed'e son derece kızgın olan halk Şeyhülislam Efendi'nin bir şeyler yaparak bu gidişatı durdurmasını bekledi. O ise sözünü dinlemediği sultana olan kırgınlık ve küskünlüğünden olsa gerek, onunla ilgili eleştiri ve ikazları yüz yüze gelmeden -Kaymakam Paşa aracılığıyla- bildirdi; bu da tabii olarak sultana etki etmedi. Netice olarak halkın, ilmiyenin ve seyfiyenin tepkisi ona da yöneldi; Ali Efendi, padişahı devlet işleriyle ilgilenmeye gerektiği gibi teşvik etmemek, av merakı hususunda yeterince uyarmamak, onu doğru yola çağdırmamak, kendi makamını düşünerek hakkı söylemekten imtina etmek vb. hususlarla suçlandı. Hatta bir gün bir dua merasimi için Valide Camii'ne arabasıyla giderken halkın ağır hakaretlerine ve linç teşebbüsüne maruz kaldı.²⁵

Azledilmesi: Yaşadıklarından çok etkilenen Ali Efendi, Budin Kalesi'nin düşman eline geçmesini müteakip durumu görüşmek için Kaymakam Paşa ile

²⁴ IV. Mehmed'in tahttan indirildiği dönem Çatalcalı Ali Efendi'nin azledilerek sürgüne gönderilmiş olduğu döneme tekabül eder; Sultan'ın hal' fetvasını zamanın şeyhülislamı Debbâğzâde Mehmed Efendi (v. 1702) vermiştir.

²⁵ Silahdâr Mehmed Ağa bu hadiseyi şu şekilde tasvir eder: "Ol gün azim cemiyet olup hatta Şeyhülislam Efendi araba ile duaya gelirken yolda bazı ulema ve ocak ihtiyarlarından ve şehirliden etrafın alıp 'Bre Allah'dan korkmaz ve Peygamber'den utanmaz! Koca ma'tuh! Mansıb korkusundan padişaha hak kelim söylemezsin ve yoksa yerine adam mı bulunmaz? On dört seneden beri mizâcgirlik sebebiyle böyle nâzîn fetvayı telvîs edip devleti bu hale koydun. Bu kabahatten sonra halktan uzlet için araba ile duaya ve namaza gelmeğe başladın ve selefenden hangisi böyle gelip huzûr-ı nefisine uymuştur?! Bre yok olacak papaz!' deyu hezâr güne ta'n-âmîz sözler söylediler. Ve az kalsın arabasın paralaya yazdılar." (Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa, *Târîh-i Silahdâr*, Türk Tarih Encümeni Külliyyatı: 10, İstanbul: Devlet matbaası, 1928, II, 246).

birlikte çağırıldığı istişare meclisine katılmadı. Padişahın ayağına gitmesine ulemânın rızası bulunmadığını, ne emri varsa bildirmesini söyledi. Davetine icabet etmeyen Şeyhülislam Efendi'nin bu tavrı sultanı son derece kızdırdı. Neticede Sultan “*Dimağı fesâddadı*” dediği Ali Efendi'yi şeyhülisamlıktan azlederek Bursa'ya sürgün emrini verdi ve yerine de Rumeli Kazaskeri Ankaravî Mehmed Efendi'yi şeyhülislam tayin etti (1097/1686).²⁶

Osmanlı ilmiye geleneğinde bir şeyhülislamın alabileceği en ciddi cezaya çarptırılan Ali Efendi,²⁷ hakkında verilen hükmü çağırıldığı Yalı Köşkü'nde aldı. Derhal sandala bindirilerek önce Mudanya iskelesine, ardından da Bursa'ya gönderildi. Bursa'da yaklaşık bir yıl kaldıktan sonra iki ay kadar Rodos adasına gönderilse de tekrar Bursa'ya getirildi (1099/1688). Kardeşi Sultan IV. Mehmed'in tahttan indirilmesinin ardından padişah olan II. Süleyman, ma'zûl Şeyhülislam Ali Efendi'yi affederek İstanbul'a dönmesine ve evinde yaşamasına izin verince Ali Efendi dört yıl aradan sonra evine dönüp köşesine çekildi (1101/1690).

İkinci şeyhülisamlığı: Yaklaşık dört yıl tahtta kalan Sultan II. Süleyman'ın vefatından sonra kardeşi II. Ahmed tahta çıktı. Dönemin şeyhülislamı Ebûsaidzâde Feyzullah Efendi azledilince meşihat vazifesi ikinci kez Ali Efendi'ye tevdi edildi. Padişahın bulunduğu Edirne'ye getirilen sâbık şeyhülislam geçmişteki hizmetlerinden dolayı taltif edildi. Hakkı söylemede çekingen davranmaması hususunda Sultan tarafından özellikle uyarıldı ve böylelikle Ali Efendi 61 yaşındayken bir kez daha şeyhülisamlık makamına geçti (1103/1692).²⁸

5. Ali Efendi'nin Vefatı

Yaklaşık bir senedir humma hastalığından muzdarip olan ve fetvaya tayin edilışinden yalnızca yirmi gün önce iyileşmiş bulunan Ali Efendi'nin rahatsızlığı yorgunluk nedeniyle tekrar nüksetti ve şeyhülisamlığının 41. gününde Şaban ayının ikinci günü Edirne'de vefat etti. Selimiye Camii'nde öğle namazını

²⁶ Fındıklılı Mehmed Ağa, *a.g.e.*, II, 247.

²⁷ Görevden azl ve sürgün ulemâ sınıfı için en ciddi ceza olup ölüm emri çok nadir uygulanmıştır. (Mehmet İpşirli, “Şeyhülislam”, *DİA*, XXXIX, 93).

²⁸ Çatalcalı Ali Efendi'nin ikinci kez şeyhülisamlığa tayin edildiği 1103 senesine “*Âleme oldu yine müftî Aliyy-i âkil*” mısrası ile tarih düşülmüştür (Müstakimzâde, *Devhatu'l-meşâyih*, s. 72).

müteakip kılınan cenaze namazından sonra Zehrimar Mescidi haziresine²⁹ defnedildi (1103/1692). Ali Efendi'den boşalan meşihat makamına ise tekrar Ebûsaidzâde Feyzullah Efendi getirildi.³⁰

6. Ali Efendi'nin Karakteri

Çatalcalı Ali Efendi gerek klasik, gerekse modern dönem müellifleri tarafından faziletli, ağırbaşlı ve özellikle de dinî hayatında istikamet ve salâbet sahibi bir âlim olarak zikredilir:

Mevlânâ-yı mezbûr aleyhi rahmetü'l-Meliki'l-ğafûr aynü'l-a'yân fuzelâ-i zemân, tarâvet-bahş-ı büstân-ı kemâl-i irfân, dûdmân-ı salâhdan zâhir, müstecmi'-i maâlî vü mefâhîr, halîm ü kem-âzâr, esâs-ı zâtı metîn ve üstüvâr-ı kelâmında sâbit-kadem, muâhedâtında râsih-dem, ismet ü iffetde alem, kazasında nezâhet ü istikameti müselleme, vecîh ü vakûr, beşâset ü semâhetle meşhûr, sohbet-i ulemâya mâil ve meşâyih-ı tarîkate şifte-dîl, câmi-i şeriat ü tarikat, mecmau'l-bahreyn-i fazîlet ü hakikat, pâk-nijâd, melek-nihâd âdem idi.³¹

Gayet müstakim, reyinde müstakil bir zat idi.³²

Fâzıl, vakûr, vecîh, taraf-ı meşâyihâ mâil idi.³³

Karar ve davranışlarında doğru ve sözü pek olan Ali Efendi'ye hiç kimse uygunsuz bir iş yaptıramadı.³⁴

Babası Mehmed Efendi gibi kendisi de tarikat mensubu olan Ali Efendi, hem şeriat hem de tarikat yönünün kuvvetli olması nedeniyle *mecmau'l-bahreyn* olarak anılır.³⁵

²⁹ Selimiye Camii'nin kuzeydoğusundaki bu alanda bugün mescid bulunmamakla birlikte mezarlık korunmuş olup Çatalcalı Ali Efendi'nin mezar taşı da açıkça görülebilmektedir. Mezar taşında şu ifadeler yer almaktadır: *Müftî Ali Efendi ki on üç sene tamâm / Etmîşdi sadr-ı mesned-i fetvâyi cilvegâh / Göçdü bekâya defn olunub bu hazîrede / Rûhuna huldu mesken ede Hazreti Allâh / Hayru'l-benâtı Âişe Hanım mezarını / Bin yüz otuzda gördü harâb olmuş, etdi âh / Sandukasını levhini tecdid eyledi / Rahmet okundu ruhuna, yok bunda iştibâh / Vehbî yegâne düşdü bu târih fevtine / Müftî Ali Efendi kula Adn'ı câygâh / sene 1103* (Başar, *Osmanlı Şeyhülislamı*, s. 250).

³⁰ Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa, *Târîh-i Silahdâr*, II, 637-638; Râşid Mehmed Efendi, *Târîh-i Râşid*, I, 424.

³¹ Şeyhî, *Vekâyiü'l-fuzelâ*, s. 1935.

³² *İlmiye Salnamesi*, s. 394

³³ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, III, 608.

³⁴ Abdülkadir Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamı*, Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1972, s. 94.

³⁵ Şeyhî, *Vekâyiü'l-fuzelâ*, s. 1935. Ali Efendi'nin tasavvufteki derinliğini ifade eden bu vasıf pek çok kaynaktan zikredilmekle birlikte tasavvuf sahasında herhangi bir eser telif etmeyişi, fetvaları arasında tasavvufî konulara değinmeyişi, ayrıca sufi tabakât eserlerinde kendisinden bahsedilmediği gibi herhangi bir tarikat ile maddî bağının da tespit edilemeyişi dikkat çekicidir. Bu meselenin ayrı bir çalışmada ele alınması, Osmanlı'da fıkıh-tasavvuf ilişkileri bakımından büyük önem arz etmektedir.

Şeyhülislamlığı süresince makamın sorumluluğunu en iyi şekilde taşımaya gayret eden Ali Efendi, döneminin sıkıntılı bürokrasisinde oldukça yaygın olan rüşvet, adam kayırma vb. haksızlıklara yanaşmamış, şer‘-i şerife riayet hususunda daima ısrarcı olmuştur. Her atamanın kuralına ve usûlüne uygun olarak yapılmasına dikkat etmiş, Vakanüvis Râşid’in ve onu takip eden Müstakimzâde’nin ifadeleriyle el etek öperek makam sahibi olan yeni yetme vezirlerin olur olmaz ricalarına yüz vermemiştir. Bu nedenle de özellikle şeyhülislamlığının sonlarına doğru pek çok devlet adamının tepkisini çeken Ali Efendi’nin azledilmesinde en büyük payı olan kişi olarak ise Rikâb-ı Hümâyûn Kaymakamı³⁶ Hersekli Receb Paşa zikredilir. Gerek Anadolu gerekse Rumeli kazaskeri tarafından “*Sultan’ın kendisine devleti sipariş ettiği yedekçilikten bozma sarhoş sefih*”³⁷ sözleriyle nitelenen Receb Paşa, muhtelif kaynaklarda da geçtiği üzere Ali Efendi’nin ilmî dirayetini ve ağırlığını hiçbir zaman çekememiş, yanlış icraatlara izin vermeyip kurallara riayet ettiği için ondan rahatsız olmuştur. Ayrıca vezirlerin sık sık değiştiği bir dönemde on üç yıl meşihat makamında kalışını hazmedememiş ve sonunda onun tavır koyma maksadıyla gitmediği istişare meclisini fırsat bilerek azline muvaffak olmuştur.³⁸

Ali Efendi’nin aleyhinde söz söyleyen belki de tek müellif olarak çağdaşı Vakanüvis Silâhdâr Mehmed Ağa dikkat çeker. Silâhdâr Ağa Çatalcalı Ali Efendi’nin vefatını anlattığı satırlarda onun olur olmaz yalan söylediğini, padişahın ondan hoşnutsuz olduğunu, hatta makamdan azlini düşündüğü sırada

³⁶ Sefer dolayısıyla İstanbul’dan ayrılan sadrâzamlı beraber giden defterdar, reisülküttap, kaymakam gibi devlet erkânının yerine İstanbul’da kalan ve asilleri gelince görevleri sona eren vekillerin başı.

³⁷ Fındıklılı Mehmed Ağa, *Târîh-i Silâhdâr*, II, 246. “*Kayık ve benzerlerini akıntıya karşı kıyıdan iple çekerek yürüten kimse*” (Ayverdi, İlhan, “Yedekçi”, *Kubbealtı Lügatı*, İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2016, s. 1346) anlamına gelen *yedekçi* kelimesi ile burada Hersekli Receb Paşa’nın önceleri beden gücüyle yapılan avâmî işlerle meşgul biri iken iltimasla devlet hizmetine girmesi ve hak etmediği halde hızla yükselmesinin kastedildiği anlaşılmaktadır.

³⁸ Râşid Mehmed Efendi, *Târîh-i Râşid*, I, 494; Müstakimzâde, *Devhatu’l-meşâyih*, s. 71-72; *İlmiye Sâlnamesi*, s. 394, Altınsu, *Osmanlı Şeyhülislamları*, s. 94-95. Vakanüvis Râşid Mehmed Efendi Çatalcalı’nın azline sebep olan Receb Paşa’yı devlet işlerine dair hiçbir bilgisi olmayan ehliyetsiz bir kimse olarak zikreder. Buna rağmen kendisine hem vezirlik hem de rikâb-ı hümâyûn kaymakamlığı verilen Paşa’nın Divan’ın nasıl işlediğini öğrenmesi için sadrazamın yanında oturmasına izin verilmesinin o güne kadar Osmanlı Devleti tarihinde görülmemiş bir iş olduğunun altını çizen Râşid, Divan ehlinin bu garip durumu son derece hayretle karşıladığını haber verir (Râşid Mehmed Efendi, *a.g.e.*, I, 488).

vefat etmesiyle bu durumdan kurtulduğunu yazar.³⁹ Bir başka yerde de Ali Efendi'yi tesir altında kalan bir şahsiyet olarak niteler⁴⁰ ki diğer müelliflerin anlattıkları ile Silahdar'ın ifadelerini birleştirmek mümkün görünmemektedir.

Ali Efendi'nin ihlâsı ve görevini ifa etmedeki titizliği hususunda şüphe olmamakla birlikte padişahı tam anlamıyla uyarıp uyarmadığı hususunda soru işareti bulunmaktadır. Nitekim kendisinden hemen sonra şeyhülislam olan Ankaravî Mehmed Efendi'nin padişah ile etraflıca konuştuğu, ona kendisini bekleyen sıkıntıları anlattığı, yapması gerekenleri tek tek izah ettiği, padişahın da onun sözlerinden etkilenip av hayatına bir süre de olsa ara vermeye ve devlet işleriyle ilgilenmeye ikna olduğu bilinmektedir.⁴¹ Ali Efendi'nin Padişah'a gösterdiği tavır, mevcut durumdan son derece müteessir olduğu için ders verme maksadıyla gösterdiği samimi bir tepki olarak okunabilir.⁴²

7. Ali Efendi'nin İlmî Kişiliği

Çatalcalı Ali Efendi ilmî yeteneği ve fetvadaki hassasiyetiyle öne çıkan âlimlerden biridir. Uzun süren şeyhülislamlığı süresince verdiği fetvalar toplum hayatında belirleyici olmuş, âlimler tarafından da hüsnükabul görmüştür. Öyle

³⁹ Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa, *Târîh-i Silahdâr*, II, 638.

⁴⁰ Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa, *a.g.e.*, II, 216.

⁴¹ Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa, *Târîh-i Silahdâr*, II, 247.

⁴² Kaynaklarda Çatalcalı'nın zaman zaman çağdaşları tarafından ağır görülebilecek şahsî kararlar verdiği nakledilmektedir. Sözelimi Şeyhî, Çatalcalı Ali Efendi'nin çeşitli sebeplerle haksız bulduğu bazı ilmiye mensuplarının derecelerini düşürdüğünü aktarır. Bu kişilerden birisi *Beğler Hâcesi Karamanlı Ahmed Efendi*'dir; Minkârîzâde'den mülâzım olduktan sonra Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'ya intisap eden ve Paşa'nın bizzat eğitiminden geçen Ahmed Efendi Üsküdar Valide Sultan Medresesi'nde müderris iken, dönemin şeyhülislamı Ali Efendi onun Merzifonlu Paşa'ya dayanarak çok hızlı yükseldiğini düşünüp azletmiş ve daha düşük dereceli bir medreseye tayin etmiştir (Şeyhî, *Vekâyiü'l-fuzelâ*, s. 2398-99).

Bir başka örnek *Ankaralı Şehla Abdurrahman Efendi*'dir; Şeyhülislam Bahâî Mehmed Efendi'den mülâzım olan Abdurrahman Efendi Atık İbrahim Paşa müderrisi iken dönemin şeyhülislamı Ali Efendi derecesini tenzil etmiştir. Şeyhî bu tenzilin nedeni olarak Çatalcalı'nın Minkârîzâde döneminde sözkonusu kişiye hatırmânde (gücenmiş, kalbi incinmiş, hatırı kırılmış) olmasını gösterir (Şeyhî, *a.g.e.*, s. 2487).

Son ve belki de en şaşırtıcı örnek ise *Şeyhülislam Menteşzâde Abdürrahim Efendi* ile ilgilidir. Buna göre Minkârîzâde'den mülâzım olan Abdürrahim Efendi Ümmülveled Medresesi'nde müderris iken Ali Efendi şeyhülislam olmuş ve Abdürrahim Efendi'yi bu görevden alarak daha düşük dereceli Canbazıyye Medresesi'ne tayin etmiştir. Sebebi ise Çatalcalı'nın daha önce Abdürrahim Efendi'ye hatırmânde olmasıdır (Şeyhî, *a.g.e.*, s. 2663). Bu hadiselerde zikredilen gücenmişliğin hangi sebebe dayandığı hususu her ne kadar yeterince açık olmasa da, özellikle son iki örnekte kişisel olduğu düşünülebilir. Ne olursa olsun, Ali Efendi'nin Sultan'a tepki gösterme maksadıyla yaptığı samimi bir hareket kendi aleyhine dönmüş ve azline sebep olmuştur.

ki Ali Efendi'nin fetvalarının derlendiği *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Fetvâhâne'nin muteber kabul ettiği dört fetva mecmuasından biri olarak literatüre geçmiştir.⁴³

Selefi ve hocası Minkârîzâde Yahyâ Efendi'nin en değerli talebelerinden olduğu belirtilen⁴⁴ ve hocasının gerek teorik gerekse pratik eğitiminden geçen Ali Efendi'nin fetvalarının insanlar tarafından neden bu kadar tutulduğunu izah sadedinde, torunu Şeyhülislam Seyyid Mehmed Şerîf Efendi (v. 1779) şu açıklamayı yapar:

Annemin babası olan dedem merhum Şeyhülislam Ali Efendi bir müddet şeyhülislamlık makamında bulundu ve meselelerin tecrîd ve tezhîbi, en güzel üslup ve tertiple sunumu konusunda aşırı titizlik gösterdi. Öyle ki *Fetâvâ'sı* düstürü'l-amel oldu, kâmil halefler ona itimad ettiler ve şeyhülislamların umdesi, kadı ve hâkimlerin müstenedleri oldu!⁴⁵

Mehmed Şerîf Efendi'nin “tecrîd” ile günlük hayatta yaşanan karmaşık hukuki anlaşmazlıkların gereksiz bütün ayrıntılardan soyutlanarak en sade ve net ifadelerle fetva diline dökülmesini; “tezhîb” ile ise en güzel ve muntazam üslûbun kullanılmasını kastettiği anlaşılmaktadır. Bu sözleriyle o, dedesi Ali Efendi'nin fikhî meseleler yazıya dökülüp sorulara cevap verilirken en güzel ve özenli dili kullanma, hükümleri en düzgün ve tertipli haliyle muhataba sunma hususunda son derece hassas oluşunu fetvalarının insanlarca düstur edinilmesinin sebebi olarak göstermektedir.

Çatalcalı Ali Efendi'nin ilmî otoritesi, ilmiye sınıfının en üst kademesinde yer alan şeyhülislamlar tarafından da teslim edilmiştir. Nitekim Şeyhülislam Mehmed Atâullah Efendi (v. 1811), Ali Efendi fetvalarının isabetliliğini şu sözleri ile dile getirmiştir:

Lakin mesâil-i fikhiyyeye mûmâresesi olan ehl-i insâf indinde Ali Efendi fetvası kavâid-i ilm-i ahkâma mutâbakatı cihetiyle kabule elyak ve hilâfına verilen fetvalar üzerine evleviyet ve ruchâmî ma'lûm ve muhakkak idüğünde iştibâh olunmaz.⁴⁶

Bu ifadeleriyle Ataullah Efendi, vekâlet akdiyle ilgili olarak incelediği bir meseleye dair Ali Efendi tarafından verilen fetvanın fıkıh ilminin temel kaidelerine uygunluğu nedeniyle kabul edilmeye en layık fetva oluşuna dikkat

⁴³ Şükrü Özen, “Osmanlı Dönemi Fetva Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. 3, sayı: 5, yıl: 2005, s. 298.

⁴⁴ İpşirli, “Minkârîzâde Yahyâ Efendi”, XXX, 114.

⁴⁵ Şerifzâde Seyyid Mehmed Efendi, *el-Mecmuatü'l-aliyye fi'l-fikhi'l-Hanefiyye*, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 2704, vr. 1b; Özen, “Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü”, s. 370.

⁴⁶ Süleyman Kaya, “Vekâlet Akdine Dair Bir Tartışma Bağlamında Osmanlı Döneminde Fetvanın Müftâ-Bih Hale Geliş Süreci”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 20, yıl: 2012, s. 79.

çekmekte; aksi yöndeki fetvaya öncelenmesi ve tercih edilmesi hususunda şüphe bulunmadığının da altını çizmektedir.

Öte yandan Uşşâkîzâde, Şeyhülislam Çatalcalı Ali Efendi'nin İstanbul'da bulunduğu sürece Bayezid Medresesi'nde ders vermeye devam ettiğini, bu "ilim ve irfan cemiyeti"ne yoğun bir katılımın gerçekleştiğini haber vermektedir.⁴⁷

8. Ali Efendi'nin Mülâzımları

Osmanlı ilmiye sisteminde medrese mezunlarının müderris ve kadı olarak tayin edilebilmeleri için sıra beklemeleri, bu esnada mesleki tecrübe kazanmaları ve belirli kontenjanlardan istifade ederek göreve başlamaları usûlüne *mülâzemet* adı verilirdi. Ebussuûd Efendi'nin gayretleriyle belli bir sisteme oturtulan bu usûle göre, belirlenmiş zaman dilimlerinin yanı sıra padişahın tahta çıkışı, ilk seferi, zafer kazanması, şehzade doğumu gibi çeşitli vesilelerle de ulemaya yetişmiş talebelerini mülâzım vermek üzere belirli kontenjanlar tanınmıştır.⁴⁸

Vekâyiü'l-fuzelâ müellifi Şeyhi, 1730 yılına kadar getirdiği tabakât eserinde, çeşitli vesilelerle Çatalcalı Ali Efendi'den mülâzemet almış 39 kişiden bahsetmektedir.⁴⁹ Meslekî hayatlarına müderris veya kadı olarak devam eden bu isimlerin arasında Ali Efendi'nin kardeşi, damadı ve yeğeni de bulunmakta olup mülâzımlarından birisi de (Şeyhülislam Mahmud Efendi) meşihat makamına yükselmiştir. Ali Efendi'nin talebe ve mülâzımlarının bu isimlerle sınırlı olduğu söylenemese de, bu çalışmada söz konusu isimlerin verilmesiyle iktifa edilecek, son görev yerleri ile vefat tarihleri de belirtilecektir:

- Ağazâde Seyyid Mehmed Efendi (Mekke Kadısı, v. 1140/1727)
- Çeşm-i Siyâh Mustafa Efendi (Edirne Kadısı, v. 1142/1730)
- Dendânîzâde Abdullah Efendi (İznik Sultan Orhan Medresesi Müderrisi, v. 1122/1710)
- Emîn Mehmed Efendi (Filibe Kadısı, v. 1138/1726)
- Esadzâde Kâşif Efendi (Vâlîde Sultan Medresesi Müderrisi, v. 1111/1699)

⁴⁷ Uşşâkîzâde, İbrahim Hasib Efendi, *Zeyl-i Şakâik*, haz. Ramazan Ekinci, ed. Derya Örs, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017, s. 977.

⁴⁸ İpşirli, "Mülâzemet", XXXI, 537.

⁴⁹ Şeyhi, *Vekâyiü'l-fuzelâ*, s. 1145, 1809, 1835, 1842, 1919, 1926, 2056, 2059, 2088, 2090, 2091, 2094, 2126, 2175, 2207, 2344, 2346, 2404, 2450, 2469, 2477, 2489, 2514, 2611, 2614, 2645, 2654, 2667, 2698, 2976, 2997, 3007, 3061, 3109, 3153, 3185, 3210, 3260, 3270.

- Esadzâde Seyyid Şeyh Mehmed Efendi (Sinan Paşa Medresesi Müderrisi, v. 1109/1697)
- Fetvâ Emîni Gelibolulu Mahmud Efendi (Bursa Kadısı, v. 1121/1709)
- Fetvâ Emîni Gelibolulu Mehmed Efendi (Fetvâ Emîni, v. 1118/1706)
- Gümrükçü Hüseyin Paşa Hâcesi Mehmed Efendi (Diyâr-ı Şam Müderrisi, v. 1123/1711-12)
- Gümrükçü Hüseyin Paşazâde Mustafa Efendi (Edirne Kadısı, v. 1135/1722)
- Hafız Yusuf Efendi (Bosna Kadısı, v. 1128/1715-16)
- Halil Paşazâde İbrahim Efendi (Edirnekapı Mihrimah Medresesi Müderrisi, v. 1109/1697)
- Hayatizâde Damadı Tabib Süleyman Efendi (İstanbul Kadısı, v. 1128/1716)
- Hekimbaşızâde Yahyâ Efendi Mahdûmu Mehmed Efendi (Mekke Kadısı, v. 1128/1716)
- İmâm-ı Sultânî Edirneli Ali Efendi (Filibe Kadısı, v. 1134/1722)
- İmâm-ı Sultânî Kerestecizâde Abdullah Efendi (Manisa Kadısı, v. 1103/1691)
- İzmirî Süleyman Efendi (Ordû-yı Hümâyun Kadısı, v. 1102/1691)
- Kaba Ömer Efendi (Kudüs Kadısı, v. 1127/1715)
- Karamânî Yusuf Efendizâde Mustafa Efendi (Ahmed Çavuş Medresesi Müderrisi, v. 1109/1698)
- Kavukçuzâde Seyyid Mustafa Efendi (Trablus-Şam Kadısı, v. 1133/1721)
- Kayseriyeli Seyyid Mehmed Sun'ullah Efendi (Diyarbakır Kadısı, v. 1139/1726-27)
- Kürd Ahmed Ağazâde Mustafa Efendi (Cezerî Kâsım Paşa Medresesi Müderrisi, v. 1107/1696)
- Laz Mehmed Ağazâde İsmail Efendi (Ebü'l-fadl Medresesi Müderrisi, v. 1099/1688)
- Musâhib Paşa Hâcesi İbrahim Efendi (Edirne Kadısı, v. 1120/1708)
- Mü'min Efendi Damadı İsmail Efendi (Cenâbî Efendi Medresesi Müderrisi, v. 1101/1690)
- Müfettiş İbrahim Efendi Biraderzâdesi Abdullah Efendi (Mekke-Medine Kadısı, v. 1137/1725)
- Nakîbü'l-eşrâf Fenârîzâde Efendi Mahdûmu Seyyid Lütfullah Efendi (Hübyâr Medresesi Müderrisi, v. 1109/1697)
- Nakîbü'l-eşrâf Hâcezâde Efendi Mahdûmu Seyyid Mehmed Efendi (Sâniye-i Sarây-ı İbrahim Paşa Medresesi Müderrisi, v. 1113/1702)

- Osmanzâde Ahmed Tâib Efendi (Kahire Kadısı, v. 1136/1724)
- Seyrekzâde Seyyid Abdurrahman Efendi (Şah Sultan Medresesi Müderrisi, v. 1115/1704)
- Sûfî Emir Seyyid Mehmed Efendi (Medine Kadısı, v. 1142/1730)
- Şeyhülislam Ali Efendi Biraderi Ebûbekir Efendi (Süleymaniye Medresesi Müderrisi, v. 1089/1678)
- Şeyhülislam Ali Efendi Biraderzâdesi Abdülbaki Efendi (Fudayliyye Medresesi Müderrisi, v. 1127/1715)
- Şeyhülislam Ali Efendi Damadı Şerîf Efendi (Bursa Kadısı, v. 1121/1709)
- Şeyhülislam Mahmud Efendi (Şeyhülislam, v. 1130/1718)
- Tabib Ebü'l-is'âd Ahmed Efendi (Ûlâ-yı Hüsrev Kethudâ Medresesi Müderrisi, v. 1106/1695)
- Vânîzâde Seyyid Ahmed Efendi (Bursa Yıldırım Han Medresesi Müderrisi, v. 1115/1703)
- Yenişehirli Seyyid Hüseyin Efendi (Sâniye-i Dâmâd Efendi Medresesi Müderrisi, v. 1100/1689)
- Yenişehirli Şeyhî Mustafa Efendi (Sekkân Ali Medresesi Müderrisi, v. 1115/1704)

C. Fetâvâ-yı Ali Efendi

Çatalcalı Ali Efendi'nin fetvaları *Fetâvâ-yı Ali Efendi* adıyla henüz kendisi hayattayken bir araya getirilmiş olup bu çalışmanın fetva eminleri tarafından yapıldığı bilinmektedir. Bu başlık altında öncelikle söz konusu mecmuanın genel özelliklerinden bahsedilecek, ardından mecmuanın derlenişi ile ilgili tarihi süreç incelenecek, son olarak da mecmua üzerine yapılan nakil çıkarma çalışmaları hakkında bilgi verilecektir.

1. Fetâvâ-yı Ali Efendi'nin Genel Özellikleri

Sistematik yapısı itibariyle *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, klasik fıkıh kaynaklarında olduğu üzere *kitâblar* halinde tertip edilmiş; alt başlık olarak ise çoğunlukla *bâb*, *fasıl* ve *nev'* lafızları kullanılırken kimi zaman da konular *fî...* lafzıyla başlıklandırılmıştır. Her ne kadar birebir örtüşmese de mecmuanın konu tasnifinde *el-Hidâye* adlı eserin sistematığının büyük oranda takip edildiği görülür. Bu yönüyle mecmuanın Osmanlı dönemine ait diğer fetva mecmuaları ile aynı formatta hazırlandığı anlaşılmaktadır. Öte yandan yine benzerleri gibi

mecmuanın dili Türkçe olup eserin tamamında yalnızca beş adet Arapça fetva bulunmaktadır.⁵⁰ Başlıklarda ise Arapça tercih edilmiştir.

Tahâret kitabı ile başlayıp *Ferâiz* kitabı ile sona eren, en sonunda ise *Arazi* bahsine yer verilen eser üzerinde yaptığımız mukayeseli çalışma neticesinde⁵¹ Çatalcalı Ali Efendi'ye ait 4654 fetva bulunduğu tespit edilmiştir.⁵²

Fetâvâ-yı Ali Efendi'nin yalnızca İstanbul'da 100'e yakın yazma nüshası bulunmakta olup eserin günümüze ulaşan en eski nüshaları 1102 tarihinde istinsah edilmiştir.⁵³

53 kitaptan müteşekkil *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'de fetvaların en yoğun olduğu bölüm 384 fetvanın yer aldığı Vakıf kitabı olup Talâk (323), Da'vâ (311), Buyû (296), Nikâh (261) ve Şehâdet (268) kitapları da yoğunluklarıyla öne çıkmaktadır. En az sayıda fetva ise Eşribe kitabında bulunmakta (1); Müsâkât (2), Lukata (2), Sayd-Zebâih (4) ve Sarf (5) kitapları onu takip etmektedir.

Fetva dili ve kullanılan üslup açısından incelendiğinde, kendi dönemindeki diğer fetva mecmuaları gibi *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'de de soruların

⁵⁰ Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Kahire: Dâru't-tibâa, 1257, I, 67, 159, 171; II, 129, 185.

⁵¹ Doktora çalışmamız kapsamında yapılan söz konusu mukayese için önce *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin vakıf bahsi on farklı yazma nüshadan taranmış, üç nüshada matbu metne alınmamış fetvalar bulunduğu tespit edilmiş (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1065; Süleymaniye Ktp., Yazma Eserler, nr. 2303; TBMM Kitaplığı, nr. 1006) ve matbu metnin tamamı bu üç nüsha ile mukayese edilerek 4654 sayısına ulaşılmıştır. Bu sayı nihai olmayıp yalnızca Süleymaniye ve Bayezid Yazma Eser Kütüphaneleri ile İstanbul Müftülük Kütüphanesinde eserin 100'e yakın yazma nüshasının bulunduğu düşünülürse Ali Efendi'ye ait daha pek çok fetvaya ulaşılması mümkündür. Öte yandan *Fetâvâ-yı Ali Efendi* tarafımızca neşre hazırlanmaktadır.

⁵² Literatürde mevcut bilgi her ne kadar eserde 4412 fetvanın bulunduğu yönünde olsa da (Cengiz Kallek, "Fetâvâ-yı Ali Efendi", *DİA*, XII, 438) bu sayının yalnızca matbu nüshadaki fetvaları ihtiva ettiği anlaşılmaktadır. Eser tab' edilirken yazma nüshalarda bulunan bazı fetvalar gözden kaçmış ve matbu nüshaya dâhil edilmemiş olabilir.

⁵³ Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 1113; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1065. Mevcut literatürde 1100 tarihli bir nüshanın mevcudiyetinden söz edilmekte ve bu bilginin dayanağı olarak Süleymaniye Kütüphanesinde İzmir, nr. 251 ve Esad Efendi, nr. 1070 künyesiyle kayıtlı nüshalara işaret edilmektedir (Kallek, "Fetâvâ-yı Ali Efendi", XII, 438; Okumuş, *Osmanlı Şeyhülislamlarından Çatalcalı Ali Efendi'nin Fetvalarında Nikâh (Evlenme Akdi)*, s. 45). Ancak bu nüshalardan ilkinin Mehmed Emin b. Ahmed adlı bir müstensih tarafından 1190 tarihinde istinsah edildiği açıkça görülmektedir (Süleymaniye Ktp., İzmir, nr. 251, vr. 269b). İkinci nüshanın ise ferağ kaydı bulunmadığı için istinsah tarihi ile ilgili bir şey söylemek mümkün görünmemektedir. Bu nedenlerle mevcut nüshalara dayanarak *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin en eski nüshalarının 1102 yılında istinsah edilmiş olduğu anlaşılmaktadır.

genellikle uzun ve ayrıntılı, cevapların ise kısa ve tek kelimelik/cümlelik olduğu görülmüştür. Özellikle sorular, meseledeki bütün detayların yer alacağı ve kendisine en kısa ifadeyle cevap verileceği şekilde itinayla tanzim edilmiştir. Fetva dilinin bu denli teknik ve mütekâmil bir yapıya kavuşmasında fetva eminliği müessesesinin oturmuş olması oldukça etkilidir. Fetva müsevvidliği yapan kişiler alanlarında uzman şahsiyetler olup bu vazifede hoca-talebe ilişkisine dayalı bir yapı yerleşmiştir. Bu işleyişe ilave olarak Çatalcalı Ali Efendi'nin de bu hususta hassasiyet gösterdiği söylenebilir. Nitekim dönemin kaynaklarında Ali Efendi'nin soruların en düzgün kalıplarla ifade edilmesi, gereksiz hiçbir ayrıntıya yer verilmemesi ve şekil açısından bütünlüğün oluşturulması hususlarındaki titizliğine işaret edilmektedir.⁵⁴ Ayrıca on üç yıla yayılan bir dönemde tedericen yazılan ve farklı fetva eminlerinin kaleminden geçen fetva metinlerinde, meselelerin tasvirinde başvuru fikhî önermelerin yapısal tutarlılığı ve kullanılan ifadelerin bütünlüğü dikkat çekicidir. Bunda, hem fetva müessesesi bünyesinde oluşan ilmî geleneğin ve hem de Çatalcalı'nın bahsi geçen memurların eğitim ve vazifeleriyle yakından ilgilenmesinin etkili olduğu düşünülebilir.

Fetâvâ-yı Ali Efendi'nin tamamında görülen dil ve üslup tutarlılığı, fetvaya konu olan olaylarda zikredilen sembolik isimlerde de kendisini gösterir. Bu bağlamda erkekler için sırasıyla Zeyd, Amr, Bekir ve Beşir; kadınlar için ise yine sırasıyla Hind, Zeyneb, Hatice ve Âişe isimleri kullanılmış, birden fazla kişinin yer aldığı hiçbir fetvada ilk erkek için Bekir ya da ilk kadın için Fatıma ismi kullanılmayıp söz konusu sıralamaya büyük oranda riayet edilmiştir. Öte yandan bazı şeyhülislam fetvalarında gayr-ı müslimler için *Yorgo*, *İlya* gibi özel isimler kullanıldığı bilirse de⁵⁵ *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'de böyle bir durum olmayıp Müslümanlar için kullanılan sembolik isimlerin onlar için de kullanıldığı görülmüştür. Yalnızca ismin sonuna *Zeyd-i yahudi*, *Hind-i nasraniyye* gibi dinini belirten vasıf eklenir.

Son olarak belirtilmelidir ki; *Fetâvâ-yı Ali Efendi* hukukun her alanına dair ihtiva ettiği fetvalarıyla Osmanlı Devleti'nin 17. yüzyıldaki dinî, hukuki, içtimai ve iktisadi yapısını yakından tanımak isteyen tüm araştırmacılar için zengin ve önemli bir kaynaktır.

⁵⁴ Şerifzâde Seyyid Mehmed Efendi, *el-Mecmuatü'l-aliyye fi'l-fikhi'l-Hanefiyye*, vr. 1b.

⁵⁵ Heyd, Uriel, "Osmanlı'da Fetva Müessesesinin Bazı Tezahürleri", *Osmanlı Hukukunda Fetva*, ed. Süleyman Kaya, Yunus Uğur, Mustafa Demiray, İstanbul: Klasik yayınları, 2018, s. 38.

2. Çatalcalı Ali Efendi Fetvalarının Derleniş Süreci

Yazma nüshalara müstensihleri tarafından iliştirilen ferağ kayıtları, okuyucuya eserlerin istinsah süreçleri ile ilgili kıymetli bilgiler verir. Çok sayıda yazma nüshası bulunan *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'de yer alan ferağ kayıtları da oldukça önemli ve dikkat çekici olup bu başlık altında söz konusu kayıtlardan hareketle eserin derleniş süreci ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

Hicrî 1084-1097 tarihleri arasında meşihat makamında bulunmuş olan Çatalcalı Ali Efendi'nin fetvalarının derlenmesinde iki fetva emini etkin rol oynamıştır: Grebneşi Mustafa Efendi ve Gelibolulu Fâzıl Mahmud Efendi.

Minkârîzâde Yahyâ Efendi'nin meşihatının son, Çatalcalı Ali Efendi'nin ise ilk yıllarında fetva eminliği vazifesinde bulunan Grebneşi Mustafa Efendi⁵⁶ fetva eminliği döneminde Şeyhülislam Ali Efendi'nin fetvalarını, bu fetvaların muteber kitaplarda yer alan delilleriyle birlikte toplayıp kaydetmeye başlar. Grebneşi'nin çalışmasının bir nüshası İstanbul Müftülüğü Kütüphanesinde olup mecmuanın ferağ kaydında şu ifadeler yer almaktadır:

Mevlâmız ve Efendimiz İslam meşâyihinin şeyhi Ali Efendi zamanında vâki olan meselelerin suretleri ve cevapları bu mecmuada toplandı. Bunları cömert Rabbinin mağfiretine muhtaç günahkâr kul Mustafa, nâm-ı diğer Grebneşi toplayıp tertîb etti. Fakir kul Ali b. Huseyn de bunu tahrîr etti.⁵⁷

Bu kayıтта her ne kadar Ali Efendi'nin meşihati döneminde meydana gelen meselelerin suret ve cevaplarının toplandığı belirtilse de bu çalışmada Ali Efendi'nin fetvalarının soru-cevap olarak yer almadığı, yalnızca Ali Efendi'nin fetva verirken dayandığı muteber delillerin sıralandığı görülür. Bu mecmua gerek sınırlı muhtevası, gerekse tertibinin dağınıklığı ile tamamlanamamış bir çalışma görüntüsü arz etmektedir. Kanaatimizce Grebneşi Mustafa Efendi'nin

⁵⁶ Rumeli'nin Grebneş kasabasında dünyaya gelen Mustafa Efendi, ilim tahsili için İstanbul'a gelip medrese okuduktan sonra Şeyhülislam Minkârîzâde Yahyâ Efendi'ye mülâzım olmuştur. Muhtelif medreselerde ifa ettiği müderrislik vazifesinin yanı sıra 1081 yılında fetva emini de olan Grebneşi, 1089'da Selânik kadılığı ile görevlendirilinceye dek bu makamda hizmet etmiş, bu tayinin akabinde fetva eminliğine Atâullah Mehmed Efendi getirilmiştir. 1093 yılında ise Mısır kadılığına tayin edilen Mustafa Efendi bu vazifesine giderken Belen'de vefat etmiş ve Antakya'da defnedilmiştir (Şeyhî, *Vekâyiü'l-fuzelâ*, s. 1239-1241). Özen bu zatın nisbesinin kaynaklarda Kerenbişi, Gerebenişi vb. muhtelif şekillerde kaydedilmiş olduğunu belirterek Grebneşi nisbesini tercih ederken (Özen, "Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü", s. 364) *Vekâyiü'l-fuzelâ* tercümesinde Grebneşi nisbesi kullanılmıştır. Grebneş adıyla bahsedilen kasabanın Osmanlı'nın Manastır vilayetine bağlı olup bugün Yunanistan sınırlarında bulunan "Grebene" şehri olması kuvvetle muhtemel olduğu için biz de bu ikinci söyleyişi tercih ettik.

⁵⁷ Grebneşi Mustafa Efendi, *Fetâvâ fi ahdi Ali Efendi*, İstanbul Müftülüğü Ktp., nr. 185, vr. 313b.

bu mecmuadan ayrı olarak Ali Efendi fetvalarını derlediği müstakil bir fetva mecmuası da bulunmalıdır; ancak böyle bir mecmua tarafımızca henüz tespit edilememiştir.

Grebneşi'nin Selânik kadılığına tayiniyle fetva eminliğine getirilen Atâullah Mehmed Efendi bu vazifesini dört yıl sürdürür. Çatalcalı Ali Efendi'nin şeyhülislamıktan azledilip sürgüne gönderildiği 1097 yılında, fetva emini Atâullah Efendi de görevden alınır.⁵⁸ Ali Efendi'nin İstanbul'a dönmesine izin verildiği 1101 yılında şeyhülislamlık makamında Ebûsaidzâde Feyzullah Efendi, fetva eminliğinde ise Ali Efendi'nin mülâzımlarından Gelibolulu Fâzıl Mahmud Efendi bulunmaktadır. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin mevcut haliyle günümüze ulaşmasında en büyük emeğe sahip olup kaynaklarda kendisinden "Mahmud Efendi" diye bahsedilen kişi, işbu Gelibolulu Fâzıl Mahmud Efendi'dir.⁵⁹ Kendisinden "*aşina-yı bahr-i ulûm, ekser-i fûnûnda mâhir, bi-tahsîs ilm-i fikhda akranı nadir idi*"⁶⁰ şeklinde bahsedilen Fâzıl Mahmud Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin derleniş sürecinde ifa ettiği hizmeti şu satırlarla ifade eder:

Merhum Şeyh Mehmed Efendi'nin oğlu merhum Şeyhülislam Ali Efendi Hazretlerine ait bu kıymetli fetvaların tertibi, onları toplayan ve düzenleyen fakir kul Gelibolu şehrinde doğumuyla meşhur Mahmud b. Muhammed'in elinde sona erdi. Bu cem', tehzib, tecnis ve tertib işine beni sevk eden şudur: Grebneşi namıyla meşhur hocam merhum Mustafa Efendi bahsi geçen Efendimizin (Ali Efendi) zamanında fetva emini olunca ve bu işin zorluğu artınca, merhum bana olan büyük şefkati ve hüsni-zanmı vesilesiyle beni olayları ve meseleleri inceleme hizmetine aldı. Soru soranların yazdıkları suretleri temize çekmem hususunda bana güvendi. Bu vesileyle tertib edilmiş pek çok mühim meselenin sureti -bu tertiple olmasa da- elimde toplandı. Sonra hocamın zamanı dolup fetva eminliği başkasına tevdi edilip daha önce olduğu üzere bu iş yine bana havale edilince; mevcut suretlerin üzerine ilave edilmeyi hak eden hususları ilave etmeye başladım. Ancak meseleler çoğalıp

⁵⁸ Burada zikredilen Mehmed Atâullah Efendi 1093, 1098, 1113 tarihlerinde üç kez fetva eminliğine tayin edilmiş, 1125 yılında şeyhülislamlık makamına da getirilmiştir (Vâmık Şükrü Altınbaş, "Fetva Emini Mehmed Atâullah Efendi", *Diyanet İlmî Dergi*, c: 4, sayı: 7-8, yıl: 1965, s. 123).

⁵⁹ Aslen Gelibolulu olan Mahmûd b. Mehmed b. Mahmûd İstanbul'a gelip Grebneşi Mustafa Efendi'ye intisap etmiş ve Çatalcalı Ali Efendi'den mülâzım olmuştur. Medrese tahsilini tamamladıktan sonra muhtelif medreselerde müderrislik vazifesi ifa eden Mahmud Efendi, 1101 yılında Ebûsaidzâde Feyzullah Efendi'nin şeyhülislam olmasıyla birlikte fetva eminliğine tayin edilmiştir. Bir dönem Kudüs ve Galata kadılığı da yapan Mahmud Efendi, 1115'te Paşmakçızâde Seyyid Ali Efendi'nin şeyhülislam oluşuyla ikinci kez fetva eminliğine getirilmiştir. 1118'de Bursa kadılığı da yapan Gelibolulu, 1121 yılında vefat ederek Eyüp'te defnedilmiştir (Vâmık Şükrü Altınbaş, "Fetva Emini Mahmud Efendi", *Diyanet İlmî Dergi*, c: 4, sayı: 10-11, yıl: 1965, s. 188; Şeyhî, *Vekâyiü'l-fuzelâ*, s. 2477-79).

⁶⁰ Şeyhî, *Vekâyiü'l-fuzelâ*, s. 2479.

da soru sahiplerinin aradıkları cevapları tespit etmek zorlaşınca; meselelerin muhtevasına herhangi bir müdahalede bulunmadan fasıllar ekleyerek tertibini değiştirdim. İlk bakışta görüleceği üzere bu meselelerin içinde tekrarlar var; ama ben bunu kitabı güzelleştirmeyi tamamlamak için yaptım ki böylece bu meseleler üzerinde düşünen kişi bu kitabın benzerlerinde bulamayacağı bazı faydalar bulsun ve sonuçlara (rahatlıkla) ulaşsın.⁶¹

Bu kıymetli kayda göre Grebneşi'nin fetva eminliği döneminde tabiri caizse onun asistanlığını yapan Mahmud Efendi, meseleleri ve delillerini toplama işini hocasının vefatından sonra da sürdürmüştür. Ancak bu işi başlangıçta belli bir tertiple yapmadığı için zamanla bu birikimden istifade imkânı zorlaşmıştır. Netice olarak elindeki malzemeyi düzenleme işine girişen Mahmud Efendi fetvaları konularına göre ayırmış, fasıllar eklemiş, benzer/tekrar fetvalar olmasını da göze alarak Ali Efendi'ye ait bütün birikimi tertip etmiş ve hocasına olan vefa borcunu bu şekilde ifa etmiştir.

Grebneşi ile Fâzıl Mahmud Efendi'nin Ali Efendi fetvaları üzerindeki bu mesaileri, eser üzerine zeyl yazan Gedizli Mehmed Efendi tarafından da şu şekilde ifade edilmiştir:

Malum ola ki Çatalcalı es-Seyyid Ali Efendi hazretlerinin fetâvâ-yı şerifi evvela Grebneşi Mustafa Efendi emînü'l-fetvâ iken tertib olunup mûmâ ileyh ba'de-zemân alfil olmakla yerine emînü'l-fetvâ tayin olunan Fâzıl Mahmud Efendi marifetiyle bin on üç tarihinde hâlen mütedâvil olan nüsha-i celîle tezyin ve nev'un âhar vaz' olunup bir zaman murûrunda Mahmud Efendi hayatta olan Ebûsaidzâde Feyzullah Efendi hazretlerinin zamanında ve bazı Paşmakçızâde es-Seyyid Ali Efendi zamanında verilen fetvalar olup Fâzıl Mahmud Efendi'nin ve üstadı Grebneşi Mustafa Efendi'nin tashihi ile musahhah olup ba'dehu Fâzıl-ı mûmâ ileyh müşârun ileyh Çatalcalı Ali Efendi'den sonra saire dahi birkaç defa fetva emini olmakla şeref bulan mûmâ ileyh Fâzıl Mahmud Efendi hazretlerinin cem' eyledikleri fetvalardır deyu Şeyhülislam Yahyâ Tevfik Efendi hattıyla Fetâvâ-yı Ali Efendi Zeyli diyerek kendi tahrir buyurdıkları Ali Efendi Fetâvası hamîşine kayd eyledikleri bin altı yüz yirmi dört fetvâ-yı şerîf işbu mecmuaya hatt-ı âcizanem ile nakl olunduktan sonra ve mâ udife ileyhi lafziyle her faslın zeyline teksîran li'l-fevâid bazı suver-i celîle kayd olundu. Nazar buyuran ihvândan müncâdır ki nazar-ı afv ile ma'zûr tutup duadan unutmayalar.⁶²

Fetâvâ-yı Ali Efendi'nin günümüze ulaşan en eski nüshaları Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmakta olup Fâzıl Mahmud Efendi'nin fetva emini olarak

⁶¹ *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Süleymaniye Ktp., Yeni Cami, nr. 647; Süleymaniye Ktp., Nuruosmaniye, nr. 2016 (ferâğ kaydı). Bu ferâğ kaydının aslı Arapça olup tarafımızca tercüme edilmiştir. Öte yandan eserin derleniş sürecine dair çok önemli bilgiler ihtiva ettiği için sonraki tarihlerde istinsah edilen bazı nüshalarda da bu kayda yer verilmeye devam edilmiştir. Örnekler için bak: Süleymaniye Ktp., Yeni Cami, nr. 648 (1108 tarihli); Süleymaniye Ktp., Mihrîşah Sultan, nr. 137 (1146 tarihli), Süleymaniye Ktp., Nuruosmaniye, nr. 2019 (1164 tarihli).

⁶² Gedizli Mehmed Efendi, *Zeyl-i Ali Efendi Mecmuası*, Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp., nr. 1248, vr. 1b.

vazife yaptığı 1102 tarihinde istinsah edilmiştir. Ali Efendi'nin sürgünden dönüp İstanbul'da ikamet ettiği bir dönemde, talebesi ve mevcut şeyhülislamın fetva emini Fâzıl Mahmud Efendi'nin yaptığı çalışma Sultan'ın dikkatini çekmiş ve ma'zûl şeyhülislamı tekrar gündeme getirmiş olabilir. Nitekim fetvalarının bu şekilde derlenmesinin hemen ardından, 1103 Cemaziyelâhir'inde Sultan II. Ahmed tarafından Edirne'ye davet edilen Çatalcalı, ikinci kez şeyhülislamlığa tayin edilmiştir. Bu vesileyle daha önce azledilmiş bulunan Ali Efendi'nin itibarının iade edildiği söylenebilir.

Grebneşî ve Fâzıl Mahmud Efendi'nin mesailerini ile ortaya çıkan *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, ilmiye sınıfında büyük bir teveccühle karşılanmış, hızla çoğaltılmasının yanı sıra fetvaların kenarına nakil yazımı çalışmalarına da hemen başlanmıştır. Nitekim eserin 1102 ve 1104 tarihli en eski nüshaları dahi nakilli olarak istinsah edilmişlerdir. Bazı müellifler ise nakilleri fetvaların kenarına not etmenin ötesinde, müstakil olarak *Nukûl-i Fetâvâ-yı Ali Efendi* vb. isimlerle çalışmalar hazırlamışlardır ki bu kişiler hakkında bir sonraki başlıkta ayrıntılı bilgi verilecektir. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'ye müstakil olarak nakil yazan isimler arasında Salih b. Ahmed el-Kefevî'nin çalışması öne çıkmış; ilerleyen dönemde eser tab' edilirken onun çalışması esas alınmıştır. Eserin ilk matbu basımı tek cilt halinde hicrî 1245 yılında yapılmış; ilerleyen yıllarda iki cilt olarak tab' edilmeye devam edilmiştir.⁶³

3. Fetâvâ-yı Ali Efendi Üzerine Yapılan Nükûl Çalışmaları

Müftüler tarafından verilen fetvaların güvenilirliğini göstermek adına, bu fetvalarla birlikte alanında otorite kabul edilen bir kişiden yahut muteber fıkıh kitaplarından iktibaslar yapılması şeklinde gerçekleştirilen nakil yazımı, fıkıh geleneğinde bilinen bir uygulamadır. Osmanlı Devleti'nde XVI. yüzyılda kadıların Hanefî mezhebindeki sahih görüşlerle hüküm vermeleri kanunla genel prensip haline getirilmiş, kenar müftüleri yine aynı dönemde fetvalarının kaynaklarını yazmakla yükümlü tutulmuş, buna mukabil şeyhülislamlara böyle bir vazife verilmemiştir. Bununla birlikte şeyhülislam fetvalarından gerek halkın, gerekse ilmiye sınıfının yeterince istifade edebilmesi için genellikle fıkıh literatürüne vâkıf olan fetva eminleri yahut şeyhülislamların mülâzımları tarafından fetvaların nakilleri çıkarılmış, söz konusu mecmualar pek çok zaman

⁶³ İstanbul 1258, 1266, 1272, 1278, 1283, 1286, 1289, 1311, 1322, 1324-1325 vd.

nakilleriyle birlikte istinsah edilmiştir.⁶⁴ Şeyhülislam fetvalarının belirli fıkıh kitaplarından nükül yazılarak bir mecmuada toplanmış olmaları, yalnızca kendilerinden daha iyi istifade edilebilmesi için değil; söz konusu fetvaların sonraki dönemlerde muteber ve mütedavil olması için de önemli bir etkidir.⁶⁵

Fetâvâ-yı Ali Efendi de üzerine muhtelif isimler tarafından nakiller çıkarılmış ve daha ilk nüshalarından itibaren nakilli olarak çoğaltılmış mecmualardandır. Ne var ki *Fetâvâ-yı Ali Efendi* üzerine yapılan nakil çalışmaları hakkında birbiriyle çelişen bilgiler bulunmaktadır. Bu hususta en yaygın bilgi; Ahıskalı Ahmed Efendi ile Gedizli Mehmed Efendi'nin yalnızca nakillerden oluşan birer eser kaleme aldığı, Salih b. Ahmed el-Kefevî'nin ise bu nakilleri ilgili fetvaların altına yerleştirerek matbu metne esas teşkil edecek nüshayı hazırladığı şeklindedir.⁶⁶ Oysa her ne kadar Ahıskalı Ahmed Efendi'nin vefat tarihi tarafımızca tespit edilemese de en azından Gedizli Mehmed Efendi'nin Kefevî'den yaklaşık yüz yıl sonra yaşadığı bilinmektedir.⁶⁷ *Fetâvâ-yı Ali Efendi* üzerine yapılan nükül çalışmaları ile ilgili bir diğer bilgi ise Mustafa b. Şeyh Mehmed, Ahıskalı Ahmed Efendi, İbnu'l-Mukayyid ve Salih Kefevî'nin birer nakil çalışması yaptığı, eserin basımı sırasında ise Kefevî'nin çalışmasının esas alındığı şeklindedir.⁶⁸ Ancak bu bilgide de müstakil bir nükül çalışması olmasına rağmen Gedizli Mehmed Efendi'ye yer verilmediği görülmektedir.

Bu makalede *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin “Tahâret” ve “Kerâhiyye-İstihân” bölümleri esas alınarak, yukarıdaki kaynaklarda ismi geçen Ali Efendi nakilleri arasında mukayeseli bir çalışma yapılmış ve beş kişi tarafından *Fetâvâ-yı Ali Efendi* üzerine müstakil nükül çalışması yapıldığı sonucuna ulaşılmıştır.

⁶⁴ Arslan, *Nuküllü Fetva Mecmuaları*, s. 46-48.

⁶⁵ Kaya, “Vekâlet Akdine Dair Bir Tartışma Bağlamında Osmanlı Döneminde Fetvanın Müftâ-Bih Hale Geliş Süreci”, s. 81.

⁶⁶ Kallek, “Fetâvâ-yı Ali Efendi”, XII, 438; Okumuş, *Osmanlı Şeyhülislamlarından Çatalcalı Ali Efendi'nin Fetvalarında Nikâh (Evlenme Akdi)*, s. 46; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013, s. 325-326.

⁶⁷ Salih b. Ahmed el-Kefevî 1137/1724, Gedizli Mehmed Efendi ise 1252/1837 tarihinde vefat etmiştir (Şeyhî, *Vekâyü'l-fuzelâ*, s. 3111-3112; Abdullah Ceyhan, “Gedizli Mehmed Efendi”, *DİA*, XIII, 551). Ahıskalı Ahmed Efendi'nin vefat tarihine ulaşılammış olmakla birlikte, 1632-1730 yılları arasında yaşayan ulemanın biyografilerine yer verilen *Vekâyü'l-fuzelâ*'da zikredilmediği için, bu tarihten -dolayısıyla Kefevî'den- sonra vefat ettiği düşünülebilir.

⁶⁸ Özen, “Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü”, s. 299.

a. Mustafa B. Şeyh Mehmed (v. 1105/1694)

Şakkak Fındık Mustafa Efendi olarak bilinen müellif aslen İstanbulludur. Dâvûdzâde Mustafa Efendi'den mülâzım olduktan sonra muhtelif medreselerde müderrislik yapmış; Kandiye, Manisa ve Filibe'deki kadılık vazifelerinin akabinde 1105 senesinde emekli olmuş ve aynı yıl vefat etmiştir.⁶⁹

Fındık Mustafa Efendi *Nükûlü'l-fetâvâ* ismini verdiği eserinin mukaddimesinde, fıkıh ilmiyle meşgul iken Ali Efendi'nin fetvalarını ihtiva eden güzel bir eser gördüğünü, bu eserde yer alan fetvaları tek tek inceleyerek her fetvanın kaynağını muteber kitaplardan çıkardığını şu şekilde belirtir:

Bu abd-i fakir-i müstefiz-i eltâf-ı Hüdâ ve mütemessik-i habl-i metn-i şer'-i ğarrâ Mustafa b. Şeyh Mehmed -âmelehumâ rabbuhuma bi-eltâfihî'l-evfâ ve efdâlihî'l-aksâ- ... müstağrak-i zünûb ve iftikâr olmakla uhrevî eltâf-ı Rabb-i kadîre vusûle medâr olmak için evkât-ı kirânâme-i ömr-i azizi eşref-i ulûm olan ilm-i fikh-ı şerîfe sarf ve iştiğâl üzere iken Hazreti veliyyunniâm ale'l-kadri celîlu'l-keram el-bahru'n-nâfi' ve'l-bedru's-sâti' imamu'l-eimme sirâcu'l-ümme şeyhu meşâyihî'l-islam vahîdu'l-asr müftî'l-enâm el-müsemmâ bi-ibni ammi'r-rasûl ve zevci'l-betûl -mettaanallahu bi-tûl-i bekâhu ve nâle mâ yetemannâhu- hazretlerinin zaman-ı saadetlerinde iftâ buyurdıkları fetâvâ-yı şerîfeleri câmi' bir kitâb-ı savâb intisâb ile şerefyâb olduğumda min evvelihî ilâ âhirihi tetebbu' edip her fetvâ-yı şerîfeyi ... burhânın menkûl-anhlarını kütüb-i mu'teberâtdan bi-ibâratihî nakl ve zeyline tahrîre Cenâb-ı rabbu'l-erbâb bu abd-i adîmu'l-istitâayı tevfiik ile müşerref eyleyip *Nükûlü'l-fetâvâ* deyu tesmiye ve tevsîm eylemişimdir. Fazl-ı Rabb-i mâ-zâle'n-niâm'dan katre cüyum ki nuşte-i ceride-i a'mâlim olan zellât ve cerâimi imhâ ve bu ğarik-i bahr-i âsâma ve valideynime bâis-i rahmet olup Cenâb-ı Hâliku'l-berâyâ -celle ve alâ-nâr-ı elim-i cahîmden incâ eyleye.⁷⁰

Önce fetvanın, sonra da fetvayla ilgili nakillerin zikredildiği eser siyer bahsiyle bitmekte olup muhtemelen müellif bu çalışma esnasında vefat ettiği için eserini tamamlayamamıştır. Çatalcalı Ali Efendi'den yalnızca iki yıl sonra vefat eden Mustafa Efendi'nin bu çalışması, tespit edebildiğimiz kadarıyla *Fetâvâ-yı Ali Efendi* üzerine yapılan en erken müstakil nükûl eseri olması açısından oldukça önemlidir.

b. Salih B. Ahmed el-Kefevî (v. 1137/1724)

Kırım'daki Kefe-Bahçesaray'da dünyaya gelen Salih Efendi İstanbul'a gelip medrese eğitimini tamamlamış, mülâzım olduktan sonra da muhtelif medreselerde müderrislik vazifesinde bulunmuştur. Bir dönem Haremeyn-i

⁶⁹ Şeyhî, *Vekâiyu'l-fuzelâ*, s. 1960-1961.

⁷⁰ Şakkâk Fındık Mustafa Efendi, *Nükûlü'l-fetâvâ*, Süleymaniye Ktp., Yozgat, nr. 325, vr. 1b.

şerifeyn müfettişliği de yapan Kefevî, Süleymaniye Medresesi'nde vazife yaparken 1137 yılında vefat etmiştir.⁷¹

Salih el-Kefevî hazırladığı *Fetâvâ-yı Ali Efendi* nüshasının mukaddimesinde eserin hazırlık süreciyle ilgili şu açıklamalarda bulunur:

Bu abd-i müstefz-i eltâf-ı Hüdâ Sâlih bin Ahmed el-Kefevî -âmelehumallahu teâlâ bi lutfihî- müstağrak-i bahr-i zünûb olmakla uhrevî eltâf-ı Rabbi'l-âlemîne vusûle medâr olmak için merhûm Şeyhulislam Müftî'l-enâm Ali Efendi -rahmetullahi aleyh rahmeten vâsi'aten- hazretlerinin iftâ buyurdıkları fetâvâ-yı şerifelerini câmi' bir kitab-ı savâb intisâb ile şerefyâb olduğumda min evvelihî ilâ âhirihi tetebbu' edip her fetvâ-yı şerifenin menkûl anhlarını kütüb-ü mu'teberâtdan bi-ibâratihî nakl ve zeyline tahrîre Cenâb-ı Rabbi'l-erbâb bu abd-i adımı'l-istitâayı tevfiik ile müşerref eylemiştir. Cenâb-ı Hâliku'l-beşer nûşte-i cerîde-i a'mâlim olan zülât ve cerâimimi afv ile ilhâk-ı nâr-ı elim ve cahîmden incâ eyleye.⁷²

Görüldüğü gibi Kefevî'nin ifadeleri, Fındık Mustafa Efendi'nin ifadeleri ile büyük bir benzerlik arz etmektedir. Kefevî'nin kendisinden yaşça büyük olan ve fetvalara kendisinden farklı nakiller çıkarmış bulunan Fındık Mustafa Efendi'nin yarım kalmış çalışmasını görüp görmediğini bilemiyoruz; ancak yaptığı işi hemen hemen aynı cümlelerle ifade etmiş olması dikkat çekicidir.

Daha önce de zikredildiği gibi Salih Kefevî'nin önce Ali Efendi fetvalarına, sonra da fetvayla ilgili nakillere yer verdiği eserinin, temelde Ahıskalı Ahmed Efendi ile Gedizli Mehmed Efendi'nin çalışmalarına dayandığı yaygın kabul görmektedir. Oysa Kefevî'nin bu yönde bir açıklaması bulunmadığı gibi, bahsi geçen zâtlardan önce yaşadığı için bu ihtimal tarihen de mümkün görünmemektedir. Bu nedenlerle Kefevî'nin çalışmasını müstakil bir nükûl eseri olarak görmek daha isabetli olacaktır.

Kefevî'nin hazırladığı *Fetâvâ-yı Ali Efendi* nüshası her ne kadar eserin matbu hale getirilmesi sürecinde esas alınan nüsha olsa da *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin matbu nüshasının Kefevî derlemesiyle birebir aynı olduğu düşünülmemelidir; zira eserin Vakıf Kitabında yaptığımız tarama neticesinde, matbu nüshaya Kefevî nüshasında bulunmayan sekiz fetvanın eklendiği tespit edilmiştir.⁷³ Buradan hareketle, eser tab' edilirken Kefevî nüshasının farklı nüshalarla ve Çatalcalı Ali Efendi'ye ait muhtelif fetva varakalarıyla mukayese edilerek eksiklerinin tamamlandığı düşünülebilir. Öte yandan Kefevî, yaptığı derlemenin sonuna muhtelif konularla ilgili bazı nakiller de yerleştirmiştir.

⁷¹ Şeyhî, *Vekâiyü'l-fuzelâ*, s. 3111-3112.

⁷² Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 2391, vr. 1b.

⁷³ *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 172, 176, 177, 180, 185, 187, 191, 193.

Çatalcalı Ali Efendi'ye ait olmayan ve incelediğimiz diğer hiçbir yazma nüshada görülmeyen bu nakiller, eserin basımında Kefevî nüshası esas alındığı için matbû metne de geçmiş ve *Fetâvâ-yı Ali Efendi* ile birlikte basılagelmiş olmalıdır.

c. İbnü'l-Mukayyid (v.?)

Seyyid Mehmed b. Seyyid Mustafa İbnü'l-Mukayyid tarafından hazırlanan nükûl çalışması 1161/1748 yılında istinsah edilmiştir.⁷⁴ Müellifi hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadığımız bu nakil mecmuasında fetvalar bulunmamakta, yalnızca nakillere yer verilmektedir. Eserin başında mukaddime mahiyetinde herhangi bir açıklama yapılmadığı gibi, ulaşabildiğimiz tek nüshasının ferağ kaydı da bulunmamaktadır. Son olarak, tahâret bahsine dair nakiller ile başlayan mecmuada *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'de yer alan tüm fetvalara nakil çıkarılmadığı, çalışmanın rehin meselelerine dair nakillerle sonlandırıldığı görülmektedir.⁷⁵

d. Ahıskalı Ahmed Efendi (v.?)

İnebolu kadılarından Ahıskalı Ahmed Efendi, söz konusu beldede kadılık yaparken *Fetâvâ-yı Ali Efendi* üzerine bir nakil çalışması yapmıştır.⁷⁶ Müellifi hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadığımız, istinsah ya da ferağ kaydı da bulunmayan bu çalışmada da yalnızca nakiller bulunmakta, fetvalar zikredilmemektedir. Ahıskalı Ahmed Efendi'nin Ali Efendi fetvalarına çıkardığı nakiller büyük oranda Kefevî'nin nakilleriyle aynı olmakla birlikte, konuların tasnifi ve fetvaların tertibi hususunda farklılıklar görülmektedir. Ahıskalı ile Kefevî'nin aynı fetvalara aynı nakilleri verişini her ne kadar birbirlerinden almış olma ihtimalini akla getirirse de, bu hususta kesin bir tespit yapamadığımız için Ahıskalı Ahmed Efendi'nin bu eserini müstakil bir nükûl çalışması olarak vermemiz daha yerinde olacaktır.

⁷⁴ Özen, "Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü", s. 299.

⁷⁵ İbnü'l-Mukayyid, *Kitâbu Nukûl-i Fetâvâ-yı el-Merhûm Şeyhülislam Ali Efendi*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1031.

⁷⁶ Eserin kapak sayfasında şu bilgilere yer verilmiştir: "*Sâbikan mahrûse-i İnebolu kadısı merhûm ve mağfûr Ahıskevî Ahmed Efendi'nin mahrûse-i mezbûrede zamân-ı hükûmetinde tahrir eylediği Nukûl-i Fetâvâ-yı Ali Efendi'dir. İstifade olundukca merhûm-ı mûmâ-ileyh duâ-i hayr ile yâd olunmak mercüvdür.*" (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 218).

e. Gedizli Mehmed Efendi (v. 1252-1253/1837)

1165/1752 yılında Kütahya/Gediz’de doğan müellifin tam ismi Mehmed b. Ahmed b. Şeyh Mustafa el-Gedûsî olup hem anne hem de baba tarafından seyyiddir. Şeyhülislam Atâullah Efendi’den mülâzım olduktan sonra Bayezid Medresesi müderrisliği ile başladığı vazife hayatı; üstlendiği çeşitli müderrislik, kadılık vd. görevlerinin ardından fetva eminliği ile son bulur. Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılmasına önyak olan isimlerden Seyyid Mehmed el-Gedûsî 1252-1253/1837’de İstanbul’da vefat etmiştir. Velûd bir müellif olan Gedûsî; Şeyhülislam Abdürrahim Efendi, Çatalcalı Ali Efendi ve Dürrîzâde Mehmed Ârif Efendi’nin fetvalarına nükûl yazmış ve *Hidâye*’yi şerh etmiştir.⁷⁷

Gedizli Mehmed Efendi’nin Ali Efendi fetvaları için kaleme aldığı nükûl mecmuası yalnızca nakillerden oluşmakta olup 1219/1804 tarihine aittir.⁷⁸ Tahâret bahsiyle başlayıp Arazi bahsiyle nihayete ermek suretiyle *Fetâvâ-yı Ali Efendi*’nin tamamına nükûl çıkarıldığı anlaşılan mecmuanın oldukça sistematik ve düzenli bir şekilde telif edildiği görülmektedir. Mukaddimesinde “*Fakir kul Seyyid Hâfız Mehmed b. Ahmed b. Şeyh Mustafa el-Gedûsî der ki: İşte bu mecmua âlim ve fâzıl, devrinin mümtaz, asrının müstesna şahsiyeti Şeyhülislam Müfti’l-enâm Ali Efendi merhumun fetvalarının nakilleridir*” ifadeleri yer alan mecmuanın ferağ kaydından Gedûsî’nin mecmuayı bizzat istinsah ettiği anlaşılmaktadır.⁷⁹ Son olarak Gedûsî’nin nükûl çalışması muhtevası itibariyle Ali Efendi fetvaları üzerine yapılan diğer nükûl çalışmalarından büyük oranda farklı olup orijinal bir görünüm arz etmektedir.

D. Sonuç

17. yüzyıl şeyhülislamlarından Çatalcalı Ali Efendi ve onun fetvalarından oluşan *Fetâvâ-yı Ali Efendi* üzerine hazırlanan bu makalede, öncelikle Ali Efendi’nin hayatı çeşitli yönleriyle ele alınmış; hayatı, hocaları, öğrencileri, şeyhülisamlığa giden yolda ifa ettiği vazifeleri vb. hususlar tespit edilmiştir. Bu bağlamda Çatalcalı’nın örgün medrese eğitiminde ziyade Hoca Abdürrahim Efendi ve Minkârîzâde Yahyâ Efendi gibi gerek meşihat makamında bulunmuş gerekse fetva mecmuaları derlenmiş önemli ve yetkin isimlerin birebir

⁷⁷ Ceyhan, “Gedizli Mehmed Efendi”, XIII, 551. Gedizli Mehmed Efendi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, IV, 289; Özel, Hanefî Fıkıh Alimleri, s. 361-363; Ceyhan, Abdullah, “Osmanlı Devri Müderris, Kadı ve Fetva Eminlerinden Gedizli Hafız Mehmed Efendi”, *Osmanlı Hukukunda Fetva*, 2018, s. 327-344 vd.

⁷⁸ Gedizli Mehmed Efendi, *Nükûlü’l-fetâvâ*, DİB Ktp., Yazmalar, nr. 3833.

⁷⁹ Gedizli Mehmed Efendi, *a.g.e.*, vr. 1b, 233a.

eğitiminden geçtiği, bunun da ilmî birikiminin oluşması ve sahasında uzman bir fakih olarak yetişmesinde son derece etkili olduğu anlaşılmıştır. Ayrıca Mesih Paşa, Hâfız Paşa ve Gazanfer Ağa Medreseleri'nde yaptığı müderrislik hizmetlerinin yanı sıra, üstlendiği kadılık, ordu kadılığı ve kazaskerlik vazifelerinin, Ali Efendi'nin hem teorik hem de pratik sahada kendini geliştirmesine ve bürokrasinin her kademesini yakından tanınmasına imkân sağladığı görülmüştür. Çatalcalı Ali Efendi fetvalarının sonraki dönemde büyük rağbet görmesinde, elde ettiği bu birikimin de etkili olduğu söylenebilir.

Bu makalede ayrıca Ali Efendi fetvalarının derlendiği *Fetâvâ-yı Ali Efendi* adlı mecmua hakkında literatürdeki mevcut bilgiler tekrar gözden geçirilerek en doğru verilere ulaşılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda, eserin en eski nüshasının 1102 yılına ait olduğu ve en az 4654 fetva ihtiva ettiği tespit edilmiştir.

Öte yandan literatürde mecmua üzerine yapıldığı belirtilen nükûl çalışmaları incelenerek beş müellif tarafından müstakil nükûl çalışması yapıldığı tespit edilmiştir. Bu müellifler Mustafa b. Şeyh Mehmed, Salih b. Ahmed el-Kefevî, İbnü'l-Mukayyid, Ahıskalı Ahmed Efendi ve Gedizli Mehmed Efendi'dir. Nakilli ve nakilsiz olarak yüzden fazla yazma nüshası bulunan eserin 1245 yılında yapılan ilk baskısı için Kefevî'nin nakilli tertibi tercih edilmiştir; ancak kanaatimizce Kefevî'nin çalışması, diğer nükûl çalışmalarından herhangi birine dayanmayan müstakil bir eser olarak görülmelidir.

Derlenmesini takip eden süreç içerisinde *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin hızla çoğaltılmaya başlanması, mecmuanın yalnızca İstanbul kütüphanelerinde yüzden fazla nüshasının bulunması, üzerinde nükûl çalışmalarının yapılması ve nihayetinde nakilli olarak defalarca tab' edilmiş olması, eserin ilim dünyasında gördüğü hüsnükabulü açıkça göstermektedir.

Son olarak Çatalcalı Ali Efendi'nin fetvaları pek çok açıdan değerlendirilmeyi ve üzerinde çalışılmayı gerektiren kıymetli hukuki ve tarihî belgelerdir. Her ne kadar şimdiki dekademik çevrelerde hak ettiği ilgiyi görememiş olsa da ilerleyen dönemde araştırmacıların ilgisini daha çok çekeceği ve hakkında daha fazla çalışma yapılacağı umulmaktadır.

E. Kaynakça

- Ahıskalı Ahmed Efendi, *Nukûlü Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 218.
- Altınbaş, Vâmık Şükrü, “Fetva Emîni Mahmud Efendi”, *Diyanet İlmî Dergi*, c: 4, sayı: 10-11, yıl: 1965, s. 188.
- Altınbaş, Vâmık Şükrü, “Fetva Emîni Mehmed Ataulah Efendi”, *Diyanet İlmî Dergi*, c: 4, sayı: 7-8, yıl: 1965, s. 123.
- Altunsu, Abdülkadir, *Osmanlı Şeyhülislamı*, Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1972.
- Arslan, Emine, *Nukûllü Fetva Mecmûaları ve Mehmed Fıkhi'nin el-Ecvibetü'l-Kânia Adlı Eserinin Bunlar Arasındaki Yeri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010. (Yayınlanmamış Doktora Tezi)
- Başar, Serhat, *Eserleri, Fotoğrafları ve Aileleriyle Osmanlı Şeyhülislamı*, İstanbul: Kültür A.Ş Yayınları, 2017.
- Bostan, İdris, “Alanya”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989, II, 339-341.
- Ceyhan, Abdullah, “Gedizli Mehmed Efendi”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996, XIII, 550-551.
- Ceyhan, Abdullah, “Osmanlı Devri Müderris, Kadı ve Fetva Eminlerinden Gedizli Hafız Mehmed Efendi”, *Osmanlı Hukukunda Fetva*, 2018, s. 327-344.
- Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Kahire: Dâru't-tibâa, 1257.
- Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1065; Yazma Eserler, nr. 2303; Serez, nr. 1113; İzmir, nr. 251; Fatih, nr. 2391; Yeni Cami, nr. 647; Yeni Cami, nr. 648; Mihrişah Sultan, nr. 137; Nuruosmaniye, nr. 2016; Nuruosmaniye, nr. 2019; TBMM Kitaplığı 1006.
- Gedizli Mehmed Efendi, *Nukûlü'l-fetâvâ*, Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp., Yazmalar, nr. 3833.
- Gedizli Mehmed Efendi, *Zeyl-i Ali Efendi Mecmuası*, Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp., nr. 1248.
- Grebneşi Mustafa Efendi, *Fetâvâ fî ahdi Ali Efendi*, İstanbul Müftülüğü Ktp., nr. 185.
- İbnu'l-Mukayyid, *Kitâbu Nukûl-i Fetâvâ-yı el-Merhûm Şeyhülislam Ali Efendi*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1031.
- İlmiye Sâlnâmesi*, haz. Seyit Ali Kahraman, Ahmet Neziha Galitekin, Cevdet Dadaş, İstanbul: İşaret yayınları, 1998.
- İpşirli, Mehmet, “Abdürrahim Efendi, Hoca”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988, I, 289.
- İpşirli, Mehmet, “Ayasofya Kürsü Şeyhliği”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991, IV, 224.
- İpşirli, Mehmet, “Çatalcalı Ali Efendi”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993, VIII, 234-235.
- İpşirli, Mehmet, “Minkârîzâde Yahyâ Efendi”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005, XXX, 114-115.
- İpşirli, Mehmet, “Mülâzemet”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006, XXXI, 537-539.

- İpşirli, Mehmet, “Şeyhülislam”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010, XXXIX, 91-96.
- İpşirli, Mehmet; Avcı, Casim, “Nâib”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006, XXXII, 311-313.
- İpşirli, Mehmet; Bozkurt, Nebi; Birişik, Abdülhamit; Orman, İsmail, “Medrese”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003, XXVIII, 323-340.
- Kallek, Cengiz, “Fetâvâ-yı Ali Efendi”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995, XII, 438.
- Kaya, Süleyman “Vekâlet Akdine Dair Bir Tartışma Bağlamında Osmanlı Döneminde Fetvanın Müftâ-bih Hale Geliş Süreci”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 20, yıl: 2012, s. 71-86.
- Kiel, Machiel, “Yenişehir”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013, XXXXIII, 473-476.
- Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, İstanbul: Sebil yayınevi, haz. Ali Aktan, Abdülkadir Yuvalı, Metin Hülâgü, 1996.
- Müstakîmzâde, Sa‘deddin Süleyman b. Muhammed Emin, *Devhatu’l-meşâyih* (Ahmed Rıfat Efendi zeyli ile), yy, ty.
- Müstakîmzâde, Sa‘deddin Süleyman b. Muhammed Emin, *Tercüme-i Ahvâl-i Şuyüh-i Ayasofya*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1716.
- Okumuş, Mustafa, *Osmanlı Şeyhülislamlarından Çatalcalı Ali Efendi’nin Fetvalarında Nikâh (Evlenme Akdi)*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi)
- Osmanlı Hukukunda Fetva*, ed. Süleyman Kaya, Yunus Uğur, Mustafa Demiray, İstanbul: Klasik yayınları, 2018.
- Özcan, Tahsin, “Seyyid Mehmed Şerif Efendi”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009, XXXVII, 69-70.
- Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Özen, Şükrü, “Osmanlı Dönemi Fetva Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. 3, sayı: 5, yıl: 2005, s. 249-378.
- Râşid Mehmed Efendi, *Târîh-i Râşid*, İstanbul: Klasik yayınları, 2013.
- Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa, *Târîh-i Silahdâr*, Türk Tarih Encümeni Külliyyatı: 10, İstanbul: Devlet matbaası, 1928.
- Şakkâk Fındık Mustafa Efendi, *Nükûlü’l-fetâvâ*, Süleymaniye Ktp., Yozgat, nr. 325.
- Şerifzâde Seyyid Mehmed Efendi, *el-Mecmuatü’l-aliyye fi’l-fikhi’l-Hanefiyye*, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 2704.
- Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyiü’l-fuzelâ*, haz. Ramazan Ekinci, ed. Derya Örs, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Uşşâkîzâde, İbrahim Hasib Efendi, *Zeyl-i Şakâik*, haz. Ramazan Ekinci, ed. Derya Örs, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilâtı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.

Kur'ânî Üslup Açısından Ashâb-ı Kehf Kıssası

Sevim Gelgeç*

Öz

Kur'ân kıssalarından bahseden âyetler, ilâhî kelâmın kendine has üslubunun öne çıktığı âyetlerdir. Mektûb değil mesmu' olarak nâzil olan Kur'an-ı Kerim muhatap kitlenin kullandığı dilin imkânlarını dikkate almış ve beşerin idrak seviyesine uygun olarak hitapta bulunmuştur. Hz. Peygamber'in sîretiyle paralel okunması gereken kıssaların, ifsat olan tevhit akidesini ıslah etmek ve kalbine sebat vererek bu kutlu yolculukta onu yüreklendirip cesaretlendirmek, desteklemek gibi amaçlara matuf olduğu görülür. Ayrıca Kur'ân kıssalarını, üç merhalede incelemek gerekir. Bunlardan ilki, ele alınan kıssanın kendi tarihinde nasıl ve ne şekilde gerçekleştiği, ikincisi, nüzul vasatında bu kıssanın nasıl bilindiği yani iz düşümleri, üçüncüsü ise ilâhî kelâmın bu kıssayı ne şekilde (nasıl bir üslupla) aktardığıdır. Zira Allah, hitap-muhatap diyalektiği çerçevesinde indiği toplumun algı ve tasavvurları üzerinden konuşmakta ve bu konuşma sırasında ıslah veya ibkâya konu olan hususa ilâhî perspektiften değer yüklemek suretiyle zihinleri inşa etmeyi, sahih bir varlık tasavvuru oluşturmayı hedeflemektedir. Bu makalede, -Ashab-ı Kehf kıssasının, birebir kendi tarihsel gerçekliğine nüfuz etmenin imkânsızlığı karşısında- ulaşabildiğimiz kadarıyla nüzul ortamında nasıl ve ne şekilde bilindiğini aktarmaya çalışacak, daha sonra kıssanın üslup özelliklerini ele alarak hem kıssa ve sîret ilişkisi hem de Allah'ın kıssayı anlatma tarzı/biçimi üzerinde duracağız. Kıssanın temel konusu ve amacı detay ve tarihî bilgi vermek değil, ahiret, diriliş, kevnî yasalara ve bir grup insanın tevhit mücadelesine dikkat çekmektir. Bu bağlamda inkârcılara dirilişin hak olduğunu vurgulamakta, müminlere de tüm baskı ve zorluklar karşısında yılgınlık göstermek yerine bir bilinç ve duruş sergilemeleri gerektiğine dair bir perspektif sunmaktadır.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Kıssa, Üslup, Tevhit, Ashab-ı Kehf.

* İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi, s_gelgeç@hotmail.com

Ashab-i Kehf Narrative in Terms of Qur'anic Style

Abstract

Verses that mention the narratives in the Qur'an are the verses in which the distinctive style of the divine speech comes to the fore. The Qur'an, which was revealed not written but orally, took into account the possibilities of the language used by the addressed society and addressed them in accordance with the level of understanding of the human. It is seen that the narratives that should be read in parallel with the Prophet's (pubs) life are aimed at correcting the corrupted doctrine of tawhid, and encouraging him in this holy journey. Also, it is necessary to examine the narratives in the Qur'an in three levels. The first is how and in what way the narrative in question took place in its own time. The second is how this narrative is known in the revelation environment, that is, the projections of it. And the third is how (in what style) the divine speech transmits this narrative. For, Allah speaks through the perceptions and conceptions of the society in which He reveals his word within the framework of the addressed-addressee dialectic, and during this conversation, He aims to build minds and create a sound existence concept by adding value from the divine perspective to the topic which is the subject of correction or eternalization. In this article, we will try to convey how and in what way the narrative of Ashab-i Kehf was known in the revelation environment -against the impossibility of directly influencing its own historical reality- as far as we can reach, and then, by dealing with the stylistic features of the narrative, we will focus on both the relationship between the narrative and the Prophet's (pbuh) life, and the style/format in which Allah narrates the story. The main subject and purpose of the story is not to give details and historical information, but to draw attention to the hereafter, the resurrection, the law of nature and the tawheed struggle of a group of people. In this context, He emphasizes to deniers that resurrection after death is true, and offers believers a perspective that they should show an awareness and stance rather than exasperation against all oppression and difficulties.

Keywords: Tafsir, Narrative, Style, Tawheed, Ashab-i Kehf.

قصة أصحاب الكهف من ناحية الأسلوب القرآني

الخلاصة

إنّ الآيات التي تتحدث عن القصص القرآنية، هي آيات تُبرز الأسلوب الخاص بالخطاب الإلهي. إنّ القرآن الذي نزل مسموعاً وليس مكتوباً، قد خاطبَ البشرَ بما يناسبُ مستوى إدراكهم واهتمّ بإمكانيات اللغة التي يستخدمها الجمهور المُخاطَب. يُنظرُ إلى القصص التي يجبُ قراءتها بالتوازي مع سيرة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، أنها معتقلاً بأهدافٍ مثل إصلاح عقيدة التوحيد الباطلة وتشجيع وحثّ النبي وتثبيت قلبه في هذه الرحلة المقدسة. أيضاً يجب دراسة القصص القرآنية في ثلاث مراحل. أولها، القصة المُتداولة وكيفية وشكل حدوثها في فترتها. ثانياً، كيفية معرفة آثار هذه القصة في خضمّ نزولها. أما ثالثاً، ما هي الطريقة أو الأسلوب الذي نُقلَ من خلاله الخطاب الإلهي هذه القصة. فالله يتحدث من خلال تصورات وتخييلات المجتمع الذي نزل في إطار جدلية المُخاطب والمُحاور، وخلال هذا الخطاب يهدف من منظور إلهي إلى بناء العقول وخلق مفهوم أصيل للوجود من خلال إسناد قيمة إلى موضوع التصحيح والإبقاء. نسعى في هذه المقالة بما نستطيع إلى شرح كيف وبأي طريقة عُرفت قصة أصحاب الكهف في المحيط الذي نزلت فيه مع الوقوف بوجه اختراق تاريخها الحقيقي المباشر، ولاحقاً سنقف من خلال تناول الأسلوب الخاص بالقصة في نوع أو نمط الشرح الإلهي للقصة وعلاقة القصة بالسيرة. ليس الهدف أو الغرض الرئيسي من القصة إعطاء التفاصيل والمعلومات التاريخية، ولكن لفت الانتباه إلى الآخرة والقيامة وقوانين الكون وكفاح مجموعة من الناس من أجل التوحيد. وتؤكد في هذا السياق أن القيامة حق للكافرين، وتقدم للمؤمنين منظوراً منوطاً بأن يُظهروا فيه وعياً وموقفاً بدلاً من إظهار الإحباط في وجه كل ظلم وصعوبات.

الكلمات المفتاحية: تفسير، قصة، أسلوب، توحيد، أصحاب الكهف.

A. Giriş

Her metnin özgün dili, o metin için vazgeçilmez bir başvuru kaynağıdır. Bu anlamda Kur'ân, beşeri dilin sıradanlığının çok ötesinde kendine has bir dile/ifade tarzına sahiptir. Zira ilâhî kelimeler, muhatapları tarafından üzerinde düşünülmesi, anlaşılması ve uygulanması için gönderilmiştir. Bundan dolayı Allah, mesajını muhataplarının zihinlerine yaklaştırarak tahkiye etme/anlatma cihetine gitmiş, muhatapların algılama ve kavrama düzeylerine uygun bir üslup kullanmıştır. Nitekim “Bak, iyice anlayıp kavrasınlar diye, mesajları nasıl her yönüyle açıklıyoruz.” (En'am 6/46) şeklindeki âyet, Kur'ânî yöntemin açıkça belirtildiği âyetlerden sadece biridir. Bu çok yönlü açıklamaları da teşbihler, kıssalar, meseller ve kullandığı antropomorfist dil aracılığıyla yapmıştır.¹ Bir başka ifadeyle Allah, bu dil sayesinde zihinleri harekete geçirmiştir. Aynı zamanda bu dilin nazmı sayesinde vahiy, nazil olduğu tarihsel zemine mahkûm olmadığı gibi, bugün de zihinleri inşa etmeye ve genel bir perspektif kazandırmaya devam etmektedir. Örneğin konumuz olan Ashâb-ı Kehf kıssasında yer alan ibareler ihbârî formda olsa da kıssanın bağlamı ve dili bize, kıssanın inşâî yapısını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda ilgili kıssa, salt bilgi vermenin ötesinde tasvir (betimleme) ve değer (ahlâkî bir eyleme yönlendirme) yükleyici bir dil ile bir bilinç inşâ etmeyi hedeflemektedir. Ayrıca Kur'ân, Hz. Peygamber'in 23 yıllık risâlet döneminin yani onun bu uğurda verdiği mücadelenin bir iz düşümü olarak da okunmalıdır. Zira ilâhî kelimeler, bu kutlu mücadelede, geçmiş peygamberlerin inkârcı olan kavimleriyle neler yaşadıklarını tahkiye etmek ve aynı zamanda teşvik, teselli, cesaretlendirme, destek, uyarı vb. konuları içeren âyetleri zikretmek suretiyle, evvel emirde Resul-ü Ekrem'in ve ashâbının inşasına katkıda bulunmuştur.

Literatür incelendiğinde, bahis konusu kıssanın tarihsel süreciyle ilgili, “Afşin Ashâbü'l-Kehf'in Tarihsel Süreci (Ana Kaynaklar Ve Arşiv Belgelerine Göre)” adıyla bir doktora tezi çalışılmıştır. Tezde kıssanın Afşin'de yaşanmış olabileceği üzerinde durulmaktadır. Yine Hossem Abdelaziz'in Kur'an'ı merkeze alan “Ashab-ı Kehf Kıssası Üzerine Semantik Bir İnceleme” isimli bir makalesi mevcuttur. Çalışmada tefsir ve coğrafya kitaplarından hareketle Kehf suresinde geçen beş kelime (Kehf, Rakîm, Mirfak, Facva, Vasît) semantik açıdan incelenmektedir. Bir başka makale Süleyman Karacelil'in “Ashab-ı Kehf

¹ Yaşar Düzenli, *Üslup ve Semantik Açısından Kur'ân ve Şefaat*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2008, s. 25.

Kıssası Bağlamında Gençlik ve Değerler” isimli makalesidir. Bu çalışmada gençler ve onunla muhatap olma durumunda olan ebeveyn, eğitimci ve yöneticiler açısından önemli mesajlar içerdiği üzerinde durulmaktadır. İçeriğine ulaşamadığımız bir başka makale de “Ashab-ı Kehf Kıssasının Tevhid Açısından Değeri” ismiyle Musa K. Yılmaz’a aittir. Diğer bir makalede ise Ali Osman Ateş’in “Ashab-ı Kehf Kıssasının Düşündürdükleri” adıyla kıssanın içerdiği mesajlardan bahsedilmektedir. Keza önemli bulduğumuz bir makale olan Mustafa Şentürk’ün “İsrailiyat İle Mitoloji Arasında Tarihsel Bakış Açısıyla Gölgeleyen Ashab-ı Kehf” adlı çalışmada, kıssanın mesajları öncelenmektedir. Kıssanın ihtiva ettiği mesajları konu edinen diğer bir makale ise, Hüseyin Çelik’in “Ashab-ı Kehf Kıssası ve İçerdiği Mesajlar”dır. Ayrıca kıssanın fikhî okunuşu, eğitim açısından fonksiyonu, psikolojik ve metafizik dokusu, yaşandığı yer ve edebi yönünü öne çıkaran başka çalışmalar da yapılmıştır. Konuya en yakın çalışmalara gelince, Yaşar Düzenli’nin “Üslub ve Semantik Açısından Kur’ân ve Şefaât” adlı eseri ile “Haberlerde Tedricilik ve Cinlerin Kulak Hırsızlığı Meselesi” isimli makalesidir. İçerikleri farklı olmakla beraber, Kur’an dili ile üslubun haber-inşa yapısına dair bir usul ortaya koyması sebebiyle bize açılım sağlayan kaynaklar olmuştur. Makalede ilk olarak kısaca Kur’ân dili üzerinde durulacaktır.

B. Kur’ânî Üslup

Kur’ân, başından sonuna kadar “Allah merkezli” (teosentrik) bir dil dizgesine sahiptir. Kur’ân’da Allah’ın tek mabut olduğu gerçeğini, müşrik zihinlere kazımak maksadıyla, melikiyyet dili² olarak da adlandırılmaya müsait olan Allah merkezli/teosentrik dil kullanılarak, mutlak ilâhî kudrete vurgu yapılır. Yine Kur’ân, şehadet ve gayb âlemlerinde olup biten her şeyin arka planında Allah’ın mevcut olduğunu söyler. Diğer taraftan Allah, hem Rab³ vurgusuyla hem de insana şah damarından daha yakın olduğunu⁴ beyan ederek, insanın hemen yakınında olduğu hissini uyandırır. Böylelikle Kur’ân, hem müteâl (aşkın) hem mündemiç (içkin) bir Allah’tan bahseder. Bir başka ifadeyle Kur’ân, hedeflediği Allah tasavvurunu oluşturmak için teşbihî dili de tenzihî dili de kullanır. Bu aşkın ve içkin dil sayesinde, mutlak teşbihin neden olabileceği

² Melikiyyet dili: Kur’ân’ı baştan sona kuşatan dil, insanı konu edinen; fakat Allah’ın bizatihi kendisinin merkezde olduğu, öne çıktığı dildir.

³ Alak 96/1-3; En’âm 6/102; Kehf 18/58

⁴ Kâf, 50/16.

antropomorfizme ve mutlak tenzihin yol açabileceği agnostisizme de mani olur.⁵ Kıssalarda da tehadînin (Allah'ın meydan okumalarının) bol miktarda yer aldığı ve böylece melikiyyet dilinin öne çıktığı görülür. Zira kıssalarda kurgu tamamen Allah'a aittir.

Allah merkezli bu dilde bir üslup tarzı daha vardır ki o da şudur: Allah tüm yapıp etmelerini ve insana dair olan eylemlerini bir ölçüye, plana, düzene (kader) göre yapmaktadır.⁶ Hiçbir şekilde bu ölçüyü değiştirmemektedir.⁷ Bu ölçü O'nun yasalarıdır. Keza melikiyyet diliyle Allah, Kur'an'da bazen yasasına işaret ederken bazen de yasayı vaz' edene yani kendisine işaret etmektedir. Böylece her iki durumda da kendi kudretini öne çıkarmış olmakta ancak yasalarından asla ödün vermemektedir. Söz gelimi hidâyetin yasası, kişinin hidâyete dair adım atmasıdır. Diğer bir ifadeyle kişinin hidâyeti talep etmesi ve bu konuda gayret göstermesi şarttır. İşte hidâyeti vaz' eden Allah, adım atma ve yönelme olarak yasasını da belirlemiş olmaktadır. Örneğin şu âyeter hidâyete ulaşmanın yolunun insandan geçtiğini, belli miktarda irade ortaya koyarak ilk adımı insanın atması gerektiğini açıkça beyan etmektedir: "Allah kendisine yöneleni hidâyet eder" (Ra'd 13/27, Şûrâ 42/13) Yani fâsıklığı yol ve meslek edinen bir kişi hidâyete eremez. Yine Allah, sivrisineği dahi örnek vermekten çekinmeyeceğini ilan ederek (Bakara 2/26) zatına vurgu yapmakta, sonunda ise bu mesellerle çoklarını hidâyete erdirdiğini; fakat fâsıklıkta ısrar edenleri dalâlette bıraktığını beyan etmektedir. İşte bu Allah merkezli dil/üslup, kıssalarda daha da öne çıkmaktadır.

Temel amacı zihniyet inşası olan vahiy, insanlar tarafından müşahede edilme imkânı olmayan gayba dair alanı, temsil, teşbih, tasvir cinsinden anlatımlarla beşerin idrakine sunmuş ve bunu bir usul olarak hitabına⁸ kodlamıştır.⁹ Allah vahyi ikram etmekle kullarına adeta tenezzül buyurmuş ve bunu da yirmi üç yıl boyunca tedrici bir yöntemle gerçekleştirmiştir. Vahyin kullandığı çeşitli anlatım şekilleri, donmuş olan müşrik mantığını harekete

⁵ Fatih İbiş, *Dini ve Felsefi Açından Anlamın Doğası, Kur'an'ı Anlamaya Dair*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2016, s. 248.

⁶ Kamer 54/49.

⁷ Fetih 48/23; Fâtr 35/43; Ahzâb 33/62; En'am 6/115; Kehf 18/27.

⁸ Kur'an'ın "hitap" oluş keyfiyetiyle ilgili detaylı bilgi için bkz. Vildan Altay, *Hitâbî Dilin Kitâbî Metne Yansıması: Abese Süresi Örneği*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017, s. 19-84, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

⁹ Ayşenur Fidan, *Kur'an Dilinin Nebvî Dili İnşası –Kudsi Hadisler Bağlamında*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016, s. 71, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

geçirmek suretiyle sahih bir Allah tasavvuru oluşturmak içindir. Yine Allah belirlediği hitap tarzıyla toplumda olup biteni tasvir etmiş daha sonra kendi zaviyesinden o söz veya eyleme bir değer yüklemiştir. Ayrıca Allah Kur'ân'da bütün varlıkları dile getirip konuşurmuştur. Soyut varlıkları somutlaştırarak canlandırmıştır. Bunları, anlattığı hususu muhatapların zihinlerine yaklaştırmak, idrak seviyelerine sunmak için yapmıştır. Örneğin “O gün cehenneme: - Doldun mu? Deriz. O, - Daha var mı, diye cevap verir.” şeklindeki âyette (Kâf 50/30) zamansal geçiş ve edebî bir şahıslaştırma vardır. İlahi üslup, henüz gerçekleşmemiş olayları olmuş gibi anlatmıştır. Diyalog üslubu da ifadeyi canlandırmış müşahhas hale getirmiştir.¹⁰

Keza Kur'ân, kendine dair konuşurken, her zaman muhatapların dili, kültürü ve tasavvurları üzerinden konuşmaktadır. Yer ve şahıs isimleriyle ilgilenmediği gibi, zikrettiği kıssaların tam olarak muhatapların bildiği şekilde olup olmadığıyla da ilgilenmemektedir. Meâni ilmüne göre, bir söz ya haber ya inşadır.¹¹ Fakat Kur'ân, lafız olarak ihbârî (haber ve bilgi veren) gibi görünse de anlam olarak inşâî (bir eyleme/davranışa yönlendiren)dir.¹² Kıssalar da lafız eksikli okunduğunda haber formunda anlaşılmaya müsaittirler. Fakat edebiyatçılara göre her haber için iki temel maksat ve hedef bulunmaktadır. Bunlardan ilki, doğrudan dinleyiciye bir bilgi sunan faide-i haberdir (haberinin yararı). İkincisi ise daha önceden bilinen bir bilgi üzerinden bir başka ders veren lazım-ı faide-i haberdir (haberinin yararının gereği). Söz gelimi, “Sınavlar

¹⁰ Subhî b. İbrâhîm es-Sâlih el-Lübnânî, *Ölümden Sonra Diriliş*, trc. Şerafeddin Gölcük, İstanbul: 1981, s. 86.

¹¹ Fadl Hasan Abbâs, *el-Belâğâ funûnuhâ ve efnânuhâ*, 4. Baskı Ürdün: Dâru'l-Furkân, 1417/1997, 106-110; Celâleddin Ebû'l-Meâlî el-Hatîb Muhammed b. 'Abdirrahmân Kazvînî, *el-İdâh fi 'ulûmi'l-belâğâ*, thk. Muhammed 'Abdulmun'im Hafâcî, 3. Baskı, Kâhire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-türâs, 1413/1993, 1:65-69; Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâtî'l-belâğîyye ve tatavvuruhâ*, Beyrût: Mektebetu Lübnân, 1986, 479; M. A. Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi*, İstanbul: Bilimevi, 2001, s. 53; Tahsin Görgün, “İnşa-Haber (Performative Constative) Ayırımı ve Kur'an'ın Anlaşılması – Sözeylem Teorisinin Tarihi Üzerine-“*Kur'an ve Dil –Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu*, 17-18 Mayıs 2001, 454.

¹² Süleyman Gezer, “İnşa-Haber Bağlamında Kur'ân Dilinin Yapısı”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Ocak 2007): 152. İlgili bakış açısının bir örneğini Ebu Cerîr et-Taberî'nin ihbârî formdaki Bakara 2/204'ü inşâî bir anlama hamletmesi üzerinden görmek mümkündür. Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, Kahire: Dâru'l-Hadis, 2010/1431, II, 340-345; Kur'ân dilindeki bu durumun başka bir örneklemini için bk. Aysenur Fidan, “Kur'an'da Geleceğe Dair Gaybî Haberler: el-İsrâ 17/79, er-Rûm 30/1-5 ve el-Fetih 48/27. Âyetleri”, *bilimname*, XXXVIII, 2019/2; Serhan Osmançeleoğlu, *Kur'ân'da Sekîne Kavramı Üzerine Bir İnceleme*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2018), 96.

Haziran'da başlar” sözü sınavların ne zaman başladığını bilmeyen birisi için söylenecek olursa, bu bir bilgiyi ortaya koyar ki, buna fâide-i haber denir. Ancak bu söz, sınavların Haziran'da olacağını bilen bir talebeye söylenecek olursa, o takdirde maksat bir bilgi ortaya koymak değil, çalışmaya teşvik mahiyetinde olup buna da lâzım-ı fâide-i haber denir.¹³ Hitap formunda nazil olduktan sonra yazılı metne dönüşen Kur'ân, sözü güçlendiren her türlü edebi sanatı bağrında taşımaktadır. Bu durumda Kur'ân'ın haber kalıbıyla verdiği bilgiler, nüzul vasatında bilinen söz sanatının temel kalıp ve anlam formlarıyla kullanılmıştır.¹⁴ Kıssaların anlaşılıp yorumlanmasında da bu edebî yön göz ardı edilmemelidir. Zira Kur'ân'daki kıssa anlatım dili de inşâîdir. Haber ve inşâ cümleleri arasındaki geçişkenliğin de göz ardı edilmemesi gerekir. Sözgelimi cümle, mübtedâ ve haberden bile oluşsa anlam inşâî olmaktadır. Nitekim ihbârî olanın, sıdka (doğru) ve kizbe (yalana) ihtimali olmakla birlikte, inşâî olarak değerlendirildiğinde, doğru veya yalan oluşuna bakılmaz. Zira Allah, -ilâhî kelam aracılığıyla- muhataplara bilgi vermek gibi bir amaç gütmeyip, sadece vereceği mesajı öncelemekte ve bu sayede hem sahih bir Allah tasavvuru oluşturmaya hem de dinî-ahlâkî bir yönlendirmede bulunarak mümin şahsiyeti inşa etmeyi hedeflemektedir.¹⁵ Bir başka ifadeyle Kur'ânî üslubun temel gayesi, muhatapları bilgilendirmek değil bilinçlendirmektir. Kanaatimizce kıssaların, gerek geçmişe gerekse bugüne dair hangi mesajları verdiğini tespit etmenin yolu, Kur'ân dili ve üslubunu keşfetmekten geçmektedir. Bu minvalde bizim Kur'ânî üsluptan kastımız ise; -tefsir usulündeki Üslubu'l-Kur'ân anlayışından kısmen farklı olup- Allah'ın, nüzul dönemi Araplarının dili, hafızası, kültürü ve tasavvurlarını dikkate almak suretiyle, kelimasını, kendine özgü/has bir dille indirmiş/ifade etmiş olmasıdır.

¹³ Ahmed Matlûb, *Mucemu'l-mustalahâti'l-belâğîyye ve tatavvuruhâ*, s. 479; Yaşar Düzenli, “Haberlerde Tedricilik ve Cinlerin Kulak Hırsızlığı Meselesi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2010), s. 129.

¹⁴ Düzenli, *a.e.*, s. 151.

¹⁵ Derya Güney, *Mü'min Şahsiyetin İnşası Bağlamında Kur'ân'da Dua*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018, s. 87, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

C. Kıssa Kelimesinin Kavramsal Alanı, Tarihî Gerçekliği ve Amacı

1. Kıssa

“K-s-s” kökünden türetilmiş bir kelime olup sözlükte; anlatmak, haber vermek, nakletmek, iz takip etmek gibi anlamlara gelir.¹⁶ Tefsir ıstılahında ise Kur'ân'da bahsi geçen peygamberler ve toplumlarla ilgili hadiselerin aktarımına karşılık gelir.¹⁷ Kıssa kelimesinin çeşitli türevleri 21 âyette toplam 25 defa geçer.¹⁸ Önemli ve büyük haber anlamına gelen nebe' ile çoğulu olan enbâ' kelimesi de bazı âyetlerde kıssa anlamında kullanılmıştır.¹⁹ Diğer bazı âyetlerde ise yine aynı anlama gelen “hadis” (söz) kelimesi zikredilmiştir.²⁰ Ayrıca sözlükte “örnek, misal, numune” gibi manalara gelen “mesel” kelimesi de benzer anlamda kullanılmıştır. Meselin tarihi gerçekliği olma zorunluluğu yoktur. Allah'ın birçok olayın toplamından, ahlâkî ve zihnî inşaya dair yaptığı temsîlî bir anlatımdır.²¹

2. Kıssaların Tarihsel Gerçekliği

Kıssaların gerek Kur'ân'da ne amaçla anlatıldığının tespiti, gerekse vermek istedikleri mesaj açısından isabetli bir sonuca ulaşabilmek için üç aşamalı bir okumaya tabi tutulması gerekir. Birincisi, söz konusu kıssanın anlatıldığı dönemde gerçekte neler olup bittiği hususudur. Bu tarihsel gerçekliğin tespitinde tarih, edebiyat, mitoloji ve arkeoloji ilmi de dâhil her türlü ilme müracaat edilerek geçmişte gerçekten neyin yaşandığı bilgisine ulaşmaya çalışılabilir. Kendi mecrasında bu anlamlı bir çabadır; ancak tefsir için olmazsa olmaz değildir. İkinci olarak öteden beri var olan kıssanın, süreç içerisinde nüzul dönemine gelindiğinde nasıl algılandığı, anlatıldığı; dilden dile aktararak gelirken nasıl bir veçhete büründüğünün tespit edilmesi gerekir. Üçüncü aşamada ise ilâhî kelamın söz konusu kıssayı nasıl bir üslupla ele aldığı ve dile getirdiğidir.²² Bu makalede üçlü aşamanın ilkinden sarf-ı nazar edilerek ikincisi ve üçüncüsü üzerinde durulacaktır. Çünkü kıssanın tarihsel ortamında neler olup

¹⁶ İsfahânî, *Müfredât*, s. 610.

¹⁷ Mennâ Halîl el-Kattân, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut: 1993, 306; Öztürk, *Kıssaların Dili*, s. 11.

¹⁸ Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî b. Sâlih el-Mısırî, *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Kâhire: Daru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1364/1945, s. 546.

¹⁹ Maide 5/27, Tevbe 9/70, Şuara 26/69, Kasas 28/3.

²⁰ Tâhâ 20/9, Zâriyât 51/24, Nâziât 79/15, Burûc 85/17-18.

²¹ İdris Şengül, *Kur'ân Kıssaları Üzerine*, İzmir: Işık Yayınları, 1994, s. 55.

²² Yaşar Düzenli, *Din Dilinde Mucize*, İstanbul: Kuramer (Kitap İçinde), 2015, s. 224.

bittiğini bilmek işe yarasa da tefsir ilmi açısından bu çok gerekli değildir. Kıssaların tarihsel gerçekliği olup olmadığı tartışması da modern dönemde ortaya çıkmış olup nüzul döneminde böyle bir tartışmanın varlığına rastlanmamaktadır.

Kur'ân kıssalarındaki tarihi unsurlar, Hz. Peygamber'in muasırlarının tarihle ilgili bildikleri zihinsel tablolardan oluşmaktadır. Ashâb-ı Kehf kıssası da nüzul vasatında bilinmektedir.²³ Kur'ân kıssaların detayına girerek yanlış bilinen kısımları tashih etmeye çalışmaz. Ancak tarihi nüvelere sahip anlatımlar içerisinden hareketle kısa örneklemeler yapar. Bu anlatım kıssanın ne tarihi gerçekliğini uzun uzun anlatarak yanlış bilinenleri düzeltmeyi ne de detaylandırmayı gerektirir. Böylelikle Kur'ân, muhatap toplumun bildikleri kalıntılar üzerinden sanatını konuşurmuş olur.²⁴ *el-Burhân* müellifi Zerkeşi de (ö. 794/1392) bu durumu şu sözleriyle ifade etmektedir: (الخطابُ بالشِّيءِ عَنِ الْمُخَاطَبِ) “İşin hakikati öyle olmasa bile (Kur'ân) muhatabın idrak ve anlayış seviyelerine göre konuşur.”²⁵ Kanaatimizce de mesajı anlaşılır kılmak için muhatap kitlenin idrak ve kavrayışına göre konuşmaktan, onların zihinlerine yaklaştırarak anlatmaktan başka seçenek olmasa gerekir. Nitekim Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) de belirttiği gibi “Kur'ân'daki tüm lafız ve anlamlar, Hz. Peygamber'in gönderildiği ilk muhatap kitlenin alışık oldukları tarzda kullanılmış, ona Arapların alışık oldukları dışında bir şey karışmamıştır”.²⁶ Elbette Kur'ân'ın ilk hitap çevresinin hafızası üzerinden konuşması kıssaların vuku bulmadığını göstermez. Kanaatimizce kıssalar kendi tarihsel zemininde bir gerçekliği olmakla birlikte Kur'ân'ın nazil olduğu topluma bire bir gerçeği gibi aktarılmamış olabilir. Zira bazı tarihi hadiselerin nesiller boyu aktarılırken menkıbe haline getirildiği malumdur. Kur'ân kıssaları da toplumun dili ve hafızası dikkate alınarak aktarılmış ardından da ilgili kıssaya Allah tarafından mesaj içeren bir değer yüklenmiş olmalıdır.

²³ Şihâbuddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1994, VII, 206.

²⁴ Muhammed Ahmed Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı el-Fennu'l-kasasî*, Çev. Şabana Karataş, Ankara: Ankara Okulu, 2012, s. 320.

²⁵ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî ez-Zerkeşi eş-Şâfî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim Dâr-u İhyâ-i Kütübü'l-Arabîyye, 1957/1376, IV, 55-57.

²⁶ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî el-Gırnâtî, *el-İ'tisâm*, thk. Seyyid İbrâhîm, Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2011/1432, s. 485.

Muhammed Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı* adıyla Türkçeye çevrilen eserinde, Kur'ân'da geçen “esâtîru'l-evvelîn (öncekilerin masalları)” ifadesinin Allah tarafından olumsuzlanmadığını söyleyerek Kur'ân'da mitolojik kıssalar olabileceğini ileri sürmektedir.²⁷ Kıssaların birçok tarihi unsur taşıdıkları kesindir. Nitekim bu husus bazı âyetlerde açık bir şekilde ifade edilmiştir. Örneğin Zekerriyya-Meryem kıssasında, “Onlar hangisinin Meryem'in hamisi olacağını kura ile belirlediklerinde sen onların yanlarında değildin, (o konuda) birbirleriyle çekiştiklerinde de yanlarında yoktun.” (Âl-i İmran 3/44) denilmiştir. Yûsuf'un kıssasında ise, “Yapacak oldukları işe karar verdikleri ve tuzaklarını kurdukları zaman sen onların yanında değildin.” (Yûsuf 12/102) anlamında bir ifadeye yer verilmiştir. Yine Lût kavmiyle ilgili birçok âyette, bu kavmin helakine dair bazı izlerin gelecek nesiller için bir ibret vesikası olarak mevcudiyetini sürdürdüğüne dikkat çekilmiş olması bu kıssaların muhayyel olmadığını göstermektedir.²⁸

Müfessir Mâtürîdî (ö. 333/944), Kur'ân'da geçen karşılıklı konuşmaların tabiatına dair, “İbrahim babasına ve halkına şöyle seslenmişti: “Siz neye tapıyorsunuz?” (Saffat 37/85) âyeti hakkında şöyle demektedir: “Allah burada, onların söyledikleri bir şeyi zikretmedi. Sonra malumdur ki İbrahim'e cevap veren de bu dille cevap vermedi. Bu diyalog aktarımından maksat, anlatılmak istenen şeydir. Bir kıssa aynı kıssa olmasına rağmen farklı yerlerde farklı lafızlarla anlatılabilmektedir. Harfine ve lafzına takılmamak gerekir, önemli olan manadır.”²⁹ Mâtürîdî, burada kıssanın gerçekte yaşanmamış olduğundan söz etmemiş, sadece gerçekte âyetlerde yer alan sözleri “aynı lafızlarla sarf etmemiş olabilirler” diyerek hâdisenin, tevhit akidesine dikkat çekme gayesiyle Allah tarafından diyalog üslûbuyla anlatıldığına işarette bulunmuş olmalıdır. Üstelik bu konuşmayı yapanlar Arapça konuşuyorlardı. Onlar Keldanice, Akadca vb. dillerle konuşmuşlar, Allah da bu konuşmaları sözün maksadına göre Arapça ifade etmiş tabiri caizse tefsiren tercüme etmiştir. İleride ele alınacağı gibi, Ashab-ı Kehf'de mağaradaki konuşmaların birebir aynısını yapmamış olabilir, ancak Allah onların davranışlarını bize hem tasvir hem değer yüklenen bir formda ilâhî zaviyeden öykülemiştir. Kurtûbî (ö. 671) de Kehf 18/13 âyetin tefsirinde “bi'l-hak” kelimesi ile ilgili olarak “Kıssanın gerçeğini (ne olduğunu,

²⁷ Halefullah, *el-Fennu'l-kasâî*, 226-239.

²⁸ Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili*, Ankara: Ankara Okulu, 2013, s. 21.

²⁹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Te'vilat u ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm, Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971, VIII, 572.

nasıl olduğunu) Allah bilir”³⁰ demekle yetinmiştir. Yine Ebû Hayyân (ö. 745/1344) ve İbn Âşûr (ö. 1393/1999) kıssayı ortamında var olan Ashâb-ı Kehf’e dair tartışmalara bir cevap olarak okumakta, “bi’l-hak” ifadesini ise Allah’ın ilk muhatapların taharrusâtına (yalan yanlış gaybı taşlamalarına) karşı “Sıdk ile ve olması gerektiği gibi anlatıyoruz” buyurduğunu³¹ belirtmektedirler. Anlayabildiğimiz kadarıyla bu ifadelerde konu, kıssanın gerçekleşip gerçekleşmemesinden öte Allah’ın ortamdaki manipülasyonlara bir cevap verdiği ve anlatması gerekeni doğru bir tarzda anlattığıdır. Kezâ Âlûsî (ö. 1270) de kıssayı Hz. Peygamber zamanında anlatanlar olduğunu, fakat âyetlerde geçtiği gibi anlatmadıklarını, Allah’ın kendi tarzıyla anlattığını ifade etmekte; ortamda bilindiği hususunu da Ümeyye b. Ebî Salt’a ait bir şiirle desteklemektedir.³² Bu durumda kıssaların anlatıldığı zemin, muhatap kitlenin bilmemesi sebebiyle müşriklerin nübüvveti tasdik etmeleri için bir delil midir? Yoksa ortamında bilindiği halde Hz. Peygamber’in kalbine sebat vermek için mi anlatılmaktadır? Eğer nübüvvetin tasdiki için ise kıssalar vasıtasıyla kaç kişi iman etmiştir? Kıssaların tasdike vesile olduğuna dair bir bilgiye sahip değiliz. Dolayısıyla kıssalar, Hz. Peygamber’e sebat vermek, ibret almalarını sağlamak ve teselli etmek için indirilmiş olmalıdır.

3. Kıssaların Amacı

Kur’ân’da, geçmiş toplumların kıssaları anlatılırken alınacak dersler satır aralarına, vahyin kendine özgü üslubuyla yerleştirilmiş ve hedeflenen mesajı gölgeleyebilecek ayrıntılara asla yer verilmemiştir. Yine kıssalarda mekân, zaman, isim gibi unsurların genelde hafz olunduğu ve kıssaların fragmanlar halinde anlatıldığı görülür. Böylece anlatılan kıssaların mesajlarının evrenselliği de sağlanmış olur. Kıssalardaki en temel amaç hidâyet olduğu için Allah’ın maksadı tarih anlatmak değil, tarihi birtakım gerçeklikler üzerinden kullarına mesaj vererek dinî, ahlakî bir bütünlük sağlamak ve bu ilâhî yolla beşerin zihnini imar ve inşa etmektir. Zira hidâyette asıl olan, genellikle detaya girmeden bazı can alıcı noktaları vermek, vasıtaları ise hitap ettiği toplumun

³⁰ Şemsüddîn el-Kurtûbî, *el-Câmiu’l-ahkâmu’l-Kur’an*, Thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim İtfeyyîş, Kâhire: Dâru’l-Kütübü’l-Mısıriyye, 1384/1964, X, 364.

³¹ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru’l-muhîti’l-tefsîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl, Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1420/1999, VII, 148; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, Tûnus: ed-Dâru’t-Tûnusiyye, 1984/1404, XV, 270.

³² Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, VIII, 206.

bilinen örneklerinden seçmektir.³³ Ke'f suresinde geçen “ نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُمْ ” (18/13) ibaresi, bir şeyin tarihsel gerçekliğine delil teşkil etmekten ziyade, -Râgıb el-İsfahânî'nin de (ö. 502/1108) “hak” kelimesinin sözlük anlamlarından biri olarak belirttiği gibi- tam yerinde, zamanında ve gerektiği kadar konuşmayı ve iş yapmayı³⁴ ifade eder. Ayrıca müfessir Zemahşerî de (ö. 538/1144) وَمَا خَلَقْنَا أَلْمَ وَالسَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ (Sâd 38/27) ve تَرَى أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنْ يَسْأَلُ يُدْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ (İbrâhim 14/19) âyetlerinin tefsirinde “hak” kelimesine, batılın zıddı olarak “sahih bir maksatla”³⁵ anlamını vermiştir. Dolayısıyla, kıssalarla ilgili âyetlerde yer alan “hak” tabirinin, tarihi bilginin gerçek olduğunu anlatmanın ötesinde, söz konusu kıssayı yerinde ve zamanında esaslı bir amaca yönelik olarak zikretmeye işaret ettiği söylenebilir.

Yine bazen kıssalarda söz (kelam), iki ayrı mütekellime isnat edilmektedir. Örneğin A'râf Suresi 109 (قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ) ve 110. (يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ) âyetlerde geçen ifadenin sahibi, Firavun'un yakın çevresindeki ileri gelenler topluluğudur. Şuarâ Suresi 34 (قَالَ) (يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ) ve 35. (لِلْمَلَأِ حَوْلَهُ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ) âyetlerde geçen sözün sahibi ise Firavun'dur. Kur'ân'ın tarih bilgisi verdiği kabul edildiği takdirde bu sunulan örnekleri telif etmek hayli güçleşir. Zira bu âyetlerin vermek istediği mesaj, sözün gerçekte kime ait olduğu değil, Musa-Firavun bağlamında iman-inkâr mücadelesine ilişkin dramatik bir örnek sunmak³⁶ suretiyle Hz. Peygamber'in risâlet mücadelesine destek vermek ve bu kutlu yolculukta yalınlığa düşmemesini temin etmektir. Montgomery Watt'ın kıssaları istasyona benzeterek geliştirdiği bakış açısı konuya açılım sağlar niteliktedir. Ona göre nasıl ki bir yolcu, metro vb. araçlara bindiğinde istasyonları göstermek üzere ona rehberlik eden bir şema ile karşılaşılırsa, kıssaları da böyle anlamak mümkündür. Hâlbuki söz konusu şema gerçeğe aykırı biçimde çizilmiştir. Çünkü istasyonlar arasındaki mesafe şemada yer aldığı gibi eşit değildir; yine istasyonlar şemadaki gibi düz bir çizgi üzerinde olmayıp, yuvarlak şekilde de değildir. Hiç şüphesiz bir kişi bu şemaya haritacı

³³ Öztürk, *Kıssaların Dili*, s. 23.

³⁴ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân*, İstanbul: 1986, s. 179; Öztürk, *Kıssaların Dili*, s. 25.

³⁵ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni't-te'vil fî vucûhi't-te'vil*, Kâhire: Daru'l-Hadîs, 2012/1433, II, 500; III, 650.

³⁶ Öztürk, *Kıssaların Dili*, 22.

gözüyle bakarsa, çok yanlış sonuçlar çıkarabilir. Bütün bu aykırılıklara rağmen o şema, metroda yolculuk yapan kimse için yeterli bir rehber ve hidâyetdir.³⁷ Bu durumda Allah, kıssalarla ne salt hikâye anlatmak ne de tarihi malumat vermek gibi bir amaç gütmemiş; bazen müminlere içinde buldukları durumun geçmiş zamandaki benzerlerini hatırlatarak onları teselli etmiş, bazen çok temel ahlaki bir soruna işaret etmek suretiyle kullarının hidâyetini hedeflemiştir.

Kıssaların büyük oranda Mekki dönemde olması dikkat çekicidir. Dolayısıyla Mekke’de, Kur’ân’da yer alan kıssaların bilindiği anlaşılmaktadır. Fakat nasıl ve ne şekilde bilindiği yani kendilerine nasıl aktarıldığı konusu önemlidir. Yaşanmış olayların aktarımı her zaman sübjektiftir. Birebir yaşanılanı vermez. O halde kıssaların nüzul ortamındaki efsaneye dönüşmüş hallerinin dikkatlerden kaçmaması gerekir. Şâyet Mekke’ye aktarılanlar ve Kur’ân’ın anlatım tarzı göz ardı edilirse, âyetlerin söylediği değil, istenilenler âyetlere söylenmiş olur. Buna göre Kur’ân kıssalarını daha önce de ifade edildiği gibi üç aşamada ele alınma gerekliliği ortadadır. Makalede bunlar sırasıyla ele alınmaya çalışılacaktır.

D. Tarihsel Arka Plan

Bu kısımda Ashab-ı Kehf kıssasının Kur’ân’ın nazil olduğu dönemde nasıl bilindiği/dillerde dolaştığı ve Kur’ân’da bir mucize olarak mı yoksa Allah merkezli hâkim bir üslupla Hz. Peygamber’in sîretiyle paralel bir tevhit mücadelesi olarak mı yer bulduğu üzerinde durulacaktır.

Kıssaların nasıl okunması ve anlaşılması gerektiği hususunda, kıssanın içinde yer aldığı âyetlerin tarihsel zeminini bilmek son derece önemlidir. Bu tarihsel ortama ışık tutabilecek -kaynaklarımızda konuyla ilgili var olan- bazı nakilleri özetlemek istiyoruz. Bu meyanda müfessir Taberî (ö. 310/923) -nüzul ortamına dair- İbn Abbas’tan uzunca bir rivâyet nakletmektedir:

Ashab-ı Kehf (gençler), şehirde gece gündüz Allah’a ibadet eden kimselerdi. Rivâyette ismi Dakyanus olarak geçen şehrin kralı, bu gençlerin de içinde bulunduğu halkına putlara tapmaları konusunda eziyet etmekteydi. Gençlerin kralın zulmünden kaçarak gizlice ibadet ettikleri küçük bir mescitleri vardı. Bu mescit Dakyanus’un adamları tarafından tespit edildi ve gençlerin İsa’nın dinine tabi oldukları, Dakyanus’a bildirildi. Dakyanus, hem kendi halkından olup hem de kendi maiyetinde muvazzaf olan bu gençlere inançlarından dönmeleri konusunda bir konuşma yaptı. Bu konuşmada gençler tevhide tabi olduklarını tekraren dile

³⁷ Montgomery Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, trc. Mehmet S. Aydın, Ankara: 1982, s. 117-121.

getirdiler. Kral gençlerin bu itirazları karşısında onları ölümle tehdit etti. Onların cezasını ertelemesinin de gençlerin kendi hanedanının mensupları oluşları sebebiyle olduğunu zikretti. Konuşma akabinde kralın yakın bir şehre seyahate çıkmasını fırsat bilen gençler, yanlarına bir miktar para alarak Bencilus dağıdaki mağaraya doğru yola koyuldular. Bu yolculukta bir köpek de onlara eşlik etti. Mağaraya vardıklarında ibadetlerini gerçekleştirdiler. Grubun içindeki Yemliha isimli genç yiyecek işlerinden sorumluydu, her ihtiyaç olduğunda gizlice şehre iner, yiyecek temin eder ve mağaradaki arkadaşlarına havadis taşırdı. Bir gün Yemliha, arkadaşlarına Dakyanus'un halka eziyet ettiği bilgisini getirdi. Gençler, korku içinde ağlayarak gün boyu ibadet ettiler. Güneş batmak üzereyken Allah onları ve yanlarında bulunan köpeklerini mağarada yıllarca uyuttu. Yiyecekleri de yanlarındaydı. Dakyanus gençlerin Bencilus dağındaki mağarada olduklarını öğrenince mağaranın kapısını öreerek onları ibret olsun diye ölüme terk etme emri verdi. Bu olaydan sonra Dakyanus'tan imanlarını gizleyen iki mümin zat, mağaranın kapısına Ashab-ı Kehf gençlerinin durumlarını anlatan bakır bir levha asmış, bu levha vasıtasıyla gençlerin ibretlik iman hikayelerine sonraki nesillerin vakif olacağını düşünmüşlerdi. Dakyanus ismindeki kral da bir müddet daha yaşayıp sonrasında maiyetle birlikte helak olmuştu.³⁸

Rivâyetin menkıbe haline gelmiş kısmı dışarıda bırakılırsa, anlatının, büyük oranda Hz. Peygamber'in yaşadıklarına benzediği görülmektedir. Mekke'de Hz. Peygamber'e inananlar azınlıkta olup bunlar da daha ziyade gençlerden oluşmaktaydı. Çünkü yaşlılar, saplandıkları şirk geleneğinden kopamıyorlardı. Kureyş'in çoğunluğu baskı ve işkence yaparak onları imanından döndürmeye çalışıyorlardı. İşte bu olay, ezilen müminleri Allah'ın kurtaracağı konusunda canlı bir örnek oluşturmaktadır. Ayrıca malumdur ki arka planda müşriklerin Hz. Peygamber'e uzlaşma teklifleri vardır, Onlar, "Eğer davandan vazgeçersen sana mallarımızdan veririz hatta önderimiz yaparız" diyorlardı. Hz. Peygamber'in himayesini üstlenen amcası Ebû Talib'e, kendisini ikna etmesini ya da himayeyi bırakmasını söylüyorlardı. Bütün bunlar, yukarıdaki rivâyetle benzerlik göstermektedir. Yine rivâyette Kehf 18/9-27 âyetlerle paralel kısımlar olduğu, fakat bir kısmının da menkıbe haline getirilerek aslından uzaklaştırıldığı, böylelikle tarih ile efsanenin iç içe geçtiği anlaşılmaktadır. Fakat Allah, kıssadaki asılsız kısımları, amacını

³⁸ Rivâyetin uzunca olan tam metni için bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7: 537.; Akif Özdoğan, "Arapça Kaynaklarda Afşin (Efsûs)- Ashab-ı Kehf", *Uluslararası İnanç Turizmi Eshab-ı Kehf Sempozyumu (Kahramanmaraş 20-22 Eylül 2012)*, s. 92-95. Taberî'nin tefsirinde, rivâyeti nakleden Muhammed b. İshâk'ın sadûk olduğu (yalancı olmadığı), fakat senette tedlis (bir hocadan hadis almadığı halde ondan almış gibi rivâyet etmek) yapması sebebiyle sika (güvenilir) olmadığı, üstelik bu yaptığı tedlisi de açıkça belirtmediği, yine aynı senetteki Seleme b. Fadl ve Muhammed b. Humejd'in de zayıf olduğu bildirilmektedir. Ancak âyetlerin muhtevası ve ruhu, kıssanın nüzul vasatında bilindiğini ortaya koymakta ve söz konusu rivâyetin içerisinde Hz. Peygamber'in yaşadıklarına büyük oranda benzeyen anlatıların yer alması, ilgili kıssanın ilk hitap çevresinde bu şekilde biliniyor oluşunu güçlendirmektedir.

gerçekleştirmeye yetecek tarzda anlattığını bildirerek (Kehf 18/13), menkıbeye dönüştürülen kısımlara takılıp kalmayı kınamakta, asıl şaşılacak ve ibret alınacak şeyin kendisinin âyetleri olduğunu vurgulamaktadır.

Tarihi malumata göre milattan sonra 284-305 yılları arasında hüküm süren Roma İmparatoru Dakyanus, Hıristiyanlara çok zulmetmesine rağmen, dördüncü asır başlarında Hıristiyanlık, Roma devletinin resmi dini olmuştur.³⁹ Ashab-ı Kehf kıssası Hıristiyan kültür tarihinde “Yedi Uyurlar” olarak ün salmıştır. Süleyman Ateş’e göre de bu olay, Hıristiyan tarihine aittir. Bu konuda Hıristiyanların anlattıkları rivâyetler, Araplar arasında da yayılmıştır. Olay hakkında Kur’ân’da bulunmayan ayrıntıların rivâyetlerde yer alması, hikâyenin Araplar arasında yayıldığını gösterir. Bunlar ya Mekke’de yaşayan Hıristiyanlar tarafından intişâr etmiş veya Suriye’ye gelen ve bölgenin Hıristiyan halkından, Hıristiyanlık tarihine ait rivâyetleri dinleyen Mekkeli tacirler tarafından Hicaz bölgesine götürülmüştür. Dolayısıyla bu kıssa, Hz. Peygamber’in yetiştiği ortamda biliniyordu.⁴⁰

İbn Kesîr ise Ashab-ı Kehf kıssasının Yahudi kültürüne ait olduğunu düşünmektedir. Eğer onlara ait olmasaydı Hıristiyanlardan olabildiğince uzak duran Yahudiler, böyle bir kıssayı kendi gelenekleri içinde muhafaza etmezlerdi. İbn Abbas’tan nakledilen bir rivâyete göre Kureyşli müşrikler Hz. Peygamber’i sınamak için Medine’deki Yahudi bilginlerine adam göndermişler; o müşriklerden Ashab-ı Kehf, Zülkarneyn ve Ruh hakkında soru sormalarını istemişlerdi. İşte bu olay Ashab-ı Kehf kıssasının Yahudilere ait kitaplarda bulunduğunu, dolayısıyla Hıristiyanlık öncesi döneme ait olduğunu göstermektedir.⁴¹ İster Yahudi ister Hıristiyan kültürüne ait olsun bu kıssanın nüzul ortamına aktarıldığı ve orada bir şekilde bilindiği anlaşılmaktadır. Zira hem Yahudi geleneğinde hem de Hıristiyan geleneğinde, baskıların iyice arttığı dönemlerde bazı mütedeyyin kişilerin şehir hayatını terk edip mağaralarda uzlete çekilmeleri, dağ başlarında mabetler inşa etmeleri, küçük barakalarda

³⁹ Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadis Nüzul Sırasına Göre Kur'ân Tefsiri*, trc. Ekrem Demir v.d., İstanbul: Ekin Yayınları, ts., III, 486.

⁴⁰ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1990, V, 293.

⁴¹ Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şâfiî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, Beyrut:1983, III, 74.

yahut mağaralarda yaşamaları ve öldükleri zaman da o mağaraya gömülmeleri bilinen bir uygulamadır.⁴²

Sureyle ilgili nakledilen rivâyetlerden bir diğeri de şu şekildedir: Kureyş'in ileri gelenleri Nadr b. Haris'i Ukbe b. Ebî Muayt ile beraber Medine'deki Yahudi âlimlerine göndermişler ve onlara şöyle demelerini istemişler: “Onlara Muhammed'den ve sıfatından sorunuz ve kelamını haber veriniz. Çünkü onlar eski kitap ehlidir. Onlarda peygamberler ilminden bizde olmayan bilgiler vardır.” Bunun üzerine o ikisi çıkıp Medine'ye varmışlar, dedikleri gibi Yahudi âlimlerine sormuşlar. Yahudi âlimler şöyle demişlerdir: “Ona üç şey sorunuz: 1. Ashab-ı Kefh'in işi ne idi? Çünkü bunların hikâyesi çok tuhaftır. 2. Zülkarneyn kıssası nedir? 3. Ruh nedir? Eğer size bunları haber verirse peygamberdir, uyunuz, yoksa söyledikleri safsatadır, ne isterseniz onu yapın.” Bunun üzerine Nadr ve arkadaşı Mekke'ye geri dönüp Kureyş'e: “Size Muhammed ile aramızı ayıracak şey getirdik” diyerek Yahudilerin dediklerini haber vermişler. Onlar da gelip Resûlullah'a sormuşlar. Resûlullah: “Sorduklarınızı yarın haber veririm” buyurmuş, “inşallah” dememiş. Resûlullah on beş gece beklemiş, vahiy gelmemiş. Mekke halkı dedikoduya başlamışlar. Hz. Peygamber bu durumdan çok sıkılmış. Bunun üzerine Cebrail Kefh suresiyle gelmiştir.⁴³

Bu rivâyetin kritiğini yapacak olursak; Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942), vahyin on ya da on beş gün kesilmesi meselesi hakkında, “hüküm verilmesi gereken bir hususta beyanın, ihtiyaç anından sonraya kalmasının caiz olmaması tercih edilen bir görüştür” diyerek vahyin gecikmesi konusuna sıcak bakmamaktadır. Bununla beraber, “İbn İshak'ın bu rivâyeti hadis usulünce delil gösterilmeye uygun bir haber değildir, çünkü senedinde bilinmeyen biri vardır” demektedir. Ayrıca bu rivâyetin sahih hadis kitaplarında yer almadığını

⁴² Hasan Elik - Muhammed Coşkun, *İndirildiği Dönem Işığında Kur'ân Tefsiri: Tevhit Mesajı*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016, s. 690.

⁴³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VII, 533; Mâturîdî, *Tevîlat-u ehli's-sünne*, VII, 140; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, sad. Nedim Yılmaz, İstanbul: Hisar Yayınevi, 2011, V, 403-404. Surenin sebab-i nüzulüne dair bir diğer rivâyet de İbn İshak kanalıyla elimize ulaşmaktadır. Fakat rivâyette bizatihi Ashab-ı Kefh'e dair bir atf söz konusu değildir. Bu sebeple sadece bu rivâyeti zikretmekle yetindik. İlgili rivâyet için bkz. Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, Tûnus: ed-Dâru'l-Tûnusiyye, 1984, VII, 179

belirtmekte ve bu üç soru aynı anda sorulsa, ruh ile ilgili olan sorunun cevabının İsra suresinde yer almaması gerektiğini ifade etmektedir.⁴⁴

Ayrıca rivâyetlerin, sahih kabul edilen hadis kitaplarında yer alması gibi bir şartın bulunması gerekmemektedir. Zira âyetlerin anlamına açılım sağlayacak her türlü rivâyet malzemesi son derece önemlidir. Âyetin ortamına dair aktarılan rivâyetlerin toplamından manaya ışık tutacak bir bilgiye ulaşılması beklenen bir durumdur. Mâtürîdî de (ö. 333/944) “Allah peygamberini yarı yolda bırakmaz” diyerek vahyin kesilmesi konusuna şiddetle karşı çıkmakta ve sözlerini şöyle sürdürmektedir: “Hz. Peygamber’in Allah’tan emir gelmediği halde size yarın haber vereceğim demesi caiz değildir, çünkü o zaman yalancı durumuna düşer, bu ise imkânsız ve fasit bir durumdur”.⁴⁵ Rivâyetin son kısmına dair yapılan itirazlar isabetli olsa da, baş tarafında aktarılanların yaşanmış olması muhtemel ve mümkündür.

Kıssanın nerede yaşandığına ve mağaranın yerine dair çeşitli görüşler vardır. Bunlar: İspanya Granada, Cezayir, Kahire, Ürdün’ün başkenti Amman, Şam, Afganistan, Doğu Türkistan bölgeleri, Anadolu’da ise, İzmir Selçuk (Efes), Kahramanmaraş Afşin, Tarsus bölgeleridir.⁴⁶ Afşin ve Tarsus bölgeleri olduğu genel kabul görmektedir. Hiç şüphesiz bu bilgiler, arkeoloji ilmi için önemlidir, ancak Kur’ân tefsiri için bunlara ihtiyaç olmadığı malumdur.

E. Kur’ânî Üslub Açısından Kehf Suresi 9-27 Arası Âyetlerin Tahlili

Kehf Suresi Mekke’de hicrete yakın bir zamanda nazil olmuştur. Genel kabule göre nüzul sıralamasında 69. suredir.⁴⁷ Bi’setin 10. ya da 11. yıllarında inmiş olması muhtemeldir. Çoğunluğun kanaati, Gâşiyeye suresinden sonra Nahl suresinden önce nazil olduğu yönündedir. Sure, tematik olarak yedi bölümden oluşmakta, konumuz olan kıssanın 9-27 arası âyetleri ise surenin ikinci bölümünü oluşturmaktadır. Ayrıca sure, ismini bu kıssada yer alan ve “mağara” anlamına gelen *kehf* sözcüğünden almaktadır.

Ashab-ı Kehf kıssasının temel kodları, tevhit mücadelesi, ahiret, uzlet, hicret ve kıssaya konu olan kişilerin genç olmalarıdır. Surenin hicrete yakın bir

⁴⁴ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, V, 404-405.

⁴⁵ Mâtürîdî, *Te’vilât*, VII, 140.

⁴⁶ Rahmi Tekin, “Tarihi Belgeler Işığında Tarsus”, *Türk-İslam Ve Medeniyetinde Tarsus Sempozyumu*, Tarsus: Türkiye Diyanet Vakfı Tarsus Şubesi, 2010, s. 151-152.

⁴⁷ Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsiru’l-hadis*, Beyrut: Daru’l-Garbi’l-İslami, 2000, I, 16.

zamanda nazil olması da manidardır. Bu surenin indiği dönemde Mekke'de büyük bir baskı ve destansı bir başkaldırı olduğu anlaşılmaktadır. Allah, bu direnişe Ashab-ı Kehf kıssasıyla destek olmakta, başta Hz. Peygamber olmak üzere müminlerin kalbine sebat verip, teselli etmekte ve adeta şöyle demektedir: “Eğer Allah'tan başkasına kulluk yapmazsanız önünüzdeki tüm engeller kalkacaktır, kralları ve onların mele'lerini aşılmaz görmeyin, kendinizi çaresiz hissetmeyin! İçtenlikle iman edip imanları uğrunda mücadele verenleri Allah başarıya ulaştıracaktır!”

İlahi kelimada doğrudan Kur'ân'ın yazılmasını emreden âyetler olmamasına rağmen, Allah ilk surelerde kaleme, satıra⁴⁸ işaret ederek bu konuda yapılması gerekenler hakkında nasıl zihinleri harekete geçirdiyse,⁴⁹ Ashab-ı Kehf ile de Hz. Peygamber ve ashabının da zihnini harekete geçirmekte, “mağara” ve “hicret” diyerek yapmaları gerekenler konusunda işaret levhaları sunmaktadır. Bütün bu bilgiler ışığında ilgili âyetler tahlil etmeye geçilebilir.

“أَمْ حَسِبْتُمْ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا”

“Ey Peygamber! (Yeryüzünü göz alıcı güzelliklerle donatıp sonra da onları kupkuru bir toprak haline getirişimiz gibi pek çok delilimiz varken) yoksa sen (sana sorulan) “Mağara arkadaşları” ve “Rakîm”i bizim diğer delillerimizin yanında şaşılacak bir şey mi sandın?” (Kehf 18/9)⁵⁰

Âyetlerin içeriğinden bu kıssanın, bir soru üzerine indiği ve Hz. Peygamber vasıtasıyla tüm müşriklere hitap ettiği anlaşılmaktadır. Müşriklerin Yahudilerden aldıkları akılla Hz. Peygamber'e birtakım sorular sorarak onu köşeye sıkıştırmak istemelerinden yukarıda bahsedilmişti.

Nüzul ortamında, Ashab-ı Kehf ve Rakîm üzerine spekülasyonlar olduğu, bu kıssaya akıl sır erdiremedikleri, şaşılacak olaylar olarak algıladıkları hatta abarttıkları anlaşılmaktadır. Allah, bu abartılan menkıbe karşısında adeta şöyle buyurmaktadır: “Bunca âyeti görmeyip kafalarında oluşturdukları imajı ve

⁴⁸ Kalem 68/1.

⁴⁹ Kur'ân hitap (sözlü) olarak inzal edilmiş, ilk inen surelerden itibaren vahyin yazıya geçirilmesi noktasında ise, Allah tarafından imalarda bulunulmuştur. En doğrusunu Allah bilir.

⁵⁰ Abdülkadir Şener v.dğr., *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*, İzmir: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016, s. 293; Makalede hemen âyetlerin altında yer alan tüm mealler, Abdülkadir Şener'in mezkûr Meâli'nden alınmıştır. Meallendirmeye yönelik itirazlar makale içinde zikredilmiştir.

kurguyu anlatıyorlar, sen de böylemi zannediyorsun Ey Peygamber!” Hâlbuki bütün bu varlığın yaratılması ve bir gün yok edilecek olması, müşriklerin Yahudilerden öğrenip sana sordukları mağaraya sığınan gençlerin hikâyesinden daha muazzam bir âyettir.⁵¹ Bir başka ifadeyle söylenecek olursa, şu kâinatta öyle acayip ve fevkalade hadiseler vardır ki mağarada yatıp kalanların kıssası onların çok gerisinde kalır.⁵²

Âyette geçen “ام” istifham-i inkaridir.⁵³ Bu, sözün akışından anlaşılmalıdır. “ام حسبت” (Zannediyor musun?) derken Allah, hem müteâl olarak şiddetle meydan okumakta hem de senli benli (mündemiç) bir dil kullanarak, asıl hayranlık duyulması gereken âyetlere gözlerini kapattıklarını, fakat Ashab-ı Kehf’i paha biçilmez, emsalsiz bir hadise gibi anlattıklarını vurgulamak suretiyle müşriklerden hesap sormaktadır.

Rakîm ise, rivâyetlerde farklı anlamlarda geçmektedir. Bazıları köpeğin adı, köy, vadi, dağ gibi anlamlar verirken bazıları da Ashab-ı Kehf’in önündeki taş, levha veya kitabe anlamı vermektedirler. Taberî’nin görüşü, taş, levha ya da kitabe olabileceği yönündedir.⁵⁴ Rakîm ile ilgili bu rivâyetler, hiç şüphesiz arkeoloji ilmi için önemlidir. Bir müfessir, arkeolojinin elde ettiği bu bilgilerden gerektiği oranda yararlanabilir, fakat tefsir ilmi için Kehf ve Rakîm’in ne manaya geldiğini bilmek şart değildir.⁵⁵

Kur’ân’da herhangi bir kıssa ele alınırken “âyet” kelimesinin de gözden kaçırılmaması gerekmektedir. Öncelikle Kur’ân’da mucize kavramı geçmediği, bu kavramın “âyet” kelimesiyle karşılandığı malumdur. Hz. Peygamber döneminde rastlanılmayan mucize kelimesi, hicri III. asrın sonlarında telif edilmiş kaynaklarda kullanılmaya başlanmıştır.⁵⁶ Sonraki dönemlerde âyet kelimesi, genellikle “alâmet/işaret” anlamlarında kullanılmıştır. Oysa ilk dönem kullanımlarda yahut sözlüklerde “تأیي=te’eyyi” kelimesi التثبيت والإقام على الشيء “bir şeyin sabitesinin (gerçekliğinin) ve devamlılığının olması” şeklinde

⁵¹ Elik-Coşkun, *Tevhit Mesajı*, s. 686.

⁵² Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII, 532; Mâturîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, VII, 139; Seyyid b. Kutub b. İbrâhîm b. Hüseyin eş-Şâzîlî, *Fî zılâli'l-Kur'ân*, trc. İ. Hakkı Şengüler vd., İstanbul: Hikmet Yayınları, ts., IX, 403.

⁵³ İstifhâm-ı inkârî üslubu, hoşla gitmeyen bir şeyin, öyle olmaması gerektiğini soru sormak yoluyla muhataba anlatmak ve soru sormak yoluyla muhatabın yanlış davranışını kendisine sorgulatmak gayesiyle kullanılır.

⁵⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VII, 535.

⁵⁵ Mâturîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, VII, 139.

⁵⁶ Adnan Demircan, *İslam Tarihinin İlk Üç Asrında Mucize Algısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler, Din Dilinde Mucize*, İstanbul: Kuramer, 2015 (Kitap İçinde), s. 181.

tanımlanmıştır. Çünkü “ikâme” filinin “devamlılık” anlamı vardır.⁵⁷ Böylece “âyet” kelimesinde hem gerçeklik hem devamlılık söz konusudur. Bu anlamdan hareketle, hissi mucizelerin anlık ve gelip geçici olduğunu ama “âyet”in devamlılığa işaret ettiğini, dolayısıyla tabii sürecin kesintiye uğramasının bu anlama aykırı olduğu söylenebilir.

Geçmiş peygamberlerin kıssalarında literal anlamda mûcize olarak okunabilecek olayların her birinin “âyet” kelimesiyle karşılandığı görülmektedir. İlk muhatapların zihinlerindeki mûcize algısı ısrarla âyet kelimesiyle dile getirilmiş, yönlendirilmeleri de âyetlere olmuştur. Bu durum şuna işaret etmiş olabilir: “Onların “olağanüstü” anlamındaki mûcize talepleri gerçekçi ve doğru bir talep olmadığı gibi Peygamber’in elçilik belgesi de değildir. O halde âyet kelimesinin ısrarlı bir şekilde bir süreç dâhilinde kullanılması, muhatapların algılarının mûcizeden uzaklaştırılarak, âyetlere teksif edildiğini göstermektedir. Sıra dışı anlamında sözüm ona mûcize isteyenlerin bu taleplerine karşılık, Allah tarafından ısrarla “âyet” kullanımına dikkat çekilmesi, bir *farkındalık* oluşturmaya yönelik olmalıdır. Bu bağlamda ilâhî kelâm her şeyi âyet olarak tanımlamak suretiyle eşyayı bayağı vasfindan çıkarıp ilâhî olanla irtibatından hareketle orijinal bir okumaya tabi tutmuştur. Çünkü rehber olarak Kur’ân, bize olguları ve hadiseleri nasıl okumamız, nasıl görmemiz gerektiği noktasında ilâhî bir okuma biçimi sunmaktadır.”⁵⁸

إِذْ أَوْى الْفِئْتَةُ إِلَى الْكُهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا”

“Bir zamanlar inançlı birkaç genç, büyükçe bir mağaraya sığınmış ve şöyle dua etmişlerdi: “Ey Rabbimiz! Bize katından bir rahmet ver, içinde bulunduğumuz (şu sıkıntılı) durumundan kurtaracak bir çıkış yolu göster.” (Kehf 18/10)

Kur’ân bir hadiseden bahsederken cümleye “iz” kelimesiyle başlamış ise devamında mutlaka yakın veya uzak geçmişteki bir hadiseye işarette bulunur. Dolayısıyla bu kelimeyle başlayan âyetleri, geçmişi anlatan âyetler olarak görmek gerekir.⁵⁹

⁵⁷ İsfahânî, *Müfredât*, 102; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi sahihi'l-Buhârî*, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1978 y.y., III ve IV, 294; Düzenli, *Din Dilinde Mucize*, 133.

⁵⁸ Düzenli, *Din Dilinde Mucize*, s. 223.

⁵⁹ Mehmed Said Hatiboğlu, *Hz. Peygamber ve Kur’ân Dışı Vahiy*, Ankara: Otto Yayınları, 2012, s. 34; Hammâd el-Cevherî de (ö. 400/1009) bu duruma şu şekilde işaret etmiştir: إِذْ كَلِمَةٌ تَدُلُّ عَلَى مَا مَضَى مِنَ الزَّمَانِ “İz” geçmiş zamanda olana işaret eden bir kelimedir. İsmâil b.

Bu gençlerin mağaraya sığınma olgusu, Hz. Peygamber'in Hira mağarasına çıkıp orada derin düşüncelere dalmasına benzemektedir. Hz. Peygamber Hira mağarasına, çürüyen, yozlaşan, bütün ahlaki değerlerini kaybeden, hak ve özgürlükleri çiğneyen, güçlünün hüküm sürdüğü, sosyo-ekonomik adaletsizliğin had safhada olduğu, kabile hayatı yaşayan toplumun sorunlarını düşünmek ve onları ıslah etmenin yollarını bulmak için çıkıyordu. Şirkin kol gezdiği Mekke toplumundan bir an olsun kurtulup Allah'ı düşünme ve tevhit inancına kavuşma özlemi onu oraya çekiyordu. Dolayısıyla her bir Kur'ân kıssasının Hz. Peygamber'in hayatındaki iz düşümleri göz ardı edilmemelidir.⁶⁰

Âyetteki “أَفْتِيَهُ” kelimesinin gençliği değil, ahlâkî bir duruşu ifade ettiği ve olgun adam manasına da gelebileceği söylenmiştir.⁶¹ Zira Kur'ân şahıslarla, kadınlık, erkeklik, gençlik, yaşlılık veya Hıristiyan, Yahudi gelenek içerisinde doğmuş olmakla ilgilenmez. Çünkü bunlar tercihle olunan şeylerden değildir. Hz. Peygamber'in biyolojik yapısıyla ilgili Kur'ân'da hiçbir işaret yoktur, sadece fonksiyonelliği, tavrı ve duruşu dile getirilir. Çünkü fiziki duruma indirgendiği takdirde, kutsala büründürülmüş olur.

Âyette geçen “مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً” ifadesi bir deyim ve üsluptur. Allah merkezli, içkin (senli benli) bir dildir. Mağaradakiler gerçekten böyle söylemiş olsalar da olmasalar da, ilahi perspektif bu dua cümleleriyle bize, mağara ehlinin sergilediği duruşa, tavra işaret etmekte ve inançları konusundaki kararlılıklarını ilgili lafızlarla değer yükleyerek anlatmaktadır. Dolayısıyla âyet, lafız olarak ihbârî gibi görünse de aslında anlam olarak inşâîdir.

"فَنَضَّرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا"

“Biz onları mağarada, yıllarca süren derin bir uykuya daldırdık.” (Kehf 18/11)

Gerçek bir kıssanın mücizeye dönüştürülme ve menkıbevîleşme faslı 11. âyetten itibaren başlamaktadır. Müfessirlerin çoğu “onların kulaklarını dış

Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhah tacu'l-luğa ve sıhahu'l-Arabiyye*, Kahire: Daru'l-Hadis, 2009, 32.

⁶⁰ Mahmut Ay, *Kur'ân Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak –Hz. Musa Kıssası Örneği*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2017, s. 94.

⁶¹ İbn Âşûr, *Tefsiru't-tahrir ve't-tenvir*, XV, 266.

dünyaya kapadık” ifadesinden “uyku” anlamını çıkarmaktadırlar.⁶² Oysa bu âyette “uyuma” anlamına gelen bir ifade olmasa gerekir. “Dış dünyaya kapalı kalmak” ifadesi bir deyimdir ve “uzlet, itikâf” gibi bir durumdan söz eder. Türkçemizde de “kulağı üzerine yatmak” “duymadım, görmedim” anlamında bir deyim olarak kullanılmaktadır. Üstelik mağaradakiler de dışarı çıkınca, o yaşadıkları süre içerisinde “kimin hakikate teslim olduğunu, kimin hakikate karşı olduğunu tespit için biz uzlete çekildik” demektedirler.

هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ (Kehf 18/12)

Aslında tevhit mücadelesi veren bir grup insan, kendi tercihleriyle mağarada uzlete çekiliyor, ama Allah onların bu davranışını onaylıyor ve bu olayı kendi üzerine alarak melikiyyet diliyle anlatıyor. Zira beşeri fiillerin Allah'a isnadı, Kur'ânî bir üsluptur. Örneğin Allah, Enfâl 8/17'de şöyle buyurmaktadır: “Ey müminler! Şunu iyi bilin ki, (Bedir'de) düşmanı öldüren siz değildiniz, onları öldüren asıl Allah'tır. Ey peygamber! (Oku ve taşı) attığın zaman gerçekte onu sen atmadın, asıl atan Allah'tır...”

Bu âyette Allah, atma eylemini kendi üzerine alarak anlatmaktadır. Zira Allah bu gibi ifadelerle, gerçekleşen eylemlerin sonuçlarını üstlenir. Nitekim bu anlatım tarzı, ilâhî kelimada yer alan üslup özelliklerinden biridir. Allah, Bedir zaferinin sarhoşluğunu yaşayan ve “nasıl harika bir iş çıkardık” diyen müminlere de azamet dilini kullanarak bir ders vermekte ve adeta şöyle demektedir: “Siz değil “Ben” yaptım.” Aynı şekilde Haşr suresi 59/2. âyette⁶³ Allah, Medine'de Benî Nadîr Yahudilerini elli küsur gün mücadele verdikten sonra kalelerinden çıkaran müminlerin başarısını kendisine izafe etmiş, onların hemen yanı başlarında bulunmasından dolayı bu zaferi kendisi üstlenmiştir. Benzer şekilde konumuz olan Kehf 11. âyeti de böyle anlamak mümkün olabilir.

Ayrıca mağaralara çekilip mücadele vermek yaşanılması muhtemel tabii bir durumdur. Anlamlı ve değerli bir mücadele olmakla birlikte bir kutsama

⁶² Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsir-u Mukatil b. Süleymân*, thk. Ahmed Ferid, Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003, II, 281; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VII, 542; Nâsrüddîn Ebü Saîd (Ebü Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vil*, Beyrut: Dar-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, ts., III, 274; Elmalılı, *Hak Dini*, V, 411.

haline dönüşmemelidir. Allah, olayı nazm-ı ilâhî ile anlatmakta, onların duruşunu tasvir ederek değer yüklemekte, fakat kutsala büründürmemektedir. Hatta 9. âyette gördüğümüz gibi Mekkelilerin kutsala büründürüp abartmalarına ve sayısız kevnî âyetlerin önüne geçirmelerine şiddetle karşı çıkmaktadır.

Mekke vasatında kutsal görülen ve mûcizevîleştirilerek aslından uzaklaştırılan Ashab-ı Kehf kıssasının, bugün de isimlerinin yazıldığı dualar sayesinde kutsaldan pay almaya devam ettiği söylenebilir. Zira kutsala büründürülen şeyden rant elde edilmesinin daha kolay olduğu malumdur.

"ثُمَّ بَعَثْنَاَهُمْ لِنَلْعَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِئُوا أَمَدًا"

“Sonra onları uykudan uyandırdık. Ardından da (kendi içlerinden) iki tarafın, mağarada ne kadar uyuyup kaldıklarına dair yaptıkları tartışmalara şahit olduk.” (Kehf 18/12)

Taberî, âyette geçen iki grubun içeride ne kadar süre kaldıkları konusunda ihtilaf eden mağara ehli gençler olduğunu söylemektedir.⁶⁴ Âyetteki iki gruptan birisi Allah’ı birleyen, mümin olan Ashab-ı Kehf, diğeri de hasımları olan müşrikler olmalıdır. “أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِئُوا أَمَدًا” cümlesi “Hangisi daha anlamlı iş yapmıştır? Dışarıdakiler mi? İçeridekiler mi? Onca zaman kalmalarına değmiş mi bakalım” anlamında olabilir. Mâtürîdî “mağarada ne kadar kaldıklarını hesap edenlerin hangi gruptan olduklarını bilmek tefsir için gerekli değildir” ifadesini kullanmaktadır.⁶⁵ “بَعَثْنَا” fiilinin ise “uyandırdık” anlamında değil, “gönderilme” yani mağaradan sonraki süreç olması da mümkündür. Çünkü “بعث” fiilinin gönderilme anlamı da vardır.⁶⁶ Âyete ister “uyandırdık” anlamı verilsin, isterse “gönderdik” anlamı verilsin, mağara ehlinin dış dünya ile karşılaştıkları yani uzletten çıktıkları zamana işaret ettiği anlaşılmaktadır. Dış dünyaya dönenlerin Ashab-ı Kehf olmasına rağmen yine Allah’ın kıssayı Kur’ân’î bir üslupla kendi üzerine alarak tahkiye ettiği görülmektedir.

Kıssalar zihinde yerleşmiş olan ön kabuller ile menkıbevi ezber üzerinden okunursa bu anlamlar görülmeyebilir. Şüphesiz Allah’ın kudreti her zaman, her yerde bir gerçekliktir. Fakat bütün bu olanlar Allah’ın kudretine bağlanmaya kalkılırsa, Mekke vasatındaki müşrik mantığıyla hareket edilmiş olur. Zira onlar da kâinattaki sayısız mûcizeleri görmüyor, Hz. Peygamber’den harikulade

⁶⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VII, 542.

⁶⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, VII, 142.

⁶⁶ İsfahânî, *Müfredât*, 132.

mûcize talep ediyorlardı. Hâlbuki Allah'ın kudreti sadece bu türden mûcizelere indirgenmemelidir. Çünkü asıl mûcize, yüz yıllarca uyumak değil, akşam uyuyup sabah uyanmaktır.

"لَا تَخُفْ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَا هُمْ هُدًى"

“Ey Peygamber! Biz şimdi sana onların hikâyesini, hakikatlerle dolu bir ibret vesilesi olarak anlatacağız: Onlar Rablerine inanan birkaç genç idi. Biz de onların inançlarını güçlendirmiştik.” (Kehf 18/13)

Allah melikiyyet dili ile burada sanki “Bu kıssayı bir de bizden dinle Ey Peygamber” demektedir. Sözlükte önemli ve büyük haber anlamına gelen nebe’ ile çoğulu olan enba’ kelimesi, bazı âyetlerde kıssa manasında kullanılabilir. ⁶⁷

Âyetteki “بِالْحَقِّ=bil-hakk” tabirinin, bir kıssayı yerinde ve zamanında esaslı bir amaca matuf olarak anlatmaya delalet ettiğine⁶⁸ ve aynı zamanda “hak” kelimesinin “li garadin sahih” (sahih bir maksatla) anlamına gelebileceğine yönelik görüş daha önce belirtilmişti.⁶⁹

Nüzul ortamı bahsinde belirtildiği gibi, Hz. Peygamber kendisine gelen kıssa âyetlerini tebliğ ettikten sonra, o gidince Nadr b. Haris, halka İsfendiyar hikâyelerini anlatarak “Ben Muhammed’den daha iyi anlatıyorum” diyerek vahyin kaynağının Allah olmadığını iddia ediyordu. İşte Allah da bu kıssayı bir amaç doğrultusunda anlatmakta ve onların bildikleri üzerinden fakat tevhide aykırı hususları tashih etmek suretiyle vahyin kaynağının bizzat Allah olduğunu vurgulamaktadır.

Söz konusu kıssa elbette bir kurgu değildir. Tarihsel bir gerçekliği vardır. Fakat kıssanın bir de Mekke’de bilinen dönüştürülmüş şekli vardır. Kur’ân, tarihi bilgileri düzeltmek yerine, kendi paradigmaları doğrultusunda (tevhit, ahiret gibi) yozlaştırılmış tarafları tashih ederek, bu kıssanın arı duru bir tevhit mücadelesi örneği olduğunu bildirmekte ve bu kıssa üzerinden Hz. Peygamber ve arkadaşlarına tevhit mücadelelerinde yılgınlığa düşmemeleri mesajını vermektedir. Kıssanın kahramanı bir grup genç pagan ve politeist Roma’ya başkaldırarak, yapılabilecek şeylerden birini yapmış, tevhit uğruna otoriteye karşı gelmiş ve Allah da onların bu mücadelelerini anlatarak, baskı altında aynı

⁶⁷ Maide 5/27; Tevbe 9/70; Şuara 26/69; Kasas 28/3.

⁶⁸ İsfahânî, *Müfredât*, 179.

⁶⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 500; III, 650.

durumu yaşayan Hz. Peygamber ve arkadaşlarını teselli etmiş, kalplerine sebat vermiştir. Şüphesiz Allah, söz konusu kıssayı hikâye olsun diye anlatmamıştır. Bu kıssayı hem tasvir ederek bir değer yüklemiş hem de o değer üzerinden Hz. Peygamber ve ashabının zihniyet inşasını gerçekleştirmiştir. Bu değer, yaratanın o şeyi nasıl gördüğünün, nerede gördüğünün ve hangi değerlerde gördüğünün bir ifadesidir.

Kezâ bu kıssada, mümin gençler ve müşrik kavimleriyle, Hz. Peygamber ve ona inananlar arasında sıkı bir benzerlik mevcuttur. Malumdur ki güzide elçiye inananların büyük çoğunluğunu Kureyşli gençler oluşturuyordu. Onların babaları ise müşrik olup Hz. Peygamber'in getirdiği mesaja adâvet (düşmanlık) besliyorlardı. Bu gençler imandan sonra şirke avdet etmeleri için babalarının işkence ve eziyetine maruz kalıyorlardı. Ayrıca yine bu sırada, öldükten sonra dirilmek, haşir ve ahiret cezası gibi hususlar, Resul-ü Ekrem ile müşrikler arasında cereyan eden tartışmaların en önemlilerini teşkil ediyordu.

Kıssa şöyle devam etmektedir:

"وَرَبَطْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَن نَّدْعُو مِن دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا"

“Kalplerine de cesaret vermiştik. Onlar (putlara tapmalarını emreden hükümdarlarına) isyan ederek şöyle demişlerdi: “Bizim Rabbimiz, göklerin ve yerin Rabbidir. Biz, O’ndan başka bir tanrıya aslâ yalvarıp yakarmayacağız. Aksi takdirde gerçeğe aykırı, saçma sapan sözler söylemiş oluruz.” (Kehf 18/14)

"هُؤُلَاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ آلِهَةً لَّوْلَا يَأْتُونَ عَلَيْهِم بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ فَمَن أَظْلَمُ مِمَّن افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا"

“Şu bizim halk, Allah’ı bırakıp başka tanrılar edindi. Hiç olmazsa gittikleri yolun doğruluğunu gösteren açık bir delil getirseler. (Söyler misiniz?) Uydurdıkları yalanları Allah’a isnat eden iftiracıardan daha zâlim kim olabilir?” (Kehf 18/15)

14 ve 15. âyetlerde Allah tarafından, mağara ehli konuşturularak Kur’an’î bir üslup ile tevhide vurgu yapılmaktadır. Onların tam olarak bunları söyleyip söylemedikleri tefsir açısından gerekli olmasa da tevhide dair sergiledikleri duruş, gösterdikleri kararlılık, ilâhî perspektifte böyle karşılık bulmakta ve bu şekilde tahkiye edilmektedir. İnkârcılar kendilerine kâfir demedikleri halde, Allah tarafından ortaya koydukları eylemler sebebiyle Kur’an’da “kâfir” olarak

nitelendirmeleri de böyledir. Dolayısıyla Kefh suresinin tamamında Allah'ın en önemli vurgusu tevhitir.

"وَإِذِ اعْتَرَلْتُمُوهُمْ وَمَا يُعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأَوْا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيُهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مِزْقًا"⁷⁰

“(İçlerinden biri şöyle demişti:) “Mademki siz kavminizle ayrı düştünüz ve Allah’tan başkasına ibadet etmeyeceksiniz, o halde bir mağaraya sığın ki, Rabbiniz rahmetiyle sizi kuşatsın, işinizde bir kolaylık sağlayıp sizi (içinde bulunduğunuz zor durumdan) kurtarsın.” (Kefh 18/16)

Tağutun baskılarına boyun eğmeyen o gençlerden bir kısmı diğerlerine: “Mademki siz o kâfirlerden ve Allah’ı bırakıp da taptıkları şeylerden uzaklaştınız, o halde sizler mağaraya sığın ki Rabbiniz size lütfundan bir genişlik versin ve işlerinizde size kolaylık sağlasın” dediler. Bunun üzerine gençler mağaraya gittiler. Böylece kavimleri onların izlerini kaybettir.⁷⁰

Bu âyetler bir konunun aktarımı olmakla beraber, konuşma kendi içinde de sürekli değişmektedir. Bazen konuşan Allah olduğu gibi, bazen mağaradakileri bazen de mağaradakilere uzleti tavsiye edenleri konuşturmaktadır. İltifat sanatı diye adlandırılan bu husus, Kur’ân’ın bir üslup özelliğidir.

Yukarıda Taberî’den aktarılan rivâyete göre o gençlerin girdikleri mağara tespit edilmiş, gençlerin içeride oldukları anlaşılmış, bu sebeple içeride kalıp ölsünler diye mağaranın ağızı duvarla kapatılmıştır. Ama yine de düşman tarafından ele geçirilememişlerdir.⁷¹

Hicrete yakın bir dönemde nazil olan ve tevhit mücadelesi veren gençlerin hicret, uzlet ve mağarasından bahseden bu âyetler, Hz. Peygamber’e ve ashabına bu âyetlerin niçin anlatıldığını da göstermesi bakımından önemi haizdir. Ashab-ı Kefh ve Hz. Peygamber’in yaşadıkları benzerlikler dikkat çekicidir. 16. âyetin Hz. Peygamber’e Sevr mağarasına dair yol işaretleri verdiği görülmektedir.

"وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزَّوَرُّ عَنِ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقَرَّبُ إِلَيْهِمْ ذَاتَ الشِّمَالِ وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ مَن يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَن يُضِلِّ فَلَن تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُّرْشِدًا"⁷¹

⁷⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VII, 546.

⁷¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VII, 536-542.

“Ey Peygamber! (Bu gençler mağarada öyle bir konumda uyuyorlardı ki,) sen orada olsaydın güneşin mağaranın içerisini, doğarken sağ taraftan, batarken ise sol taraftan yalayıp geçtiğini görürdün. Onlar mağaranın geniş bir kısmında idiler. İşte bu, Allah’ın mucizelerinden biridir. Allah kime doğru yolu gösterirse o hidâyete ermiştir, kimi de dalalette bırakırsa ona yardım edecek bir dost ve yol gösterecek bir rehber yaktır.” (Kehf 18/17)

Buradaki “görürdün” kelimesiyle “Bu ifadenin kendisine yöneltildiği kimse bunu görür” manası kastedilmemiştir. Allah gözle görülüyormuşçasına kıssayı müşahhaslaştırmış, adeta canlı bir tablo haline getirmiştir. Hitaplardaki bu tarz, Kur’ân’ın üslubuyla alakalıdır.⁷² Çünkü Allah, mesajının anlaşılması için soyut bir varlığı ya da fikri somut hale getirerek anlatmakta ve bu yolla zihne yaklaştırmaktadır.

“وَتَحْسَبُهُمْ آيِقَاطًا وَهُمْ رُقُودٌ وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشِّمَالِ وَكَلْبُهُم بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَلَمَلِئْتَ مِنْهُمْ رُغْبًا”

“Uyudukları halde sen onları uyanık zannederdin. Biz onları bazen sağ bazen de sol taraflarına döndürüyorduk; köpekleri de mağaranın girişinde ayaklarını uzatmış yatıyordu. Sen onların hallerini görseydin, ürperir kaçır ve büyük korkuya kapılırdın.” (Kehf 18/18)

18. âyetteki “آيِقَاطًا” kelimesi, uyku ile uyanıklık halini ifade eder.⁷³ “رُقُودٌ” ise, “ölü toprağı serpilmiş gibi suhulet içinde olmak”⁷⁴ anlamına gelir. Allah, seçtiği kelimelerle, mağaradaki gençlerin yaşadığı süreci, ekranda hareket eden bir film şeridi gibi canlı olarak sunmaktadır. “Biz onları bir sağa çeviriyorduk, bir sola” ifadesi de yine Kur’ânî bir üslupla anlatılmaktadır. Yukarıda beşerî fiillerin Allah’a isnadının, bir üslup özelliğı olduğunu söylemiştik. Sağa ve sola dönen mağara ehli olmasına rağmen Allah, beşerin yaptığı fiilleri kendi üzerine alarak tasvir etmektedir.

“وَكَذَلِكَ بَعَثْنَا هُمُ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِئْتُمْ قَالُوا لَبِئْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِئْتُمْ فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُسْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا”

⁷² Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberîstânî, *et-Tefsîrû'l-kebir mefâtihu'l-gayb*, trc. Suat Yıldırım v.dğr., Ankara: Akçağ Yayınları, 1993, XV, 137.

⁷³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, XV, 280.

⁷⁴ İsfehânî, *Müfredât*, 362.

“Nihâyet Biz onları nasıl uyuttuysak aynı şekilde de uyandırdık. Bunun üzerine birbirlerine sormaya başladılar. İçlerinden birisi, “Burada böylece ne kadar uyuyup kaldık acaba?” diye sordu. Bir diğeri de, “Bir gün ya da bir günden daha az kalmış olmalıyız” diye cevap verdiler. Diğerleri ise şöyle söylediler: “Ne kadar uyuyup kaldığımızı Rabbiniz daha iyi bilir. Şimdi (siz tartışmayı bırakın da) içinizden birini şu para ile şehre gönderin. Halktan kim temiz ve uygun yiyecek satıyorsa araştırsın, ondan yiyecek bir şeyler alsın gelsin, fakat çok dikkatli davransın, sizin burada olduğunuzu hiç kimseye belli etmesin.” (Kehf 18/19)

Âyetin baş tarafındaki ifadelerin “Zaman geçince onları dışarıya çıkardık, kendi aralarında ne kadar kaldıkları hakkında konuşmaya başladılar” şeklinde anlaşılması mümkündür. Çünkü uzun süre uzlette kalmışlar süreyi tespit edecek güneşten başka hesaplama olanakları olmamıştı. Ayrıca birbirlerine mağarada ne kadar kaldıklarını sordukları kısım, ahirete dair âyetlerde⁷⁵ geçen vurguları hatırlatmaktadır. Zaman mefhumuna aldırılmadan uzun süre içeride kalan ve sonra aktif dünya yaşamına dönen mağara ehlinin durumu, tıpkı uzun yıllar yaşayıp geri dönüp baktığında yılların çok çabuk geçtiğini düşünen ve “dün gibi” diye tabir eden insanın durumuna benzetilmektedir. Dolayısıyla kıssanın bu kısmı da, -sîretle paralel okunduğunda-“muhtelif sıkıntı ve zorluklarla mücadele ederek geçirdiğiniz bu günler, göz açıp kapayıncaya kadar gelip geçecektir, hiç üzülmeysin!” anlamında, Hz. Peygamber’e destek ve moral sağlamaktadır.

"إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ وَلَنْ تُفْلِحُوا إِذًا أَبَدًا"

“Çünkü halk sizi ele geçirecek olursa, ya taşla tutup öldürür ya da zorla kendi dinlerine döndürür ve işte o zaman ebediyen iflah olmazsınız.” (Kehf 18/20)

Yine bu âyet sîretle birlikte okunduğunda, peygamberlerin taşlanarak eziyete maruz kalmalarına bir gönderme olduğu fark edilebilir. Nitekim Hz. Peygamber de Taif’te kabile mensupları tarafından taşlanmış ve bu duruma çok içerlemişti.

"وَكَذَلِكَ أَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا إِذْ يَتَنَزَّعُونَ مِنْهُمْ أَمْرَهُمْ فَقَالُوا ابْنُوا عَلَيْهِم بُنْيَانًا رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَّسْجِدًا"

⁷⁵ Bakara 2/259; Mü'minûn 23/113.

“Böylece Biz (şehre alış veriş için giden genç vasıtasıyla) halkın onlardan haberdar olmasını sağladık. Amacımız, Allah’ın, öldükten sonra dirilmeye dair vaadinin gerçek olduğunu ve kıyametin kopacağına hiç şüphe olmadığını insanların bilmesini sağlamaktı. (Onlar öldükten bir süre sonra) halk, onlar hakkında aralarında tartışmaya başladı. Bir kısmı, “Üzerlerine bir bina yapın (bir anıt dikin), onların hallerini Rableri daha iyi bilir” dedi. Bu konuda görüşleri kabul görenler ise, “En iyisi biz, onların yattığı mağaranın önüne bir mescit inşâ edelim” dediler.” (Kehf 18/21)

Kıssanın Allah tarafından anlatılma sebeplerinden en önemlisi, öldükten sonra diriltileceklerine inanmayanlara kıyametin ve dirilişin hak olduğunu vurgulamaktır. Çünkü canları korumaya ve hayatta bırakmaya kâdir olan bir varlık, diriltmeye ve canlandırmaya da kâdirdir.⁷⁶

“السَّاعَةُ=es-sāah” ise insanın hakikatle yüz yüze geldiği “an”dır. Âyetin metninden ve kontekstinden arka planda kıyametle ilgili soruların ve itirazların olduğu anlaşılmaktadır. Allah’ın da kıssanın içerisine kıyametin gerçek olma hususunu yerleştirerek bir değer yüklediği görülmektedir.

Âyetin son kısmında da Hz. Peygamber’e bir işaretle bulunduğu söylenebilir. O, Medine’ye geldiğinde ilk yaptığı işler arasında mescit inşası vardı. Hiç şüphesiz peygamberdeki bilinç bu gibi âyetlerle oluşmuştu

Kıssa burada bitmekte fakat kıssadan hisseler devam etmektedir.

“سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةً رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةً سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةً وَتَأْمِنُهُمْ كَلْبُهُمْ قُل رَّبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا وَلَا تَسْتَنَفِتْ فِيهِمْ مَنْهُمْ أَحَدًا”

“Ey Peygamber! Şimdi bazıları, “Bu gençler üç kişiydi, dördüncüsü köpekleriydi”; bir kısmı, “Onlar beş kişiydi, altıncısı köpekleriydi”; diğer bir kısmı ise, “Yedi kişiydiler, sekizincisi köpekleriydi” diye bilmedikleri bir konuda atıp tutacaklardır. Sen onlara de ki: “Onların sayısını Rabbim daha iyi bilir.” Ey Peygamber! Unutma ki, çok az kimse onlar hakkında bilgi sahibidir. Sen bu konuda Kur’an’ın verdiği bilgi ile yetin ve tartışmalara girme. Onlar hakkında kimseden de bilgi isteme.” (Kehf 18/22)

“سَيَقُولُونَ” (diyecekler) ifadesindeki gelecek zaman kipiyle, -kelimenin lügat anlamından değil fakat âyetin nüzül ortamından hareketle söyleyecek olursak- bir kere daha, söz konusu kıssanın menkıbevi karakterine işaret

⁷⁶ Mâturîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, VII, 154-155.

edilmekte ve bu konudaki ayrıntıların kıssanın temsil edici, ahlakî mesajıyla bağdaşmadığı ima edilmektedir.⁷⁷ Sayıları hakkında tartışma, “gaybı taşlamak” (görmedikleri hususta spekülasyon üretmek) olarak nitelendirilmiş ve kıssanın asıl amacını gölgelediği, bu konu üzerinde durmamaları gerektiği belirtilmiştir. Allah tarafından adeta “Ey Peygamber bu konuda kimseye detay sorma” denilmektedir.

"وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَانْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَى أَنْ يَهْدِيَنِّي رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَدًا"

“Bir de bir iş için, “Yarın mutlaka yapacağım” diye kesin konuşma. Bunun yerine, “Allah dilerse (inşallah) şu işi yarın yapacağım” de. Şayet inşallah demeyi unutursan Rabbini an ve “Umulur ki, Rabbim beni sözlü olarak ‘inşallah’ demekten daha ileri boyutta bir teslimiyet şuuruna ulaştırır” temennisinde bulun.” (Kehf 18/23-24)

Hz. Peygamber’e sorulan sorular üzerine vahyin kesilmesi hususuyla ilgili nakledilen sebab-i nüzul rivâyetine yukarıda değinilmişti. Müfessirlerin çoğu bu âyetin Hz. Peygamber’e hitap ettiğini çünkü peygamberin kendisine sorulan sorulara “Cevabımı size yarın vereceğim” dediğini, bunun üzerine Allah’ın Hz. Peygamber’in bu tavrını tasvip etmediğini ve geçici olarak vahyi durdurduğunu anlatan rivâyetle ilişkilendirmektedirler. Yukarıda da belirtildiği gibi, surenin iniş zamanını göz önünde bulundurulduğunda, müminlere baskının arttığı bir dönemde vahyin kesilmiş olması pek mümkün görünmemektedir. Elbette âyetin şu hususu çağırıştırması mümkündür: Müslümanın görevi, her daim gelecek hakkında herhangi bir şeye malik olmadığını hatırlayıp, kendisine altından kalkamayacağı sorumluluklar yüklememesi ve kararlarında Allah’ın dilemesini gözetmesidir.⁷⁸

Âyetin vermek istediği mesaj “Allah’a rağmen hiçbir şey yapamazsınız” şeklinde anlaşılabilir. Allah’ın dilemesi, ihtimalin değil, kesinliğin ifadesidir. Bu âyetlerin, melikiyyet (azamet) dilinin öne çıktığı en güzel örneklerden biri olduğu görülmektedir.

"وَلْيَبُوءُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا"

⁷⁷ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 716.

⁷⁸ Derveze, *Tefsîru’l-hadîs*, III, 489.

“(Bazıları derler ki:) “Bu gençler mağaralarında üç yüz sene uyuyup kalmışlardır.” Bazıları buna dokuz yıl daha ilave etmişlerdir.” (Kehf 18/25)

Hız. Ali’ye atfedilen bir rivâyet şöyledir: “Güneş yılını kullanan kitap ehline göre Ashab-ı Kehf, mağarada üç yüz yıl uyumuşlardır.” Üç yüz güneş yılı, Arapların kullandığı üç yüz dokuz ay yılına tekabül eder. Âyetten nüzul ortamında -dolaşan menkıbede- üç yüz yıl ve üç yüz dokuz yıl spekülasyonlarının yapıldığı anlaşılmaktadır. İbn Mesud âyetteki bu “zaman” ifadelerinin, Mekke’deki muhatapların sözlerinden aktarıldığını söylemektedir.⁷⁹ Daha önce “seyekûlûne” şeklinde başlayan âyetlerin delaleti ve bu rivâyet, kıssaların toplumda bilindiği şekliyle Allah tarafından tahkiye edildiği hususunu güçlendirmektedir.

"قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَيْسُوا لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَبْصِرْ بِهِ وَأَسْمِعْ مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا"

“Ey Peygamber! De ki: "Bu gençlerin mağarada ne kadar uyuyup kaldıklarını en iyi bilen Allah'tır. Çünkü göklerin ve yerin bilinmeyenlerini (gaybı) bilmek yalnız O'na aittir. Bir bilseniz nasıl görür, nasıl işitir O! Unutmayın ki, O'ndan başka ne bir yardımcı, ne de bir dost vardır. O evreni yönetmede kimseyi kendisine ortak etmez.” (Kehf 18/26)

Onların sayıları hakkındaki rivâyetler nasıl tahminden ibaretse, mağarada kaldıkları süre hakkındaki söylentiler de tahminlerden ibarettir. Zira bu ayrıntılar Allah'ın maksadına yönelik değildir. Maksat, tarih bilgisi vermek değil, sahih bir Allah tasavvuru oluşturmaktır. Yine bu âyette, melikiyyet dilinin öne çıktığını görmekteyiz.

Kıssadan hisse burada bitmektedir, ancak metin dışı ve metin içi bağlamdan hareketle 27. âyetin de bu kıssayla alakalı olduğu anlaşılmaktadır.

"وَأَتْلُ مَا أُوْحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا"

“O halde sen Rabbinin kitabından sana vahyolunanları insanlara anlat. Onun sözlerini kimse değiştiremez. Sen de O'ndan başka sığınacak birini bulamazsın.” (Kehf 18/27)

⁷⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyan*, VII, 571.

Çünkü Ashab-ı Kefh kıssasıyla, nüzul vasatında Hz. Peygamber ve müminlerin yaşadıkları zorluklar ve tevhit mücadelesi, birbiriyle benzerlik arz etmektedir. Hz. Peygamber'e hitaben "Bütün bunlara rağmen tıpkı o gençlerin verdiği mücadele gibi mücadeleni sürdür, risâlet vazifeni yerine getir, onların Allah'a sığınıp güvendiği gibi sen de Allah'a sığın ve güven. Her ne kadar Allah'ın mesajını gölgelemeye çalışsalar da Allah'ın sözlerini değiştirebilecek kimse yoktur" denilerek Hz. Peygamber ve müminler desteklenmekte ve teselli edilmektedir.

F. Sonuç

Makalede bir örneklem olarak Ashâb-ı Kefh kıssası ele alınmak suretiyle, kıssaların nasıl okunup anlaşılması gerektiğine dair Kur'anî üslup vasıtasıyla bir usul ortaya konulmaya çalışılmıştır. Buna göre, Kur'an'da yer alan kıssalarla, tarihi malumat vermek hedeflenmemiş; bilakis onlar çeşitli maksatlara yönelik olarak anlatılmıştır. Bu maksatların en önemlisi, ilk muhatap kitlenin şirke bulaşmış Allah inancını tashih etmektir. Zira birçok kıssanın temel parametrelerinin tevhit, ahiret ve sadece Allah'a kulluk etmek gibi konular olduğu, yine bu kıssaların, ibret verme hududunu aşmadığı ve hidâyet merkezinden uzaklaşmadığı görülmüştür.

Kıssaların amaçlarından bir diğeri de Hz. Peygamber'in ve ona tabi olanların karşılaştıkları sıkıntı, zorluk ve baskılara karşı, onların kalplerine sebat vererek onları teselli ve motive etmek, aynı zamanda ibret ve öğüt almalarını sağlamaktır. Çünkü Kur'an'da yer alan kıssalar ile Hz. Peygamber ve ashabının yaşadıkları arasında büyük benzerlikler mevcuttur.

Aynı zamanda kıssaları anlama ameliyesinde Kur'an'ın kendine has üslubunun göz ardı edilmemesi gerekir. Zira Allah kıssalar vasıtasıyla sahih bir tasavvur oluşturmayı sağlayan ve değer yükleyen bir dil kullanmıştır. Nitekim amacı tarihi bilgiyi düzeltmekten öte muhatapta bir bilinç oluşturmayı hedefleyen Kur'an-ı Kerim, toplumun hafızasında var olan Ashâb-ı Kefh kıssasını zikretmek suretiyle, tevhit ve ahiret gibi kendi temel parametreleriyle ilgili yozlaştırılan kısımları tashih etmiştir.

Kefh suresi 9-27 âyetlerden Ashab-ı Kefh kıssasının Mekke'de izdüşümleri olduğu ama aynı zamanda kıssaya dair bilinenlerin abartıldığı ve paha biçilmez bir şeymiş gibi gösterildiği anlaşılmaktadır. Allah bu duruma müdahale etmekte ve asıl şaşılabacak şeylerin kendi âyetleri (kevnî-kelâmî)

olduğuna işaret etmektedir. Bu kıssa, Hz. Peygamber'in gerçekten peygamber olup olmadığını sınamak ve/veya onu bazı etin sorular karşısında cevapsız bırakarak kseye sıkıştırmak isteyen müşriklerin maksatlı soruları üzerine nazil olmuş olsa da Allah bu anlatıyı nüzul sebebini açan bir boyuta taşımaktadır. Allah kıssayı toplumda bilinen şekliyle almış fakat kendisi devreye girmek suretiyle kıssayı melikiyyet diliyle anlatarak oradaki mcizev anlatının tümünü kendi kudretinin nişanesi saymıştır. Bu durumda Allah'ın anlatımıyla kıssa, bir anda Resul'e teselliye dönüşmüştür.

Ashab-ı Kehf kıssasının temel vurgusu tevhittir. Tarihin bir döneminde tevhit mücadelesi veren ve bu uğurda hicret edip uzlete çekilen bir grup insanın destansı bir şekilde başkaldırışını anlatan Kur'an, Mekke'de aynı mücadeleyi veren elçisi ve ona tabi olanlara bu kıssayı tahkiye ederek, tevhit mücadelesinde yılgınlık göstermemelerini hatırlatmış, onlara adeta psikolojik destek sağlamıştır.

Yine söz konusu kıssa ve yetlerde, ahirete inanmanın önemi ve dirilmenin akşam uyuyup sabah uyanmak kadar gerçek olduğu vurgulanmak suretiyle şirkin sanal, tevhidin asıl olduğuna dikkat çekilmektedir. Ayrıca Allah, yine bu kıssada hicreti, mağarayı zikrederek Mekke'ye mesaj vermekte ve hicrete dair işaret levhaları sunmaktadır.

Ashab-ı Kehf kıssasında Kur'an'ın üslup özelliklerinden biri olan melikiyyet dili ne çıkmaktadır. Zira Allah bazen müte'el (aşkın) olarak meydan okumakta, bazen insana çok yakın olduğunu hatta yanı başında olduğunu hissettiren mündemiç (içkin) bir dil kullanmaktadır. Yine beşerin yaptığı fiilleri kendi üzerine alarak o fiili gerçekleştirenlere manevi desteğini hissettirmekte ve olayları canlı bir film şeridi gibi anlatmak suretiyle gözler önüne sermekte, zihinlere yaklaştırmaktadır. Ayrıca bütün bunlara duygu katarak tasvir etmekte ve değer yükleyerek bir zihniyet inşası gerçekleştirmektedir. Kez bu inşayı lafiz olarak ihbri fakat anlam olarak inşt yetlerle yapmaktadır.

G. Kaynakça

- Abdulkaki, Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî b. Sâlih el-Mısrî, *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Kâhire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısrıyye, 1364/1945.
- Altay, Vildan, *Hitâbî Dilin Kitâbî Metne Yansıması: Abese Süresi Örneği*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- el-Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd, *Rûhu'l-meânî fî tefsiri'l-Kur'ani'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmıyye, 1415/1994.
- Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed, *Fethu'l-bârî bi-şerhi sahihi'l-Buhârî*, Mektebetü'l-Küllıyyâti'l-Ezherıyye, 1978 y.y.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1990.
- Ay, Mahmut, *Kur'an Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak-Hz. Musa Kıssası Örneği*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
- Bayraklı, Bayraktar, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2004.
- Beyzâvî, Nâsırrüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, Beyrut: Dar-u İhyai't-Türasi'l-Arabî, ts.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd, *Tâcü'l-luğa ve sıhâhu'l-Arabiyye*, Kahire: Dâru'l-Hadis, 2009.
- Deliser, Bilal, "Kur'an'ın Anlaşılmasında Bir Yöntem Olarak Üslûbu'l-Kur'an", *Turkish Studies-International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 12/27: 147-174.
- Demircan, Adnan, *İslam Tarihinin İlk Üç Asrında Mûcize Algısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler, Din Dilinde Mûcize*, İstanbul: Kuramer, (Kitap İçinde), 2015.
- Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsiru'l-hadis Nüzul Sırasına Göre Kur'an Tefsiri*, Trc. Ekrem Demir v.dğr. İstanbul: Ekin Yayınları, ts.
- Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsiru'l-hadis*, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslami, 2000.
- Düzenli, Yaşar, "Haberlerde Tedricilik ve Cinlerin Kulak Hırsızlığı Meselesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2010): 125-154.
- Düzenli, Yaşar, *Din Dilinde Mûcize*. İstanbul: Kuramer (Kitap İçinde), 2015.
- Düzenli, Yaşar, *Üslup ve Semantik Açısından Kur'an ve Şefaât*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2008.
- Elik, Hasan - Coşkun, Muhammed, *İndirildiği Dönem Işığında Kur'an Tefsiri: Tevhit Mesajı*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016.
- el-Endelusî, Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît fi't-efsîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl, Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1420/1999.
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, Trc. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul: İşaret Yayınları, 2009.
- Fadl Abbâs, Hasan, *el-Belâğa funûnuhâ ve efnânuhâ*, 4. Baskı Ürdün: Dâru'l-Furkân, 1417/1997.
- Fidan, Ayşenur, *Kur'an Dilinin Nebevî Dili İnşası-Kudsî Hadisler Bağlamında*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

- Fidan, Aysenur, “Kur’an’da Geleceğe Dair Gaybî Haberler: el-İsrâ 17/79, er-Rûm 30/1-5 ve el-Fetih 48/27. Âyetleri”, *bilimmame* XXXVIII (2019/2):835-862.
- Gezer, Süleyman, “İnşâ-Haber Bağlamında Kur’ân Dilinin Yapısı”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Ocak 2007): 135- 153.
- Görgün, Tahsin, “İnşâ-Haber (Performative Constative) Ayırımı ve Kur’an’ın Anlaşılması – Sözeylem Teorisinin Tarihi Üzerine-“ *Kur’an ve Dil –Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu*, 17-18 Mayıs 2001.
- Güney, Derya, *Mü’min Şahsiyetin İnşası Bağlamında Kur’ân’da Dua*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Halefullah, Muhammed Ahmed, *Kur’ân’da Anlatım Sanatı el-Fennü’l-Kasasî*, Çev. Şaban Karataş, Ankara: Ankara Okulu, 2012.
- Hatiboğlu, Mehmed Said, *Hz. Peygamber ve Kur’ân Dışı Vahiy*, Ankara: Otto Yayınları, 2012.
- İbiş, Fatih, *Dini ve Felsefî Açından Anlamın Doğası, Kur’ân’ı Anlamaya Dair*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- İbn Âşûr, Ebû Abdillâh Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed eş-Şazeli b. Abdilkâdir b. Muhammed, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, Tûnus: ed-Dâru’l-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Kesîr, Ebû’l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav’ b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, Beyrut: 1983.
- İbn Manzûr, Ebû’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânu’l-Arab*, Dâru’l-Meârif, ts.
- İsfehânî, Ebû’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*, İstanbul: 1986.
- Kazvîni, Celâleddîn Ebû’l-Meâlî el-Hatîb Muhammed b. ‘Abdirrahmân, *el-İdâh fî ‘ulûmi’l-belâğa*, thk. Muhammed ‘Abdulmun’im Hafâcî, 3. Baskı, Kâhire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-türâs, 1413/1993.
- el-Kattân, Mennâ Halil, *Mebâhis fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, Beyrut: 1993.
- el-Kurtûbî, Şemsüddîn, *el-Câmiu’l-ahkâmu’l-Kur’an*, Thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim İtfeyyîş, Kâhire: Dâru’l-Kütübü’l-Mısriyye, 1384/1964.
- Kutub, Seyyid b. İbrâhîm b. Hüseyin eş-Şazilî. *fî Zilâli’l-Kur’ân*, Trc. İ. Hakkı Şengüler v.dğr., İstanbul: Hikmet Yayınları, ts.
- Matlûb, Ahmed, *Mucemu’l-mustalahâti’l-belâğîyye ve tatavvuruhâ*, Beyrut: 1986.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Te’vilatu Ehli’s-Sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm, Beyrut: Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1971.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebû’l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîr-u Mukatil b. Süleyman*, thk. Ahmed Ferid. Beyrut: Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2003.
- Osmançeblebioğlu, Serhan, *Kur’an’da Sekîne Kavramı Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Öztürk, Mustafa, *Kıssaların Dili*, Ankara: Ankara Okulu, 2013.

- Özdoğan, Akif, “Arapça Kaynaklarda Afşin (Efsûs)-Ashab-ı Kehf”, *Uluslararası İnanç Turizmi Eshab-ı Kehf Sempozyumu Kahramanmaraş 20-22 Eylül 2012*.
- Razi, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberîstânî, *et-Tefsîrü'l-kebîr mefâtihu'l-ğayb*, Trc. Suat Yıldırım v.dğr., Ankara: Akçağ Yayınları, 1993.
- Salih, Subhî b. İbrâhîm es-Sâlih el-Lübânî., *Ölümden Sonra Diriliş*, Trc. Şerafeddin Gölçük, İstanbul: 1981.
- Saraç, M. A. Yekta, *Klasik Edebiyat Bilgisi*, İstanbul: Bilimevi, 2001.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî, *el-I'tisâm*. thk. Seyyid İbrâhîm. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2011/1432.
- Şener, Abdülkadir - Sofuoğlu, M. Cemal – Yıldırım, Mustafa, *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*, İzmir: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.
- Şengül, İdris, *Kur'ân Kıssaları Üzerine*, İzmir: Işık Yayınları, 1994.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2010/1431.
- Tekin, Rahmi, “Tarihi Belgeler Işığında Tarsus”, *Türk-İslam ve Medeniyetinde Tarsus Sempozyumu*, Tarsus: Türkiye Diyanet Vakfı Tarsus Şubesi, 2001.
- Watt, Montgomery, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, Trc. Mehmet S. Aydın, Ankara: 1982.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*. Sadeleştiren: Nedim Yılmaz, İstanbul: Hisar Yayınevi, 2011.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni't-te'vîl fi vucûhi't-te'vîl*, Kâhire: Daru'l-Hadîs, 2012/1433.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şâfiî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâr-u İhyâ-i Kütübi'l-Arabiyye, 1957/1376.
- Zürkânî, Muhammed Abdü'l-Azîm, *Menâhîlu'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, Matbaat-ü İsâ, ts.

İbn Kuteybe'nin Kırâat İlminin Bazı Problemleri Konularına

Yaklaşımı*

Ali Temel**

Öz

213/828 ila 276/889 tarihleri arasında yaşayan ve hayatının büyük bir bölümünü Bağdat'da geçiren Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî (ö. 276/889), çok yönlü bir âlimdir. İbn Kuteybe gençlik yıllarında Mutezilî görüşlere sempati duymuştur. Fakat daha sonra, döneminde Ehl-i Sünnet'in sözcüsü haline gelmiş, duruşu ve faaliyetleriyle siyasi otoritenin teveccühünü kazanmıştır. Kur'ân hakkında ortaya atılan birtakım iddialara cevap vermek ve Kur'ân'la ilgili insanların zihinlerinde oluşan bazı problemleri çözmek amacıyla onun tarafından yazılan *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, ulûmu'l-Kur'ân için olduğu kadar kırâat ilmi için de önemli bir kaynaktır. Çünkü bu kitap kırâat ilmi hakkında önemli bilgiler içermekte ve bu ilme dair problemleri konularında Müslümanların genel yaklaşımını yansıtmaktadır. Bu makale, İbn Kuteybe'nin sahabe'nin kırâatlerde ihtilafı, sahabe mushaflarında görülen farklılıklar, kırâat imamlarının kırâatlerde ihtilafı ve mushaf metninde gramatik hatalar olduğuna delalet eden rivayetler gibi kırâat ilminin bazı problemleri meselelerine yaklaşımını ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: İbn Kuteybe, Kırâat, Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân

* Bu makale 4-5 Mayıs 2018, Adana-Türkiye'de düzenlenen II. Uluslararası Multidisipliner Çalışmalar Kongresi'nde tarafımızdan sunumu yapılan aynı başlıklı bildirinin geliştirilmesiyle hazırlanmıştır.

** Dr. Öğr. Üyesi, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kırâat İlmi Anabilim Dalı, ORCID: 0000 0003 0569 8527, atemel@cu.edu.tr

Ibn Qutaybah's Approach to the Problematic Issues Related to the Variant Readings of the Qur'ân

Abstract

Abū Muhammad Abd-Allāh ibn Muslim ibn Qutaybah al-Dīnawarī, who lived between 213/828 and 276/889, and spent most of his life in Baghdad, is a versatile scholar. During his youth, Ibn Qutaybah sympathized with the Mutazili views. After that, he became a spokesperson for the Ahl al-Sunnah and won political authority's approval with his attitude and activities. *Ta'wīl Mushkil al-Qur'ân*, which was written by him to answer a number of assertions and solve certain problems in the minds of the people about the Qur'ân, is an important source of information about the variant readings of Qur'ân as well as for 'Ulūm al-Qur'ân. Because this book contains important information about the variant readings of the Qur'ân and reflects the general approach of Muslims about the problematic subjects in the area. This article reveals Ibn Qutaybah's approach to some problematic issues related to the variant readings of the Qur'ân such as the companions' (*sahaba*) controversy on the variant readings, differences in the Qur'ân manuscripts that belong to *sahaba*, the controversy of qirā'at authorities on variant readings and the controversial narrations indicating grammatical errors in the text of Qur'ân.

Keywords: Ibn Qutaybah, Qirā'āt, Ta'wīl, Mushkil al-Qur'ân.

نهج ابن قتيبة لبعض المسائل المشكّلة في علم القراءات

الخلاصة

أبو محمد عبد الله ابن مسلم ابن قتيبة الدينوري الذي عاش في الفترة ما بين 213/828 و 276/889 وأمضى معظم حياته في بغداد، هو عالم متعدد الاستخدامات. كان ابن قتيبة مهتمًا بالأراء المعتزلية في مرحلة شبابه. أما بعد ذلك، قد أصبح مدافعًا عن أهل السنة في دوره، ونتيجة لذلك قد حصل على دعامة السلطة السياسية من خلال موقفه وأنشطته. يعد تأويل مشكل القرآن الذي كتبه للإجابة على بعض الادعاءات المتعلقة بالقرآن ولحل بعض المشكلات في أذهان الناس، موردا هاما للعلوم القرآنية وكذلك للعلوم القراءات. لأن هذا الكتاب يحتوي على معلومات مهمة عن علوم القراءات ويكشف عن النهج العام للمسلمين في القضايا التي تحتوي على مشاكل حول هذا العلم. تتناول هذه المقالة طريقة ابن قتيبة في بعض الموضوعات الإشكالية في علم القراءات مثل اختلاف الصحابة في القراءات، والاختلافات في مصاحف الصحابة، و اختلافات الأئمة القراء في القراءات، و الروايات الدالة على الأخطاء النحوية في نص المصحف.

الكلمات المفتاحية: ابن قتيبة، القراءات، تأويل، مشكل القرآن.

A. Giriş

Hicri üçüncü asırda yaşayan ve hayatının büyük bir bölümünü Bağdat'ta geçiren Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî (ö. 276/889)¹, bir taraftan Kur'ânî ilimler, hadis ve fıkıh² gibi temel İslami ilimler alanında eserler verdiği gibi diğer taraftan da dil, edebiyat³, tarih⁴ ve umumi kültür gibi alanlarda birçok eser vermiş, çok yönlü bir âlimdir. Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/869), İbn Sellâm el-Cumahî (ö. 231/846 [?]) ve Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) gibi döneminin seçkin âlimlerinden ders alma imkânı bulan İbn Kuteybe'nin müellefatı arasında *Vücûhü'l-kirâât* isimli bir eserin bulunması İbn Kuteybe'nin kırâat ilmiyle de meşgul olduğunu göstermektedir.⁵ Gençlik yıllarında Mutezilî görüşlere sempati duyan, fakat daha sonra hadis meclislerine katılmaya başlayan İbn Kuteybe, döneminde Ehl-i Sünnet'in sözcüsü haline gelmiş⁶, duruşu ve faaliyetleriyle⁷ siyasi otoritenin

¹ Hicri 213 (828) yılında Kûfe ya da Bağdat'da doğmuş olabileceği yönünde farklı görüşler bulunan Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî (ö. 276/889), dedesine nispetle Kutebî; babasının anavatanına istinaden Mervî nisbeleriyle de bilinmektedir. Aslen Mervli olan ailesinin, Kufe'ye yerleşip İslamiyet'i kabul etmeleri neticesinde, II. (VII.) yüzyılın başlarında Araplaşmış (müsta'reb), kültürlü bir aile olduğu düşünülmektedir. Hayatının büyük bir kısmını, Abbâsîler'in (750-1258) en parlak döneminde, Bağdat'ta geçiren İbn Kuteybe, gençlik döneminde Mu'tezilî âlimlerinin görüşlerinden etkilenmiş; bu nedenle önceleri Kelam ilmine ilgi duymuş, sonra Mu'tezile'den ayrılarak muhaddislerin toplantılarına katılmaya başlamıştır. bk. Hüseyin Yazıcı, "İbn Kuteybe", *DİA* (İstanbul: İSAM Yayınları, 1999), 20/145.

² İbn Kuteybe fıkıh alanında Şâfiî âlim İshak b. Râhûye (ö. 238/853) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi âlimlerden etkilenmiştir. Bk. Yazıcı, "İbn Kuteybe", XX/145.

³ Câhiliye döneminde doğan ve asıl gelişmesini IV. (X.) yüzyılda gösteren edebî tenkidin ilerlemesinde büyük payı olan İbn Kuteybe'nin *eş-Şi'r* ve *'ş-su'arâ'* adlı eserinin mukaddimesi, bu konudaki görüşleri ve ortaya koyduğu ölçüleri içermektedir. İbn Kuteybe'nin edebî yönüyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Güler, "İbn Kuteybe'nin Şiir Anlayışı ve Şaire Bakışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011), 69-78; Abdulmuttalip Arpa, "İbn Kuteybe'nin Belâgat İlminin Teşekkülüne Katkıları", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (Ocak 2011), 29-54.

⁴ İbn Kuteybe, *'Uyûnü'l-ahbâr* ve *el-Me'ârif* gibi eserleriyle tarih ilmine de önemli katkı sağlamıştır. İbn Kuteybe'nin tarihçiliği ve tarih ilmine katkıları için bkz. M. Bahaüddin Varol, "İbn Kuteybe (v. 276/889) ve Tarihçiliği", *İslâmî İlimler Dergisi* III/2, İslâm Tarihçiliği sayısı (2008), 185-204.

⁵ İbn Kuteybe'nin eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Hüseyin Varol, "İbn Kuteybe ve Eserleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 6 (1986), 141-153.

⁶ Kendi döneminde Ehl-i sünnet'in sözcüsü olarak değerlendirilen İbn Kuteybe ile bir zamanlar hocası olan ve o dönem Mu'tezile'nin sözcüsü sayılan Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz (ö. 255/869) arasında dini konulardaki görüş ayrılığı sebebiyle sert tartışmalar yaşanmıştır. Uzun yıllar kadılık gibi önemli bir görevi icra ederken yöneticilerle yönetilenler arasındaki mesafeyi çok iyi ayarlaması sayesinde birtakım tehlikelerden uzak kalmayı başaran İbn Kuteybe; Şuûbiyye, Cehmiyye ve Müşebbihe'ye karşı giriştiği

teveccühünü kazanarak⁸ uzun yıllar devlet kademesinde kadılık görevi ifa etmiş etkin bir şahsiyettir.⁹

İbn Kuteybe'nin, kendi döneminde Kur'ân hakkında ortaya atılan bir takım iddialara cevap vermek ve Kur'ân'la ilgili insanların zihinlerinde oluşan bazı problemleri izah etmek maksadıyla yazdığı *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, ulûmu'l-Kur'ân için olduğu kadar kırâatlerin müşkül meselelerine temas etmesi ve dönemin kırâat anlayışı hakkında bazı veriler sunması hasebiyle kırâat ilmi ve tarihi açısından da önemli bir kaynaktır.¹⁰ Kur'ân ve kırâatlere yönelik eleştirilere cevap mahiyetinde yazılmış elimizdeki ilk eserlerden olan bu kaynaktaki yer alan bilgiler, o dönemin Kur'an ve kırâat merkezli tartışmalarına ışık tutması yanında, problemleri çözümünde sünnî yaklaşımın tarihsel görüntüsünü yansıtmaya açısından da önemlidir. Bu makalede, İbn Kuteybe'nin kırâat ilminin bazı problemleri konularına yaklaşımı, onun *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân* adlı eseri çerçevesinde incelenecektir.

mücadeleden galip çıkmış ve nitekim yanında yer aldığı Abbâsî halifesi Mütevekkil-Alellah (847-861) döneminde Mu'tezile'ye karşı Ehl-i sünnet'in başarıya ulaştığını görmüştür. Yazıcı, "İbn Kuteybe", 20/145-146.

⁷ Dönemin siyasi şartları ve İslâm'a karşı yürütülen fikri hareketler karşısında aktif bir rol üstlenen İbn Kuteybe; bir yandan tercüme kanalıyla gelen yabancı kültürlerin etkisini kırmaya çalışırken öte yandan Mu'tezile'ye karşı verdiği büyük mücadele ile ön plana çıkmıştır. İbn Kuteybe, Emevîler'in (661-750) son yıllarında ortaya çıkan ve Abbâsîler döneminde devam eden, Arap ırkçılığına karşı Arap olmayan Müslüman unsurların ve özellikle İranlılar'ın başlattığı Şuûbiyye hareketinin karşısında yer alarak bu konuda kaleme aldığı *Fazlû'l-'Arab* adlı eseriyle Arap milliyetçiliğinden yana tavır koymuştur. Bkz. Yazıcı, "İbn Kuteybe", 20/145-146; Şuûbiyye hareketi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Adem Apak, "Şuûbiyye Hareketinin Tarihî Arka Planı ve Tezâhürleri: Asabiyyeden Şuûbiyyeye", *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Müzik Dergisi* 6/12 (2008), 17-52; Adem Apak, "Şuûbiyye", *DİA* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 39/244-246.

⁸ Bağdat'da devrin önemli simaları ile tanışma imkânı bulan İbn Kuteybe, geniş kültür birikimiyle devlet adamlarının dikkatini çekerek onlarla yakın ilişkiler kurmuştur. İbn Kuteybe, *Edebü'l-kâtib* adlı eserini Vezir Ebü'l-Hasan İbn Hâkân'a (ö. 263/877) ithaf etmiştir. Abbâsî halifesi Mu'temid-Alellah'ın (870-892) kardeşi Muvaffak-Billâh tarafından (ö. 278/891) Bağdat'a davet edilerek *el-Ma'ârif* adlı eserini onun huzurunda okumuştur. Ayrıca onun, Horasan Emîri Abdullah b. Tâhir'in (ö. 230/844) oğlu Muhammed (ö. 253/867) ile de yakın ilişkisi olmuştur. Bkz. Yazıcı, "İbn Kuteybe", 20/146.

⁹ Yaklaşık yirmi yıl Dinever kadısı olan İbn Kuteybe; bu görevi ifa ettikten sonra Bağdat'a dönmüş ve 1 Receb 276'da (30 Ekim 889) vefatına kadar burada yaşamıştır. Bkz. Ebu'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân* (Beyrût: Dâru Sâder, ts.), 3/43.

¹⁰ İbn Kuteybe'nin *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân* adlı eserini hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Abdülhamit Birışık, "Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân", *DİA* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012), 41/34-35.

B. Hicri 3. Asırda Kırâatler Bağlamında Kur'ân'a Yöneltilen İthamlar

Kur'ân-ı Kerîm i'câz ve beyan için Hz. Muhammed'e indirilen ilâhî vahiydir.¹¹ Müslümanlar Hz. Peygamberin onu Allah katından bir melek vasıtasıyla aldığına ve hiçbir beşerin onda herhangi bir katkısı bulunmadığına kesin bir şekilde inanmaktadırlar. Buna mukabil ona inanmayanlar, Kur'ân'ın ilahi olmadığını iddia ederek onu beşer şuurunun bir ürünü olarak gösterme gayreti içerisine girmişlerdir. İlk vahiyle birlikte müşriklerin ve ehl-i kitabın ortaya attıkları bu iddia Kur'ân âyetlerine de yansımış ve bunlara cevaben onun ilahi kaynaklı bir vahiy olduğu birçok ayette ifade edilmiştir.¹² Tarihsel süreçte çeşitlendirilen ve farklı argümanlarla gündemde tutulan bu tür iddiaların, günümüzde özellikle Kur'ân tarihi üzerine araştırmalar yapan batılı müsteşriklerin çalışmalarında yer aldığı görülmektedir.¹³

Kur'ân'ın kaynağına yönelik iddialar çerçevesinde yapılan tartışmalar İbn Kuteybe'nin yaşadığı hicri üçüncü asırda da gündemdedir. Bu bağlamda yaşanan fikri mücadelenin boyutu ve argümanları onun, bir nevi Kur'ân savunusu olan *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân* adlı eserinden takip edilebilmektedir. İbn Kuteybe, gerek kaynaklarda bulunan rivayet malzemeleri gerekse Kur'ân âyetlerindeki izahı müşkül bir takım verilerden hareketle Kur'ân'a eleştiri getiren mühlidlerin;¹⁴ Kur'ân'da tenakuz, istihale, lahn, fesâd-ı nazm ve ihtilaf

¹¹ Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2007), 1/221.

¹² Muhsin Demirci, *Kur'an Tarihi* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV) Yayınları, 2010), 49-51.

¹³ Bk. Bilal Gökkır, "Batılı Müsteşriklerin Kur'an Vahiyine ve Hz. Muhammed'in Peygamberliğine Bakışı", *Vahiy ve Peygamberlik*, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER) Yayınları, 2018), 685-721.

¹⁴ Sözlükte "meyledip yönelmek, gerçekten sapmak, emredilene yerine getirmemek, kuşku duymak, mücadele ve münakaşa etmek" gibi anlamlara gelen ilhâd kavramı, kelâm terimi olarak "Allah'ın varlığı veya birliğini, dinin temel hükümlerini inkâr etmek, bunlar hakkında kuşku beslemek veya uyandırmak, dinî kuralları hafife almak" mânasında kullanılır. İlhâda sapan kimseye mühlid denir. Bk. Mustafa Sinanoğlu, "ilhâd", *DİA*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2000), 22/90. İbn Kuteybe, bu iddiaların sahibi olan mühlidlerin kimler olduğunu açıkça zikretmemektedir. Bununla birlikte ilhâdın, siyasi ve kelami zemine göre değişen izafi bir kavram olduğu dikkate alındığında, o dönemde bu ithamın "Zenâdika" ismiyle anılan inkârcı gruplarla ve İbn Kuteybe'nin de mücadele ettiği "Şuûbiyye" hareketiyle ilişkili olduğu düşünülebilir. Ayrıca o dönemlerde yaşayan ve "mülhid" nitelemesiyle adeta özdeşleşen İbnü'r-Râvendî'nin de Kur'an'da çelişkiler olduğuna dair görüşlerinden dolayı burada kastedilmiş olması ihtimal dâhilindedir. İlhâd kavramının Şuûbiyye hareketi ve İbnü'r-Râvendî ile ilişkisine dair bkz. İlhan Kutluer,

gibi kusurlar bulunduğunu iddia ettiklerini; “Şayet Kur’ân, Allah’tan başkasına ait bir kelim olsaydı onda mutlaka birçok çelişki ve tutarsızlık bulurlardı.”¹⁵, “Bu Kur’ân, eşsiz yücelikte bir ilahî kelimdir. Onda herhangi bir kusur, yanlışlık, eksiklik bulunması mümkün değildir.”¹⁶ âyetleri mucibince, bu kusurların Kur’ân’ın ilâhi oluşuna halel getirdiğini ileri sürdüklerini nakletmektedir.¹⁷

İnkârcıların iddialarını ortaya koyarken dayandıkları argümanların bir kısmı kırâat ilmiyle de yakından ilgilidir. Bunlar, sahabe ve kırâat imamlarının kırâatlerde ihtilafı, sahabe mushaflarında görülen farklılıklar ve Hz. Osman’ın (ö. 35/656) istinsah ettirdiği mushafların yazısına yönelik hata ve lahn iddiası olmak üzere üç başlık altında değerlendirilebilir. İnkârcılar, bu başlıklar altında ele alınan verileri kullanarak Kur’ân’da ihtilaf, lahn ve hata bulunduğunu öne sürmekte ve Kur’ân’ın ilahiliğini tartışmaya açmaktadırlar.

Şüphesiz bu tür iddiaları dillendirenler İslam tarihi boyunca hep olmuş ve bundan sonra da olacaktır. İslâm âlimleri farklı dönemlerde ve bölgelerde ortaya atılan bu iddialara karşı yaptıkları fikri mücadele ile Kur’ân’ın ilahi olduğunu savunmuşlardır.¹⁸ Dolayısıyla bu yeni veya bilinmeyen bir konu olmayıp Kur’ân ilimleri literatüründe bununla ilgili birçok veri bulunabilir. Bizim bu çalışmada yapmak istediğimiz, bilinen bir mevzuyu bilinen argümanlarla tekrar anlatmak değil; İbn Kuteybe örneğinde bu iddialara verilen cevaplardan hareketle hicri üçüncü asırda bu tür sorunlara yaklaşım tarzını, modern dönemdeki yaklaşım tarzıyla mukayese etmektir. Bu nedenle muarızların iddialarına kısaca temas edip sonra da İbn Kuteybe’nin bunlara yaklaşımı üzerinde duracağız.

“İlhâd”, *DİA* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2000), 22/92-96; Mustafa Öz, “Zındık” (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 44/390.

¹⁵ Nisâ 4/82.

¹⁶ Fussilet 41/42.

¹⁷ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Te’vilü müşkili’l-Kur’ân*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2002), 23-24.

¹⁸ Modern dönemde Kur’ân’a yönelik oryantalistik çalışmalarda ortaya atılan iddialar ve bunlara verilen cevaplar hakkında bkz. Abdurrahman Çetin, “Kur’an Kırâatlarına Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi (Bilimsel Birikim)*, 2/3 (2002), 65-106; Abdülhamit Birişik, “Oryantalistik Araştırmalarda Kırâat Olgusu”, *Tarihten günümüze kırâat ilmi*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 159-181.

1. Kıraatlerde Görülen İhtilaf

Kur'an'ın ilahiliği bağlamında muarızların gündeme getirdikleri ilk husus, kıraatlerde görülen ihtilaf meselesidir. Sahabe ve onlardan sonrakilerin Kur'an'ın bazı kelimelerinin okunuşunda ihtilaf ettikleri bilinmektedir. Söz gelimi İbn Abbâs (ö. 68/687-88), Yûsuf suresi 12/45. âyeti “وَإِذْ تَلَوْتُمْ لَكُمْ آيَاتِنَا”¹⁹ şeklinde okurken, diğerlerinin “وَإِذْ تَلَوْتُمْ بِآيَاتِنَا”²⁰ şeklinde okudukları; Hz. Âişe'nin (ö. 58/678) Nûr suresi 24/15. âyeti “وَإِذْ تَلَوْتُمْ بِآيَاتِنَا”²¹ şeklinde okurken, diğerlerinin “وَإِذْ تَلَوْتُمْ بِآيَاتِنَا”²² şeklinde okudukları; Hz. Ebû Bekir'in (ö. 13/634) “وَإِذْ تَلَوْتُمْ بِآيَاتِنَا”²³ şeklinde okuduğu Kâf suresi 50/19. âyeti, diğerlerinin “وَإِذْ تَلَوْتُمْ بِآيَاتِنَا”²⁴ şeklinde okudukları bilinmektedir. Kıraat imamlarından bazıları ise Yûsuf suresi 12/31. âyeti “وَإِذْ تَلَوْتُمْ لَكُمْ آيَاتِنَا”²⁵ şeklinde okurken diğerleri “وَإِذْ تَلَوْتُمْ بِآيَاتِنَا”²⁶ şeklinde okumuşlardır. Son olarak kıraat imamları da Kur'an kelimelerinin okunuşunda ihtilaf etmiş; birinin mansûb olarak okuduğunu diğeri merfû, birinin merfû olarak okuduğunu da bir başkası mecrûr olarak okumuştur.²⁷ Bütün bu örnekler gerek sahabe ve gerekse onlardan

¹⁹ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'l-Kur'an min kitâbi'l-Bedî'* (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2009), 64; Ebu'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzî'l-kirâât ve'l-izâhi anhâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/15-16; Bazı kaynaklar âyette geçen ifadenin İbn Abbâs tarafından hâ ile “آيَاتِنَا” şeklinde okunduğunu belirtmiştir. Bkz. Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-muhît* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1990), 5/314; Abdullatif el-Hatîb, *Mu'cemü'l-kirâât* (Dimaşk: Dâru Sa'düddîn, 2009), 4/272-273.

²⁰ Bu cumhur kurrânın kıraatidir. On kıraat imamı bu kıraatte ittifak etmişlerdir. Bkz. Hatîb, *Mu'cemü'l-kirâât*, 4/272.

²¹ Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/147; Endelûsî, *el-Bahru'l-muhît*, 6/438; Hatîb, *Mu'cemü'l-kirâât*, 6/238.

²² Bu cumhur kurrânın kıraatidir. Farklı şekillerde okunan şâzz kıraatler olmakla birlikte on kıraat imamı bu kıraatte ittifak etmişlerdir. Bkz. Hatîb, *Mu'cemü'l-kirâât*, 6/237.

²³ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'l-Kur'an min kitâbi'l-Bedî'*, 144; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/332; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 17/10; Hatîb, *Mu'cemü'l-kirâât*, 9/106.

²⁴ Bu cumhur kurrânın kıraatidir. Farklı şekillerde okunan şâzz kıraatler olmakla birlikte on kıraat imamı bu kıraatte ittifak etmişlerdir. Bk. Hatîb, *Mu'cemü'l-kirâât*, 9/105-106.

²⁵ Kaynaklarda bu şekilde okuyan kişiler İbn Abbâs, İbn Ömer, İbn Cübeyr, Âsım'dan rivâyetle Nasr, Mücâhid, Katâde, Dahhâk, el-Kelbî, İbn Hürmüz, Ebû Recâ el-Utâridî, el-Caherî, Ebân b. Tagleb ve el-A'meş olarak kaydedilmektedir. Ancak bunun yanında kelimenin kıraat olarak birçok farklı okunuş şekli de bulunmaktadır. Bkz. Endelûsî, *el-Bahru'l-muhît*, 5/302; Hatîb, *Mu'cemü'l-kirâât*, 4/240,241.

²⁶ Cumhur kurrânın kıraati bu şekildedir. Farklı şekillerde okunan şâzz kıraatler olmakla birlikte on kıraat imamından dokuzu bu kıraatte ittifak etmişlerdir. Sadece Ebû Ca'fer “kêf” harfini tenvinleyerek ve hemzesiz olarak “مُنْكَأً” şeklinde okumuştur. Bkz. Ahmed b. Muhammed el-Bennâ, *İthâfu fuzalâi'l-beşer bi'l-kirâati'l-erbe'ate aşer* (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 2007), 2/145; Hatîb, *Mu'cemü'l-kirâât*, 4/240-241.

²⁷ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, 24.

sonra gelen kırâat imamlarının Kur'ân'ı farklı şekillerde okuduklarını göstermektedir. Kur'ân kırâatlerinde görülen bu farklılıklar, muarızlar tarafından Kur'ân'da ihtilaf olduğu iddiasına dayanak olarak sunulmaktadır.

2. Mushaflarda Görülen İhtilaf

Muarızların dile getirdikleri bir başka konu da sahabilere ait Mushaflarda ve onların kırâatlerinde görülen ihtilaflardır. Söz gelimi İbn Mes'ûd'un (ö. 32/652-53), Yâsîn suresi 36/29. âyeti “إِن كَانَتْ إِلَّا زَفِيَّةً وَاحِدَةً”²⁸ şeklinde, Kâria suresi 101/5. âyeti de “وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالصُّوفِ الْمُنْفُوشِ”²⁹ şeklinde okuduğu rivayet edilmektedir. Ayrıca onun mushafında eski ve yeni mushaflara muhalif buna benzer örneklerin çok olduğu belirtilmektedir. Yine onun, “Allah'ın kitabında olmayan şeyleri niçin mushafa ekliyorsunuz?” diyerek kendi mushafından Fâtiha'yı hafz ettiği ve Muavvizeteyn'i de sildiği rivayet edilmektedir.³⁰

Benzer durum Übey b. Ka'b için de geçerlidir. Onun, (ö. 33/654 [?]), Tâhâ 20/15. âyeti “إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا مِنْ نَفْسِي فَكَيْفَ أُظْهِرُكُمْ عَلَيْهَا”³¹ şeklinde okuduğu ve mushafına Kunût dualarını da ekleyerek bunları Kur'ân'dan iki sure saydığı rivayet edilmektedir.³² Görüldüğü üzere, sahabeyle ait mushaflarda kelime, ayet ve sure düzeyinde farklılıklar olduğunu gösteren bu tür rivayetler de Kur'ân'da ihtilaf olduğu iddiasına dayanak olarak ileri sürülmektedir.

3. Mushaf Yazısına Yönelik Hata ve Lahn İddiası

İnkarcıların öne sürdükleri diğer bir argüman da Mushaf yazısında hata ve lahn olarak değerlendirilen unsurların bulunmasıdır. Konuyla ilgili Hz. Âişe'nin, Rivayet açısından muteber kabul edilen bazı kaynaklarda, Allah'ın

²⁸ Bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdullah el-Ferrâ, *Me'ani'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-'Arabî, 2003), 2/327; İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'l-Kur'ân min kitâbi'l-Bedî'*, 125; İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, 2/252.

²⁹ Bk. Ferrâ, *Me'ani'l-Kur'ân*, III/297; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil İbnü'n-Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2004), 5/175; İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'l-Kur'ân min kitâbi'l-Bedî'*, 178.

³⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Beirut: Dâru'l-Erkam, ts.), "Kitâbü't-tefsîr", 3977; Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2001), 20/15-16; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 20/172.

³¹ Bk. Ferrâ, *Me'ani'l-Kur'ân*, 2/150; İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'l-Kur'ân min kitâbi'l-Bedî'*, 87; Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît*, 6/233.

³² İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 24; Bu rivayetler yorumsuz olarak İbn Kuteybe'nin hocası Ebû Ubeyd tarafından da nakledilmektedir. Bk. el-Kâsım b. Sellâm Ebû Ubeyd, *Fezâilü'l-Kur'ân*, thk. Mervân el-Atiyye (Beirut: Dâru İbn Kesîr, 1999), 318-319.

kitabında kâtip hatasından kaynaklanan üç kelime bulunduğuna dair sözlerine yer verilmektedir. Bu rivayetlere göre Hz. Âişe, Tâhâ suresi 20/63. âyette geçen “إِنَّ هَذَانِ لَسَاجِرَانِ”; Maide suresi 5/69. âyette geçen “إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا” ve Nisâ suresi 4/162. âyette geçen “لَكِنَّ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ” ifadelerinde hatalar mevcut olduğunu ve bunların da mushafı yazanlardan kaynaklandığını ileri sürmektedir. Yine Hz. Osman’ın mushafa bakarak, orada lahn ifadeler gördüğünü ve bunları Araplar’ın dilleriyle düzeltereklerini söylediği nakledilmektedir.³³

Bu verileri ortaya koyan inkârcılar, Nisâ 4/82 ve Fussilet 41/42. âyetlerinin manası mucibince bu hususların Kur’ân’ın ilâhi oluşuna hâlel getirdiğini ileri sürmektedirler. Onlar, söz konusu âyetlerde Allah tarafından batıl bir şey gelmeyeceği ve Allah’ın kelamında ihtilaf olamayacağı vurgulanmışken; bunca ihtilafa konu olan bir metnin Allah kelâmı olamayacağını, dolayısıyla söz konusu hataları ve lahn kapsamına giren ifadeleri barındıran bir söze Allah kelâmı diyerek tabi olunamayacağını iddia etmektedirler.³⁴

Hicri üçüncü asırda Kur’ân’a yönelik iddialara mesnet teşkil eden bu tür rivayetlerin, modern dönemde Kur’ân tarihine yönelik çalışmalar yapan batılı müsteşriklerin de ilgisini çektiği ve onların, Kur’ân hakkındaki görüşlerini bu rivayetlere dayandırdıkları görülmektedir.³⁵ Dolayısıyla o dönemde Kur’ân’ın kaynağına yönelik ortaya atılan iddialar ve bunlara mesnet ittihaz edilen argümanlar özü itibarıyla modern dönemde de gündeme getirilmektedir. Ancak tarihsel süreçte bu akımlara karşı alimler tarafından yapılan Kur’ân savunusunda bu rivayetlere yaklaşımın dönemsel olarak farklılaştığı görülmektedir. Aşağıda, İbn Kuteybe’nin savunusu aktarılırken bu husus mukayeseli olarak ele alınacaktır.

³³ İbn Kuteybe, *Te’vilü müşkili’l-Kur’ân*, 24-25; Bu rivayetler yorumuz olarak Ebû Ubeyd tarafından da nakledilmektedir. Bkz. Ebû Ubeyd, *Fezâilü’l-Kur’ân*, 287; Ferrâ da bu rivayetlere kitabında yer vermiştir. Bkz. Ferrâ, *Me’ani’l-Kur’ân*, 1/84.

³⁴ İbn Kuteybe, *Te’vilü müşkili’l-Kur’ân*, 24.

³⁵ W. Montgomery Watt, *Kur’an’a Giriş*, çev. Süleyman Kalkan (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 55-71; Mesut Okumuş, “Jeffery ve Kur’an Çalışmalarındaki Yeri”, *Oryantalistlerin Gözüyle İslam: Goldziher, Jeffery, Guillaume, Hourani, Coulson, Watt, Hick, Monteil, Hoebink.*, ed. Ahmet Yücel (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003), 116-134.

C. İbn Kuteybe'nin Kırâatlerde Görülen İhtilafa Yaklaşımı ve İnkârcıların İddialarına Cevapları

İbn Kuteybe, kırâat farklılığı argümanını kullanarak mevcut Kur'ân'ın ilâhî kaynaklı oluşunu tartışmaya açan inkârcılara karşı Hz. Peygamber'in bir ruhsat olarak dile getirdiği "Yedi harf" (Ahruf-i Seb'a) hadisini delil olarak ileri sürmekte ve kırâatlerde görülen ihtilafın, bu ruhsatın bir sonucu olarak ortaya çıktığını söylemekte; dolayısıyla da söz konusu ihtilafın ilâhî kaynaklı olduğuna işaret etmektedir.³⁶ Nitekim Hz. Peygamber'in sahabe arasında görülen farklı okuma problemi üzerine "Kur'ân yedi harf üzere indi. Bunların hepsi de şâfidir ve kâfidir. Dilediğiniz gibi okuyun"³⁷ şeklindeki açıklaması farklı okuyuşları meşru bir zemine oturtmamıza imkân sağlamıştır.

1. Ahruf-i Seb'a Hadisi Hakkındaki Görüşü

Kırâat farklılıklarının meşru bir zemine oturtulabilmesine imkân sağlayan en önemli delil olan ahruf-i seb'a hadisleri çerçevesinde gelişen yedi harf meselesi kırâat ilminde güncelliğini her zaman korumuştur. Kur'ân ve kırâatlere yönelik eleştirel yaklaşımların her dönemde varlığını sürdürmesinin de bunda payı olduğu söylenebilir. Bu tür yaklaşımlar karşısında Kur'ân'ı savunmayı kendisine vazife edinen İbn Kuteybe'nin yedi harf meselesine dair görüşleri, bu meseleye ilgi duyan kıraat âlimlerini oldukça etkilemiştir. Özellikle kıraat ilminde otorite olarak kabul edilen Mekkî b. Ebû Tâlib (ö. 437/1045) ve İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) gibi âlimlerin yedi harf meselesi üzerindeki fikirlerinde, onun bu konudaki görüşlerinden etkilendiklerini söylemek mümkündür.³⁸

³⁶ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 29.

³⁷ Yedi harf hadisleri ile ilgili bazı rivayetler için bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.), Fedâilü'l-Kur'ân, 5, 27; Tevhîd, 53; İstîtabetü'l-Mürteddîn, 9; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîhu Müslim* (Riyad: Dâru's-Selâm, 2000), Salâtu'l-Müsâfirîn, 270; Ebü İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2011), Kırâat, 11; Ebü Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), İftitâh, 37; Ebü Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, *el-Muvatta'*, nşr. Abdüvehhâb Abdüllatif (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1382/1962), Kur'ân, 5.

³⁸ Bk. Ebü Muhammed Mekki b. Ebü Tâlib Mekkî, *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâat*, thk. Farğalî Seyyid 'Arbâvî (Beyrut: Kitâb Nâşirûn, 2011), 166-168; Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2006), 1/28; Abdurrahman Çetin, *Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar: - Oryantalistlerin Görüşleri-* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 133-134; Yaşar Akaslan, "İbnü'l-Cezerî'nin 'Yedi Harf' Meselesi Üzerindeki Fikirleri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/2 (2018), 301.

Kırâatlerdeki ihtilafın kaynağı olarak “Ahruf-i Seb‘a” hadisini referans gösteren İbn Kuteybe, bu hadisin ne anlama geldiğine dair yapılan bazı yorumların yanlış olduğu kanaatindedir. Bu meyanda o, va‘d, va‘id, helâl, harâm, mevâ‘iz, emsâl ve ihticâc gibi Kur‘ân’ın ihtiva ettiği yedi farklı konuyu öne çıkararak yedi harfi açıklayan veya yedi harfi her bir kelimenin okunabileceği yedi farklı lehçe ile izah eden ya da yedi harfi izah sadedinde helâl, harâm, emir, nehiy, geçmiş olayların haberi, gelecek olayların haberi ve emsâl şeklinde Kur‘ân’ı üslup olarak kategorize eden yaklaşımların bu hadisi doğru yorumlayamadığını düşünmektedir.³⁹ Zira ona göre, “falan kişi Ebû Amr’ın veya Âsım’ın harfi (kırâati) ile okuyor” diyen birisi “harf” tabiri ile yukarıda bahsi geçen vecihlerden herhangi birini kastetmemekte ve yine, ona göre, Allah’ın kitabında yedi vecihle (lehçe) ile okunan bir harf/kelime/kırâat bulunmamaktadır.⁴⁰

İbn Kuteybe’ye göre Kur‘ân’ın indirildiği yedi harf, Kur‘ân’ın müteferrik yerlerinde bulunan lehçelere ait yedi vecihtir. Allah Rasûlü’nün yedi harf hadisinin telaffuzla alakalı bağlamına işaret eden “nasıl isterseniz öyle okuyun” şeklindeki ifadesi de bu manaya delalet etmektedir.⁴¹

İbn Kuteybe’ye göre harf kelimesinin kullanım alanı geniştir. Mesela harf kelimesi kırâat anlamında kullanılır. Söz gelimi bir kimse; Kur‘ân’ı, Abdullâh b. Mes‘ûd’un kırâatiyle okuduysa onun harfi ile, Übey b. Ka‘b’in kırâati ile okuduysa onun harfi ile, Zeyd’in kırâati ile okuduysa da onun harfi ile okumuştur. Burada harf kelimesinin anlamı, bir kırâat âlimiyle özdeşleşen kırâattir. Bunun yanında birbirine birleşmemiş haliyle mucem/hece harflerine, bir tek kelimeye, başlı başına bir cümleye, sunulan hutbenin tamamına ve bütün bir kasideye de harf denilebilmektedir. Keza “kelime” tabiri de geniş anlamlıdır. Nitekim Araplar, “Şair kelimesinde şöyle söyledi.” dediklerinde “kelime” ile onun kasidesini kastetmektedirler. Yine bazı âyetlerde geçen “وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةً”⁴² ve “وَأَلَّزَمَهُمُ كَلِمَةَ التَّقْوَىٰ”⁴³ ve “وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ”⁴⁴ gibi örneklerde

³⁹ Yedi harfle ilgili yapılan yorum ve değerlendirmeler için bk. Çetin, *Kur‘ân-ı Kerim’in İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatlar*, 103-149.

⁴⁰ İbn Kuteybe, *Te‘vilü müşkili’l-Kur‘ân*, 29-30.

⁴¹ İbn Kuteybe, *Te‘vilü müşkili’l-Kur‘ân*, 30.

⁴² Tevbe 9/74.

⁴³ Fetih 48/26.

⁴⁴ Sâffât 37/171.

geçen “kelime” tabirleri de tek bir kelimeyi değil başlı başına bir sözü/cümleyi ifade etmektedir.⁴⁵

Harf kelimesi ayrıca “vech”, “mana”, “mezheb/yol/görüş” anlamına da gelmektedir. Hac suresi 22/11. âyette geçen “وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَغْبُذُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ” ifadesiyle, malların arttığı, bedenlerin sıhhat ve afiyette olduğu, isteklerin elde edilebildiği, kısacası bolluk ve refah veçhesiyle tezahür eden hayat şartlarında Allah’a kulluk eden; buna mukabil Allah’ın kendilerini geçim sıkıntısı, bedenî ve malî güçlüklerle imtihan ettiği zor zamanlarda nankörlük ederek Allah’ı inkâr eden kimseleri konu edinmektedir. Ayette geçen “harf” kelimesi bu anlamda kullanılmıştır. Burada sözü edilen kişiler bir şekilde/bir manada/bir görüşte Allah’a kulluk ederken; başka bir şekilde/bir manada/bir görüşte Allah’ı inkâr etmektedirler. Şayet bu kimseler nimet için şükrederek, musibet için sabır göstererek ve kazaya/kadere rıza göstererek Allah’a kulluk etmiş olsalardı, bir harf/vecih/mana/mezheb üzere Allah’a kulluk etmiş olmayacaklardı.⁴⁶

Harf kelimesinin kullanım alanının geniş olduğunu bu şekilde ortaya koyan İbn Kuteybe’ye göre hadisin telaffuzla ilgili bağlamı dikkate alındığında; harf kelimesinin Kur’ân’ın müteferrik yerlerinde bulunan farklı lehçelere ait lafzî unsurlar olarak anlaşılması daha uygun düşmektedir. Dolayısıyla birazdan bahsedeceğimiz kırâat farklılıklarına ait yedi kategorinin İbn Kuteybe’nin yedi harf yorumu şeklinde aktarılması bizce doğru değildir.

2. Kırâat İhtilaflarını Tasnifi

İbn Kuteybe, kırâat ihtilaflarının anlamı çeşitlendiren ve zenginleştiren teğayür ihtilafına yol açabileceği, fakat çelişki ve tezat oluşturacak anlam farklılıklarına yol açmadığını göstermek adına öncelikle kırâat farklılıklarını anlama etkisi açısından kategorize etmiştir. Bu tasnife göre kırâatlerde görülen ihtilaflar yedi başlık altında incelenmektedir:

a. Kelimenin irabında veya mebnîlik harekesinde mevcut olup mushaf yazısına muhalif olmayan ve manayı da değiştirmeyen kırâat ihtilafları: Hûd suresi 11/78. âyetteki “هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ” ve “هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ”⁴⁷ kırâatleri, Sebe’

⁴⁵ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, 30-31.

⁴⁶ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, 31.

⁴⁷ Kaynaklarda bu kırâat, el-Hasan, Zeyd b. Ali, İsâ b. Ömer, Mervân b. el-Hakem, Saîd b. Cübeyr, Muhammed b. Mervân, Abdülmelik b. Mervân, İbnü Ebî İshâk, es-Sudûsî ve Suddî'ye izafe edilmektedir. Bkz. Ebû İshâk İbrâhim b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbuhû*, thk. Abdülcelil Abduh Şelebî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2005),

suresi 34/17. ayetteki “وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكُفُورَ” ve “وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكُفُورَ”⁴⁸ kırâatleri, Nisâ suresi 4/37. ayetteki “وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِخْلِ” ve “وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِخْلِ”⁴⁹ kırâatleri ve Bakara suresi 2/280. ayetteki “فَقَطْرَةٌ إِلَىٰ مَيْسِرَةٍ” ile “فَقَطْرَةٌ إِلَىٰ مَيْسِرَةٍ”⁵⁰ kırâatleri bu kategoriye girmektedir.

b. Kelimenin irabında veya mebnîlik harekesinde görülen ve mushaf yazısına muhalif olmayan, fakat manayı değiştiren ihtilaflar: Sebe’ suresi 34/19. ayetteki “رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا” ve “رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا”⁵¹ kırâatleri, Nûr suresi 24/15. âyetteki “وَأِدْ تَلْفُونَهُ بِالْأَسِنَّةِ” ve “وَأِدْ تَلْفُونَهُ بِالْأَسِنَّةِ”⁵² kırâatleri ve Yûsuf suresi 12/45. ayetteki “وَأَذْكَرَ بَعْدَ أَمَةٍ” ve “وَأَذْكَرَ بَعْدَ أَمَةٍ”⁵³ kırâatleri bu kategoriye örnek olarak verilebilir.

c. Kelimenin irabında değil de harflerinde görülen ve mushaf yazısına muhalif olmayan, fakat manayı değiştiren ihtilaflar: Bakara suresi 2/259. ayetteki “وَأَنْظُرْ إِلَىٰ الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِرُهَا” ve “وَأَنْظُرْ إِلَىٰ الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِرُهَا”⁵⁴ kırâatleri ile

3/55; İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzî'l-Kur'ân min kitâbi'l-Bedî'*, 60; Endelûsî, *el-Bahru'l-muhît*, 5/247; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, IX/52; Hatîb, *Mu'cemü'l-kirâât*, 4/110.

⁴⁸ “وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكُفُورَ” kırâati on kırâati esas alan kaynaklarda Nâfi, İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Şu'be ve Ebû Ca'fer'e izafe edilirken “وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكُفُورَ” kırâati diğer meşhur kurrâya nispet edilmektedir. Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-'aşr*, 2/262; Abdulfettâh el-Kâdî, *el-Büdüru'z-zâhira fi'l-kirâati'l-'aşri'l-mutevâtira min tarikayi ş-Şâtibiyye ve'd-Dürrâ*, thk. Ahmed İnâye (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2005), 265.

⁴⁹ “وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِخْلِ” kırâati meşhur kırâat imamlarından Hamza, Kisâî, Halef ve on dört kırâat içerisinde yer alan A'meş ve İbn Muhaysin tarafından okunurken, “وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِخْلِ” kırâati ise diğer kurrâ tarafından okunmaktadır. Bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-'aşr*, 2/187; Bennâ, *İthâfu fuzalâi'l-beşer bi'l-kirâati'l-erbe'ate 'aşer*, 1/511; Kâdî, *el-Büdüru'z-zâhira*, 79.

⁵⁰ “فَقَطْرَةٌ إِلَىٰ مَيْسِرَةٍ” kırâati Nâfi tarafından, “فَقَطْرَةٌ إِلَىٰ مَيْسِرَةٍ” kırâati ise diğer meşhur kurrâ tarafından okunmaktadır. Bkz. Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî, *et-Teyisîr fi'l-kirâati's-seb'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2005), 71; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-'aşr*, 2/178; Kâdî, *el-Büdüru'z-zâhira*, 56.

⁵¹ “رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا” kırâati Yaküb, “رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا” kırâati Nâfi, Âsım, Hamza, Kisâî, İbn Zekvân, Ebû Ca'fer ve Halef tarafından okunmaktadır. “رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا” şeklindeki diğer bir kırâat ise İbn Kesîr, Ebû 'Amr ve Hişâm tarafından okunmaktadır. Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-'aşr*, II/262; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekir el-Kastallânî, *Letâifü'l-işrâât li-fünûni'l-kirâât* (Medine: Merkezü Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1434), 8/3405; Kâdî, *el-Büdüru'z-zâhira*, 265.

⁵² Bu kırâatlerle ilgili malumat için bk. 21 ve 22 numaralı dipnotlar.

⁵³ Bu kırâatlerle ilgili malumat için bk. 19 ve 20 numaralı dipnotlar.

⁵⁴ “نُنشِرُهَا” kırâatini Nâfi, İbn Kesîr, Ebû Amr, Ebû Ca'fer ve Yaküb okurken, “نُنشِرُهَا” kırâatini diğer meşhur kurrâ okumuştur. Bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-'aşr*, 2/174; Bennâ, *İthâfu fuzalâi'l-beşer bi'l-kirâati'l-erbe'ate 'aşer*, 1/449; Kâdî, *el-Büdüru'z-zâhira*, 54.

Sebe' suresi 34/23. ayetteki “حَتَّىٰ إِذَا فُزِعَ عَنِ أَقْدَابِهِمْ” ve “حَتَّىٰ إِذَا فُزِعَ عَنِ أَقْدَابِهِمْ”⁵⁵ kırâatleri bu tür ihtilaflara örnek olarak gösterilebilir.

d. Manayı değiştirmeksizin mushaftaki yazıyı değiştirecek tarzda kelime ihtilafları: Yâsîn suresi 36/29. ayetteki “إِنْ كَانَتْ إِلَّا رُفِيَّةً” ve “إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً”⁵⁶ kırâatleri ile Kâria suresi 101/5. ayetteki “وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ” ve “وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالصَّوْفِ الْمَنْفُوشِ”⁵⁷ kırâatleri bu tür kırâat ihtilaflarına örnek olarak zikredilebilir.

e. Manayı ve mushaftaki yazıyı değiştirecek tarzda kelime ihtilafları: Vâkıa suresi 56/29. ayetteki “وَوَطَّحَ مَنْضُودٍ” ve “وَوَطَّحَ مَنْضُودٍ”⁵⁸ kırâatleri buna örnek olarak gösterilebilir.

f. Takdim ve tehir şeklinde ortaya çıkan ihtilaflar: Kâf suresi 50/19. ayetteki “وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْحَقِّ بِالْمُوتِ” ve “وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمُوتِ بِالْحَقِّ”⁵⁹ kırâatleri bu kategoriye girmektedir.

g. Ziyade-noksan şeklinde ortaya çıkan ihtilaflar: Yâsîn suresi 36/35. âyetteki “وَمَا عَمَلُهُمْ إِلَّا هَدًى” ve “وَمَا عَمَلُهُمْ إِلَّا هَدًى”⁶⁰ kırâatleri, Lokmân suresi 31/26. âyetteki “إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ” ve “إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ”⁶¹ kırâatleri, Sâd suresi 38/23.

⁵⁵ Âyetteki kelimeyi İbn Âmir ve Yakûb “فَزَعٌ” şeklinde okurken diğer meşhur kurrâ “فَزَعٌ” şeklinde okumuştur. Bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-'aşr*, II/263; Kâdî, *el-Büdüru'z-zâhira*, 265. Söz konusu kelimenin yukarıda geçen “فَزَعٌ” şeklindeki okunuşu ise kaynaklarda Abdullâh b. Ömer, el-Hasan, Eyyûb es-Sahtiyânî, Katâde, Ebû Mucliz, Ebû Recâ, en-Nehaî, İmrân b. Cerîr, İkrime, Ebû Hureyre, Mücâhid ve İbn Ya'mer'e izafe edilmektedir. Bkz. Hatîb, *Mu'cemü'l-kirâat*, 7/368.

⁵⁶ Bu kırâatlerle ilgili malumat için bkz. 28 numaralı dipnot.

⁵⁷ Bu kırâatlerle ilgili malumat için bkz. 29 numaralı dipnot.

⁵⁸ Bu kırâat kaynaklarda Hz. Ali'ye izafe edilmektedir. Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vili'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 11/636; İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzî'l-Kur'an min kitâbi'l-Bedi'*, 151; Endelûsî, *el-Bahru'l-muhît*, 8/206; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 17/135.

⁵⁹ Bu kırâatlerle ilgili malumat için bkz. 23 ve 24 numaralı dipnotlar.

⁶⁰ Şu'be, Hamza, Kisâî ve Halef “عملت” şeklinde okurken diğer meşhur kurrâ “عملته” şeklinde okumuşlardır. Bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-'aşr*, II/265; Kâdî, *el-Büdüru'z-zâhira*, 271. “عملت” şeklindeki okuyuş Küfe ehlinin Mushaflarındaki yazım şekline dayanmaktadır. Zira Küfe Mushaflarında “hâ” zamiri bulunmamaktadır. Bkz. Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî, *el-Mukni' fi ma'rifeti mersûmi mesâhifi ehli'l-emsâr* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2011), 279.

⁶¹ Abdüllatif el-Hatîb, İbn Kuteybe'nin bu kırâatler hakkında zanna dayalı olarak değerlendirme yaptığını düşünmektedir. Zira Lokmân 31/26. âyette böyle bir kırâat farklılığı söz konusu değildir. Ona göre burada söylenmesi gereken “إِنَّ اللَّهَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ” kırâatidir. Bkz. Hatîb, *Mu'cemü'l-kirâat*, 7/204. Bu kırâat ise Lokmân suresinde değil Hadîd 57/24. âyette yer almaktadır. Bu âyette Nâfi, İbn Âmir ve Ebû Ca'fer “إِنَّ اللَّهَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ” şeklinde okurken diğer meşhur kurrâ “إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ” şeklinde okumaktadır. Bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-'aşr*, II/287; Kâdî, *el-Büdüru'z-zâhira*, 321. “إِنَّ اللَّهَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ” kırâati Medine ve Şâm ehlinin Mushaflarındaki yazım şekline

âyetteki “إِنَّ هَذَا أُخِي لَهُ تَسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعَجَةً” ve “إِنَّ هَذَا أُخِي لَهُ تَسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعَجَةً أَنْتَى”⁶² kırâatleri ve Tâhâ suresi 20/15. âyetteki “وَإِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أَخْفِيهَا” ve “وَإِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ”⁶³ kırâatleri bu kategoriye örnek olarak zikredilebilir.

İbn Kuteybe'ye göre bu kırâat çeşitlerinden her biri Rûhu'l-Emîn (Cebrâil) tarafından Hz. Peygamber'e indirilen Allah kelamıdır. Nitekim Hz. Peygamber, her Ramazan ayında yanında bulunan Kur'ân âyetlerini Cebrâil'e arz ediyordu. Bu arzalarda Allah dilediği ayeti muhkem kılıyor, dilediğini nesh ediyor, dilediğini de kullarına kolaylaştırıyordu. Dolayısıyla her kabilenin kendi alıştığı lehçeye uygun telaffuzlarla Kur'ân okumasına müsaade etmesi de Allah'ın kullarına yönelik uyguladığı kolaylık prensibi cümlesindedir.⁶⁴ İbn Kuteybe'nin yukarıdaki örnekler içerisinde yer alan ve günümüzdeki yaygın kırâat anlayışında şâz olarak kabul edilen kırâatleri ayırt etmeksizin bahsi geçen bütün kırâatleri Allah'ın Cebrâil vasıtasıyla Peygamber'e indirdiği kelamın cümlesinden kabul etmesi, onun kırâat anlayışını yansıtmaya açısından dikkate değer bir konudur.

İbn Kuteybe'nin kırâat ihtilaflarını bu şekilde yedi kategoriye ayırması İbnü'l-Cezerî ve Suyûtî başta olmak üzere bazı âlimler tarafından onun “yedi harf” tabirini bu kategorik tasnifle izah ettiği şeklinde yorumlanmış ve bu tasnif İbn Kuteybe'nin yedi harf yorumu şeklinde aktarılmıştır.⁶⁵ Hâlbuki İbn Kuteybe'ye göre Kur'ân'ın indirildiği yedi harfin anlamı, yukarıda da açıkça ifade edildiği üzere, Kur'ân'ın müteferrik yerlerinde bulunan farklı lehçelere ait vecihlerdir. Bu görüşün birçok açıdan eleştirildiği malumdur.⁶⁶ Fakat İbn Kuteybe, “yedi harf hadisinin doğru tevili budur” şeklinde sarih bir beyanda bulunarak görüşünü ifade ettiği için, onun “yedi harf” hakkındaki yorumunun bu görüş olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Aslında bu görüşün, hocası Ebû Ubeyd

dayanmaktadır. Zira Medine ve Şâm mushaflarında “هُوَ” kelimesi yazılı değildir. Bkz. Ebû Ubeyd, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 329; Dâni, *el-Mukni'*, 282.

⁶² Bu kırâat Abdullâh b. Mes'ûd'a nispet edilmektedir. Bkz. Ferrâ, *Me'ani'l-Kur'ân*, 2/353; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10/567.

⁶³ Bu kırâatlerle ilgili malumat için bkz. 31 numaralı dipnot.

⁶⁴ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 31-32.

⁶⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-'aşr*, 1/28; Muhammed Abdulazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 92-93; Ebû'l-Fazl Celalüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2006), 1/146; İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kirâati* (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV) Yayınları, 2012), 90; Çetin, *Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatlar*, 130-131.

⁶⁶ Bu görüşe yönelik yapılan eleştiriler için bkz. Çetin, *Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatlar*, 114-119.

el-Kâsım b. Sellâm'ın yedi harf yorumuna⁶⁷ dayandığını ve onun bu konuda hocasından etkilendiğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla İbn Kuteybe'nin yaptığı bu tasnifi, onun yedi harfi izah çabası olarak değil; bir sonraki başlıkta ortaya koyduğu “hangi farklılık kategorisine girerse girsin, kırâatlerin tenakuz ve tezat oluşturacak bir anlam farklılığına yol açmadığı” tezinin ispatı için bir giriş olarak değerlendirmek kanaatimizce daha doğru bir yaklaşımdır. Zira bu kategoriler içerisinde yer alan takdim-tehir veya ziyade-noksan gibi farklılıkların, onun yedi harf yorumundaki lehçesel farklılıklarla izah edilemeyeceği aşikârdır. İbn Kuteybe'nin, kırâatleri Ebû Amr ed-Dâni'nin yaptığı gibi⁶⁸ farklı sayılarda kategorize etmek yerine, neden yedi ile sınırlandırdığını bilemiyoruz. Fakat mevcut kırâat farklılıklarının kategorizasyonu neticesinde ortaya çıkan bu yedi sayısı yedi harfi çağrıştırdığı için, İbn Mücâhid'in yedi kırâat tasnifinin yedi harfi temsil eden kırâatler şeklinde anlaşılmasında olduğu gibi, bir yanlış anlaşılmaya sebebiyet verdiğini düşünüyoruz.

3. Kırâatlerdeki İhtilafın Mahiyetine Dair Görüşü

Manaları aynı olduğu takdirde kırâatlerdeki ihtilafı bir sakınca bulunmadığını fakat farklı manaları ifade eden kırâat farklılıklarının caiz/mümkün olup olmadığını sorulara İbn Kuteybe özetle şöyle cevap vermektedir: İhtilaf, teğâyür ve tezat ihtilafı olmak üzere iki kısımdır. Kırâatlerde görülen ihtilafın mana çeşitliliğine yol açan “teğâyür” ihtilafıdır. Nâsîh-mensuh konusundaki emir ve nehiyeler dışarıda bırakılırsa, Kur'ân'da tenakuza ve zıt manalara yol açacak “tezat” ihtilafı yoktur. Ona göre yukarıda bahsi geçen kırâat kategorilerinden herhangi birinin içerisinde yer alan kırâatlerden hiçbirisi tenakuz ve tezat oluşturacak bir anlam ihtilafına sebebiyet vermemekte; aksine her biri mana çeşitliliğine yol açan ve birbirini destekleyen manalar ifade etmektedir.⁶⁹ Dolayısıyla ona göre çelişkiye ve zıt anlamlara yol açmadıkça kırâatlerdeki ihtilaf, Kur'ân'ın ilâhi oluşuna hâlel getirecek bir mahiyet arz etmemektedir.

⁶⁷ Bk. Ebû Ubeyd, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 329; Ebû Şâme Şihâbüddin Abdurrahman b. İsmail b. İbrâhim el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûmin tete'allaku bi'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Tayyar Altıkulaç (Ankara: TDV Yayınları, 1986), 91.

⁶⁸ Ebû Amr ed-Dâni kırâat vecihlerini on dokuz kategoriye ayırarak ele almaktadır. Bkz. Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dâni, *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırâati's-seb'*, thk. Abdurrahîm et-Tarhûnî-Yahyâ Murâd (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 1/110-114.

⁶⁹ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 33.

İbn Kuteybe'nin burada ortaya koyduğu hükmün sadece meşhur kurrâdan gelen kırâat vecihlerini değil, bunlarla birlikte sahabeden nakledilen ve Hz. Osman Mushaflarına uymadıkları için şâz kabul edilen kırâatleri de kapsadığını belirtmek gerekir. Zira yukarıda nakledilen yedi kategori içerisinde mushafa uymayan sahabe kırâatleri de bulunmaktadır. İbn Kuteybe yedi harf ruhsatından kaynaklandığını düşündüğü bu tür kırâatlerde de tezat ihtilafı bulunmadığını düşünmektedir. Nitekim o, kırâatlerin birbiriyle çelişen manalar içermediği, aksine birbirini açıklayan ve destekleyen manalar içerdiğini ispatlama sadedinde bu kırâatlerin manalarını izah etmektedir. Yaşadığı dönem itibarıyla meşhur kırâat âlimlerinin isimleriyle özdeş sahih kırâat anlayışı henüz yerleşmediği için onun bu yaklaşımı yadırganmamalıdır.

4. Bütün Kıraat Vecihleriyle Kur'ân Okuma Hakkındaki Görüşü

Bu konu hakkında İbn Kuteybe, mushaf üzerinde sahabe tarafından icmâ ile gerçekleştirilen tasarruflar neticesinde ortaya çıkan uygulamalara bağlı kalınması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre mushafa uygun olup onun resm-i kitabetinin dışına taşmayan bütün kıraatlerle Kur'ân okunabilir. Mushafa uygun olmayan kıraatlerle Kur'ân okumak ise caiz değildir. Sahabe ve tâbiûn âlimlerinden mütekaddimûn ulema kendi lehçeleriyle, alışageldikleri şekilde Kur'ân okumuşlar ve kendi tabiatlarına uygun davranmışlardır. Bunun onlar için ve onlardan sonra gelip Kur'ân konusunda kendilerine güvenilen ve tevili bilen kişiler için caiz olduğunu söyleyen İbn Kuteybe, bu gibi konularda zorluklarla karşılaşan kendi dönemi için şunları söylemektedir: “Allah bizi selefimizin hüsnü ihtiyarı ile son arzadaki mushaf üzerinde birleştirdi. Tıpkı Kur'ân'ı tefsir etme salahiyeti onlara ait olup bizim böyle bir yetkimiz olmadığı gibi kırâat konusunda da bizim onlar gibi hareket etmeye yetkimiz yoktur. Şayet mushafa muhalif kıraatlerle Kur'ân okumamız caiz olsaydı, mushafa muhalif olarak, ziyade-noksan ile ve takdim-tehir ile Kur'ân'ı yazmamız da caiz olurdu. Hâlbuki ileri gelen imamlarımızın bunu hoş karşılamadıkları bilinen bir vakiadır.”⁷⁰

Yukarıdaki açıklamalarında şâz kırâatleri de içeren kırâat farklılıklarını kelâmullah olarak niteleyen İbn Kuteybe'nin Kur'ân kırâati bağlamında bu tür kırâatleri mushafa uygun olmadıkları için ayrı tuttuğunu ve bunlarla kırâatin caiz olmadığını söylerken yaptığı icma vurgusu önemlidir. Ona göre sahabenin

⁷⁰ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 24-25.

mushaf üzerinde yaptığı icma, mushafa muhalif olan okuyuşlarla kırâatin caiz olmaması hususunda belirleyici bir faktördür.

5. Sahabe Mushaflarında Görülen Ziyade Ve Noksanlara Dair Yaklaşımı

İbn Kuteybe'ye göre Abdullâh b. Abbâs mushafında Fâtihâ ve Muavvizeteyn surelerinin yer almaması ve Übey b. Ka'b mushafında Kunût dualarının bulunması onların kendi şahsi değerlendirme ve içtihatlarıdır. Bu konuda Abdullâh b. Mes'ûd ve Übey b. Ka'b'in isabet ettiğini ensar ve muhacirlerin de hata yaptıklarını söyleyemeyeceğini belirten İbn Kuteybe; İbn Mes'ûd ve Übey'in bu uygulamalarını izah etmeye yönelik yorumlama çabalarına değinmiştir. Bu meyanda yapılan bir yoruma göre, muhtemelen İbn Mes'ûd Muavvizeteyn surelerini sığınma ve korunma için okunan dualar olarak düşünmüştür. Çünkü o, Hz. Peygamber'in, Hasan ve Hüseyin üzerine ve diğer müminlere başka duaları okuduğu gibi bu sureleri de okuyarak Allah'a sığındığını görmekteydi. Böylece o, "muavvizeteyn"ın Kur'ân'dan olmadığını zannetmiş ve bu kanaatine göre davranarak sahabenin hepsine muhalefet etmiş oldu. Nitekim bazı sahabilerin birtakım fihri konularda diğer sahabilere muhalif görüşlere sahip oldukları bilinmektedir. Kunut duaları konusunda Übey'in yaklaşımı da buna benzemektedir. O, Hz. Peygamber'in namazlarda sürekli olarak bu duaları okuduğunu gördüğü için bu duaları Kur'ân'dan zannetmiş ve bu kanaatine göre hareket ederek sahabeye muhalefet etmiştir.⁷¹

İbn Mes'ûd'un Fâtiha suresini kendi mushafına koymamasına gelince, İbn Kuteybe bu konudaki rivayetlere şüphe ile yaklaştığını belirtmektedir. Ona göre Kur'ân'la en çok ilgilenen sahabilerden olup, ilmin dayandığı altı kişiden biri olan İbn Mes'ûd'un Fâtiha'nın Kur'ân'dan olduğunu bilmediğini düşünmek bir Müslümana caiz değildir. Söz konusu rivayetlerin sahih olması durumunda ise şu yorum yapılabilir: Kur'ân'ın yazılması ve iki kapak arasına cem edilmesinin sebebi, Kur'ân hakkında şüpheyeye düşme ve unutma korkusu ile Kur'ân ayetlerinde artma ve eksilme endişesidir. İbn Mes'ûd kısa olduğu ve her rekâtta okunduğu için Fâtiha suresi hakkında böyle bir endişe taşımamış olabilir. Ayrıca Fâtiha olmadan namaz olmayacağından⁷² Müslümanların bu surenin

⁷¹ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 34-35.

⁷² Bu hüküm "Fâtihatü'l-Kitâb okumayanın namazı sahih olmaz." hadisine dayanmaktadır. Bk. Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, 167 (No. 756); Müslim, *Sahîhu Müslim*, 167 (No. 874); Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, 297 (No. 247).

öğretim ve öğrenimini terk etmeleri caiz değildir. Dolayısıyla Fâtiha suresi mushafın yazılması hususunda diğer sureler için geçerli olan söz konusu kaygıdan emin görülmüştür. Bu nedenle İbn Mes‘ûd, Kur‘ân‘dan olduğunu bildiği halde Fâtiha‘yı mushafa yazmamıştır. Nitekim bir kimsenin mushafa bazı sureleri yazıp bazı sureleri yazmaması yadırganacak bir durum da değildir.⁷³

Görüldüğü üzere, her namazda okunan meşhur bir sure olması hasebiyle Fâtiha suresi hakkındaki rivayetlere temkinli yaklaşan İbn Kuteybe, “muavvizeteyn” ile ilgili rivayetlerin sıhhatinde herhangi bir problem görmemekte, aksine bunları imkân dâhilinde gördüğü şeklinde bir izlenim vermektedir. Tarihsel süreçte ise bu tür rivayetlerin sahih kabul edilmeyip reddedildiği görülmektedir. Söz gelimi İmam Nevevî’nin (ö. 676/1277), İbn Mes‘ûd‘dan nakledilen rivayetlerin sahih olmayan batıl haberler olduğunu; İbn Hazm‘ın (ö. 456/1064) ise bunların İbn Mes‘ûd hakkında ortaya atılmış uydurma bir iftira olduğunu söylediği nakledilmektedir.⁷⁴

6. Kur‘ân Metninde Lahn Bulunduğuna Yönelik Rivayetlere Yaklaşımı

Kaynaklarda Hz. Âişe‘nin, Allah‘ın kitabında kâtip hatasından kaynaklanan üç kelime bulunduğuna dair sözlerine ve Hz. Osman‘ın mushafta bazı lahn ifadeler görerek bunları Araplar‘ın dilleriyle düzeltereklerine dair sözlerine yer verildiğinden bahsetmiştik.⁷⁵ Hz. Âişe ve Hz. Osmân‘dan gelen ve mushafta yazım hataları bulunduğu yönündeki bu tür rivayetleri reddetmeyen İbn Kuteybe‘ye göre Arapça‘nın herhangi bir veçhine uygun olan farklılıklar lahn olarak değerlendirilemez; Arapça‘ya uygun olmayanlar ise mushafı yazan kâtibî bağlar, Kur‘ân için bir nakısa teşkil etmez. Aynı şekilde lahn olan kırâat farklılıkları da kurrâyı bağlar; Kur‘ân‘a mal edilemez.

Öncelikle belirtmek gerekir ki lahn ithamına maruz kalan kelimelerin Arap dilinin vecihlerinden herhangi birine uygun olduğuna dair kırâat âlimi dilbilimcilerin değerlendirmeleri mevcuttur. Sözelimi Tâhâ 20/63. âyetle ilgili nahivciler, bunun Arapça‘da mevcut olan, fakat az kullanılan bir lehçe olduğunu söylemektedirler.⁷⁶

⁷³ İbn Kuteybe, *Te‘vilü müşkili‘l-Kur‘ân*, 35-36.

⁷⁴ Bk. Zürcânî, *Menâhilü‘l-‘irfân*, 153; Karaçam, *Kur‘ân-ı Kerim‘in Nüzülü ve Kurâati*, 216.

⁷⁵ Mushafta yazım hataları bulunduğu yönündeki iddialar için “Mushaf Yazısına Yönelik Hata ve Lahn İddiası” başlığı altında verilen malumata bakınız.

⁷⁶ İbn Kuteybe, *Te‘vilü müşkili‘l-Kur‘ân*, 36.

Bununla birlikte bazı kırâat imamlarının bu kelimelerin yazımında hata olduğunu kabullenip Hz. Osman'ın sözünü delil olarak yanlış yazılan bu kelimeleri tashih ettikleri ve kırâatlerini yazılandan farklı olarak şekillendirdikleri görülmektedir. Nitekim Ebû Amr b. el-'Alâ (ö. 154/771) ve İsa b. Ömer'in (ö. 149/766), "هذَن" kelimesinin yazılışında katip hatası olduğunu düşündükleri için "إِنَّ هَذَيْنِ لَسَاجِرَانِ" şeklinde okudukları nakledilmektedir. Yine Âsım el-Cahderî'nin (ö. 128/745) Hz. Âişe rivayetinde geçen üç kelimeyi yazarken mushaftaki gibi "هذَن", "المقيمين" ve "والصابون" şeklinde yazdığı, fakat okurken "هذَيْنِ", "المقيمُونَ" ve "والصَّابِئِينَ" şeklinde okuduğu belirtilmektedir. Aynı şekilde Âsım el-Cahderî, Bakara 2/177. ayeti "والصابرين في البأساء والضراء" şeklinde yazarken "والصَّابِرُونَ" şeklinde okumaktaydı. İbn Kuteybe'ye göre el-Cahderî'nin böyle davranması Hz. Osman'ın mushafta gördüğü lahn ifadeleri, Araplar'ın dilleriyle düzelterecelerini söylemesinden kaynaklanmaktadır.⁷⁷

Enbiyâ 21/88. âyette geçen "وَكذلك نُنَجِّي الْمُؤْمِنِينَ" ifadesi mushafta "نجي" şeklinde tek "nûn" ile yazıldığı halde Ebû Bekir Şu'be (ö. 193/808) rivayetiyle Âsım (ö. 127/745) ve İbn Âmir (ö. 118/736) dışındaki bütün meşhur kurrâ "نُنَجِّي" şeklinde iki "nûn" ile okumaktadır.⁷⁸ Bu durumda iki "nûn" ile okuyan çoğunluk kurrâ mushafın yazısına muhalefet etmiş olmaktadır. İbn Kuteybe'ye göre onların gerekçesi şudur: "nûn" harfi "cîm" harfiyle birlikte geldiğinde ihfâ ile okunduğundan mushafi yazarlar, okunuşta gizlenen "nûn"u yazıdan düşürmüşlerdir. Oysa onların niyeti "nûn"un hazfi değil isbatıdır.⁷⁹ Bu nedenle âyet okunurken söz konusu ifade iki "nûn" ile okunmaktadır. Kısacası bu, mushafa muhalefet değil, kâtiplerin hatasını göz önünde bulundurarak mushafi okumaktır.

İbn Kuteybe'ye göre Ebû Amr b. el-'Alâ, mushaf yazısında hata olduğunu düşündüğü için mushafta "فَأَصَدَّقَ وَأَكُنْ" şeklinde yazılan ifadeyi "فَأَصَدَّقَ" şeklinde okumuştur. Ebû Amr'a göre mushafi yazarlar bazı med ve lîn harflerini yazıda düşürdükleri gibi buradaki "vâv"ı da düşürmüşlerdir. Bu nedenle bu ibare "فَأَصَدَّقَ وَأَكُونُ" şeklinde okunmalıdır.⁸¹

⁷⁷ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, 37.

⁷⁸ Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*, 2/243; Kâdî, *el-Büdûru 'z-zâhira*, 216.

⁷⁹ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, 40.

⁸⁰ Söz konusu kırâatin Ebû Amr'a aidiyeti hususunda bkz. Dâni, *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırâati's-seb'*, 3/225.

⁸¹ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, 41.

Netice itibariyle İbn Kuteybe'nin bu konuyla alakalı görüşü özetle şöyledir: Mushaf yazısında bulunan bu tür örnekler ya Arapça dil kullanım özelliklerinden birine uymakta ya da kâtip hatasından kaynaklanmaktadır. Herhangi bir dil kuralına uygunsu onun lahn olduğunu söyleyemeyiz. Eğer kâtip hatasından kaynaklanıyorsa bunun vebali Hz. Peygamber'e yüklenemez. Şayet bu, Kur'ân'ı mahkûm eden bir ayıp olsaydı, Kur'ân'ın harflerinin yazımında karşımıza çıkan bütün hataların Kur'ân'a mal edilmesi gerekirdi.

Nitekim mushafta bazı kelimeler tesniye elifi atılarak “هزن”, “رجلن” şeklinde yazılmıştır. Yine mushafta “الصلوة”, “الزكوة”, “الحيوة” ve “الربو” gibi elif ile okunan fakat vâv ile yazılan kelimeler mevcuttur. Yine mushafta “ مِنْ نَبَأِي ” örneklerinde olduğu gibi aslında “yâ” bulunmayıp sadece kesra olan fakat “yâ” ile yazılan kelimeler bulunmaktadır. Aynı şekilde “vâv”dan önce “elif” ile yazılan “شُرَكَؤُ” ve “ضُعْفَؤُ” gibi kelimeler “شُرَكَؤُ” ve “ضُعْفَؤُ” şeklinde “elif”siz olarak yazılmıştır. Bunun gibi kıyasi yazım usulleri göz önüne alındığında hata olarak kabul edilebilecek birçok yazım farklılıkları mushafta mevcuttur. Kâtiplerin yazım yanlışlarından kaynaklanan bu tür hatalar, Kur'ân'da lahn olduğu anlamına gelemmez.

Aynı şekilde son dönem kırâat âlimlerinden lahn ile okuyanların okuyuşları da İbn Kuteybe'ye göre Kur'ân aleyhine bir hüccet teşkil edemez. Çünkü eskiden insanlar kendi dilleri ve lehçeleriyle Kur'ân okuyorlardı. Sonra değişik şehirlerden ve yabancı milletlerden İslâm'a giren, dilin tabiatına aşına olmayıp dil konusunda eğitimsiz olan, kelimelerde hatalar yapan ve şâz kullanımlarla Kur'ân okuyan bir nesil geldi. İbn Kuteybe'ye göre bu devirde olup da okuyuşunda vehim ve hatalardan kendini koruyabilmiş kişiler çok azdır.

Nitekim bazı kişiler Yûnus suresi 10/16. ayette geçen “وَلَا أَدْرَأْتُكُمْ بِهِ” ibaresini “hemze”li olarak okumuşlardır.⁸² Hâlbuki bu kelime “hemze”li değil “yâ”lı bir kelimedir. Yine bazıları Şuarâ suresi 26/210. âyette geçen bir kelimeyi “vâv-nûn” ile çoğul yapılan bir kelime olduğunu vehmederek “ وَمَا تَنَزَّلَتْ بِهِ ”⁸³ şeklinde okumuşlardır. Aynı şekilde bazıları A'râf suresi 7/150. âyette geçen ve “if'âl” babında olan ve “فَلَا تُشْمِثُ” şeklinde okunması gereken

⁸² Bu kırâat kaynaklarda İbn Abbâs, el-Hasan, İbn Sîrîn, Ebû Recâ, İbn Ebî Able ve Şeybe b. Nassâh'a izafe edilmektedir. Bkz. Hatîb, *Mu'cemü'l-kırâât*, 3/512.

⁸³ Bu kırâat kaynaklarda el-Hasan, Muhammed b. es-Sumeyfa', el-A'meş, Sa'id b. Cübeyr, Ebû'l-Berhesem ve Tâvûs'a izafe edilmektedir. Bk. Hatîb, *Mu'cemü'l-kırâât*, 6/468.

kelimeyi “فَلَا تَسْمُوتُ”⁸⁴ şeklinde sülâsî mücerred kalıbında okumuşlardır. Bunların yanında Yahyâ b. Vessâb'ın (ö. 103/721) Nisâ suresi 4/135. âyetteki “وَإِنْ تَلَّوْا أَوْ”⁸⁵, A'meş'in (ö. 148/765) İbrâhim suresi 14/22. âyetteki “وَمَا أَنْتُمْ”⁸⁶, Hamza'nın (ö. 156/773) Fâtır suresi 35/43. âyetteki “وَمَكَرَ السَّيِّئُ”⁸⁷ ve Nâfi'nin (ö. 169/785) Hicr suresi 15/54. âyetteki “فَبِمَ يُبْسِرُونَ”⁸⁸ kırâati; İbn Kuteybe'nin kârilerin vehmine dayanan hatalı okuyuşlar arasında zikrettiği diğer bazı kırâatlerdir. Bu konudaki örnekleri çoğaltmak mümkündür.⁸⁹ İbn Kuteybe'ye göre kârilerin bu tür yanlış değerlendirme ve vehimlerinden kaynaklanan okuyuş hataları veya lahn ifadeleri kârilerin kusurları olarak değerlendirilmelidir. Aksi halde Kur'ân'da hata ve lahn bulunduğunu söylemek mümkün değildir.

Görüldüğü üzere İbn Kuteybe mushafta lahn bulunduğuna yönelik bu tür rivayetlerin sıhhatine dair herhangi bir yorum yapmamakta fakat bu rivayetleri asıl kabul ederek bunlar üzerine yorum yapmaktadır. Tarihsel süreçte ise bu rivayetlerin sahih kabul edilmediği görülmektedir. Söz gelimi Şihâbüddîn el-Âlûsî (ö. 1270/1854) bu rivayetin Hz. Osmân'a dayanan sahih bir aslının bulunmadığını söylemekte; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî (ö. 1367/1948) ise bu rivayetlerin zayıf isnatlı olup “ızdırâb” ve “inkitâ” gibi illetlerde malul olduğunu belirtmektedir.⁹⁰ Abdurrahman Çetin de Hz. Osman ve Hz. Âişe gibi ashaptan bazılarından nakledilen bu tür haberlerin hepsinin asılsız olduğunu düşünmektedir. Ona göre sahabenin mushafta hata görüp de susması mümkün değildir.⁹¹

D. Sonuç

Ortaya koyduğu eserler ve tarihe bıraktığı izlere bakılarak İbn Kuteybe'nin daha çok edebi kişiliği, hadisçiliği, tarihçiliği ve Kur'ân ilimlerine dair çalışmalarıyla ön plana çıkan bir âlim olduğunu, kırâat dersleri almış ve bu

⁸⁴ Bu kırâat İbn Muhaysın, Mücâhid, Humeyd el-A'rac, Ebü'l-Âliye, Dahhâk ve Ebü Recâ'ya izafe edilmektedir. Bk. Hatîb, *Mu'cemü'l-kirâât*, 3/170.

⁸⁵ Bu kırâat Yahyâ b. Vessâb ile birlikte İbn Âmir, Hamza, el-A'meş ve İbn Abbâs'a izafe edilmektedir. Bk. Endelûsî, *el-Bahru'l-muhît*, 3/371.

⁸⁶ Bu kırâat A'meş ile birlikte Hamza, Yahyâ b. Vessâb, Humrân b. A'yun ve tabiünden bir gruba izafe edilmektedir. Bk. Hatîb, *Mu'cemü'l-kirâât*, 4/273-274.

⁸⁷ Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-'aşr*, 2/264; Kâdî, *el-Büdûru'z-zâhira*, 269.

⁸⁸ Bu kırâatin Nâfi'ye aidiyeti için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-'aşr*, 2/226; Kâdî, *el-Büdûru'z-zâhira*, 180.

⁸⁹ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 42-45.

⁹⁰ Bk. Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 214.

⁹¹ Bk. Çetin, “Kur'an Kırâatlarına Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar”, 86.

alanda eser vermiş olsa da bir kırâat alimi olarak bilinmediğini söyleyebiliriz. Fakat İbn Kuteybe, İslam devletinin önemli kademelerinde görev yapan bir âlim olarak, Ebû Hâtim es-Sicistânî ve Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm gibi önemli kırâat âlimlerinden öğrendiği bilgiler ışığında genel olarak Kur'ân'a ve dolaylı olarak da kırâatlere yöneltilen ithamlara karşı koymuş ve savunmacı bir yaklaşımla muarızların iddialarına cevaplar vermiştir. Onun Kur'ân'ı savunmak gayesiyle yazdığı *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân* adlı eser, yaşadığı döneme tekabül eden hicrî üçüncü asrın ortalarında Kur'ân ve kırâatlarla ilgili yapılan tartışmalı konulara ışık tutması ile dönemin Kur'ân'a ilişkin ilmî gündemini yansıtmaya ve bunlara yöneltilen iddialara verilen cevapları nakletmesi sayesinde de Ehl-i sünnetin Kur'ân ve kırâat anlayışının dönemsel yansımalarına vâkıf olma imkânı sunmaktadır. Zira döneminde Ehl-i Sünnet'in sözcüsü kabul edilen İbn Kuteybe'nin görüşlerini Ehl-i sünnetin o dönemki genel yaklaşımı olarak değerlendirmek mümkündür.

İbn Kuteybe'ye göre kırâatlerde görülen ihtilaflar, “Ahruf-i Seb'a” hadislerinden kaynaklanan ve ümmet için kolaylık sağlamayı amaçlayan bir ruhsat olarak Hz. Peygamber'e dayanmakta, dolayısıyla da ilahi bir hüviyet taşımaktadır. Ona göre kırâatlerde görülen ihtilaflar mana çeşitliliğine yol açan “teğâyür” ihtilaflarıdır. Nâsih-mensuh konusundaki emir ve nehiyeler dışarıda bırakılırsa, Kur'ân'da zıt manalara yol açacak “tezat” ihtilafı yoktur.

Şâz olarak nitelendirilen sahabe kırâatleri de dâhil olmak üzere farklı kırâatleri yedi harf ruhsatının bir gereği olarak Allah'ın Peygamber'e indirdiği vahiy olarak gören İbn Kuteybe'ye göre Mushafa uygun olup onun resm-i kitabetinin dışına taşmayan bütün kırâatlerle Kur'ân okunabilir. Mushaf hattı üzerinde icmâ olduğu için Mushafa uymayan kırâatlerle Kur'ân okumak ise caiz değildir.

Abdullâh b. Abbâs mushafında Fâtiha ve Muavvizeteyn surelerinin yer almaması ve Übey b. Ka'b mushafında Kunût dualarının bulunması yönündeki rivayetleri reddetmeyen İbn Kuteybe'ye göre bu uygulama, onların kendi şahsi değerlendirme ve icihatlarıdır. Bu tutumlarıyla onlar sahabenin genel yaklaşımını yansıtan icmân dışında yer almışlardır.

Hz. Âişe ve Hz. Osmân'dan gelen ve mushafta yazım hataları bulunduğu yönündeki rivayetleri reddetmeyen İbn Kuteybe'ye göre Arapça'nın herhangi bir veçhine uygun olan farklılıklar lahn olarak değerlendirilemez; Arapça'ya uygun olmayanlar ise mushafı yazan kâtibi bağlar, Kur'ân için bir nakısa teşkil etmez.

Aynı şekilde lahn olan kırâat farklılıkları da kurrâyı bağlar Kur'ân'a mal edilemez.

Bu görüşleri ışığında İbn Kuteybe'nin Kur'ân ve kırâat anlayışı hakkında şu tespitleri yapabiliriz: İbn Kuteybe Kur'ân'ı kitabet ve kıraatten ayrı olarak değerlendirmekte ya da Kur'ân'ın nesilden nesile aktarımı sürecinde ilahi koruma altında olduğu yönündeki klasik yaklaşımdan ayrılmaktadır. Kur'ân'da hata olmadığını söylerken yazıda ve kırâatte hata olabileceğini kabul etmesi bunu göstermektedir. O, Kur'ân'ı Peygamber'e gelen vahiy; kitabet ve kırâati ise bu vahyin naklini sağlayan araçlar olarak görmektedir. Kur'ân'ı ve onu insanoğluna aktaran kişi olarak Peygamberi, lahn ve hata gibi kusurlardan berî tutan İbn Kuteybe, mevcut mushaf ve kırâatlerin nakilcisi konumundaki mushaf kâtiplerinin ve kırâat âlimlerinin hata yapabileceği gerçeğini kabul etmektedir.

Görüldüğü üzere dönemde sünnî anlayışın temsilcisi olarak kabul edilen İbn Kuteybe, kırâat ilminin bazı problemlili konuları hakkında ve rivayet kaynaklarında yer alan geleneksel kırâat anlayışı açısından sorunlu bazı rivayetler hakkında farklı bir yaklaşıma sahiptir. Bu da sünnî kırâat anlayışının tarihsel süreçte geliştiğini ve değişime uğradığını göstermektedir.

E. Kaynakça

- Akaslan, Yaşar. “İbnü'l-Cezerî'nin ‘Yedi Harf’ Meselesi Üzerindeki Fikirler”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/2 (2018), 265-303.
- Apak, Adem. “Şuûbiyye”. *DİA*. 39/244-246. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Apak, Adem. “Şuûbiyye Hareketinin Tarihî Arka Planı ve Tezâhürleri: Asabiyyeden Şuûbiyyeye”. *İSTEM: İslâm San‘at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 6/12 (2008), 17-52.
- Arpa, Abdulmuttalip. “İbn Kuteybe'nin Belâgat İlminin Teşekkülüne Katkıları”. *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (Ocak 2011), 29-54.
- Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahihi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001.
- Bennâ, Ahmed b. Muhammed. *İthâfu fuzalâi'l-beşer bi'l-kirâati'l-erbe'ate aşer*. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 2007.
- Birişik, Abdülhamit. “Oryantalistik Araştırmalarda Kıraat Olgusu”. *Tarihten günümüze kıraat İlmî*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Birişik, Abdülhamit. “Te'vilü Müşkili'l-Kur'an”. *DİA*. 41/34-35. İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahihu'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.
- Çetin, Abdurrahman. “Kur'an Kıraatlarına Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar”. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 2/3 (2002), 65-106.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar: -Oryantalistlerin Görüşleri-*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd. *Câmî'u'l-beyân fi'l-kirâati's-seb'*. thk. Abdurrahîm et-Tarhûnî - Yahyâ Murâd. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd. *el-Mukni' fi ma'rifeti mersûmi mesâhifi ehli'l-emsâr*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2011.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd. *et-Teyisr fi'l-kirâati's-seb'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005.
- Demirci, Muhsin. *Kur'an Tarihi*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV) Yayınları, 2010.
- Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm. *Fezâilü'l-Kur'an*. thk. Mervân el-Atiyye. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1999.
- Endelûsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *el-Bahru'l-muhît*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2. Basım, 1990.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdullah. *Me'ani'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2003.
- Gökkır, Bilal. “Batılı Müsteşriklerin Kur'an Vahyine ve Hz. Muhammed'in Peygamberliğine Bakışı”. *Vahiy ve Peygamberlik*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER) Yayınları, 2018.
- Güler, İsmail. “İbn Kuteybe'nin Şiir Anlayışı ve Şaire Bakışı”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011), 69-78.

- Hatîb, Abdullatîf. *Mu'cemü'l-kırâât*. Dımaşk: Dâru Sa'düddîn, 2009.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzî'l-kırâât ve'l-izâhi anhâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Hâleveyh. *Muhtasar fî şevâzî'l-Kur'ân min kitâbi'l-Bedî'*. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2009.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*. Beyrût: Dâru Sâder, ts.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*. thk. es-Seyyid Ahmed Sakr. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fî'l-kırâati'l-'aşr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvatta'*. nşr. Abdüvehhâb Abdullatîf. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1382/1962.
- Kâdî, Abdulfetâh. *el-Büdûru'z-zâhira fî'l-kırâati'l-'aşri'l-mutevâtira min tarikayi's-Şâtibiyye ve'd-Dürrâ*. thk. Ahmed İbnâye. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2005.
- Karaçam, İsmail. *Kurân-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kırâati*. M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV) Yayınları, 2012.
- Kastallâmî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekir. *Letâifü'l-işrâât li-fünûni'l-kırâât*. Medine: Merkezü Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1434.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- Kutluer, İlhan. "İlhâd". *DİA*. XXII/92-96. İstanbul: İSAM Yayınları, 2000.
- Makdisî, Ebû Şâme Şihâbüddîn Abdurrahman b. İsmail b. İbrâhim. *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ ulûmin tete'allaku bi'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Tayyar Altıkulaç. Ankara: TDV Yayınları, 1986.
- Mekkî, Ebû Muhammed Mekki b. Ebû Tâlib. *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâât*. thk. Farğalî Seyyid 'Arbâvî. Beyrut: Kitâb Nâşirûn, 2011.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. Riyad: Dâru's-Selâm, 2000.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil İbnü'n-. *l'râbu'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Okumuş, Mesut. "Jeffery ve Kur'an Çalışmalarındaki Yeri". *Oryantalistlerin Gözüyle İslam : Goldziher, Jeffery, Guillaume, Hourani, Coulson, Watt, Hick, Monteil, Hoebink*. ed. Ahmet Yücel. 76-134. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.
- Öz, Mustafa. "Zındık". 44/390-391. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celalüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2006.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fî te'vili'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2011.

- Varol, Hüseyin. "İbnu Kuteybe ve Eserleri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 6 (1986), 141-153.
- Varol, M. Bahaüddin. "İbn Kuteybe (v. 276/889) ve Tarihçiliği". *İslâmî İlimler Dergisi* III/2, İslâm Tarihçiliği sayısı (2008), 185-204.
- Watt, W. Montgomery. *Kur'an'a Giriş*. çev. Süleyman Kalkan. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Yazıcı, Hüseyin. "İbn Kuteybe". *DİA*. 20/145-149. İstanbul: İSAM Yayınları, 1999.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrâhim b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2005.
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Bahâdır b. Abdullah. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

Didaktik Manzûmeler Vasıtasıyla Tecvîd Öğretimi

Yaşar Akaslan*

Öz

Birçok ilmin tahsilinde kaynak eserlerin daha kısa ve öz olarak telifi gelenek hâlini almıştır. Mensûr eserlerden farklı bir dil kullanan didaktik manzûmeler, birçok disipline ait konuları kendine has bir üslup ve tertiple işlemesi, aynı zamanda tahsil gören öğrenciye gerekli olan bilgileri derli toplu bir biçimde bulmasına imkân sağlaması itibarıyla eğitim öğretim faaliyetleri çerçevesinde önemli bir görev ifa edegelmiştir. Bilindiği üzere pek çok açıdan cazip yönleri bulunan şiirsel form, eğitim-öğretimde etkili bir iletişim ve nakil vasıtasıdır. İslâm eğitim tarihine göz atıldığında, hemen hemen her aşamadaki tedris faaliyetinde, kısa zamanda ihtiyaç duyulan bilgilerin, şiir formunun avantajlarından istifade etmek suretiyle kullanıldığı görülmüştür. Bu tür ürünlerin ezberlenmesi, öğrencilerin dikkatlerinin dağılmasını ve muhtemel zaman kaybını da önlemiştir. Öyle ki hafızalara aktarılan bazı manzûm eserler, medrese programlarının ana metnini teşkil etmiştir. Tecvîd bilgilerini şiirsel formda telif etme geleneği, bir bakıma eğitim öğretimde önemli yer tutan ezberleme faaliyetlerine yardımcı olmak üzere ortaya çıkmıştır. Bu itibarla tecvîd ilmi zengin bir literatüre sahiptir. Elinizdeki çalışmanın amacı, tecvîd sahasında oldukça rağbet görmüş bazı didaktik manzûm metinleri tanıtmak suretiyle tecvîd muhtevalı didaktik manzûmelerin önemini ortaya koymaktır. Bu çerçevede oldukça zengin bir manzûm literatüre sahip olan tecvîd konulu manzûmelerden bazı örnekler ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tecvîd, Manzûme, Öğretim, Beyit.

* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmî Anabilim Dalı, ORCID: 0000-0003-0715-9295, yasar.akaslan@omu.edu.tr

Teaching Tajweed Through Didactic Poems

Abstract

Rewriting of source works of the field more concisely has become a tradition in the education of many disciplines. Didactic poems in manuscripts which use a different language from prose works have an important task in the context of education and training activities, since they allows students to collect the necessary information in a tidy manner by processing the subjects of many disciplines in their own style and order. As it is known, it is an undeniable fact that the poetic form, which has many attractive aspects, is an effective means of communication and transfer in education. When the history of Islamic education is taken into consideration, it will be seen that in almost all stages of the educational activities, the information needed in a short time is used by taking advantage of the form of poetry. The memorization of such products also prevented students from distracting and possible loss of time. Because of this, some memorized works have been the main text of madrasah programs. The tradition of rewriting the tajwid information in poetic form has emerged in a way to assist in the memorizing activity that has an important place in education and training.. In this respect, the science of tajweed has a rich literature. The aim of this study is to show the importance of didactic verses with the content of the tajweed by introducing some didactic verse texts which have become very popular in the field of tajweed. In this context, some verses on tajweed will be discussed in the light of examples related to the science of tajweed, which has a very rich verse literature.

Keywords: Qur'an, Tajweed, Didactic Poems, Education, Verse.

تعليم التجويد بواسطة المنظومات التعليمية

ملخص

لقد أصبحت عادة في دراسة العديد من العلوم أن تؤلف كتب مختصرة وقصيرة، وقد استخدمت الكتب المنثورة العديد من الأساليب اللغوية، أما المنظومات التعليمية فقد اعتمدت على أسلوب وترتيب خاص بها، وفي نفس الوقت من ناحية تحصيل العلوم كانت قد احتوت على المعلومات الضرورية مجموعة في مكان واحد، وكان لهذا الأمر دوره الضروري في تسهيل عملية التعلم والتعليم. وكما هو معلوم فإن الشكل الشعري له العديد من الجوانب الجذابة، وهو وسيلة مؤثرة للاتصال والنقل في عملية التعلم والتعليم، وإن نظرنا إلى تاريخ التربية الإسلامية سنجد في كل مراحل التعليم تقريباً منظومات شعرية احتوت على المعلومات التي احتاجها الطالب، وقدمتها بوقت قصير مستفيدة من مزايا الشكل الشعري. كما أن حفظ هذه المنظومات منع الطلاب من تشتيت انتباههم وكما أنه حفظ أوقاتهم، وفي الواقع تشكل بعض المتون الشعرية التي يجب حفظها أحد أهم الراج التي اعتمدها المدارس التقليدية القديمة، وقد ظهر تقليد إعطاء المعلومات التجويدية بالشكل الشعري بطريقة تساعد على الحفظ الذي يحتل مكانة مهمة في التعلم والتعليم، وبهذا الاعتبار فإن علم التجويد له أدب غنية جداً، وهدف هذه الدراسة للكشف محتوى بعض المنظومات التي لاحت رواجاً في مجال التجويد، كما هدفت أيضاً للكشف عن أهمية محتويات تلك المنظومات الشعرية. وفي هذا الإطار سيتم أخذ بعض الأمثلة من المنظومات التجويدية الكثيرة جداً.

كلمات مفتاحية: القرآن، تجويد، المنظومات، التعليم، البيت الشعري.

A. Giriş

Kırâat ile tecvîd ilimleri, ele aldıkları bazı meseleler açısından farklı sahalara kabul edilse de her iki alana ilişkin yazılan eserlerin muhtevaları, zaman zaman diğerini de kuşatıcı nitelikte olmuştur. Konunun bu yönü itibarıyla bazı manzûm eserleri kategorize etmek oldukça güçtür. Hâl böyle olunca, ancak işlenen mevzuların yoğunluğu açısından bir tasniften söz edilebilmektedir. Bu çalışmada, yoğunluk bakımından tecvîd konulu didaktik (öğretici) manzûmelere¹ yer verilecektir.

Bilindiği üzere tecvîd ilmi, Kur’ân harflerinin doğru telaffuzunu konu edinen bir disiplindir. Lügatte *tecvîd*, “herhangi bir şeyi güzel ve iyi yapmak, bir konuda en güzeli gerçekleştirmek için uğraşmak”² manalarına gelirken; terminolojide “harflerin hakkını vermek, mahreç ve sıfat bakımından harflerin mertebelerini tertip etmek, her harfi mahrecinden çıkarmak; zorlamadan ve aşırıya kaçmadan haklarını vererek harfleri telaffuz etmek”³, “harflerin lâzımı ve ârizî sıfatlarının hakkını verip her harfi mahrecinden çıkararak aynı üslup ve ölçüde; zorlamadan ve aşırılığa kaçmadan hoş bir şekilde telaffuz etmek”⁴ veya “Kur’ân harflerini ve kelimelerini en muhkem ve doğru şekilde ifade etmek; lafızları güzelleştirme hususunda mübalağa yapmak ve fasih bir şekilde; hoş bir tavır ve üslupla Kur’ân’ı tilâvet etmek”⁵ gibi ifadelerle tanımlanır.

Hz. Peygamber (sas), Kur’ân’ı, kendisine öğretildiği şekliyle “derhal belleyerek”⁶ okuyup; muallim ve mübelliğ sıfatıyla⁷ sahâbeye de aynı şekilde

¹ Lügatte “dizmek, ipe inci dizmek” anlamındaki “nazım” kelimesinden türeyen *manzûme*, genellikle şiiri ifade etse de his ve hayal boyutu olmayan, yalnız vezin ve kâfiye unsurlarını ihtiva eden didaktik şiir türü için de kullanılmıştır. Yaygın olarak şiir yerine kullanılan bu kavram, şiirdeki sözlerin veya beyitlerin belli bir düzende (ölçü, mısra düzeni vb.) ifade edilmesinden dolayı şiire ad olmuştur. Nejdî Gürkan, *Şiir ve Dil -Arap Edebiyatı-* (Ankara: Nobel Yayınları, 2005), 27.

² İsmail b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh: Tâcü’l-lüğa ve sihâhü’l-‘Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyin, 1990), “cvd”, 2/462; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), “cvd”, 3/115.

³ Ebû Amr Osman Dâni, *et-Tahdîd fi’l-itkân ve’t-tecvîd*, thk. Ğânim Kaddûrî Hamed (Amman: Dâru Ammâr, 2000), 68.

⁴ Ebü’l-Hayr Muhammed İbnü’l-Cezerî, *et-Temhîd fi ‘ilmi’t-tecvîd*, thk. Ğânim Kaddûrî Hamed (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001), 59.

⁵ Mahmûd Halîl Husarî, *Ahkâmu kırâati’l-Kur’âni’l-Kerîm*, thk. Muhammed Talha Bilâl (Beyrut: Dâru Beşâiru’l-İslâmiyye, 2006), 17.

⁶ “Vahyi tam alma telâşi yüzünden dilini kımdatma! Onu zihninde toplayıp okumanı sağlama işi bize aittir.” el-Kıyâme 75/16-17.

⁷ el-Bakara 2/151; Yûnus 10/15-16.

öğretmiştir. Müzzemmil sûresinin 4. âyetinde⁸ yer alan *tertil* kavramı, Hz. Ali'ye (ö. 40/661) nispet edilen tecvîd tanımında: “Tertîl, harfleri tecvîd üzere lâzîmî ve ârızî sıfatlarıyla okumak ve vakfları bilmektir.”⁹ şeklinde ifadesini bulur.¹⁰ Gerek Hz. Ali'nin gerekse bazı sahâbîlerin ifadelerinden “tertil” ile tecvîdin kastedildiği anlaşılmaktadır.¹¹

Öteden beri âlimler, Kur'ân'ı tecvîdle okuma meselesi üzerinde ısrarla durmuşlardır. Bu çerçevede İbn Mes'ûd'un (ö. 32/652-53): “Kur'ân'ı tecvîd üzere okuyun! Güzel seslerle onu süsleyin ve Arapça'ya uygun olarak okuyun. Zira Kur'ân, Arapça'dır. Şüphesiz Allah (cc), Kur'ân'ı, Arap diline uygun şekilde okuyanları sever.” ifadesi¹² ve İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) şu beyitleri, Kur'ân'ı tecvîde riâyet ederek okumanın ehemmiyetini gözler önüne sermektedir:

وَالْأَخْذُ بِالتَّجْوِيدِ حَتَّى لَا يَرْمِ *** مَنْ لَمْ يُجَوِّدِ الْقُرْآنَ أَثِمَ
لِأَنَّهُ بِهِ الْإِلَهَ أَنْزَلَ *** وَهَكَذَا مِنْهُ إِلَيْنَا وَصَلَا
وَهُوَ أَيْضًا جَلِيَّةُ التَّلَاوَةِ *** وَزِينَةُ الْأَدَاءِ وَالْقِرَاءَةِ

“Kur'ân'ı tecvîd ile okumak vâciptir. Kim onu tecvîdsiz (gelişigüzel) okursa günahkâr olur.”

“Çünkü Allah, Kur'ân'ı tecvîd üzere indirdi ve bize kadar da Kur'ân böylece geldi.”

“O (tecvîd), tilâvetin süsü; edâ ve kırâatin zinetidir.”¹³

Başlangıçtan itibaren İslâm eğitim-öğretim faaliyetleri çerçevesinde Kur'ân'ı okumaya mahsus kural ve kâideler, müşâfehe yoluyla nesilden nesile özenle aktarılagelmiştir. Söz konusu kurallar ve uygulamalar, “kırâat (sonrakilerin öncekilerden öğrendikleri ve uyguladıkları) bir sünnettir”¹⁴ ifadesi gereği tekrarlanarak öğrenilip öğretilmiştir. İbnü'l-Cezerî'nin de

⁸ “Kur'ân'ı tane tane, hakkını vererek oku.” el-Müzzemmil 73/4.

⁹ Tanımın Hz. Ali'ye isnadı konusundaki tartışmalara dair bk. İbrahim Tetik, “Tevvîd Kelimesinin Semantik Analizi”, *Universal Journal of Theology* 2/3 (2017), 180-181.

¹⁰ Ebü'l-Kâsım Ali b. Cübâra Hüzelî, *el-Kâmil fi'l-kirâati'l-'aşr ve'l-erba'îne'z-zâide 'aleyhâ*, thk. Cemâl Seyyid Râfî Şâyib (Kahire: Müessesetü Semâ, 2007), 93; Ebü'l-Hayr Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-'aşr*, thk. Ali Muhammed Dabbâ' (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/209.

¹¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/209-210.

¹² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/210.

¹³ Ebü'l-Hayr Muhammed İbnü'l-Cezerî, *el-Mukaddime*, thk. Eymen Rüşdi Süveyd (Cidde: Dâru Nûri'l-Mektebât, 2006), 3 (27-28. beyitler).

¹⁴ Ebü Bekr İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kirâat*, thk. Şevkî Dayf (Kahire: Dâru'l-Mearif, 1972), 49-52.

Mukaddime'sinde dile getirdiği üzere Kur'ân'ın tecvîd ile okumanın lüzumu; onu, gelişigüzel okuyanın günahkâr olacağı; zira Allah'ın (cc), Kur'ân'ı tecvîd üzere indirdiğini ve bize kadar da Kur'ân'ın böylece geldiğini vurgulayan ifadeleri¹⁵ meselenin ciddiyetini gösterir mahiyettedir. Bu itibarla Kur'ân'ı usûlüne uygun okuma anlamına gelen "ilm-i şerîf, ilm-i latîf" olarak da tabir edilen¹⁶ tecvîd ilmine âlimler tarafından önemli mesai harcanmış ve zamanla bu alanda zengin bir literatür teşekkül etmiştir.

Esasen tecvîd, ilk dönem kaynaklarda kırâat, Arap dili ve lügatleri ile birlikte 'ulûmu'l-Kur'ân'ın mütemmim bir cüzü olarak kendine yer bulmuştur. Halîl b. Ahmed (ö. 175/791), Sîbeveyh (ö. 180/796), Müberred (ö. 286/900) İbn Düreyd (ö. 321/933), İbn Cinnî (ö. 392/1001) gibi Arap dilcileri, eserlerinde harflerin mahreç ve sıfatlarına; idğâm, vakf-ibtidâ, lahn-i celî, lahn-i hafî vb. konulara dil çalışmaları kapsamında yer vermişlerdir. Bu açıdan muhteva itibariyle tecvîd ilminin inceleme alanına giren unsurlar, kaynaklarda I. asırdan itibaren yer alsa da IV. asra kadar tecvîd kavramı yaygın olarak kullanılmamıştır. Hicrî IV. asırdan sonra, Mûsâ b. Ubeydullah Hâkânî'nin (ö. 325/937) *Kasîdetü'l-Hâkânîyye* adını taşıyan eseriyle birlikte tecvîd, müstakil bir ilim dalı olma yolunda zemin bulmuştur. Bu asırdan itibaren ilgili sahada kaleme alınan eserlerin artmasıyla birlikte tecvîd, bir kavram olarak kullanılmış ve bağımsız bir disiplinin adı olmuştur.¹⁷

B. Tecvîd Konulu Didaktik Manzûmeler

Nüzûlünden itibaren şifâhî boyutuyla ve "fem-i muhsin" marifetiyle aktarılagelen Kur'ân okuma esasları, tecvîd sahasında yapılan çalışmalar sayesinde belli bir şekle kavuşmuştur.¹⁸ Genellikle bu çalışmaların telif gerekçesi olarak Kur'ân'ı tilâvet ederken tecvîd hususundaki ihmaller gösterilmiştir.¹⁹ Söz konusu literatür içinde mensûr çalışmalar gibi manzûm formda oluşturulan eserler de önemli fonksiyon icra edegelmiştir.²⁰ Bu

¹⁵ İbnü'l-Cezerî, *el-Mukaddime*, 3 (27-28. beyitler).

¹⁶ Mehmet Ali Sarı, *Kur'ân-ı Kerîm'i Güzel Okuma Tekniği ve Kuralları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 44.

¹⁷ Gânim Kaddûrî Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye 'inde 'ulemâi't-tecvîd* (Amman: Dâru Ammâr, 2007), 24.

¹⁸ Tecvîd ilmine ilişkin literatür bilgisi için bk. Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 24-44.

¹⁹ Dâni, *et-Tahdîd fi'l-itkân ve't-tecvîd*, 66.

²⁰ İslâmî ilimlerin nakli özellik taşıması, büyük ölçüde medreselerde bazı derslerin manzûm olarak verilmesine sebep olmuş ve bu sayede bilginin korunarak aktarılması hedeflenmiştir. Bilgilerin hatırdâ tutulması hedefine yönelik, daha kolay olan ilgili

çerçevede “dâru’l-Kur’ân” ya da “dâru’l-kurrâ” denen müesseselerde ve medreselerde, uzun yıllar müfredatın bir parçası olarak okutulup ezberlenen bazı manzûm tecvîd metinleri, ders kitabı hüviyeti kazanmıştır.²¹ Bu itibarla tecvîd öğretiminde temel veya muhtasar metinleri ezberleme geleneği büyük önem arz etmiştir. Günümüzde de bu tür eserler önemini muhafaza etmekte ve bu sahada çalışanların, ilgili ilmin kavramsal yapısını ezber yoluyla daha kolay tahsil ve zapt edebilmelerini sağlamaktadır. Muhammed Ahmed Mu’abbed’in kaleme aldığı *el-Mülehasu’l-müfîd fi ‘ilmi’t-tecvîd* isimli çalışmaya takrîz yazan Abdülfettâh Kâdî’nin: “Bu asırda mensûr-manzûm, uzun-kısa, ayrıntılı-vecîz sayılamayacak kadar fazla tecvîd eseri bulunmaktadır.”²² ifadesi, bu durumu teyit eder niteliktedir.

Burada, ilgili manzûmeler üzerine teşekkül eden şerh geleneğine de kısaca temas etmek yerinde olacaktır. Zira neredeyse tüm didaktik manzûmelerde olduğu gibi tecvîd manzûmelerinde de bir izah ediciye ihtiyaç duyulmuştur. Beyitlerde yer alan bilgiler kâfiye, vezin, şiir zarûretleri²³ vs. müellifin uygun gördüğü şekilde verildiği için mevzuyu kavramak zaman zaman güçleşmektedir. Bu zorluğu bertaraf etmeye matuf olarak manzûm metinler, eserin müellifi de başta olmak üzere birçok yetkin kişi marifetiyle şerh edilmiştir. Böylece bir şerh geleneğinin teşekkül ettiğini görmekteyiz. Söz konusu şerhler, ilgili manzûmelerin anlaşılmasına yardım etmekle kalmamış, onların şöhret bulmasına da etki etmiştir.

Tecvîd manzûmelerinde, ekseriyetle harflerin mahreç ve sıfatları, med, idğâm, sekte, lafzatullah, vakf-ibtidâ, tilâvet kâideleri, Kur’ân eğitim-

manzûmelerin ezberlenmesi geleneği takip edilmiştir. Muhittin Eliaçık, “Medreselerde Okutulan Manzûm Ders Kitapları”, *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslâmî İlimler*, ed. İsmail Narin (Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2013), 543.

²¹ Düz yazı, etki alanı itibarıyla bilgiyi muhafaza etmede ve nakletmede % 10’luk bir orana sahipken; şiirin bu alandaki payı %90 civarında olduğundan bahsedilir. Şiir vasıtasıyla elde edilen bilginin hafızada kalma oranının bu denli yüksek olması ise şiirin genellikle kâfiye, vezin ve ritim gibi etkenlere sahip bulunmasıyla izah edilir. Dolayısıyla şiirin bu özellikleri, ilgili metinleri kolay ezberlenebilir kılmıştır. Yaşar Akaslan, *Kırâat İlminde Didaktik Şiirler* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019), 27.

²² Ahmed Mu’abbed, *el-Mülehasu’l-müfîd fi ‘ilmi’t-tecvîd* (Kahire: Dâru’s-Selâm, 1980), 7.

²³ Bilindiği üzere şiir; ölçülü ve kâfiyeli sözdür. Bu yüzden ölçü dışındaki eksik ya da gereksiz ifadeler, şiirin vezin düzenini bozarak sözü, şiir formundan çıkarır. Böyle olunca, söz konusu düzeni ve ahengi sağlamaya yönelik zengin kelime hazinesine sahip olan şâir; “şiir zarûretleri” olarak tanımlanan birtakım uygulamaları kullanmak zorunda kalır. Şiir zarûretleriyle ilgili geniş bilgi için bk. M. Faruk Toprak, “Zarûrât-ı Şi’riyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/138-140.

öğretiminin şartları ve adâbı gibi konular işlenmiştir. Bu tür eserlerde, yazarın tercihinine göre ele alınan konularda azalma veya artma görülebilmektedir. Örneğin, bazı eserler sadece mehâric-i hurûf veya sıfât-ı hurûf mevzularını ele alırken; bazıları daha fazla konuya yer vermiştir. Ayrıca küçük yaştaki öğrenci kitlesine hitap eden tecvîd manzûmelerinin muhtevası, hazırbulunuşluk gereği öncelikli olan bilgilerle sınırlıdır. Bu durum, eserlerin kısa zamanda şöhret bulmasına zemin hazırlamıştır. Burada belli başlı tecvîd manzûmelerine değinilecektir.

1. Kasîdetü'l-Hâkâniyye

Şu anki bilgilerimize göre tecvîde dair ilk müstakil eser Mûsâ b. Ubeydullah Hâkânî²⁴ tarafından *Kasîdetü'l-Hâkâniyye* ismiyle manzûm formda kaleme alınmıştır.²⁵ İbnü'l-Cezerî, mezkûr çalışmayı işaret ederek “Görebildiğim kadarıyla bu hususta, ilk tecvîd çalışması Hakanî’ye aittir.” tespitinde bulunmuştur.²⁶ Eser, müellifine nispetle *Kasîdetü'l-Hâkâniyye*;²⁷ “râ” kâfiyeli olması hasebiyle de *Kasîdetü'r-râiyye*²⁸ şeklinde meşhur olmuştur. Kâtib Çelebi’nin (ö. 1067/1657) *Kasîdetü'r-râiyye fi ‘ilmi'l-inşâ*²⁹ ve *Kasîdetü'n-nûniyye fi't-tecvîd*³⁰ isimleriyle zikredip Hakanî’ye nispet ettiği eserlerin de *Kasîdetü'l-Hâkâniyye* olması muhtemeldir.³¹ Bazı kaynaklarda *el-Kasîdetü'l-Hâkâniyye fi'l-kırâa* ismiyle yer alsa da işaret edilen eser aslında *Kasîdetü'l-Hâkâniyye*’dir.³² Ele aldığı konuyla irtibatlandırılarak *Kasîde fi't-tecvîd*³³ olarak

²⁴ Hakkında detaylı bilgi için bk. Şemsüddîn Muhammed Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr 'ale't-tabakât ve'l-a'sâr*, thk. Tayyar Altıkulaç (İstanbul: İSAM Yayınları, 1995), 2/554; Ebü'l-Hayr Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*, nşr. Gotthelf Bergstraesser (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1932) 2/320-321; Abdurrahman Çetin, “Hâkânî, Mûsâ b. Ubeydullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/165-166.

²⁵ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 2/321; Mustafa b. Abdillâh Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. Şerafettin Yaltkaya-Kilisli Rıfat Bilge (İstanbul: MEB Yayınları, 1971), 2/1337; Gânim Kaddûrî Hamed, *Ebhâs fi 'ilmi't-tecvîd* (Amman: Dâru Ammâr, 2002), 14.

²⁶ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 2/321.

²⁷ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1337; Hamed, *Ebhâs fi 'ilmi't-tecvîd*, 24.

²⁸ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 2/321; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1339.

²⁹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1339; Hamed, *Ebhâs fi 'ilmi't-tecvîd*, 24.

³⁰ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1348; İsmail Paşa Bağdâdî, *Hediyyetü'l-'ârifîn esmâü'l-müellifîn* (İstanbul: MEB Yayınları, 1951), 1/14.

³¹ Çetin, “Hâkânî, Mûsâ b. Ubeydullah”, 15/166.

³² Hamed, *Ebhâs fi 'ilmi't-tecvîd*, 25.

³³ Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur Supplement Band* (Leiden: E. J. Brill, 1937), 1/330; Bağdâdî, *Hediyyetü'l-'ârifîn*, 2/478; İshâk Ali Şevvâh, *Mu'cemu*

da bilinen manzûme, *Kasîde fî hüsnî edâi'l-Kur'ân*³⁴ ismiyle de marûftur. Bu isimlendirme, manzûmenin 17. beytinde yer alan *فَقَدْ قُلْتُ فِي حُسْنِ الْأَدَاءِ قَصِيدَةً* “*Hüsnî'l-edâ hakkında bir kasîde söyledim.*”³⁵ ifadesindeki “fî hüsnî'l-edâ” terkibinden mülhem olmalıdır. 51 beyitten müteşekkil *Kasîdetü'l-Hâkâniyye*, tavîl³⁶ bahriyle meydana getirilmiştir.³⁷

Tecvîd, mushaf imlâsı, Arap dili fonetiği gibi alanlarda çalışmalar yapan ve erken dönem tecvîd kaynaklarını tahkik eden Ğânim Kaddûrî Hamed'e göre Hâkânî'den önce tecvîd konularına, daha ziyâde dilciler eserlerinde yer vermişler; kırâat sahasıyla ilgilenen âlimler tecvîd ilmine ilişkin eser telif etmemişlerdir. Hakanî'nin çağdaşı olan İbn Mücâhid'in (ö. 324/936) *Kitâbüs-Seb'a fil-kırâât*'ında tecvîd ve fonetik/ses ilmine yönelik çok az bilgi söz konusudur.³⁸

Kasîdetü'l-Hâkâniyye'nin literatürdeki önemi, kendisinden önceki dönemlere ait kaynaklarda tecvîd konularına temas edilmesine rağmen ilk defa tecvîde dair meseleleri müstakil bir eserde toplama denemesi olmasıyla izah edilebilir. Böylelikle manzûmede tecvîd ilminin tüm konuları yer almaz.³⁹ Eserde kırâat ve tilâvet âdâbı, kırâat eğitimi verecek kişide bulunması gereken

musannefâti'l-Kur'âni'l-Kerîm (Riyad: Dâru'r-Rifâ'i, 1983), 1/262; Hamed, *Ebhâs fî 'ilmi't-tecvîd*, 26.

³⁴ Ali Şevvâh, *Mu'cemu musannefât*, 1/262; Hamed, *Ebhâs fî 'ilmi't-tecvîd*, 24.

³⁵ Hamed, *Ebhâs fî 'ilmi't-tecvîd*, 30 (17. beyit).

³⁶ Arûz sisteminde bir bahir olan “tavîl”, Halîl b. Ahmed'in arûz kurgusunda “muhtelif” denilen birinci dairenin ilk bahridir. İbn Manzûr, söz konusu bahre tavîl (uzun) denilmesine gerekçe olarak şunları dile getirir: “Tavîl bahrinin aslı (sâlim ve sahîh şekli) 48 harften meydana gelir. Arap arûzunda, diğer dört dairede bulunan bahirlerin harf sayısı, birinci daireye göre daha azdır. En fazla olanı 42 harften oluşur. Ayrıca tavîl bahrinin tefîleleri vetedle (üç harfli ses grubu) başlamış ve sebeple (iki harfli ses grubu) devam etmiştir. Veted, sebepten daha uzundur.” İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “tvî”, 11/411. Eski Arap şâirlerinin bu vezinde çokça şiir söylemelerinden dolayı mezkûr vezin “rekûb” (binek hayvanı) adıyla da anılmıştır. Armonik yapısı ve taşkın hislerin ifadesine elverişli durumuyla hamâse, fahr, medih, kasas, risâ, i'tizâr, itâb gibi temalarda en uygun bahir kabul edildiğinden; kadim şiirin yaklaşık üçte biri bu bahirde yazılmış ve büyük şâirlerin şiirlerinin çoğu tavîl ile basit bahirlerinde şekillendirilmiştir. Kavram hakkında detaylı bilgi için bk. İbrahim Yılmaz, “Tavîl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/183-184.

³⁷ Hamed, *Ebhâs fî 'ilmi't-tecvîd*, 27; Abdurrezzâk Bekrî, *el-Câmi' fî mütûni't-tecvîd* (Kahire: Dâru'l-Kevser, ts.), 1/55-56.

³⁸ Hamed, *Ebhâs fî 'ilmi't-tecvîd*, 14.

³⁹ Kasîdenin yer aldığı yayınlar için bk. Saîd Abdülhakîm Sa'd, *Mecmû'u'l-mütûn fî'l-karâa ve't-tecvîd*; Hazm b. Saîd Hayder, *Kasîdetü'l-İmâm Ebî Müzâhim el-Hâkânî*; Abdüazîz b. Abdülfettâh Kârî, *Kasîdetân fî tecvîdi'l-Kur'ân li Ebî Müzâhim el-Hâkânî ve li 'Alemüddîn Sehâvî*; İslâm b. Nasr Sa'd, *Fethu'r-rabbânî fî şerhi Râiyyeti'l-Hâkânî*.

vasıflar, harflerin mahreç ve sıfatları, sâkin ve şeddeli harflerin telaffuzu; idğâm, ihfâ, izhâr, “râ” harfiyle ve lafzatullah ile ilgili kurallar; lahn, tertîl, tahkîk ve hadr kavramları; kırâat hataları, kırâat mertebeleri, vakf gibi hususlar muhtasar ve müfid bir şekilde yer almıştır.⁴⁰

Samimi tavsiyeleri ve okumayı teşvik eden üslubu ile tecvîd sahasının ilki hüviyetindeki bu manzûmenin amacı, Kur’ân’ı en güzel şekilde öğrenmek isteyenlere sahîh tilâvetin hükümlerini ve kurallarını kolayca öğretip ezberletmektir. Manzûme vesilesiyle Allah’ın (cc) rızasını kazanacağını belirten müellif, bahse konu çalışmasından ötürü Allah’ın (cc) kendisini bağışlamasını ümit ettiği dizelerine şu şekilde yer verir:

فَقَدْ قُلْتُ فِي حُسْنِ الْأَدَاءِ قَصِيدَةً *** رَجَوْتُ إِلَهِي أَنْ يَحْطُبَ بِهَا وَزُرِّي
وَأَبْيَاتُهَا حُمُسُونَ بَيْتاً وَوَاحِدٌ *** نَتَنَّمُ بَيْتاً بَعْدَ بَيْتٍ عَلَى الْإِثْرِ
وَبِاللَّهِ تَوْفِيقِي وَأَجْرِي عَلَيْهِ فِي *** إِقَامَتِنَا أُبْيَاتٍ إِعْرَابِهِ الرَّهْرُ
وَمَنْ يُعِمُّ الْقُرْآنَ كَالْفِدْحِ فَلْيَكُنْ *** مُطِيعاً لِأَمْرِ اللَّهِ فِي السِّرِّ وَالْجَهْرِ

“Bir kasîde söyledim hüsn-i edâ konusunda. Niyaz ettim ilâhımdan, bu vesileyle günahımı azaltmasını.”

“(Kasîdenin) beyitleri elli bir; dizilir beyit beyit peşpeşe.”

“Allah’tandır muvaffakiyetim; ecrim de O’na aittir, O’nun parlak kelâmına dair beyitleri yazmamız hususunda.”

“Kim Kur’ân’ı ok gibi (dosdoğru) edâ edecekse; itaatkâr olsun gizli ve açıkta Allah’ın emirlerine.”⁴¹

Kur’ân’ı layığı üzere tecvîdiyle okumak, onunla fazla meşgul olmak ve ilgili kurallar etrafında mümkün olduğunca tekrarlar dilin meleke kesbetmesiyle mümkündür. Müellif, tecvîd uygulamaları hususunda, dilin iyice alışabilmesi için tekrarın fazlaca yapılmasının gerekliliğini, bu sayede kişinin dile en doğru telaffuz şeklini kazandıracağını samimâne bir üslupla şu beyitlerde dile getirir:

أَلَا أَعْلَمُ أَحْيَى أَنْ الْفَصَاحَةَ رَبَّيْنَتْ *** تِلَاوَةَ تَالٍ أَدْمَنَ الدَّرْسَ لِلذِّكْرِ
إِذَا مَا تَلَا التَّالِيَّ أَرْقَى لِسَانَهُ *** وَأَذْهَبَ بِالْإِيمَانِ عَنْهُ أَدَى الصَّدْرِ

⁴⁰ Kasîdetü’l-Hâkâniyye’nin metni ve özellikleriyle ilgili detaylı bilgi için bk. Hamed, *Ebhâs fî ‘ilmi’t-tecvîd*, 26-34; Durmuş Arslan, “Ebû Müzâhim Mûsâ b. Ubeydullah el-Hâkânî ve Kasîdetü’r-Râiyye’sinin Tecvîd Tarihindeki Yeri”, *Turkish Studies* 13/25 (2018), 19-40.

⁴¹ Hamed, *Ebhâs fî ‘ilmi’t-tecvîd*, 30; Bekrî, *el-Câmi’ fî mutûni’t-tecvîd*, 1/55 (17-20. beyitler).

“Dikkat et! Bil ki kardeşim. Fesâhat, güzelleştirir Kur’ân okuma alıştırmalarını çok yapan kimsenin okuyuşunu.”

“Kur’ân okuyucusu, onu okudukça diline incelik (yatkinlik) kazandırır. Okuma alıştırmaları yapması (Kur’ân okuyucusunun), giderir iç huzursuzluklarını.”⁴²

Kur’ân’ı okuyan kimsenin, ancak tilâvet kurallarını öğrenmekle hüsn-i edâ sahibi olabileceğini ve Allah’ın (cc) bu sıfatı haiz kişilere ecirler vereceğini dile getiren müellif, Kur’ân’ı ancak kırâat ve tilâvet kurallarını bilen, bir başka ifadeyle ehlinden almaya ve herkesin Kur’ân hocası ol(a)madığına işaret etmek suretiyle fem-i muhsin faktörüne şu beyitlerde dikkat çeker:

أَيَا قَارِئِ الْقُرْآنِ أَحْسِنْ أَدَاءَهُ *** يُضَاعِفُ لَكَ اللَّهُ الْجَزِيلَ مِنَ الْأَجْرِ
فَمَا كُلُّ مَنْ يَتْلُو الْكِتَابَ يُقِيمُهُ *** وَمَا كُلُّ مَنْ فِي النَّاسِ يُقْرَأُ لَهُمْ مُقْرِي

“Ey Kur’ân okuyucusu! Güzelleştir ki edânı, versin Allah sana, kat kat mükâfatını.”

“Hakkını vermez Kur’ân’ı her okuyan. Onu insanlara her okutan da değildir (gerçek) mukrî/okutucu.”⁴³

Kasîdetü’l-Hâkâniyye’nin sadece bu sahadaki ilk manzûme olmasıyla değil, ifadelerinin açık ve ezberlenilmesinin kolay olması itibariyle de önemli olduğunu düşünüyoruz. Müellif, tecvîd ilminin temel konularına yer veren manzûmesinde izhâr harflerini şu beyitlerle ifade eder:

وَأَسْمِي حُرُوفاً سِنَّةً لِتُحْصَهَا *** بِإِظْهَارِ نُونٍ قَبْلَهَا أَبَدَ الدَّهْرِ
فَحَاءٌ وَحَاءٌ ثُمَّ هَاءٌ وَهَمْزَةٌ *** وَعَيْنٌ وَعَيْنٌ لَيْسَ قَوْلِي بِالنُّكْرِ

“Sonra altı özel harften bahsedeceğim ki (bunların) vardır kendinden önce gelen ن’u daima izhâr etme özelliği.”

“Bunlar ح ve خ; sonra ه, ع ve غ harfleridir. Sözümde yoktur (belirsiz) bir durum.”⁴⁴

Müellif, *Kasîdetü’l-Hâkâniyye*’yi okuyanlardan dua temennisinde bulunup şu ifadelerle nihayete erdirir:

⁴² Hamed, *Ebhâs fî ‘ilmi’t-tecvîd*, 30; Bekrî, *el-Câmi’ fî mutûni’t-tecvîd*, 1/55 (21-22. beyitler).

⁴³ Hamed, *Ebhâs fî ‘ilmi’t-tecvîd*, 28; Bekrî, *el-Câmi’ fî mutûni’t-tecvîd*, 1/55 (5-6. beyitler).

⁴⁴ Hamed, *Ebhâs fî ‘ilmi’t-tecvîd*, 33-34; Bekrî, *el-Câmi’ fî mutûni’t-tecvîd*, 1/56 (44-45. beyitler).

وَقَدْ بَقِيَتْ أَشْيَاءُ بَعْدَ لَطِيفَةٍ *** يُلَقِّنُهَا بَاغِي التَّعَلُّمِ بِالصَّبْرِ
فَلَا بُدَّ مِنْ عِبَادَةِ اللَّهِ مُوسَى عَلَى الَّذِي *** يُعَلِّمُهُ الْخَيْرَ الدُّعَاءَ لَدَى الْفَجْرِ
أَجَابَكَ فِينَا رَبُّنَا وَأَجَابَنَا *** أَخِي فَيْكَ بِالْعُفْرَانِ مِنْهُ وَبِالنَّصْرِ

“Bundan sonra kaldı geriye güzel şeyler. Öğrenme konusunda ilerlemek isteyenlere (gerekten bilgiler) açıklanır sabırla.”

“Bu hayrı (kasıdeyi) öğreten Mûsâ b. Ubeydullah, öğrettiği herkesten dua bekler fecir vakti.”

“Kardeşim! Gerek senin bizim için yaptığın duaya gerekse bizim senin için yaptığımız duaya, rabbimiz icabet etsin mağfireti ve yardımıyla!”⁴⁵

Kendisinden sonraki dönemelerde tecvîd sahasında ürünler veren, müellifleri de etkileyen ve referans olarak kabul gören manzûme üzerine birçok şerh vb. çalışmalar yapılmıştır. Ebû Amr Dâni'nin (ö. 444/1053) *Şerhu'l-Kasîdeti'l-Hâkânîyye fi't-tecvîd* veya *Şerhu Kasîdeti Ebî Müzâhim el-Hâkânî fi'l-kırâât ve'l-usûl* isimleriyle marûf çalışması bu kapsamda değerlendirilir.⁴⁶ Dâni, kendisini manzûmeyi şerh etmeye iten sâikleri şu şekilde ifade eder: “Bizi bu kasıdeyi şerh etmeye ve manalarını özetlemeye zorlayan, eserin sanatının mükemmelliğini, göz kamaştırıcı güzelliğini, lafızlarının süslü oluşunu, manalarının açıklığını ve güzellikten bol bol payını almış olmasını görmemizdir.”⁴⁷ Muhtasar bir eser görünümü arz eden manzûmenin, bu sahada kendisinden sonra daha sistematik ve kapsamlı eserler telif edilmesine öncülük ettiği görülür. Nitekim tecvîd literatürüne bakıldığında, gerek mensûr gerekse manzûm formda yazılan eserlerin, *Kasîdetü'l-Hâkânîyye*'de ele alınan konulara yenilerini ekleyerek ve onları detaylandırarak izahlar yaptıkları göze çarpar. Ayrıca onun üslubunu takip eden Ebü'l-Hüseyn Malatî (ö. 377/987), *Kasîdetü'l-Malatîyye* isimli kasîdesiyle Hâkânî'ye nazîre yaparak bir manzûme meydana getirmiştir. Malatî, söz konusu çalışmasında, Hâkânî'nin kasîdesine 8 beyit ilave edip 59 beyitlik bir nazîre yazmış; buna Dâni de bir beyit ekleyip manzûmeyi 60 beyte çıkarmıştır.⁴⁸ İbnü'l-Cezerî'ye göre Hâkânî'nin kasîdesinin etkisinde ona nazîre olarak telif edilen diğer bir eser de Ebû Ali 'İclî Lâlikâi'nin (ö. 386/996)

⁴⁵ Hamed, *Ebhâs fi 'ilmi't-tecvîd*, 34; Bekrî, *el-Câmi' fi mutûni't-tecvîd*, 1/56 (49-51. beyitler).

⁴⁶ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 2/321; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1337; Brockelmann, *GAL Supplement*, 1/720; Hamed, *Ebhâs fi 'ilmi't-tecvîd*, 26.

⁴⁷ Ebû Amr Osman Dâni, *Şerhu Kasîdeti Ebî Müzâhim el-Hâkânî*, dirase ve thk. Ğâzî Büneydir Ömerî (Medine: y.y., 2012), 2/8; Hamed, *Ebhâs fi 'ilmi't-tecvîd*, 38-39.

⁴⁸ Hamed, *Ebhâs fi 'ilmi't-tecvîd*, 35.

70 beyitlik *Kasîdetü'l-Lâlikâiyye* adını taşıyan eseridir.⁴⁹ Muhammed b. Yûsuf Horasânî (4. asır sonları) ise *Kasîdetü'l-Horâsâniyye* diye bilinen 70 beyitlik manzûmeyle Hakânî'ye muârazâ yazan bir başka isimdir.⁵⁰

2. Mukaddimetü'l-Cezeriyye

İslâm dünyasında özellikle Osmanlı medreselerinde yüzyıllar boyu vazgeçilmez kaynak olarak okutulup ezberletilen ve *Mukaddimetü'l-Cezeriyye*,⁵¹ *Mukaddime fîmâ yecibü 'alâ kârî'l-Kur'ân en ya'lemeh*,⁵² *Nazmu Cezeriyye*,⁵³ *Mukaddime fî fenni't-tecvîd*⁵⁴ gibi isimlerle anılan eser, tecvîd ilminin en fazla başvurulan manzûmesidir. Kırâat ve tecvîd ilimlerinin önemli isimlerinden İbnü'l-Cezerî⁵⁵ tarafından 799/1397 yılında telif edilen eser,⁵⁶ kısaca *Mukaddime*, *Cezeriyye* veya *Cezerî Tecvîdi* olarak bilinir. Manzûme, 16 bölüm⁵⁷ ve 109 beyitten⁵⁸ müteşekkil olup recez⁵⁹ bahrinde kaleme alınmıştır.⁶⁰

⁴⁹ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 2/85-86; Hamed, *Ebhâs fî 'ilmi't-tecvîd*, 36.

⁵⁰ Eser, Ömer Yûsuf Abdülğani Hamdân tarafından *Kasîdetü'l-Horâsâniyye fî zikri mehârici'l-hurûf ve sıfâtihâ* ismiyle yayımlanmıştır.

⁵¹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1799; Brockelmann, *GAL Supplement*, 2/275; Ali Şevvâh, *Mu'cemu musannefât*, 1/272; Muhammed Mutî', *Şeyhu'l-kurrâ: el-İmâm İbnü'l-Cezerî* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1995), 32; Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/555.

⁵² Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi'* (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), 9/257; Ali Şevvâh, *Mu'cemu musannefât*, 1/272; Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 35; Bekrî, *el-Câmi' fî mutûni't-tecvîd*, 1/24-29; Muhammed Mutî', *İbnü'l-Cezerî*, 32; Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", 20/555.

⁵³ Kemâl Hasen Mar'î, *el-Mecmû'u'l-kebîr mine'l-mütûn fîmâ yezkuru mine'l-fünûn* (Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, 2005), 1/39-44.

⁵⁴ Ali Muhammed Dabbâ', *İthâfî'l-berara bi'l-mütûni'l-'aşere* (Kahire: Mustafa Bâbî Halebî ve Evlâdüh, 1935), 373.

⁵⁵ Hayatı hakkında detaylı bilgi için bk. İbn Hacer Askalânî, *İnbâü'l-ğumr bi ebnâi'l-'umr fi't-târîh*, thk. Hasen Habeşî (Kahire: Lecnetu İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1972), 3/466-468; Sehâvî, *Dav'u'l-lâmi'*, 9/255-257; Ebü'l-Felah Abdülhâyy İbnü'l-'İmâd, *Şezerâtü'z-zehab fî ahbâri men zehab*, thk. Abdülkadir Arnaut-Mahmûd Arnaut (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1988), 9/298-299; Abdülfettâh Acemî Mersafî, *Hidâyetü'l-kâri ilâ tecvîdi kelâmi'l-bârî* (Medine: Mektebetü Tayyibe, 1980), 721-722; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn: Terâcimü musannifi'l-kütübi'l-'Arabîyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 3/687-688; Muhammed Mutî', *İbnü'l-Cezerî*, 7-43; Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", 20/551-557.

⁵⁶ Abdülbâsit Hâmid Muhammed, *Envâru'l-behiyye fî halli'l-Cezeriyye*, thk. Hâlid Hasen Ebü'l-Cüd (Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 2005), 10.

⁵⁷ Bazı nüshalarında, manzûmenin 15 bâb olarak yer aldığı da görülür. Bu ihtilaf, eserin başında ve sonunda bulunan mukaddime ve hâtıme kısımları ile revm-işmâm gibi alt başlıkların müstakil birer bölüm olarak ele alınıp alınmamasından kaynaklanmaktadır.

⁵⁸ Hamed manzûmeyi 107 beyit olarak ifade eder. Anlaşılan Hamed, manzûmedeki ebced hesabıyla 107 beyti işaret eden beyti esas almış; hâtımedeki hamdele ve salve kısmını dikkate almamıştır. Bk. Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 35.

⁵⁹ Arûz sisteminde bir bahir olan recez, sözlük manası itibariyle develerin sağrısında beliren ve kalkarken ayaklarının titremesine sebep olan bir hastalığın adıdır. İlet ve zihâf

Müellif, eserini yazarken birçok sanattan istifade etmiştir. Manzûmede, zıt kavramlar arasında bağlantı kurarak zihinsel çağrışım metodunu kullanmış ve meseleleri mümkün olduğunca özet şekilde ifade etmiştir. Böylece beyitler daha fazla yer kaplamadan bahsedilen konunun kısa yoldan anlaşılmasını sağlamıştır. Bu durumun en güzel örneklerini, harflerin sıfatlarını açıkladığı şu dizelerde bulabiliriz:

صِفَاتُهَا جَهْرٌ وَرَخْوٌ مُسْتَفِيلٌ *** مُنْقَتِحٌ مُصَمَّنَةٌ وَالصِّدَّ قُلٌّ
 مَهْمُوسُهَا فَحْتَهُ شَخْصٌ سَكَّتْ *** شَدِيدُهَا لَفْظٌ أَجْدُ قَطٍ بَكَثٌ
 وَبَيْنَ رَخْوٍ وَالشَّدِيدِ لِنُ عُمَرُ *** وَسَبْعُ عَلُوٍ خُصْنٌ ضَعُطٍ قِظٌ حَصْرٌ
 وَصَادٌ ضَادٌ طَاءٌ طَاءٌ مُطَبِّقَةٌ *** وَقَرٌّ مِنْ لَبِّ الْخُرُوفِ الْمُدْلَقَةُ
 صَفِيرُهَا صَادٌ وَرَايَ سَبِينُ *** قَلْقَلَةٌ قُطْبٌ جِدٌّ وَالْبَيْنُ
 وَارٌّ وَيَاءٌ سَكَّنَا وَانْفَتَحَا *** قَبْلَهُمَا وَالْإِنْجِرَافُ صُجْحَا
 فِي اللَّامِ وَالرَّاءِ وَتَكْرِيرٍ جُعْلٌ *** وَلِلنَّفْسِي السَّبِينُ ضَادًا اسْتِطْلُ

Bilindiği üzere harflerin sahip olduğu lâzımî ve ârızî olmak üzere iki türlü sıfat grubu söz konusudur. Lâzımî sıfatlar; zıttı olan ve olmayan şeklinde iki kategoriye ayrılır. Müellif, zıttı olan sıfatları özel bir kurguyla dört beyitte özetlemiştir. Kalan 3 beyit ise zıttı olmayan sıfatlarla ilgilidir. İlk beyitte harfleri verilmeyen 5 sıfatın harfleri, قُلٌّ وَالصِّدَّ قُلٌّ ifadesi gereği zıttından hareketle tespit edilir. Buna göre 1. beyitteki ilk sıfat olan *cehr*, 2. beyitteki *hems* ile eşleştirilmiştir. Hems harfleri de فَحْتَهُ شَخْصٌ سَكَّتْ şeklinde ifade edilen on harf olarak 2. beyitte sayılmıştır. Buna göre alfabenin kalan harfleri ise *cehr* harfleridir. Diğer zıttıların harfleri de aynı yöntemle bulunur. Zıttı olmayan sıfatların harfleri ise beyitlerde açıkça zikredilmiştir.⁶¹ Buna göre zıttı olmayan sıfatlar, söz konusu beyitlere göre sırasıyla şöyledir: Safir (ص, س, ز), kalkale (ق, ط, ج, ب, ح), lîn (و, ی), inhirâf (ل, ر), tekrîr (ر), tefeşî (ش) ve istitâle (ض).

kâidelerine çokça maruz kalması sebebiyle uğradığı sarsıntı ve değişiklikler yüzünden bahre, Halîl b. Ahmed tarafından bu isim verilmiştir. İstılâhî açıdan ise recez, nazım ve mûsiki ile alakalı bir kavram olup eski Araplar'ın "kasîd, remel, recez" diye adlandırdıkları belirli konulara tahsis edilmiş şiir türlerinden biri olarak bilinir. Kavramla ilgili detaylı bilgi için bk. Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Recez", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/509.

⁶⁰ Dabbâ', *İthâfû'l-berara*, 373-381; Muhammed Şemrânî, *el-Câmi' li'l-mütünü'l-'ilmiyye* (Riyad: Medâru'l-Vatan li'n-Neşr, 2004), 147-155.

⁶¹ Muhammed Abdülmün'im 'Abd, *Ravdu'n-nediyye şerhu metnil-Cezeriyye* (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2001), 25-26.

Vakf-ibtidâ meselesi; kırâat ve tecvîd alanının önemli meselelerindedir. İbnü'l-Cezerî *Mukaddime*'sinde, bu mevzuyu şu şekilde işler:

وَبَعْدَ تَجْوِيدِكَ لِلْحُرُوفِ *** لَا بُدَّ مِنْ مَعْرِفَةِ الْوُقُوفِ
وَالْإِبْتِدَاءِ وَهِيَ تُقَسَّمُ إِذْنٌ *** ثَلَاثَةٌ تَامٌ وَكَافٍ وَحَسَنٌ
وَهِيَ لِمَا تَمَّ فَإِنْ لَمْ يُوجَدِ *** تَعَلُّقٌ - أَوْ كَانَ مَعْنَى - فَاتَّبَعِي
فَالتَّامُ فَالْكَافِي وَلَفْظًا فَامْنَعَنَّ *** إِلَّا رُوِسَ الْأَيَّ جَوْرًا فَالْحَسَنُ
وَغَيْرُ مَا تَمَّ قَبِيحٌ وَلَهُ *** الْوُقُوفُ مُضْطَرًا وَيَبْدَأُ قَبْلَهُ
وَلَيْسَ فِي الْقُرْآنِ مِنْ وَقْفٍ يَجِبُ *** وَلَا حَرَامٍ غَيْرُ مَا لَهُ سَبَبٌ

“Harflerin tecvîdine dair (bilgileri) öğrendikten sonra vakfları (türlerini ve kurallarını) da bilmelisin.”

“(Ayrıca) İbtidâyı (kurallarını). O (vakf); tâm, kâfi ve hasen olmak üzere üç kısma ayrılır.”

“(Vakfedilen yerde) Mana tamam olup (kendisinden sonraki kelimeyle) lafız ve anlam itibarıyla ilişki yoksa kendisinden sonraki kelimeyle ibtidâ et!”

“(Birincisi) **Tâm**'dır. (İkincisi) **Kâfi**'dir ki lafız bitse de mana açısından kendisinden sonrasına taalluku vardır. Geriden alma! Yapılan vakfın sonrasıyla lafzî alakası varsa, bu gibi yerlerde sonrasından başlama. Bu da **Hasen**'dir.”

“Kur'ân'da ne (Kur'ân okuyucusunun terk ettiği günaha gireceği) vacib ne de (vakf yaptığı zaman günahkâr olacağı) haram bir vakf vardır. Haram olmasını gerektiren bir sebep bulunursa (o zaman başkadır.)”⁶²

Tecvîd konulu didaktik manzûmelerin bir kısmının hedef kitlesi başlangıç seviyesindeki öğrenciler olmasına rağmen bazı manzûmelerin tecvîd açısından belli bir donanıma sahip kişilere hitap ettiği görülmektedir. Adından sıkça söz ettiren ve tecvîd ilminin önemli eserleri arasında ilk sıralarda yerini alan *Mukaddimetü'l-Cezeriyye*, son derece muhtasar ve vecîz bir ifade tarzıyla nazmedilmiştir. Bu münasebetle hakkında yazılmış şerhleri kullanmadan veya izah edeni olmaksızın manzûmenin meselelerinin anlaşılması kolay değildir. Üzerine yazılan pek çok şerh vb. çalışma da bu durumu teyit eder mahiyettedir.

İslâm dünyasında, her dönemde sayısız öğrenci tarafından ezberlenen ve farklı kütüphanelerde yüzlerce nüshası bulunan *Mukaddimetü'l-Cezeriyye* adlı

⁶² İbnü'l-Cezerî, *Mukaddime*, 8 (73-78. beyitler).

eser üzerinde pek çok çalışma yapılmıştır. İbnü'l-Cezerî'nin oğlu Ebû Bekr Ahmed'in *Havâşi'l-müfêhime fî şerhi'l-Mukaddime*'si, Abduddâim b. Ali Hadîdî Ezherî'nin *Dürretü'l-müntezime fî şerhi'l-Mukaddime*'si, İbrahim Ensârî'nin *Tuhfetü'l-mürîd li ma'rifeti Mukaddimeti't-tecvîd*'i, Ebü'l-Feth Mezzî'nin *Fusûlü'l-müeyyide li'l-vusûl ilâ şerhi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*'si, Ahmed b. Şeyh Muhyiddîn Na'mî'nin *Hediyyetü'l-mürîd şerhu Mukaddimeti't-tecvîd*'i, Muhammed Kastallânî'nin *Ukûdu's-seniyye fî şerhi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*'si, Zekeriyâ Ensârî'nin *Dekâiku'l-muhkeme fî şerhi'l-Mukaddime*'si, İbnü'l-Hanbelî'nin *Fevâidü's-sırriyye fî şerhi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*'si, Mahmud b. Ömer'in *Şerhu'l-mistikâvî 'ale'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*'si, Aliyyü'l-Kârî'nin *Minahu'l-fikriyye 'alâ metni'l-Cezeriyye*'si, Yûsuf Makdisî'nin *Tuhfetü'l-mürîd li Mukaddimeti't-tecvîd*'i, Seyfüddîn Dehlevî'nin *Hallü'l-Cezeriyye*'si, Hüseyin b. Ali Amâsî'nin *Dürrü'l-meknûn fî şerhi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*'si, Sâlim Semlâvî'nin *Vesiletü'l-mürîd li beyâni't-tecvîd*'i, Ali b. Ya'lûşe Tûnûsî'nin *Fevâidü'l-müfêhime fî şerhi'l-Cezeriyyeti'l-Mukaddime*'si, Beşîr Hilâlî Gazzî'nin *Ta'likâtü'l-vefiyye 'alâ metni'l-Cezeriyye*'si, Ğânim Kaddûrî Hamed'in *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*'si ile mezkûr eserin ihtisarı olan *Şerhu'l-vecîz 'ale'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*'si bu çerçevede yapılan çalışmalardan bazılarıdır.⁶³

Mukaddimeti'l-Cezeriyye'nin anlaşılması için iyi bir Arapça bilgisinin yanında kendine özgü dil yapısının da kavranılması gerekir. Bu bağlamda Mehmed Emin Tokâdî (ö. 1158/1745), manzûmeden daha fazla istifade edilmesine yönelik Arapça bilmeyen veya bu konuda yetersiz olanların, usûlüne uygun ve doğru bir şekilde okuyabilmeleri için manzûmeyi Osmanlı Türkçesine yine manzûm formda tercüme etmiştir.⁶⁴ Tokâdî, eserin sadece okunması değil aynı zamanda ezberlenmesi gerektiğini ve anlaşılması için bazı kısımlarında izahlar getirdiğini şu dizelerinde ifade eder:

“Velâkin Arabîden bilmeyenler
Ki andan intifâ'ı az görenler.”

“Husûsan muhtasar manzûm ola ol

⁶³ Manzûme üzerine yapılan şerh ve hâşiyelere ilişkin detaylı bilgi için bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1799-1800; Brockelmann, *GAL Supplement*, 2/276; Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 35-37.

⁶⁴ Selahattin Öz, “İbnü'l-Cezerî'nin Mukaddime'sinin Mehmet Emin Tokâdî'ye Ait Manzûm Tercümesi ve Değerlendirilmesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27 (2015), 149.

Ararlar Türkî tercümân-ı makbûl.”

“Bu geldi hâtır-ı mümkîne cânâ
İdem mefhûmunu Türkçe inşâ.”

“Okuyub ânı hem ezberleyeler
Bûnî ona vesîle eyleyeler.”

“Müyesser eyledi ol Hayy u Kayyûm
Ki kıldım aynını Türkîce manzûm.”⁶⁵

3. Tuhfetü'l-Etfâl Ve'l-Ğilmân Fî Tecvîdi'l-Kur'ân

Süleymân b. Muhammed Cemzûrî'nin (ö. 1198/1783)⁶⁶ *Tuhfetü'l-efâl ve'l-ğilmân fî tecvîdi'l-Kur'ân*'i,⁶⁷ İbnü'l-Cezerî sonrasında Kur'ân eğitiminde yaygın olarak okutulan manzûmelerdendir. Hicrî XII. asırda telif edilen manzûme, hâlihazırda önemini muhafaza eder ve Kur'ân eğitimine dair özellikle mübtedîlere yönelik okutulup ezberletilir. Manzûme, gerek tecvîd sahasının ilk eseri olan Hâkânî'nin *Kasîdetü'l-Hâkâniyye*'sinin gerekse İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime*'sinin devamı niteliğindedir.⁶⁸ Ayrıca *Tuhfetü'l-efâl*, hakkında yapılan çalışmaların bir kısmında, İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime*'si ile birlikte ele alınır.⁶⁹ Bu durum, her iki manzûmenin de önemini bariz şekilde gözler önüne serer. Tecvîd ilmi öğretiminde İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime*'si daha ziyâde ileri seviyede olanlara hitap ederken; *Tuhfetü'l-efâl* Kur'ân'ı öğrenmeye yeni başlayanlara yöneliktir. Uygulamada, *Tuhfetü'l-efâl*'i ezberleyip kavrayan ve ilgili kurallar çerçevesinde Kur'ân'ı okuyabilen öğrencinin, Kur'ân tedrisinden iyi bir şekilde geçmiş sayıldığı ve İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime*'sine yükseldiği; bu sayede öğrendiği daha ağır konular eşliğinde Kur'ân'ı tecvîd

⁶⁵ Mehmed Emin Tokâdî, *Terceme-i Mukaddimetü İbni'l-Cezerî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi, nr. 3805, 232-236. beyitler.

⁶⁶ Müellifin hayatı hakkında kaynaklarda pek bilgi yer almamaktadır. Dolayısıyla vefat tarihi hususunda da netlik yoktur. *Tuhfetü'l-efâl*'in ferağ kaydı hicrî 1198 olması itibariyle müellifin mezkûr tarihten sonra vefat ettiği kanaati de söz konusudur. Recep Koyuncu, “Kur'ân Eğitiminde Manzûm Tecvîd Geleneği: Cemzûrî ve Tuhfetü'l-Etfâl Adlı Manzûm Eseri”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/2 (2017), 802. Müellif hakkında bk. Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî*, 648-649; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 1/786; Koyuncu, “Tuhfetü'l-Etfâl”, 801-803.

⁶⁷ Dabbâ', *İthâfû'l-berara*, 382-387; Mar'î, *el-Mecmû'u'l-kebîr*, 1/45-47; Bekrî, *el-Câmi' fî mutûni't-tecvîd*, 1/15-18; Ali Şevvâh, *Mu'cemu musannefât*, 1/217.

⁶⁸ Koyuncu, “Tuhfetü'l-Etfâl”, 798.

⁶⁹ Örneğin bk. Muhammed Felah Matayrî, *el-İhkâm fî dabtî Mukaddimetü'l-Cezeriyye ve Tuhfetü'l-efâl* (Kuveyt: Kıtâ'u'l-Mesâcid, 2008).

üzere eksiksiz okuyabildiği ifade edilir.⁷⁰ Bu itibarla zikredilen iki eser birbirini tamamlar niteliktedir.

Tecvîd konulu didaktik manzûmelerin bazıları, başlangıç seviyesindeki öğrencilere hitap ederken; kahir ekserisi belli altyapıya sahip olan öğrencilere yönelik hazırlandığı ifade edilmişti. Bu bağlamda *Tuhfetü'l-ETFâl ve 'l-ğilmân fi tecvîdi'l-Kur'ân*, isminden de anlaşılacağı üzere çocuk yaştaki Kur'ân öğrencilerine, tecvîd ilminin temel meselelerini öğretmek amacıyla yazılmıştır. Müellif, hocası Nûr Ali Feneş Mihî'den öğrendiği şekliyle bu temel bilgileri aktardığını şu beyitte dile getirir:

سَمَّيْتُهُ بِتُحْفَةِ الْأَطْفَالِ *** عَنْ شَيْخِنَا الْمِيهِيِّ ذِي الْكَمَالِ
أَرْجُو بِهِ أَنْ يَنْفَعِ الطَّلَابَا *** وَالْأَجْرَ وَالْقَبُولَ وَالنَّوَابَا

“Manzûmeyi isimlendirdim **Tuhfetü'l-ETFâl** olarak. Kemâl sahibi üstâdımız Mihî'den nakille!”

“Ümit ederim bu çalışmanın öğrencilere fayda sağlamasını; makbul bir amel ve lütfa mazhar olmasını.”⁷¹

Müellifin recez bahrinde telif ettiği 61 beyitlik eser 10 bölümden meydana gelmiştir.⁷² Manzûme, gerek mensûr gerekse manzûm formda yazılan diğer tecvîd eserlerinden farklı olarak tenvîn ve sâkin nûn meselesinden başlar:

لِلنُّونِ إِنْ تَسْكُنُ وَلِلتَّنْوِينِ *** أَرْبَعُ أَحْكَامٍ فَخُذْ تَبْيِينِي
فَالأَوَّلُ الْإِظْهَارُ قَبْلَ أَحْرَفِ *** لِلخُّوقِ سِتُّ رُبَيْبَتْ فَلْتَعْرِفِ
هَمَزٌ فَهَاءٌ ثُمَّ عَيْنٌ حَاءٌ *** مُهْمَلَتَانِ ثُمَّ عَيْنٌ حَاءٌ

“Sâkin nûn ve tenvînin vardır dört hükmü. Kavra bunu iyice!”

“Birincisi izhârdır ki önce gelir tertip edilen altı boğaz harfinden. Öğren böylece!”

“Bunlar ء ve ة; ع ve ح; غ ve خ harfleridir.”⁷³

Müellif, devamında gelen beyitlerde idğâm-ı me'al-ğunne ve bilâğunne harflerini birlikte zikredip sonrasında ayrıma tabi tutar. Tek kelimedede

⁷⁰ Ali Osman Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1996), 213.

⁷¹ Dabbâ', *İthâfû'l-berara*, 382; Bekrî, *el-Câmi' fi mutûni't-tecvîd*, 1/15 (4-5. beyitler).

⁷² Dabbâ', *İthâfû'l-berara*, 382-387; Şemrânî, *el-Câmi' li'l-mütûni'l-ilmiyye*, 159-163; Bekrî, *el-Câmi' fi mutûni't-tecvîd*, 1/15-18.

⁷³ Dabbâ', *İthâfû'l-berara*, 382; Bekrî, *el-Câmi' fi mutûni't-tecvîd*, 1/15 (6-8. beyitler).

gerçekleşen idğâm türü için ise yalnızca دُنْيَا ve صِنْوَانٍ kelimelerine yer verir. Diğer ikisine⁷⁴ ise değinmez:

وَالثَّانِي إِدْغَامٌ بِسَيِّئَةِ أَتَتْ *** فِي يَرْمُلُونَ عِنْدَهُمْ قَدْ تَبَيَّنَتْ
لِكِنَّهَا قِسْمَانِ قِسْمٌ يُدْعَمَا *** فِيهِ بَعْنَةٌ يَبْنُمُو عُلَمَا
إِلَّا إِذَا كَانَا بِكَلِمَةٍ فَلَا *** تُدْعَمُ كَدُنْيَا ثُمَّ صِنْوَانٍ ثَلَا
وَالثَّانِ إِدْغَامٌ بِغَيْرِ غَنَّةٍ *** فِي اللَّامِ وَالرَّاءِ ثُمَّ كَرَّرْتَهُ

“(Dört hükümden) ikincisi kurrâ katında idğâm olur. Bunlar, يَرْمُلُونَ diye altı harfle sâbittir.”

“Ancak idğâm iki çeşittir: İdğâm ile ğunne, şu بِنْمُو harflerle olduğunu bil!”

“Fakat دُنْيَا ve صِنْوَانٍ gibi tek kelimedede olursa, bu durumda idğâm gerçekleşmez.”

“İkinci tür idğâm ise ل ve ر harfleriyle ğunnesiz gerçekleşendir. ر harfinin tekririyle.”⁷⁵

Cemzûrî, idğâm uygulamasını gayet muhtasar ve anlaşılır şekilde şu dizelerde ifade eder:

إِنْ فِي الصِّفَاتِ وَالْمَخَارِجِ اتَّفَقَ *** حَرْفَانِ فَلِامْتِلَانٍ فِيهِمَا أَحَقُّ
وَإِنْ يَكُونَا مَخْرَجًا تَقَارَبَا *** وَفِي الصِّفَاتِ اخْتَلَفَا يُلَقَّبَا
مُقْتَارِبَيْنِ أَوْ يَكُونَا اتَّفَقَا *** فِي مَخْرَجِ دُونَ الصِّفَاتِ حَقَّقَا
بِالْمُتَجَانِسَيْنِ ثُمَّ إِنْ سَكُنَ *** أَوَّلُ كُلِّ فَالصَّغِيرِ سَمَّيْنِ
أَوْ حُرَّكَ الْحَرْفَانِ فِي كُلِّ فُقُلَ *** كُلُّ كَبِيرٍ وَأَفْهَمُهُ بِالْمُتَلِّ

“İki harf hem sıfat hem de mahreç yönüyle ittifak hâlindeyse idğâm-ı misleyn olması hakır.”

“Şayet iki harf, mahreç açısından birbirine yakın; sıfatları itibariyle farklı olursa bu duruma mütekâribeyn denir.”

“Eğer harfler sıfatları yönüyle değil de mahreçleri açısından aynıysa bu durumda mütecâniseyn olur.”

“Bir de idğâmında ilk harf sâkin ise buna idğâm-ı sağîr de!”

“Şayet iki harf (müddğâm ve müddğâmün filh) de harekeliyse buna da idğâm-ı kebîr de! Bunları da örneklerle kavra!”⁷⁶

⁷⁴ قِنْوَانٌ - بُنْيَانٌ. Söz konusu kelimeler şunlardır:

⁷⁵ Dabbâ', *İthâfû'l-berara*, 382-383; Bekrî, *el-Câmi ' fi mutûni 't-tecvîd*, 1/15 (9-12. beyitler).

⁷⁶ Dabbâ', *İthâfû'l-berara*, 384; Bekrî, *el-Câmi ' fi mutûni 't-tecvîd*, 1/16 (30-34. beyitler).

Tuhfetü'l-efâl üzerine birçok şerh türünde çalışma yapılmıştır. Cemzûrî'nin bizzat kendisinin kaleme aldığı *Fethu'l-akfâl bi şerhi Tuhfeti'l-efâl* isimli eser, müellifin manzûmeye dair şerh çalışmasıdır. Ayrıca Ahmet İsâ Ma'sarâvî'nin *İthâfû'l-beriyeye bi dabti metneyi't-Tuhfe ve'l-Cezeriyye*'si, Hasen Dımeşki'nin *Takrîbü'l-menâl bi şerhi Tuhfeti'l-efâl*'i, Ahmed b. Feth Bekîrî'nin *Ta'tîru'l-beriyeye bi şerhi'l-Cemzûriyye*'si, İbrahim Kırş'ın *Şerhu Tuhfeti'l-efâl li'l-mübtedîn*'i, Ahmet Verrâkî'nin *Î'ânetü'l-müstefîd bi dabti metneyi't-Tuhfe ve'l-Cezeriyye*'si, Refik Mümin'in *Eyseru'l-mekâl fî şerhi Tuhfeti'l-efâl*'i, Üsâme b. Heysem Atâyâ'nın *Letâifü'l-akvâl fî şerhi Tuhfeti'l-efâl*'i, Muhammed Sâlim Muhaysin'in *Şerhu't-Tuhfe ve'l-Cezeriyye li-beyâni'l-ahkâmî't-tecvîdiyye*'si, İbn Abdilvehhâb Sâlimî'nin *Tuhfetü'l-'anberiyeye fî şerhi Tuhfeti'l-efâl*'i, Ali Muhammed Dabbâ'nın *Minha zi'l-celâl fî şerhi Tuhfeti'l-efâl*'i ile Üsâme Abdülvehhâb'ın *Buğyetü'l-kemâl şerhu Tuhfeti'l-efâl*'i manzûme üzerine yapılan çalışmalar kapsamındadır.

4. 'Ukûdü'l-Cümân Fî Tecvîdi'l-Kur'ân

Ebü İshâk Ca'berî'nin (ö. 732/1332)⁷⁷ *'Ukûdü'l-cümân fî tecvîdi'l-Kur'ân*⁷⁸ isimli “nûn” kâfiyesiyle yazılması itibarıyla de *Kasîdetü'n-nûniyye* olarak bilinen kâmil⁷⁹ bahrinde 802 veya 822 beyitlik manzûmesi⁸⁰ de dikkate değer manzûmeler arasındadır.

⁷⁷ Hayatı hakkında detaylı bilgi için bk. Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 3/1463-1465; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/171-172; Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî*, 624; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 1/49; M. Kemal Atik, “Ca'berî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/527-528.

⁷⁸ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 3/1464; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1154; Brockelmann, *GAL Supplement*, 2/135; Ali Şevvâh, *Mu'cemu musannefât*, 1/254; Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savîyye*, 32. Eser, Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, nr. 1029 (vr. 85b-106a) yer almaktadır.

⁷⁹ Sözlükte “bütün parçaları tam ve yeterli” anlamına gelen kelime, Halil b. Ahmed tarafından bir beyitte “mütefâ'ilün”ün altı defa tekrarıyla oluşan vezne isim olarak verilmiştir. Bu vezin, Halil b. Ahmed'in arûz sisteminde “mü'telife” denilen ikinci dâirenin ikinci, genel sıralamadaysa beşinci bahir olarak geçer. Arap şiirinde bu bahrin, bir beyitte “mütefâ'ilün”ün altı defa tekrarıyla oluşan “tam/müseddes” ve dört defa tekrarıyla meydana gelen “mezcû'/murabba” denilen şekilleri kullanılmıştır. Cevherî'nin arûz sisteminde “kâmil” bahri, aslı tef'îlelerin belli sayılarda tekrarıyla meydana gelen bahirler (müfredat) grubunda yer alır. Bu kalıba “kâmil” denilmesi, en çok hareke ihtiva eden vezin olması yanında aslı tef'îlesi olan “mütefâ'ilün”ün yedi harfli (sübâ'iyye) bahirlerinin en mükemmeli olmasındandır. Kavram hakkında detaylı bilgi için bk. Tefvik Rüştü Topuzoğlu, “Kâmil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/280.

⁸⁰ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1154.

Müellif, eserini, ilki manzûmenin; ikincisi ise tecvîdin olmak üzere iki mukaddime üzerine düzenlemiş olup mütevâtir ve şâz kırâatlara de yer vermiştir. Manzûme, kırâat ve tecvîd ilimlerini içermesi bakımından geniş bir muhtevaya sahiptir. Ca'berî, özellikle ilk kısımda Kur'ân kırâati ve tecvîdiyle ilgilenenlere tavsiyeler vererek adeta karşısında öğrenci varmış gibi sıkı tembihlerde bulunur. Kur'ân okuma âdâbını öğrettiği şu dizeler, bu tür eserlerde görülen tavsiyelerin vecîz ifadeleridir.

وَالصَّخْكَ قَلِيلٌ وَالْمَنَامَ كَذَا الْكَلَا *** م وَعَدَّ عَنْ ذِي بُدْعَةٍ قَنَانٌ
وَلَيْفَكَ نَزْرَهُ عَنْ كَرِيهِهِ رِيحُهُ *** وَقَفِنَ عِنْدَ تَتَاؤُبِ بِنَانِ

“Gülmeyi ve uykuyu azalt! Konuşmayı da! Ey genç! Bidatçiden uzak dur!”
“Kötü kokulardan ağzını uzak tut! Kur'ân okurken esnediğinde dur ve ağzını kapat elinle!”⁸¹

أَخْلَصْ لِرَبِّكَ نِيَّةً مَرْضِيَّةً *** وَأَقِنِ التَّعَفُّبِ سَائِرَ الْأَزْمَانِ
أَطِيبِ الْمَطَاعِمَ تُسْتَجَبُ لَكَ دَعْوَةٌ *** وَبِمُضْغَةٍ إِصْلَاحُ ذِي الْأَبْدَانِ

“(Ey Kur'ân okuyucusu!) Niyetini, rabbinin razı olduğu şekilde ihlâsla gerçekleştir! Diğer zamanlarda da muhafaza et iffet ve namusunu!”
“Yiyeceklerin temiz (helal) olsun ki duan da kabul edilsin. Bedenlerin ıslahı, kalbin ıslahıyıldır.”⁸²

Manzûmede, Kur'ân eğitimi konusunda hadîs rivâyetlerinde yer alan referansları gayet açık bir şekilde dikkat çeker:

وَبِكُلِّ حَرْفٍ ضَوْعِفَتْ حَسَنَاتُهُمْ *** أَجْدِرُ بِأَهْلِ اللَّهِ ذِي الْإِحْسَانِ
وَهُوَ السَّيْفِغِ لِصَخْبِهِ فَتَعَلَّمُوا *** هُ وَعَلِمُوهُ فَخَيْرُكُمْ هَذَا
وَلَهُ النَّبِيُّ إِنْ يَكْمِلَ حِفْظَهُ *** وَلَوْ الذِّئْبُ النَّجَاحُ ذُو اللَّمَعَانِ

“(Kur'ân'ın) Her bir harf(i) için kat kat ihsan vardır. Katlanacaktır, okudukça onun iyilikleri.⁸³ Sen, iyilik yap ihsan sahibi ehlullaha!”
“Bu (Kur'ân), şefaathidir kendisine arkadaşlık edene.⁸⁴ Onu öğreniniz ve öğretiniz. İşte bu ikisini yapandır sizin en hayırlılarınız.”⁸⁵

⁸¹ Ebû İshâk Ca'berî, 'Ukûdü'l-cümân fî tecvîdi'l-Kur'ân, thk. Hasen Kutub (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2005), 30-31 (51-52. beyit).

⁸² Ca'berî, 'Ukûdü'l-cümân, 29 (42-43. beyitler).

⁸³ Tirmizî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 16.

⁸⁴ Müslim, "Müsâfirin", 252.

“Kur’ân ehli için, hıfzını tamamlarsa peygamberlik makamına yakın bir makam vardır. Parlayan bir taç giydirilecektir onun ana ve babasına.”⁸⁶

Görüldüğü üzere söz konusu her beyit, Kur’ân öğrenmenin faziletine dair Hz. Peygamber’den (sas) bir rivâyetle süslenmiştir. Müellif, Kur’ân tilâvetinde dikkat edilecek hususları da şu dizelerde özetler:

كَمْ قَارِئٍ يُرِينَكَ سَمْتَ مَجْوِدٍ *** مَا يَعْرِفُ النَّحْرِيكَ مِنْ إِسْكَانٍ
فَدُّ ظَنًّا تَجْوِيدَ الْقُرْآنِ تَشْدُقًا *** وَتَمَائِلًا وَتَنْفُخَ الْوَدَجَانِ
فَعَدَا يَشْدُ الْحَرْفَ جَاهِدَ نَفْسِهِ *** وَيَمُدُّ مَرْتَعِدًا أَحَا إِثْخَانَ

“Nice Kur’ân okuyucusu vardır ki tecvüdlü okumanın yollarını sana gösterir. Fakat ayırmaz harekeyi sükûndan kendisi.”

“Tecvîdi; kendini zorlayıp ağzını çok açarak ve ağzını yüzünü eğerek, sağa sola sallanarak, boğazını şişirircesine aşırılık göstererek okumak zanneder.”

“Kendini zorlayarak, şeddetsiz harfi şeddeler veya şeddeli harfi abartarak okur. Sesini titreterek medleri uzatır.”⁸⁷

5. Tecvîd İlmiyle İlgili Diğer Didaktik Manzûmeler

Bahsedilen manzûmelerin dışında Ebû Bekr b. Şeddâd Bera’î’nin (ö. 771/1369) *Kenzü’l-murîd li ahkâmî’t-tecvîd*’i,⁸⁸ Muhammed Tîbî Sâlihî’nin (ö. 979/1571) *el-Müfîd fi ‘ilmi’t-tecvîd*’i,⁸⁹ ‘Alemüddîn Sehâvî’nin (ö. 643/1245) *‘Umdetü’l-müfîd ve ‘uddetü’l-mecîd fi ma’rifeti (lafzi)’t-tecvîd*⁹⁰ veya *‘Umdetü’l-müfîd ve ‘uddetü’l-mecîd*⁹¹ adındaki manzûmesi, Hamdullah b. Hayriddîn’in -Hatîb-i Ayasofya- (ö. 983/1575) *Rûsûhu’l-lisân fi hurûfi’l-Kur’ân*’i,⁹² Mahmûd Cüz-zâmî’nin (ö. hicrî III. asır) *Lâmiyye fi’t-tecvîd*’i,⁹³ Abdullah Mârdînî’nin (ö. 721/1321) *ed-Dürrü’n-nadîd fi ma’rifeti’t-tecvîd*⁹⁴

⁸⁵ Buhârî, “Fedâilü’l-Kur’ân”, 21.

⁸⁶ Ebû Dâvûd, “Vitir”, 14/1453. Ca’berî, *‘Ukûdü’l-cümân*, 29 (38-40. beyitler).

⁸⁷ Ca’berî, *‘Ukûdü’l-cümân*, 26 (21-23. beyitler).

⁸⁸ Abdülvâhid Desûkî, *Mecmû’a mühimme fi’t-tecvîd ve’l-karâât ve’r-resm ve ‘addi’l-ây*, thk. Cemâl Seyyid Rufâ’î (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2006), 80-87.

⁸⁹ Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, 2/1777-1778; Desûkî, *Mecmû’a mühimme fi’t-tecvîd*, 161; Hamed, *ed-Dirâsâtü’s-savtiyye*, 39; Bekrî, *el-Câmi’ fi mutûni’t-tecvîd*, 1/71-79.

⁹⁰ Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, 2/1171-1172; Brockelmann, *GAL Supplement*, 1/728; Ali Şevvâh, *Mu’cemu musannefât*, 1/253; Hamed, *ed-Dirâsâtü’s-savtiyye*, 29.

⁹¹ Desûkî, *Mecmû’a mühimme fi’t-tecvîd*, 13-17; Bekrî, *el-Câmi’ fi mutûni’t-tecvîd*, 1/63-65.

⁹² Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, 1/902.

⁹³ Desûkî, *Mecmû’a mühimme fi’t-tecvîd*, 209-211.

⁹⁴ Ali Şevvâh, *Mu’cemu musannefât*, 1/228; Hamed, *ed-Dirâsâtü’s-savtiyye*, 31.

veya *Kasîdetü'l-lâmiyye*'si,⁹⁵ Ca'berî'nin *Hudûdu'l-itkân fî tecvîdi'l-Kur'ân*'ı,⁹⁶ Süleymân b. Abdillâh Delcî'nin (ö. 769/1367) *İkdü'l-ferîd fî 'ilmi't-tecvîd*'i,⁹⁷ Ebû Yahyâ Muhammed Semerkandî'nin (ö. 780/1378)⁹⁸ *İkdü'l-ferîd fî nazmi't-tecvîd*'i,⁹⁹ İbnü'l-Kabâkîbî'nin (ö. 849/1445) *Urcûzetü't-tecvîd*'i,¹⁰⁰ Mustafa Nûdehî Berzencî'nin (ö. 1254/1838) *Cevherü'n-nadîd fî kavâ'idü't-tecvîd*'i,¹⁰¹ Abdülfettâh Mahmûdî Lâzîkî'nin (ö. 1297/1880'ten sonra) *Manzûmetü'l-edâ fî'l-kirâât ve't-tecvîd*'i,¹⁰² Abdurrahman Gündüz'ün (ö. 1974) *Muhtasarü'z-Zübde*'si,¹⁰³ Ahmed Ferras'ın *Manzûme fî tecvîdi'l-Kur'ân*'ı ile Hüsâm b. Halife Mar'aşî'nin *Kavâ'idü'l-Kur'âni'l-'Arabî ve tecvîdü'l-ke'lâmî'l-ilâhî*'si bu çerçevede zikredilmelidir.

6. Tecvîdle İlgili Konu Merkezli Didaktik Şiirler

Literatürde, tecvîd ilminin temel meselelerinin yanında sadece bir konuya hasredilmiş didaktik manzûmeler de söz konusudur. Tecvîd ilminin önemli başlıklarından olan mehâric-i hurûf ve sîfât-ı hurûfa dair beyitler, gerek İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime*'sinde olduğu gibi bir başlık şeklinde gerekse müstakil olarak nazmedilen ve bu konuya hasredilmiş eserlerde yer alır.

Arap dilinde “harfin çıkıp diğerlerinden ayrıldığı yer” olarak tanımlanan *mahreç*,¹⁰⁴ bölgeleri itibariyle kırâat ve dil âlimleri tarafından farklı tasniflere tabi tutulur. İşte tam da bu noktada, aynı bölgeden çıkan harfleri birbirlerinden tefrik eden sıfatlar meselesi devreye girer. Nitekim önemli Arap dilcilerinden Ebû Osman Mâzîni'nin (ö. 248/863): “Harfler bir mahreçten çıksaydı ve onların sıfatları da bir olsaydı kelâm (konuşma), hayvanların çıkardığı seslere benzerdi. Böyle bir durumda da hiçbir şey anlaşılmazdı. Mahreçlerin ve sıfatların farklılığı

⁹⁵ Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 31.

⁹⁶ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 3/1464; Bağdâdî, *Hediyyetü'l-'ârifîn*, 1/14; Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 32.

⁹⁷ Desûkî, *Mecmû'a mühimme fî't-tecvîd*, 62-75.

⁹⁸ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 2/260.

⁹⁹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1152; Brockelmann, *GAL Supplement*, 1/727; Ali Şevvâh, *Mu'cemu musannefât*, 1/214; Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 33.

¹⁰⁰ Muhammed Eroğlu, “İbnü'l-Kabâkîbî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/97.

¹⁰¹ Bağdâdî, *Hediyyetü'l-'ârifîn*, 2/369.

¹⁰² Desûkî, *Mecmû'a mühimme fî't-tecvîd*, 197-202.

¹⁰³ Eser, müellifin daha önce telif ettiği *Zübdetü't-tecvîd* adlı çalışmasının manzûm özetidir.

¹⁰⁴ Kavramın tanımına ilişkin olarak bk. Dâni, *et-Tahdîd fî'l-itkân ve't-tecvîd*, 102; Ebû Bekr Mar'aşî Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukill (mine't-tecvîd)*, dirase ve thk. Sâlim Kaddûrî Hamed (Amman: Dâru Ammâr, 2008), 59; Husarî, *Ahkâmu kırâat*, 49.

Allah'ın (cc) insanoğluna verdiği en büyük nimettir.”¹⁰⁵ ve Mahmûd Halîl Husarî'nin (ö. 1980): “Harflerin mahreçleri, (onları ölçen) terazi gibidir. Sıfatları da (sarrafin elindeki) mihenk taşına benzer ki onunla altının saf mı karışık mı olduğu anlaşılır.” ifadesi¹⁰⁶ mahreç ve sıfat meselesinin ne denli önemli olduğunu gösterir mahiyettedir. Dolayısıyla âlimler bu konuların önemine binaen kıymetli eserler telif etmişlerdir. Bu çalışmaların bir kısmını manzûm formda yazılanlar teşkil eder.

Dânî'nin, harflerin mahreçlerine dair yazdığı 17 beyitten müteşekkil *Mehâricu'l-hurûf* ve *ecsânühâ* isimli eseri bu kapsamda zikredilmelidir. *Risâle fi mehârici'l-hurûf*¹⁰⁷ adıyla da bilinen eser, Dâni'nin *Urcûzetü'l-münebbihe 'ala esmâi'l-kurrâ ve'r-ruvât ve usûli'l-kirâât* isimindeki manzûmesinin içinde 1193-1209 beyitleri arasında da yer alır.¹⁰⁸

Harflerin mahreç ve sıfatları ile ilgili manzûm literatür oldukça zengindir. İbn Atıyye'nin (ö. 541/1147) *Urcûze fi mehârici'l-hurûf*u,¹⁰⁹ İbn Harb Nahvî'nin (ö. 581/1186) *Urcûze fi mehârici'l-hurûf*u,¹¹⁰ İbn Berrî'nin (ö. 731/1331) *Urcûze fi mehârici'l-hurûf*u,¹¹¹ İbn Ümmü Kâsım'ın (ö. 749/1348) *Urcûze fi mehârici'l-hurûf ve sıfâtuhâ*'sı,¹¹² Hamdullah b. Hayriddîn'in (ö. 983/1575) *Umdetü'l-irfân fi vasfi hurûfi'l-Kur'ân*¹¹³ veya “râ” kâfiyeli olması itibariyle *Kasîde-i râiyye* olarak da bilinen manzûmesi,¹¹⁴ İbrahim b. Sa'd Mısri'nin (ö. 1316/1898) *İğâsetü'l-melhûf fi 'adedi sıfâti'l-hurûf*u,¹¹⁵ Ahmed Harbitâvî'nin *Dürü'l-me'lûf fi sıfâti'l-hurûf*u¹¹⁶ ile Saîd Beysûsî'nin *Nazmü'l-*

¹⁰⁵ Mekkî b. Ebi Tâlib, *er-Riâye li tecvîdi'l-kirâa*, thk. Ahmet Hasen Ferhât (Amman: Dâru Ammâr, 1996), 143.

¹⁰⁶ Husarî, *Ahkâmu kirâat*, 77.

¹⁰⁷ Abdurrahman Çetin, *Ebû Amr ed-Dâni ve Kirâat İlmindeki Yeri* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015), 171.

¹⁰⁸ Bk. Ebû Amr Osman Dâni, *el-Urcûzetü'l-münebbihe 'ala esmâi'l-kurrâ ve'r-ruvât ve usûli'l-kirâât ve 'akdi'd-diyanât bi't-tecvîd ve'd-delâlât*, thk. Muhammed b. Meckân Cezâiri (Riyad: Dâru'l-Muğni, 1999), 289-290.

¹⁰⁹ Abdurrahman Çetin, “Tevvîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/254.

¹¹⁰ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/63.

¹¹¹ İsmail Durmuş, “İbn Berrî et-Tâzi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), ek1/591.

¹¹² Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 33.

¹¹³ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1168. Manzûmenin yazma nüshaları için bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 4796/1; Laleli, nr. 61/1 ile Ankara Milli Kütüphane, nr. 2503/2.

¹¹⁴ Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifin*, 1/334.

¹¹⁵ Mar'î, *el-Mecmû'u'l-kebîr*, 1/50-51.

¹¹⁶ Desûkî, *Mecmû'a mühimme fi't-tecvîd*, 191-194.

*kavlü'l-me'lûf fi sıfâti'l-hurûf*¹¹⁷ bu bağlamda yazılmış manzûmeler arasındadır.

Şetanûfî'nin *Risâle fi elkâbi'l-medd*'i, Ahmed b. Nekkâr'ın *Manzûme fi elkâbi'l-medd*'i, Ömer Sanhâcî'nin *Manzûme fi elkâbi'l-med ve aksâmih*'i,¹¹⁸ Ebü'l-'Alâ Tilimsânî'nin *et-Tekmil fi'l-vakf* veya *Manzûme fi'l-vakfi ve'l-vasl*'i,¹¹⁹ Muhammed Mütevellî'nin; *Manzûmetü't-tekbîr*'i¹²⁰ ve *Manzûme merâtibi tefhîm hurûfil-isti'lâ*'sı,¹²¹ Ali Şehâse Semennûdî'nin *Mevâzinü'l-edâ fi't-tecvîdi'l-vakf ve'l-ibtidâ*'sı¹²² ile Ahmed Fukayh Mağribî'nin *Manzûme fi'l-idğâm ve ahkâmuh*'u¹²³ tecvîd ilminin konu merkezli didaktik manzûmeleri kapsamına girmektedir.

Tek konuya hasredilmiş manzûm tecvîd literatüründe, bazı harflere dair yapılan çalışmalar da dikkati çeker. Bunların, özellikle mahreç ve sıfatları itibariyle, telaffuzda yaşanan güçlükler sebebiyle karıştırılma ihtimali bulunan bazı harfler üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Bu bağlamda Dâni'nin *Nazmu'z-zâât fi'l-Kur'ân* isimli manzûmesi önemlidir. Aslında eser, müellifin *Vurûdü harfi'z-zâ hassaten fi kitâbillahi te'âlâ*¹²⁴ veya *ez-Zâât fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*¹²⁵ adlı çalışmanın son tarafında bulunan dört beyitten oluşan kısmıdır. Müellif, bu beyitlerde Kur'ân'da ط harfinin bulunduğu 32 kelimenin tamamını; ezberleyenlere ve öğrencilere kolaylık sağlaması adına söz konusu lafızları kullanarak nazmetmiştir. İlgili beyitleri, İbnü'l-Cezerî kaleme aldığı *et-Temhîd fi 'ilmi't-tecvîd* isimli eserinde nakledip şerh etmiştir.¹²⁶ Buna göre dört beyit şu şekildedir:¹²⁷

طَوَّرَتْ شَوَاطِئَ بِحَظِّهَا مِنْ ظَلَمْنَا *** فَكَطَمْتُ غَيْظَ عَظِيمٍ مَا طَأْنَتْ بِنَا

¹¹⁷ Abdürraûf Sa'd, *Mecmû'a fi 'ilmi't-tecvîd* (Kahire: Mektebetü's-Safâ, 2001), 56-61; Bekrî, *el-Câmi' fi mutûni't-tecvîd*, 1/135-136.

¹¹⁸ Ali Şevvâh, *Mu'cemu musannefât*, 1/275.

¹¹⁹ Saîd A'râb, *el-Kurrâ ve'l-kirâât bi'l-Mağrib* (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990), 125.

¹²⁰ İbrahim Saîd Devserî, *el-İmâm Mütevellî ve cuhûdüh fi 'ilmi'l-kirâât* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999), 217.

¹²¹ Devserî, *el-İmâm Mütevellî*, 306.

¹²² Ali Şehâse Semennûdî, *Câmi'u'l-hayrât fi tecvîdi ve tahrîri evcühü'l-kirâât* (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2007), 199-238.

¹²³ Desûkî, *Mecmû'a mühimme fi't-tecvîd*, 212-213.

¹²⁴ Brockelmann, *GAL Supplement*, 1/720.

¹²⁵ Dâni, *Urcüzetü'l-münebbihe*, 42. Eser, Ali Hüseyin Bevvâb (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1985) tarafından neşredilmiştir.

¹²⁶ İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd fi 'ilmi't-tecvîd*, 224-234.

¹²⁷ İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd fi 'ilmi't-tecvîd*, 224.

وَضَعْنَتْ أَنْظُرُ فِي الظَّهْرِ طَلَّةٌ *** وَظَلَلْتُ أَنْتَظِرُ الظَّلَالَ لِحِفْظِنَا
 وَظَمْنْتُ فِي الظَّلَامَا فِي عِظْمِي لَطَى *** ظَهْرُ الظَّهَارِ لِأَجْلِ غَلْظَةِ وَعِظْنَا
 أَنْظَرْتُ لَفْظِي كَيْ تَيْقِظَ قَطَّةٌ *** وَحَظَرْتُ ظَهْرَ ظَهِيرِهَا مِنْ ظَفَرْنَا

Ebü'l-Abbâs Mehdevî'nin (ö. 440/1048-49) *Zââtü'l-Kur'âni'l-Kerîm* adıyla şöhret bulan manzûmesi de Kur'ân'daki ظ harfinin bulunduğu yerleri ele alan Dâni'nin çalışmasına benzer mahiyettedir. Ali b. Abdillâh Mervezî'nin (ö. 519/1125) *Kasîde fi'z-zâ'sı*,¹²⁸ Sehâvî'nin *Manzûme zâiyye fi'l-fark beyne'z-zâ ve'd-dâd*'ı,¹²⁹ Ebû Muhammed Ras'anî'nin (ö. 661/1262) *Dürretü'l-kârî fi hükmi'd-dâd ve'z-zâ beyne'l-kurrâ'sı*,¹³⁰ İbn Mâlik'in (ö. 672/1274) *el-İ'tidâd fi'l-fark beyne'z-zâ ve'd-dâd*'ı,¹³¹ Ca'berî'nin (ö. 732/1332) *Mirsâdü'l-fârik beyne'z-zâ ve'd-dâd*'ı,¹³² İbn Ümmü Kâsım'ın (ö. 749/1348) *Manzûme fi'z-zâ ve'd-dâd*'ı¹³³ ve Muhammed Mütevellî'nin *Risâletü'd-dâd*'ı¹³⁴ bu kapsamda değerlendirilir.

Manzûm tecvîd literatürünün ekserisi Arapça olarak oluşturulmuştur. Bunun yanında özellikle Osmanlı döneminde Türkçe kaleme alınmış manzûm tecvîd eserlerini de görmektediriz. Bunların bir kısmı manzûm telif çalışmalarından oluşurken bir kısmı manzûm bir eserin yine manzûm formdaki tercümesinden meydana gelmiştir. Örneğin Sûfizâde Mehmed Efendi'nin (ö. 1024/1615), İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime* adlı manzûmesinin 88 beyitten müteşekkil, Türkçe olarak yazılmış *Manzûm Cezerî Tercemesi*¹³⁵ ile Hüseyin Ali Amâsî'nin (ö. 1068/1657-58) İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime*'sinin beyitlerini manzûm Türkçeye ifade ettiği *Dürü'l-meknûn fi şerhi'l-Mukaddime'ti'l-Cezeriyye*'si¹³⁶ bu kapsamdadır.

Şumnulu Hilmi Efendi'nin (ö. 1200/1785) bazı arkadaşlarının isteği üzerine telif ettiği *Manzûm Tecvîd*'i ise Türkçe manzûm tecvîdlere güzel bir örnek teşkil eder.¹³⁷ Kendisinden önce böyle manzûm tecvîd yazılmadığını

¹²⁸ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1343.

¹²⁹ Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 29.

¹³⁰ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1/384; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/743.

¹³¹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/119; Brockelmann, *GAL Supplement*, 1/526.

¹³² Bağdâdî, *Hediyyetü'l-'ârifîn*, 1/14; Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye*, 32.

¹³³ Brockelmann, *GAL Supplement*, 2/16.

¹³⁴ Devserî, *el-İmâm Mütevellî*, 300-302.

¹³⁵ Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, nr. 8742 (vr. 16b-24a).

¹³⁶ Süleymaniye Kütüphanesi, *Kasîdecizâde*, nr. 8 (vr. 2-58).

¹³⁷ Şumnulu Hilmi Efendi, *Manzûm Tecvîd: Zafer* (İstanbul: Matbaay-i Âmire, 1265), 3-11.

söyleyen müellif, eserinde tecvîd konularını kısaca ele alır. Örneğin medd-i lâzım, medd-i ‘ârız ve kalkale konularını şöyle ifade eder:

Medd-i Lâzım:

Sebeb-i meddin sükûnu olsa aslî ba‘de med,

Medd-i lâzım dedi ona cümle kurrâ-i beled.

Medd-i ‘Ârız:

Sebeb-i meddin sükûnu olsa ‘ârız ba‘de med,

Medd-i ‘ârız derler ona ezber et ey ercümend.

Kalkale:

Kelimenin ‘ayn ile lâmu olsa sâkin kudbuced,

Kalkale olur misâli oldu hablün min mesed.¹³⁸

Bir başka örnek ise Âlim Sinan Efendi (17. asır) tarafından nazmedilmiş olan 268 beyitten müteşekkil ve remel bahriyle yazılan *Manzûm Tecvîd* adlı eserdir. Manzûmenin mehâric-i hurûf ile ilgili bazı beyitleri şu şekildedir:

Fî beyâni mahârici‘l-hurûf

On yedidür didiler çün mahreci,

Nehci vâsi‘ kıldılar bu menheci.

Cümleden aksâ-yı halk kim ibtidâ,

Hemze vü hâ mahrecidür kıl edâ.

Hem boğazın evsatıdır ‘ayn-u hâ,

Ağza yakın yukarudur ğayn-u hâ.

Zabt idüib bu altı harfi ey ulu,

Harf-i halk di bunlara ey bahtlu.¹³⁹

Ayrıca bu alanda Şa‘bân Geliboluyevî’nin (ö. 969/1562) *Manzûme-i Tecvîd*’i, Abdülkerîm Vardârî’nin (ö. 1003/1595) *Tecvîd-i Manzûm*’u, Hasan Diyarbakırî’nin (ö. 1235/1820) *Nazmü‘l-Ehemm*’i, Diyarbakırlı Muhammed Efendi’nin *İlm-i Edâ Risâlesi* ve Muzaffer’in *Tecvîd-i Zafer*’i Türkçe didaktik manzûmeler arasında zikredilen bazı çalışmalardır. Öte yandan ülkemizin bazı kütüphanelerinin kayıtlarında *Manzûm Tecvîd*, *Nazmu‘t-Tecvîd*, *Manzûme fi‘t-Tecvîd*, *Manzûme-i Tecvîd*, *Manzûmetün fi‘t-Tecvîd*, *Nazm-ı Risâle-i Mersûmât*

¹³⁸ Abdullah Emin Çimen, “Osmanlı Dönemi Tecvid Çalışmaları”, *Tecvid Çalıştay*, (04-08/11/2015 Kastamonu), 15-16.

¹³⁹ Âlim Sinan Efendi, *Manzûm Tecvîd*, 44-47. beyitler.

mine't-Tecvîd gibi isimlerle yer alan ve müellifi bilinmeyen pek çok manzûm tecvîd eseri de söz konusudur.

Yine son dönem manzûm tecvîd çalışmaları kapsamında zikredilmesi gereken bazı eserler ise şunlardır: Beşîr Hilâlî Ğazzî'nin *Manzûme fi sıfâti'l-hurûfu*,¹⁴⁰ Sa'd b. Nebhân'ın *Hidâyetü's-sıbyân fi tecvîdi'l-Kur'ân*'ı, Osman b. Süleymân Murâd Ali Ağâ'nın *es-Selsebîli's-şâfiyyi fi 'ilmi't-tecvîd*'i,¹⁴¹ Ali Şehâse Semennûdî'nin *el-Mûcezü'l-müfîd fi 'ilmi't-tecvîd*'i,¹⁴² *Leâliü'l-beyân fi tecvîdi'l-Kur'ân*'ı,¹⁴³ *Behcetü'l-lühâz bimâ li Hafıs min ravdati'l-huffâz*'ı,¹⁴⁴ *Telhîsu Leâliü'l-beyân fi tecvîdi'l-Kur'ân*'ı¹⁴⁵ ve *et-Tuhfetü's-Semennûdiyye fi tecvîdi'l-keîmâti'l-Kur'âniyye*'si.¹⁴⁶ Modern dönemde de bu tarz eserlere önemli şekilde yer veren müellifler, manzûmelerini gerek yayın şeklinde gerekse internet yoluyla ilgililerle paylaşmaktadırlar.

C. Sonuç

Tecvîd muhtevalı didaktik manzûmeler, birçok disiplinde olduğu gibi ilgili konuları kendine özgü bir üslupta ele alması ve öğrenciye ihtiyacı olan bilgileri derli toplu bir şekilde bulmasına imkân sunması bakımından önem arz etmektedir. Medreselerde, uzun yıllar müfredatın bir parçası olarak okutulagelen bazı manzûm tecvîd metinleri, ders kitabı hüviyeti kazanmıştır. Bu itibarla tecvîd öğretiminde temel veya muhtasar metinleri ezberleme geleneği büyük önem arz etmiştir.

Literatürde, tüm meseleleri işleyen tecvîd manzûmeleri olduğu gibi daha özel konuları ele alan manzûmeler de vardır. Bu bağlamda belli bir konu, sıfat, mahreç, med, idğâm vb. meseleleri esas alan çalışmalar tecvîd tedrisini kolaylaştırmaya yönelik kaleme alınmıştır. Söz konusu didaktik manzûmelerin hedef kitesini hem başlangıç seviyesindeki hem de belli bir altyapıya sahip öğrenciler oluşturduğundan, müellifler eserlerini bu hususu dikkate alarak yazmışlardır. Genellikle dil ve üslup itibarıyla anlaşılabilir olan ve detaya girilmemekle beraber ilgili müfredatı kuşatıcı metinler nazmedilmiştir. Bununla birlikte tecvîd manzûmelerinin bazıları gayet özet bir nitelik arz ederken; bir

¹⁴⁰ Desûkî, *Mecmû'a mühimme fi't-tecvîd*, 204-206.

¹⁴¹ Bekrî, *el-Câmi' fi mutûni't-tecvîd*, 1/35-49.

¹⁴² Semennûdî, *Câmi'u'l-hayrât*, 45-56; Bekrî, *el-Câmi' fi mutûni't-tecvîd*, 1/82.

¹⁴³ Semennûdî, *Câmi'u'l-hayrât*, 59-73; Bekrî, *el-Câmi' fi mutûni't-tecvîd*, 1/84-93.

¹⁴⁴ Semennûdî, *Câmi'u'l-hayrât*, 243-244. Bekrî, *el-Câmi' fi mutûni't-tecvîd*, 1/111-112.

¹⁴⁵ Semennûdî, *Câmi'u'l-hayrât*, 77- 87.

¹⁴⁶ Semennûdî, *Câmi'u'l-hayrât*, 181-196; Bekrî, *el-Câmi' fi mutûni't-tecvîd*, 1/97-107.

kısmı da mukayese yapan, teferruat derecesinde geniş hacimli ve örneklerle zenginleştirilmiş manzûmelerdir. Ele alınan konular arasında birlikteliğin olmaması ise tecvîd eğitim-öğretiminde ortak bir müfredat sisteminin bulunmamasıyla izah edilebilir. Bu bağlamda işlediği mevzuya dair hissettiği ihtiyaç müellifin tercihini yansıtmaktadır. Tecvîd konulu didaktik manzûmeler, edebî yönüyle öne çıkan bir eserden çok muhteva itibariyle nazmedilen çalışmalar görünümü arz etmektedir. Ayrıca bu manzûmeler, özellikle mukaddime kısımlarında, öğrencilere dinî veya ahlakî bazı konularda nasihat ve tavsiye ihtiva eden ifadelerle, muhatabın veya hedef kitlenin kavrayabilecekleri bir şekilde yer vermeyi de ihmal etmemişlerdir.

Literatürde revaç bulan manzûm tecvîd eserleri, ezberlenmeye daha müsait metinler olması itibariyle yaygınlaşıp sınırları ve çağları aşarak şöhret bulmuştur. Bu şöhreti perçinleyen bir başka faktör de manzûme üzerine teşekkül eden şerh geleneğidir. İslâm coğrafyasının farklı bölgelerinde asırlardır okutulup ezberlenen *Mukaddime*, bu bağlamda zikredilmeye değer manzûmelerin başında gelir. *Mukaddime*'nin hâlihazırda İslâm dünyasında aynı minval üzere okutulup ezberlenmesi, gerek manzûmenin gerekse müellifinin kıymetini daha da artırmaktadır. *Kasîdetü'l-Hâkâniyye*, *'Ukûdü'l-cümân* ve *Tuhfetü'l-efâl* de bu kapsamda zikredilmelidir.

Tecvîde dair ilk müstakil eser olarak görülen *Kasîdetü'l-Hâkâniyye* ile birlikte tecvîd, müstakil bir ilim dalı olma yolunda zemin bulurken, eser aynı zamanda yazıldığı dönemden sonraki süreçte, bu alandaki telifâtı da etkileyip referans olarak kabul gören bir çalışma olmuştur. *Tuhfetü'l-efâl* ise isminden de anlaşılacağı üzere başlangıç seviyesindeki öğrencilere hitap eden ve tecvîd ilminin temel meselelerini öğretmek amacıyla yazılmış olup hem *Kasîdetü'l-Hâkâniyye*'nin hem de *Mukaddime*'nin devamı niteliğindedir. *'Ukûdü'l-cümân*'a gelince, diğer üç manzûmeden farklı olarak eser, kırâat mevzularını da ihtiva eder bir yapıda ve daha hacimli bir şekilde telif edilmiştir. Literatürde, tecvîd ilminin genel veya temel meselelerinin yanında, sadece bir meseleye hasredilmiş didaktik manzûmeler de yer almıştır. Tecvîd ilminin önemli başlıklarından olan mehâric-i hurûf ve sıfât-ı hurûfa dair konular bu bağlamda zikredilmelidir.

D. Kaynakça

- 'Abd, Muhammed Abdülmün'im. *Ravdu'n-nediyye şerhu metnil-Cezeriyye*. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2001.
- Abdülbâsî, Hâmid Muhammed. *Envâru'l-behiyye fî halli'l-Cezeriyye*. Thk. Hâlid Hasen Ebü'l-Cûd. Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 2005.
- Akaslan, Yaşar. *Kırâat İlminde Didaktik Şiirler*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2019.
- Altıkulaç, Tayyar. "İbnü'l-Cezerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/551-557. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Arslan, Durmuş. "Ebü Müzâhim Mûsâ b. Ubeydullah el-Hâkânî ve Kasîdetü'r-Râiyye'sinin Tecvîd Tarihindeki Yeri". *Turkish Studies* 13/25 (2018), 19-40.
- Askalânî, İbn Hacer. *İnbâü'l-ğumr bi ebnâi'l-'umr fi't-târîh*. Thk. Hasen Habeşi. Kahire: Lecnetu İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1972.
- Atik, M. Kemal. "Ca'berî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/527-528. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- A'râb, Saîd. *el-Kurrâ ve'l-kırâat bi'l-Mağrib*. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990.
- Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-'ârifin esmâü'l-müellifin*. İstanbul: MEB Yayınları, 1951.
- Bekrî, Abdurrezzâk. *el-Câmî 'fî mütûni't-tecvîd*. Kahire: Dâru'l-Kevser, ts.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur Supplement Band*. Leiden: E. J. Brill, 1937.
- Ca'berî, Ebü İshâk. *'Ukûdü'l-cümân fî tecvîdi'l-Kur'ân*. Thk. Hasen Kutub. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2005.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh: Tâcü'l-lüğa ve sıhâhü'l-'Arabiyye*. Thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1990.
- Çetin, Abdurrahman. *Ebû Amr ed-Dânî ve Kırâat İlmindeki Yeri*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2015.
- Çetin, Abdurrahman. "Hâkânî, Mûsâ b. Ubeydullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/165-166. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Çetin, Abdurrahman. "Tecvîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/253-254. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Çimen, Abdullah Emin. "Osmanlı Dönemi Tecvid Çalışmaları". *Tecvid Çalıştayı*. 1-16. [https://mushafhariinceleme.diyamet.gov.tr/Documents/OSMANLI%20DONEM%C4%B0%20TECVİD%20C3%87ALİ%C5%9EMALARI%20\(Prof.%20Dr.%20Abdullah%20Emin%20C3%87%C4%B0MEN\).pdf](https://mushafhariinceleme.diyamet.gov.tr/Documents/OSMANLI%20DONEM%C4%B0%20TECVİD%20C3%87ALİ%C5%9EMALARI%20(Prof.%20Dr.%20Abdullah%20Emin%20C3%87%C4%B0MEN).pdf)
- Dabbâ', Ali Muhammed. *İthâfü'l-berara bi'l-mütûni'l-'aşere*. Kahire: Mustafa Bâbî Halebî ve Evlâdüh, 1935.
- Dânî, Ebü Amr Osman. *Şerhu Kasîdeti Ebî Müzâhim el-Hâkânî*. Dirase ve thk. Ğâzî Büneydir Ömerî. Medine: y.y., 2012.
- Dânî, Ebü Amr Osman. *et-Tahdîd fi'l-itkân ve't-tecvîd*. Thk. Ğânim Kaddûrî Hamed. Amman: Dâru Ammâr, 2000.

- Dânî, Ebû Amr Osman. *el-Urcüzetü'l-münebbihe 'ala esmâi'l-kurrâ ve'r-ruvât ve usûli'l-kirâât ve 'akdi'd-diyânât bi't-tecvîd ve'd-delâlât*. Thk. Muhammed b. Meckân Cezâîrî. Riyad: Dâru'l-Muğni, 1999.
- Desûkî, Abdülvâhid. *Mecmû'a mühimme fi't-tecvîd ve'l-kirâât ve'r-resm ve 'addi'l-ây*. Thk. Cemâl Seyyid Rufâ'î. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2006.
- Devserî, İbrahim Saîd. *el-İmâm Mütevellî ve cuhûdüh fi 'ilmi'l-kirâât*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.
- Durmuş, İsmail. "İbn Berrî et-Tâzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek 1/590-591. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Eliaçık, Muhittin. "Medreselerde Okutulan Manzûm Ders Kitapları". *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslâmî İlimler*. 539-546. Ed. İsmail Narin. Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Eroğlu, Muhammed. "İbnü'l-Kabâkîbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/97-98. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Gürkan, Nejet. *Şiir ve Dil -Arap Edebiyatı-*. Ankara: Nobel Yayınları, 2005.
- Hamed, Ğânim Kaddûrî. *ed-Dirâsâtü's-savtiyye 'inde 'ulemâi't-tecvîd*. Amman: Dâru Ammâr, 2007.
- Hamed, Ğânim Kaddûrî. *Ebhâs fi 'ilmi't-tecvîd*. Amman: Dâru Ammâr, 2002.
- Husarî, Mahmûd Halîl. *Ahkâmü kirâati'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Thk. Muhammed Talha Bilâl. Beyrut: Dâru Beşâiru'l-İslâmiyye, 2006.
- Hüzelfî, Ebü'l-Kâsım Ali b. Cübâra. *el-Kâmil fi'l-kirâati'l-'aşr ve'l-erba'îne'z-zâide 'aleyhâ*. Thk. Cemâl Seyyid Râfî Şâyib. Kahire: Müessesetü Semâ, 2007.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr. *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kirâât*. Thk. Şevkî Dayf. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1972.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed. *Ğâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*. Nşr. Gotthelf Bergstraesser. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1932.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed. *el-Mukaddime*. Thk. Eymen Rüşdî Süveyd. Cidde: Dâru Nûri'l-Mektebât, 2006.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed. *en-Neşr fi'l-kirâati'l-'aşr*. Thk. Ali Muhammed Dabbâ'. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed. *et-Temhîd fi 'ilmi't-tecvîd*. Thk. Ğânim Kaddûrî Hamed. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felah Abdülhayy. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. Thk. Abdülkadir Arnaut-Mahmûd Arnaut. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1988.
- Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdillâh. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-finûn*. Nşr. Şerafettin Yalçınkaya-Kilisli Rifat Bilge. İstanbul: MEB Yayınları, 1971.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifin: Terâcimü musannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Koyuncu, Recep. "Kur'ân Eğitiminde Manzûm Tecvîd Geleneği: Cemzûrî ve Tuhfetü'l-Etfâl Adlı Manzûm Eseri". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/2 (2017), 793-830.

- Mar'î, Kemâl Hasen. *el-Mecmû'u'l-kebîr mine'l-mütûn fî mâ yezkûru mine'l-fünûn*. Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, 2005.
- Mekkî b. Ebi Tâlib. *er-Riâye li tecvîdi'l-kırâa*. Thk. Ahmet Hasen Ferhât. Amman: Dâru Ammâr, 1996.
- Mersafî, Abdülfettâh Acemî. *Hidâyetü'l-kârî ilâ tecvîdi kelâmi'l-bârî*. Medine: Mektebetü Tayyibe, 1980.
- Mu'abbed, Ahmed. *el-Mülehasu'l-müfîd fi 'ilmi't-tecvîd*. Kahire: Dâru's-Selâm, 1980.
- Mutî', Muhammed. *Şeyhu'l-kurrâ: el-İmâm İbnü'l-Cezerî*. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1995.
- Öz, Selahattin. "İbnü'l-Cezerî'nin Mukaddime'sinin Mehmet Emin Tokâdî'ye Ait Manzûm Tercümesi ve Değerlendirilmesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27 (2015), 147-181.
- Saçaklızâde, Ebû Bekr Mar'aşî. *Cühdü'l-mukall (mine't-tecvîd)*. Dirase ve thk. Sâlim Kaddûrî Hamed. Amman: Dâru Ammâr, 2008.
- Sarı, Mehmet Ali. *Kur'ân-ı Kerîm'i Güzel Okuma Tekniği ve Kuralları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.
- Sa'd, Abdürraûf. *Mecmû'a fi 'ilmi't-tecvîd*. Kahire: Mektebetü's-Safâ, 2001.
- Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn. *ed-Dav'u'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi'*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.
- Semennûdî, Ali Şehâse. *Câmi'u'l-hayrât fi tecvîdi ve tahrîri evcühü'l-kırâât*. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve 'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2007.
- Şemrânî, Muhammed. *el-Câmi' li'l-mütûni'l-ilmîyye*. Riyad: Medâru'l-Vatan li'n-Neşr, 2004.
- Şevvâh, İshâk Ali. *Mu'cemu musannefâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Riyad: Dâru'r-Rifâ'î, 1983.
- Şumnulu, Hilmi Efendi. *Manzûm Tecvîd: Zafer*. İstanbul: Matbaay-i Âmire, 1265.
- Tetik, İbrahim. "Tevîd Kelimesinin Semantik Analizi". *Universal Journal of Theology* 2/3 (2017), 179-197.
- Toprak, M. Faruk. "Zarûrât-ı Şi'riyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/138-140. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Topuzoğlu, Tefik Rüştü. "Kâmil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/280-281. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Topuzoğlu, Tefik Rüştü. "Recez". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/509-510. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Yılmaz, İbrahim. "Tavîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/183-184. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Yüksel, Ali Osman. *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1996.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed. *Ma'rîfetü'l-kurrâi'l-kibâr 'ale't-tabakât ve'l-a'sâr*. Thk. Tayyar Altıkulaç. İstanbul: İSAM Yayınları, 1995.

Endülüs Emevi Devleti'nde Birinci Büyük Fitne Döneminin (el-Fitnetü'l-Kübra) Başlıca Sebepleri♦

Nurşen Altundağ * Osman Aydınli**

Öz

İspanya 92/711 senesinde başlayan fetihler sayesinde Müslüman hâkimiyeti altına girmiş, 139/756 senesinde Endülüs Emevi Devleti kurulmuştur. I. Abdurrahman ile temelleri atılan ve II. Abdurrahman ile düğün günlerini yaşayan Endülüs'te, devletin kuruluşu üzerinden henüz bir asır bile geçmemişken III. (IX.) yüzyıl boyunca bir dizi iç karışıklık ve ayaklanmanın olduğu bir dönem başlamıştır. Kaynaklarda "Fitne Dönemi" olarak isimlendirilen bu dönem Emir Muhammed'in iktidara gelmesinden (238/852) III. Abdurrahman'a kadar (300/912) yaklaşık 60 sene sürmüştür. İlk önce Tuleytula'da başlayan ayaklanmalar, başkent Kurtuba dışında tüm bölgelere yayılarak devletin siyasi otoritesini sarsacak seviyeye ulaşmıştır. Emevi idaresi, kuruluşundan yüz sene sonra karşılaştığı bu kriz döneminde devlete vergi ödemeyi reddederek bağımsızlık iddiası taşıyan birden fazla grupla baş etmek zorunda kalmıştır. Bu durum devletin ekonomik ve askeri gücünü yıpratırken, toplumun farklı unsurlarının kaynaşmasını geciktirmiş ve iç karışıklıkları fırsat bilen Hristiyan güçlerin Emeviler'e karşı saldırıya geçmesine zemin hazırlamıştır. Bu çalışmanın amacı, devleti neredeyse dağılmanın eşiğine getiren birinci büyük fitne döneminin ortaya çıkmasına yol açan sebepleri siyasi, toplumsal, ekonomik ve coğrafi açılardan inceleyerek ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: Endülüs, Endülüs Emevi Devleti, Fitne Dönemi, İsyân, Ömer İbn Hafsun.

-
- ♦ Bu çalışma 20/07/2020 tarihinde tamamladığımız "Endülüs Emevilerinde Birinci Büyük Fitne Dönemi" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.
 - * Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi Anabilim Dalı, ORCID: [0000-0003-0019-4215](https://orcid.org/0000-0003-0019-4215), nursen.altuntas@hotmail.com
 - ** Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Bilim Dalı, [ORCID: 0000-0001-7370-3143](https://orcid.org/0000-0001-7370-3143), osman.aydinli@marmara.edu.tr

The Main Causes of The First Great Period (al-Fitna al-Kubra) In Andalusia Umayyad State

Abstract

Spain came under Muslim rule with the conquests that started in 92/711 and the Andalusian Umayyad State was established in 139/756. In Andalusia, where the foundations were laid with Abdurrahman I and living wedding days with Abdurrahman II, while not even a century had passed since the establishment of the state, a period of internal turmoil and uprisings began during the III century. This period, which is named as "the Period of Fitna" in the sources, lasted about 60 years from Emir Muhammad's coming to power (238/852) until Abdurrahman III (300/912). The uprisings, which first started in Tuleytula, spread to all regions except the capital Cordoba, reaching a level that would undermine the political authority of the state. The Umayyad administration had to deal with more than one group claiming independence by refusing to pay taxes to the state during this crisis period, which it faced a hundred years after its establishment. While this situation caused damage to the economic and military power of the state, it delayed the integration of different parts of the society and prepared the ground for the Christian powers, who took advantage of internal turmoil, to attack the Umayyads. The aim of this study is to reveal the reasons that led to the emergence of the first great period of strife, which brought the state to the brink of disintegration, from political, social, economic and geographical perspectives.

Keywords: Andalusia, Andalusian Umayyad State, the Period of Fitna, Rebellion, Umar Ibn Hafsün

الأسباب الرئيسية للفتنة الكبرى الأولى في الدولة الأموية في الأندلس

الخلاصة

الأسباب الرئيسية للفتنة الكبرى الأولى في الدولة الأموية في الأندلس قد جاءت إسبانيا تحت الحكم الإسلامي بفضل الفتوحات التي بدأت في عام 711/92 وتأسست الدولة الأموية في الأندلس بعام 756/139. تم وضع الأسس مع عبد الرحمن الأول وعاشت الأندلس أيام العروس مع عبد الرحمن الثاني. بينما لم يمر قرن واحد من قيام الدولة بدأت فترة من الاضطرابات والتمردات الداخلية على مدار القرن الثالث (التاسع). استمرت هذه الفترة التي سميت في المصادر بـ"عصر الفتنة" حوالي 60 سنة من تولى الأمير محمد (238/852) عن السلطة إلى عبد الرحمن الثالث (912/300). التمردات التي بدأت لأول مرة في طليطلة امتدت إلى جميع المناطق باستثناء العاصمة قرطبة ووصلت إلى مستوى يهز السلطة السياسية للدولة. الأندلس اضطرت للتعامل مع مجموعات متعددة تدعي الاستقلال برفضها دفع الضرائب للدولة في فترة الأزمة هذه التي واجهت بعد مائة عام من إنشاء الدولة. وبينما يؤدي هذا الوضع إلى تبلي القوة الاقتصادية والعسكرية للدولة، أضر اندماج عناصر المجتمع المختلفة. وهيئات الأرضية لهجوم القوى المسيحية التي تقترص الاضطرابات الداخلية على الأمويين. الغرض من هذه الدراسة، عرض الأسباب التي أدت إلى ظهور هذه الفتنة الكبرى الأولى وأوصلت الدولة إلى حافة الانهيار من خلال فحصها من منظور سياسي واجتماعي واقتصادي وجغرافي.

الكلمات المفتاحية: الأندلس، الدولة الأموية في الأندلس، عصر الفتنة، التمرد، عمر بن حفصون.

A. Giriş

Müslümanların Batı Avrupa'da yaklaşık sekiz asır boyunca hüküm sürdükleri coğrafyanın adı olan Endülüs, farklı dinlerin ve etnik yapıların birlikte yaşama tecrübesini üst düzeyde sergiledikleri, doğunun ilmî-kültürel ve medenî birikimlerini Batı ile buluşturan görkemli bir medeniyettir. 711 senesinde Târik b. Ziyad'ın komutasında İspanya'ya giren İslâm orduları, 3 yıl gibi kısa bir zaman zarfında ülkenin büyük bölümünün fethini tamamlamışlardır. 715-750 seneleri arasında Emevi Devleti'ne bağlı Valiler aracılığı ile yönetilen Endülüs'te fetih hareketi Paris yakınlarına kadar ulaşıp Avrupa'nın içlerine taşınmıştır.¹ Asrül-vülât (Valiler dönemi) olarak zikredilen bu dönem, devletin kuruluş ve kökleşme evresi niteliğindedir.

Emeviler'in Abbasiler tarafından yıkılması (750) ve Abbasi katliamından kurtulan Emevi prensi Abdurrahman'ın 756 senesinde Endülüs'ü ele geçirmesi ile hilafet merkezine bağlı bir eyalet olmaktan çıkan Endülüs, bağımsız olarak yönetilmeye başlanmıştır. Emirlik Dönemi (756-929) olarak isimlendirilen yeni dönemde, devletin kurucusu ve ilk emiri olan I. Abdurrahman, 33 yıl süren iktidarını, Hıristiyan Krallıklarının oluşturduğu dış tehdit ve toplumu oluşturan farklı unsurların kendisine karşı başlattıkları ayaklanmaları gerek savaş gerekse hile yoluyla akıllıca yöntemler kullanarak bastırmakla geçirdi. Bunu kolaylaştırmak için profesyonel bir ordu kurdu.² Siyasi istikrarı sağlamasının yanında, şehirlerin bayındır hale gelmesi için çok çalıştı. Kurtuba ve diğer şehirlerde birçok camii ve mimarî eserler inşa ettirdi.³

787 yılında I. Abdurrahman'ın vefatı ile yerine oğlu Hişâm (788-796) Endülüs'ün ikinci emiri olarak göreve başladı. Onun zamanı adaletli, huzurlu ve sakin bir dönem olduğu için ülkede çok fazla isyan görülmedi.⁴ Kardeşleri Abdullah ve Süleyman'ın emirlik üzerinde hak iddia ederek ayaklanmaları ve birkaç ufak isyan dışında Hişâm'ı iç meseleler ile uğraştıracak bir durum olmadığı için, hem Hıristiyan Asturias Krallığı üzerine hem de Franklara karşı çıktığı

¹ Henri Pirenne, *Mohammed and Charlemagne*, trans. Bernard Miall (London: George Allen & Unwin Ltd, 1939), 156.

² W. Montgomery Watt-Pierre Cachia, *Endülüs Tarihi*, çev. Qiyas Şükürova- Cumhuriyet Ersin Adıgüzel (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 37.

³ Nureddin Âl-i Ali, *Endülüs Tarihi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2010), 102.

⁴ Prof. Dr. Birsal Küçükspahioğlu vd., *İslam Tarihi ve Medeniyeti Külliyyatı* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 4/58-60.

seferlerden başarıyla döndü.⁵ 8 yıllık kısa bir görev süresinin ardından 796 yılında vefat edince yerine oğlu Hakem (796-822) geçti.

Hakem'in karşılaştığı ilk problem, tahtta hak iddia eden amcalarının isyan girişimleri oldu.⁶ Ardından Hakem'den hoşnutsuz olan kişi ve grupların farklı bölgelerde çıkardığı ayaklanmalar bunu takip etti. Bunda Hakem'in idaredeki hukuka aykırı tasarrufları, dinî vecibeleri yerine getirmede gösterdiği ihmal ve ulemâya beklenen değeri vermeyip aksine onların idare üzerindeki nüfuzlarını kırmaya çalışması önemli rol oynadı.⁷ Mizacı babasından oldukça farklı ve sert olan Hakem, acımasızlığı ile ön plana çıktı. İsyancıları infaz ederek ayaklanmaları kanlı bir şekilde bastırdı.⁸ Oğlu II. Abdurrahman'a istikrara kavuşmuş bir ülke bıraktı.

II. Abdurrahman'ın (822-852) iktidarı, tarihi kaynaklara Endülüs halkının Emevi Devleti yönetiminde barış içinde yaşadığı en parlak ve istikrarlı dönem olarak geçmiştir. Yine de diğer emirlerden farklı olmaksızın başta ailesi olmak üzere değişik gruplara mensup insanların çıkardığı isyanlarla mücadele etmek zorunda kaldı.⁹ Eyyâmü'l-Arûs (düğün günleri) olarak adlandırılan iktidarının sonlarına doğru, bilim, kültür, dil ve edebiyat alanlarında son derece ilerlemiş bir devletin başında bulunuyordu.

Fakat Endülüs Emevi Devleti'nin en parlak günlerini yaşadığı II. Abdurrahman'ın 852 senesinde ölümüyle önceki dönemlerden oldukça farklı ve tehlikeli bir dizi iç karışıklık ve isyanın baş gösterdiği yeni bir dönem başlamıştır. Devletin beşinci Emiri Muhammed (852-886) zamanında ülkede birden patlak veren isyanlar, zamanla güçlenmiş ve önceki dönemlerde gerçekleşen isyanlardan farklı bir mahiyet taşıdığını belli etmiştir. Nitekim Emir Münzir (886-888) döneminde devam eden, Emir Abdullah (888-912) dönemine geldiğinde devletin Kurtuba hariç her bölgesini kuşatan ayaklanma ve karışıklıklar, baş edilmesi güç bir seviyeye ulaşmıştır. Bu dönemde, Müvelledûn başta olmak üzere

⁵ İbn İzâri, Ebu Abdullah Muhammed el-Merrakuşi, *el-Beyânü'l-Muğrib fi Ahbari'l-Mağrib ve'l-Endülüs*, thk. G. S. Colin – E.Levi Provençal (Beyrut: Dârü's Sekâfe, 1403/1983), 2/62-64.

⁶ İbn İzâri, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/70.

⁷ Lütfü Şeyban, *Endülüs* (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2016), 27.

⁸ Reinhart Pieter Anne Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne "Spanish Islam"*, trans. F. Griffin Stokes (London: Chatto-Windus, 1913), 250-256.

⁹ Prof. Dr. Birsell Küçükşipahioğlu vd., *İslam Tarihi ve Medeniyeti Külliyyatı*, 64.

Araplar ve Berberîler çoğunlukta buldukları bölge, şehir ve kalelerde merkezi idareye karşı ayaklanmışlardır.¹⁰

Emir Muhammed'in tahta çıkmasından çok kısa bir süre sonra, babasının oluşturmaya çalıştığı istikrarlı ve huzurlu dönem, onun ölümüyle çıkan isyanların ardından bozulmuştur. İlk olarak Tuleytula halkı ayaklanmış, ardından Benû Kasî ve Benû Mervan hareketini güney Endülüs'teki İbn Hafsûn hareketi izlemiştir. Uzun müddet devletin baş etmek zorunda kaldığı bu ve benzeri büyük ayaklanmaların yanı sıra birçok ufak isyan teşebbüsü de olmuştur.

Tüm bu ayaklanmalar tam anlamıyla bastırılmadığı gibi, daha sonraki iki Emirin dönemlerinde iyice hız kazanmıştır. Bu karmaşanın devletin bekasını tehdit edecek boyuta ulaşması ve sonucunda siyasi parçalanma riski altında kalınmasından dolayı tarihçiler bu dönemi "Birinci Büyük Fitne Dönemi" olarak isimlendirmişlerdir.¹¹

Şimdi bu fitne hareketinin en önemli ayaklanmalarını 3 bölge şeklinde özetle ele alıp, asıl olarak bu isyanların sebepleri üzerinde durmak istiyoruz.

B. Bu Dönemde Meydana Gelen Başlıca İsyân Hareketleri

1. Endülüs'ün Kuzeyindeki İsyânlar

Endülüs'ün kuzeyindeki isyanların en büyüğü, Hıristiyan krallıklar ile sınır bölgesinde bulunan Sarakusta ve Tutîle/Tudela çevresinde nüfuz sahibi olan Benû Kasî ailesinin isyanıdır. Bu aile bölgede isyan eden İspanyol asıllı Müvelled ailelerden birisidir.¹² İslâmiyet'i sonradan kabul etmiş olan aristokrat ailenin nesiller boyu bölgede söz sahibi olması devleti bir müddet sonra tedirgin etmiştir. II. Abdurrahman'ın her iki şehrin de idaresini Kasî'lerden alarak Araplar'dan seçilen kişilere vermesiyle yönetimle aralarındaki iyi ilişki bozulmuştur.¹³

¹⁰ Mehmet Özdemir, "Endülüs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 18 Ağustos 2020).

¹¹ Abdülmecîd, en-Na'naî, *Târihu 'd-devleti 'l-Emeviyye fî Endelîs* (Beyrut: Dârü'n-Nahdati'l-Arabiye, 1986), 253; S. Abdülaziz Sâlim, *Târihu 'l-Muslimîn ve Asârihim fî 'l-Endelus* (Lübnan: Dârü'l Meârif, ty.), 265.

¹² İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd, *Cemheretü Ensâbü'l-Arab*, thk. Komisyon (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983), 502; Âl-i Ali, *Endülüs Tarihi*, 180.

¹³ İbnü'd-Delâî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. Enes b. Dilhâs el-Uzrî ed-Delâî, *Terşî'u 'l-ahbâr ve tenvî'u 'l-âşâr ve 'l-bustân fî garâ'ibi 'l-büldân ve 'l-mesâlik ilâ cemâ'i 'l-memâlik*, thk. Abdülaziz el-Ehvânî (Madrid: Mehad ed-Dirâsât el-İslâmiyye, 1965), 29.

227/842 yılında Kasî ailesinden eski Tutîle valisi olan Mûsâ b. Mûsâ Hristiyan topraklar üzerine yapılan bir sefere katılmayacağını bildirerek devlete isyan etmiştir. Bunun üzerine II. Abdurrahman'ın itaat etmesini sağlamak için gönderdiği birlikler karşısında eman istemek zorunda kalan Musa, Tutîle valiliğinde kalmak şartıyla itaat edeceğini bildirmiştir.¹⁴ Bu sayede bölgede yeniden hâkimiyet kurmayı başaran Kasî ailesinin hükümetle arası düzelmiş, buna ek olarak Musa'nın katıldığı seferlerde üstün başarılar elde etmiş olması bazı Hristiyan kaynaklarında kendisinden “İspanya'daki üçüncü Kral” unvanıyla bahsedilmesine sebep olmuştur.¹⁵

Musa b. Musa'nın hem valilik görevini tekrar elde etmiş olması hem de siyasi başarıları sayesinde adının birileri tarafından kral olarak zikredilmeye başlaması muhtemelen bağımsız olma arzusunu körüklemiştir. Kurtuba Emirliği'ne ismen bağlı olsa da devletin bölgedeki tasarrufunu haksız buluyor ve eline geçen her fırsatı sahip olduğu topraklardaki nüfuzunu arttırmak için kullanıyordu. Bunun için direk isyan etmektense, isyan edenleri desteklemeye başlamıştı.¹⁶ Bir müddet sonra Leon Kralı I. Ordoneo karşısında yenilgiye uğraması, görevden azledilmesi için yeterli bir sebep olarak görüldü. Dönemin Emiri Muhammed tarafından azledilmesinden bir süre sonra Musa vefat edince, onun oğulları bölgede hâkimiyet kurmak için ayrı şehirlerde isyan ettiler.¹⁷ Zamanla oğullardan biri Kurtuba'ya götürülerek idam edilmiş, diğerlerinin isyanı bölgeye Arap Tucîbi ailesinin yerleştirilmesi sayesinde bastırılmıştır.¹⁸

Benû Kasî ailesi, sonraki emirlerin (Münzir ve Abdullah) döneminde aktif olarak isyan girişiminde bulunmasalar da, merkezi idareden kopuk olmaları III. Abdurrahman idareye geçinceye kadar devam etmiştir. Bundan sonra Kasî ailesi kendi içlerinde düştükleri anlaşmazlıklar yüzünden giderek hızlanan bir çöküşün içine girmiştir.¹⁹

Aileye mensup bazı kişiler, III. Abdurrahman idaresindeki Kurtuba hükümetinin aktif tüm isyanları bastırmakta başarılı olduğunu görünce, itaat

¹⁴ İbnü'd-Delâi, *Terşî 'u'l-ahbâr*, 30.

¹⁵ Kenneth Baxter Wolf, *Conquerors and Chroniclers of Early Medieval Spain* (Liverpool: Liverpool University Press, 2011), 142; Dozy, *Spanish Islam*, 312.

¹⁶ P. Chalmata, “Banû Kasî”, *The Encyclopaedia of Islam New Edition* (Leiden: Brill, 1997), 4/713.

¹⁷ İbnü'd-Delâi, *Terşî 'u'l-ahbâr*, 30-31.

¹⁸ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/101; İbn Hayyân, *el-Muktebes fi târihi'l -Endelüs*, thk. P. Melchor M. Antuna (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1937), 20.

¹⁹ İbnü'd-Delâi, *Terşî 'u'l-ahbâr*, 38-39.

etmeyi seçmiştir. Hala isyan etmekte ısrarcı olan bazıları, halkın girişimi ile şehirden kovulmuş ve hanedanın geri kalanları III. Abdurrahman'ın ordusunda görev yapmak üzere Kurtuba'ya götürülmüştür. Otoriteyi tanımak istemeyen bazı aile mensupları ise Hıristiyanlığa dönüp Leon ve Navarra krallarının saflarına geçmiştir.²⁰

2. Endülüs'ün Orta Kısımındaki İsyancılar

İber Yarımadası'ndaki en eski şehirlerden biri olan Tuleytula (Toledo), Roma hâkimiyetinde iken başpiskoposluk statüsü ile Hıristiyanlık için dini bir merkez, ardından Vizigotlar'ın idaresine girip başşehir olunca siyasi hayatın da ana merkezi olmuştur. Bu durum Tuleytula'yı birçok asilzâdenin ve Hıristiyan din adamının yerleşmek için seçtiği bir şehir haline getirmiştir.²¹

Müslüman idaresine girdikten sonra Emir I. Abdurrahman zamanına kadar adını isyanların arasında görmediğimiz şehir bu dönemden itibaren yönetim ile uzun soluklu bir mücadeleye girişerek birçok kez isyan hareketinde bulunmuş veya isyanların başını çekmiştir. Emir Muhammed dönemine kadar şehirdeki küçük isyanlar kolaylıkla bastırılmış, büyümesine müsaade edilmemiştir. Ancak I. Muhammed'in emirlik görevine gelmesinden çok kısa bir zaman sonra Tuleytula şehri toplu bir şekilde ayaklanmıştır. İsyancılar Tuleytula valisini tutuklayarak, Kurtuba idaresinin elinde bulunan rehinelerinin teslim edilmesini şart koşmuştur.²²

Emir Muhammed isyanları bastırmak için Tuleytula'ya gönderdiği birliklerin isyancılara mağlup olduğunu öğrenince, bizzat kendisinin başında olduğu bir orduyla Tuleytula üzerine yürüdü. Emir'in geldiğini öğrenen Tuleytulalılar Galicia (Cıllikiye) Kralı Ordono'dan (Ordono b. İzfûnş) yardım istediler.²³ Hıristiyanların harekete dâhil olmaları çok sayıda Müslümanın gönüllü olarak isyancılara karşı devletin yanında yer almasına sebep olmuştur.²⁴ 240/854 yılında Emir Muhammed ile aralarında gerçekleşen savaşta bozguna uğratılan isyancılar, kısa süreli sakinliğin ardından 244/858 yılında yeniden Emir ile karşı

²⁰ A. H. Miranda, "İbn Kaşî", *The Encyclopaedia of Islam New Edition* (Leiden: Brill, 1997), 3/816; İbn Hazm, *Cemheretü Ensâbü'l Arab*, 503.

²¹ Fukuzo Amabe, *Urban Autonomy in Medieval Islam: Damascus, Aleppo, Cordoba, Toledo, Valencia and Tunis* (Leiden: Brill, 2017), 118-119.

²² İbn İzâri, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/94.

²³ İbn İzâri, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/94-95.

²⁴ Muhammed Abdullah İnan, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1997), 292.

karşıya gelmek üzere isyan etmişlerdir. Bu sefer yıldırma politikası güden Emir, isyancıların üzerinden geçeceği köprüünün ayaklarını tahrip ettirmiş, pek çoğu nehrin sularında boğularak ölmüştür.²⁵

Bir yıl sonra 245/859'te Tuleytulalılar, otoriteyi tanımak için Emir'den eman isteyince talepleri kabul edilmiştir. 259/873 yılında ikinci defa emân verilen şehir halkından yeniden isyan etmemeleri için rehineler alınarak vergi konusunda ittifak edilmiştir.²⁶ Ancak 273/886 yılına gelindiğinde, ülkenin diğer kısımlarında çıkan isyanlardan faydalanarak yeniden yönetimden kopan Tuleytula, ilk olarak Berberilerin, ardından da kısa süreliğine Benû Kasî ailesinin egemenliği altına girmiştir.²⁷

III. Abdurrahman devlet idaresine geçtiğinde, uzun bir müddet idareden bağımsız olarak varlığını sürdüren Tuleytula'yı itaat altına almak için, 318/930 yılında aralarında fakihlerin de yer aldığı bir heyet gönderdi. Şehir itaat etmemekte diretince kuşatma altına alındı.²⁸ Bunun üzerine Hıristiyan Leon Krallığı'ndan yardım isteyen isyancılar mağlup edildi. Fazla vergilerden muaf tutulmak ve ağır işlerde çalışmaya zorlanmamak gibi öne sürdükleri şartların devlet tarafından kabul edilmesi üzerine teslim oldular.²⁹ Böylece uzun yıllardır devletin baş etmek zorunda kaldığı Tuleytula şehri 320/932 yılında tamamen itaat altına alınmış oldu.

Endülüs'ün orta kesiminde bulunan Mâride şehri de isyan ederek devletten kopan şehirlerdendir. Tuleytula'dan farkı, halkın topluca hareket etmesi ile değil de, isyana liderlik eden Müvelled Abdülmelik İbn Mervan tarafından başlatılmış ve yürütülmüş olmasıdır. İsyana başlamasının sebepleri açıkça belirtilmese de, ileride bağımsız bir yönetici olarak vergi ödememeyi talep etmesinden, onun en başından beri Emevi idaresinden kopuk kendi bağımsız şehir yönetimini arzuladığını söyleyebiliriz.

²⁵ İbn İzâri, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/95-96.

²⁶ İbn İzâri, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/101.

²⁷ el-Makkarî, Ahmed b. Muhammed et-Tilimsani el-Mağribi, *Nefhu't-Tib min Ğusni'l-Endelüsü'r-Ratib*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1997), 1/429, Cumhuriyet Ersin Adıgüzel, "Zünnûniler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 19 Ağustos 2020).

²⁸ İbn İzâri, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/202-203.

²⁹ Joseph F., O' Callaghan, *A History Of Medieval Spain* (New York: Cornell University Press, 1975), 122; İbn Hayyân, *el-Muktebes fi târihi'l-Endelüs*, thk. Pedro Chalmeta (Rabat-Madrid: el-Ma'hadi'l İsbani el-Arabi li's- Sekâfe, 1979), 321.

İlk isyan girişimi sonunda tutuklanarak Kurtuba'ya götürülen İbn Mervan, Emir Muhammed'in vezirlerinden Hâşim b. Abdülaziz'in kendisi hakkında rencide edici sözler sarf etmesi nedeniyle Kurtuba'dan kaçarak Mâride'nin güneydoğusundaki Kal'atü'l-haneş'e (Alange) sığındı.³⁰ Sıkı bir kuşatmanın ardından teslim olmak zorunda kalınca, yeniden tutuklanmak yerine Batalyevs'te ikamete mecbur edildi.³¹

Henüz küçük bir köy olan Batalyevs'i şehir haline getirmek için imar çalışmalarına³² başlayan İbn Mervan aynı zamanda da üçüncü defa isyan etmek için destekçi aramaya başladı. Ülke içinden ve Hristiyan güçlerden yanına çektiği kimselerle Hâşim b. Abdülaziz komutasındaki Emevi ordusunu bozguna uğrattı. 263/877 yılında Emir Muhammed'in oğlu Münzir komutasındaki ordu, şehrin etrafındaki tüm surları yıkarak isyancıları savunmasız bırakınca, İbn Mervan III. Alfonso'ya sığınmak zorunda kaldı.³³

İsyancıları temizlemek için 263/877 yılında Asturias topraklarına giren Emevi ordusunun Hristiyan kuvvetler karşısında büyük bir yenilgiye uğraması, III. Alfonso'ya Endülüs topraklarına saldırma cesareti vermiş ve Mâride'ye kadar ilerlemiştir.³⁴ Onunla aynı safta Müslümanlara karşı savaşan İbn Mervan ise, Alfonso'nun çok sayıda Müslüman katlettiğini, bunların içinde kendi akrabalarından kimselerin de eziyet çektiğini gördükten sonra saf değiştirerek yeniden Batalyevs'e dönmüştür.³⁵

Batalyevs'e döndükten sonra Batı Endülüs'teki Müvelledler'in lideri konumuna gelen İbn Mervan, Mâride civarındaki şehirlere saldırmaya başlayınca Emir Muhammed İbn Mervan'ın ne istediğini öğrenmek için elçi gönderince İbn Mervan'ın cevabı: "Batalyevs ve civarını bana bırakın. Ben burayı imar etmek ve

³⁰ Lisanüddin İbnü'l-Hatib, *A 'mâlû'l-a 'lâm fi men bûyi'a kable'l-ihtilâm min mülûki'l-İslâm*, thk. Seyyid Kesrevî Hasen (Beyrut: Dâri'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 2/22; İbn İzâri, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/102.

³¹ İbn İzâri, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/102.

³² İbn Abdülmün'im el-Himyerî, *er-Ravdu'l-Mi'târ fi Haberi'l-Aktâr*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Müessesetü Nâsiri's-sekâfiyye, 1400/1980), 93.

³³ Dozy, *Spanish Islam*, 312-313; İbn İzâri, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/103.

³⁴ İbn Hayyân, *el-Muktebes*, thk. Pedro Chalmeta, 120.

³⁵ İbn Hayyân, *el-Muktebes fi târihi'l-Endeliüs*, thk. Mahmûd Ali Mekki (Beyrut: Dâri'l-Kitâbi'l-Arabi, 1973/1393), 396-397.

halkımı burada toplamak istiyorum. Ancak benden ne vergi ne de bir şey yapıp yapmamam hususunda istekte bulunmayın.”³⁶ olmuştur.

İsyanını büyütmemesi için şehrin idaresi kendisine bırakılan İbn Mervan, bu tarihten itibaren ölünceye kadar hükümete karşı herhangi bir ayaklanma girişiminde bulunmamıştır. Vefat ettikten sonra yerine geçen oğulları, III. Abdurrahman'ın 317/929 yılında Batalyevs'i itaat altına almak için uyguladığı sert kuşatmaya dayanamayıp teslim olmak zorunda kalmışlardır.³⁷ Bu sayede Benû Mervan hareketi son bulmuş, bölgeye merkezi idareden gönderilen vali atanmıştır.³⁸

3. Endülüs'ün Güneyindeki İsyandar

“Endülüs tarihindeki en önemli isyan hareketi” olarak nitelendirilen Ömer b. Hafsûn isyanı Endülüs'ün güneyinde bulunan Ronda dağları arasındaki Bobastro kalesinden, Emir Muhammed'e karşı başlatılan bir harekettir. İslâmiyet'i sonradan kabul etmiş İspanyol asıllı kimselerden (Müvelledûn) biri olan İbn Hafsûn, ilk olarak 262/878 yılında vergilerin haksız uygulamalar ile zorla toplatılmasına karşı çıkarak halkın ayaklanmasına öncülük etmiştir.³⁹

Ardından 266/880 yılında Bobastro'da gerçek anlamda isyan etmiş ve Emir'e bağlı askerleri mağlup etmiştir. Bu başarısı sayesinde ünü etrafa yayılan İbn Hafsûn'un etrafına destekçileri toplanmaya başlamıştır.⁴⁰ Bunun üzerine isyancıları bastırması için görevlendirilen Vali Hâşim b. Abdülaziz, İbn Hafsûn'u teslim olmaya mecbur ederek Kurtuba'ya götürmüştür.⁴¹

Kendisine orduda görev verilen İbn Hafsûn bu sayede hem gönlü kazanılarak hem de göz önünde tutularak isyana teşebbüs etmesi engellenmek istenmiş olmalıdır. Katıldığı seferlerde elde ettiği başarılar sayesinde bazı kimseler tarafından isyan etmeye teşvik edilmesi ve aynı zamanda devlet erkânıyla arasındaki bazı gerginlikler yüzünden Kurtuba'dan kaçarak yeniden

³⁶ İbnü'l-Kütüyye Ebu Bekir Muhammed Kurtubî, *Târîhu İftitâhi'l-Endelîs*, thk. İbrahim el-Ebyârî (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Mısri - Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Lübni, 1409/1989), 2/102.

³⁷ İbn Hayyân, *el-Muktebes*, thk. Pedro Chalmeta, 271.

³⁸ İbn Hayyân, *el-Muktebes*, thk. Pedro Chalmeta, 272.

³⁹ Mehmet Özdemir, *Endülüs'te Müvelledun Hareketleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi 1989), 257.

⁴⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1997), 6/390.

⁴¹ İbnü'l-Kütüyye, *Târîhu İftitâhi'l-Endelîs*, 2/104.

isyan etmiştir.⁴² Sonraki Emir Münzir Bobastro'yu kuşatma atına aldığı bir seferde aniden vefat edince,⁴³ kuşatma tamamen kaldırılmıştır. Münzir'in yerine tahta geçen Emir Abdullah (275/888) İbn Hafsûn'u tamamen izole edemeyeceğini, dolayısıyla onunla bir anlaşmaya varması gerektiğini düşünerek isyan etmekten vazgeçirmek için Reygo bölgesinin hâkimiyetini ona vermiştir.⁴⁴

Bununla yetinmeyen İbn Hafsûn, yeniden isyan edince Emir Abdullah ile arasında uzun soluklu bir mücadele başlamıştır. Gerek saldırı gerekse kuşatma ile itaat altına alınmaya çalışılan isyancı liderin hâkimiyeti gün geçtikçe genişlemiş, devletin idare merkezi Kurtuba yakınlarına kadar hücum ağını genişletmiştir. İbn Hafsûn'un idare merkezine bu kadar yaklaşması Emir Abdullah'ı tedirgin etmiştir. Topladığı on dört bin kişilik ordusuyla, 273/891 yılında Poley üzerine sefer düzenlemiştir.⁴⁵ Poley savaşında yenilerek ailesi ile birlikte kaçmak zorunda kalan İbn Hafsûn,⁴⁶ toparlanarak defalarca isyan girişiminde bulunmuş ve devleti zor durumda bırakmıştır. Buna karşılık Emir Abdullah İbn Hafsûn'u yıldırma ve gücünü zayıflatmak için zaman zaman birliklerini Bobastro'ya göndermiştir.⁴⁷ Bu seferler karşısında yetersiz kaldığını anlayan İbn Hafsûn, Hıristiyan nüfustan ve kuzeydeki Hıristiyan krallıklardan destek alabilmek için 286/899 yılında Hıristiyanlığı kabul ettiğini ilân etmiştir.⁴⁸

Daha önce onun saflarında yer alan Müslümanların, Hıristiyanlığa geçtikten sonra İbn Hafsûn ile savaşmanın bir cihat olduğunu düşünüp ona karşı Emir'in ordusunda yer alması, destekçilerini kaybetmesine sebep olmuştur.⁴⁹ Yine de İbn Hafsûn, Emir Abdullah vefat edinceye kadar aralıklarla isyan teşebbüsünde bulunmaya devam etmiştir.

300/912 yılında tahta geçen III. Abdurrahman, direk İbn Hafsûn üzerine yürümekten önce onu destekleyen kişileri ve hâkimiyeti altında olan diğer küçük yerleri yeniden idare altına alma yoluna gitmiştir.⁵⁰ Endülüs'te baş gösteren kıtlık

⁴² İbnü'l-Kütiyye, *Târîhu İftitâhi 'l-Endelüs*, 2/104-105.

⁴³ İbn Saïd, Ali b. Musa, *el-Muğrib fî Hule'l-Mağrib*, thk. Şevki Dayf (Kahire: b.y., 1372/1953), 1/54.

⁴⁴ Roger Collins, *A History of Spain, Caliphs and Kings: Spain, 796–1031*, ed. John Lynch (New Jersey: Wiley-Blackwell Publishing, 2012), 122.

⁴⁵ İbn Hayyân, *el-Muktebes*, thk. P. Melchor M. Antuna, 104.

⁴⁶ Şihâbüddin Ahmed b. Abdülvehhâb Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb* (Kahire: Dârü'l-Kütüb vel-Vesâikil-Kavmiyye, 2003), 23/395.

⁴⁷ İbn İzâri, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/124.

⁴⁸ Collins, *A History of Spain*, 123-124.

⁴⁹ İbn İzâri, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/139.

⁵⁰ İbn İzâri, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/160-162.

ve hastalıklar yüzünden isyan teşebbüslerine mecburi olarak ara veren İbn Hafşûn, Eylül 305/917'de 72 yaşında iken ölmüştür.⁵¹ Bunun üzerine İbn Hafşûn'un oğulları, babalarının adına isyan etmeyi 11 yıl daha sürdürmüşlerdir. III. Abdurrahman aralıklar ile Bobastro üzerine seferler düzenleyerek, İbn Hafşûn'un kendisi gibi liderlik vasıfları taşımayan oğullarını yıldırıp teslim olmaya zorlamıştır. İsyanı sürdüren son oğlu Hafs'ın da 315/ 928'de teslim olmaya karar vermesiyle, Bobastro tüm isyancılardan temizlenmiş,⁵² böylece devleti yarım asırdan fazla uğraştıran ve oldukça yıpratıp zor zamanlar yaşatan bu büyük isyan hareketi son bulmuştur.

Emir Muhammed döneminde başlayıp, Kurtuba haricinde her bölgeyi saran bağımsızlık hareketleri, Emir Abdullah döneminde İşbiliye'de de hız kazanmıştır. Müslümanların Kurtuba'dan önceki idarî merkezi olan İşbiliye (Sevilla),⁵³ Endülüs'ün ve başkent Kurtuba'nın güney batısında yer alan önemli şehirlerden birisidir.⁵⁴

Nüfuz sahibi Arap aileler arasındaki bölgede hâkimiyet kurma çabası Araplar ile Müvelledûn arasında sürecek bir asabiyet çatışmasına dönüşmüştür. İlk olarak Arapların saldırısı ile başlayan çekişmede Benû Haccâc'dan bir kişinin ölmesi, sorunun Emir'e taşınmasını sağlamıştır. Arap asıllı Benû Haccâc ailesinin, asıl saldıran tarafın Muvelledûn olduğunu iddia etmesi üzerine, haklı taraf tam olarak anlaşılammış ve meselenin üstü kapatılmıştır.⁵⁵

Araplar kendi haklılıklarını tam olarak desteklemeyen idareye karşı mesafe koyarak kendi bölgelerine çekilmişlerdir. Ardından İşbiliye'nin doğusunda bulunan Karmûne şehrini ve Kurye kalesini ele geçirerek Emevi idaresine karşı ayaklanma başlatmışlardır.⁵⁶

Emir Abdullah bu durumdan haberdar olunca, durumu istişare etmek için vezirleriyle görüşmüş ve neticede Arapların işgal ettikleri yerlerden geri çekilmeleri ve yeniden itaat altına girmeleri karşılığında Benû Haccâc'dan öldürülen kişinin kisası olarak Müvelledûn'dan İbn Gâlib'in öldürülmesi yönünde karar çıkmıştır. Neticede Araplar geri çekilirken, İbn Gâlib'in suçsuz olduğu

⁵¹ *Ahbâru Mecmû'a*, thk. İbrahim el-Ebyârî (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Mısri, 1409/1989), 135.

⁵² İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/193-195.

⁵³ *Ahbâru Mecmû'a*, 28; İbn İzârî, *El-Beyânü'l-Muğrib*, 2/25.

⁵⁴ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân* (Beyrût: Dâru Sadir, 1995), 1/195.

⁵⁵ İbn Hayyân, *el-Muktebes*, thk. P. Melchor M. Antuna, 70-71.

⁵⁶ İbnü'd-Delâî, *Terşî'u'l-ahbâr*, 103; İbn Hayyân, *el-Muktebes*, thk. P. Melchor M. Antuna, 72.

halde Araplar tercih edilerek öldürülmesi, Müvelledûn tarafından öfke ile karşılanmıştır.⁵⁷

Müvelledûn'un başlattığı ayaklanmayı kanlı bir şekilde bastıran hükümet,⁵⁸ bu tavrı sayesinde Arapların şehirdeki nüfuzunun yerleşmesine zemin hazırlamıştır. Nitekim şehrin gerçek kontrolü ve idaresi artık Benû Haccâc ve Benû Haldun'un eline geçmiş, ancak merkezden gönderilen valiler şehirde söz sahibi olmayı bir türlü başaramamıştır.⁵⁹

Bir müddet sonra 282/895 yılında İşbiliye'deki Arapların hükümetin çağrısıyla çıktıkları seferin, Batı'ya değil Doğu'ya olduğunu öğrenmesiyle içlerinden bazı gruplar gizlice askeri birliği terk etmişlerdir. Bu yüzden önde gelen Arap ailelerinin birkaç üyesi ordunun düzenini bozdukları gerekçesiyle tutuklanmıştır.⁶⁰

Ömer b. Hafsûn'un başlattığı isyan hareketi giderek şiddetlenmeye başlayınca, Emir'in vezirlerinden bazıları, tutuklanarak Kurtuba'ya getirilen isyancı liderlerin İşbiliye'ye geri dönmelerinin daha uygun olacağını, İbn Hafsûn'un İşbiliye'yi ele geçirme ihtimaline karşı şehri savunacak birilerinin olması gerektiğini söylemişlerdir. Bu görüşü mâkul bulan Emir, isyancılara Kurtuba Camii'nde ellişer defa Emevi idaresine itaatten çıkmayacaklarına dair yemin ettirip, aralarından bir kısmını rehin olarak Kurtuba'da alıkoyarak diğerlerini İşbiliye'ye göndermiştir.⁶¹

Ancak şehre geri dönen isyancılar, söz verdikleri itaati sergilemeyerek Emir Abdullah'a ödedikleri vergiyi kesmiş, halkın mallarını gasp etmeye başlamışlardır. İbrahim b. Haccâc şehrin valisi olmayı talep etmiş, aynı dönemde Endülüs'ün her tarafındaki iç karışıklıklar ile baş etmek zorunda olan Emir Abdullah, onun talebini geri çevirmemiştir.⁶²

Emir Abdullah'tan sonra 300/912 yılında başa geçen III. Abdurrahman, uzun zamandır idareden kopuk olan İşbiliye şehrini merkezi idareye yeniden bağlamak için bir birliğini şehre göndermiştir. Savunması zayıflayan şehir Emevi

⁵⁷ İbn Hayyân, *el-Muktebes*, thk. P. Melchor M. Antuna, 73.

⁵⁸ Dozy, *Spanish İslam*, 344-346; İbn Hayyân, *el-Muktebes*, thk. P. Melchor M. Antuna, 75.

⁵⁹ İbn Hayyân, *el-Muktebes*, thk. P. Melchor M. Antuna, 79.

⁶⁰ İbn Hayyân, *el-Muktebes*, thk. P. Melchor M. Antuna, 80.

⁶¹ İbn Hayyân, *el-Muktebes*, thk. P. Melchor M. Antuna, 82.

⁶² İbn Hayyân, *el-Muktebes*, thk. P. Melchor M. Antuna, 82.

ordusuna yenilince teslim olmak zorunda kalmıştır.⁶³ Böylece İşbiliye 301/913 yılında Emevi idaresine bağlanarak, itaat altına alınmıştır.⁶⁴

C. Büyük Fitne Hareketinin Genel Sebepleri

1. Toplumsal Faktörler

Endülüs toplumu, etnik bakımdan çeşitli unsurları bir arada barındıran çok kültürlü bir toplumdur. Vizigotlar ve Hispano-Romanlar, yerli İspanyol halkı meydana getirmekteydi.⁶⁵ İslâm fetihleri ile topluma Araplarla birlikte Berberî⁶⁶ ve diğer ırklardan Müslüman olan Mevâlî ⁶⁷(Arapların, Berberî ve diğer kavimlerden azatlıları) olmak üzere yeni ırklar katılmıştır. Farklı etnik kökenlerden meydana gelen bu yeni grupların ortak inancı olan İslâm ise, Hristiyanlık ve Yahudilik'ten sonra Endülüs'e giren üçüncü din oldu.

Bu unsurlara zaman geçtikçe yenileri eklendi. İslâm'ı kabul eden yerli İspanyol halkın soyundan gelen nesiller Muvelledûn'u oluşturdu. Din değiştirmemekle birlikte Arap dil ve kültürünü benimseyen yerli halka ise Müsta'rib (Mozarab) ismi verildi.⁶⁸

Muvelledûn'un çok az bir kısmı ya dünyevi sebeplerle ya da korkudan dolayı İslâm'ı kabul etmiş (gizli Hristiyanlar olarak adlandırılan) olsa da, büyük çoğunluğu gönüllü olarak İslâm'a girmeyi tercih etmiştir.⁶⁹ Müslüman yöneticilerin, yerli halka karşı eski dinlerini ve kültürlerini muhafaza etme konusunda son derece toleranslı davranması, İslâmlaşma sürecini hızlandırmıştır. Nitekim Muvelledûn III./IX. yüzyıldan itibaren Endülüs'teki Müslüman nüfusunun çoğunluğunu oluşturmaya başlamıştır.⁷⁰

⁶³ İbn İzâri, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/163-164; İbn Hayyân, *el-Muktebes*, thk. Pedro Chalmeta, 72-80.

⁶⁴ İbn İzâri, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/130; İbnü'd-Delâî, *Terşî'u'l-ağbâr*, 104.

⁶⁵ O' Callaghan, *A History Of Medieval Spain*, 149.

⁶⁶ Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber ve divânü'l-mübtede' ve'l-haber fî eyyâmi'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men âsarahum min zevî's-sultâni'l-ekber*, thk. Halil Şehade (Beyrut: Dâr'ül-Fikr, 1408/1988), 4/150.

⁶⁷ İbn Kûtiyye, *Târîhu İftitâhi'l-Endelüs*, 2/40-41.

⁶⁸ Allan Cutler, "The Ninth-Century Spanish Martyrs' Movement and the Origins of Western Christian Missions to the Muslims", *The Muslim World* 55/4 (Ekim, 1965), 321-339.

⁶⁹ Dozy, *Spanish Islam*, 240.

⁷⁰ Mehmet Özdemir, "Müvelledûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 19 Ağustos 2020)

Çok sayıda kültürün ve dinin bir arada yaşadığı bu toplumda, fetih yıllarından itibaren anlaşmazlıkların meydana gelmiş olması tabii bir sonuçtur. Ancak kısa sürede çözüme kavuşturulan bireysel anlaşmazlıkların toplu bir halk hareketine dönüşmesi veya isyancı liderler etrafında toplanarak devlete karşı şekillenmesi ancak Emir Muhammed'in iktidara gelmesiyle başlayan fitne döneminde olmuştur. Özellikle nüfusun çoğunluğunu oluşturan Muvelledûn, içinde buldukları sosyal statüden ve Emevilerin idaresinden memnun değildi. Soylarından gurur duyan Arapların, Müslüman olsalar bile Arap olmadıkları için Muvelledûn'a ikinci sınıf muamele yapmaları Muvelledûn'un memnuniyetsizliğinin temelinde yatan sebeptir.⁷¹

Valiler dönemine ait İbn Kutîyye'de geçen bir rivayet, Arapların Arap olmayanlara karşı bakış açısını daha iyi anlamamızı sağlamaktadır;

Sumeyl b. Hâtîm el-Kilâbî çocuklara Kuran öğreten bir hocaya “İşte biz (galibiyet ve hâkimiyet) günlerini insanlar arasında devredip dururuz” ayetini okuturken rastlar ve ayetin “Araplar arasında devredip dururuz” şeklinde olması gerektiğini söyler. Hoca, “insanlar arasında” diye tekrar edince Sumeyl “Ayet böyle mi indi?” diye sorar ve hoca evet diye cevap verir. Bunun üzerine Sumeyl “Vallahi bu durumda köleler ve değersizler bizimle beraber iktidara ortak olacaklar” demiştir.⁷²

Arapların bu tutumu Emirlik Döneminde de devam etmiştir. Arap olmayanları “köleler” (Mevâlî) olarak nitelendirmelerine şiirlerinde kullandıkları ibarelerde rastlamak mümkündür. Abdullah adlı Arap bir şair, fitne döneminde İşbiliye'deki Araplar ile Muvelledûn arasında meydana gelen olaylardan bahsederken Muvelledûn'u “köle döllerini” diyerek küçümsemiş ve kendi soylarıyla övünerek anlatmıştır;

“Elde kılıç şu köle döllerinin kökünü kazıdık,

Cesetlerinden yirmi bini yere serilmiş,

Ötekilerini ise el- Vâdi'l-Kebîr nehrinin dalgaları sürüklüyor,

Onların sayıları ne kadar çoktu! Ama biz azalttık.

⁷¹ Samuel Parsons Scott, *History of the Moorish Empire in Europe* (Philadelphia: J. B. Lippincott Company, 1904), 536.

⁷² İbn Kûtîyye, *Târîhu İftitâhi'l-Endelüs*, 2/60.

Bizler Kahtan'ın nesliyiz,

Atalarımız arasında Yemen'e hükmetmiş sultanlar var,

Hâlbuki şu köleler hep babadan oğula köledirler,

Alçaklar, Köpekler!''⁷³

Müslüman olsun veya olmasın Arap ırkından olmayanları iktidara rakip olarak gören milliyetçi zihniyetleri, yönetimde Araplara öncelik tanınmasına yol açmıştır. Sayıca azınlık olmalarına rağmen Araplar, idari ve askeri aristokrasiyi oluşturuyorlardı ve çoğunlukla Arap olmayan kişilere yönetimde yer vermiyorlardı.⁷⁴

Bu durumdan dolayı zamanla çoğalan etnik unsurlar arasında anlaşmazlıklar artmaya başlayarak fitne döneminde gerçekleşen isyanların temelinde yatan faktörlerden biri haline gelmiştir. Özellikle Arap olmayanların ikinci sınıf muamele gördükleri tutumdan duydukları rahatsızlık ve yönetimde kendilerine yeterince yer verilmiyor olması, en önemli isyan hareketlerinde liderliğin Müvelled kesimden kişilerde olmasına sebebiyet vermiştir.

Ayrıca Tuleytula ve Sarakosta'daki soyluların Vizigotlar döneminden beri sahip oldukları eski mevki ve makamlarını kaybedip bu şekilde ikinci sınıf vatandaş yerine konmalarını kabullenemedikleri için, eski yönetici ve üst makam sahipleri olarak Araplara karşı hoşnutsuzlukları artmış ve bu da isyanların bu bölgelerde daha hızlı yayılmasına sebep olmuştur.

İbn Hayyân Müvelledûn ve Arapların arasındaki durumu şöyle özetlemektedir;

“İnsanlar fitneye meylecti. Bu zamanda Araplarla Müvelledûn ve Acem arasındaki olaylar giderek kötüleşt; herkes asabiyeye sarıldı; gruplaşmalar başladı; böylece cahiliyeye döndüler; karşılıklı birbirlerinin kanlarını döktüler.”⁷⁵

İsyanların temelinde asabiye faktörünün olduğunu isyancı liderlerin sözleri de desteklemektedir. Örneğin İbn Hafsûn Müvelledûn'u yanına çekmek için

⁷³ İbn Hayyân, *el-Muktebes*, thk. P. Melchor M. Antuna, 85. Şiirin çevirisi için bk.: Özdemir, *Endülüs'te Müvelledûn Hareketleri*, 285.

⁷⁴ O' Callaghan, *A History Of Medieval Spain*, 150-151.

⁷⁵ İbn Hayyân, *el-Muktebes*, thk. P. Melchor M. Antuna, 51.

yaptığı konuşmalarda halkın yönetimden ve Arapların tutumundan duyduğu memnuniyetsizliği dile getirmiştir;

“Ne kadar zamandır Emir size zulmediyor, mallarınızı zorla alıp sırtınıza gücünüzün üstünde yükler (vergiler) yüklüyor. Araplar sizi kendilerine köle olarak görüyor. Kişisel hırsım yüzünden böyle konuştuğumu zannetmeyin. Ben intikamınızı almak ve sizi köle gibi kullanılmaktan kurtarmak istiyorum.”⁷⁶

Bir diğer isyancı lider İbn Mervan'ın, dönemin veziri Hâşim b. Abdülaziz tarafından diğer vezirlerin önünde hakaret içeren cümlelerle küçük düşürülmesi, onun Kurtuba'dan kaçarak yeniden isyan etmesine sebebiyet vermiştir. Ayrıca *el-Muktebes*'te geçen başka bir rivayette Hâşim'in baskına gittiği kaledeki halka eğer aşağı inerlerse onları öldürmeyeceğini söylemesine rağmen sözünde durmadığı geçmektedir. Kaleden inenler içerisinden Hıristiyan erkekleri öldürüp, eşleri ve çocuklarını esir aldığı, Müslüman olduğunu söyleyenleri ise Kuran'dan rastgele sureler okumasını isteyerek sınava tabi tuttuğunu, okuyamayan kişilerin Müslüman olmadıklarını öne sürerek öldürülmelerini emrettiğinden bahsedilmektedir.⁷⁷

Yukarıdaki örneklerde geçen Hâşim b. Abdülaziz'in Müvelled kesime karşı haksız ve küçümseyici tutumu, onları isyancıların yanında yer almaya teşvik etmiş olabilir. Benzer bir şekilde Benû Kasî hareketinde, Kasî ailesinden Lübb b. Musa'nın Sarakosta'daki Arapları öldürmesi,⁷⁸ esasında Arap düşmanlığı fikrine sahip olduklarını göstermektedir. Bunda hükümetin Arap yanlısı davranışları etkili olmuştur. Müvelled bir aile olan Kasîlerin yerine Arap kökenli yöneticilerin idareye getirilmesi Müvelledlere yönetimde yer vermeye pek gönüllü olmadıklarını gösterir. Buna karşılık Kasî ailesi kendilerinin çoğunlukta oldukları Kuzey bölgelerinde yönetimin kendi içlerinden Müvelled kimselere verilmesini istedikleri için isyan etmişler, yeniden bölgede söz sahibi olur olmaz devlete itaat ederek isyancı tavırlarından uzaklaşmışlardır.

Yukarıdaki örneklerden anlaşıldığı üzere sosyal statülerinden memnun olmayan isyancı kesimin ayaklanmasının temelinde Arapların küçümseyici tutumu olsa da, dönemin içinde bulunduğu kötü ekonomik şartlar ikinci önemli isyan sebebidir.

⁷⁶ İbn İzâri, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/114, Dozy, *Spanish Islam*, 320.

⁷⁷ İbn Hayyân, *el-Muktebes*, thk. Mahmûd Ali Mekki, 362-363.

⁷⁸ İbnü'd-Delâi, *Terşî'u'l-ahbâr*, 31.

2. Ekonomik Faktörler

İç karışıklıkların yoğun olduğu Fitne Döneminde, devletin ekonomisi de bundan olumsuz etkilenmiştir. Ekonominin çoğunlukla tarıma dayandığı Endülüs'te,⁷⁹ vergiler devletin önemli gelir kaynakları arasındaydı. Hazineye giren vergiler, şer'î ve örfî olmak üzere iki kısımdan oluşmaktaydı. Şer'î vergiler, dini dayanağı olan ve her dönemde aynı adla toplanan vergilerdi. Müslümanlardan alınan zekât ve gayr-i Müslimlerin ödediği cizye bu gruba girmektedir. Bu şer'î vergilerin dışında, adı ve miktarı dönemden döneme değişebilen “mağârim” adı altında toplanan örfî vergiler vardı.⁸⁰

Özellikle iç savaşlar, tarım ürünlerinin tahrip olmasına sebep olmuştur. Gerek isyanları bastırmak isteyen devlet güçleri gerekse isyancılar, bir caydırma ve yıpratma taktiği olarak sık sık ekili arazileri tahribe, meyve ağaçlarını imhaya teşebbüs etmekteydi.⁸¹ Örneğin 873 yılında Sarakosta'da meydana gelen isyanın bastırılmasında ekili alanlar talan edilmiş ve ağaçlar kesilmiştir.⁸² Yine Tuleytula'da çıkan isyanı bastırmak için isyancıların üzerinden geçeceği köprü'nün ayakları zayıflatılmış ve nihayetinde köprü'nün mukavemeti azalınca üzerinden geçen çok sayıdaki isyancı köprü'nün çökmesi ile nehrin sularına düşerek ölmüştür.⁸³ Devletin kendi eliyle köprüleri, korunaklı kaleleri yıktırması ve ekili arazileri tahrip etmesi isyanların bastırılmasında işe yararken bir yandan da ekonomik olarak telafisi zor maddi zarara yol açmıştır.

Aynı zamanda ülkede meydana gelen deprem⁸⁴ ve kuraklık gibi tabî afetler de ekonomi üzerinde olumsuz etki bırakmıştır. 874 yılında görülen kuraklık nedeniyle halk toprağını ekemediği için mahsul elde edememiştir.⁸⁵ Bu durum halkın ödemek zorunda olduğu öşür vergilerinin azalmasına neden olmuş, elinde avucunda pek bir şey olmayan çiftçilerin de birtakım vergileri ödeme hususunda devletle gerilim yaşamalarına sebep olmuştur.

⁷⁹ O' Callaghan, *A History Of Medieval Spain*, 154.

⁸⁰ Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 107-110.

⁸¹ Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*, 111.

⁸² İbn İzâri, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/102.

⁸³ İbn İzâri, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/96.

⁸⁴ Emir Muhammed Döneminde 881 yılında halkın korkudan şehirleri terk ettiği büyük bir deprem meydana gelmiştir. bk.: *Zikru Bilâdi'l-Endelüs*, thk. Abdulkadir Bubaye (Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2007), 193.

⁸⁵ İbnü'l-Kütyye, *Târihu İftitâhi'l-Endelüs*, 2/100.

Nitekim duruma göre miktarları değişebilen vergilendirme sistemi (örfi vergiler) merkezi hükümete karşı toplumsal huzursuzluk ve muhalefetin en önemli kaynaklarından biri olmuştur. İnsanlar vergilendirmenin ağır bir yük olduğunu düşünüyorlardı.⁸⁶ İç savaşların ve doğal afetlerin olumsuz etkilediği ekonomik hayat, halkın vergileri ödeme noktasında sıkıntı yaşamasına sebep olmuştur. Bunun yanı sıra yöneticilerden bazılarının vergi tahsili konusunda halkın içinde bulunduğu kötü ekonomik tabloyu göz ardı ederek, oldukça katı yaptırımlarda bulunması iç isyanları tetikleyen sebeplerden birisi olmuştur.

Endülüs toplumunun bir parçası olan Müvelledûn, vergileri ödemekle mükellef olan grubun içerisindeydi. Emir Muhammed döneminde ayaklanan isyancı Müvelled lider İbn Hafsûn'un Reygo bölgesinde ilk kez isyana kalkışması, öncelikle bölgede vergileri toplamaktan sorumlu olan görevlinin halka karşı sert uygulamalarından kaynaklanmaktadır. Aynı şekilde İbn Hafsûn'un hareketine destekçi toplamak için çevresindeki Müvelledûn'a hitap ederken bahsettiği sorunlardan birisi de halka güçlerinin üzerinde vergi yüklenmesiydi.⁸⁷ Bu durumu gören Emir Münzir, babasından farklı olarak idareye geldiğinde ilk olarak halkın zorlandığını fark ederek vergileri düşürmüştür.⁸⁸ Ancak geç alınan bu tedbir, bir miktar fayda sağlasa da isyanı tetikleyen daha birçok neden sebebiyle isyanların önüne geçememiştir.

Nüfusun çoğunluğunu Müvelledûn'un oluşturduğu isyancı Tuleytula halkının, şehri III. Abdurrahman'a teslim ederken şart koştukları maddelerden birisi, fazla vergilerin kaldırılmasıydı.⁸⁹ Benzer bir şekilde Batalyevs'te isyan hareketi başlatan İbn Mervan ise, kendisinden vergi alınmamasını, isyan etmeme şartları arasında zikretmişti.⁹⁰

3. Siyasi Faktörler

Bu dönemden önceki valiler, yaşça büyük ve tecrübeli kişilerden seçiliyor olmalarına rağmen, fitne döneminde durumun değiştiği görülmektedir. Emir Muhammed zamanında yaşça küçük ve ehliyeti olmayan kişilerin

⁸⁶ Roberto Marín-Guzmán, "The Causes of the Revolt of 'Umar ibn Hafsûn in al-Andalus (880-928): A Study in Medieval Islamic Social History", *Journal of Arabic and Islamic Studies* (Leiden: E.J. Brill, Temmuz, 1995), 42/180.

⁸⁷ İbn İzâri, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/114

⁸⁸ *Zikru Bilâdi'l-Endelüs*, 195.

⁸⁹ İbn Hayyân, *el-Muktebes*, thk. Pedro Chalmeta, 322.

⁹⁰ İbnü'l-Kütüyye, *Târîhu İftitâhi'l-Endelüs*, 2/102.

görevlendirilmesi, halka kötü muamelede bulunmalarına dayanak sağlamıştır. İbn Kutıyye Emir Muhammed dönemindeki valileri şu cümleler ile vasıflandırmıştır:

“Emir Muhammed valileri seçmede özen gösterirdi. Ancak Hâşim (b. Abdülazîz) görev başına gelince, valilerin tecrübeli ve olgun yaştakiler arasından seçilmesi âdetini terk ettirdi. Bunun yerine yaşça genç olanların göreve getirilmesini sağladı. Valiler rüşvete yöneldi ve “el-münâsifun”⁹¹ olarak isimlendirildiler.”⁹²

Görevlilerin liyakatsiz kişilerden seçilmesinin sonuçlarına örnek olarak Hamdûn b. Besîl verilebilir. 874 yılında görülen kuraklık nedeniyle halk toprağını ekemediği için, öşür vergisini ödemeyi gerektirecek mahsul de toplayamamıştı. Ancak Emir Muhammed bunun bir bahane olarak geçerli olamayacağını söyleyerek Hamdûn b. Besîl’i vergileri toplaması için görevlendirmişti. Zalimliği ile bilinen Hamdûn vergi toplamak adına kırbaçlatmaktan öldürmeye varıncaya kadar haksız uygulamalarda bulunmuştu.⁹³

Aynı şekilde Emir Muhammed’in baş vezirliğini yapan Hâşim b. Abdülaziz’in emri altındakilere ve isyancılara karşı kendini beğenmiş ve kıskanç olmaktan dolayı takındığı sert tutumlar, devleti ifsada uğratmıştır.⁹⁴ Buna örnek olarak, isyancı müvelled lider Abdülmelik İbn Mervan’a vezirlerin önünde rencide edici sözler sarf ettiği zikredilmektedir.⁹⁵ Bu sözlerinden dolayı öfkelenen İbn Mervan Kurtuba’dan kaçarak yeniden isyan teşebbüsünde bulunmuştur. Devletin zaten karışık olan siyasi tablosu, Hâşim b. Abdülaziz’in uzlaşmacı olmayan davranışları sebebiyle daha da karmaşık bir hal almıştır.

Yine Hâşim’in hatalı kararlar alarak uyarıldığı rivayetler bulunmaktadır. Komşusunun evini zorla sahiplenmek isteyip reddedilince, ev sahibini hapsedtiği bu durumun öğrenilmesiyle uyarı aldığı zikredilmektedir.⁹⁶ Aynı şekilde, aldığı kararlarda hataların olduğunu ve aceleci olduğu için Emir Muhammed’i de yanlıya sevk ettiğini *el-Beyânü'l-Muğrib*’de geçen şu rivayetten anlıyoruz: “Ey Hâşim, kim aceleyi tercih ederse hata yapar. Eğer biz senin yanlış hükümlerine

⁹¹ Özdemir, ‘el-münâsifun’ kelimesini “Halkın mallarına el koyarak bu malları ikiye bölüp yarısını alanlar” olarak açıklamaktadır. bk. Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları Siyasi Tarih* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 104-105.

⁹² İbnü'l-Kütüyye, *Târihu İftitahi'l-Endülüs*, 2/86.

⁹³ İbnü'l-Kütüyye, *Târihu İftitahi'l-Endülüs*, 2/100.

⁹⁴ Salim, *Târihu'l-Muslimîn*, 244.

⁹⁵ İbnü'l-Hatîb, *A'mâlü'l-a'lâm*, 2/22.

⁹⁶ İbnü'l-Kütüyye, *Târihu İftitahi'l-Endülüs*, 2/98.

kulak verseydik ve onlara göre hareket edecek olsaydık, biz de senin suç ortağın olurduk. Onun için acele etme, temkinli ve yavaş ol. Zira sen acele edersen, sana da acele edilir.”⁹⁷

Tüm bunlara rağmen Emir Muhammed’in Hâşim b. Abdülaziz’i görevden neden almadığı akıllara gelen bir sorudur. Kuvvetle muhtemeldir ki, Emir Muhammed gerek ülke dışına çıkılan seferlerde gerekse isyanların bastırılması hususunda devlete ettiği hizmetleri göz önünde bulundurarak Hâşim b. Abdülaziz’i görevde tutmayı tercih etmiştir. Ancak Muhammed’den sonra göreve gelen Emir Münzir’in yapacağı ilk düzenlemelerden birisi de Hâşim’in görevden alınması olacaktır. Çünkü Emir Muhammed’in yaptığı görevlendirmeler halkın tepkisini çekerek nefret duygusu uyandırmış, yeri geldiğinde isyancıların hareketlerinin büyümesine sebep olmuştur.

Emir Muhammed’in görevlileri seçerken yanlış kararlar almasının yanı sıra halka karşı sert tutumu da üzerine öfke çekmesine sebep olmuştur. Mesela onun, 260/873–874 yılında meydana gelen kıtlık yüzünden ekinlerini hasat edemeyen çiftçilerden vergi toplanması konusunda ısrarcı olması⁹⁸ buna iyi bir örnektir. Kendisine halkın içinde bulunduğu zor durumu göz önünde bulundurarak, kıtlık olan senenin vergisinden muaf tutulması konusunda öneride bulunanları dinlemeyerek vergilerin toplanmasını emretmiştir. Ancak yiyecek ekin bile bulmakta zorluk yaşayan halk için devlete vergi ödeme yükümlülüğü çok ağır gelmiştir. Bu durumdan dolayı yönetime karşı hoşnutsuzlukları artmıştır.

4. Coğrafi Faktörler

Bazı kaynaklar ve değerlendirmeler Endülüs’te bu kadar çok isyanın vuku bulmasının nedenlerinden biri olarak, bölgenin sahip olduğu coğrafi yapıya işaret etmektedirler ki, İbn Hatîb bunlardan biridir.⁹⁹ Endülüs coğrafi olarak düz olmayan bir bölgede yer almakta ve ülkede birçok yüksek sıradağ bulunmaktadır. Böyle bölgelerde yaşayan halklar genellikle dayanıklı ve haşin bir yapıya sahip olurlar. Bu dağlık yapı isyan hareketlerine de iyi bir zemin sağlar. Ayrıca kuzeydeki Hıristiyanlar ile yapılan uzun savaşlar bu bölgedeki insanları daha da savaşçı hale getirmiş ve sürekli olarak savaşmaya hazır bir ruh hali kazandırmıştır.

⁹⁷ İbn İzâri, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/107.

⁹⁸ İbnü'l-Kütiyye, *Târihu İftitahi'l-Endülüs*, 2/100.

⁹⁹ İbnü'l-Hatîb, *A'mâlü'l-a'lâm*, 2/36.

Bunun yanı sıra sağlam kaleler ve hisarlar ile yüksek dağlar ve coşkun nehirler gibi doğal unsurlar, bölgeler arasında tabii engeller oluşturmaktadır. Bu engellerin oluşturduğu direnme mekanizmaları sayesinde çıkan isyanlarda bölgelerin halkları daha uzun süre mukavemet gösterebilmişlerdir. Ayrıca isyanlarında başarısız olmaları durumunda yüksek dağlık bölgelere, korunaklı kalelere sığınarak yönetimin cezasından kurtulabilmişlerdir.¹⁰⁰

Büyük isyanların gerçekleştiği bölgelere göz atıldığında, isyanların en fazla çıktığı ve çok uzun sürdüğü gerek Bubeşter/Bobastro dağı, gerek Tuleytula ve gerekse Sarakosta'nın ortak coğrafi özellikleri bulunmaktadır. Her birinin yüksek ve dağlık bölgelerde konuşlanmış olmasından dolayı coğrafi konumları isyan çıkarmaya müsaittir. Üç tarafından Tajo Nehriyle çevrili olan Tuleytula, karayla tek bağlantısı olan kısmının da etrafı yüksek dağların üzerine kurulmuş kalelerle kuşatılmış korunaklı bir şehirdir.¹⁰¹ Bu korunaklı şehir, gerek İber yarımadasının içinden gerekse dışından gelecek saldırılara karşı, kendi başına doğal setler ile çevrilmiş oluyordu. Bu setler aynı zamanda askerlerin şehre karadan ulaşmalarını zorlaştırdığı için isyanlarla baş edilme sürelerini uzatmaktaydı. Şehrin bu korunaklı coğrafi konumunun da isyancıların başlattığı ayaklanmaları kolaylaştırıp isyanı bastırmayı zorlaştırdığını tahmin etmek zor değildir.

Aynı şekilde İbn Hafsûn'un kendisine isyan etmek için seçtiği Bobastro Kalesi, her tarafı sarp ve korunaklı kalelerle çevrili yüksek bir tepede yer almaktaydı. Himyerî kalenin iyi korunmuş iki kapısı olduğunu ve bu kapılara erişimin nehir boyunca dar bir yolun ardından mümkün olduğunu teyit etmektedir.¹⁰² Böylece kalenin bulunduğu dağlara erişilememesi, isyancıların uzun süre dayanıp hayatta kalmalarına olanak sağlıyordu. Ayrıca dağın tepesinden isyancılar erişimi kontrol edebiliyor ve herkesin yaklaşımını durdurabiliyordu.¹⁰³ Kısacası devlet merkezinden uzaktaki bu bölge, zapt edilmesi zor bir konumda yer alıyordu.

¹⁰⁰ Âl-i Ali, *Endülüs Tarihi*, 163-164.

¹⁰¹ el-Himyerî, *er-Ravzü'l-Mi'tar*, 393.

¹⁰² el-Himyerî, *er-Ravzü'l-Mi'tar*, 79.

¹⁰³ Roberto Marín-Guzmán, "The Rebel Fortresses in al-Andalus: The Case of Bobastro", *Journal of Arabic and Islamic Studies* (Leiden: E.J. Brill, 2007), 46/65.

Benû Kasî ailesinin isyan ettiği Sarakosta şehri ise, Endülüs'ün kuzeydoğusunda deniz seviyesinden oldukça yüksekte olup güçlü surları ve stratejik konumu ile önemli şehirlerden birisiydi.

Şehirlerin coğrafi konumlarındaki bu benzer özellikler, isyan çıkarmak için müsait olduğu kadar, devlet için de başlayan isyanları bastırmanın güç olmasına sebebiyet vermekteydi. Askeri kuvvetler kalelerin müstahkem yapılarını aşmaya muktedir olamadıkları için günlerce surların önünde bekleyerek içerdeki isyancıları yıpratma politikası izlemek zorunda kalmışlardır. Bu da isyanların uzun bir müddet bastırılmadan devletin askeri gücünün meşgul edilmesi demek oluyordu. Bunun yanında eş zamanlı olarak farklı bölgelerde çıkan isyanlar da yeterli seviyede askeri gücün gönderilmesine imkân vermiyordu.

Diğer şehirlere nispeten merkezi bir konumda yer alan ve devletin başkenti olan Kurtuba, isyancılar için cazip bir merkez olmamıştır. Devletin idari kadrosunun ve askeri gücünün yer aldığı bu şehirde çıkacak bir isyan kısa sürede bastırılacağı için bu zaman diliminde isyan merkezleri arasında Kurtuba şehrinin adı geçmemektedir.

D. Sonuç

Endülüs tarihi içerisinde birinci “Büyük Fitne Dönemi” olarak isimlendirilen ayaklanma ve karışıklıkların baş edilmesi güç bir seviyeye ulaştığı dönem, 60 yıllık uzun bir süreyi kapsamaktadır. Bu dönemde göreve gelen üç Emevi hükümdarı farklı yöntemlerle ülkede sükûneti tesis etmeye çalışmış ancak üçüncü Emir Abdullah'ın iktidarda olduğu dönem (888-912) olayların iyice tırmandığı ve katlanarak büyüdüğü yıllar olmuştur.

Devletin eş zamanlı çıkan isyanlar karşısında birlik göndermekte zorluk yaşadığı veya tehlikesinin daha da büyümesinden korktuğu için göz yummak zorunda kaldığı İşbiliye ve Sarakusta gibi şehirler, merkezi idareden kopuk bir şekilde iç işlerinde bağımsız olarak yönetilmiştir. Endülüs'ün güneyinde hâkimiyet alanını genişleten İbn Hafsûn, gerek diğer isyancıları destekleyerek gerekse kendi başlattığı ayaklanmalara liderlik yaparak devletin ekonomik ve askeri gücünü yıpratmıştır. Devlete vergi ödemeyi reddederek kendisine katılan destekçilerine koruma sağlayacağını söyleyip etrafına topladığı insanların da vergilerini devletten mahrum etmiştir.

Sayıcı Araplardan daha fazla olmalarına rağmen, sosyal statü bakımından ikinci sınıf muamelesi görmekten şikâyetçi olan başta Müvelledûn olmak üzere

diğer etnik unsurların toplum içerisinde kaynaşması gecikmiştir. İsyanlar sebebiyle kendi bölgelerinde bağımsız olmak için devlete karşı gelen gruplar, toplumun bölünmesine sebep olmuştur.

Büyük Fitne Dönemi'nde gerçekleşen isyanların nedenlerini anlamak, Endülüs tarihi içerisinde vuku bulan diğer isyanların mahiyetini ve devletin niçin yıkıldığını anlamamızı kolaylaştıracaktır. Nitekim bu dönemde gerçekleşen isyanlar sebebiyle Hıristiyan krallıkları devletleşmek için fırsat kazanmış ve bu durum Müslüman topraklarına saldırılarına olanak sağlamıştır.

E. Kaynakça

- Adıgüzel, Cumhur Ersin. “Zünnûniler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 19 Ağustos 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/zunnuniler>
- Ahbâru Mecmû'a*. thk. İbrahim el-Ebyârî. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Mısırî, 1409/1989.
- Âl-i Ali Nureddin. *Endülü's Tarihi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2010.
- Amabe, Fukuzo. *Urban Autonomy in Medieval Islam: Damascus, Aleppo, Cordoba, Toledo, Valencia and Tunis*. Leiden: Brill, 2017.
- Chalmeta, P.. “Banû Kasî”. *The Encyclopaedia of Islam New Edition*. 4/712-713. Leiden: Brill, 1997.
- Collins, Roger. *A History of Spain, Caliphs and Kings: Spain, 796–1031*. ed. John Lynch. New Jersey: Wiley-Blackwell Publishing, 2012.
- Cutler, Allan. "The Ninth-Century Spanish Martyrs' Movement and the Origins of Western Christian Missions to the Muslims". *The Muslim World* 55/4 (Ekim, 1965), 321-339. <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.1965.tb02690.x>
- Dozy, Reinhart Pieter Anne. *Histoire des Musulmans d'Espagne "Spanish Islam"*. trans. F. Griffin Stokes. London: Chatto-Windus, 1913.
- el-Himyeri İbn Abdülmün'im. *er-Ravdu'l-Mi'târ fî Haberi'l-Aktâr*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Müessesetü Nâsiri's-sekâfiyye, 1400/1980.
- el-Makkari, Ahmed b. Muhammed et-Tilimsani el-Mağribi. *Nefhu't-Tib min Ğusni'l-Endelüsi'r-Ratîb*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdir, 1997.
- en-Na'naî, Abdülmecid. *Târîhu'd-devleti'l-Emeviyye fî Endelüs*. Beyrut: Dârü'n-Nahdati'l-Arabiye, 1986.
- Guzmán, Roberto Marín. “The Causes of the Revolt of ‘Umar ibn Hâfşun in al-Andalus (880-928): A Study in Medieval Islamic Social History”. *Arabica* 42/2 (Temmuz, 1995), 180-221. <https://doi.org/10.1163/1570058952583291>
- Guzmán, Roberto Marín. “The Rebel Fortresses in al-Andalus: The Case of Bobastro”. *Journal of Arabic and Islamic Studies* 46/1 (2007), 41/71. <http://www.jstor.org/stable/20839054>
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân. *Kitâbü'l-İber ve divânü'l-mübtede' ve'l-haber fî eyyâmü'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men âsarahum min zevi's-sultânü'l-ekber*. thk. Halil Şehade. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1408/1988.
- İbn Hayyân. *el-Muktebes fî tarihi'l-Endelüs*. thk. Mahmûd Ali Mekki. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1973/1393.
- İbn Hayyân. *el-Muktebes fî tarihi'l-Endelüs*. thk. P. Melchor M. Antuna. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1937.
- İbn Hayyân. *el-Muktebes fî tarihi'l-Endelüs*. thk. Pedro Chalmeta. Rabat-Madrid: el-Ma'hadi'l-İsbani el-Arabi İi's-Sekafe, 1979.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *Cemheretü Ensâbü'l-Arab*. thk. Komisyon. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- İbn İzâri, Ebu Abdullah Muhammed el-Merrakuşî. *el-Beyânü'l-Muğrib fî Ahbari'l-Mağrib ve'l-Endülü's*. thk. G.S.Colin – E.Levi Provençal. Beyrut: Dâru's Sekafe, 1403/1983.

- İbnü'l-Kütüyye, Ebu Bekir Muhammad Kurtubî. *Târîhu İftitâhi'l-Endelüs*. thk. İbrahim el-Ebyari. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Misri - Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Lübani, 1409/1989.
- İbn Saîd, Ali b. Musa. *el-Muğrib fi Hule'l-Mağrib*. thk. Şevki Dayf. Kahire: b.y., 1372/1953.
- İbnü'l-Hatîb, Lisanüddîn. *A 'mâlû'l-a'lâm fi men büyi'a kable'l-ihtilâm min mülûki'l-İslâm*. thk. Seyyid Kesrevî Hasen. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- İbnü'l-Esîr. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-Arabi, 1997.
- İbnü'd-Delâî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. Enes b. Dilhâs el-Uzrî ed-Delâî. *Terşî'u'l-ahbâr ve tenvî'u'l-âşâr ve'l-bustân fi garâ'ibi'l-büldân ve'l-mesâlik ilâ cem'i'l-memâlik*. thk. Abdülâzîz el-Ehvânî. Madrid: Mehad ed-Dirâsât el-İslâmiyye, 1965.
- İnan, Muhammed Abdullah. *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1997.
- Küçüksipahioğlu Birsnel vd.. *İslâm Tarihi ve Medeniyeti Külliyatı*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.
- Miranda, A.H.. "İbn Qasî". *The Encyclopaedia of Islam New Edition* 3/815-816. Leiden: Brill, 1997.
- Nüveyrî, Şihâbüddîn Ahmed b. Abdülvehhâb. *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*. Kahire: Dârü'l-Kütüb vel-Vesaikil-Kavmiyye, 2003.
- O' Callaghan Joseph F. *A History Of Medieval Spain*. New York: Cornell University Press, 1975.
- Özdemir, Mehmet. "Endülüs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 18 Ağustos 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/endulus#1>
- Özdemir, Mehmet. "Müvelledûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 19 Ağustos 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muvelledun--endulus>
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları Siyasi Tarih*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs'te Müvelledûn Hareketleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 1989.
- Pirenne Henri. *Mohammed and Charlemagne*. trans. Bernard Miall. London: George Allen & Unwin Ltd, 1939.
- Sâlim, S. Abdülâzîz. *Tarihi'l-Muslimîn ve Asârihim fi'l-Endelus*. Lübnan: Dârü'l Meârif, ty.
- Scott, Samuel Parsons. *History of the Moorish Empire in Europe*. Philadelphia: J. B. Lippincott Company, 1904.
- Şeyban, Lütfü. *Endülüs*. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2016.
- Watt, W. Montgomery & Cachia, Pierre. *Endülüs Tarihi*. çev. Qiyas Şükürov- Cumhuriyet Ersin Adıgüzel. İstanbul: Küre Yayınları, 2018.
- Wolf, Kenneth Baxter. *Conquerors and Chroniclers of Early Medieval Spain*. Liverpool: Liverpool University Press, 2011.
- Zikru Bilâdi'l-Endelüs*. thk. Abdulkadir Bubaye. Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2007.

Hanefi İlet Teorisinde Asıla Özgü Vasıflar İle Ta'İlin İmkânı

Zuhal Dağ*

Öz

Fıkıh usûlünde Kalam ilmiyle etkileşim içerisinde şekillenen illet teorisi, aynı mezhep içerisinde dahi yeknesak bir yapıya sahip değildir. Hicri 5. asırda Debûsî'nin teorik çerçevesini kurduğu, Serahsî ve Pezdevî'nin eserleri ile olgunlaşan Hanefi illet teorisi, zaman zaman mezhep içi ihtilafa konu olmuş ve tenkit edilmiştir. Bu eleştiriler, fıkıh usûlünün kelâmî öncüllerle alakasını kurmaya çalışan ve Mâtürîdîliği itikadî mezhep olarak benimsemiş Semerkant ulemasında daha belirgindir. Sözü edilen ihtilaflar, illet-hüküm ilişkisi hususundaki yaklaşım farklılığından kaynaklanmakta ve sahih bir kıyas işlemi için gerekli olan şartlara yansımaktadır. Fukahâ metoduna göre eser vermiş Hanefi usûlcülerin sahih bir kıyas işlemi için gerekli gördükleri şartlardan biri olan “asıldaki vasfın müte'addî oluşu” bunlardandır. Bu şart aynı zamanda müstenbat illetin işlevini ifade etmektedir. Zira onlar için kıyas ile ta'İl aynı şeydir. Bu nedenle, Hanefi usûlcülerin geneline göre asıla özgü vasıflar ile ta'İlde bulunmak caiz değildir. Buna karşılık Alâeddin es-Semerkandî ve Lâmişî gibi usûlcülere göre bu nitelikte vasıflar ile ta'İlde bulunmak câizdir. Bu makalenin amacı mezkûr ihtilafın dayandığı hususları tespit ve tahlil etmektir. Bunun için metinler arası mukayese yöntemi kullanılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh usûlü, Hanefi Mezhebi, Ta'İl, Kıyas, İlet.

* Dr. Öğretim Üyesi, Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, ORCID:0000-0002-9019-0199, dag.zuhal@hotmail.com

Possibility of At-Ta‘lîl With Characteristics Specific to Al-‘İlla In The Ḥanafîs’ Theory of Al-‘İlla

Abstract

The theory of al-‘illa in the uṣūl al-fiqh which is shaped in interaction with the science of al-kalām, does not have a unique structure even within the same sect. Ḥanafîs’ theory of al-‘illa, which al-Dabūsî established its theoretical framework and matured with the works of al-Sarakhsî and al-Bazdawî, was sometimes the subject of sectarian conflict and was criticized. These criticisms are more apparent in the scholars of Samarqand who are trying to establish the connection between uṣūl al-fiqh and premises of al-kalām, and accepted Mâtūrîdism as a sect in questions of belief (i‘tiqād). The aforementioned conflicts stem from the difference in approach in the relation between al-‘illa and al-ḥukm and are reflected in the conditions required for a valid analogy (al-qiyās). Cause’s having been transitive that one of the conditions which Ḥanafî jurist-uṣūlîs (fuqahā’) find necessary for a legitimate analogy, is among them. This condition denotes the function of al-‘illa al-mustanbaṭa as well. For as much as, for them, al-qiyās and at-ta‘lîl are the same things. Therefore, it is not permissible to take characteristics specific to the original (al-‘illa al-qāṣira) as the cause. In contrast, according to scholars such as Alā al-Dīn al-Samarqandî and Lāmiṣî, it is permissible to take such characteristics as the cause. The purpose of this article is to identify and analyze the issues on which the aforementioned dispute is based. For this, the intertextual comparison method will be used.

Keywords: Uṣūl Al-Fiqh, Ḥanafî Sect, At-Ta‘lîl, Al-Qiyās, Al-‘İlla.

إمكان التعليل بالآوصاف القاصرة عند الحنفية

الخلاصة

إن نظرية العلة في أصول الفقه التي تشكلت تأثراً بعلم الكلام ليس لها بنية موحدة، حتى وإن كانت داخل نفس الطائفة. قام الدبوسي بتأسيس الإطار النظري لليلة في العام الخامس من الهجرة، وقد تطور مع أعمال السرخسي والبزدوي، وأصبحت موضع جدل داخلي وتم انتقادها من وقت لآخر. تتجلى هذه الانتقادات بشكل أكبر في علماء سمرقند، الذين حاولوا إقامة علاقة بين أصول الفقه والمقدمات الكلامية واعتمدوا الماتريدية. تنشأ الخلافات المذكورة أعلاه من الاختلاف في النهج فيما يتعلق بالعلاقة بين العلة والحكم وتنعكس في الشروط المطلوبة لإجراء مقارنة سليمة. وفقاً لمنهج الأحناف، فإن أحد الأشياء التي يعتبرها علماء الحنفية ضرورية لإجراء قياس صحيح هو "كون الوصف الموجود في الأصل متعدباً". ولهذا الشرط عن وظيفة العلة في الوقت ذاته. فالقياس والتعليل هما نفس الشيء بالنسبة لهم. ولهذا لا يجوز التعليل بالصفات القاصرة عند عامة علماء الحنفية. من ناحية أخرى، يجوز إجراء تعليل بهذه الصفات وفقاً للأصوليين مثل علاء الدين السمرقندي و اللامشي. الغرض من هذه المقالة هو تحديد وتحليل القضايا التي يستند إليها النزاع المذكور أعلاه. لهذا، سيتم استخدام طريقة المقارنة بين النصوص.

الكلمات المفتاحية: أصول الفقه، مذهب الحنفية، التعليل، القياس، العلة.

A. Giriş

İslam hukuk usûlünün temel konularından birisi olan kıyas, merkezinde illetin bulunduğu bir yapıya sahiptir. Bu bağlamda usûl âlimleri, dini hükümlerde ta'îlîn caiz olup olmadığı meselesinden başlayarak illetin tanımı, mahiyeti, sıhhat şartları, illeti belirleme yolları, illete itiraz yolları vs. gibi mevzuları ele alan geniş kapsamlı değerlendirmelerde bulunmuşlar ve ihtilaf etmişlerdir. Önemli bir bölümü teorik düzeyde kalan bu ihtilaflar, amelî olarak aynı mezhebe mensup usûlcüler arasında da görülür. Bunun yaşanmasında, diğer faktörlerin yanı sıra kelâm-fıkıh usûlü ilişkisi hususundaki yaklaşım farklılığının önemli bir etkisi bulunmaktadır. İletinin esas itibarıyla kelâm ilminin konusu oluşu¹ ve fıkıh usûlü telifinde belirli bir dönem kelamcı metodun etkin olduğu göz önünde tutulursa, bu ihtilafların mevcudiyetini doğal karşılamak gerekir.²

Hanefî illet teorisi müçtehit imamlar döneminden itibaren oluşmaya başlamışsa da elimizdeki en erken tarihli eser, Cessâs'ın (ö. 370/981) *el-Fuşûl'*ü olduğu için önceki dönemlere ait teorik tartışmalara ancak bu eser sayesinde ulaşabilmekteyiz.³ Bununla birlikte Hanefî illet teorisinin Debûsî (ö. 430/1039) ile zirveye ulaştığını⁴ ve onun eserine nazaran daha olgun ve işlenmiş eserler olan Serahsî'nin (ö. 483/1090 [?]) *el-Uşûl'*ü ve Pezdevî'nin (ö. 482/1089) *Kenzü'l-vüşûl'*ü ile sınırlarının net bir şekilde tayin edildiği söylenebilir. Mezkûr usûl

¹ Kurucu imamlarda düşünce bazında mevcut olmasına karşın, fıkhi olarak kapsamlı bir illet teorisinin ortaya çıkışı, kelamcılarının ilim, nazar ve istidlâl şekilleri, hüsün-kubuh ve aslah nazariyeleri hakkındaki görüşlerinin etkisiyle sonraki süreçte gerçekleşmiştir. Nitekim illet teriminin hicri 3. asrın başlarında kelam ilmine girdiği, fıkıh ve fıkıh usulünde terim olarak kullanımının ise 3. asrın sonları ile 4. asrın başlarında belirgin hale geldiği ifade edilir. Fakat bu döneme ait usûl eserleri günümüze ulaşamadığından, illet teorisi ile ilgili detaylı bilgilere hicri 4. asır ve sonrasına ait usûl eserleri sayesinde elde edilmekteyiz. bk. İbrahim Kâfi Dönmez, "İlet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/117; Tuncay Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 38.

² Usûl yazımında etkileşim içerisinde olduğu ilimlerle ilişkisi bakımından takip edilen farklı yöntemler için bk. Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi* (Ankara: İSAM Yayınları, 2008), 106-134.

³ Cessâs'ın illet teorisinin detayları için şu esere müracaat edilebilir: Soner Duman, *Cessâs'ın "el-Fuşûl fi'l-usûl" Adlı Eserinde İlet Kavramı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000).

⁴ Debûsî'nin illet teorisi ile ilgili detaylı bir analiz için bk. Abdullah Durmuş, *Takvîmü'l-edille Adlı Eseri Çerçevesinde Debûsî'de Naslar Dışındaki Şer'î Deliller* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000), 62-82.

âlimleri, eserlerini kelâmî tartışmalardan uzak tutmuşlar, daha çok fıkıh ağırlıklı olarak telif etmişlerdir. Onlar Mu‘tezilî temayüllere karşı çıktıkları gibi Eş‘ârî ve Mâtürîdî tarzı kelim anlayışından da uzak durmuşlardır. Onlara göre fıkıh usulü, yalnız fıkıhla bağlantılı bir ilim olup kelamla ilgisi olmadığı gibi başka bir ilmin dalı da değildir.⁵ Bu durum, onların illet ve kıyas konusundaki anlayışlarına da yansır. Buna karşın fıkıh usûlünün kelâmî öncüllerle bağlantısının kurulmasını gerekli gören ve itikatta Mâtürîdî olan bazı Hanefî usûlcülerin, usulün diğer bazı meselelerinde olduğu gibi genelde ta‘lil özelde kıyas ve illet hususunda, yukarıda zikredilen usûl âlimlerine bazı itirazlar yönelttikleri görülür. Semerkant ulemasından olan Alâeddin es-Semerkandî (ö. 539/1144) ve Lâmişî (ö. VI./XII. yüzyılın ilk yarısı) bu âlimlerin başında gelir. Kıyas ve illetin tanımından başlayarak, illetin mahiyeti, illet-hüküm ilişkisi, kâsır illetle ta‘lilin cevazı, illetin tahsisi, sahih bir kıyas işlemi için gerekli olan şartlar vb. mevzularda fukahâ metoduna göre eser vermiş Hanefî usûlcülerin görüşlerini, kelâmî bir süzgeçten geçirip bazı hususlarda itiraz ederek değerlendirmelerde bulunurlar. Bu ihtilaflar tek bir makalede ele alınamayacak ölçüde geniş kapsamlıdır. Bu nedenle makalemiz, “illet olarak tespit edilen vasfın asıla özgü olmaması” diğer bir deyişle “müte‘addî oluşu” şartı çerçevesindeki ihtilaflar ile sınırlandırılmıştır. Farklı mezheplere mensup usûlcüler arasındaki ihtilaflar ile nedenleri daha önce müstakil bir çalışmaya konu edilmiş, bu çalışmada Debûsî ve Gazzâlî (ö. 505/1111) merkeze alınarak usûlcülerin argümanları karşılaştırmalı olarak incelenmiştir.⁶ Ancak Hanefî usûlcülerin kendi arasındaki görüş ayrılıkları ve nedenleri, yeterince ele alınmamıştır. Hanefî usûlcülerin ihtilafları, fukahâ metoduna göre eser telif eden Hanefîlerin kâhîr ekseriyeti ile Semerkant uleması arasında görülmektedir. Bu nedenle araştırmamızı, bu iki yaklaşımı temsil eden usûl eserleriyle sınırlandırdık.

İletinin müte‘addî oluşu, o illetin mevcut olduğu asla başka meselelerin kıyas edilebileceği şekilde umumi bir vasıf olması, sadece o asılda mevcut hususi bir vasıf olmaması demektir. Kâsır illet ise, te‘addî özelliği taşımayan, sadece bulunduğu nasstaki hükmü gösteren ve başka bir meselenin o nassa kıyas edilmesine imkân vermeyecek şekilde hususilik taşıyan bir vasıftır.⁷

⁵ Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, 108.

⁶ Bu çalışma için bk. Halit Çalış, “Kâsır İletle Ta‘lil Tartışmalarına Metodolojik Bir Katkı”, *Usûl* 4/2 (2005), 73-98.

⁷ Muhammed A‘lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfü İştîlâhâtî'l-fünûn ve'l-‘ulûm*, nşr. Ali Dahrûc - Abdullah Hâlidî (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), “illet”,

Cessâs⁸, Debûsî⁹, Serahsî¹⁰ ve Pezdevî¹¹ ile onların çizgisini takip eden diğer Hanefî usulcüler¹², ta'îlin sıhhati için illetin müte'addî oluşunu şart görürken, Semerkant meşâyihî¹³ böyle bir şartı gerekli görmez. Şâfîilerin cumhuru da ikinci görüşü benimsemiştir.¹⁴ Debûsî, Serahsî ve Pezdevî, bu konuyu, 'kıyasın sıhhat şartları' ve 'illetin hükmü' başlıklarında ele alırlar. Semerkant Hanefîlerinin görüşlerinin adeta temsilcisi durumunda olan Alâeddin es-Semerkandî ile Lâmişî bu meseleye, Irak meşâyihinin görüşlerini değerlendirmek amacıyla 'kıyasın şartları' başlığında yer verirler. Bu konudaki görüş ayrılığının temelinde, hüküm-illet ilişkisi konusunda Hanefîlerin çoğunluğu ile Semerkant uleması arasındaki yaklaşım farklılığı vardır. Bu bağlamda nas mahallinde hükmün nassa mı yoksa illete mi izafe edileceği meselesinde ihtilaf edilmiştir. Bu konu aynı zamanda "belirli bir nassın mu'allel olduğunun delili nedir?" sorusuna verilen cevabı da etkiler.¹⁵ Bu nedenle makalemizde illet-hüküm ilişkisi hususunda genel bir çerçeve çizdikten sonra kıyas özelinde illete yüklenen anlam ve işlev üzerinde duracağız.

B. İlet-Hüküm İlişkisi

Asıla özgü vasıfların teknik anlamda *illet* olup olmadığı probleminin temelinde, illetin mahiyeti ve hüküm ile ilişkisi hususlarındaki yaklaşım farklılığının olduğu görülür. Esasında illet ile ilgili birçok ihtilafta, onun nasıl

2/1207; Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, 163; Çalış, "Kâsır İletle Ta'îl Tartışmalarına Metodolojik Bir Katkı", 75.

⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt, 1414/1994), 4/138-139.

⁹ Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, thk. Halîl Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1428/2007), 280.

¹⁰ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*, nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgâni (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1426/2005), 409.

¹¹ Ebû'l-Hasen Ebû'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî, *Kenzü'l-vişûl ilâ ma'rifeti'l-uşûl*, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 3/462.

¹² Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa es-Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh fi halli ğavâmiži't-Tenkîh*, thk. Zekerîyya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/111; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2/113; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-envâr* (İstanbul: Salâh Bilici Kitabevi, ts.), 283.

¹³ Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl fi netâ'ici'l-'ukûl*, nşr. M. Zekî Abdülber (Devha, 1404/1984), 636, 649.

¹⁴ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî ez-Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhtî fi uşûli'l-fıkıh*, nşr. Abdülkâdir Abdullah Halef el-Ânî (Beyrut: Dâru's-Safve, 1413/1992), 5/157.

¹⁵ Ünal Yerlikaya, *Hanefî İlet Teorisi-Sebepler ve Şart Kavramlarıyla İlişkisi ve Hukuki Düzenlemelere Etkisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 38.

kurgulandığı temel hareket noktasıdır. Bu nedenle öncelikle bu husustaki görüşlere yer verilecektir.

Hanefî usûl âlimleri, hükmün esas mücibinin Allah Teâlâ olduğu, şer‘î illetlerin Şâri‘in hüküm ile söz konusu illet arasında illiyet ilişkisi kurması nedeniyle hükmü mücib olduğu hususunda ittifak halindedir. Onlara göre Allah’tan başka mücib olmadığı için şer‘î illetler özünde hükmü mücib değildir. Yani illetin varlığı, hakikatte hükmün varlığını zorunlu olarak gerektirmez. Allah’ın ezeli icabı, bizim için gayb olduğundan Şeriat sahibi, bizim vâkıf olabileceğimiz bazı sebepleri, hükmün vücûbu için illet kılmıştır. Bu durum esasında bizim için bir kolaylıktır. İlet ile hüküm arasında bize bakan yönü itibariyle, Allah’ın vaz‘ıyla böyle bir zorunluluğun varlığı düşünülebilir. Buna karşılık Şeriat sahibi bakımından hüküm ile illet arasında böyle bir zorunluluk yoktur.¹⁶ Hanefiler, Şâri‘ bakımından hüküm-illet arasında böyle bir zorunluluğun bulunmadığını ifade etmek için şer‘î illetin emâre¹⁷ ve alamet¹⁸ oluşunu vurgularlar.¹⁹ Fakat *emâre* ve *alامت* kavramlarına Hanefilerin kâhir ekseriyeti ile Semerkant meşâyihinin yüklediği anlam, illet-hüküm ilişkisi ile kelâmî illet-fikhî illet ilişkisini kurgulama biçimlerine göre değişiklik gösterir.²⁰ Hanefilerin

¹⁶ Cessâs, *el-Fuşûl*, 4/259; Debûsî, *Taḳvîmü’l-edille*, 15; Serahsî, *Uşûl*, 422, 509; Semerkandî, *Mîzânü’l-uşûl*, 581; Ebü’s-Senâ (Ebü’l-Mehâmid) Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî, *Kitâb fi usûli’l-fikh*, nşr. Abdülmecîd Türkî (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1995), 191.

¹⁷ Cessâs, *el-Fuşûl*, 4/10, 259; Debûsî, *Taḳvîmü’l-edille*, 306; Semerkandî, *Mîzânü’l-uşûl*, 587.

¹⁸ Cessâs, *el-Fuşûl*, 4/138; Debûsî, *Taḳvîmü’l-edille*, 15, 292; Serahsî, *Uşûl*, 418. Bu, illetin mutlak anlamda alamet olduğu anlamına gelmez. Şer‘î illet, alamet olmakla birlikte ilave bir anlam da taşımaktadır. Bu ilave anlama *tesir* adı verilir. Bazen *icab* da *tesir* anlamında kullanılır. bk. İbrahim Özdemir, *Usûl-i Fıkhta Ta’lil Tartışmaları* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 228-229.

¹⁹ Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, 111-112; Özdemir, *Usûl-i Fıkhta Ta’lil Tartışmaları*, 229.

²⁰ Semerkandî, kıyasın rüknü olan şeyin, emâre ve alem olarak adlandırıldığını belirterek bu kavramların “mansûs aleyhin hükmü illet ile sabittir” diyenlere göre “var olduğu her yerde hükmün sübutunun emaresi olduğu” anlamına geldiğini söyler. Buna karşılık “mansûs aleyhin hükmü, nass ile sabittir” diyenlere göre ise gerekli şartlar mevcut olduğu takdirde, “hükmün fer‘de sübutunun nasstaki delili ve emaresi” anlamına geldiğini belirtir. Zira nass, bu müessir mana ile mu‘allem olmadığı takdirde, fer‘de hüküm sabit olmaz. bk. Semerkandî, *Mîzânü’l-uşûl*, 574. Fukahâ metoduna göre eser telif eden Hanefiler, emâre kavramını illetin zannîliğini vurgulamak ve illetin varlığının, hükmün varlığını gerektirmediğini ifade etmek üzere kullanırlar. Cessâs ve Debûsî ile onları takip eden diğer usûlcülerin illetin tahsisini câiz görmelerinin temelinde, illetin emâre ve alamet olarak görüldüğü bu bakış açısının olduğu söylenebilir. Bu görüş sahiplerine göre bazı durumlarda illetin mevcudiyetine rağmen birtakım engellerin ortaya çıkması nedeniyle hüküm bulunmayabilir. Bu durum, illetin tahsisi olarak adlandırılır ve istihsân ile yakın ilişkisi vardır. bk. Cessâs, *el-Fuşûl*, 4/255-256; Debûsî, *Taḳvîmü’l-edille*, 310. Serahsî, bu

çoğunluğu, fikhî illetin zannî ve vaz 'î oluşunu vurgulamak ve kelâmî illetten farkını göstermek için bu iki kavramın merkeze alındığı tanımlar yaparlar ve illetin sıhhatini gösteren delilin *te'sîr* olduğunu ifade ederler.²¹ Semerkant meşâyihî, hükümün illet ile sübût bulduğunu düşündükleri için fikhî illetlerin de kelâmî illetler gibi hükmü mücib olduğunu söylerler.²² Zira onlara göre hüküm üzerinde müessir olmayan ve hükmü gerektirmeyen bir illet, özünde illet değildir.²³

Fıkıh usûlünde “illet” kavramının kullanımları ve çeşitleri dikkate alındığı takdirde, onun fikhî kıyasın rüknü olarak icra ettiği işlevden daha fazla fonksiyona sahip olduğu ve illetin hükmü mücib olup olmadığı hususundaki ihtilafların, esas itibariyle illetin bu umumi kavranışıyla ilgili olduğu söylenebilir. Hanefî usûlcülerin illeti, mahiyeti itibariyle “ismen illet”, “manen illet”, “hükmen illet”, “ismen ve hükmen illet”, “manen ve hükmen illet”, “ismen ve manen illet” ve “ismen, hükmen ve manen illet” şeklinde sınıflandırması da onun bu yönüyle ilgilidir.²⁴ Debûsî'den itibaren Hanefî usûlcülerin eserlerinde yer alan bu taksim, aynı zamanda illet-hüküm ilişkisinin kurgulanış biçimi hakkında da bilgi vermektedir.

meselede Debûsî'den ayrılır ve illetin tahsisini reddeder. Ona göre illetin tahsisini kabul etmek, Mu'tezile'nin argümanlarını kabul etmek manası taşır. bk. Serahsî, *Uşûl*, 441-442. Şer'î İlet, emare olduğu için hükümden bağımsız bir şekilde var olması mümkündür. Hâlbuki hükmü mücib olsaydı, bulunduğu her durumda hükmün de bulunması gerekirdi. Cessâs'a göre aklî illetler, hükmü mucibtir. Bu nedenle illeti bulunmasına rağmen aklî bir hükmün bulunmaması tasavvur edilemez. bk. Cessâs, *el-Fuşûl*, 4/259.

²¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 304; Serahsî, *Uşûl*, 420; Pezdevî, *Kenzü'l-vüşûl*, 3/432; Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Usûli'l-Pezdevî*, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 3/436.

²² Semerkandî, İmam Mâtürîdî'ye nispet ederek illeti “varlığıyla hükmün gerekli olduğu mana” olarak tanımlar ve bunu şu şekilde gerekçelendirir: “*İlet, varlığıyla hükmün gerekli olduğu manadır. Hükmün sübûtu ve vücûbu Allah'ın icâbî iledir. Fakat Allah hükmü, bu mana sebebiyle gerekli kıldığı için 'hüküm onunla vâcib olur' demek caizdir. Çünkü Allah bir sebebe bağlı olarak fiilde bulunabileceği gibi hiçbir sebep olmaksızın ibtidâen de fiilde bulunabilir. Benzer şekilde hüküm, bir sebebe bağlı olarak sâbit olabileceği gibi sebepsiz olarak da sabit olabilir. Bununla beraber Allah'ın fiili ve hükmü, biz ister bilelim ister bilmeyelim kesinlikle hikmetten hâli değildir.*” bk. Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 581. Benzer ifadeleri kullanan Lâmişî, İmam Mâtürîdî'ye nispet ederek illetin “kendisiyle hükmün gerekli olduğu mana” olduğunu belirttikten sonra illetin özü itibariyle değil, Allah'ın o manayı hükmü gerektirici kılması nedeniyle, mücib olduğunu vurgular. bk. Lâmişî, *Uşûl*, 191.

²³ Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 645; Heysem Abdülhamîd Hazene, *İhtilâfatü'l-uşûliyye beyne medrasateyi'l-'Irâk ve Semerkand ve eşeruhâ fi uşûli'l-fikhi'l-Hanefî* (Ürdün Üniversitesi, Doktora Tezi, 2004), 246, 254.

²⁴ Yerlikaya, *Hanefî İlet Teorisi*, 132-158.

C. Kıyasın Sıhhat Şartı Olarak Hükümün Ta'diyesi

Hanefî usûlcüler arasında illet-hüküm ilişkisi hususundaki yaklaşım farklılığı, kıyas özelinde daha belirgin bir hal alır ve sahih bir kıyas işlemi için gerekli görülen şartlara yansır. Hanefî usûlcülerin çoğunluğunun “hükümün değişikliğe uğramadan fer‘e te‘addî etmesini”²⁵ kıyasın sıhhat şartı olarak görmelerinin gerisinde, illete yükledikleri anlam ve işlev vardır.²⁶

Debûsî kıyasla ilişkisi bakımından *illet* ile *illetin rüknünü* birbirinden ayırır ve şöyle der:

“İletin rüknü, nassın hükmüne ‘alem kılınan şeydir. Bu şey, nassın içerdiği diğer şeyler arasından seçilir ve bulunduğu fer‘in hükmünü, asıla denk kılar. İlet, onunla kâim olduğu için bu şey, illetin rüknü olarak adlandırılır. Bu şeyin lâzım veya arız bir vasıf olması mümkün olduğu gibi isim veya hüküm olması da mümkündür.”²⁷

²⁵ Debûsî’ye göre sahih bir kıyas işleminin dört şartı mevcuttur: Bunlardan birincisi aslın başka bir nass ile kendi hükmüne mahsus kılınmış olmamasıdır. Çünkü hükümün asla has kılındığı nas ile sâbit olduğu takdirde onun bu özelliğinin bâtil kılınması câiz değildir. Nitekim nas ile muâriz olan kıyas, hüccet değildir. İkinci şart, hükümün kıyas dışı (ma’dül bih) tutulmuş olmamasıdır. Üçüncü şart, nasstaki şer‘î hükümün değişmeksizin hakkında nas bulunmayan ve aslın benzeri olan fer‘e ta’diye etmesidir. Dördüncü şart, ma’lûl olan aslın hükmünün ta’lilden sonra aynı kalmasıdır. Zira nassın kıyasa önceliği vardır. Rey, nastan sonra gelen bir hüccet olduğu için bir meselede nas ile muâriz olduğu takdirde, hüccet olamaz. bk. Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 279. Alâeddin es-Semerkandî, Debûsî’nin sahih bir kıyas işlemi için gerekli gördüğü bu şartları zikrederek, kıyasın hükümünün sübûtunu ve meydana gelmesini engellediği için bunların kıyasın sıhhat şartı olamayacağını söyler. Ona göre Debûsî’nin “hükümün kıyas dışı tutulmuş olmamasını” şart koşması, illetin tahsisini kabul edenler açısından doğrudur. Fakat illetin tahsisini kabul etmeyenler açısından bu şart, doğru değildir. Bu meseledeki ihtilaf, illet konusundaki anlayış farklılığından kaynaklanır. Semerkant meşâyihine göre hükmü bulunmayan bir illet, hakikatte illet değildir. Dolayısıyla illet bulunduğu halde, bazı engeller sebebiyle hüküm bulunmaması yani illetin tahsisi, tasavvur edilemez. bk. Semerkandî, *Mizânü’l-uşûl*, 645. O kıyasın sıhhati için öncelikle mu’allel bir aslın varlığının gerektiğini söyler. Ayrıca hükümün sübûtunda müessir bir vasfın varlığı ile o vasfın kendisinde bulunduğu fer‘in varlığı da şarttır. bk. Semerkandî, *Mizânü’l-uşûl*, 626-627. Hakkında nas bulunan meselenin hükümünün illet kılınan vasıfla sübûtuna bir diğer şarttır. Ona göre bu şart kâsır illetle ta’lîlin câiz olduğu görüşünü de beraberinde getirir. bk. Semerkandî, *Mizânü’l-uşûl*, 636. Kıyasın nassa muhalif olmaması ile aklî ve şer‘î hususlarda olması diğer şartlardır. Bu son şart gereği dilde kıyas câiz değildir. bk. Semerkandî, *Mizânü’l-uşûl*, 641.

²⁶ Hanefî usûlcülerin ta’diye hem kıyasın sıhhat şartı hem de işlevi olarak zikretmesinde bir çelişki olmadığını söyleyen Teftâzânî, ta’diyenin kıyasın şartı değil, kıyasın sahih olduğunun bilinmesinin şartı olduğunu belirtir. bk. Sa’düddîn Mes‘ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *et-Telvîh ilâ keşfi haķā’iki’t-Tenkîh*, thk. Zekeriyya Umeyrât (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmîyye, ts.), 2/113.

²⁷ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 292.

Ona göre nasstaki her türlü vasıf, illetin rüknü olmaya elverişli değildir. Bu nedenle söz konusu vasfın illet olduğunu gösteren bir delile ihtiyaç vardır. Bu delil, *tesirdir*. Onun tesir hususundaki yaklaşımı, sonraki Hanefî usûlcüler tarafından sürdürülmüştür.²⁸ Debûsî'nin *illet* ile *illetin rüknü* arasında yapmış olduğu ayırım, onu takip eden Hanefî usûlcüler arasında yaygın değildir. Örneğin Serahsî, illetin kıyasın rüknü olduğunu söyleyerek işlevini şöyle ifade eder: “*Kıyasın rüknü, nasstaki ‘aynın hükmüne nassın içerdiği vasıflar arasından ‘alem kılınan vasıftır. Fer ‘de de bu vasfa itibar edilerek asılda sâbit hükümde, fer ‘asıla denk olur.*”²⁹ Bu ayırım, teknik anlamda illetin varlığı için rüknün mevcudiyetinin yeterli olup olmadığı, buna ek olarak bazı şartların gerçekleşmesinin gerekli olup olmadığı vb. soruları beraberinde getirir.³⁰

Bu ayırımı Alâeddin es-Semerkandî’de de görmekteyiz. Kıyasın rüknünün asıldaki hükmün sübûtunda müessir ve uygun vasıf olduğunu³¹ söyleyen Semerkandî, bu rüknün isimlerinden birinin de illet olduğunu ifade eder.³² O da Debûsî gibi *illetin rüknü* ile *illetin* birbirinden farklılığını vurgular.³³ Ona göre illetin rüknü olan vasıf gerekli şartları taşıdığı takdirde, *illet* olarak isimlendirilir³⁴ ve hükmün vücûbunu, varlığını veya zuhûrunu gerektirir.³⁵ O, bu tarifi hükmün illete izafe edilmesi gerektiği düşüncesiyle temellendirir. Ona göre hükmün varlığı illete, illetin varlığı bazı şartların gerçekleşmesine bağlıdır.³⁶ Bu nedenle, illet bulunduğu halde bazı engellerin mevcudiyeti sebebiyle hükmün bulunmadığı söylenemez. O böyle bir durumda hükmün yokluğundan ziyade, illetin yokluğunun söz konusu olduğunu, hüküm illet ile sübût bulduğu için illetin yokluğu sebebiyle hükmün de yok olduğunu söyler. Böylece illetin tahsisini

²⁸ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 304; Serahsî, *Uşûl*, 420; Pezdevî, *Kenzü’l-vüşûl*, 3/432; Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 3/436.

²⁹ Serahsî, *Uşûl*, 418.

³⁰ Debûsî’nin illetin tahsisini kabul etmesiyle, bu ayırımı yapması arasında şöyle bir ilişkinin varlığı tasavvur edilebilir: Ona göre kimi durumlarda illet olarak tespit edilen vasfın mevcudiyetine rağmen bazı engeller veya vasıftaki eksiklik sebebiyle hüküm bulunmayabilir. Eksiklik illetin rüknünde olmadığı müddetçe engellerin bulunması, illetin fasit olduğu anlamına gelmez. bk. Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 310; Ömer Yılmaz, “İlletin Tahsisine Cevaz Vermek Mu’tezilî Olmak Mıdır?”, *Diyanet İlmî Dergi* 53/3 (2017), 58. Kerhî, Cessâs ve Debûsî istisnâ edilecek olursa Hanefî usûlcülerin çoğunluğu illetin tahsisini câiz görmez. bk. Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 4/46.

³¹ Semerkandî, *Mîzânü’l-uşûl*, 583.

³² Semerkandî, *Mîzânü’l-uşûl*, 576.

³³ Semerkandî, *Mîzânü’l-uşûl*, 585, 598.

³⁴ Semerkandî, *Mîzânü’l-uşûl*, 598.

³⁵ Semerkandî, *Mîzânü’l-uşûl*, 618.

³⁶ Bu şartlar için bk. Semerkandî, *Mîzânü’l-uşûl*, 620-621.

reddeden Semerkandî, illet-hüküm ilişkisi hususundaki görüşünü de muhafaza etmiştir.³⁷ Fikhî illetlerin, kelâmî illetler gibi varlığıyla hükmün gerekli olduğu mana olduğunu söyleyerek, ikisi arasındaki uyumu yakalamıştır.³⁸

Hanefî usûlcülerin illet-hüküm ilişkisi hususundaki sahip oldukları genel tavır, kıyas özelinde “nas mahallinde hüküm, nassa mı yoksa illete mi izafe edilir?” sorusuna verdikleri cevap ile kıyasın ve illetin işlevinin ne olduğu sorularına verdikleri cevaba yansıdığı görülür. Zira aslın hükmü, Şârî’in hitâbı olan şer‘î nassa izafe edilebileceği gibi illete de izafe edilebilir. Diğer bir deyişle aslın hükmünün *şer‘î nas* ve *şer‘î illet* olmak üzere iki müteallakı vardır.³⁹ Hanefîlerin büyük çoğunluğu, hakkında nas bulunan bir meselenin hükmünün nassa,⁴⁰ fer‘in hükmünün ise illete izafe edilmesi gerektiğini savunurken, Semerkant meşâyihi, buna karşı çıkar ve hükmün hem asılda hem de fer‘de illete izafe edilmesinin gerektiğini söyler. Onlara göre nas, sadece hükmün zuhurunu sağlar. Hüküm ise illet ile sâbit olur.⁴¹ Fer‘in hükmünün illet ile sâbit olduğu hususunda Hanefî usûlcüler arasında görüş ayrılığı yoktur. İhtilaf konusu olan husus, aslın hükmünün nasıl sâbit olduğudur. Asıldaki hükmün nassa izafe edildiği görüşünde olan usûlcüler, buna bağlı olarak nasların kıyasa imkân vermeyen kâsır illet ile ta‘lil edilmesine karşı çıkarlar ve kıyasın sıhhati için illet olarak tespit edilen vasfın müte‘addî oluşunu şart koşarlar. Bu durumu, asıldaki hüküm, nassa izafe edildiği için nastaki hükmün illetini istinbât etmenin bir anlamının bulunmadığını söyleyerek gerekçelendirirler. Onlara göre illetin istinbât edilmesinin amacı ameli faydadır. Bu da kıyas yoluyla fer‘de hüküm isbâtıyla sağlanır. Dolayısıyla ameli fayda sağlamayan diğer bir deyişle kıyası mümkün kılmayan bir vasfın illet olarak tespit edilmesi lağv hükmündedir.⁴²

³⁷ Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 617-620.

³⁸ Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 598. Sadruşşeria’da da benzer bir yaklaşımın olduğu söylenebilir. Hüküm kavramının Allah’ın ezeli hükmünün eserini ifade etmede kullanılan bir kavram olduğunu söyleyen Sadruşşeria, Allah’ın icabının aksine vücûbun hâdis olduğunu, buna bağlı olarak illetin hükümde müessir oluşundan kastın, Allah’ın ezeli hükmü üzerinde değil o hükmün eseri üzerindeki tesir olduğunu ifade eder. Ona göre bu açıdan aklî illet ile şer‘î illet arasında bir farklılık yoktur. Yani illet ile hüküm arasındaki tesir ilişkisini vaz’ edenin Allah olduğunu kabul ettikten sonra, illetin hükmün varlığına delâlet eden şey (muarrif) olduğunu söylemenin bir anlamı kalmaz. Zira böyle bir tanımlama alamet ile illetin birbirine karıştırılmasına neden olur. Hâlbuki bu ikisi birbirinden farklı kavramlardır. bk. Sadruşşeria, *et-Tavzîh*, 2/133.

³⁹ Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 571.

⁴⁰ Cessâs, *el-Fuşûl*, 4/187; Debûsî, *Takvimü'l-edille*, 280; Serahsî, *Uşûl*, 407.

⁴¹ Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 636, 639, 645; Lâmişî, *Uşûl*, 184; Hazene, *İhtilâfatü'l-uşûliyye*, 246, 254.

⁴² Debûsî, *Takvimü'l-edille*, 280-281; Serahsî, *Uşûl*, 407-408.

Asıldaki hükmün illete izafe edildiği görüşünde olan Hanefi usülcüler ise ister müte‘addî olsun ister olmasın, gerekli şartları taşıyan bir illetin sahih olacağını kabul ederler. Ta‘lil konusundaki bu genel tavırları, kıyas işleminin yapılabilmesi için gerekli gördükleri şartlara yansır. Onlar kıyasın sıhhati için illetin müte‘addî oluşunu değil, muttarid oluşunu şart koşarlar.⁴³ Ayrıca hakkında nas bulunan bir meselenin hükmünün sübütunun illet kılınan vasfa bağlı oluşu da kıyasın sıhhat şartıdır.⁴⁴ Bu düşüncelerini, kelâm kabulleriyle çelişmeyecek bir şekilde ortaya koyarlar.

Hanefilerin çoğunluğu, görüşlerini “nassın illetten daha güçlü olduğu” argümanı üzerine bina ederler. Bunun gerisinde, illetin mahiyetiyle ilgili yaklaşımları vardır. İletti hem aslın hem de fer‘in hükmünün emâresi olarak kabul eden Hanefilere göre illet, çeşitli ihtimallere açık zannî bir delil hüviyetindedir. Naslar ise kat‘îdir. Hükmün kat‘î delile izafe edilmesi, muhtemel delile izafe edilmesinden evladır. Çünkü kat‘î delile izafe edilme imkânı varken, hükmün zannî delile izafe edilmesi bir tür sefehtir. Allah Teâla ise bu tür sıfatlardan münezzehtir. Bu nedenle Allah’a sefeh vs. gibi sıfatların nispet edilmesi gibi bir sonuca götüren bu tür görüşlerden kaçınmak gerekir. O halde aslın hükmünün illete değil, nassa izafe edilmesi gerekir. Her ne kadar illet, hem nassın kapsadığı hususlarda hem de fer‘de hükmün sübutuna uygun ve müessir olsa da kuvvet bakımından lafızdan daha aşağı derecededir. Nassın bulunduğu yerde, hüküm üzerindeki etkisi zayıftır. Bu nedenle mansûs aleyhin hükmünün delilinin nas olması gerekir. Bu durum illetin fer‘de müessir oluşunda bir eksiklik oluşturmaz. Çünkü fer‘de illetten daha güçlü bir delil yoktur. Nitekim onun tek işlevi, fer‘de hükmün sübutunu sağlamaktır.⁴⁵ Bu durum fıkıh usulü eserlerinde, şu örnekle izah edilir: Hanefî mezhebine göre hem ortaklık hem komşuluk, şüf‘a hakkının illetidir. Ortaklık halinde komşuluk ve ortaklık illeti birlikte bulunur. Ortaklık, komşuluktan daha güçlü olduğu için böyle bir durumda şüf‘a hakkının illetinin ortaklık olduğu söylenir. Fakat bu durum ortaklığın olmadığı durumlarda, komşuluğun illet oluşunu etkilemez. Burada da benzer bir durum vardır. Yani hem nas hem illet hükmün sübutunda etkili olabilir. Fakat nassın bulunduğu yerde illet, hükmün sübutunda etkili olamaz. Sadece nassın olmadığı yerde etkilidir.⁴⁶ Bu

⁴³ Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 630.

⁴⁴ Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 636.

⁴⁵ Cessâs, *el-Fuşûl*, 4/138-139; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 281, 294-295; Serahsî, *Uşûl*, 407-408; Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 637-638.

⁴⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 281, 294-295; Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 637-638.

düşünce, onları ta'lilin amacının aslın hükmünün fer'e ta'diye etmesini sağlayacak vasfi, istinbât etmek olduğu sonucuna götürür. Dolayısıyla hükmün asıla özgü olduğunu gösteren ve başka meselelere geçişli olmayan kâsır illet ile ta'lilde bulunmak onlara göre caiz olmaz.

Nassın, illetten daha güçlü olduğu tezini reddeden Semerkandî, bu görüşü iki açıdan yanlış bulur. O şöyle der:

“Nass, gerçekte hükmün müsbiti olamayacağı için hükmün sübutu nassa izafe edilemez. Çünkü hükmün gerçek müsbiti Allah'tır. Nass ile hükmün bilgisi sabit olur. Hikmet sahibi olan Allah, bazen hükmü bir mana ve sebebe binaen koyar ve bu sebep, hikmetin yerine kâim olur. Bazen de bir sebebe bağlı olmaksızın ibtidâen hüküm koyar ve hikmet, hükmün sadece nassın kapsadığı hususlara hass kılınmasında olur. (Bize göre) illetin işlevi, hükmün sübutu; nassın işlevi hükmün bilinmesidir. Buna binaen hüküm hususunda illet, nasstan daha kuvvetli olur. Çünkü marifet, sübuta bağlıdır.”

Irak meşâyihî ile onları takip eden diğer Hanefî usûlcülerin hükmün mansûs illete izafe edilmesini câiz görüp, müstenbat illete izafe edilmesini reddetmelerini bir çelişki olarak gören Semerkandî şöyle der:

“Nass kat'î delil olsa da müstenbat illet kat'î değildir. Çünkü illet sadece mansûs olduğu takdirde kat'î olur. İlet mansûs olduğu takdirde hüküm hem nassa hem de illete mi izafe edilir? sorusuna “illete izafe edilmez” diyerek cevap verecek olursanız, sizin “nassın illetten güçlü olduğu” görüşünüzün bir tesirinin olmadığı ortaya çıkar. Eğer illete izafe edileceğini söylerseniz, bu durumda da mansus aleyhteki hükmün illete izafe edildiğini kabul etmiş olursunuz.”⁴⁷

Ona göre hükmün sübutunun nassa izâfe edilmesinin câiz olduğu düşüncesi, hem nassa hem de illete izâfe edilmesinin câiz olduğunu gösterir. Çünkü şer'î illet özünde Allah'ın hükmünün delilidir. Bir medlûlün açıklık bakımından farklılık gösteren birden fazla delilinin olması mümkündür.⁴⁸

Fukahâ metoduna göre eser telif eden Hanefî usûl âlimlerinin diğer bir gerekçesi şöyledir: İlet olarak tespit edilen vasıf şeriat gelmeden önce de mevcut idi. Fakat hükmü yoktu. Eğer vasfın varlığı, hükmün varlığını gerektirseydi, bunların hiçbir şekilde birbirinden ayrılmaması gerekirdi. Mademki söz konusu

⁴⁷ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 639.

⁴⁸ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 639-640.

vasıf, Şâri'in vaz'ı ile illet oldu, o halde Şâri'in onu illet kıldığı yerde yani fer'de illet olması gerekir, nasta değil. Bu da onun müte'addi oluşu ile sağlanır.⁴⁹

Semerkandî, illet olan vasfın, Şâri'in vaz'ından önce bulunduğu halde ona hüküm bağlanmadığı şeklindeki argümanı şöyle cevaplandırır:

“Biz o vasfın, li aynihi illet olduğunu iddia etmiyoruz ki onun bulunduğu her yerde hükmün sübutu vâcib olsun. Aksine illet, Şâri'in bildirmesi ile bilinir. İletinin bilinme yolları ise nass ve istidlâl olmak üzere ikidir. Şâri'in o vasfı, hükmün sübutunda müessir gördüğü, ancak Şeriatin vürudundan sonra bilinebilir. Şeriatin gelmesinden sonra nass yoluyla onun illet olduğu bilinirse, hüküm hem nassın kapsadığı hususlarda hem de fer'de icmâ ile illete izafe edilir. İletinin istidlâl yoluyla bilinmesi de böyledir. Bu durumda da hükmün hem hakkında nass bulunan meselede hem de diğerlerinde illete izafe edilmesi gerekir.”⁵⁰

D. Kıyasın ve İletinin İşlevi Olarak Hükümün Ta'diyesi

İlet-hüküm ilişkisi hususundaki yaklaşım farklılığı, “iletinin işlevi nedir?” sorusuna verilen cevap üzerinde de etkilidir. Hanefî usûlcüler, hükümle ilişkisi bakımından nassı illetten daha güçlü kabul ettikleri için illetin yegâne işlevinin asıldaki hükmü, fer'e intikal ettirmek olduğunu ifade ederler. Nitekim Cessâs, şer'î illetlerin hükmü gösteren emâre oluşundan hareketle, nassa maksûr olmasını câiz görmez. Ona göre bu vasıfta olan şeyler, illet olarak isimlendirilemez. Zira illetin istihrâc edilmesinin amacı, hüküm isbâtıdır. Hakkında nass bulunan hususlarda, hüküm nas ile sâbit olduğu için böyle bir çıkarıma gerek olmadığı gibi bunun faydası da yoktur. O şöyle bir varsayımda bulunur: Tüm hükümler nass ile sâbit olsaydı, kıyasa ve illetin istinbât edilmesine gerek olmayacağı gibi hakkında nas bulunan hususlarda da illetin çıkarılmasına gerek yoktur. İletinin nastan çıkarılmasının yegâne amacı, fer'dir. İlet, onunla mansûs olana kıyas yapabilmek için istinbât edilir. Bu nedenle kendisiyle kıyasın gerçekleşmediği bir vasıf, illet değildir. O halde onu istinbât etmenin de bir anlamı yoktur.⁵¹ Benzer bir yaklaşım Debûsî'de de vardır. Eserinin girişinde illet ile ilgili şu ifadeleri kullanır: “*Ahkâmın şer'an taalluk ettiği naslardan istinbât edilmiş manalardır. Bu manalar, hulûl ettiği nassların ahkâmını irade dışı bir şekilde husûstan umûma*

⁴⁹ Cessâs, *el-Fuşûl*, 4/10; Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 637.

⁵⁰ Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 640.

⁵¹ Cessâs, *el-Fuşûl*, 4/138-139.

*değiştirir.*⁵² Onun “ahkâmı husustan umuma çevirir” ifadesini kullanmış olması, geçişli olmayan vasıfların illet oluşunu reddetmesinin neticesidir. Nitekim kâsır illet, sadece asıla has vasıflardır. Müte‘addî illet ise sadece asıla has olmayıp asıl dışında başka meselelerde bulunan umumî bir vasıftır.

Kıyas ana başlığında iletin işlevinin ne olduğu sorusuna daha net ifadelerle cevap veren Debûsî şöyle der:

“İletin hükmü, muallel nassın hükmünün hakkında nass, icmâ ve reyden daha kuvvetli bir delil bulunmayan fer‘e ta‘diyesidir.”⁵³ “Bize göre kıyasın yapılamadığı ve fer‘e intikal etmeyen bir vasıf ile nassların ta‘lîli câiz değildir. Hükmünün hakkında nass bulunmayan fer‘e te‘addisinin, bir nassın ta‘lîlinin sıhhat şartı oluşu, illetin işlevinin de nassın hükmünü fer‘e geçirmek olduğunu gösterir.”⁵⁴

Ona göre müte‘addî olmayan illet fasittir. O bu düşüncesini, ta‘lile nastan sonra ilave bir hüccet olması için başvurulduğunu söyleyerek gerekçelendirir. Ona göre hüccetler ya ilmi ya da ameli gerektirirler. Rey ile ta‘lîl, ilmi gerektiren bir hüccet olmadığı için ona sadece ameli faydası için başvurulur. İlet müte‘addî olmadığı takdirde, nassın lafzıyla kapsamadığı hususlarda, ameli fayda da sağlamaz. Nas, hiyerarşik olarak illetin üstünde olduğu için nassın kapsamına giren hususlarda, illetin faydası zaten yoktur. Çünkü nas, illetten kuvvetlidir.⁵⁵

İletin işlevi hususunda benzer ifadeleri kullanan Serahsî’ye göre “*Rey yoluyla sâbit olan illetin işlevi, nassın hükmünün, hakkında nass bulunmayan fer‘e ta‘diyesi yani kıyastır.*”⁵⁶ Debûsî’nin yukarıda geçen “nasslardan istinbât edilmiş manalardır” ifadesiyle, Serahsî’nin “rey yoluyla sâbit” ifadesi onların mansûs illetleri bu kapsamda değerlendirmediklerini gösterir. Nitekim Abdülazîz Buhârî, illetin geçişli olma şartının müstenbat illetlerde arandığını, buna karşılık *nas veya icmâ ile sâbit kâsır illet* ile ta‘lîlin cevazı hususunda ittifak olduğunu belirtir.⁵⁷

Semerkant meşâyihî, illet-hüküm ilişkisindeki yaklaşımlarıyla uyumlu bir şekilde illetin işlevi hususunda da diğer Hanefî usûlcülerden farklı

⁵² Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 14.

⁵³ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 294.

⁵⁴ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 280.

⁵⁵ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 281.

⁵⁶ Serahsî, *Uşûl*, 430.

⁵⁷ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 462.

düşünmektedir. Semerkandî'ye göre illetin işlevi, hükmün başka meselelere intikalini sağlamak değildir. Bilakis illetin işlevi, hükmün kendisine bağlanmasıdır. Bu da illetin bulunduğu her hususta, ona bağlı hükmün sâbit olmasını gerektirir.⁵⁸ Semerkandî'nin görüşü, İmam Şâfiî'ye de nispet edilmektedir. Cessâs ve Debûsî, İmam Şâfiî'nin görüşlerine itiraz ederken bu meseleye değinirler. Cessâs, şer'î illetler ile ilelü'l-mesâlih'in birbirinden farklı olduğunu, ilelü'l-mesâlih'in kendisiyle kıyas yapılabilen illetler olmadığını ve Şâri'in tevkifi yani bildirimini ile hükmün bu illetlere bağlandığını söyleyerek İmam Şâfiî'ye nispet edilen görüşü tenkit eder.⁵⁹ Debûsî, illetin işlevinin, nassın hükmünün illet olduğu ortaya çıkan vasfa taalluku olduğunu savunanların şer'î illetleri aklî illetlere benzettiklerini söyler. Zira aklî illetlerin illet olduğu, ancak hükümleri var olduğu takdirde bilinebilir. Bu görüş sahiplerine göre şer'î illetler, Şeriat sahibinden nakledildiğinde, aklî illetlerde olduğu gibi ahkâm onlara taalluk eder. Ayrıca ibadetler, kefaretlere ve cezaların vücüb sebepleri de bu görüş sahiplerine göre şer'î illetlerdir.⁶⁰ Hâlbuki o, bunları esbâb-ı şerâyi' başlığı altında ayrı bir kategori olarak inceler ve illet ile sebebin farkına vurgu yapar.

Fukahâ metoduna göre eser telif eden Hanefî usûlcülerin illetin işlevini "asıldaki hükmü fer'e intikal ettirmek" ile sınırlı tutması, ta'lil ile kıyasın birbirine eşitlenmesini de beraberinde getirir.⁶¹ Onlara göre aslın hükmü nas ile sâbit olduğundan, hususidir. Ta'lil sayesinde aslın hükmü umumileşir. Nassın bildirdiği hükmün geçişli olmayan bir vasfa bağlanmasında, böyle bir fayda olmadığı için asıla özgü bir vasıf ile ta'lilde bulunmak câiz değildir.⁶² Semerkant meşâyihine göre ta'lilin işlevi, fer'de hüküm isbâtıyla sınırlandırılmaz. Bu onun işlevlerinden bir tanesidir.⁶³

İlet-hüküm ilişkisi hususundaki yaklaşım farklılığı, kıyasın işlevi hususundaki görüşlere de yansır. Lafzi olduğunu düşündüğümüz bu ihtilafı şöyle ifade edebiliriz: Usûl eserlerini fukahâ metoduna göre telif eden Hanefîlere göre kıyasın işlevi, asıldaki hükmün fer'e ta'diyesidir.⁶⁴ Buna bağlı olarak illetin müte'addi oluşu, sahih bir kıyas işlemi için gerekli olan şartlardan birisidir. Zira

⁵⁸ Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 580-581.

⁵⁹ Cessâs, *el-Fuşûl*, 4/140.

⁶⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 294.

⁶¹ Serahsî, *Uşûl*, 430; Teftâzânî, *et-Telvîh*, 2/113; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 283.

⁶² Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 280-281; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/465.

⁶³ Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 629-630, 636.

⁶⁴ Serahsî, *Uşûl*, 430; Teftâzânî, *et-Telvîh*, 2/113. Serahsî, bir başka yerde kıyasın amacının, aslın hükmünün fer'e ta'diyesi olduğu söyler. bk. Serahsî, *Uşûl*, 397.

kıyas, asıldaki hükmün umumi olduğunu sadece asıla has olmadığını gösterir.⁶⁵ Semerkant meşâyihine göre kıyasın işlevi, aslın hükmünün mislinin fer‘de sübütü olup bu düşüncenin gerisinde de asıldaki hükmün illet ile sübüt bulduğu kabulü vardır.⁶⁶ Semerkandî bunu, haramlık ve helallik gibi hükümlerin yanı sıra illetin de asıla ait vasıf oluşuyla gerekçelendirir. Ona göre vasıfların bir yerden bir yere geçmesi veya intikal etmesi, muhaldir. Bu nedenle, kıyas işlemi, aslın illetinin misli fer‘de bulunduğu için aslın hükmünün misli fer‘ için sâbit olur.⁶⁷ O halde kıyas, hükmün bir yerden bir yere intikal etmesi olarak tanımlanamaz. Bilakis iki şeyden birinin hükmünün mislini diğeri içinde açığa çıkarmak, şeklinde tanımlanmalıdır.⁶⁸ Semerkandî’nin bu eleştirisine, “hükmün te‘addîsi” ifadesinin “hükmün mislinin fer‘e geçişli olması” manasında mecaz olduğu söylenerek cevap verilmiştir.⁶⁹

E. İletin Hakkında Nas Bulunan Meseleye Müt‘addî Olmasının İmkânı

Hanefilerin çoğunluğuna göre illetin hakkında nas bulunan bir konuya geçişli olmaması kıyasın sıhhat şartıdır. Diğer bir deyişle nas ile düzenlenmiş meseleler, tekit edici nitelikte olsa bile birbirine kıyas edilemez. Çünkü bir konuda nas varsa, onu başka bir asla kıyas etmeden onunla amel etme imkânı vardır. O halde bu durumda yapılacak kıyas fasit olur. Kıyasın sıhhati için bu şartın koşulmasının temelinde de “hakkında nas bulunan bir şeyin hükmünün nassa izafe edilmesi gerektiği” prensibi vardır. Zira bu durumda fer‘in hükmü, nassa izafe edileceği için başka bir nassın elde edilen illete izafe edilmesinin bir anlamı ve faydası olmaz.⁷⁰

Debûsî bu meseleyi üç farklı ihtimali göz önünde bulundurarak ele alır. 1. Asıldaki hüküm, hakkında nas bulunan fer‘e olduğu gibi geçtiğinde ta‘lilin bir anlamı ve faydası kalmaz ve bu durumda nassın hükmü te‘addî etmemiş gibi olur. 2. Hakkında nas bulunan meselenin hükmüne muhalif bir hükmün te‘addî

⁶⁵ Teftâzânî, *et-Telvîh*, 2/113.

⁶⁶ Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 648-649.

⁶⁷ Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 553-554.

⁶⁸ Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 554; Teftâzânî, *et-Telvîh*, 2/113.

⁶⁹ İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 267.

⁷⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 281, 290; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 268. İmam Şâfi‘ye göre kıyas ile elde edilen hüküm, nass ile elde edilen hüküm ile çelişecek olursa, kıyas bâtil olur. Hükmün tam uygunluk göstermesi veya kıyas yoluyla ziyade bir hükmün elde edilmesi ise caizdir. Tam uygunluk gösterdiği zaman nassın hükmünü tekit eder. Ziyade bir hüküm getirmesi ise beyân kapsamındadır. bk. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/480.

ettirilmesi, nassın hükmünü kıyas yoluyla kaldırmak anlamına geldiği için ittifakla caiz değildir. 3. Hükmün zâit bir vasıfla te'addi ettirilmesi durumunda da hakkında nas bulunan fer'in hükmünün kıyas yoluyla engellenmesi söz konusudur. Debûsî üçüncü durumu, nas üzerine ziyade olarak görür ve temelinde kıyas ile ilgili bu tartışmanın bulunduğunu söyler.⁷¹

Hanefî usûlcüler bu konuyla ilgili birçok örnek vermiştir. Kefaretin vücûbu hususunda kasten öldürme fiilinin hataen öldürme fiiline kıyas edilememesinin temel gerekçesi her birinin ayrı ayrı naslarda düzenlenmiş olmasıdır. Ayrıca hac veya umre için ihrama girdikten sonra bunların tamamlanmasını engelleyen bir durumun yaşanması nedeniyle ihramdan çıkabilmek için kurban kesmesi gereken muhsarın, kesecek kurban bulamadığı takdirde, temettü haccı yapan ve kesecek kurban bulamadığı için bedel olarak oruç tutmakla mükellef olan kişiye kıyasla, oruç tutmakla mükellef olduğu söylenemez. Çünkü bu iki konu ayrı ayrı naslarda düzenlenmiştir.⁷²

Semerkant meşâyihine göre hem aslın hem de fer'in hükmü illet ile sâbit olduğu için fer' hakkında nassın bulunması onun hükmünün kıyas yoluyla elde edilmesine engel teşkil etmez. Bunun için aslın ileti ile fer'in ileti arasında tam bir uygunluğun olması şarttır. Çünkü nas, hükmün muarrifidir. Böyle bir kıyas işlemi hem asılda hem de mansûs olan fer'de illet aynı olduğu için hüküm de aynı olur. Bu durumda fer'in hükmünü gösteren ve birbirini destekleyen nas ve kıyas olmak üzere iki delil mevcut olur.⁷³

F. Sonuç

Fıkıh usulü eserlerindeki illet nazariyesi, büyük oranda kelâmî illet nazariyesi esas alınarak tesis edilmiş olmasına karşın usûlcülerin genel yaklaşımı, fikhî illetleri, özünde kelâm ilminin konusu olan aklî ve hissî illetlerden ayrı değerlendirmek şeklindedir. Kıyas özelinde bu durum daha net bir görünüm arz eder. Hanefî usûlcüler fer'deki hükmün illet ile sübût bulduğu hususunda ittifak halindedir. İhtilaf konusu olan husus, aslın hükmünün nassa mı yoksa illete mi izafe edileceği meselesidir. Hanefîlerin çoğunluğu, illetin zannî bir delil oluşundan hareketle, hükmün nassa izafe edilmesi gerektiği görüşündedir. Buna mukabil, Alâeddin es-Semerkandî ve Lâmişî gibi usûlcüler, hükmün illete izafe

⁷¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 281.

⁷² Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 290; Serahsî, *Uşûl*, 408-409; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/481.

⁷³ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/481.

edilmesi gerektiğini savunurlar. Onlar görüşlerini fıkıh usulü ile kelâmî kabuller arasında bağlantının kurulmasının gerekliliği prensibi üzerine bina ederler. Bu durum sahih bir kıyas için gerekli olan şartların ne olduğu sorusuna yansır. Hanefilerin çoğunluğuna göre aslın hükmünün değişikliğe uğramadan fer‘e geçişli olması kıyasın sıhhat şartı iken Semerkant ulemasına göre böyle bir şart koşulamaz. Bunu hem hükmün hem illetin aslın vasfı oluşu ve vasıfların bir yerden başka bir yere intikalinin imkânsızlığı ile gerekçelendirirler. Onlara göre ta‘lîl edilebilir bir aslın varlığı ile illetin tüm fer‘lerde muttarid oluşu kıyasın sıhhat şartıdır. Hanefî usûlcüler arasındaki bu ihtilaf, asıla özgü vasıflar ile ta‘lîlin câiz olup olmadığı tartışmasını beraberinde getirmiştir. Hanefilerin çoğunluğu buna cevaz vermezken, Semerkant meşâyihî bunda bir beis görmez.

Bu ihtilafın bir diğer yansıması hakkında nas bulunan bir meselenin hükmünün, ayrıca kıyas yoluyla tespit edilip edilemeyeceği meselesidir. Hanefilerin çoğunluğuna göre tekit edici nitelikte olsa bile illet, hakkında nas bulunan meseleye te‘addî etmez. Semerkant meşâyihine göre hakkında nas bulunan bir meselenin hükmü, başka bir meseleye kıyasla da tespit edilebilir. Çünkü hüküm, nassa değil illete izafe edilir. Bu durumda kıyas, söz konusu meselenin hükmünü teyit etmiş olur.

G. Kaynakça

- Başıoğlu, Tuncay. *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî*. thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1418/1997.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fuşûl fi'l-uşûl*. nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 Cilt. Kuveyt, 2. Basım, 1414/1994.
- Çalış, Halit. “Kâsır İletle Ta'lîl Tartışmalarına Metodolojik Bir Katkı”. *Usûl* 4/2 (2005), 73-98.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İshâ. *Takvîmü'l-edille*. thk. Halîl Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1428/2007.
- Dönmez, İbrahim Kâfî. “İlet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/117-120. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Duman, Soner. *Cessâs'ın "el-Fusûl fi'l-usûl" Adlı Eserinde İlet Kavramı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Durmuş, Abdullah. *Takvîmü'l-edille Adlı Eseri Çerçevesinde Debûsî'de Naslar Dışındaki Şer'î Deliller*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Hazene, Heysem Abdülhamîd. *İhtilâfatü'l-uşûliyye beyne medreseteyi'l-'Irâk ve Semerkand ve eşeruhâ fi usûli'l-fikhi'l-Hanefî*. Ürdün Üniversitesi, Doktora Tezi, 2004.
- İbn Melek. *Şerhu Menâri'l-envâr*. İstanbul: Salâh Bilici Kitabevi, ts.
- Köksal, Asım Cüneyd. *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*. Ankara: İSAM Yayınları, 1. Basım, 2008.
- Lâmişî, Ebû's-Senâ (Ebû'l-Mehâmid) Mahmûd b. Zeyd. *Kitâb fi usûli'l-fikh*. nşr. Abdülmecîd Türki. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1995.
- Özdemir, İbrahim. *Usûl-i Fıkıhta Ta'lîl Tartışmaları*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Pezdevî, Ebû'l-Hasen Ebû'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm. *Kenzü'l-vüşûl ilâ ma'rifeti'l-uşûl*. thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1418/1997.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa. *et-Tavzîh fî halli gâvâmiizi't-Tenkîh*. thk. Zekerîyya Umeyrât. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, ts.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Mizânü'l-uşûl fî netâ'ici'l-'ukûl*. nşr. M. Zekî Abdülber. Devha, 1. Basım, 1404/1984.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1426/2005.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *et-Telvîh ilâ keşfi hakâ'iki't-Tenkîh*. thk. Zekerîyya Umeyrât. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, ts.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid. *Keşşâfü işîlâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. nşr. Alî Dahrûc - Abdullah Hâlidî. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'lübnan, 1996.

- Yerlikaya, Ünal. *Hanefî İlet Teorisi-Sebep ve Şart Kavramlarıyla İlişkisi ve Hukuki Düzenlemelere Etkisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Yılmaz, Ömer. “İletin Tahsisine Cevaz Vermek Mu’tezili Olmak Mıdır?” *Diyanet İlmî Dergi* 53/3 (2017), 53-71.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî. *el-Bahrü'l-muhtâ fî uşûli'l-fıkh*. nşr. Abdülkâdir Abdullah Halef el-Ânî. 6 Cilt. Beyrut: Dâru's-Safve, 2. Basım, 1413/1992.

Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi “Hicri VII. Asra Kadar Hanefî Usûlü Bağlamında”

Mehmet Sait Arvas, Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018, 319 sayfa.

Muhammet Varelcî*

İslâm dininin doğuşundan bu yana geçen zaman diliminde İslâmî ilimler içerisinde hem bireyi hem de toplumu en fazla ilgilendiren ve bilinmeye en çok ihtiyaç duyulan iki ilim usûlü’ d-dîn (akaid) ve fıkıh ilimleri olmuştur. Bu ilimler başlangıçta iç içe yer almalarına karşın zamanla gelişerek farklı ilim dallarını temsil etmişlerdir. Bu iki ilmin daha çok felsefî ve teorik boyutunu ilgilendiren kelâm ve fıkıh usûlü disiplinleri ise usûlü’ d-dîn ve fıkıh ilimlerinden sonra teşekkül etmiş ve bu ilimlerin meselelerini müstakil olarak konu edinmiştir. Sonuçta her iki ilim zamanla kendine ait terminolojisini ve problemlerini oluşturarak İslâmî ilimler içerisindeki seçkin yerlerini almıştır. Her ne kadar bağımsız bir yapıya bürünseler de birbiriyle olan bağları hiçbir zaman kopmamış aksine en girift meselelerde dahi ilişki ve temas içerisinde bulunmuşlardır.

Mehmet Sait Arvas’ın hazırlamış olduğu doktora tezinin kitaplaştırılmış hali olan *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi* isimli bu çalışmada, fıkıh usûlü ve kelâm disiplinlerinin birbiriyle olan ilişki, ilk dönem Hanefî usûlcüleri bağlamında ve kelâm ekolleriyle mukayeseli olarak ele alınıyor. Konu, genellikle her tez çalışmasında olduğu gibi giriş ve iki bölüm altında inceleniyor. Giriş kısmında çalışmanın konusu, amacı, yöntemi ve kaynakları tez mantalitesine uygun olarak ele alınıyor. Çalışmanın birinci bölümünde, mezkûr disiplinler arasındaki hicri VII. asra kadar olan ilişki, hem dönemsel bakımdan hem de

* Diyanet İşleri Uzman Yardımcısı, RTEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencisi, muhammetvarelcî@hotmail.com

şahsiyetler üzerinden ele alınıyor. İkinci bölümde ise çalışmanın birinci bölümünde oluşturulan teorik zemin üzerine Hanefî usûlcülerinin kelâmî tavırlarının pratikte usûl anlayışlarına etkisi, bazı meseleler üzerinden inceleniyor. Sonuç başlığı altında ise varılan sonuçlar derli toplu olarak okuyucuya sunuluyor.

Yazar araştırmanın girişinde, mütekelliminin kelâm-usûl ilişkisine yaklaşımının fukahadan daha bütüncül olduğunu ve fukahanın usûl yaklaşımının usûlü'd-dîn ile sınırlı kaldığını belirtiyor. Ancak Cessâs, Debûsî ve Pezdevî gibi fukaha yöntemi ile eser telif edenlerin eserlerindeki kelâmî konuların ağırlığına ve Cessâs'ın fukahadan mı yoksa mütekelliminden mi sayılacağına tartışmalı olduğuna bakılırsa, ilişkilerinin usûlü'd-dîn ile sınırlı kaldığı tam olarak söylenemez fakat yazarın da belirttiği gibi mütekelliminin daha bütüncül bir yaklaşımı olduğu doğrudur.

Bilindiği üzere İmam Şâfî, usûle ait *er-Risâle* isimli bir eser yazdığından yaygın bir anlayış olarak usûl ilminin kurucusu kabul edilir. Bu nedenle Arvas, birinci bölüme fıkıh usûlü tarihine ilişkin genel bir malumat vererek başlıyor. Bu bağlamda yazar, çok önemli bir ayırım yaparak Şâfî'den önce de birtakım usûl kaidelerinin konuşulup ortaya konulduğunu ve bu yüzden ona usûl ilminin kurucusu demek yerine usûle dair ilk eseri telif eden kişi olarak bakılmasının daha doğru olacağını söylüyor. Bizce de bu tespit vakıaya daha münasiptir.

Birinci bölümde fıkıh usûlü tarihine ilişkin genel malumat verildikten sonra Hanefî fıkıh usûlü anlayışı şu üç ekol çerçevesinde ele alınıyor: Irak Hanefiliği, Mâverâünnehir Hanefiliği ve Semerkant-Mâtürîdî Hanefiliği. Bu ekollere gelmeden önce Hanefî mezhebinin usûlünün teşekkülüne en fazla katkıyı sağlayanın Îsâ b. Ebân olduğu belirtiliyor. Bu noktada yazar, Hanefî mezhebinin hadis-sünnet konusundaki anlayışını ortaya koyduğu *el-Hucecû's-sağir* adlı eserinden hareketle, Îsâ b. Ebân'ın mezhebin usûlüne dair ilk telife imza attığının kabul edilebileceğini ifade ediyor.

Hanefî usûlünün oluşum sürecine değinen yazar, Ebû Hanîfe ve takipçilerinin bir kesim tarafından Mürciî diğer bir kesim tarafından da Mu'tezilî olmak ile itham edildiğini belirtiyor. Ancak yazar, Hanefîlerin halku'l-Kur'ân meselesi yüzünden bu ithamlara muhatap olduğunu ve bu meselenin de mihne süreci ile bağlantısını açıklayarak böyle bir iddianın itikadi olmaktan çok siyasi olduğunu ifade ediyor.

Yukarıda da zikredildiği üzere Hanefî usûl anlayışı, Irak Hanefîliği, Mâverâünnehir Hanefîliği ve Semerkant-Mâtürîdî Hanefîliğinden müteşekkildir. Bu sebeple Arvas, birinci bölümde öncelikle Irak Hanefî usûlcülerinin fıkıh usûlü ilmine katkılarını konu ediniyor. Arvas, Irak Hanefî usûlcüleri içinde Kerhî, Cessâs ve Saymerî'yi ve usûle katkılarını zikretmeyi bu ekolün anlaşılması için yeterli görüyor. Kerhî'yi müessis, Cessâs'ı müdevvin ve Saymerî'yi müellif olarak konumlandıran yazar, bu usûlcülerin kelâma dair anlayış ve görüşlerini ele alıyor. Ancak Saymerî'nin usûle katkısının konu edildiği başlıkta müellif olmasının delilleri eksik kalmış gibi gözüküyor. Zira Saymerî'nin *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî, Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi* ve *Kitâbü Mesâili'l-hilâf fi usûli'l-fıkh* eserleri sadece ismen zikrediliyor. Ardından ise *Mesâil* adlı eserinin Cessâs'ın *el-Fusûl*'ünün muhtasarı niteliği taşıdığından ve *el-Fusûl*'le birlikte Irak Hanefî usûl düşüncesini temsil eden iki mühim kaynak olduklarından bahsetmekle yetiniliyor.

Irak Hanefîliğini Kerhî, Cessâs ve Saymerî üzerinden anlatan yazar, bu bağlamda en geniş yeri Cessâs'a veriyor. Cessâs'ın tevhid, adl, kulların fiilleri, vücûb alellah, istitâat, rü'yetullah ve sihir meselelerinde i'tizâlî görüşte olduğunu belirtirken kabir azabı, ecel, sarfe nazariyesi ve vaîd-i füssâk meselelerinde farklı bir görüş benimsediğini ifade ediyor. Daha sonra yazar, Cessâs'ın akaid düzeyinde kelâmla iştilal edip Mu'tezilî bir kelâmcı sayılamayacağını söylüyor. Yazarın bu tespite varmadaki tavrı her ne kadar objektif olarak takdire şayan olsa da biz bu görüşe katılmadığımızı ifade etmek

istiyoruz. Daha önce de belirttiğimiz gibi hem Cessâs'ın mütekelliminden olup olmamasının tartışmalı olması hem de kendisinin Mu'tezile mezhebinin bir mezhep olarak varlığının bilindiği dönemde yaşamış olması, onun sadece bir takım i'tizâlî eğilimleri olmasından öte bir anlamı ifade ediyor. Diğer taraftan yazar, Saymerî'nin usûle katkısında olduğu gibi, kelâm anlayışına da çok kısa değiniyor.

Arvas, Heysem Hazne'nin Irak Hanefîlerinin mezkûr usûl meselelerini i'tizâlî esaslar üzerine bina ettiği iddiasına katılmadığını Cessâs'ın birçok meseleyi mezhep imamlarının mesailine dayanarak ortaya koyduğunu ve hüsün-kubuhun akliliği meselesinde Ebû Hanîfe'ye tabi olduklarını delil getirerek ifade ediyor. Yine başka bir yerde Cessâs'ın i'tizâlî görüşlere yer vermesinin usûl meselelerini bunlara dayanarak tesis etmesi değil aklî (kelâmî) bir destek sağlamak amacıyla olduğunu belirtiyor.

Irak Hanefîliğinden sonra Hanefî usûl gelişiminin Mâverâünnehir'de klasik Hanefî ve Semerkant-Mâtürîdî şeklinde iki ayrı yaklaşımla sürdürüldüğünü ifade eden yazar, Mâverâünnehir'deki usûl yaklaşımlarının Irâk Hanefî usûl anlayışının bir nevi sünnî formatı olduğuna işaret ediyor.

Klasik Hanefî usûl anlayışını; Debûsî, Serahsî ve Pezdevî çizgisinde ele alan Arvas, önce kelâmî görüşlerini sonra ise usûle katkılarını açıklıyor. Yazar, bu bağlamda Debûsî'yi klasik Hanefî usûl düşüncesinin müessisi olarak konumlandırıyor. Hatta onun ehliyet, azimet ve ruhsat gibi meseleleri ilk defa ele alması ve Hanefî usûlünde elfâz taksimini ilk defa ortaya koymasından hareketle usûle tesir bakımından Cessâs'ı geride bıraktığını belirtiyor. Ayrıca Serahsî ve Pezdevî'nin sünnî çizgisinin net olmasına karşılık Debûsî'nin böyle olmadığını ifade ediyor.

Arvas, Semerkant-Mâtürîdî usûl yaklaşımını ise Semerkandî ve Lâmişî üzerinden ele alıyor. Zira Semerkandî ve Lâmişî'nin katkıları

ile bu usûl anlayışının günümüze ulaştığı bilinmektedir. Bu ekolün Mâtürîdîliğin aklî-kelâmî ilkelerini esas alarak teşekkül ettiğini ve kelâm merkezli bir ekol olduğunu ifade eden yazar, bu bağlamda Semerkandî'nin görüşlerinden hareketle Semerkant-Mâtürîdî ekolünün anlayışını, emir bahisleriyle ortaya koyuyor.

Yazar, birinci bölümün sonunda Klasik Hanefî ekolü ile Semerkant-Mâtürîdî ekolü arasındaki usûl farklılıklarına ayrıntıya girmeden şu meseleler bağlamında değiniyor: Emir sigasının vaz edildiği anlam, âm-hassın hükmü, zâhir-nassın hükmü, tahsîs delili, beyanın tehiri, Hz. Peygamber'in fiillerinin hükmü, sahabenin “şununla emrolunduk” sözlerinin delil olması, kıyas delili, istishâb ve eşyada asıl olan hüküm meselesi.

İkinci bölümde ise yazar, çalışmanın konusunu, hüsün-kubuh, şer'î illet ve içtihatla isabet ve hata meseleleri ile sınırlayarak bu meseleler ışığında Hanefî fıkıh usûlünün kelâmıla olan ilişkisini ortaya koymaya çalışıyor. Her bir konu önce Mu'tezile, Eş'arî ve Mâtürîdî kelâm ekollerine göre sonra ise Hanefî usûlcülere göre ele alınıyor. Böylece çalışmanın esasını teşkil eden Hanefî usûlcülerin kelâmî tavırlarının, hangi anlayışa mutabık geldiği ve Hanefî usûl eserlerine nasıl yansıdığı meselesi araştırılmış oluyor.

Hüsün-kubuh meselesinde kelâmî ekollerin yaklaşımları zikredildikten sonra Hanefî usûlcülerin bu konuda iki tavra sahip olduğu ifade ediliyor. Birinci tavır: Cessâs, Semerkandî ve Debûsî'nin benimsemiş olduğu hüsün-kubuhun aklîliğini savunan tavidir. Hüsün-kubuhun şer'î olduğunu savunan ikinci tavrın temsilcisi ise Serahsî'dir. Yazar, Pezdevî'nin tavrının ise muğlak olduğunu belirttiikten sonra onun da ikinci tavra daha yakın durduğu kanaatini paylaşıyor. Ancak yazarın Pezdevî ile Debûsî'nin görüşleri arasında benzerlik kurması çelişkili ifadeler kullanmasına neden oluyor.

Şer'î illet başlığı altında, hüsün-kubuhun akliliğini savunan Mu'tezile'nin, şer'î hükümlerin zorunlu olarak kulun maslahatıyla muallel olduğunu benimsediği ifade ediliyor. Hüsün-kubuhun şer'iliğini savunan Eş'arîlere göre Allah'ın hükümlerinin bir amaçla muallel olmadığı belirtiliyor. Semerkant Mâtürîdîleri ve Irak Hanefîlerinin hüsün-kubuhun akliliğini, Buhara Hanefîlerinin şer'iliğini savunduğu Mâtürîdîliğin ise Allah'ın kulun maslahatına olanı yapmasının zorunlu değil caiz olduğu fikrinde olduğu söyleniyor. Ardından Hanefî usûlcülerinin konuyla ilgili görüşleri serdediliyor. Cessâs ve Debûsî'nin benzer açıklamalarda bulunduğu belirtilerek onlara göre şer'î illetlerin hakikatte alem ve delil olduğu ve bunların illet olmasının ise Allah'ın vaz'ıyla olduğu ifade ediliyor. Ayrıca genel anlamda Serahsî ve Pezdevî'nin de Debûsî'yi takip ettikleri belirtiliyor. Semerkandî'ye göre ise şer'î illet, kendisi sebebiyle hükmün vacip olduğu ve bunun hakikatte Allah'ın icabıyla gerçekleştiği şey şeklinde açıklanıyor.

İçtihatı isabet ve hata başlığı altında ise bu meselenin, kelâmî ekollerin kendi içinde dahi ihtilafı olduğu açıklanıyor. Hanefî usûlcülere gelince Irak Hanefîlerinin eşbeh, Mâverâünnehir Hanefîlerinin ise biri ibtidaen musîb intihaen muhtî diğeri ibtidaen ve intihaen muhtî şeklinde iki anlayışa sahip olduğu ortaya konuyor.

Sonuç olarak eser, kelâm ve usûl ilimlerinde tartışmalı olan birçok meseleyi Mu'tezile, Eş'arî ve Mâtürîdî ekollerinin ve Hanefî usûlcülerinin sahip olduğu bakış muvacehesinde mukayeseli olarak ele alıyor. Böylece hem önde gelen Hanefî usûlcülerin ve mensubu oldukları anlayışın durduğu çizgi hem de kelâm ve usûl ilmi arasında müşterek olarak ele alınan meselelerin delilleri daha iyi anlaşılabilir. Öyle ki bu eseri baştan sona okuyan birinin hem usûl bilgisinin derinleşmesi hem de usûl meselelerini anlamlandırmadaki yetkinliğinin artması fazlasıyla muhtemeldir. Zira doyurucu bilgiler ışığında ufuk açıcı bir çalışma olduğu söylenebilir. Arvas'ın objektif ve mütevazı

olmaya gösterdiği itina ise takdire Őayandır. Ayrıca usûl çalışmaları içinde belli bir dönemi ele alıp aydınlatması, eserin önemini ve değerini artırıyor. Özellikle bu alanda çalışma yapacak olanların bu eser gibi belli bir dönemi araştırmasının daha faydalı olacağını gözler önüne seriyor.

Müslüman Kimlik Üzerine Seyyid Kutub ile Hikâyemiz,

Mustafa Kamil Muhammed, çev. Vahdettin İnce, Tashih Yayınları, 2019, 96 sayfa.

Tamer Yıldırım*

Kitap, M. Mahfuz Söylemez'in yazdığı "Takdim" (s. 6-8), çevirmenin yazdığı "Önsöz" (s. 9-17) ve üç bölümden oluşmaktadır. Çevirmen, "Önsöz"de Seyyid Kutub'un, İslam'ın teori ve pratiğini aktif siyasi söylemle birleştirmeye çalışan, yüzyılımızın önemli düşünürlerinden birisi olduğunu belirtir. Ayrıca yenilgi psikolojisini aşırp düşünce şekli ve mücadeleci bir karakterle İslam'ı yorumlaması da Kutub'u önemli kılan hususlardan biridir. Kullandığı terminolojide yer alan tağut, cahiliye ve Müslüman toplum kavramları buna işaret eder. Bu kavramları hatırlatmasının sebebi, batılılaşma dalgasına dönüşen modernlik baskısı, Müslümanların içinde buldukları durum ve Müslümanların yaptığı bir tartışmanın batının kavramları ile olmaması isteğidir. Bu aynı zamanda Müslümanların batıya ve batının değerlerine yenilmesinin, Müslümanların tarihindeki donukluk olduğu düşüncesine de dayanır.

Kutub'un etkisinin azaltılması için en önemli eseri olarak nitelendirilen *Yoldaki İşaretler*'in Hâricî bir zihniyete sahip olduğu ve Mısır'da yapılan devrime karşı olduğu belirtilmiştir. Fakat İslamî hareket olarak ifade edilen yapıların büyük bir kısmı, Kutub'un mirasına sahip çıkmıştır ve bu yönüyle etkisi hala devam etmektedir. Tabi ki, Kutub'un adının ve eserlerinin bazı gruplarca araçsallaştırılması ve asıl maksadından saptırılması da söz konusudur. Farklı anlayışlara sahip insanların Kutub'u benimsemesinin sebebi,

* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, tyildirimsakarya.edu.tr

yeniden öze dönüşü savunması ve cahiliyeye karşı tavizsiz bir duruş benimsemesidir (s. 9-13).

Kitapta Hasan el-Bennâ ile farklılıklara da değinilmiştir. Genel olarak baktığımızda Hasan el-Bennâ, siyasi duruş açısından Kutub'tan oldukça farklı bir tutum sergileyerek mevcut sistemle uyuşma yolunu benimserken; Kutub, iktidar makamlarında bulunanları rahatsız edecek bir siyasi anlayışı benimsemiştir. Tarihsel açıdan değerlendirdiğimizde el-Bennâ, genel olarak sünnî anlayışın hatta sûfî yönelimin ilkelerine uygun olarak siyasi iradeye karşı olmamayı seçerken; Kutub'un tavrı daha farklı olarak ortaya çıkmış ve konuyla ilgili açıklamalarının şîî yoruma daha uygun bir niteliğe sahip olduğu düşünülmüştür.

Mustafa Kamil, derin muhabbet beslediği Kutub'u "hicrî 14. yüzyılın müceddidi" (s. 18) olarak değerlendirmiştir. Fakat çağımızda ortaya çıkan dinî yapılanmaların neredeyse tamamı, cemaatlerinin kurucusu olan kişiyi asrın müceddidi olarak görmektedir. Sonuç olarak da karşımızda pek çok müceddid bulunmaktadır. Tarih, insanların sevdikleri ve kişisel bağlılıkları olan insanların dinî bir değeri olması için bu tür değerlendirmelere gittiklerinin örnekleriyle doludur.

Yazar, kitabı üç temelde ve bölümde ele almıştır: 1. İç dünyası ve buna bağlı olarak İhvân-ı Müslimîn cemaati ile ilişkisi. 2. Kutub ile karşılaşması ve kendisine olan etkileri. 3. Öğrendiklerini hapisane ortamında nasıl uygulamaya çalıştığı. Yazar 2. bölümde Kutub ile ilgili konuya değinmiş diğer bölümlerde konuya neredeyse hiç değinmemiş gibidir.

Birinci bölüm olan "Zorunlu Bir Hazırlık" (s. 21-33) kısmında yazar, Kutub ile tanıştığı zamanı; hiçlik duygusunu yaşadığı, hiç kimseye güvenmediği, hakikati aradığı bir dönem olarak betimlemektedir. Gerek Hasan el-Bennâ'ya gerek Seyyid Kutub'a

saygı ve sevgisinin sonsuz olduğunu belirtmiştir. 15 yaşında İhvân cemaatine girmiş, cemaatin icra mevkiinde bulunan önemli kişilerin uygunsuz uygulamalarına tanık olmuştur. Bunlardan kendisini en çok etkileyen hususun, söyledikleri şeyleri kendi hayatlarına uygulamamaları olduğunu belirtmiştir. Mustafa Kamil, cemaat içindeki gençlerin farklı düşünmeye ve ayrılık sinyalleri vermeye başladığına da değinmiştir. Bunlardan kendilerine “Genç Müslümanlar” diyen kimselerin bulunduğunu ve bunların derin kültürel yapıları, güzel ahlakları ve İslam’a yönelik büyük hamasetleriyle hemen fark edilen kişiler olduğunu belirtmiştir. Fakat bunlar güç kullanma hususunda cemaatten ayrılıyordu. Çünkü İhvân, uzun bir süreçten sonra güç kullanmanın gündeme gelebileceğini öngörüyordu ve yazar ilk defa bu gençler arasında üstad Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî'nin kitaplarını okumaya başladığını belirtmiştir (s. 22-4).

19 yaşındayken hapse atılan yazar, önce Vahat hapisanesine gönderilmiş burada İhvân üyelerinin yazdıklarına artık güvenmediğinden onların eserlerini okumayı bırakmış ve Şeyh Ahmed Şakir'in *el-Umde fî Tefsir-i İbn Kesîr* adlı eserini okumaya başlamış ve bu eserde ilk kez cahiliye, dârü'l-harb, küfür kanunları ve Allah'ın indirdikleriyle hükmetme kavramlarıyla karşılaşmış ve bunların kendi düşüncesine yakın durduğunu fark etmiş ve birçok meselenin zihninde kesinlik kazandığını belirtmiştir. Daha sonra diğer genç mahkûmlarla beraber Kanatir hapisanesine nakledilmiştir. Amaç, buradaki İhvân'ın önde gelenlerinden uzaklaştırıp gittikleri hapisanede hükûmeti destekleyenlerden etkilenmelerini sağlamaktı (s. 30-1).

İkinci bölüm olan “Görkemli Buluşma”da (s. 34-78) yazarın Kutub'la tanışması ve Kutub'un özellikle *Yoldaki İşaretler* kitabından hareketle görüşlerinin özeti anlatılmıştır. Bu bölüm, 1962 yılında Turra hapisanesine nakledilmesi ve sağlık problemlerinden dolayı hastaneye nakledilmesi ve burada Kutub ile tanışmasıyla başlar.

Kutub'la karşılaşmanın kendisini çok etkilediğini, o günleri hala benliğinden hissedecek şekilde yaşadığını belirtmiştir, Yazar kendini kabına sığmayan, her zaman sorunların içine dalan, yanlışlara karşı susmayan, hak olduğuna inandiğı şeyler uğruna her zaman kavga etmeye hazır birisi olarak betimlemiştir (s. 34-5). Dolayısıyla gençlik dönemi ve böyle bir ruh hali, onun, Kutub'un görüşlerini daha hızlı bir şekilde benimsemesine etki etmiştir diyebiliriz.

Mustafa Kamil ile Seyyid Kutub arasında vuku bulan ilk konuşmada Kutub, dinin hangi yöntemle alınması konusuna odaklanmıştır. Yani sahabe, bu dini Hz. Muhammed'den ilk kez nasılı aldıysa bizde de aynı şekilde olması gerektiğinden bahsetmiştir. Ayrıca; İslamî kavramların yeniden gözden geçirilmesine, Kur'n'nın ilk vurguladığı anlamının öğrenilmesi ve böylece kelimelerin iinin boşaltılmış hallerinden kurtarılması gerektiğine, düşünsel ve pratik sapmaların da dikkate alınmasına değinmiş ve yazara Mevdd'nin *Dört Terim* adlı eserini okumasını tavsiye etmiştir. (s. 38-9). Yazar, Kutub'a derin bir muhabbet beslediğini, hadislerde geçtiği üzere peygamberin varisi olarak belirtilen limlerden biri olduğunu, Allah'ın bu önemli görevi yerine getirmek için onu seçtiğini ifade etmiştir. Fakat onun da bir insan olduğunu masum olmadığının unutulmaması gerektiğini, bütün söylediklerini delil istemeden kabul etmemiz gibi bir durum olmadığını da eklemiştir. Mustafa Kamil'e göre birine kr krne bağlanmak olmaz. Çünkü limlerin veya şeyhlerin kutsanması ve bu şekilde dinin sınırlarının dışına çıkma hatasına düşmemek gerekir (s. 42-3). Fakat kitapta Kutub'la ilgili herhangi olumsuz bir değerlendirme geçmemektedir.

Kitabın devamı *Yoldaki İşaretler*'in bir zeti gibidir. Buna göre çağımızın tanımlanmasında on beş tane temel ilke bulunmaktadır. Bunlar: 1. Bütün yeryüzü cahiliye içindedir. 2. Bütün devlet yöneticileri Allah'ın indirdikleriyle hkmetmedikleri için küfür içindedir. 3. Toplumlar tevhide hayat sistemi olarak benimsemedikleri

için müşriktir. Şöyle ki bir şeyi, bilmek onu kavramakla ilişkilidir. Kelime-i tevhidi inanmadıkları halde sadece tekrar ediyorlar diye toplulukları İslam olarak nitelendirmek bir çarpıtmadır. Yapılacak şey ilk kez yapıldığı gibi insanları hakikate çağırmaktır. Kutub'a göre itikatta bilmemezlik bir mazeret değildir. 4. Gerçek dini kabul eden üç kişinin bir araya gelmesiyle Müslüman bir cemaatin kurulması gerekir. 5. Bu cemaatin ilk işi cahiliye ile arasındaki bilinç ayrışmasını gerçekleştirmektir. 6. Bütün bunlar, cemaatin özel bir fikhî olmasını kaçınılmaz kılar. 7. Bu yeni kurulan cemaat, Hz. Muhammed'in oluşturduğu ilk Müslüman cemaati eksiksiz bir şekilde takip etmelidir. 8. Hak ile batılın ne olduğunu ve mücadelelerinin niteliğini doğru anlamak gerekir. Yazara göre, Kutub'un İslam ile cahiliye arasındaki akide ve hayat tarzı açısından tavizsiz tutumu İslamî düşünce bağlamında bir bilinç zirvesidir. Buna bağlı olarak bu din, aşamalı bir hareket tarzına sahiptir. Bu aşamalılık, gizlilik aşamasından başlar ve İslam cemaatinin varlığını açıklamasına kadar sürer. Devamında savaşırsız bir mücadele başlar sonrasında da insanlığın özgürleştirilmesi amacıyla savaş yoluyla mücadeleye girilir. Bugün için İslam ümmeti varlık sahnesinden çekilmiştir, somut bir varlığı söz konusu değildir. Dolayısıyla Hz. Muhammed'in izlediği yolu izleyerek bu ümmetin baştan inşa edilmesi gerekir. İstenen olgunlaşma gerçekleşmeden cahiliye ile fiili bir çatışma, güce başvurma, silah kullanma konusunda acele edilmemesi gerekir. Ardından 9. maddede yazar, cahiliye ile uygun bir ilişkiye girilmesi; yani tebliği yapmak için cahili sistemlerdeki bazı uygulamalara boyun eğilmesi gerektiğini belirtmiştir. 10. Müslüman cemaatin eğitilmesi gerekir. Bu eğitim istenen seviyeye ulaşıncaya Allah; Müslüman cemaati, cahiliye ile fiili çatışmaya sevk edecektir. O zaman Allah, bu Müslüman cemaati sadece kendisinin bildiği ordularıyla destekleyecektir. Yazar, konu ile ilgili âyetin tarihsel bağlamını hiç dikkate almadan, âdeta ikinci bir Bedir'in yaşanacağını düşünmektedir. 11. Cihad, İslam binasının

çatısıdır. Cihad, kişi veya yöneticilerin baskısı olmaksızın insanların istedikleri inancı seçmelerini sağlamak ve bu yoldaki engelleri kaldırmaktır. Dolayısıyla cihad, ne saldırı ne de savunma savaşıdır. Daha geniş bir tanımla, kişinin Rabb'i ile arasına giren bütün baskılardan kurtulup özgürleşmesinin adıdır. Zaten fıkhı göre de halifelerin her yıl yeni topraklar ve yeni toplulukları özgürleştirmek için sefere çıkması zorunludur. 12. İyiliği emretmek ve kötülükten alıkoymak. Bu konuda Mustafa Kamil'e göre Kutub'un İslamî çalışmalarında esas alınan hareket metodu İhvân'ın tarzından daha etkindir. İhvân'ın bu konuda tutarsız ve çelişkili olmasının temelinde de esas alınan ilkenin bir kriteri olmayan tolerans metodu olduğunu belirtmiştir. 13. Kulluğın sadece Allah'a has kılınması. Evren, hayat ve insanın hakikati, ancak bunları olduğu gibi bilen ilahtan öğrenilebilir. Bütün yeryüzü, sosyal hayat açasından bir cahiliye halini yaşamaktadır. Tarih dönmüş ve yine cahili bir sürece girilmiştir. Bu yüzden Hz. Muhammed'in ilk Müslüman cemaat bağlamında başladığı şeyle başlamak artık bir gereklilik halini almıştır. 14. Medeniyet ve kültür önemlidir. Çünkü Kutub'a göre kültürde bulunan fakat tevhide dayanmayan her fikir, tasavvur ve prensip cahiliye düşüncesidir ve İslam ile bir ilişkisi yoktur. Bir dönem için felsefe kitaplarını da okuduğunu belirten yazara göre felsefe alanı insanın yaşadığı tökezlemeler tarihidir. Belirtilen hakikatlerde aklın tecrübesine başvurulması insanı derin bir sapıklığa düşürür. Hakikatin kaynağı Kur'an ve sünnettir, bunların dışındakiler sapmadır. İslam ümmetinin geri kalmışlığı, zayıflığı nedeniyle Batı düşüncesi, fikir ve kültür dünyasının tek egemeni konumuna gelmiştir. Dolayısıyla İslam'ı açıklamak için yazılan kitaplar da sapkın cahiliye kültürünün ürünü durumundadır. Fakat Mustafa Kamil, burada hangi kitapların tam anlamıyla batılı olacağı konusunda bize açık veriler sunmamaktadır. Çünkü Kur'an ve sünnete herkes değinmekte ve kaynak olarak kullanmakta ve bundan dolayı sadece Kur'an ve sünneti

bir temel olarak ifade etmek yeterli bir açıklama olmamaktadır. Kutub'a göre bugün İslam ikinci gurbetini yaşıyor ve ilk gurbetin şartlarını andırıyor. Bu yüzden ilk tecrübeden ilham almamız doğaldır. Fakat değişen ve ilk defa ortaya çıkan etkenleri de göz ardı etmememiz gerekmektedir. Buna rağmen yazar, âdeta Hz. Muhammed zamanındaki insanların, ahlakın, örfün geçerli olduğunu dolayısıyla domino taşı gibi altıncı yüzyılda meydana gelen olayların yeniden yaşanacağını düşünmektedir. Yani günümüz şartları ve insanların içinde buldukları koşullar âdeta ötelenmiş gibidir. Bu şekilde indirgemeci bir bakış açısıyla toplumun ve insan yapısının ele alınması, oldukça problemlili diyebileceğimiz bir niteliği kendinde bulundurmaktadır. Mustafa Kâmil'e göre gerçeği öğrenmek isteyen bir Müslüman uzun soluklu bir araştırmayla yükümlüdür. Sahih İslamî ve imani kriterlere uygun olarak yazılmış eserleri incelemek zorundadır. Aksi takdirde cahiliye kültürünün bir ürünü haline gelmesi işten bile değildir. Belirtilen bu durumun Mustafa Kâmil örneğinde olduğu gibi hapisanede yapılması mümkün olabilir fakat ortalama bir hayat süren bir kişinin kendini kitaplar arasına bırakması ne kadar mümkündür. Bunu gerçekleştirme imkânına değinilmemiştir. 15. İslam'ı nasıl anlamalı ve tanımalıyız? Sorusuna gelince Peygamber'in yolu izlenmeli, insanlar şirkten uzaklaşarak iman etmeye çağrılmalıdır. Çünkü toplumlar tevhidi hayatın egemen sistemi haline getirmediği için şirkin içinde bocalamaktadırlar (s. 74). Bu bölümdeki en temel problem teori ile pratiğin birbiriyle uyumlu olmamasıdır. Bu da anlatılanların havada kalmasına sebep olmaktadır. Ayrıca ele alınan bu maddelerden bazıları aynı hususları içermektedir. Bunun kökenindeki en önemli sebep de Kutub'un diğer eserlerini, her baskısında âdeta yenişen inşa etme fırsatını bulurken; *Yoldaki İşaretler* adlı eserini gözden geçirememesidir.

Üçüncü bölüm olan "Seyyid Kutub ve İslamî Hareket", (s. 79-83) kısmında yazar; İslam'a yönelişi, İhvân-ı Müslimîn cemaatine

katılışı, sonrasında yaşanan hadiseler ve bu cemaatle alakalı son kanaatini pekiştiren tavırlar ile ilgili olarak Kutub'tan dinlediklerini aktarmıştır. Kutub, ilk başlarda ihvan mensuplarının kendisine ikna edici gelmediğinden cemaate ve mürşidine ısınmadığını ayrıca cemaatin genel mürşidinin başyazarı olduğu derginin -Kutub'a göre taassuptan dolayı- okunmamasını emretmiş olmasının da bunda etkili olduğunu belirtmiştir. Fakat daha sonrasında el-Bennâ'nın şehit edilmesi ve bunun Amerikan ve İngiliz istihbaratında sevinçle karşılanması, Kutub'un bütünüyle İslamî harekete yönelmesine sebep olmuştur. Ayrıca başyazarı olduğu dergiden ayrıldıktan sonra derginin Avrupa elçiliği tarafından yönlendirildiğini öğrenmiş ve el-Bennâ'nın dergiyi bundan dolayı takip edilmemesini istediği anlamıştır (s. 81). Burada dikkati çeken şöyle bir durum var: Bir derginin başyazarı nasıl oluyor da böyle bir durumdan haberdar olmuyor ve dergiyle alakası olmayan bir kişinin bu konuda bilgisi bulunuyor? Bunun farklı açıklamaları olabilir fakat yazar bunlara değinmemiştir.

Kitabın sonunda yer alan “Seyyid Kutub” (s. 84-96) başlıklı bölümde yazar, Allah'ın Kutub aracılığıyla kendisini doğru yola ilettiğini belirtmektedir (s. 86). Bu değerlendirme de izaha muhtaçtır. Şöyle ki, daha önce yani İhvân-ı Müslimîn'in saflarında iken yanlış yolda mıydı veya bu doğru yolda olmama hangi hususları içermektedir? Anlaşıldığı kadarıyla yazar bir metot yanlışlığından daha ileri boyuttaki bir durum olduğunu ifade etmek istemektedir. Yazar bu bölümde ayrıca Kutub ve Muhammed Havaş'ın İhvân-ı Müslimîn'in Kutub'un geliştirdiği bu tasavvuru ve hareket metodunu memnuniyetle karşılayacaklarını düşündüklerini fakat İhvân'ın buna karşı çıktığını ve günümüze kadar bu karşı oluşun bitmediğini belirtmiştir. Bu düşünceye eğilim gösterenler bile cemaatten dışlanmış hatta genel mürşit Hasan el-Hudaybî, *Davetçiyiz Yargılayıcı Değil* adlı kitabıyla bu düşünceyi isyan ve sapıklık olarak nitelemiştir (s. 88). Bu eseri, İhvân mensupları tutuklanırken kendisinin yakında ölecek

şeklindeki doktor raporuyla dışarıda olduğu bir dönemde, temele Mevudûdî'nin *Dört Terim*'ini koyup aslında Kutub'un *Yoldaki İşaretler*'ini hedef alarak yazmıştır. Bazıları el-Hudaybî'nin dışarıda kalması ve bu eseri yazmasını Mısır yönetiminin kendisinden istemesi sebebiyle olduğunu düşünmüştür.

Kutub, etkisinin farkındaydı. Dolayısıyla oluşmaya başlayan bu yeni anlayışın düzeltmesi gereken yönlerini özellikle belirtmiştir. Bunlardan bazılarını şu şekilde ifade edebiliriz: 1. Kutub, el-Bennâ'nın tağutu tekfir etmediği ve parlamento toplantılarına katıldığı için tekfir edilmesine şiddetle karşı çıkmış, onun Allah yolunda canını verdiğini belirtmiştir. 2. İnsanların kendi akrabalarını tekfir etmelerine de karşı çıkmış ve böyle bir görevleri bulunmadığını, bu tavrın tebliğ metoduna aykırı olduğunu ifade etmiştir. 3. Bazıları Mekke döneminde bulunduğumuzu ve sadece o dönemin farzlarıyla sorumlu olduğumuzu belirtmiştir. Kutub, bu şekilde bir kıyasın da yanlış olduğunu, ictihad ederken fıkıh usulünün kurallarına uyulması gerektiğini belirtmiştir. 4. Bazı kimseler Allah'ın şeriatının uygulanmadığı ve namaz kıldıran imamlara güvenmedikleri için Cuma namazı kılmanın sahîh olmadığını belirtmişler ki klasik kaynaklardaki bilgiler de bunlara eklenince sonuç olarak şu görüşe varılmıştır: Önce Cuma namazı, ardından öğle namazının kılınması (s. 91-94). Yazar, Kutub'un bu konulara uyulmasını istediği bir mektubu kendilerine yazdığını belirtmesine (s. 92) rağmen mektubun metni eserde verilmemiştir. Tarihsel süreçteki uygulamalar dikkate alındığında bu mektup oldukça önemli hale gelmiştir. Dolayısıyla bu mektubun orijinal metninin en azından bir ek kısımda sunulması, bugün için farklı bir şekilde değerlendirilen Kutub'un daha doğru bir bakış açısıyla ele alınmasında etkili olacağından verilmesi gerekirdi.

Kutub, sonuçta ne yaptı veya neye sebep oldu şeklinde bir soru soracak olursak; Mustafa Kamil'e göre dünya, ilk defa büyük bir özgüvenle toplumun cahiliye içinde olduğunu, yöneticilerin

kâfırlığını, yeryüzündeki hâkimiyetin Allah'a ait olması gerektiğini ısrarla vurgulayan bir İslamî gençlik gerçeğine tanık oldu. Bunun sonucunda da Kutub ve iki arkadaşı idam edildi. Fakat Kutub hakkında yazılanlar hala açıklık kazanmış değildir. Modern hâricîliğin temsilcisi mi yoksa İslam inancının yeniden hayatlara ve gönüllere hâkim olması için ölümü seçen biri mi? Görünen o ki bu soru, kişinin bulunduğu yere ve bakış açısına göre farklılıklar içerecektir. Fakat günümüzde Kutub'a karşı çıkanlar bile herhangi bir şekilde canları yakıldığında Kutub'a başvurmaktan çekinmemektedirler. Olması gereken Kutub'u bir bütün olarak görmek ve içinde yaşadığı şartlara bağlı olarak değerlendirmek ve onu kendi eserlerinden hareketle anlamaya çalışmak olmalıdır.

Sonuç olarak kitap, isim olarak bir hatıratmış gibi düşünülse de içerikte yazarın Kutub'la olan ilişkisinden ziyade Kutub'un özellikle *Yoldaki İşaretler*'deki görüşlerini ve İhvân-ı Müslimîn ile arasındaki farklılıkları ele almıştır. Kitap bu yönüyle önemlidir. Eseri akıcı bir dille Türkçeye kazandırdığından dolayı çevirmeni de kutlamak gerekir.

Bugünkü Selefilik & Batı'da Mezhep Hareketleri

Samir Amghar, çev. İzzet Er, Yusuf Özcan, İpek Kılıç, Bursa:
Emin Yayınları, 2018, 198 sayfa.

Begüm Büşra Köker*

Düşünsel temelleri hicrî 2. yüzyıla değin uzanan selefilik, İslam'ın özüne dönüş vurgusunda bulunmakla birlikte dinî metinleri literal okuma ve anlamaya önem gösteren bir harekettir. İçinde bulunduğumuz yüzyılda Batı coğrafyasının Müslüman ülkelere yönelik emperyalist eylemleri Ortadoğu ülkelerinde karşıt radikal oluşumların hızla ivme kazanmasına neden olurken, selefilik bilhassa terör eylemleriyle kamuoyunda adından sıkça sözü edilmeye başlanan bir hareket haline gelmiştir. Müslüman coğrafyada yer alan Mısır, Suudi Arabistan gibi ülkelerde etkili şekilde faaliyet gösteren hareket, 11 Eylül saldırılarıyla birlikte Batı medyasında da geniş yankı uyandırmıştır. Son zamanlarda Batılı ülkelerde kendine kayda değer oranda müntesip bulan selefilik hakkında akademi camiasında önemli bir literatür oluştuğu şüphesizdir. Bu literatüre, değerlendirmemize konu olacak Bugünkü Selefilik-Batı'da Mezhep Hareketleri isimli Dr. Samir Amghar'ın Fransızca neşrettiği ve Prof. Dr. İzzet Er, Yusuf Özcan, İpek Kılıç'ın tercümesiyle dilimize kazandırılan eser, önemli bir katkıda bulunmaktadır. Teknik olarak 198 sayfadan oluşan eserin ilk yayını 2011 yılında Paris'te La Salafisme d'aujourd'hui mouvements sectaires en Occident orijinal ismiyle gerçekleşmiş olup Türkçe tercümesi 2018 yılında Emin Yayınları'ndan çıkmıştır.

Montreal Üniversitesi Uluslararası İnceleme ve Araştırma Merkezinde araştırmacı olarak görev yapan Samir Amghar, Avrupa'da İslam, politik İslam ve radikalleşme üzerine çalışmakta olan bir sosyologdur. Amghar, Batı'da bir mezhep hareketi olarak ele aldığı selefiligi, grubun sosyalleştirme tekniklerini analiz ederek etnografik alan araştırması metodu ve mülakat yöntemiyle incelemektedir. Çalışma giriş ve sonuç haricinde iki ana başlık ve beş alt bölümden oluşmaktadır. "Selefi Galaksisi" isimli ilk başlığın altında yer alan iki bölümde hareketin tarihî arka planı, dayandığı temel ilkeler ve başlıca formları

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Felsefesi Bölümü, bgm.kkr@gmail.com

ele alınırken, “Selefi Olmak” isimli ikinci başlığın altındaki üç bölümde yazar, saha çalışmasından elde ettiği bulguları değerlendirmektedir.

Yazar, esere konu olan araştırmayı gerçekleştirmesinin amacını; dünyanın dört bir yanında, farklı sosyo-kültürel çevrelerde yetişen gençleri kendine çeken bu hareketin “mobilizasyon tekniklerini ve sosyalleşme çalışmalarını inceleyerek hareketin sosyolojik ve ideolojik evrenini inşa etmek” olarak belirtmiştir. Batı’da selefi grupların sosyalleştirme şeklinin kendilerinden olmayana karşı mesafeli davranmayla beraber kendi içlerinde bir sosyalleşme olması ve bu yönüyle “selefililiğin mezhepçi bir hareket” olması eserin temel hipotezidir. Yazarın kendi ifadesi ile çalışmanın “orijinallliği” de Avrupa ve Kuzey Amerika’da ki selefi hareketleri mezhep olarak incelemekten gelmektedir. Mezhebin ana dini gelenekten kopuş, heterodoks anlamına geldiğini belirten yazar, kavramın ilahiyat literatüründe sapkın bir dinî grubu nitelemek için kullanılırken, sosyologların kavramı “dünya ile negatif ilişkiye sahip grup” olarak kullandığını belirtir. İslam’da amelî ve itikâdi konularda meydana gelen ihtilaflar neticesi oluşan dinî grupların mezhep olarak bilinmesi, söz konusu metinde sekte yüklenen olumsuz anlam ile bir uyumsuzluk arz etmektedir. Gustav Mensching, mezhepleri inanç hususundaki ayrılıklar temeli üzerine bina edilen “dogmatik” ve uygulama farklılıklarından ortaya çıkan “amelî” olarak ikiye ayırmaktadır. Amelî mezheplerin, esasında mezhep değil birer ekol olduğunun bilinmesi, metni okurken yaşanacak kavram kargaşasının önüne geçmek için gereklidir.

11 Eylül hadisesiyle birlikte yükselen terörizm, temel dinamikler ve etkileri açısından dikkat çekici hale gelirken, birçok şiddet hareketinin faili selefililiğe mensup gruplar olarak bilinelemiştir. Söz konusu hareketlerin medyatik konuşmalarda sıkça gündeme gelmesine rağmen akademik sahada politik İslamcılar kadar ilgi görmediğini belirten yazar, özellikle Batı’daki selefi hareketleri anlama noktasında araştırmının önemi üzerinde durmuştur. Çalışmada kullanılan yöntem 87 grup mensubu ile gerçekleştirilen mülakatlara ek olarak araştırmacının grup üyeleriyle çeşitli faaliyetlerde zaman geçirerek alan araştırması metodundan yararlanmasıdır ki, böylelikle araştırmının sahası güçlendirilmiştir.

Beş kısımdan oluşan eserin “İlimhılar, Siyasiler ve Devrimciler” isimli ilk bölümünde; selefilik modern dünyaya yönelik başlıca tutumları açısından üç ayrı başlık halinde kategorize edilmiştir. İlimli selefilik, eğitim ve arınma yoluyla, İslam’ı bidatlardan temizleyerek Müslüman yaşamını düzeltme yoluna

gitmektedir. Eserde ılımlı selefliğin Batı'da okuyup Suudi Arabistan'a eğitim amacıyla gitmiş kimseler aracılığıyla Batı'da yayıldığı belirtilmektedir. İlimli selefilik, Batı'da yaşayan Müslümanların hicret yapmasını gerekli gören ve militan İslamcılığa karşı tepkili olan “dışlayıcı selefilik” ile dinî hakikate yalnız kendilerinin ulaştığı düşüncesini taşımalarına rağmen Müslüman Kardeşler veya Tebliğ gibi militan hareketleri de kabul eden “dışlayıcı olmayan selefilik” olmak üzere iki ana eğilime sahiptir. Selefliğin bir diğer formu olan siyasi selefilik, siyasi partiler ve sendikalar kurarak iktidarda söz hakkı elde etmeyi amaçlamaktadır. Bu tür de Batı'da yaşayan Müslüman haklarını temsil amacıyla harekete geçen ve savunmacı bir tutum takınan “protestocu siyasi selefilik” ile “yönetici siyasi selefilik”tir. Siyasi selefliğin Arap dünyasında ve Batı'da faaliyet alanlarından ve önemli temsilcilerinden bahseden yazar, İslamcılarla politik selefler arasında benzer partizan yapı ve doktriner esasa sahip olmaları açısından çok ortak nokta olduğunu belirtir. Eserde ele alınan selefliğin son formu devrimci selefiliktir. Sadece vaaz ve irşadı dini faaliyet açısından yeterli görmeyen devrimci seleflerin inançlarının merkezinde “cihad” olgusu yer almaktadır. Devrimci selefliğin üç şekinden bahseden yazar, ilkinin kendi ülkelerinde, güç kullanarak İslam devleti kurmayı hedef edinen bir grupken, ikincisinin ulus-ötesi bir müdahale alanı belirleyerek hedeflerinin Hristiyan Batı'ya kaydığını belirtmektedir. Silahlı İslamî Grup (GİA) ve Tekfir gibi gruplar cihadın ilk tipi içerisinde değerlendirilirken, ikinci tipi ise el-Kaide gibi organizasyonel oluşumlar tarafından temsil edilmektedir. Cihatçı selefliğin üçüncü türünde ise şiddet ancak gayrimüslim orduları tarafından tehlikeye düşürüldüğünde Müslüman toprakları desteklemek amacıyla başvurulmuş bir araçtır. Dolayısıyla cihat ilk ikisinde olduğu gibi saldırı amacı taşımaktan ziyade savunmaya yöneliktir. Bu bölüm, selefliğin aynı bakış açısına sahip bir grup tarafından temsil edilmediğini, aksine birbirinden farklı amaç ve eyleme sahip kişi ve grupların da selefi hareket içerisinde var olduğunu göstermektedir.

“Selefliğin Kurucu Politik Efsaneleri” isimli ikinci bölümde seleflerin üzerinde durdukları ana temalar ve ideolojik temeller sıralanarak açıklanmaktadır. Bunlardan ilki, geçmiş referanslara dönerek radikal bir değişim başlangıcı olacağı umulan “asr-ı saadetin yüceltilmesidir”. Allah'ı birleme, ibadette birlik ve isim ve sıfatlarda birlik ise “birleşmiş bir ümmet nostaljisi” başlığı altında ikinci temel ideoloji olarak ele alınmaktadır. “Dıştaki ve içteki düşman” başlığı altında; Selefi düşüncede Batı'nın İslam hâkimiyetine karşı hep komplo kuracağı inancının

hâkim olduğuna değinilirken, içteki düşman Müslüman cemaatine içten tehdit yönelten bilhassa Batı’da eğitim görmüş Müslüman kişiler olarak betimlenmiştir.

Eserin “Dindarlaşma Süreci ve Gönüllü Tercih” isimli üçüncü bölümünde bireylerin selefi gruba nasıl dâhil oldukları irdelenmektedir. Batı’da selefi gruba mensup kişilerin yaş aralığı, etnik kökeni ve tahsili açısından genel bir profilini çizen yazar, selefi hareket içerisinde mühtedilerin üçte birlik bir oranla yüksek olduğunu belirtmektedir. Genel itibariyle İslam’a giren eden kişilerin yoğunlukla selefi gruplara mensubiyeti; kişinin geçmişinden radikal bir kopuş, selefilikğin İslam’ı en doğru yaşayan ve hakikati temsil eden grup olduğu iddiaları gibi çeşitli dinamiklere dayanarak açıklanmıştır. Sosyolojide önemli bir teori olan rasyonel seçim kuramını selefi aidiyeti açıklamada kullanan yazar, mülakat yapılan bazı kimselerin selefilikği sunduğu imkânlar açısından rasyonelleştirerek öne aldığını da örnekler dâhilinde göstermiştir.

Selefi hareketin Batı’da ideolojisini nasıl yaydığına değinen yazar; kitap, kaset, konferans gibi birçok kaynağa başvurulduğunu ancak en etkili kullanılan kaynağın internet ve dini televizyonlar olduğu belirtmektedir. Selefi hareketin tebliğ faaliyetleriyle yeni üye kazandırma stratejisi ayrıntılarıyla aktarılırken, kişinin selefi grubu seçmesinden ziyade aslında selefi militanların potansiyel kişileri hedef belirleyerek o kişilere yakınlaştığının altı çizilmektedir. Çeşitli sınavlardan geçerek selefilikğe kabul edilen aday kişinin dış görünümü önem kazanıp, davranışları ve düşünceleri kontrol altında tutulurken, grup bağlılığı, aile ve devlet dâhil tüm bağılıkların üstüne çıkmak durumundadır. Adaylık gönüllülük esasına dayandığı için sonrasında teklif edilen tüm sınırlamalar kabul edilmiş olmakta ve grupla beraber kişiye her türlü aidiyetinden daha önemli bir üst-kimlik kazandırılmaktadır. Hareket, kimlik kazandırmanın yanı sıra grup mensubuna çeşitli sorumluluklar yüklerken, kişinin özel hayatındaki yükünü de paylaşarak bu yönüyle özellikle göçmen gençler için cazip hale gelmektedir.

Dördüncü kısım olan “Seçim Cemaati ve Dini Aristokrasi” başlığı altında selefi dindarlığı incelenmektedir. Selefi ideolojide hakikatin yegâne temsilcisi olduğuna dair inanç kendilerini kurtuluşa erecek tek cemaat olarak görmelerine yol açmakta ve bu durum onları farklılaşma yoluna götürerek dış dünyaya mesafeli davranmaya itmektir. Kendi grupları içerisinde kalmak ve dış gruplarla evlilik dâhil her tür ilişkiden sakınmak selefi cemaat için bir sosyal farklılaşma stratejisidir. Toplum içinde her yönden farklılaşan ve ayrışan selefi cemaatin dini davranışlar konusunda yüksek derece hassasiyet sahibi olduğu da

bir gerçektir. Dini pratiklere bağlılıkla beraber yazar, seleflerin Arapçayı ve dini bilgileri öğrenmeye yönelik azimleri karşısında etkilendiğini ifade etmektedir.

Eserin beşinci ve son bölümü “Protesto ve Dünya ile Negatif İlişki” başlığı altında selefi grupların toplumla ilişkisi ele alınmaktadır. Başlangıçta selefi bireyin aile-içi tutumu değerlendirilirken bir sonraki adımda selefi grupların Müslüman Kardeşler başta olmak üzere diğer İslami hareketlere ve kendi içlerinde birbirlerine karşı ötekileştirici tutumlarına yer verilmiştir. Yazar son olarak selefliğin Batı'ya yönelik tutumunu ele almış ve Batı'yı eleştirmede “ilgisizlik, itiraz, kıskırtma ve propoganda” olmak üzere dört farklı tutum belirlemiştir.

Eserde, mezhepçi bir eğilim olarak ele alınan selefilik, üye kazanma stratejileri, sosyalleştirme teknikleri, dış grup algıları ve toplumsal olgulara bakışı yönüyle incelenmiş ve uzun süre sahada grup üyeleriyle vakit geçiren yazar, tezini çarpıcı konu başlıkları altında ikna edici bir şekilde delillendirmiştir. Sonuç kısmında ise yazar, üyelerin sosyal düzeylerinin yükselmesi, muhtelif tabakalardan gelen insanların çoğalması gibi sebeplerle selefi oluşumlardaki mezhepçi anlayışın gerilemeye başladığını belirterek eseri tamamlamıştır. Selefliğin eserde üç ayrı formda kategorize edilerek ele alınması, selefi oluşumları daha rahat tahlil etmeye imkân tanımıştır. Ancak yazarın belirttiği gibi katılımcıların çoğunluğunun ılımlı selefiliklerden oluşması araştırmanın sınırlılıklarından biridir. Yazarın tez çalışmasının genişletilmiş hali olan eserde akademik üslup hâkimdir. Akıcı bir dile sahip eserin günümüz seleflerini anlama noktasında içerik açısından doyurucu olduğu şüphesizdir.

YAYIN ESASLARI

- USUL İslam Araştırmaları uluslararası, hakemli, bilimsel, akademik bir dergidir.
- Nisan ve Ekim aylarında olmak üzere bir yılda iki sayı yayımlanır.
- Dergide İlahiyat alanında, daha önce yayımlanmamış Türkçe, Arapça ve İngilizce telif makaleler; kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmeleri ile ilmî röportajlar yayımlanır.
- Dergiye gönderilecek yazılar, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/usul/writing-rules> internet adresindeki “Yazım Kuralları”na uygun yazılmış olmalıdır.
- Dergiye gönderilecek makaleler dipnotlar hariç 10.000 kelimeyi; tanıtım ve değerlendirme yazıları 1500 kelimeyi geçmemelidir. Makalelerde İngilizce ve Arapça başlıklar, özler ve anahtar kelimeler yer almalıdır. Özler 150-200 kelime, anahtar kelimeler en az 5 adet olmalıdır.
- Dergiye yayın kabulü sadece <https://dergipark.org.tr/usul> sitesi üzerinden yapılmaktadır. Dergipark’ta doldurulması mecburi alanlarda gerekli bütün bilgiler tam olarak girilmelidir.
- Dergiye gönderilen yazılar önce Editörler Kurulu tarafından gaye, konu, muhteva, sunuş tarzı ve yazım kurallarına uyum bakımından değerlendirilir. Kabul edilen yazılar Yayın Kurulunun belirlediği iki hakem tarafından değerlendirilir. Gerek görüldüğü takdirde üçüncü hakem tarafından da değerlendirmeye alınabilir. Hakemlerden en az ikisinin “Yayınlanabilir” raporu vermesi durumunda yazı Yayın Kurulu tarafından tekrar değerlendirmeye alınarak yayına kabul edilir veya gerekçesi gösterilerek reddedilir.
- Dergide yayımlanan yazıların dil, bilimsel içerik ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep edilmemekte, hakemlere değerlendirmeleri için ücret ödenmemektedir.
- Dergide çift taraflı kör hakemlik uygulaması esas alınmaktadır.
- Dergide yayımlanan yazıların telif hakkı süresiz olarak Usul İslam Araştırmaları’na aittir.

EDITORIAL GUIDELINES

- USUL Islamic Studies is an international, refereed, scientific, and an academic journal
- The journal is published biannually in April and October.
- The publications of the journal include compilations of previously unpublished journal articles in Turkish, Arabic, and English; as well as reviews of books, journals, conferences, and scientific interviews.
- The articles that are sent for publication should first be checked to make sure they abide by the rules outlined in the “Article Guidelines” which can be found via <https://dergipark.org.tr/tr/pub/usul/writing-rules>
- The articles that are sent for publication must not exceed 10.000 words without the footnotes for journal articles and 1500 words for review articles. The articles must have English and Arabic titles, abstracts and keywords. The abstracts of the article must not exceed 150-200 words with up to 5 keywords.
- The applications for all publications must be made through the <https://dergipark.org.tr/usul>. All necessary information must be provided to the publisher in the application form.
- The articles turned in for publication will be reviewed for purpose, subject, content, presentation style, and grammar by the Editorial Board. The articles that are accepted will then be reviewed by two referees that are appointed by the Board. If deemed necessary, a third referee will also be asked to review the article. So long as at least two referees vote in favour of publishing the article, the Board will review the article for the second time, either accepting the article to be published, or rejecting it on justified grounds.
- The language, scientific content, and the legal responsibility of the published article is the liability of the author(s).
- Authors are not charged any fee during the review and publication process while the referees are paid for their review.
- The journal uses double-blind review. The copyrights of the published articles belong to Usul Islamic Studies indefinitely.